

N12<523409902 021



UBTÜBINGEN



Diakonia

37
2006
Jahrgang

37. Jahrgang

Heft 1

Januar 2006

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

Aggiornamento

Norbert Mette

Aggiornamento der katholischen Kirche –
überholt oder unerledigt?

Christa Schnabl

»Aggiornamento« im Horizont einer Gesellschaft
unter Globalisierungsvorzeichen

Guido Vergauwen o.p.

Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen

Ulrike Bechmann

Aggiornamento, Zweites Vatikanum und
interreligiöser Dialog

Interview: Erzbischof Albert Rouet

Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft

Simone Dollinger

Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen

Herbert Haslinger

Von der katechetisierenden Verdinglichung zu
pastoralen Subjektförderung

Stefan Gärtner

LaientheologiInnen im Ausverkauf?

23

und 4

Sp. V.

Inhalt

THEMA

- 1 **Norbert Mette**
*Aggiornamento der katholischen Kirche –
überholt oder unerledigt?*
- 6 **Christa Schnabl**
*»Aggiornamento« im Horizont einer Gesell-
schaft unter Globalisierungsvorzeichen*
- 12 **Guido Vergauwen o.p.**
Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen
- 17 **Ulrike Bechmann**
*Aggiornamento, Zweites Vatikanum und
interreligiöser Dialog*
- 22 **Ferdinand Kerstiens**
Kirche – heute?
- 28 **Im Interview: Erzbischof Albert Rouet**
*Vertrauen und Verantwortung – Geschenk
der Gemeinden an die Gesellschaft*
- 33 **Simone Dollinger**
Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen
- 38 **Oliver Stens und Guido Schwitter**
*Seelsorge an Leib und Seele
Das Aidspfarramt Zürich*
- 43 **Daniel Vychytil**
*»...ich war fremd und obdachlos und ihr
habt mich aufgenommen ...« (Mt 25,35)
Flüchtlingsseelsorge im Caritas Karwan
Haus*
- 47 **Im Interview: Jussuf Windischer**
*Menschen Heimat bieten
Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck*
- 50 **Markus Hoitz**
*Aggiornamento und ökumenische Gemeinde-
vereinbarung*
- ## INTERN
- 54 **Maria Katharina Moser**
Frau Mercuri darf nicht singen
- ## ARTIKEL
- 55 **Herbert Haslinger**
*»Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder
werdet ...« (Mt 18,3)
Von der katechetisierenden Verdinglichung
zur pastoralen Subjektförderung*
- 64 **Stefan Gärtner**
*LaientheologInnen im Ausverkauf?
Beobachtungen zum Verhältnis von Klerikern
und LaiInnen angesichts der Sparzwänge*
- ## REZENSIONEN
- 70 **John Shelby Spong; Georg Langenhorst;
Erich Garhammer / Georg Langenhorst;
Heidi Hofmann**
- 73 **DIAKONIA Filmtipp**
A.I. – Künstliche Intelligenz
- 76 **Autorinnen und Autoren**
Impressum

Norbert Mette

Aggiornamento der katholischen Kirche – überholt oder unerledigt?

**Aggiornamento, Auf-den-neuesten-
Stand-Bringen, Verheutigung bedeutet
nicht, Althergebrachtes über Bord
zu werfen, sondern in neuem Licht zu
betrachten und Tradition weiter
zu schreiben – damit das authentische
Glaubensgut im jeweiligen Kontext aut-
hentisch und verständlich bleibt.**

● »Es geht nicht mehr, wie in der Konzilszeit, um das ›aggiornamento‹, d.h. um die lebendige Vergegenwärtigung der geschichtlichen Überlieferung in das Heute hinein.« Im Zusammenhang der Planung eines DIAKONIA-Heftschwerpunktes genau zum Stichwort »Aggiornamento« lässt ein solcher Satz unwillkürlich aufmerken, zumal wenn er aus prominentem Munde kommt: Er wurde von dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, gesprochen, und zwar bei seinem Eröffnungsreferat auf der Herbst-Vollversammlung dieser Konferenz im vergangenen Jahr. Thema des Referates war: »Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute«.¹

Was meint Kardinal Lehmann mit dem zitierten Satz? Nachdem er sich im ersten Teil seines Referates mit dem Erkennen und Beurteilen

der Zeichen der Zeit beschäftigt und sich dabei mit der Säkularisierungsproblematik, der Rede vom »flexiblen Menschen« (R. Sennett) und der Ambivalenz in der Modernität auseinandergesetzt hat, geht er im zweiten Teil zur »Grundlegung einer Antwort« über, die seiner Meinung nach vonseiten der Kirche mit Blick auf die veränderte Situation zu erfolgen hat, um diese dann im dritten Teil auf zehn »Grundhaltungen« hin zu konkretisieren. Zu Beginn des zweiten Teils greift er das Bild von der pilgernden Kirche auf. Habe diesem früher etwas Beruhigendes und Erbauliches innegewohnt, insofern es den Gläubigen verhieß, bei allem Wandel der Zeit gebe es ein festes Ziel, nämlich das Aufgehobensein in den geschichtsmächtigen Gott hinein, so habe das Unterwegssein heute eine andere Gestalt gewonnen. Kardinal Lehmann charakterisiert diese wie folgt: »Kirche erscheint oft wie eine nie enden wollende Baustelle, die stets im Umbruch ist. Das Ziel der Bewegung ist undeutlich geworden. Das Woher und Wohin entschwindet immer mehr unserem Blickfeld. Alles scheint sich immer wieder auf das Momentane und Gegenwärtige zu beschränken. Es fehlt der Weg mit einem wirklichen Aufbruch, es fehlen die markierbaren Stationen, es fehlt am erkennbaren und auch gewollten Ziel ... Darum leben wir oft

auch in der Kirche viel zu heutig.« Dann kommt der eingangs zitierte Satz, auf den folgt: »Uns fehlt der lange Atem. Deswegen fehlen uns auch das beständige Wissen um die Herkunft aus einer gewesenen Geschichte, die nicht nur Vergangenheit ist, aber auch die Zukunftsfähigkeit, die ein Zeichen für geschichtliche Verantwortung darstellt. Wir treten oft hektisch auf der Stelle und befinden uns auf der Suche nach der Gegenwart in einem flüchtigen Niemandsland.« Es dürfte mithin deutlich sein, welches Anliegen Kardinal Lehmann bewegt, nämlich dass die Kirche erneut ein Gleichgewicht zwischen Wandel und Beständigkeit zu finden habe, das sie davor bewahre, sich an mehr oder weniger zufällige gesellschaftliche Trends zu verlieren und so keinen Ort mehr gewinnen zu können, der Stand gebe und zum Widerstand befähige.

Der Vater des Aggiornamento-Gedankens

● Ganz unbeschadet dessen, ob man dieser Diagnose des Zustands der Kirche zustimmt oder nicht, irritiert die Verwendung des Stichwortes »aggiornamento« in diesem Kontext. Es ist bekanntlich von Papst Johannes XXIII. in den kirchlichen Sprachgebrauch eingebracht worden, und zwar mit einer beachtlichen Resonanz; es wurde – unübersetzt – weltweit zum Programmwort des von ihm einberufenen Konzils.² Der Papst hatte es aus der Geschäftswelt übernommen: »Aggiornare« heißt, Bücher oder Register auf den neuesten Stand bringen.³ Auf das kirchliche Leben übertragen, wollte Johannes XXIII. zum Ausdruck bringen: Genau dieses Auf-den-neuesten-Stand-Bringen sei für die Kirche fällig, ja überfällig, wolle sie mit ihrer Botschaft die heute lebenden Menschen erreichen und nicht länger in ihrem auf viele befremdlich wirkenden

Binnenraum verbleiben. Symbolisch drückte er das mit dem Öffnen der Fenster des Vatikans aus, damit frische Luft in die muffigen mittelalterlichen Gemäuer eindringen könne.

Es ist heute kaum mehr vorstellbar, welche Hoffnungen und Erwartungen diese symbolische Geste und die Aufforderung zum Aggiornamento der Kirche damals auslösten, und zwar nicht

»auf den neuesten Stand bringen«

nur im Kirchenvolk, sondern weit darüber hinaus. Endlich, so eine weit verbreitete Zuversicht, begeben sich die katholische Kirche dorthin, wo die Menschen schon längst sind: in die Welt von heute – etwas, das viele bis dahin für unmöglich gehalten hatten und das ein neues Interesse, wenn nicht Neugier für die Kirche bewirkte.

Aggiornamento war nicht als bloße oberflächliche Anpassung in der Kirche an die Welt von heute gemeint – in dem Sinne etwa, dass die heutige Welt zur normativen Instanz für das, was die Kirche sagt und tut, erhoben würde. Das wäre in der Tat Preisgabe ihrer Identität. Worum es vielmehr zu tun ist, das hat Johannes XXIII. u.a. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils sinngemäß wie folgt dargelegt: Die grundlegenden Glaubensartikel stünden selbstverständlich nicht zur Disposition. Aber dazu hätten die früheren Konzilien hinreichend Klarheit erbracht. Nunmehr müsse ein »Sprung nach vorwärts« gewagt werden; es gelte, zeitgenössisch verständlich die Bedeutung des authentischen Glaubensgutes für die epochalen Probleme, mit denen es die Menschheit zu tun habe, zu vermitteln. Wörtlich heißt es in dieser Rede: »Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des depositum fidei; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird.«⁴

Eine neue Sichtweise des Verhältnisses von Dogma und Pastoral kommt hier zum Durch-



bruch: Die Pastoral wird nicht länger als Anwendungsfall des Dogmas verstanden, sondern als eigenständige Weise, der Bedeutung des Dogmas für den jeweiligen Kontext gewahr zu werden. Sie bilden gewissermaßen, wie es Hans-Joachim Sander treffend umschrieben hat, die beiden Pole einer Ellipse.⁵

Die jeweilige Welt von heute wird damit zu einem locus theologicus, zu einem Ort theologischer Reflexion und Wahrheitsfindung. Das ist notwendigerweise mit einem Ortswechsel von Theologie und Kirche verbunden, nicht allererst

»neue Sichtweise des Verhältnisses von Dogma und Pastoral«

in die so genannte Welt hinein – dort sind sie allemal –, sondern von einem binnenkirchlichen Standpunkt, der alles in einer von vornherein entsprechend fixierten Perspektive wahrnehmen und beurteilen lässt, hin zu einem Standpunkt »außerhalb« dessen, der um eine solidarische Einstellung und Haltung mit den Menschen von heute, besonders den Armen und Bedrängten aller Art (vgl. GS 1), bemüht ist. Das hat zur Folge, dass es nicht länger die eigenen Vorstellungen sind, die den Weg der Kirche bestimmen, sondern die Menschen mit ihrer Freude und Hoffnung, mit ihrer Trauer und ihren Ängsten – wobei zu entdecken ist, dass und wie die Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi selbst in diese verstrickt sind.

Ortswechsel

● Was dieser Ortswechsel meint und wie – im wahrsten Sinne des Wortes – radikal er sich zu vollziehen hat, lässt sich vielleicht an der folgenden fiktiven Begebenheit anschaulich machen: In seinen »Geschichten von Herrn Keu-

ner«⁶ erzählt Bert Brecht u.a. von dem Proleten, der vor Gericht gefragt wurde, ob er die weltliche oder die kirchliche Form des Eides benutzen wolle, und daraufhin lakonisch antwortete, er sei arbeitslos. Dies sei nicht nur Zerstreutheit gewesen, lässt Brecht Herrn K. kommentieren. Sondern die Antwort habe zu erkennen gegeben, dass der Prolet sich in einer Lage befunden habe, wo solche Fragen überhaupt keinen Sinn mehr hätten. Theologisch könnte man ergänzen: dass er sich in einer Lage befunden habe, wo die landläufige kirchliche Redeweise von Gott sinnlos sei. So wie der Prolet in seinem bisherigen Leben das Wort »Gott« vermittelt bekommen hat, hat er ihm offensichtlich keine für ihn angehende Bedeutung abzugewinnen vermocht, zumal in seiner Situation der Arbeitslosigkeit. Da dürfte es wohl auch keinen Zweck haben, ihm beibringen zu wollen, dass der Gott der Bibel ein ganz anderer Gott sei, der gerade nicht auf der Seite der Herrschenden stehe, sondern auf jener der Benachteiligten und dass deshalb auch die staatliche Inanspruchnahme Gottes in der Eidesfor-

»Gott würde zu einem Tätigkeitswort werden.«

mel höchst problematisch sei. Vielmehr käme es darauf an, sich allererst in die Perspektive des arbeitslos Gemachten zu versetzen und sich – soweit überhaupt möglich – zu vergegenwärtigen, wie von ihm aus wahrgenommen Gott und die Welt aussehen. Dazu gehört, schlicht und einfach diesem Menschen zuzuhören und wahrzunehmen, was die Situation der Arbeitslosigkeit mit ihm gemacht hat und macht, warum er etwa in die Kriminalität getrieben worden ist, und wo er möglicherweise doch noch einen Sinn in seinem Leben sieht, auch wenn dieser Funke kurz vor dem Verlöschen sein mag. In der authentischen Stimme dieses Mannes Gottes Stimme zu

vernehmen, das wäre ein theologisches Nachdenken, das den Ortswechsel vollzogen hätte. So könnte das Einbringen des biblischen Gottesbildes für den Arbeitslosen schließlich Bedeutung gewinnen. Umgekehrt gewänne dieses Bild seinerseits Züge, die ein Nicht-Arbeitsloser nie entdecken würde. Und nicht zuletzt: Gott würde wohl unweigerlich zu einem Tätigkeitswort werden.⁷

Eines wird an dieser kleinen Szene aber auch deutlich: Gott bzw. das Wort »Gott« wird nicht erst anlässlich dieser Begebenheit erfunden. Es findet sich vor, und zwar in einer Weise, mit der der Arbeitslose nichts anzufangen vermag. Es muss darum zunächst als für ihn bedeutsam entschlüsselt werden. Dazu liegt es nahe, auf biblische (oder nachbiblische) Geschichten zurückzugreifen, die von Menschen erzählen, die sich in einer ähnlichen Situation befunden haben wie der Arbeitslose, und die die Erfahrung machen durften, dass da ein Gott ist, der für sie Partei ergreift. »Aggiornamento« hat es also nicht mit einer Anpassung an das Heute zu tun, die das Vergangene einfach hinter sich lässt und preisgibt. Im Gegenteil, im Zuge des »Aggiornamento« geht es gerade darum, die geistlichen Schätze aus der Vergangenheit so ans Licht zu holen, dass dadurch ein neuer Schein auf das Gegenwärtige fällt. So bekommt aber

»neuer Schein auf das Gegenwärtige«

auch die Tradition ein anderes Gewicht, als wenn sie immer nur repetiert wird. Dann wird man nämlich gewahr, dass nicht nur der Kirche, sondern der Menschheit überhaupt möglicherweise etwas fehlt, wenn man meint, auf die eine oder andere uns überkommene Einsicht verzichten zu können. Sehr feinsinnig hat in jüngerer Zeit etwa Jürgen Habermas darauf aufmerk-

sam gemacht, welche Leere zurückbleibt, wenn biblische Topoi wie Gottebenbildlichkeit des Menschen oder Sünde und Verzeihung gänzlich eliminiert werden.⁸

Ständig fortschreiben

● Nicht zufällig ist bereits mehrfach auf die Pastoralkonstitution des Konzils verwiesen worden, ist sie doch das Dokument – neben den Erklärungen über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) und über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*)⁹ –, in dem am nachhaltigsten (wenn auch nicht durchgängig) seinen Niederschlag gefunden hat, was mit dem Ruf nach *Aggiornamento* der Kirche gemeint war. Von ihrer Sache her kann gerade dieser Konstitution mit der üblichen Hermeneutik von Konzilstexten nicht Rechnung getragen werden. Sie ist nämlich darauf angewiesen und fordert dies auch ausdrücklich (vgl. GS 91), ständig fortgeschrieben zu werden. Das »Aggiornamento« steht also nicht nur weiterhin auf der Tagesordnung der Kirche. Im Vergleich zu anderen Teilen der Weltkirche spricht einiges dafür, dass es im hiesigen Kontexte noch gar nicht beherzt genug in Angriff genommen worden ist.

In seinem brillanten Kommentar zu »*Gaudium et spes*« nimmt Hans-Joachim Sander eine andere Diagnose zum derzeitigen Zustand der Kirche vor, als es Kardinal Lehmann in seinem eingangs erwähnten Referat getan hat. Während dieser davon spricht, die Kirche treibe im Meer der Welt und habe oft keine eigene Steuerung mehr, greift jener zwar auch auf eine ähnliche Metaphorik zurück, verwendet diese jedoch gänzlich anders: »Man kann auch nach 40 Jahren durchaus den Eindruck haben, dass die Kirche sich immer noch am Ankerplatz der neu entdeckten Landschaft aufhält, beschäftigt mit so

emsigen Reinigungs- und Sicherungsarbeiten am eigenen Schiff, als wolle man möglichst bald diesen Ort verlassen, weil seine Topologie so unheimlich erscheint und derart unerhörte Anforderungen stellt. Andererseits ist dieser Zustand nachvollziehbar, weil durchaus Zeit, Energie, Erfindungsreichtum nötig sind, um sich an einem so neuen Ort wie einer pastoral formierten Weltkirche zurechtzufinden. Es ist ja nicht damit getan, sich global präsent zu halten, einfach ein dichteres Netz kirchlicher Niederlassungen zu bauen und das eigene Leitungspersonal kulturell bunter zu gestalten. All das hat durchaus seinen Sinn, aber er reicht an die Bedeutung der pasto-

ralen Ortsbestimmung Weltkirche nicht heran. Man muss sich vielmehr auf die neuen Differenzen einstellen, die die entschiedene Nicht-Ausschließung der anderen sowie die Einschließung ihrer humanen Sorgen und menschlichen Potentiale in den eigenen Glauben mit sich bringen. Man muss ganz neue Sprachen sprechen lernen, angesichts deren Ausdrucksvielfalt und -notwendigkeiten das bisherige Kirchenlatein am Ende ist. Das braucht Geduld und kostet Mühe. Es ist eine Zumutung, weil es eben einen Ortswechsel bedeutet. Aber diese Zumutung hat das Konzil der Kirche und ihren Mitgliedern gestellt.«¹⁰

¹ Vor der demnächst erfolgenden Veröffentlichung in der Reihe »Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz« dokumentiert auf den Internet-Seiten der Deutschen Bischofskonferenz: www.dbk.de.

² Vgl. Giuseppe Alberigo, *Aggiornamento*, in: LThK3 (1993) 231.

³ Otto Herman Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*,

Würzburg 1993, 60.

⁴ Ansprache Papst Johannes' XXIII. Zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), in: L. Kaufmann/N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig 1990, 116–150, 136.

⁵ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt*

von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4*, Freiburg/Br. 2005, 581–886, 590f.

⁶ In: Bert Brecht, *Kalendergeschichte*, Hamburg 1953, 102–117. Vgl. zum Folgenden ebd., 110 (Eine gute Antwort).

⁷ Nach Kurt Marti, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt ⁶1981, 135.

⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*, Frankfurt/M. 2001; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

⁹ Vgl. hierzu auch die im vergangenen Jahrgang dieser Zeitschrift erschienenen Kurzkommentare.

¹⁰ Sander, a.a.O., 588f.

Wir leben in einem Zeitalter der Suche: Die Menschen suchen nach verlässlichen Orientierungen für ihr Leben, nach Freiheit und Individualität, nach Geborgenheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Sie sind auf der Suche nach einer tiefen Hoffnung, die ihnen Halt in einer »haltlosen Welt« gibt. Immer weniger können sie dabei auf einfach vorgegebene soziale Muster und Traditionen zurückgreifen. Sie müssen diese neu finden und in einen stimmigen Lebensentwurf integrieren.

Bei der heutigen Suche nach Orientierung greift aufgrund der sozialen Ausgrenzungen und der Spaltung unserer Gesellschaft Exis-

tenzangst um sich. Von großer Bedeutung ist angesichts der Massenarbeitslosigkeit und des »Raubtierkapitalismus« die Angst um den Arbeitsplatz, der Millionen in unserer Gesellschaft tagtäglich ausgesetzt sind. Angst treibt die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer und ihre Familien um. Angst verschlägt vielen die Sprache. Angst macht klein, nicht selten führt sie zu einer Lähmung des eigenen Denkens und Fühlens sowie zu Einschränkungen im alltäglichen Handeln.

Aus: Kirchenpolitische Erklärung der KAB Deutschland: »Den Menschen Hoffnung geben – wo Kirche lebendig wird«

Christa Schnabl

»Aggiornamento« im Horizont einer Gesellschaft unter Globalisierungsvorzeichen

Im Zeitalter der Globalisierung beherrscht eine an Wettbewerb und Effizienz orientierte Logik (fast) alle Lebensbereiche. Alternativen zu diesem gesellschaftlichen Großtrend zu entwickeln, zählt zu den wichtigsten Herausforderungen der Verheutigung des Glaubens.

● »Aggiornamento« ist das Programmwort von Papst Johannes XXIII., mit dem er das Konzil einberufen hat. Dabei handelt es sich nicht um einen mehr oder weniger zufällig modisch gewordenen Gedanken dieser Zeit, sondern um eine grundsätzliche und bleibende Herausforderung für die Kirche und die Theologie, die durch diesen Begriff auf den Punkt gebracht worden ist. »Verheutigung« oder »Vergegenwärtigung« bezeichnet den offenen, nie abschließbaren programmatischen Anspruch, das Evangelium im Blick auf die jeweilige Zeit und Kultur nicht nur zu interpretieren, sondern auch zu leben: Unter Aggiornamento versteht man »die Beziehung zwischen der unveränderlichen Gültigkeit der christlichen Wahrheiten und ihrer praktischen Einwurzelung in unsere dynamische und außerordentlich wandelbare Gegenwart hin, in das Leben des Menschen, das sich in unserer unruhigen, aufgeregten und doch fruchtbaren Zeit ständig und in vielerlei Weise ändert. ... dieses

Wort kann ausgelegt werden als unterwürfige Konzession an den schnelllebigen Zeitgeist ... In Wirklichkeit misst dieses Wort den raschen und unerbittlich sich wandelnden Erscheinungsformen unseres Lebens die ihnen zukommende Bedeutung bei.«¹

Dabei geht es nicht in erster Linie um die pädagogische oder didaktische Frage, wie der Gehalt des christlichen Glaubens am besten »unter die Leute« gebracht werden kann, sondern um ein substanzielles Überlebensprinzip des Glaubens und der Kirche selbst. Die christliche Botschaft lässt sich nicht unabhängig von Zeit und Welt beschreiben, sondern immer nur in ihr und für sie. Deshalb ist der christliche Glaube selbst auf die zeitlichen und weltlichen Dimensionen unseres Daseins angewiesen und Aggiornamento als theologisches und kirchliches Grundprinzip zu deuten. Es wäre ein gravierendes Missverständnis, Aggiornamento vor allem unter dem Aspekt der Anpassung des christlichen Glaubens an äußere Entwicklungen zu sehen und Substanzverlust dahinter zu vermuten. Unter Anpassung verstehen wir in der Regel einen von außen (durch Druck) veranlassten und durch externe Umstände herbeigeführten Prozess, dessen Ergebnis aus der Binnenperspektive betrachtet als Verlust oder Aufgabe des Eigentlichen erfah-

ren wird. Das Ergebnis des Aggiornamentoprozesses ist aber ein zu sich Kommen des Glaubens im jeweiligen Heute. Kirche/Glaube und Welt bilden in dieser Sicht keine antagonistischen Größen, die einander fremd gegenüber stehen, sondern durchdringen einander ohne jedoch vollends ineinander aufzugehen.

Eine zweite Grundsatzüberlegung vorweg: Während die Kirche vor dem Konzil häufig mit einem Bollwerk verglichen wurde, verwendet man seit dem Konzil ein anderes Bild, um das Selbstverständnis der Kirche in der Welt von heute zum Ausdruck zu bringen. Die Kirche gleicht einem Haus mit großen, offenen Fenstern; ein Bild, das auch schon von Johannes XXIII. bemüht wurde. Diese Metapher impliziert einen regen (Luft-)Austausch zwischen innen und außen. Das gilt auch für die nachkonziliare Theologie und Kirche. Die Gegenüberstellung von Kirche und Gesellschaft ist dem Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft als angemessene Kommunikationsform gewichen. Ein Dialog auf gleicher Augenhöhe muss nun allerdings berücksichtigen, dass es unterschiedliche Traditionen und Positionen gibt, die im Blick auf die anstehenden Probleme heute auf ihre jeweilige Lösungskompetenz hin befragt werden. Dies bildet auch den Hintergrund für die nun folgenden Überlegungen, die den Beitrag der Kirche/Theologie für die gesellschaftliche Weiterentwicklung ebenso zu benennen versuchen, wie umgekehrt Elemente der modernen gesellschaftlichen Entwicklung Europas identifizieren, die für die Kirche ein Lernfeld darstellen.

Zeitdiagnose

- Um die Bedeutung der christlichen Tradition für die aktuelle gesellschaftliche Situation beschreiben zu können, bedarf es zunächst einer

kursorischen zeitdiagnostischen Analyse. Ein zentrales Signum unserer Zeit ist die Globalisierungsentwicklung. Unter Globalisierung ist ein gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen (wirtschaftlich, kulturell, sozial) ablaufender Prozess zu verstehen, der nicht nur die großen überregionalen und zwischenstaatlichen Beziehungen umfasst, sondern als übergeordnetes Koordinatensystem auch regionale und lokale Erfahrungen im Kleinen bestimmt. Das Set an Entwicklungen, das mit Globalisierung bezeichnet wird, konfiguriert ökonomische, soziale, politische und symbolische Räume auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene neu und rahmt die aktuellen Restrukturierungsprozesse in einem dominant wettbewerblichen und effizienzbezogenen Horizont. Das Globalisierungsvorzeichen lenkt die öffentliche Aufmerksamkeit auf den wirtschaftlichen Bereich und die damit einhergehende Logik des Tausches. Die Ökonomie

»Ökonomie: beherrschendes gesellschaftliches Subsystem«

scheint mittlerweile zum beherrschenden gesellschaftlichen Subsystem geworden zu sein. Während in den 1960/1970er Jahren die Politik auf andere gesellschaftliche Sphären abfärbte (Demokratisierungsprozesse z.B.), ist es seit den 1990ern die Wirtschaft, die den Ton angibt und nicht nur die Handelsbeziehungen, sondern auch andere Bereiche des sozialen und gesellschaftlichen Zusammenlebens bestimmt. Bildungs- und gesundheitspolitische Debatten haben sich beispielsweise unter diesem Vorzeichen verschärft und die Frage nach der Grenzziehung des Wirtschaftlichkeitsanspruchs aufgeworfen.

Die Dominanz der wirtschaftlichen Logik verändert schleichend und subtil auch die soziale Anthropologie moderner Gesellschaften. Denn der Mensch, wie er in dieser Logik vorgestellt

wird, ist ein rationaler und selbstinteressierter Nutzenmaximierer, der mit anderen kooperiert, um Vereinbarungen und Verträge zum wechselseitigen Vorteil zu schließen. Menschliche Beziehungen stehen somit unter dem Vorzeichen des Tausches. Die, die in dieser Logik handeln, werden als unabhängig, autonom und eigeninteressiert vorgestellt. Das normative Ideal der Wahlfreiheit ist durch die politische Gemeinschaft abzusichern, indem sie die Freiheit der Marktindividuen, die Vertragsfreiheit und die formalen Regeln für das Funktionieren des Marktes festhält. Dies sind die Grundzüge eines homo oeconomicus, der zum sozialen Leitbild nicht nur der Ökonomie avanciert ist.

Diese gesellschaftliche Grundlogik wird nun besonders für jene zum Problem, die ihrerseits abhängig und auf andere angewiesen sind (wie kranke, behinderte, alte Menschen). Gerade sie haben einen besonderen Versorgungsbedarf und

»Die Stärksten werden einmal müde.«

sind mehr, als es die Norm des Durchschnittsmenschen zulässt, auf andere angewiesen. Zudem ist jeder Mensch – in bestimmten Phasen des Lebens ausgeprägter als in anderen – abhängig von der Versorgung, vom Zuspruch und von der Pflege anderer. Ebenso werden die Stärksten einmal müde und die Aktivsten einmal erschöpft oder traurig. Soziale Beziehungen sind auch von diesen zutiefst menschlichen Bedürfnissen her zu betrachten. So stellt die Sorge für andere in diesen Situationen der Abhängigkeit und der Schwäche eine Herausforderung dar, die in der Tausch- und Rationalisierungslogik nicht unterzubringen ist, weil Abhängige ihrerseits nichts anzubieten haben, was sie für ein Tauschgeschäft attraktiv macht. Die aktuelle gesellschaftliche Entwicklung läuft Gefahr, die Wirklichkeit der

Abhängigkeit bestimmter Menschen auszublenden oder zu verdrängen.

Asymmetrische Form der Nächstenliebe

● Genau an diesem Punkt kommt ein Traditionsstrang des christlichen Glaubens ins Spiel, der zum unverzichtbaren Kernbestand des Christentums gehört und der im Blick auf diese gesellschaftlichen Entwicklungen von Bedeutung ist: Die Würde jedes einzelnen Menschen, unabhängig davon, wie weit jemand fähig ist, »autonom« zu leben oder Leistungen zu erbringen, und die damit korrelierende Verpflichtung, in Zeiten der Not oder des besonderen Bedarfs für andere zu sorgen, gehören zu den konkreten Forderungen, die sich aus dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe unmittelbar ergeben. Die asymmetrische Zuwendung, die sich von der Not oder vom Anspruch des/der anderen her erschließt, ist spezifischer Ausdruck der jüdisch-christlichen Ethik, wie sie auch im Samaritergleichnis beispielhaft vor Augen geführt wird. Es lassen sich in der Antike zwar verschiedene Formen der Güte und der praktischen Barmherzigkeit identifizieren, spezifisch ist aber die im Umfeld der jüdisch-christlichen Ethik speziell vom Nächsten ausgehende Forderung nach Hilfe. »Die hingebende Liebe, die nicht nach der eigenen prokopé (Fortkommen, Ertrag) fragt, sondern allein durch das Verlangen des Nächsten evoziert wird, ist dieser Ethik [der antiken Ethik] fremd.«²

Die christliche Tradition ist von ihren Wurzeln im Judentum sowie von ihren historischen Anfängen her durch eine Verantwortungsvorstellung geprägt, die von der Asymmetrie des In-Anspruch-genommen-Werdens durch den/die andere ausgeht. Dies wird heute auch philoso-

phisch im Anschluss an Emmanuel Levinas und ethisch im Rahmen der feministischen Care-Ethik, die den Begriff der Fürsorge neu entdeckt hat, reflektiert und wieder neu gesehen. Biblisch und theologisch hängt dies v.a. auch mit dem zentralen Stellenwert der (häufig sentimentalistisch interpretierten) Barmherzigkeit als spezielle Form der Liebe zusammen. »B.[armherzigkeit] ist jene Form der Liebe, die sich spontan

»Barmherzigkeit als spezielle Form der Liebe«

und unbedingt einem anderen zuwendet, der ohne bzw. durch eigene oder fremde Schuld in Not geraten ist u. sich selbst nicht daraus befreien kann. Der Barmherzige leidet u. solidarisiert sich mit einem solchen Menschen u. versucht, alles zu beseitigen, was dessen Selbstentfaltung verunmöglicht.«³ Barmherzigkeit ist genau genommen keine sentimentale Angelegenheit, sondern ein entschiedenes Handeln zugunsten von jemand anderem, der diese Hilfe braucht, ohne selbst etwas entsprechend Gleichwertiges zurückgeben zu können. Heute wird der Begriff der Barmherzigkeit allerdings stark emotionalisiert. Er gerät in die Nähe einer paternalistischen Mitleidsethik, die Bedürftige entmündigt und Abhängige des Subjektstatus beraubt. Die soziale Sprengkraft dieses Begriffs ist weitgehend verloren gegangen.

Im Ernstfall jedoch genau so zu handeln, wie es diese asymmetrische Form der Nächstenliebe vorsieht, wird angesichts der gesellschaftlichen Tausch- und Wechselseitigkeitsprämisse zu einer unbedingten Notwendigkeit.⁴ Verstaubt wirken vielleicht die Begriffe, mit denen wir diese Zusammenhänge beschreiben, nicht allerdings die Gehalte, die sie zum Ausdruck bringen, wie auch Johann Baptist Metz vermerkt, der seinerseits den Compassion-Begriff zur Erschließung

dieses Zusammenhangs stark macht. »Strikt symmetrische Anerkennungsverhältnisse, wie sie [im] Konzept unserer fortgeschrittenen Diskursgesellschaften unterstellt werden, kommen letztlich über eine Logik der Markt-, der Tausch- und der Konkurrenzverhältnisse nicht hinaus. Erst asymmetrische Anerkennungsverhältnisse, erst die Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und zerstörten Anderen bricht die Gewalt der Logik des Marktes. Nicht wenige werden in dieser Betonung der Asymmetrie einen zu emphatischen Politikbegriff vermuten. Tatsächlich reklamiert er jedoch nur das unverzichtbare Verhältnis von Politik und Moral. Ohne diese ›moralische Implikation‹ [der Asymmetrie] wäre Politik, wäre Weltpolitik nur das, als was sie heute bereits weithin scheint: die Geisel von Ökonomie und Technik und ihren sogenannten ›Sachzwängen‹ im Zeitalter der Globalisierung.«⁵

Kirche als lernende Institution

● Nun gilt es, die zweite Hälfte unserer Fragestellung aufzugreifen und zu beleuchten, in welcher Hinsicht die Kirche, die sich explizit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur als lehrende Anstalt, sondern auch als eine lernende Institution begreift, Anregungen seitens der Gesellschaft aufnehmen könnte. Ein wichtiger Lernschritt der Konzilszeit war die Anerkennung der Menschenrechte als Grundstein für ein friedliches Zusammenleben der Völker nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs. Die Anerkennung der fundamentalen Bedeutung der Menschenrechte im Namen der Kirche verdanken wir nach einer Jahrhunderte langen Geschichte der Ablehnung Papst Johannes XXIII., der durch seine persönliche Teilnahme an den Beratungen der französischen Delegation zur Vorbereitung

der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) mit der Innenansicht der Menschenrechte vertraut war und die Bedeutung dieses Projekts für den Weltfrieden erkannt hatte. Er war es, der »Pacem in terris« als große katholische Charta der Menschenrechte zum Standard der und für die Kirche gemacht hatte.⁶

Die Integration des Grundgedankens der Menschenrechte ist nun nicht äußerlich vollzogen, sondern v.a. durch die Verbindung mit dem klassischen katholischen Personprinzip von innen her durchbuchstabiert worden. Es wurde die Einsicht ins Bewusstsein gehoben, dass der Grundgehalt der Menschenrechte dem biblischen Bild vom Menschen entspricht und dass die Menschenrechte eine Möglichkeit darstellen, diese christliche Kernüberzeugung in der Gedankenwelt der modernen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Voraussetzung dafür war die Erkenntnis, dass die Menschenrechte nicht im Gegensatz zur Souveränität Gottes zu interpretieren sind. Seither gehört die Forderung nach der Achtung der Menschenrechte zum Zentralbestand der christlichen Sozialverkündigung, und die Kirche hat ihre Autorität als Kämpferin und Schützerin der Menschenrechte schon oft und eindrucksvoll unter Beweis gestellt.

An dieser Stelle ist allerdings auch an ein offenes Kapitel der Umsetzung dieser Grundidee zu erinnern. Die Integration des Grundgedankens der Menschenrechte in das Leben der Kirche selbst ist vielleicht an einigen Stellen eher

»offenes Kapitel der Umsetzung«

halbherzig vorgenommen worden. So wie die Menschenrechte hineingelesen wurden in das Herz des christlichen Glaubens, so sehr ist damit auch die Frage aufgeworfen, welche Transformationen in der Sozialgestalt der Kirche durch die Integration des Gedankens der Menschen-

rechte hervorgerufen werden. Allgemein gesprochen gehört die ethisch-normative Analyse der institutionellen Seite der Kirche zu den Aufgaben der Sozialethik, so wie sie diese auch im Blick auf die institutionelle Gestalt moderner Gesellschaften vornimmt. Denn die Kirche ist als gesellschaftliche Institution in bestimmter Hinsicht immer auch Welt: »Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt ..., trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt ... « (LG 48).

Als Grundsatz kann gelten, dass die soziale und institutionelle Verfasstheit der Kirche die sichtbare Außenseite ihrer glaubensmäßigen und theologischen Grundgehalte ist. Von daher ist die Frage nach der Kohärenz zwischen Glaubensinhalten und Sozialgestalt eine zentrale, wenn nicht eine der wichtigsten Fragen für die Kirche. Der Teil von Kirche, der über die Ebene der (impliziten) institutionellen Selbstinterpretation nach außen in Erscheinung tritt, ist als ein zentraler Bestandteil der Verkündigung der Kirche einzustufen. Diese Art der Verkündigung unterscheidet sich zwar von der theologischen Selbstdeutung, die von der dogmatischen Ekklesiologie vorgenommen wird, ist aber im Blick auf die Bedeutung für die öffentliche Situierung der Kirche nicht weniger wichtig. Denn die Frage nach dem Wesen der Kirche entscheidet sich nicht nur daran, was die Kirche über sich denkt und verkündet, sondern auch daran, wie sie sich selbst lebt und was sie damit anderen zu erkennen gibt. Das Christentum hätte sich verfehlt, wenn es als Lehre und nicht als geschichtswirksame Kraft präsent gehalten wird. Die notwendige Kohärenz zwischen Glaube und Institution fordert die Kirchenentwicklung z.B. dazu auf, die Frage nach der Geltung des Prinzips der Partizipation im Blick auf die konkreten Mitwirkungsmöglich-

keiten von Gläubigen auf der Makro-Ebene der Kirche zu diskutieren. So besteht eine Kluft zwischen der prinzipiellen Gültigkeit des Anspruchs auf Partizipation, wie er sowohl in den Menschenrechten (positive Freiheitsrechte) als auch in der Kirche formuliert wird und wie er für ein demokratisch geprägtes Ethos selbstverständlich ist, und der Form von Mitbestimmungsmöglichkeiten, die Gläubige innerhalb der Kirche als Institution faktisch erleben.⁷ Die ortskirchlichen Strukturen im deutschen Sprachraum ermöglichen Partizipation weitgehend in der Form von Mitverantwortung durch Konsultiertwerden und Einbindung in diverse Gremien (Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte ...), weniger allerdings in der Form der Beteiligung an Entscheidungsprozessen. Echte und volle Mitverantwortung ist allerdings auch auf die Entscheidungsebene zu beziehen.

Abschließend ist die Einsicht in die theologische Bedeutung der kirchlichen Sozialgestalt nochmals auf die gegenwärtige Kirchenentwicklung zu beziehen, die den gesellschaftlichen Großtrend der Ökonomisierung auch in den eigenen Reihen zu spüren bekommt. Einsparung, Effektivitäts- und Rationalisierungszwang prägen seit einigen Jahren auch die binnenkirchliche Diskussion, erzwungen durch das Schrumpfen der Kirchenbeiträge. Der gesellschaftliche Ökonomisierungstrend drängt also auch in die Kir-

che hinein. Die Frage ist nun, wie kirchliche Institutionen mit dieser Herausforderung umgehen und von welchen Grundprinzipien sie sich in ihren schwierigen (Struktur-)Entscheidungen leiten lassen. Kriterium dabei ist vor allem die Frage, wie sich die theologische Verantwortung der Kirche, wie sie z.B. in der Option für die Armen zum Ausdruck kommt, im ökonomischen Handeln der Kirche manifestiert. Die Prinzipien, die bei der Verteilung des Geldes in der Kirche zur Anwendung kommen, enthalten Aussagen über das Selbstverständnis der Kirche, zumindest über jenes, das aktuell in der Kirche vorherrscht. Wenn sich die Kirche am Sonntag Vormittag z.B. gegen den gefährlichen Trend der Ökonomisierung aller Lebensbereiche ausspricht und am Montag selbst Rationalisierungsmaßnahmen beschließt, ohne die theologischen und die pastoralen Implikationen dieser Handlungen genauso wie die ökonomischen zu reflektieren, dann besteht die Gefahr, dass sich die Ohnmacht des sonntäglichen Predigtwortes paradoxerweise gerade an der Kirche selbst erweist. Denn im Konfliktfall sind Handlungen stärker als Worte. In der Kirche sichtbare, praktikable und glaubwürdige Alternativen gegen den gesellschaftlichen Großtrend der Rationalisierung zu entwickeln, zählt zu den wichtigsten Herausforderungen der Verheutigung des Glaubens in einer Gesellschaft unter Globalisierungsvorzeichen.

¹ Paul VI. 1963/64, zit. n. Elmar Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–187, 172.

² Albrecht Dihle, Artikel »Ethik«, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd.

6, Stuttgart 1966, Sp. 646–796, 687.

³ Antonellus Elsässer, Artikel »Barmherzigkeit. Theologisch-ethisch«, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 2, hrsg. v. Walter Kasper, Freiburg i.B. ³1994, Sp. 15f.

⁴ Vgl. Christa Schnabl, Ethik und Asymmetrie. Zur theologischen Programmatik der Fürsorge, in: Theologische Quartalschrift 184. Jg./Heft

1 (2004) 49–72.

⁵ Johann Baptist Metz, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: ders. u.a. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000, 14f.

⁶ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Menschenrechte in

der kirchlichen Sozialverkündigung, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Gerechtigkeit heute.

Anspruch und Wirklichkeit, Innsbruck 2000, 191–227.

⁷ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Subsidiarität und Partizipation in der Kirche, in: dies. (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 281–313.

Guido Vergauwen o.p.

Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen

Über die Grundlagen des ökumenischen Weges muss immer wieder – und gerade heute, angesichts der Abkühlung des ökumenischen Klimas und einer kirchlich kälter gewordenen Gesellschaft – Klarheit geschaffen werden.

● Beim ökumenischen Treffen im Erzbischöflichen Haus in Köln am 19. August 2005 erklärte Papst Benedikt XVI.: »Da ich selbst aus diesem Land komme, weiß ich um die Tragik, welche die Glaubenspaltung über viele Menschen und über viele Familien gebracht hat. Auch deshalb habe ich gleich nach meiner Wahl zum Bischof von Rom als Nachfolger des Apostels Petrus den festen Vorsatz geäußert, die Wiedererlangung der vollen und sichtbaren Einheit der Christen zu einer Priorität meines Pontifikats zu erheben. Ich wollte damit bewusst in die Fußstapfen zweier meiner großen Vorgänger treten: Papst Paul VI., der vor nunmehr über vierzig Jahren das Konzilsdekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, unterzeichnete, und Johannes Paul II., der dann dieses Dokument zur Richtschnur seines Handelns machte.«¹ In seiner Ansprache erinnert der Papst daran, dass Deutschland als Ursprungsland der Reformation auch eines der Länder ist, von denen die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts aus-

ging. Durch die eingewanderten orthodoxen und altorientalischen Christinnen und Christen sei der Dialog zum »Trialog« geworden, der zur Wiederentdeckung der Geschwisterlichkeit und zu einem offenen und vertrauensvollen Klima unter den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften führte. Diese in der Taufe und Eingliederung in den Leib Christi begründete Geschwisterlichkeit bezeichnet der Papst als »ein ganz wichtiges Ergebnis des Dialogs, dessen wir froh sein und den wir immer weiter pflegen und praktizieren sollten ... es ist das Gebot des Herrn, aber auch ein Gebot der Stunde, den Dialog auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens entschieden weiterzuführen.«² Nach der Klärung der Rechtfertigungsfrage sei die Amtsfrage als ekklesiologisches Haupthindernis benannt worden, was der Papst jedoch für eine unzutreffende Einengung des Problems hält: »Die eigentliche Frage ist doch die der Weise der Gegenwart Gottes in der Welt«³ sowie die großen ethischen Fragen unserer Zeit.

Die alte Kirche hat in der Festlegung des Kanons schon im 2. Jahrhundert einen dreifachen wegweisenden Entscheid gefällt, um die Souveränität des Gotteswortes herauszustellen: Erstens dass das Alte und Neue Testament zusammen die eine Schrift bilden; zweitens dass in der

apostolischen Sukzession sichtbar wird, wie Wort und Zeuge zusammengehören, drittens dass sie die *regula fidei* als Auslegungsschlüssel zufügte. Diese Verflechtung von *Wort, Zeuge*, und *Glaubensregel* betrachtet der Papst als strittige ekklesiologische Frage. Die nicht machbare sichtbare Einheit als Geschenk des Heiligen Geistes bedarf des Gebetes, der Umkehr und Heiligung des Lebens: »Die beste Form des Ökumenismus besteht darin, nach dem Evangelium zu leben«.

Die zu verschiedenen Anlässen immer wieder vertretene Position von Papst Benedikt XVI. umreißt die Perspektive, die Papst Paul VI. vor 40 Jahren als eines der Ziele des Zweiten Vatikanums sah: dass das in der dritten Sitzungsperiode promulgierte Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* erläutert und vervollständigt und darum alle Konzilsdokumente in ökumenischer Perspektive zu lesen sind.⁴

Eine Bestandsaufnahme

● Diese betonte Zuordnung von Pastoral und Lehre ist das Leitmotiv einer ökumenischen »Bestandsaufnahme«, die Kardinal Walter Kasper in seinem neuen Buch zu Perspektiven der Ökumene macht.⁵ Kardinal Kasper bezeichnet die gegenwärtige Situation der Ökumene als zwiespältig. Nach einer euphorischen Aufbruchphase gibt es anscheinend Anzeichen von Müdigkeit und Stagnation. Ein falsch verstandener Ökumenismus führte zu Relativismus und Indifferentismus und als Reaktion darauf zur erneuten Betonung der eigenen Identität (so z.B. in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* im Jahr 2000). Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen und dem

Lutherischen Weltbund (1999) hatte die Gestalt eines differenzierten Konsenses in wichtigen Grundwahrheiten, der in der Frage nach der Kirche und den Ämtern Differenzen offen ließ und die Perspektive auf eine tiefere Versöhnung erschloss. Die Kritik vor allem deutscher Protestanten zeigte aber, dass die Ekklesiologie den harten Kern der Differenz ausmacht: »Im refor-

»Situation der Ökumene als zwiespältig«

matorischen Sinn ist die Kirche »creatura verbi«, sie wird von der Wortverkündigung und vom antwortenden Glauben her verstanden als Versammlung der Glaubenden, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden. Der Schwerpunkt liegt demgemäß nicht mehr auf der Kirche, sondern auf der Gemeinde als dem »zentralen Haftpunkt der reformatorischen Grunderkenntnisse und Denkstrukturen«. Deshalb sind die reformatorischen Kirchen nicht episkopal verfasst, sondern communal-synodal und presbyteral.«⁶ Die ekklesiologische Frage kann nach Kardinal Kasper nur im Kontext unseres Verhältnisses zur modernen und postmodernen Kultur und ihrem Freiheitsverständnis gelöst werden, denn die neuen Differenzen auf dem Gebiet der Ethik (Abtreibung, Homosexualität, Euthanasie) stellen die Frage nach dem Wesen christlicher Freiheit.

Der ökumenische Dialog muss heute im Sinne einer »Ost-Erweiterung« auch die Ostkirchen und die altorientalischen Kirchen einschließen. In der ersten Phase des Dialogs mit den altorientalischen Kirchen wurde durch die bilateralen Erklärungen des Papstes und der entsprechenden Patriarchen der christologische Streit um das Konzil von Chalkedon (451) beigelegt und anerkannt, dass die Verschiedenheit der Ausdrucksweise die Einheit nicht in Frage stellt. Die

zweite Phase des Dialogs konzentrierte sich auf die Kirche als *communio* (koinonia). Neben dem filioque-Zusatz im Glaubensbekenntnis (für die katholische Kirche eher komplementär, für die orthodoxe Kirche kontradiktorisch) befasst sich die theologische Debatte mit den Ostkirchen vor allem mit dem Primat des Bischofs von Rom als größtem Stein des Anstoßes. In seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995) spricht sich Papst Johannes Paul II. für einen brüderlichen Dialog über die Form der Ausübung des Primats aus: »Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von der einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag. Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen und die ich allein nicht zu Ende bringen kann.« (UUS 95-96) Das mit der politischen Wende in Mittel- und Osteuropa schwieriger gewordene Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen und die alten Feindseligkeiten um die mit Rom unierten Kirchen erschweren den Dialog um das gemeinsame, aber unterschiedliche Verständnis von *communio*. Doch der beim Papstbesuch in Rumänien im Mai 1999 spontan erklangene Ruf »Einheit, Einheit« unter den Tausenden von anwesenden Teilnehmern und Teilnehmerinnen bestätigt, dass das Wissen um die tiefe Zusammengehörigkeit und die gemeinsame Sendung stärker ist als alle Spannungen.

Dialog und Communio

● Hatte *Unitatis redintegratio* die Wichtigkeit des Dialogs betont, so stellt sich heute die Frage nach Wesen und Ziel desselben. Zum theologischen Dialog gehört die praktische Zusammenarbeit und das gemeinsame Gebet als Herz der

ökumenischen Bewegung, aber auch die Reform und Erneuerung der eigenen Kirche (UR 15; UUS 34f). Methodisch ist die Hierarchie der Wahrheiten zu beachten (UR 11), die Unterscheidung von Inhalt und Aussageform, der Dissens im Traditionsverständnis und die Rezeption der Dogmen in einem kreativen, dynamischen Prozess.

Der Konsens, dass die eine Taufe als Eingliederung in den Leib Christi eine grundlegende Einheit zwischen Getauften schafft und dass Einheit in Verschiedenheit und Verschiedenheit in Einheit möglich sind, stößt sich am unterschiedlichen Verständnis des *Communio*-Konzeptes. Dieser Leitidee katholischer ökumeni-

»unterschiedliches Verständnis des Communio-Konzeptes«

scher Theologie drohen Fehldeutungen. Kardinal Kasper nennt als ideologische Missverständnisse den Gesellschaftsvertrag (Demokratisierung, Mehrheiten als Summe von Privatinteressen); eine »Kuschelecken«-Ekklesiologie in Basisgruppen; die bloße *communio hierarchica*. Das in der Orthodoxie vorherrschende Verständnis der *Communio sanctorum* im apostolischen Bekenntnis als Teilhabe an den *sancta*, d.h. vor allem an den Sakramenten der Taufe und Eucharistie, kann im bloß spiritualistischen Sinn missverstanden werden. Die Crux und zugleich offene ökumenische Tür des Dialogs ist das *subsistit in* (*Lumen Gentium* 8), das die reale Gegenwart der Kirche Christi in der römisch-katholischen aussagt und zugleich außerhalb derselben kirchliche Wirklichkeit anerkennt. Die Debatten um *Dominus Iesus* zeigten, »dass hier ein empfindlicher Nerv getroffen wird und die Schmerzgrenze entsprechend niedrig ist.«⁷ Richtig verstanden ist aber im *subsistit in* anerkannt, dass die Einheit in der katholischen Kirche nicht

in ihrer Fülle realisiert ist und die Spaltung auch für sie eine Wunde ist. Nur ein gemeinsamer Pilgerweg und eine gemeinsame Umkehr zu Jesus Christus können zur vollen Katholizität führen.

Die Wiederbelebung der Theologie der Ortskirche durch das Zweite Vatikanum, eine der wichtigsten Errungenschaften des Konzils, führte zur Anerkennung einer legitimen Vielfalt (Bräuche, Riten, Ordnungen, Theologien) und zum Verständnis der Kirche als *communio ecclesiarum*, als Gemeinschaft von Schwesterkirchen. Das Verhältnis der verschiedenen Ortskirchen zur einen Kirche bestimmt Kardinal Kasper als Perichorese, bei der die Einheit den Vorrang vor der Verschiedenheit hat. Kardinal Kasper bemerkt: »Die These vom Vorrang der Einheit, der die legitime Verschiedenheit nicht ausschließt, die Katholizität jedoch einschließt, steht im Gegensatz zur postmodernen Mentalität eines qualitativen Pluralismus, für den es nicht mehr einheitliche Wahrheit gibt, sondern nur noch Wahrheiten Die katholische Ekklesiologie muss sozusagen gegen die Winde des Zeitgeistes ansetzen.«⁸ Konkreten Ausdruck findet die *communio*-Einheit im Petrusdienst, der im neutestamentlichen Sinn als »Primat der Liebe« (UUS 61, 95) und »Aufsicht« (episkope) zu verstehen ist, damit »die wahre Stimme des Hirten Christus in allen Partikularkirchen zu hören ist« (UUS 94). Ein grundlegender Konsens ist darin noch nicht in Sicht.

Wo stehen wir 40 Jahre nach Konzilsende?

● Wenn heute von einer »Abkühlung des ökumenischen Klimas« gesprochen wird, sollten trotz aller offenen Fragen die realen Fortschritte im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen nicht vergessen werden: die Gemeinsame

Erklärung zur Rechtfertigungslehre, das gemeinsame Engagement der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), das in der Charta Oecumenica verbindlich zum Ausdruck kommt. Ökumene als Suche nach der künftigen Gestalt der einen Kirche Jesu Christi lebt von den kleinen Schritten, die die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zueinander tun, vom geduldigen Dialog, in dem man die eigenen Positionen und die der Partner kennen lernt, von der

»Zukunft der Ökumene auf der zwischenmenschlichen Ebene«

verwirklichten Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit. Sie lebt aber noch mehr vom langen Atem des beharrlichen Gebetes um die Einheit. Diese Einheit besteht nicht zuerst in neuen Kirchenstrukturen, sondern sie ist in Jesus Christus selbst gegeben. Dialog, Bekehrung und Zeugnis für Jesus Christus sind die ökumenische Verpflichtung, welche die Christen und Christinnen einander und der Welt schulden. Ich habe den Eindruck, dass die Zukunft der Ökumene sich wieder vermehrt auf der zwischenmenschlichen Ebene der persönlichen Begegnungen abspielen wird, wo in bewusster Identifizierung mit der eigenen Tradition gegenseitiges Vertrauen auf- und Vorurteile abgebaut werden, wo Solidarität gezeigt und miteinander gebetet wird. Dabei gibt es einen Klärungsbedarf: auf katholischer Seite möchte man klarer verbindliche Stellungnahmen der reformierten Gesprächspartner sehen; auf reformierter Seite herrscht verbreitet der Eindruck, die katholischen Partner hätten sich auf Positionen vor dem Zweiten Vatikanum zurückgezogen. Hier braucht es auf beiden Seiten die nüchterne Einschätzung der gemeinsam geteilten Minderheitsposition in einer kirchlich indifferent und »kälter« gewordenen Gesellschaft.

In einem gewissen Sinn könnte man mit Dietrich Bonhoeffer in Sachen Ökumene sagen: »Auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen.« Ökumene hat nichts zu tun mit einer Art Zusammengehörigkeitsgefühl; es geht darum, dass wir uns im theologischen Dialog und im geistlichen Austausch über die Grundlagen unseres ökumenischen Weges im Klaren sind. In einem Vortrag in Gniezno betonte Kardinal Kasper unlängst: »Das wichtigste Thema, über das wir uns in nächster Zukunft klar werden müssen, ist ... das Ziel des ökumenischen Prozesses. Wir müssen fragen, was wir meinen, wenn wir von der einen Kirche sprechen. Damit kommt auch die Frage nach dem Petrusamt auf den Tisch.« In seiner Enzyklika zur Ökumene (*Ut unum sint*) bezeichnete Papst Johannes Paul II. als eines der Grundprobleme der Ökumene heute die Annahme der erreichten Ergebnisse. Es ist wichtig, dass Kommissionen arbeiten und Konsenspapiere redigieren. Die klärenden Einsichten und die Ergebnisse sollen aber auch zum Gemeingut der Lokalkirchen werden. Sie sollen bis ins Glaubensbewusstsein »durchsickern«, damit Vorurteile und Ängste verschwinden und die Lokalkirchen lernen, den Reichtum der andern Kirchen zu schätzen und daran teilzuhaben. Ökumene als wachsende Gemeinschaft ist Bewegung und Leben, das sich nicht im theologischen Gespräch erschöpft, sondern vielmehr zum vertieften Bewusstsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zu Christus führt (UUS 42).

Wenn eine gewisse Zeit lang Ökumene als Abbau konfessioneller Identitäten betrachtet

wurde, hat ein Fortschreiten der ökumenischen Gespräche gezeigt, dass »Konfession« nicht mehr Selbstdefinition in Abgrenzung vom anderen bedeutet, sondern im ursprünglichen Sinne wieder »Bekenntnis« in Treue zum gemeinsam bezeugten Evangelium. In diesem Sinne trägt der Dialog eigentlich zur Stärkung der Identitäten bei, ohne dass dies als wachsende Intoleranz gedeutet werden müsste. Im Gegenteil, ein wirklicher Dialog kann nur geschehen aufgrund der Wahrheitsliebe und aus der Verpflichtung, die eigene Identität in ihrem Verhältnis zur Wahrheit zu prüfen. Die Ökumene-Enzyklika sprach vom »Dialog als Gewissensprüfung« (UUS 33-35). Die Besinnung auf das eigene kirchliche Profil kann eine positive Begleiterscheinung des ökumenischen Engagements sein.

Nur aufgrund der Verwurzelung in den je eigenen Traditionen werden die Kirchen nicht nur einander, sondern auch den Fragen begegnen können, die mit der wachsenden Säkularisierung auf uns zukommen. Christliche Identität in der Ausprägung verschiedener Traditionen bedeutet nicht Abkapselung, sondern ist »eine offene, eine dialogische und eine kooperative Identität« – so Kardinal Kasper im erwähnten Vortrag. Dies verpflichtet die christlichen Kirchen, sich vermehrt darum zu bemühen, in politischen und sozialen Fragen, in Fragen der Bioethik und der Wertordnung, in der Begegnung mit den Weltreligionen, in Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit in der Vielfalt ihrer Stimmen das eine Wort Gottes, die eine befreiende Botschaft Jesu Christi und die Kraft seines Geistes zum Ausdruck zu bringen.⁹

¹ Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages. Verlautbarungen des Apostolischen

Stuhles 169, Bonn 2005, 67.
² Ebd., 68f.
³ Ebd., 69.
⁴ Ebd., 72.
⁵ Walter Kardinal Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene,

Freiburg 2005.

⁶ Ebd., 39.

⁷ Ebd., 93.

⁸ Ebd., 98.

⁹ Vgl. die neueste Publikation der Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofs-

konferenz, Für die Einheit der Kirche in der Schweiz (2005) mit einer Auflistung wichtiger ökumenischer Dokumente.

Ulrike Bechmann

Aggiornamento, Zweites Vatikanum und interreligiöser Dialog

Regionale soziale und politische Konflikte entladen sich in unserer heutigen, globalisierten Welt vielfach in religiös geprägter Gewalt. Was also bedeutet Aggiornamento heute? Gelten die theologischen und praktischen Konzeptionen des Zweiten Vatikanums auch unter diesen Bedingungen?

● Papst Johannes XXIII. brachte mit *Aggiornamento* einen höchst komplexen Prozess auf ein eingängiges Bild: den Prozess der Verbindung von Glaube, Tradition und Schrift mit dem Leben in den unterschiedlichen Gesellschaften, Traditionen und Kulturen. Neu war nicht der Prozess als solcher, der muss zu jeder Zeit geleistet werden. Neu war, dass aus der Spitze der Hierarchie die aktiv-dialogische Hinwendung zu den Erfahrungen der Menschen in das thematische Zentrum eines Konzils gerückt wurde: als seine pastorale Ausrichtung. Diesen Aufbruch vollzog das Zweite Vatikanische Konzil auch hinsichtlich des interreligiösen Dialogs in *Nostra aetate*, der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«. Seitdem ist man sich auch mehr denn je bewusst, dass der Dialog der Religionen im Schnittpunkt zwischen Politik und Religion angesiedelt ist. Die politischen, wirtschaftlichen und kommunikativen Vernet-

zungen weltweit, die politischen Umbrüche und die Veränderungen der religiösen Strukturen der Gesellschaften, der Säkularisierungsprozess sowie die Rückkehr der Religion als (gesellschafts-)politische Macht verschaffen dem Dialog in hohem Maß Aufmerksamkeit.¹ Gilt das *Aggiornamento* auch heute, oder ist angesichts zunehmender religiöser Gewalt ein Ende des Dialogs anzukündigen?

Die Erklärung *Nostra aetate*²

● Papst Johannes XXIII. hatte ausdrücklich den Wunsch nach einer Erklärung zum Verhältnis zu den anderen Religionen geäußert. Die zunächst geplante Erklärung zum Judentum geriet in einen Sog politischer wie theologischer Diskussionen, so dass sie immer neu beraten werden musste. Schließlich wurde die Arbeit daran zum Motor, das Verhältnis der Kirche zu allen anderen Weltreligionen zu reflektieren. Adressat ist vornehmlich die Kirche selbst. Die Haltung der Kirche zu den anderen Religionen sagt gleichzeitig etwas über das Selbstverständnis der Kirche aus, hat also ekklesiologische Konsequenzen. Sie ist der hermeneutische Schlüssel zum Text und seiner zukünftigen Bedeutung.

Ausgangspunkt der Erklärung ist die Einheit der Menschen, die Ziel und Ursprung in Gott hat (NA 1), die Religionen sind die Versuche einer Antwort darauf. Die Kirche verwirft nichts, was in anderen Religionen wahr und gut ist. Dieses kann aber nur im Dialog erkannt werden. Die Kirche nimmt deshalb eine dialogisch-verstehende Haltung ein und respektiert die Freiheit der anderen, ohne das eigene christologische Zeugnis aufzugeben. *Nostra aetate* erkennt damit die Pluralität der Religionen als Teil des göttlichen Heilsplans (NA 2). Die Sendung Christi verpflichtet zum Christuszeugnis wie zum Friedensdienst an allen Menschen. Damit definiert die Erklärung die Gottes- und Nächstenliebe als Haltung der Anerkennung und der Liebe für alle Menschen. Die Aufforderung, »die geistlichen und sittlichen Güter anzuerkennen und zu fördern« (NA 2), wird als Auftrag der Kirche zur Proexistenz³ für andere verstanden. *Nostra*

»Auftrag der Kirche zur Proexistenz«

aetate argumentiert, wie andere Texte des Konzils auch, biblisch. Die monotheistischen Religionen Islam, Judentum und Christentum werden im Bemühen, Gemeinsames zu formulieren, im Abrahamparadigma zusammengedacht.

Der Text schreitet im Kreis der Weltreligionen sozusagen nach der theologischen Nähe von außen nach innen. Er benennt erst Hinduismus, dann Buddhismus (NA 2), wo die Suche nach Gott in Meditation und Askese und das Wissen um das Ungenügen der Welt gewürdigt werden.

Der nächste Abschnitt ist dem Islam gewidmet (NA 3). Die Muslime betrachtet das Konzil »mit Hochachtung«, und es benennt deren Glauben an den alleinigen, allmächtigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Beschreibungen des Gottes- und Glaubensverständnisses

wie barmherziger, alleiniger Gott, lebendiger Gott, in sich seiender Gott greifen gemeinsame Überzeugungen auf. Mit dem Gottesverständnis und dem Abrahamparadigma schlägt *Nostra aetate* die Brücke zu Christentum und Judentum. Hier spürt man das Bemühen, Gemeinsames als Ausgangsbasis für den Dialog zu gewinnen.

Nostra aetate widmet sich dem Judentum zuletzt, weil es dem Christentum am nächsten steht, und spricht von den »älteren Brüdern« (NA 4). Die besondere Stellung des Judentums ergibt sich aus dem theologischen wie historischen Zusammenhang beider Religionen. Die gemeinsamen alttestamentlichen Texte, die jüdische Identität Jesu, die jüdisch-christlichen Anfänge der Urgemeinde, der bleibende Zusammenhang zwischen Juden und Christen (Röm 9-11) und die dem gegenüberstehende Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte der Juden durch Christen – viele Bereiche der Theologie und Geschichte bedurften nach Jahrhunderten der Konfrontation der Bearbeitung. Ausgelöst wurde die theologische Arbeit vor allem durch die Shoa und die unausweichliche Reflexion darüber, was Kirche und Theologie zu Antijudaismus wie Antisemitismus beigetragen hatten. Aus der Einsicht in die eigene lange Schuldgeschichte maß man dem christlich-jüdischen Dialog vorrangige Bedeutung zu.

Die »geistliche Verbundenheit« (NA 4) mit dem Judentum als Geheimnis und Anfang der Kirche zu definieren, überwindet mit einem Satz jahrhundertealte Denktraditionen. Antijüdische Aussagen und Antisemitismus werden zurückgewiesen, so die jüdische Kollektivschuld an Jesu Tod oder die Verwerfung der Juden. »Die Juden sind konstitutiv in der Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu ihnen eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle

Judentum zu horchen.«⁴ Strukturell wurde im Vatikan dieser Besonderheit insofern Rechnung getragen, als die 1974 gegründete »Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden« dem »Rat für die Förderung der Einheit der Chris-

»Beziehung zum Judentum gehört in den Bereich der Ökumene«

ten« beigeordnet wurde. Sie gehört damit in den Bereich der Ökumene, nicht zu »andere Religionen«.

Die theologische Herausforderung eines interreligiösen Dialogs wurde im Sinn des *Aggiornamento* so konstruktiv angenommen, weil die Schrecken zweier Weltkriege in seltener Dringlichkeit die Sehnsucht nach Frieden und einer zukunftsweisenden Antwort aus dem Glauben heraus geweckt hatten. Das Konzil konnte auf dem aufbauen, was zu Ökumene und Dialog schon an der Basis wie in der Theologie gearbeitet worden war. Es verlieh dem interreligiösen Dialog Gewicht. *Nostra aetate* entfaltete in der Folgezeit eine Wirkung, die vermutlich weit über das hinausging, was vom Konzil selbst vorhersehbar war.

Die weitreichende Rezeption schuf bleibende Veränderungen. Papst Paul VI. richtete schon 1964 das »Sekretariat für die Nicht-Christlichen Religionen« ein. Damit erhielt der interreligiöse Dialog eine strukturelle Absicherung und die nötige Dignität. 1988 wurde es in Folge der Enzyklika »Pastor Bonus« in »Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog« umbenannt. Der neue Name festigt programmatisch die Perspektive von *Nostra aetate*. Die Enzykliken »Dialog und Mission« (1984) und »Redemptoris Missio« (1991) behandeln jeweils das Verhältnis von Identität der Kirche, Verkündigungsauftrag und Dialog in Respekt vor den anderen.⁵ Papst Johannes Paul II. ging mit dem Friedensgebet der

Religionen in Assisi einen Schritt weiter. Bilaterale Dialogarbeit begann und wurde mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Verbindung gebracht.

In einer Kirche in Beziehung zu anderen Religionen, die das Leben der Menschen als Ort ihres Wirkens begreift (*Gaudium et spes*), kann theologisches Denken wie pastorales Handeln konsequenterweise nur kontextuell-partiell geschehen. Die Rezeption von *Nostra aetate* bedurfte also der jeweils konkreten Umsetzung in den Ortskirchen. Unzählige interreligiöse Initiativen, Projekte durch Gemeinden, freie Gruppen, kategoriale Institutionen bis hin zu den theologischen Fakultäten und Kirchenleitungen bemühen sich um interreligiösen Dialog in Respekt voreinander und in der Wahrhaftigkeit miteinander.

Aggiornamento und interreligiöser Dialog heute

● Vierzig Jahre nach dem Konzil hat sich die weltpolitische Lage grundlegend verändert. Die Globalisierung hat die Welt so stark vernetzt, dass regionale soziale und politische Konflikte, die sich in religiös geprägter Gewalt entladen, weltweite Wirkungen haben. Was bedeutet dieses *Aggiornamento* heute? Gelten die theologischen und praktischen Konzeptionen des Zweiten Vatikanums auch unter diesen Bedingungen?

Das Konzil proklamierte den interreligiösen Dialog nicht als eine zeitgemäße »Aktivität« der Kirche, sondern verstand ihn aus dem ekklesiologischen Selbstverständnis heraus als Teil ihres Selbstvollzugs und ihrer Identität. Nach dieser Theologie lassen der Gottes- wie der Christusglaube keine andere Möglichkeit zu, als mit Menschen anderen Glaubens im Dialog zu kommunizieren. Christlicher Glaube verlangt zudem ein

Eintreten für den Frieden, Gerechtigkeit, ein Ende von Rassismus und Gewaltherrschaft (NA 5). Dieses lässt sich letztlich nur dialogisch-soli-

»Ende von Rassismus und Gewaltherrschaft«

darisch erarbeiten. Selbst Gewalt anzuwenden, verbietet sich nicht nur aus theologischen Gründen, sondern führt auch nicht zum Ziel. Wer sich vom interreligiösen Dialog abwendet, wendet sich demnach von den Grundpfeilern kirchlicher Identität ab. *Aggiornamento* heißt heute, erst recht den interreligiösen Dialog kontextuell weiterzuentwickeln. Da er prozesshaft erfolgt, erreicht er nie einen Endpunkt. Irritationen und Rückschläge (durch religiöse Gewalt) machen den Dialog umso notwendiger. Man könnte die globale Vernetzung der Weltkirche auch nutzen, um lokal gefährdete Dialogfähigkeit von außen zu stützen.

Für den Dialogprozess ist es grundlegend, sich miteinander über die Optionen und Haltungen auszutauschen, mit denen man sich begegnet. Zunehmend bedarf es der theologischen Arbeit in die je eigene Religion hinein, damit die dialogische Haltung aus der eigenen Identität heraus mit Überzeugung gelebt werden kann. Es bedarf der theologischen Vermittlung nach innen, dass interreligiöser Dialog Glaubensvollzug und kein Luxus für friedliche Zeiten ist.

Optionen und Haltungen

- An der Notwendigkeit eines friedlichen Umgangs von Menschen mit unterschiedlichen Wahrheitsüberzeugungen geht kein Weg vorbei. Die Begründung dafür darf nicht davon abhängen, dass es gemeinsame religiöse Überzeugungen gibt. Ein Dialog um Gemeinsamkeiten, etwa

um Abraham, genügt nicht,⁶ denn diese Gemeinsamkeiten liegen in der Regel eher an den Rändern als im Zentrum der jeweiligen Identitäten. Tiefer liegen die in den Religionen selbst gegensätzlichen Verstehensweisen in der Umsetzung des Glaubens und in der Art und Weise, ihn nach außen zu vertreten. So geht es im Dialog um die Vergewisserung der ethischen und politischen Option für die Anerkennung der Anderen als Andere und des friedlichen Miteinanders, nicht, weil es Gemeinsamkeiten gibt, sondern weil die jeweils Anderen Menschen und Kinder Gottes sind.

Diese Akzeptanz der Anderen als Haltung nach innen und von innen heraus muss zum Zentrum der eigenen Frömmigkeit, Theologie und Offenbarung gehören. Diese Ressourcen für Gewaltfreiheit, Solidarität, die Überwindung sozialer Unterschiede, Gerechtigkeit und Gastfreundschaft gilt es zu entdecken. Denn die je

»Akzeptanz der Anderen als Zentrum der eigenen Frömmigkeit«

heiligen Texte beinhalten beides: Texte, die abgrenzen, und Texte, die Gemeinsamkeit und Offenheit begründen. Auch eine zerstörerische Haltung kann man aus den je eigenen normativen Texten heraus legitimieren, wenn man danach sucht. Deswegen gilt es, im interreligiösen Dialog Rechenschaft darüber abzulegen, in welchem Geist man die eigenen Texte liest. Und es gilt, die spezielle Art des Textelesens zu vermitteln, die sich um die Texte der Religion(en) bemüht, aus denen heraus eine friedliche, gerechte und barmherzige Theologie und Haltung entwickelt werden kann. Daraus entsteht die Bereitschaft, gemeinsame Inhalte mit den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen zu sehen und das anders und unverständlich Bleibende als für die Anderen notwendige Identität anzuerkennen!

Interreligiöse Begegnungen

● Wie gewinnt man Menschen dafür, identitätssicher zu werden und sich konstruktiv für andere zu öffnen? Wichtig ist ein Interesse an den Gläubigen der Religionen selbst, die in unserer Gesellschaft zusammenleben. Themen für einen ziel- und sachorientierten Dialog können nur gemeinsam entdeckt werden. Vor allem sind aber gemeinsam angegangene Projekte mit bestimmten sozialpolitischen Zielen notwendig. Solche Begegnungen nach außen stützen die Motivation, nach innen die eigene religiöse Identität auf entsprechende Ressourcen zu durchforsten. Gerechtigkeit etwa ist eine wichtige Option in allen Religionen. Geht man aus dieser Perspektive Probleme gemeinsam an, dann kann man im gemeinsamen Tun die Unterschiede feststellen, thematisieren und – zugunsten eines größeren Ziels – im praktischen Tun lösen. Oder man kann lernen, dass Unterschiedliches einem gemeinsamen Ziel nicht schaden muss.

Soweit liegen die Aufgaben der Zukunft in der Linie der konziliaren Theologie. Was neu der Aufmerksamkeit bedarf, ist der große säkulare Bereich in der Gesellschaft. Der Dialog mit den sich als nicht-religiös verstehenden Menschen gehört gewissermaßen zum interreligiösen Dialog im Sinn des *Aggiornamento* dazu. Denn wenn die Religionen sich in gesamtgesellschaftlichen Fragen nicht als gesprächs- und anschluss-

fähig an eine säkularisierte Gesellschaft erweisen, wird die multireligiöse Gesellschaft gerade von daher bedroht. Als Teil des Privatbereichs sind Religionen dann etwas, worüber man nicht öffentlich diskutieren kann, sondern was man wegen seiner Gefahren für die »offene Gesellschaft« begrenzen muss. Ein positiver Austausch zugunsten der Gesellschaft ist dann nicht mehr möglich. Indes plädierte Jürgen Habermas⁷ dafür, dass sich das säkulare Gespräch auf die motivationalen Ressourcen der Religionen besinnen sollte, um die Kräfte für die Humanisierung zu mobilisieren, die das Säkulare selber nicht bereitstellen kann. Dieses Plädoyer hat nur Sinn, wenn die Religionen mit einer entsprechenden Haltung auf die je Anderen zugehen.

Nostra aetate war ein Kairos theologischen Denkens. Auch wenn die Erklärung »nur« die Haltung erläutert, mit der die Kirche anderen Religionen begegnet, so hat sich dies als Paradigma für eine zukunftsfähige Wegweisung erwiesen. Diese Haltung im Dialog vermittelt die Ermutigung an die Anderen, ähnliche Haltungen aus ihrer Identität heraus zu stärken. Was mit dem *Aggiornamento* der Kirche auf die Welt zu begann, entpuppte sich als eine theologische Quelle, die bis heute stärkende Kraft entwickelt. Diese Quelle zu schützen und ihre erneuernde Kraft fruchtbar zu machen, ist Aufgabe für den weiteren Weg der Kirche im Dialog mit den Menschen anderer religiöser Überzeugungen.

¹ Vgl. Hans Küng (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München/Zürich 2002.

² Vgl. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Peter Hünermann/Jochen

Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 3, Freiburg 2005, 591–693; ders., »Nostra Aetate«: Das Senfkorn des Konzils, in: DIAKONIA 36.Jg./Heft 5 (2005) 354–359.

³ Vgl. zur Proexistenz Joachim Kügler/Ulrike Bech-

mann, Proexistenz in Theologie und Glaube, in: ThQ 182, 2002, 72–100.

⁴ Siebenrock, a.a.O., 663.

⁵ Vgl. Willi Henkel, Der interreligiöse Dialog seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: Klaus Krämer/Ansgar Paus (Hg.), Die Weite des Mystereums, Freiburg u.a. 2000,

366–376.

⁶ Vgl. Ulrike Bechmann, Die vielen Väter Abraham, in: Joachim Kügler (Hg.), Impuls oder Hindernis, Münster 2003, 125–150.

⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Der Riss der Sprachlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau (16.10.2001), Nr. 240, 18.

Kirche – heute?

Ein leitender Gedanke des Zweiten Vatikanischen Konzils war die »Bekehrung der Kirche zu den Menschen«.

Er wurzelt in der Menschwerdung Jesu und in seiner Zuwendung zu den Menschen. Und er ist richtungsweisend für den Prozess der Verheutigung von Kirche.

● Ich schreibe diesen Artikel in der Ich- und in der Wirform, da ich ihn nicht in objektiv-distanzierter Form schreiben kann. Dafür bin ich zu sehr an der Entwicklung der Kirche beteiligt, habe mit vielen anderen gehofft, war betroffen über die neu aufkommende Angst vor allem seitens der Kirchenleitung, die immer wieder zu Rückschritten führte, und habe mich engagiert in vielen Gruppen und Initiativen, die die Aufbrüche des Konzils und der Würzburger Synode fortführen wollten und wollen.

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen Widerhall findet.« (GS Nr.1)

Es sei verziehen, dass hier nur von den Jüngern und nicht von den Jüngerinnen die Rede ist. Ich erinnere mich noch deutlich an die Über-

Ferdinand Kerstiens

raschung und die Freude, als wir vor 40 Jahren diese Worte hörten und lasen. Wir sahen darin einen fundamentalen Wandel der Kirche, einen grundlegenden Paradigmenwechsel: Das erste Interesse der Kirche ist nicht mehr die eigene Selbstdarstellung in ihrer hierarchischen Gestalt oder die Vermittlung einer fertigen Botschaft, sondern ihre Solidarität mit den Menschen, mit ihrer Freude und Hoffnung, ihrer Trauer und Angst, vor allem der Bedrängten und Ausgegrenzten, der Armen und Armgemachten. Auf einmal waren die Menschen nicht mehr bloß Adressaten einer fertigen Botschaft, die in Gehorsam anzunehmen war, sondern Partnerinnen

»nicht (mehr) bloß Adressaten«

und Partner in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit des Lebens, von denen die Kirche erst einmal zu lernen hat, wo denn der Schuh drückt, um darauf im Sinne Jesu antworten zu können.

Das erfordert natürlich ein sorgsames und wachsames Hinhören auf die Menschen: Wo sind ihre Freuden, wohin geht ihre tiefste Hoffnung, wovor haben die Menschen Angst, wo und aus welchen Gründen droht die Trauer oder die Resignation sie zu überwältigen, so dass sie nicht mehr weiter können?

Bekehrung zu den Menschen

● Wir sahen damals in diesem Paradigmenwechsel eine fundamentale Bekehrung unserer Kirche, eine Bekehrung zu den Menschen, die nicht Objekte kirchlichen Handelns sind, sondern Subjekte ihres Glaubens werden dürfen und sollen. Für die Mitglieder der Kirche bedeutete das, Teil der königlichen Priesterschaft und des auserwählten Volkes zu sein, und für alle Menschen bedeutete das die Entdeckung ihrer einmaligen Würde und ihrer Rechte, die ihnen keiner nehmen darf. Wir sahen darin eine neue Inkarnation, eine Menschwerdung der Kirche, die dringend anstand. Wir sahen darin die Nachfolge Jesu, der alle Herrlichkeit und Macht von sich tat, sich arm machte, Mensch unter Menschen, ihnen ganz nahe in Freude und Hoffnung, in Trauer und Angst, in Leben und Tod. Das meint genau dies, was wir in heutiger Sprache unter Solidarität verstehen, Solidarität mit allen Menschen, unabhängig ob sie zur Kirche gehören oder nicht.

So war und so ist Jesus: Den Ausgegrenzten (vgl. Mk 3,1-6 und viele andere Stellen) stellt er in die Mitte, nicht um ihn bloß zu stellen, sondern um deutlich zu machen, wer für ihn, für seinen Gott in der Mitte zu stehen hat. Die Wächter des rechten Glaubens und die Synago-

*»Den Ausgegrenzten
stellt er
in die Mitte.«*

genwärter verstummen ob dieser Botschaft. Voll Zorn blickt Jesus umher. Selten ist von diesem Zorn Jesu so deutlich die Rede. So grundlegend ist sein Widerspruch zu seinen Gegnern. Ihnen geht es um die Aufrechterhaltung der alten Ordnung. Ihm geht es um diesen Menschen, und deswegen geht es um seinen Gott, um den Gott

auf der Seite der Menschen, um den Gott Israels, der Moses sagt: Ich habe die Klage meines Volkes gehört und sein Elend gesehen (vgl. Ex 3). Diesem Gott kann man nicht dienen, wenn man den Menschen, seine Freude und Hoffnung, seine Trauer und Angst aus den Augen verliert. Auch der Gegenpartei wird dieser grundsätzliche Konflikt deutlich: Sie gingen hinaus, um mit den Anhängern des Herodes zu überlegen, wie man Jesus beseitigen kann.

Doch die nachkonziliare Entwicklung der Kirche hat der Menschwerdung Jesu, dieser Bekehrung zu den Menschen nicht Stand gehalten. Es setzten sich wieder vielfach die Synagogenwörter und Gesetzeslehrer durch, getrieben von

*»der Menschwerdung Jesu
nicht Stand gehalten«*

der Angst, durch die Öffnung für die Menschen könnten die Eindeutigkeit der Lehre und die hierarchische Einheit der Kirche in Gefahr geraten. Die Unterdrückung der Befreiungstheologie, die gerade aus diesem Anfangssatz der Konzilsklärung und aus dem Ernstnehmen der Not der Menschen ihre Kraft bekam, das starre Festhalten an einer alten Sexualmoral, die selbst angesichts von AIDS nicht ihre eigene Unmenschlichkeit wahrnimmt, die Verdächtigung aller kontextuellen Theologien in den verschiedenen Kontinenten, vor allem auch der Theologie von Frauen, die Verurteilung von Homosexuellen, deren Freude und Hoffnung, Trauer und Angst man eben gerade nicht wahrnimmt, die Verweigerung des Priesteramtes für Frauen, das Festhalten am Zölibat und viele andere Entscheidungen versuchen, den Anfangssatz der Erklärung über die Kirche in der Welt von heute zu umgehen oder besser: ihn rückgängig zu machen. So zumindest haben es viele Gläubige empfunden, ich auch.

Wir alle

● Doch das ist nicht bloß eine Frage an die Kirche als ganze, an ihre Leitung, sondern eben zugleich an uns alle. Wie leben wir unsere Solidarität mit den Menschen, vor allem mit den Armen und Bedrängten in unserer von Gewalt zerrissenen Welt? Haben wir Angst, Partei zu ergreifen? Wollen wir es möglichst allen Recht machen mit einer political correctness oder einer ecclesiastical correctness, die nicht anecken will? Sind wir bereit, auch die Konflikte auszuhalten, ohne Verbitterung, ohne Hass, ohne Resignation, die solche Solidarität mit sich bringt? Leben wir so, dass andere uns nach dem Grund unserer Hoffnung und Kraft fragen (vgl. 1 Petr 3,15)? Als wir Freundinnen und Freunde aus unseren Partnergemeinden in Brasilien danach fragten, sagten sie: »Wir kämpfen schon lange. Wir haben euch als unsere Freundinnen und Freunde, und wir glauben doch an den Tod und die Auferstehung Jesu. Wir wissen, dass wir nie am Ende sind und immer neu anfangen können.« Wir waren beschämt ob dieses spontanen und unmittelbaren Zeugnisses des Glaubens. Wir finden bei den Armen und Bedrängten soviel Hoffnung und Freude, die uns selber weiter tragen können, auch wenn uns Trauer und Angst zu überwältigen drohen.

Es geht ja nicht um das gute Bewusstsein, dass wir alles nach allen Seiten hin gut durchdenken oder gute und wahre Sätze haben, auf die wir uns berufen können. Es geht auch nicht um die Position, die Privilegien und die Macht der Kirche und ihre Ordnung, sondern es geht um den Impuls, der von dem ersten Satz der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ausgeht – wir könnten genauso gut sagen: vom Verhalten Jesu selbst. Dieser Impuls muss zur Perspektive kirchlichen Denkens und Handelns, zur Motivation werden, weiter solidarisch

zu sein und zu handeln, näher bei den Freuden und Hoffnungen, der Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Armen und Bedrängten, wer immer dies auch sei, auch wenn wir dabei unsere Ohnmacht erfahren oder uns diese Solidarität in Isolation und Konflikte einführt. Ohne diese Zuwendung zum Menschen geht die Verkündigung der Frohen Botschaft ins Leere.

Hören auf die Fremdprophetie

● Damit die Kirche heutig werden kann, muss sie auf die Fremdprophetie hören, auf die Botschaften, die ihr zunächst oft von außen entgegenströmen. Viele Christinnen und Christen entdecken in dieser Fremdprophetie wichtige Elemente der biblischen Botschaft, die allerdings in der Kirche lange verdrängt wurden und oft noch verdrängt werden:

● Das neue Selbstbewusstsein der Frauen, die Gender-Frage, die dann – in der Kirche oft verächtigt – zur feministischen Theologie führte, die uns neue Seiten der Schrift erschließen half; damit verbunden eine Überprüfung des Ausschlusses von Frauen vom Weiheamt.

● Die Menschenrechte, Freiheit und Würde jedes Einzelnen, der nicht auf den gehorsamen Untertanen reduziert werden darf, als den ihn manche in der Kirche heute noch sehen.

● Die demokratischen Mitbestimmungsformen, die Entscheidungsrechte einschließen und nicht auf bloße Beratung reduziert werden dürfen, wie es in der Kirche über die verschiedenen Räte bis hin zur Bischofssynode der Fall ist.

● Die Trennung der Gewalten und die Öffentlichkeit der Prozesse, die leider in vielen kirchenrechtlichen Vorgängen, insbesondere in den »nihil-obstat«-Verfahren nicht vorgesehen sind

und in das Kirchenrecht eingebracht werden müssen.

- Die Durchsichtigkeit von Personalentscheidungen, die nicht von der Durchsetzung bestimmter kirchenpolitischer Interessen, sondern von der Qualität der BewerberInnen bestimmt sein muss.
- Eine neue Interpretation der Sexualität als Erfahrung und Vollzug menschlicher Nähe und Liebe und damit auch eine positive Wertung der

»Besinnung auf die Ursprünge«

Homosexualität und der Empfängnisregelung (nicht nur im Blick auf AIDS), damit auch verbunden eine Überprüfung der Zölibatsbegründungen.

- Ein Ernstnehmen der Erfahrungen von Menschen, die nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe in einer neuen Partnerschaft auch einen Neuanfang mit Gott suchen.
- Ein Wahrnehmen des christlichen Zorns unserer evangelischen Schwestern und Brüder, wenn ihnen das Kirche-Sein aberkannt wird und sie (wie jetzt beim Weltjugendtag) ausdrücklich vom Mahl Jesu eingeladen werden.
- Ein Hinhören auf die Warnungen, dass wir durch unsere Lebensweise den Lebensraum für andere, vor allem für die kommenden Generationen gefährden.
- Eine Kritik an dem neoliberalen Wirtschaftssystem, das alleine dem Kapital dient und den Menschen zunehmend zur Ware macht und viele Menschen zu Ausgegrenzten, die eigentlich nur als Belastung des Systems gesehen werden.

Wir könnten noch lange fortfahren in dieser Litanei der Versäumnisse der Kirche, die »Hoffnung und die Freude, aber auch die Trauer und Angst der Menschen von heute« wahrzunehmen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Es geht da-

bei nicht um eine naive Anpassung an den Zeitgeist, wie manche vermuten, sondern um eine kritische und selbstkritische Besinnung der Kirche auf ihre eigenen Ursprünge und Perspektiven. Die Fremdprophetie lehrt uns, die verschütteten Zugänge zu unserer eigenen Botschaft neu zu entdecken und von dem Schutt der Allianzen mit den jeweils Mächtigen und von den Versuchungen der eigenen Macht (auch des eigenen Geldes) zu befreien.

Wenn die Kirche auf die Fremdprophetie hört und ihre eigene Botschaft vom Reich Gottes, das nahe gekommen ist, glaubwürdig lebt, dann gewinnt sie neue Glaubwürdigkeit und Kraft. Eine solche Kirche wird auch gebraucht in unserer zerrissenen Welt mit ihren vielen ungelösten Zukunftsfragen. Eine Kirche, die deutlich macht, dass sie nicht für sich selbst da ist, sondern für die Menschen, fällt auf in einer Welt des Geldes und der Egoismen, der Selbstdarstellung und des Lobbyismus für die eigene Macht. Sie wird »heutig«, gerade weil sie sich nicht den »heutigen« menschenfeindlichen Mechanismen unserer Weltgesellschaft beugt. Sie wird zur »Unterbrechung« (J.B. Metz) der scheinbaren Selbstverständlichkeiten, zum neuen Ort der religiösen Erfahrung und der nötigen Orientierung in den Schicksalsfragen unserer Zeit.

Eine konkrete Utopie

- Die Kirche nimmt ernst, dass sie in einer weithin säkularen Gesellschaft lebt, dass die kirchlichen Milieus zerbrechen. Da zählen alleine die Kraft der Argumente und die Glaubwürdigkeit des eigenen Handelns.

Die Freiheit ist einem jeden Menschen von Gott geschenkt. Deswegen sind der Schutz der Freiheit und der Einsatz für die allseitige Befreiung des Menschen von den unterschiedlichen

Zwängen, auch von der strukturellen Sünde, die unsere Weltgesellschaft beherrscht, vorrangiges Ziel der Kirche. So hilft sie, den Himmel offen zu halten für jeden Menschen, und seine Würde und Einmaligkeit unantastbar zu machen.

Die Kirche bemüht sich immer neu – bei allem Respekt vor den unterschiedlichen Charismen – um die Einheit von Mystik und Politik, von Frömmigkeit und Verantwortung, von Kampf und Kontemplation. Die Wahrheit muss getan werden, damit sie glaubwürdig wird.

Bei den innerkirchlichen Entscheidungsprozessen geht es um den Menschen, nicht um die Selbstdarstellung der Institution oder um die Aufrechterhaltung einer geschichtlich geworde-

»Einheit von Frömmigkeit und Verantwortung«

nen und deswegen auch überholbaren Machtposition und Ordnung. Das gilt auch angesichts der gegenwärtigen Probleme mit dem Ressourcen-Engpass von (priesterlichem) Personal und Geld. Die oft auch heute noch abgedrängten und als Untertanen behandelten »Laien« (vgl. die jüngsten Vorgänge im Bistum Regensburg) werden als Männer und Frauen, als »Laien«, also als Glieder des auserwählten Volkes (Laos), als königliche Priesterschaft ernst genommen und entsprechend an der Verkündigung und den Entscheidungen der Kirche beteiligt.

Die Fragen des Glaubens werden nicht durch den Kurzkatechismus gelöst, den der Papst beim Weltjugendtag propagierte und der nur eine fertige Lehre präsentiert, Antworten auf Fragen, die die Menschen nicht stellen (vgl. die Kritik von Ulrich Ruh: *Weltkatechismus: Eine Kurzfassung als Hilfsmittel*, Herder Korrespondenz 2005, 239f), sondern nur durch ein Eingehen auf »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« und eine Antwort darauf,

Bestärkung und Trost für die jeweiligen Neuanfänge aus der Mitte des Evangeliums heraus.

Die Vielgestaltigkeit der Kirchen auf den verschiedenen Kontinenten und auch in den unterschiedlichen kontextuellen Theologien wird (wie die unterschiedlichen Evangelien und Theologien in der Schrift) als Reichtum und nicht als Gefahr verstanden, getragen von der Einsicht, dass man nicht mehr von einem Ort der Welt aus und in einer einzigen Sprache die Wahrheit für die ganze Welt verwalten kann. Die Einheit wird gewahrt durch intensive und öffentliche Kommunikationsprozesse. Nicht die Offenheit, sondern die Grenzen bedürfen eines öffentlichen Disputs und einer am Evangelium nachprüfaren Begründung. Dabei wird auf die gegenseitige Interpretation von Orthodoxie und Orthopraxis geachtet. Alle christlichen Kirchen machen deutlich, dass sie gemeinsam auf dem gleichen Weg mit dem Auftrag unterwegs sind, die Menschenfreundlichkeit unseres Gottes den Menschen von heute wenigstens anfänglich erfahrbar zu machen.

Eucharistische Gastfreundschaft beim Mahl Jesu wird selbstverständlich. Der Sonntag und die gottesdienstliche Feier werden zum Zeichen für die Freiheit und Würde eines jeden Menschen, die ihm von Gott zugesichert sind. Gottesdienst wird zur Ehre Gottes und zum Heil des Menschen gefeiert, der nicht zur bloßen Ware auf dem Markt dieser Welt werden darf.

Bei den Fragen der Gentechnologie, des »therapeutischen« Klonens, der Präimplantationsdiagnostik und ihrer jeweiligen Folgen bedarf es eines werte-orientierten Verhaltens, das sowohl dem Allmachbarkeitswahn widersteht als auch (kurzfristigen) wirtschaftlichen Interessen. Bei aller Belastung unserer Sozialsysteme darf eine »Sanierung« nicht auf Kosten der Ärmsten geschehen, der Behinderten, der unheilbar Kranken, der Alten. Angesichts der vielschich-

tigen kriegerischen Gewalt bedarf es großer Institutionen, die sich für präventive und gewaltfreie Lösungen der Konflikte einsetzen. Die Kirche protestiert laut, wo Gott für kriegerische (George W. Bush) oder terroristische Gewalt (von unten und von oben) in Anspruch genommen wird. Sie versucht zu vermitteln und wird dabei glaubwürdig dadurch, dass deutlich wird, dass sie im Interesse der Menschen handelt.

Der Protest gegen die neoliberale Globalisierung, gegen den Verbrauch von Menschen für den eigenen Profit, ist eine Frage des »processus confessionis« (Reformierter Weltbund), ähnlich wie der Protest der Barmer Erklärung gegen den Nationalsozialismus und der kirchlichen Stellungnahmen gegen die Apartheid in Südafrika. Der Globalisierung der Wirtschaft setzt der »global player« Kirche das Bemühen um eine Globalisierung von Menschenrecht und Menschenwürde entgegen. Die Kirche hält das Gedächtnis

der Leidenden wach, der Opfer der Geschichte, auch der Opfer kirchlicher Gewalt und Ausgrenzung. Sie steht und lebt in »Compassion« mit den Leidenden unserer Tage (J.B. Metz).

Die christlichen Kirchen bemühen sich um ein Gespräch unter den verschiedenen Religionen, um solidarisch mit ihnen den Menschen zu dienen, der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Bewahrung der uns anvertrauten Schöpfung.

Eine solche Kirche würde der Intention des Vatikanum II entsprechen, neue Glaubwürdigkeit gewinnen, vor allem bei den Armen und Ausgeschlossenen unserer Tage, sie würde »heutig« als Zeugin der Frohen Botschaft Jesu für alle Menschen. Viele Christinnen und Christen, auch ich, würden neue Freude und Kraft finden, in einer solchen Kirche mitzuwirken. Denn die Kirche ist Gottes Sache, uns allen gemeinsam anvertraut, damit die Menschen das Leben finden, und es in Fülle finden (vgl. Joh 10.10).

Die Kirche wird oftmals weder als ein Ort der Hoffnung und Freude erfahren noch als ein Ort, an dem die existenziellen Nöte, an dem die Ängste und die Trauer der Menschen, »besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) ihren Ausdruck finden. Dies hängt mit tiefen Umbrüchen und Verunsicherungen zusammen, die die Kirche seit Jahrzehnten herausfordern. Mitglieder, Priester- und Geldmangel sind Ausdruck einer neuen und sich verschärfenden nachvolksgeschichtlichen Epoche. »Wir sind in der Gesellschaft eine kleine Herde, und wir werden eine noch kleinere Herde werden, weil die Erosion der Voraussetzungen einer christlichen Gesellschaft in der profanen Gesellschaft noch weitergeht und so einem Traditionschristentum immer mehr den Boden entzieht«, – hat der Theologe Karl Rahner bereits 1972 festgestellt.

Christlicher Glaube ist heute zunehmend Ausdruck eines freien Entschlusses zum Glauben. Der christliche Glaube muss deshalb immer wieder neu im gemeinschaftlichen Handeln für eine solidarische und gerechte Welt entdeckt und errungen werden. Denn der Glaube an Jesus Christus ist immer ein persönlicher, aber nie ein privater. Es ist unsere Aufgabe, das befreiende Handeln Gottes in seiner tiefen Verbundenheit mit den Ängsten und Leiden aller Menschen (Ex 3,7) deutlich zur Sprache und im tätigen Einsatz für das von Jesus verkündete Reich Gottes zur Darstellung zu bringen. Nur, wo Gott in Gemeinschaft mit den Menschen und der Menschen untereinander erfahren wird, kann die christliche Hoffnung wachsen. Um Gott und die Welt geht es also, wenn wir Kirche sagen.

Aus: Kirchenpolitische Erklärung der KAB
Deutschland

Im Interview: Erzbischof Albert Rouet

Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft

»Wir müssen uns die Bedingungen schaffen, um heute neu zu leben«, so der Erzbischof von Poitiers, Albert Rouet, im Gespräch mit Hadwig Müller. Er nimmt Stellung zu aktuellen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft.

● *Hadwig Müller: Worin erkennen Sie als Bischof die »Zeichen der Zeit«, und wie antworten Sie darauf?*

Bischof Rouet: Die Zeichen der Zeit ergeben sich für mich aus zwei Dingen. Das eine sind Momente von Anhänglichkeit und Loslösung: Anhänglichkeit an das, was zu leben ermutigt, und Loslösung, um zu neuen Lebensmöglichkeiten aufzubrechen. In diesen Momenten der Loslösung, die oft in sich widerspruchsvoll sind, gelingt es dem Menschen – oder es gelingt ihm nicht –, einen Weg zu Gott zu erkennen. Das andere ist die mit diesen Momenten verbundene Forderung einer Entscheidung. Denn der Mensch riskiert hier jeweils seine Existenz und seine Geschichte.

In der gegenwärtigen Situation sehe ich vier solcher in sich widerspruchsvoller Momente von Anhänglichkeit und Loslösung. Wir sind eine technisierte und leichtgläubige Gesellschaft: technisiert dank aller beeindruckenden Leistungen, leichtgläubig, weil die Säkularisierung Emp-

findungsvermögen und Fähigkeit zu Gefühlen für unerheblich gehalten und ihnen eben dadurch allen Raum gelassen hat. Die Leichtgläubigkeit rächt dieses Vergessen. Wir sind eine Gesellschaft, die auf Sinnsuche ist und zugleich vorgeschriebenen Sinndefinitionen misstraut. Damit möchte ich sagen: Jede und jeder baut selber an der Bedeutung, die ihr bzw. sein Leben haben soll, wählt selber die Werte und religiösen Bezüge, will sich deswegen aber um keinen Preis durch eine unveräußerliche Zugehörigkeit binden. Wir sind eine Gesellschaft, in der Sensibilität und Individualismus miteinander im Streit liegen. Zunächst kann man leicht feststellen, dass es das Empfindungsvermögen ist, das dem einzelnen Menschen den Freiheitsraum eröffnet, in dem er am wenigsten Zwängen unterliegt. Aber Empfindungen gehorchen zugleich den Gesetzen der Medien, werden entsprechend gezielt hervorgerufen und entziehen sich damit dem Individuum. Heute kann man sagen, dass das Individuum seinen ureigenen Empfindungen hinterherläuft. Wir sind eine insgesamt mächtige und ohnmächtige Gesellschaft: mächtig dank ihrer Errungenschaften und finanziellen Möglichkeiten – und ohnmächtig angesichts der Schwierigkeiten und Nöte, von denen Menschen betroffen sind. Ich spreche vom Gegensatz

zwischen arm und reich, oder besser gesagt: zwischen Gewinnern und Verlierern. Eben hier geht es um die Zukunft des Menschen und um seine Öffnung für die lebensentscheidenden Fragen, zu denen die Frage nach Gott gehört.

Hadwig Müller: Welche Kompetenzen oder Errungenschaften in der gegenwärtigen Gesellschaft betrachten Sie als Werte, von denen die Kirche zu lernen hätte?

Bischof Rouet: Mir scheint, dass bei den Kompetenzen und Errungenschaften der gegenwärtigen Gesellschaft die Sorge um die Person an erster Stelle steht. Man kann sicherlich der Ansicht sein, bei dieser Sorge gehe es einzig und allein um die Förderung des Individuums, aber

»die Person an erster Stelle«

die Aufmerksamkeit dafür, dass jede, jeder einzelne berufen ist, seine Meinung abzugeben, zum Beispiel bei Wahlen, und auszudrücken, was sie, was er denkt, ist eine Errungenschaft, der die Kirche Rechnung tragen muss. Ferner ist da das Vertrauen, das sich im interkulturellen Dialog zeigt, auch wenn dieser noch in oberflächlichen Annäherungen stecken bleibt. Aber es gibt keinen Dialog ohne Vertrauen. Das ist eine Forderung, die mir ganz und gar grundlegend erscheint. Ich würde schließlich hinzufügen: Es gibt ein Bedürfnis nach Hoffnung in dem Maß, in dem Zukunft nur möglich ist, wenn man berücksichtigt, dass sie sich jetzt öffnet und nicht erst in fernen Zeiten. Das sind drei Errungenschaften der heutigen Gesellschaft, die sich die Kirche zu eigen machen muss und denen sie zu dienen hat.

Hadwig Müller: Welche Erfahrungen und Weisheiten, welche Traditionen und Kompetenzen könnte und müsste die Kirche für die Welt, für die Gesellschaft mitbringen?

Bischof Rouet: Unter den Weisheiten und Traditionen, mit denen die Kirche einen Beitrag

für die Welt leisten könnte, sehe ich zwei. Die Kirche hat ihr Augenmerk immer auf die Vernunft des Glaubens gelenkt. So sah das Mittelalter im Glauben die Ehrung Gottes durch die Vernunft. Jedes Zurücknehmen der Vernunft zu Gunsten einer unvermittelten Religiosität würde der Menschheit heute also ganz klar einen Bärendienst erweisen. Ferner erscheint es mir als unerlässlich, dass die Kirche ihre Weisheit in der Beziehung zur Welt, zu den Dingen und zum Körper zur Geltung bringt – die Weisheit eines gewissen Maßhaltens beispielsweise.

Hadwig Müller: Was hilft Ihnen beim unterscheidenden Erkennen zwischen dem, was die Kirche von der Gesellschaft lernen sollte, wo sie sich anpassen sollte, und dem, was sie, vom Evangelium her, kritisieren und bekämpfen – bzw. wo sie die Anpassung verweigern sollte?

Bischof Rouet: In der Logik dessen, was ich zu den Zeichen der Zeit gesagt habe, wird, so scheint mir, die Kunst der Unterscheidung dann geübt, wenn man von dem ausgeht, was dem Menschen in seiner Ganzheit gut tut. Allzu oft betrachten wir den Menschen nur in seiner Eigenschaft, produktiv zu sein, etwas zu verdienen, voranzukommen, Neues zu schaffen, zu etwas nützlich zu sein oder benutzt werden zu können. Der Mensch als Ganzer braucht aber ein Gleichgewicht in seinem Leben, und dieses Gleichgewicht scheint mir heute bedroht zu sein.

Weiterhin gilt Folgendes für die Kunst der Unterscheidung: Sie muss erkennen lassen, was ein Überschreiten des allernächsten Horizontes des Menschen möglich macht. Zu arbeiten, um den Ruhestand vorzubereiten, genügt nicht als Zielvorstellung für ein Leben. Solche Zielvorstellungen müssen aber erst erkannt und unterschieden werden, und man kann davon erst sprechen, wenn sich ein politisches Leben im echten Sinn wiederherstellt. Die Politik hat nicht den

Sinn, die Ambitionen dieses oder jenes Kandidaten, dieser oder jener Partei zu bedienen, sondern den Grund zu legen für ein Leben in Gemeinschaft, bei dem die reichen Möglichkeiten jeder Person anerkannt werden und ihre Würde respektiert wird. Es gibt keine menschliche Gesellschaft ohne wenigstens den Anspruch, jedem Menschen die Voraussetzungen zu geben, sich aufzurichten.

Gesellschaftliche Herausforderungen

● *Hadwig Müller: Vor welche entscheidenden Herausforderungen stellt der gesellschaftliche Kontext die Kirche?*

Bischof Rouet: Die wichtigste Herausforderung des gesellschaftlichen Kontextes sind ohne Zweifel die sich verfestigenden Ungleichheiten. In absoluten Zahlen gemessen wächst die Armut nicht, aber die Spuren, die sie hinterlässt, werden immer tiefer. Sie lässt Menschen mit Verletzungen zurück, die zu heilen immer schwieriger wird und immer mehr Zeit braucht.

Die andere Herausforderung, die mir genauso wichtig erscheint, betrifft die Kultur. Ich nehme die Wirklichkeit der Universitäten in den Blick: Wir sind dabei, ausgezeichnete Fachleute mit hochspezialisierten Kenntnissen auszubilden. Das sind dann Gelehrte, die alles über einen Autor wie Racine wissen: Was er zum Frühstück verzehrte, was er am Mittag eines 12. Juli tat; aber das ist Gelehrsamkeit und keine Kultur. Die Kultur enthält eine Auffassung vom Menschen, die erlaubt, verschiedene Kenntnisse zusammenzuführen und zugleich auf ein Gesellschaftsprojekt hin in Bewegung zu bringen. Die Kultur sammelt und setzt auf einen neuen Entwurf. Was kulturell auf dem Spiel steht, ist also nicht einfach die Einsicht, dass eine Generation

ihre Bezugspunkte zur Vergangenheit verliert und unfähig wird, ein religiöses Bild aus der Renaissance zu verstehen, die Gefahr ist viel ernster: Es ist die Aufsplitterung der Kultur in immer weiter zerstückelte und untereinander beziehungslose Fachkenntnisse, literarische eingeschlossen. So kann man zu Gelehrten ohne Kultur und zu Philosophen ohne Erfahrung kommen. Die Herausforderung, um die es geht, ist ganz klar die Einheit im Leben eines Menschen.

Hadwig Müller: Welche Pastoral ist Ihrer Meinung nach der Situation heute am angemessensten? Ich denke an Stichworte wie »encadrement«¹, »proposition«², »engendrement«³.

Bischof Rouet: Die am besten angemessene Pastoral ist gewiss nicht die der flächendeckenden Einzäunung. Mit der Einzäunung geht immer die Vorstellung einer Festung einher, und alle Burgen sind schließlich erobert worden und haben vor allem dazu gedient, diejenigen auszuhungern, für deren Verteidigung sie gedacht waren. Das Angebot passt zur Konsumgesellschaft in dem Maß, in dem man ein Produkt unter anderen anbietet. Ich halte es für unerlässlich, zu einer Pastoral der Zeugung zu gelangen, das heißt: Jede Christin, jeden Christen dazu zu befähigen, in den Menschen, denen sie begegnen, Anfänge zu zeugen, Anfänge zu leben und zu glauben. Der Glaube ist Geburt, und das Thema der Zeugung oder der Geburt findet sich häufig in den Briefen des heiligen Paulus.

Gemeinde im Brennpunkt

● *Hadwig Müller: Was macht für Sie eine christliche Gemeinde aus?*

Bischof Rouet: Unter den Elementen, die ich für die wichtigsten halte, ist zunächst die Reife der christlichen Gemeinden. Eine Gemeinde ist nicht primär ein Freundeskreis, sie verlangt,

zusammen einen selben Auftrag und damit auch eine gemeinsame Bürde zu tragen (ein selbes »munus«⁴). Diese Reife geht zusammen mit Verantwortung. Eine Gemeinde ist in dem Maß offen, in dem sie sich verantwortlich für das fühlt, was sie mit anderen teilt. Das innere Leben einer Gemeinde ist gerade der Beweggrund, der sie dazu bringt, sich mit Leidenschaft anderen zuzuwenden.

Hadwig Müller: Verwirklichen die »örtlichen Gemeinden«⁵ das Aggiornamento der Kirche von Poitou? In welchem Sinn?

Bischof Rouet: Die im Nahbereich lokaler Lebensbezüge verorteten Gemeinden sind kein »aggiornamento« der Kirche in Poitou, wenn man das Wort im Sinne einer Reinigung versteht, bei der man den Glanz vergangener Schönheit wiederherstellt. Diese Gemeinden sind vielmehr eine Rückkehr zu den Grundgegebenheiten der Apostelgeschichte, wo in der Treue zu den Sakramenten der christlichen Initiation das religiöse und menschliche Leben einer, eines jeden Gläubigen ernstgenommen wird. In diesem Sinn sind die Wahlen in den örtlichen Gemeinden ganz wesentlicher Ausdruck dieser Reife im Glauben – einer Reife, die ich für meinen Teil mit dem Sakrament der Firmung verbinde.

Hadwig Müller: Was ist für Sie das kostbarste Geschenk, das die im Nahbereich verorteten Gemeinden der Gesellschaft machen?

Bischof Rouet: Das kostbarste Geschenk der örtlichen Gemeinden an die Gesellschaft sind, ganz klar, das Vertrauen und die Verantwortung: Vertrauen, das die einen den anderen schenken, und unter ihnen gerade auch jenen, die keine Hochschulstudien gemacht haben, die nicht mit herausragenden Fähigkeiten begabt sind, die aber ihre Wahrheit und Authentizität beitragen können; und die Verantwortung, die jede, jeder Getaufte an seinem Platz ausüben kann. Es gibt keine unnützen Knechte. In diesem Sinn sind

die örtlichen Gemeinden innerhalb der Gesellschaft ein Zeichen für den Wert eines jeden ihrer Mitglieder.

Hadwig Müller: Stellen die im Nahbereich verorteten Gemeinden eine der gegenwärtigen Situation besser angepasste Gestalt kirchlicher Organisation dar oder eine neue Weise, Kirche zu sein?

Bischof Rouet: Für mich ist es nie darum gegangen, in erster Linie eine angepasste Organisation zu wollen, denn dabei geht es um nichts anderes, als alte und offensichtlich veraltete Rezepte umzuarbeiten. Dagegen sind die örtlichen Gemeinden wirklich eine neue Form, als Kirche da zu sein: das heißt, ChristInnen als geteilte Verantwortung und als Begeisterung in ihrem Glaubenszeugnis zurückzugeben, was ihnen das Evangelium als persönliche Würde zuspricht.

Amt – Macht – Dienst

● *Hadwig Müller: Welche Beziehungen zwischen Priestern und Laien würden den Anforderungen unserer Welt heute entsprechen?*

Bischof Rouet: Ihre Frage zielt auf das Machtverhältnis zwischen Priestern und Laien. Es liegt offen zu Tage, dass jeder Dienst Macht mit einschließt, und sei es die Macht, einen Beitrag zu leisten. Hier steht weniger das Gegebensein von Macht zur Debatte als die Weise, in der von ihr Gebrauch gemacht wird. Zu diesem Punkt enthält das Evangelium zahlreiche Hinweise, auf denen Christus selber besteht. Priester zu sein, verleiht nicht das Recht, eine Macht auszuüben, die Laien einschränken würde. Ich erinnere gern daran, dass der Stolz des Vaters darin besteht, seinen Kindern zu gestatten, erwachsen zu werden. In der Frage der Machtausübung könnte das Wort von Johannes dem Täufer als Referenz dienen: »Sie müssen wach-

sen, ich aber muss abnehmen.« Der Priester ist es, der im Dienst der örtlichen Gemeinden steht, nicht die Leute sind dazu da, »dem Herrn Pfarrer zu helfen«.

Hadwig Müller: Würde die wache Einstellung auf die gegenwärtige Situation (aggiornamento) neue Dienstämter verlangen? Wie steht es um die »anerkannten Dienstämter«?

Bischof Rouet: Ganz sicher brauchen wir neue Dienstämter! Wenn eine Christin, ein Christ die eigene Verantwortung übernimmt, so drückt sich darin nur die Würde aus, die sie, die er durch die Sakramente der christlichen Initiation empfangen hat. Aber zu den Dienstämtern gehört, dass ein Brief mit einer Beauftragung durch den Bischof empfangen wird, die dieser als Nachfolger des Apostelkollegiums erteilt, als derjenige also, der die Aufgabe hat, die Evangelisierung wach zu halten und den christlichen Gemeinden Leben zu ermöglichen.

Es ist daher entscheidend, dass Christinnen und Christen diese Dienstämter von einem anderen, das heißt vom Bischof empfangen. Diese Notwendigkeit des Empfangens der Sendung durch einen anderen entspricht dem Verhältnis zwischen Gemeinden und Dienstämtern, in dem letztere die Seite einer nicht reduzierbaren Alterität vertreten. Das gilt ja für die Kirche als Ganze, dass sie aus Gemeinden und Alterität gebildet ist, das heißt, aus Christinnen und Christen und den durch andere gesandten Amtsträgern. Die »anerkannten Dienstämter«, wie sie in

unserer Diözese mit einem Wort von Papst Johannes Paul II. genannt werden, sind wirklich grundlegend für das Leben der Diözese. Sie entwerfen die Aktivitäten neu, sie unterstützen die Gemeinden. Man merkt, dass dort, wo diese Dienstämter existieren, das Evangelium neu Bedeutung gewinnt.

Hadwig Müller: Welchen Sinn hat für Sie der Terminus »aggiornamento« auf dem Hintergrund einer Beschleunigung der Veränderungen unserer Gesellschaft, die bedeutet, dass wir eigentlich immer zu spät sein werden, wenn wir dem »Heute« zu entsprechen versuchen?

Bischof Rouet: »Aggiornamento« bedeutet für mich nicht einfach eine Veränderung des Erscheinungsbildes oder ein Ersetzen dessen, was überholt ist. »Aggiornamento« ist ein Aufarbeiten und Ins-Reine-Bringen so wie der Tag anbricht, als neuer Tag an jedem Morgen. Das heißt: Wir sollen uns nicht fragen, wie wir dem Geschmack des Tages entsprechen können! Wir brauchen nicht um jeden Preis die unmittelbaren Herausforderungen zu beantworten, sonst nehmen uns die Bedürfnisse des Tages ganz und gar gefangen. Vielmehr müssen wir uns, ausgehend von der Neuheit des Evangeliums, die Bedingungen geben, um uns heute zu entfalten und heute neu zu leben. Die Treue ist immer schöpferisch, sonst ist sie nichts als Wiederholung. »Aggiornamento« bedeutet, dass ein neuer Tag anbricht, weil Christus auf uns zukommt.

Interview und Übersetzung: Hadwig Müller

¹ Wörtlich »Einrahmung« – im Zusammenhang der Pastoral ist die flächendeckende Versorgung.

² Wörtlich »Vorschlag« – im Zusammenhang der Pastoral sind Initiativen gemeint, mit denen ChristInnen in einer pluralistischen Gesellschaft das Gespräch mit ihren Zeit-

genossen suchen. Albert Rouet nimmt das Stichwort im Sinne der geläufigen deutschen Übersetzung »Angebot« auf.

³ Wörtlich »Zeugung« – im Zusammenhang der Pastoral Aufmerksamkeit für das Ereignis des Glaubens in einem individuellen Leben.

⁴ Durch den Hinweis auf lat. munus lässt Rouet mindestens vier Bedeutungsrichtungen anklingen: 1. Pflicht, 2. Amt, Dienst, Posten, 3. Last, Abgabe, 4. Liebesdienst, Gabe.

⁵ »Communautés locales« sind die in der lokalen Lebensrealität verorteten

Gemeinden, die im Erzbistum Poitiers nicht nur eine Option, sondern eine seit mehreren Jahren erprobte Realität meinen. Vgl. Martin Lätzel, Der Reichtum der Kirche sind die Christen. Strukturelle Aufbrüche in der Erzdiözese Poitiers, in: DIAKONIA 35 (2004), 445ff.

Simone Dollinger

Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen

Sexarbeiterinnen wünschen sich – vor dem Hintergrund der Stigmatisierung und Diskriminierung, die sie alltäglich erfahren – eine Seelsorge, die von ihren konkreten Lebenswirklichkeiten ausgeht und soziales und politisches Engagement sowie Empowerment in den Vordergrund stellt.

● »Wir sind keine Monster« – das hat mir eine Sexarbeiterin, ich nenne sie Noémie, ganz am Anfang meiner empirischen Untersuchung zu den Lebenswirklichkeiten von Frauen, die im Sexgewerbe arbeiten gesagt. Diese Aussage spricht von Verletzung und Widerstand und spiegelt die Erfahrung von Noémie, dass sie nicht mit dem gleichen Respekt wie andere Menschen behandelt wird. Mit diesen Erfahrungen ist Noémie nicht alleine: Frauen, die im Sexgewerbe arbeiten (u. a. professionelle Sexarbeiterinnen, Migrant Sexworkers, Cabaret-Tänzerinnen, drogenabhängige Frauen), sind kirchlich und gesellschaftlich unbekannt und »unsichtbar«.

Im Rahmen meiner Lizentiatsarbeit habe ich ein pastorales Projekt mit Sexarbeiterinnen kennen gelernt. Im Folgenden möchte ich dieses m.E. gelungene Projekt pastoraler Praxis mit marginalisierten Menschen vorstellen und formuliere Kriterien, die auch für eine pastorale Pra-

xis mit Sexarbeiterinnen an anderen Orten hilfreich sein könnten. Dabei werde ich versuchen, die Perspektive der Betroffenen selbst sichtbar zu machen. Ich stützte mich dabei auf fünf biographische Interviews, welche ich mit professionellen Sexarbeiterinnen geführt habe. Diese Frauen sagen von sich, dass sie sich bewusst für die Sexarbeit entschieden haben.

Projekt »Seelsorge für Frauen im Sexgewerbe«

● Im Mai 1999 startete in Basel das Projekt Seelsorge für Frauen im Sexgewerbe. Ziel des Projektes war es, Sexarbeiterinnen in ihrer aktuellen Lebenssituation zu unterstützen und die Öffentlichkeit für die Situation von Sexarbeiterinnen zu sensibilisieren. Dafür wurde innerhalb des ökumenischen Aidspfarramtes eine 40%-Stelle geschaffen und mit einer reformierten Pfarrerin besetzt. Diese hatte nun den Auftrag, die Stelle bekannt zu machen unter den verschiedenen Institutionen und professionellen Helferinnen im sozialen Bereich und unter den Frauen im Sexgewerbe selbst. Dazu war die reformierte Pfarrerin anfänglich selber in den bekannten Vierteln und Bars unterwegs: »Anfangs bedeutete meine

Arbeit auch, Kontakte zu anderen Beratungsstellen zu knüpfen und ein Informationsnetz aufzubauen. Wer mit einem Pilotprojekt startet, muss zuerst Vertrauensarbeit leisten. Sowie Professionalität und Souveränität gegenüber anderen Fachstellen entwickeln.«¹

Nach einigen Monaten war die reformierte Pfarrerin nur noch selten auf der Straße anzutreffen. Die Frauen meldeten sich nun direkt bei ihr, telefonisch oder vermittelt durch andere Stellen oder Freunde. Das spezifische Profil der Seelsorgestelle wurde nach einer ersten Pionierphase deutlicher. Es umfasste zwei Aufgabenbereiche: Erstens Seelsorge und Beratung für Sexarbeiterinnen und zweitens Informations- und Öffentlichkeitsarbeit.

Das Projekt folgt in der Seelsorge und Beratung von Sexarbeiterinnen folgenden Grundsätzen:² individuelle emotionale und spirituelle Begleitung, Beratung und praktische Unterstützung; Einzelbegleitung in einem geschützten institutionellen Rahmen und nicht am Arbeitsort der Sexarbeiterinnen (Streetwork wird nur sekundär als Arbeitsform eingesetzt); keine Ausstiegsorientierung, aber Unterstützung beim Ausstieg; Offenheit für Frauen unterschiedlicher Kulturen und Religionen; Stärkung von Würde und Autonomie der Frauen; Schutz der Anonymität durch das Seelsorgegeheimnis.

Das Projekt ist jedoch nicht »nur« auf Einzelbegleitung beschränkt, sondern versucht in Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit auf die Situation von Sexarbeiterinnen aufmerksam zu machen und so einen Beitrag zu leisten gegen Diskriminierungen und Stigmatisierung dieser Frauen. Dazu gibt die Seelsorgerin Interviews bei Zeitungen und Radiosendern und informiert so über ihre Arbeit. Sie leistet auch Informations- und Aufklärungsarbeit in Pfarreien und Kirchgemeinden, gestaltet Gottesdienste und informiert kirchliche Gruppen, zum Beispiel Konfirmand-

Innen und Firmlinge. Die Projektleiterin ist überzeugt, dass Prostitution keine Randerscheinung ist. Es sei eine Tatsache, dass jeder siebte Mann (auch in Basel) ein Freier ist oder war. Sie sehe diese Männer manchmal: »Es sind alte und junge, hässliche und schöne, vielfach mit Ehering am Finger und Kindersitzli im Auto.«³

Reaktionen von Sexarbeiterinnen

● Die Reaktionen auf ein kirchliches Angebot für Sexarbeiterinnen fallen unterschiedlich aus: Auffallend ist, dass meine Interviewpartnerinnen noch nie von einem solchen Projekt gehört haben und insbesondere die Tatsache Erstaunen auslöst, dass das Projekt kirchlich getragen ist. Sarah und Paula sagen explizit, dass sie ein kirchliches Engagement im Bereich Sexgewerbe als Widerspruch empfinden, weil Kirche gegen ihr Gewerbe sei. Damit machen die Frauen deutlich, dass Kirche immer noch mit Leibfeindlichkeit assoziiert wird, und Frauen, die in diesem Gewerbe arbeiten, als Sünderinnen betrachtet werden.

Paula und Andrea meinen, dass eine solche Stelle sich zurückhalten müsse mit »Seelsorge«. Darin wird das Unbehagen spürbar, dass sie von der Seelsorgerin oder dem Seelsorger wegen ihres Berufes verurteilt werden könnten oder keine praktische Hilfe erfahren, sondern lediglich getröstet werden mit einer Spiritualität, die ihnen in der konkreten Situation, in der sie stehen, nichts bringt. Meine Interviewpartnerinnen fordern deshalb, dass eine solche Stelle ein soziales und politisches Engagement in den Vordergrund stellen müsse, wo Sexarbeiterinnen auch konkrete Hilfeleistungen erwarten können. Paula drückt dies sehr deutlich aus: »Wenn's eine solche Stelle gibt, dann sollte man das nicht auf re-

ligiöser Basis machen, also nicht für Seelsorge, sondern man sollte sich dem Leben von diesen Frauen annehmen. Denn wie viele Frauen gibt

»sich des Lebens dieser Frauen annehmen«

es, die sind ja nicht freiwillig hier, wie viele gibt's, die sind in so finanzieller Not, dass sie es machen müssen. Ich finde eher, es sollte eine Stelle geben, die dort ansetzt. Eine Stelle, die denen auch finanziell mal unter die Arme greift oder mit denen zu diesen Behörden hingeht, wenn sie illegal hier wären oder so.«

Tamara erwähnt noch einen ganz anderen Aspekt: Für sie ist das »Kirchliche« an der Stelle kein Problem. Sie ist begeistert, dass es so was gibt. Tamara ist auf der Suche nach einem Ort, wo sie zusammen mit anderen über ihren Glauben reden kann und auch die Probleme im Berufsalltag einen Ort haben.

Kriterien für die pastorale Praxis

- *Sich solidarisieren mit den konkreten Lebenswirklichkeiten von Sexarbeiterinnen:* Meine Interviewpartnerinnen erachten es als wichtig, dass sich eine solche Stelle des »Lebens von Sexarbeiterinnen annimmt«, d. h. dass diese sie in ihrer konkreten Lebenssituation, in der sie sich befinden, unterstützt. Das Projekt in Basel versucht, in der Beratung und Begleitung auf die je spezifische Lebenswirklichkeit der Sexarbeiterin einzugehen und gemeinsam mit ihr nach Lösungen zu suchen. Dabei steht die Sexarbeiterin mit ihrer Lebenswelt, ihren Sorgen und Nöten im Mittelpunkt. Der Glaube kommt dann zur Sprache, wenn dies von den Frauen selbst thematisiert wird. Ansonsten ist die Projektleiterin sehr zurückhaltend. Im Vordergrund stehen die Soli-

darität mit diesen Frauen und der Versuch, ihre lebensgeschichtlichen Verstrickungen zu entflechten. Dabei ist die konkrete Unterstützung oder die Vermittlung an andere Institutionen ein wichtiges Arbeitsinstrument.

Empowerment – Autonomie und Eigenständigkeit von Sexarbeiterinnen fördern: Meine Interviewpartnerinnen betonen insbesondere ihre Autonomie und Eigenständigkeit. Es ist ihnen wichtig, dass sie mit ihrer Arbeit akzeptiert werden und in dieser Arbeit möglichst nicht in Abhängigkeitsverhältnisse verstrickt sind. Andrea sagt dies sehr deutlich: »Und das ist auch n' Ding, was für mich ganz wichtig ist, ich hab nie für n' Zuhälter gearbeitet. Ich arbeite selbstständig, ich muss keinem Mann irgendwas abgeben, und ich arbeite nur mit Frauen zusammen. Also

»Ich arbeite selbstständig.«

meine Kolleginnen sind Frauen, es steht kein Mann irgendwo darüber, der mir sagt wo's lang geht.« Die Achtung der Würde und Autonomie ist ein wichtiges Kriterium in der pastoralen Praxis. Das Projekt versucht, die Frauen nicht in Abhängigkeiten zu bringen, sondern ihnen Unterstützungsangebote zu machen, die sie ermächtigen ihr Leben eigenständig zu gestalten.

Sensibilität für das Beziehungsgeschehen in der seelsorgerlichen Praxis: In den Gesprächen mit den Frauen hat sich gezeigt, dass für sie tragfähige kontinuierliche Beziehungen, die sich durch gegenseitigen Respekt auszeichnen, von großer Bedeutung sind. Die Frauen haben in ihrem Leben oft starke Verlust- und Deprivationserfahrungen gemacht. Tamara zum Beispiel wurde in Heimen herumgeschoben. Sie konnte keine tragenden Beziehungen zu den Erzieherinnen oder zu anderen Mädchen aufbauen und bekam immer wieder zu spüren, dass sie nichts wert ist: »Mir wurde immer eingeprägt:

Tamara ist nichts und kann nichts, jahrelang ... Wenn die anderen Mädchen spazieren gingen, dann musste die Tamara der Erzieherin ihr Zimmer putzen. Da habe ich mich isoliert, wurde zur Einzelgängerin. FreundInnen durfte man nicht haben. Also, es war eine strenge Zeit, streng und hart. Ja, ohne Liebe, ohne nichts.« Céline erlebt ihre Adoptivmutter als dominante lieblose Person, der sie sich unterordnen muss. Tut sie das nicht, wird sie geschlagen: »Meine Adoptivmutter ist sehr dominant, dominant allen gegenüber, also sie ist eine Frau, die, wie soll ich das sagen, sie muss die Macht haben, über alle. Sie muss das Sagen haben. Und wenn du nicht pariert hast, dann hat's eine gegeben.« SeelsorgerInnen sollten also behutsam mit dem Beziehungsgeschehen umgehen und Sexarbeiterinnen echte Beziehungsangebote machen.

Solidarität unter Sexarbeiterinnen fördern:

Von Tamara wurde insbesondere der Wunsch nach einem Ort geäußert, wo sie Gemeinschaft erleben kann. Für sie ist es schmerzlich, dass unter Sexarbeiterinnen kaum Freundschaften entstehen. Das pastorale Projekt in Basel enthält kein Angebot, das dieses Bedürfnis aufnimmt. M. E. könnte darin eine Entwicklungsperspektive des Projekts liegen. Die christliche Grundhaltung der Koinonia, der Gemeinschaft, könnte durchaus auch ein Kriterium für die pastorale Arbeit mit Sexarbeiterinnen werden. Dazu müssten den Sexarbeiterinnen Räume offen stehen, wo sie sich mit anderen Sexarbeiterinnen austauschen können und unter sich Netze der Freundschaft und Solidarität knüpfen können. Das Projekt könnte versuchen, solche Räume zu öffnen.

Präsenz und Kontakt: Der Kontakt mit meinen Interviewpartnerinnen hat mir gezeigt, dass einerseits die Stelle noch wenig bekannt ist, andererseits ihr Bedürfnis nach Gehört-Werden sehr deutlich spürbar war. Ohne dass sie mich vorher kannten, zeigten die Frauen eine große

Bereitschaft, mehr über ihr Leben, über ihren Glauben und ihre Erfahrungen mit Religion zu erzählen. M. E. müsste gerade ein Projekt, das mit unsichtbar gemachten Menschen zu tun hat, stärker auf ihre Lebensrealitäten zugehen und Kontakte zu den Sexarbeiterinnen knüpfen. Institutionelle Beratung und irgendeine Form von aufsuchendem direktem Kontakt scheinen mir die einzigen Möglichkeiten, um das Angebot bekannt zu machen und insofern auch die Unterstützung von Sexarbeiterinnen durch pastorale Handlungsträgerinnen aufrecht zu erhalten. Fehlt dieser direkte Kontakt, führt dies m. E. auf die Dauer dazu, dass nur einige wenige Frauen von dieser Möglichkeit erfahren und so vielleicht gerade die Sexarbeiterinnen, welche besonders auf Unterstützung angewiesen wären, unsichtbar bleiben. Darin wird auch deutlich, dass Theologinnen und Theologen sich möglicherweise

»Wir haben den Stempel Hure.«

für eine solche Arbeit noch spezifische fachliche Unterstützung suchen müssen. Streetwork ist eine eigene Arbeitsmethode, für die es spezifische Kompetenzen braucht.

Gesellschaftspolitisches Engagement: Die Lebensgeschichten meiner Interviewpartnerinnen haben auch gezeigt, dass sie im Sexgewerbe verschiedene Formen von Diskriminierung erfahren. Besonders eindringlich spricht das Tamara aus: »Wir haben den Stempel Hure, – ich bin keine Hure, Simone. Ich bin im Sozialwesen, ich tue was Gutes. Aber wir haben den Stempel ... Ich hab' was Gutes gemacht zehn Jahre. Und Gott sei dank, würd's uns nicht geben, oje ...« Tamara verletzt es, wie über Sexarbeiterinnen gesprochen wird, und sie empfindet es als ungerecht, dass sie »den Stempel« hat, obwohl sie ja eigentlich etwas Gutes tut.

Meine Interviewpartnerinnen erzählen auch, dass sie vor ihrem Einstieg ins Sexgewerbe auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt waren oder sonstige Defizite aus der Kinder- und Jugendzeit mitbrachten, die den Einstieg ins Sexgewerbe begünstigten (z.B. sexuelle und physische Gewalt oder Mangel an Liebe und Wertschätzung). Sarah versucht nach längerer Arbeitslosigkeit, Abhängigkeit von der Sozialhilfe und Tätigkeit als Hausfrau wieder ins Berufsleben einzusteigen. Sie macht dabei die Erfahrung, dass sie als alleinerziehende Mutter und gelernte Coiffeuse keine Chance hat: »Ich habe einfach nur Absagen gekriegt, ist ganz deprimierend gewesen. Es hat dann immer geheißen: Alleinerziehend? Das ist uns ein zu großes Risiko, dann fehlen sie ja dauernd, weil ihr Kind krank ist ... Und dann hat mich eine Kollegin, die schon lange im Gewerbe arbeitet, gefragt, ob ich mal zuschauen wolle. Zuerst habe ich abgelehnt, aber so einen Monat später habe ich gefunden, doch, ich kann's ja mal probieren.« Dadurch wird sehr deutlich, dass der Einstieg ins Sexgewerbe auch mit strukturellen gesellschaftlichen Bedingungen verknüpft ist.

Für das Projekt in Basel bedeutet dies, dass neben dem individuellen Fokus auf die Lebenssituation von Sexarbeiterinnen, die strukturelle Perspektive nicht aus dem Blick rücken darf. Sie ist konsequent mitzudenken und sollte sich in einer Pastoral im Bereich Sexgewerbe auch im konkreten Handeln ausdrücken. Im Projekt geschieht dies bereits in Form von Öffentlichkeitsarbeit und Sensibilisierungsarbeit bei Jugendlichen und in Kirchgemeinden/Pfarreien. Diese Arbeit ist m. E. fortzusetzen, da damit die Lebensbedingungen von Sexarbeiterinnen sichtbar gemacht und die Einstellung der Gesellschaft gegenüber Sexarbeiterinnen verändert werden können. Es scheint mir bemerkenswert, dass das Projekt versucht, mit Kirchgemeinden/Pfarreien in einen Dialog zu kommen. Wenn Kirche ein Ort ist, wo die Stimmen marginalisierter und diskriminierter Menschen gehört werden, dann besteht gerade in diesem Austausch die Chance, dass sich auch in Pfarreien/Kirchgemeinden ein stärkeres Bewusstsein entwickelt für diese Menschen und dass die Solidarität mit Menschen, die vermeintlich nicht mehr dazugehören, wachsen kann.

¹ Nicole Glaser, Ich will Urteile hinterfragen. Interview. Cornelia Schmidt-Messingschlager zur Seelsorge für Frauen im Sexgewerbe, in: Aargauer

Zeitung vom 26.10.2001.
² Vgl. Ökumenisches Aidspfarramt Basel: Seelsorge für Frauen im Sexgewerbe. Seelsorge und Information in den Bereichen Prostitu-

tion und Aids.
Bezugsadresse: Ökumenisches Aidspfarramt beider Basel, Seelsorge für Frauen im Sexgewerbe, Peterskirchplatz 8, CH-4051 Basel.

³ Prostitution ist keine gesellschaftliche Randerscheinung, in: Basler Zeitung vom 8.1.2002, 26.

Vorschau auf die nächsten Nummern

Schuld	2/2006
Kirche braucht Orte	3/2006

Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Oliver Stens und Guido Schwitter

Seelsorge an Leib und Seele

Das Aidspfarramt Zürich

HIV und AIDS haben mit gesellschaftlichen Tabuthemen wie Sexualität, Drogen und Tod zu tun. Diese Themen werden häufig verdrängt – nicht zuletzt, weil sie als moralisch verwerflich erscheinen bzw. bedrohlich wirken. Nicht selten werden auch Menschen mit HIV und AIDS von ihren Angehörigen, Freunden und Bekannten als bedrohlich oder verwerflich wahrgenommen.

● Menschen, die für bzw. in der Kirche arbeiten und HIV-positive und aidskranke Menschen begleiten, von denen auch viele ihre Homosexualität leben – wie passt das zusammen? Dass das kein Problem sein muss, zeigt sich seit 1987, dem Jahr, in dem zunächst die Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und ab 1990 auch die Römisch-Katholische Kirche begannen, sich mit der Gründung des Aidspfarramtes Zürich im AIDS-Bereich zu engagieren. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der beiden Kirchen fühlen sich darum herausgefordert, den gesellschaftlichen und den stellenweise immer noch vorhandenen kirchlichen Ausgrenzungstendenzen Zeichen spürbarer Solidarität entgegenzusetzen. Dies insbesondere in einer Lebenssituation, in der die Folgen einer HIV-Infektion dem Leben deutliche Grenzen setzen. Denn

nach wie vor gibt es kein Heilmittel, nur eine Verzögerung des Krankheitsverlaufs. Eine HIV-Infektion führt zwar heute – dank moderner medizinischer Möglichkeiten – nicht mehr linear zum Tod, trotzdem löst die Diagnose »HIV-positiv« oftmals Verzweiflung, Ausgrenzung, Diskriminierung und Einsamkeit aus. Darüber hinaus hat eine HIV-Therapie noch ihr eigenen Problematiken (Verträglichkeit, Resistenzen, Nebenwirkungen). Viele Betroffene leiden nicht nur physisch, sondern auch emotional und spirituell.

HIV und AIDS stellen nach wie vor brennende und herausfordernde Probleme dar. Wie stellt sich die Kirche der Situation vor Ort? Oliver Stens hat den katholischen Seelsorger des Aidspfarramtes Zürich, Guido Schwitter, zu diesem Thema interviewt.

Aidsseelsorge damals und heute

● *Oliver Stens: Herr Schwitter, wie gestaltet sich heute Aidsseelsorge im Vergleich zu damals, was sind die Schwerpunkte von heute, und was waren die Schwerpunkte von damals?*

Guido Schwitter: Unsere Arbeit hat sich, seitdem HIV therapierbar wurde, sehr stark verändert. Bis 1996, als es noch keine wirksamen

Medikamente gegen HIV gab, konzentrierte sich unsere Arbeit mehrheitlich auf die Sterbebegleitung. Von uns Seelsorgerinnen und Seelsorgern des Aidspfarramtes Zürich wurden vor 1996 im Durchschnitt 60 Männer und Frauen bis zu ihrem Tod begleitet. Heute sind es, dank der Medikamente, deutlich weniger. Im letzten Jahr waren es beispielsweise 14 Personen. Es ist also offenkundig, dass die Sterberate durch die wirksamen HIV-Therapien deutlich zurückgegangen ist. Das hat auch Einfluss auf unsere konkrete Arbeit: Sie ist heutzutage einerseits vielfältiger, andererseits aber auch schwieriger geworden; denn sie ist chronisch geworden – also nicht nur für die Betroffenen. Auch unsere Arbeit in der Begleitung und unsere Hilfsangebote sind chronisch geworden. HIV-Infizierte können heute wesentlich länger leben. Sie werden aber auch wesentlich länger mit ihrem Schicksal konfrontiert, den unvermeidlichen Nebenwirkungen, die eine HIV-Therapie mit sich bringt und ihren ungewissen Langzeitnebenwirkungen. Vereinsamung, Depressionen und ein seelisches, soziales und finanzielles Burnout sind nicht selten die Folge. Während früher die Kranken mit der Frage

»Sinn-, Lebens- und Schuldfragen«

beschäftigt waren: »Was ist für mich noch zu tun, bis ich sterbe?«, wird heute vor allem die Frage gestellt: »Was für einen Sinn hat mein Leben, und welche Zukunftsperspektiven habe ich?« Neben den Sinn- und Lebensfragen wird aber auch – und das ist ein wichtiger Aspekt – die Frage nach der Schuld gestellt. Ich versuche das einmal so zu erklären: Wenn ein neuer Klient zu uns ins Pfarramt kommt und mit mir redet, dann stellt sich mir fast automatisch die Frage: »Wie hat dieser Mensch sich infiziert?« Die Frage stelle ich mir bei keinem anderen Menschen. An-

dersherum weiß jeder HIV-Positive, wenn er sich jemandem anvertraut, dass sich solche oder ähnliche Fragen im Hinterkopf seines Gegenübers abspielen: »Ist der wohl schwul? Ist das ein Sex-Tourist? Hat der mal Drogen genommen?« Solche Fragen können sehr leicht in Fragen nach der Schuld umschlagen. Und das ist – so meine ich – auch der Grund, warum es auch heute noch ein Aidspfarramt gibt und kein Krebs-Pfarramt oder MS-Pfarramt.

Oliver Stens: Ganz konkret: Was kann das Aidspfarramt Zürich HIV-Infizierten und Aidskranken bieten?

Guido Schwitter: Von der HIV-Ärzeschaft des Unispitals und den spezialisierten Arztpraxen hier in Zürich werden HIV-positive Menschen ermutigt, die Seelsorge und Beratung des Aidspfarramtes in Anspruch zu nehmen. Daher ist eine Zusammenarbeit mit der Ärzteschaft unablässig. Im letzten Jahr haben wieder 65 Menschen zum ersten Mal das Pfarramt aufgesucht. Beratung und Begleitung werden insbesondere dann in Anspruch genommen, wenn es eine Überlagerung von verschiedenen Problemen gibt, oder wenn sich Menschen in einer Krise befinden. Einige Beispiele: Menschen, die krankheitsbedingt nicht mehr im Arbeitsleben integriert sind, suchen verzweifelt nach einer sinnvollen Aufgabe, nach einer Tagesstruktur, konkret nach einer Teilzeitbeschäftigung. Versicherungsfragen überfordern, und der eine oder andere Betroffene ist über seine Rechte und Möglichkeiten gar nicht informiert. In solchen Fragen kann beispielsweise unsere Sozialarbeiterin helfen. Wir bieten auch gemeinschaftsstiftende Projekte an: einen Besinnungskurs, Frauengruppe, Männergruppe, Elterngruppe, eine Ferienwoche oder gemeinsame Mittagessen. Letztlich sind das alles Angebote, die den Kontakt, den Austausch und die Solidarität unter den Betroffenen fördern sollen.

Oliver Stens: Und in der Einzelseelsorge: Welche Themen und Probleme sind dort zentral?

Guido Schwitter: In den Einzelgesprächen kommen z.B. die Sehnsucht nach einem Lebenspartner oder die Schwierigkeit, in einer Partnerschaft mit Sexualität umzugehen, zur Sprache. Finanzielle Probleme, Scham, Sucht und Schuldgefühle sind weitere Fragen, die Betroffene quälen. Und es kommt auch immer wieder vor, dass jemand seine letzten Dinge besprechen will; mit anderen Worten: Sterben und Tod sind nach wie vor Thema. Das Aidspfarramt Zürich hat aber neben den Seelsorgenden auch einen Körperarbeiter angestellt. Das hat einen Grund: Seelsorge soll auch leibhaftig sein. Entstanden ist diese Idee in der Anfangszeit der Epidemie, als Aidskranke wie Aussätzige behandelt wurden. Damals dachten viele, dass man sich durch einfache Berührungen, durch ein normales »In-den-Arm-Nehmen« anstecken könne. Der Mensch braucht aber Berührung! Viele haben durch ihren HIV-Infekt ein gestörtes Verhältnis zu ihrem eigenen Körper bzw. ein irritiertes Körpergefühl.

»Der Mensch braucht Berührung!«

Das Massageangebot des Aidspfarramtes kann in diesem Fall helfen. Ferner wird es auch von Menschen wahrgenommen, die sonst keine Verbindung zur Kirche haben. Manchmal ist es der erste Schritt, sich mit der eigenen Diagnose und Krankheit auseinanderzusetzen. Im begleitenden Gespräch kommt nicht nur die körperliche Befindlichkeit zur Sprache, sondern auch die Lebenssituation. Nicht selten wächst dadurch mit der Zeit der Wunsch, auch andere HIV-Positive kennenzulernen und weitere Kontakte mit der »Klienten-Gemeinde« des Aidspfarramtes zu suchen, zum Beispiel einen Kurs zu belegen oder an einem Mittagessen teilzunehmen. Daneben

haben wir glücklicherweise auch eine Spendenkasse, die es uns erlaubt, dass wir ganz unmittelbar und unbürokratisch Menschen, die durch ihre Krankheit in finanzielle Not geraten sind, unterstützen zu können.

AIDS als Zeichen der Zeit

● *Oliver Stens: Eigentlich sollte es kein Aidspfarramt geben müssen. Normalerweise sollten ja die Kirchgemeinden ihre Leute und ihre Kranken kennen und sie begleiten. Warum funktioniert das im Zusammenhang mit dem Thema AIDS nicht so ohne weiteres?*

Guido Schwitter: Das hat damit zu tun, dass viele Betroffene den Zugang zu unseren bürgerlichen Kirchgemeinden nicht finden. Ein Drogenabhängiger beispielsweise kann nur sehr schwer den Zugang zum normalen Pfarreileben finden, weil er sofort merkt, dass sich dort eine ganz andere, für ihn fremde Lebenskultur trifft. Nicht zu vergessen sind viele homosexuelle Menschen, die sich von unseren Kirchen vor den Kopf gestoßen fühlen und aus der Kirche ausgetreten sind. Solche Menschen finden eher den Weg zum Aidspfarramt Zürich, weil sie hier so etwas wie einen geschützten Raum erfahren. Hier können sie über ihre Sorgen, Nöte und Probleme sprechen, hier treffen sie Menschen, die ein offenes Ohr für sie haben, die nicht über sie urteilen oder sie gar verurteilen, die keine Berührungsängste haben und diskret sind. HIV und AIDS sind Zeichen der Zeit, die uns als Kirche aufrufen, zu sehen und zu verstehen und nicht aufgrund eines Ideales, was man durchaus haben darf und sollte, anderen Menschen, die möglicherweise dieses Ideal nicht so ohne weiteres leben können oder leben wollen, Schuld zuzusprechen. Ich habe es jahrelang direkt miterlebt: Durch die offizielle katholische Sexualmoral –

mit dem Verbot, dass Schwule ihre Sexualität auch leben dürfen – fühlen sich Abertausende von Schwulen ausgegrenzt und tief verletzt. Das ist ein Fakt. Für viele Menschen steht in diesem Zusammenhang das Ideal der Kirche in einer unerträglichen Spannung zur Realität und zum Menschenrecht der (homo-)sexuellen Lebensfreude.

Oliver Stens: Was können Aidskranke der Kirche bieten? Was kann die Kirche vielleicht von den Aidskranken lernen?

Guido Schwitter: Wie schon erwähnt, HIV und AIDS hat mit mehreren gesellschaftlichen Tabuthemen gleichzeitig zu tun: Sexualität, Drogenkonsum, Krankheit, (i.d.R. junges) Sterben und Tod. Die Aidskranken können uns allen – auch der Kirche selbstverständlich – den Spiegel der eigenen Tabus vor Augen halten und fordern uns heraus zu überlegen, wie wir in den eigenen Reihen mit Sexualität, Sucht und Tod umgehen.

Oliver Stens: Inwiefern werden christliche Kernwerte in der Aidsseelsorge verwirklicht?

Guido Schwitter: Stichwort: Solidarität. Solidarität gegenüber Menschen, die ausgestoßen, die marginalisiert werden. Am Beispiel Jesu orientiert, ist Diakonie für mich, dass ich mich mit gerade diesen Menschen solidarisiere. Ich bin davon überzeugt, dass dies ein wesentlicher, sogar der wesentlichste christlich-diakonische Kernwert ist, der hier im Aidspfarramt Zürich verwirklicht wird. Und ich bin auch froh, dass ich das hier leben kann; das hat mich auch die letzten 15 Jahre motiviert, hier als Seelsorger zu wirken und auch zu bleiben.

Oliver Stens: Eine letzte Frage: Wie sieht Aidsseelsorge von morgen aus?

Guido Schwitter: Auf der institutionellen Ebene finde ich es sehr schwierig, diese Frage zu beantworten. Seit 1987 gibt es ein Aidspfarramt in Genf. Seit Ende August 2005 gibt es dieses Pfarramt aus finanziellen Gründen nicht mehr,

obwohl die dort tätige reformierte Pfarrerin sehr viel Arbeit hätte. Auch in der Zürcher Kirche wird manchmal die Frage gestellt, ob es denn überhaupt noch ein Aidspfarramt braucht. Tatsache ist jedoch, dass wir kontinuierlich eine Zunahme von Klientinnen und Klienten zu verzeichnen haben. Unsere künftigen inhaltlichen Aufgaben werden wohl sehr stark davon abhängen, wie sich die Epidemie bei uns weiterentwickelt, aber auch, ob und welche Fortschritte sich in Forschung und Therapie ergeben werden: Sie wirken sich direkt auf die Situation der Betroffenen aus.

Kirche als Zufluchtsort

● Die durch HIV und AIDS aufgeworfenen Probleme sind sehr komplex. Einerseits handelt es sich bei HIV um ein Virus und bei AIDS um die medizinischen Folgen einer Infektion; andererseits sind die damit verbundenen Schwierigkeiten – auch und vor allem im Zusammenhang einer HIV-Therapie – keineswegs nur medizinischer oder klinischer Art; sie wirken sich insbesondere auf die psycho-soziale Situation der Betroffenen aus. Es ist daher wichtig, dass sich die Kirche – konkret ihre Mitglieder und Verantwortlichen in die Lage versetzen, auf der Grundlage der heute verfügbaren Informationen mutig zu handeln. Dabei sollte sich ihre Initiative an den wirklichen Bedürfnissen der Betroffenen orientieren und an die jeweilige Situation vor Ort angepasst sein. Aber Taten setzen zunächst einmal die Offenheit voraus, sich den von HIV und AIDS aufgeworfenen komplexen und herausfordernden Fragen zu stellen, sie zu diskutieren und zu verstehen. Letztlich hängt die Authentizität der Kirche von ihrem Tun ab; denn sie wird mit Menschen konfrontiert, die nicht einfach nur Mitleid suchen. Die Kirche ist dazu

aufgerufen, heilsame Gemeinschaften zu bilden; dies kann sie jedoch nur, wenn sie Zufluchtsorte anbietet, das heißt, sichere Orte. Um heilsam zu wirken, benötigen suchende und leidende Menschen einen Ort, an dem sie sich wohl fühlen und sich selber mitteilen – ihren Schmerz miteinander teilen – können. Die Schaffung von sicheren Orten, an denen die unterschiedlichen Lebens- und Leidensgeschichten Raum und Zeit in Anspruch nehmen dürfen, ist daher ein praktischer Schritt, durch den die Kirche ihren hei-

lenden und therapeutischen Auftrag verwirklicht (Orthopraxia). Heilsames, helfendes Handeln ist allerdings nur dann möglich, wenn sich der Mensch in einer Atmosphäre der Annahme, der Liebe und der (be-)ständigen Teilnahme mitteilen darf. Es bleibt daher zu hoffen, dass sich die Kirche, konkret Pfarreien, kirchliche Institutionen, interessierte und engagierte ChristInnen (weiterhin) um HIV-positive und aidskranke Menschen kümmert und sie in ihrer Lebens- und Leidenswirklichkeit nicht allein lässt.

In ihrem öffentlichen Einsatz für den Erhalt des Sozialstaates setzt sich die KAB für die ordnungspolitischen Prinzipien ein, die – maßgeblich beeinflusst durch die Soziallehre der Kirche – in unserem Gemeinwesen ihren Niederschlag gefunden haben und heute zur Disposition gestellt werden. Am Ort und vor Ort sind KAB-Gemeinschaften im Leben der Menschen »dabei«. Sie überwinden die menschliche Isolierung und Ohnmacht durch gemeinsame Aktion. Arbeitsloseninitiativen und -projekte geben den Arbeitssuchenden Orte des Austausches, des selbstbestimmten politischen Handelns, aber auch des gemeinsamen solidarischen Engagements für die Anderen, für Menschen, die ebenfalls durch Arbeitslosigkeit zu Ausgegrenzten gemacht werden. Die KAB will Stimme sein für diese »Menschen ohne Erwartungen« (Sozialwort Ziff. 53). In einer sich weiter spaltenden Gesellschaft kommt der »politischen Diakonie« der KAB der zentrale Stellenwert im Dienst an den Menschen und der Gesellschaft zu. Die internationale Arbeit der KAB setzt sich mit Partnern in allen Teilen der Welt dafür ein, dass »der Globalisierung des Profits und des Elends eine Globalisierung der Solidarität« (Johannes Paul II.) entgegengehalten wird. (...)

Wo die KAB handelt, handelt Kirche. In der KAB leben Menschen unmittelbar Kirche. Auch in Zukunft wird christliche Gemeinde sehr stark von erfahrbaren und gelungenen Beziehungen, von dem »Zur-Sprache-Bringen« alltäglicher Ungerechtigkeits Erfahrungen, Ängsten und Nöten und der bedingungslosen Hoffnungszusage der befreienden christlichen Botschaft her gelebt. Die KAB ist Teil der Kirche, Teil der jeweiligen Gemeinde vor Ort. Sie ist zugleich Kirche selbst, in der das Volk Gottes die entscheidenden Weichen stellt auf der Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit. Im Vertrauen, dass uns »alles andere dazu gegeben wird« (Mt 6,33) geht die KAB diesen Weg in guter Kooperation aller Getauften mit ihren je eigenen Charismen. Durch die »politische Diakonie«, den »prophetischen Dienst« und das Gerechtigkeitshandeln der KAB macht sie die Kirche glaubwürdig in der Gesellschaft präsent. Als Stimme und Anwalt der Ausgegrenzten lässt sie diejenigen zu Wort kommen, die am Rande stehen, auch in den christlichen Gemeinden und in der Kirche selbst. Vom Evangelium her inspiriert, trägt sie damit zur Glaubwürdigkeit der Kirche bei. Aus: Kirchenpolitische Erklärung der KAB Deutschland

Daniel Vychtyl

»...ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen ...« (Mt 25,35)

|| *Flüchtlingsseelsorge im Caritas Karwan Haus*

Flucht und Migration gehören zu den Zeichen der Zeit. An vielen Orten hat sich die Kirche diesem Problem geöffnet, so auch im Karwan Haus, einem Asyl-Projekt der Caritas in Wien.

● Das Engagement der Caritas für Fremde ist biblisch begründet. Im Schöpfungsbericht wird betont, dass der Mensch Abbild Gottes ist (vgl. Gen 1,27). Durch diese Gottebenbildlichkeit kommt allen Menschen dieselbe Würde zu. In der alttestamentlichen Rechtsprechung wird ein eigenes Fremdenrecht entwickelt. Dieses baut auf der Erfahrung des Fremdseins des Volkes Israel in Ägypten auf: »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr euer Gott.« (Lev 19,34). Eine wesentliche Stelle in Bezug auf die Fremden im NT ist das Bibelwort vom Weltgericht in Mt 25,31-46. In Vers 35b heißt es: »... ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen.« Von Bedeutung ist hier, dass Christus selbst sich mit den Fremden und Obdachlosen identifiziert. Das bedeutet, dass Solidarität mit den Ärmsten in die Gottesbeziehung hinein genommen wird. Das Verhalten den Außenseitern der Gesellschaft – also auch den Fremden – gegenüber wird so zum Heilskriterium erklärt.¹

Das Zweite Vatikanum geht nicht näher auf das Flüchtlings- und Migrationsproblem ein, allerdings ist in Bezug auf diese Thematik der Eröffnungsvers von *Gaudium et spes* von Bedeutung, wo es heißt: »Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Notleidenden aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi.« Flüchtlinge sind Menschen in besonderer Bedrängnis, sie haben oft alles verloren und sind allzu oft auch mit Diskriminierung, Rassismus und ungerechten Gesetzen konfrontiert. Die Kirche ist herausgefordert, sich dieser Menschen in besonderer Weise anzunehmen. In *Gaudium et spes* wird nochmals mit dem Hinweis auf das Weltgericht im Matthäusevangelium (Mt 25,31-46) betont, dass der Mensch verpflichtet ist, sich zum Nächsten eines jeden zu machen. Zu diesen Nächsten werden auch die Wanderarbeiter und Heimatvertriebenen gezählt (vgl. GS 27). Auch in weiteren Abschnitten von GS wird die Solidarität mit den Armen stark hervorgehoben (vgl. GS 24 und 32).

Von Bedeutung ist des weiteren das Dekret über die Religionsfreiheit *Nostra aetate* (NA), denn durch die gegenwärtige Migrations- und Flüchtlingsbewegung werden Gesellschaften und somit auch die Kirche mit anderen Kulturen

und Religionen konfrontiert. In Abschnitt 6 dieses Dokumentes wird betont, dass der Staat durch gerechte Gesetze den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen soll. Dieses Recht auf freie Religionsausübung gilt insbesondere für religiöse Minderheiten, und das sind oft MigrantInnen und Flüchtlinge.

In den Sozialenzykliken der folgenden Jahre wird kaum auf die Probleme von Flüchtlingen eingegangen. Von Bedeutung hingegen ist das Schreiben des päpstlichen Rats Cor Unum »Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität« aus dem Jahr 1992. In diesem Text wird in differenzierter Weise auf die Flüchtlingsproblematik eingegangen. Betont wird die Liebe der Kirche zu den Flüchtlingen. Diese zeigt sich in konkreter Solidarität, Engagement und Gastfreundschaft. In einem weiteren Schreiben von Cor unum »Die Liebe Christi zu den Migranten« (2004) wird sehr detailliert auf die gegenwärtigen Fragen der Migration und die sich daraus ergebenden pastoralen Handlungsfelder eingegangen.

Pastorale Aufgaben im Karwan Haus

● Dem biblischen und kirchlichen Auftrag folgend, erkannte die Caritas der Erzdiözese Wien bereits Anfang der 1990er Jahre, dass die Flüchtlingsproblematik ein neues Aufgabenfeld ihrer Tätigkeit sein wird. Es wurden eine Rechtsberatungsstelle und Wohnheime für obdachlose AsylwerberInnen errichtet. Gemäß dem Leitbild der Caritas wurde von Anfang an neben der konkreten Hilfe auch nach den Ursachen von Unrecht, Not und Armut von Flüchtlingen gefragt² und intensives Lobbying betrieben. Aber auch auf

pfarrlicher Ebene gab es eine große Bereitschaft, AsylwerberInnen zu helfen. So wurde hunderten Kriegsflüchtlingen aus Ex-Jugoslawien von Pfarrgemeinden Hilfe und Quartier angeboten. Ab dem Jahr 1996 gab es bis zur Einführung der staatlichen Grundversorgung im Mai 2004 das mobile Notquartier. Bei dieser Aktion wurde insgesamt 877 AsylwerberInnen über die Wintermonate in den Pfarren ein Schlafplatz angeboten.

In diesem Kontext entstand 1999 die Idee einer Anstellung eines Pastoralassistenten im Caritas Karwan Haus. In diesem Wohnheim wohnen zurzeit bis zu 180 AsylwerberInnen aus bis zu 30 Nationen. Die pastoralen Aufgaben kann man in fünf Bereiche gliedern:

(1) Seelsorgliche Gespräche: Flucht führt oft zur Trennung von geliebten Menschen, Kontakt zur Familie im Heimatland ist oft nur schwer oder gar nicht möglich. Mit Flucht gehen meistens Statusverlust und die Erfahrung, im Gastland unerwünscht zu sein, einher. Durch den Sprachverlust kommt es zusätzlich oft zu sozialer Isolierung.³ Diese traumatischen Erfahrungen sind immer wieder Inhalt von seelsorglichen Gesprächen. Allerdings ist vorher große Vertrauensarbeit zu leisten. Wenn die religiöse Frage Thema des Gespräches ist, wird Gott oft wegen des Verlustes von Heimat und der Perspektivlosigkeit angeklagt (vgl. Buch Hiob). Mit der existenziellen Krise verbindet sich oft eine religiöse und spirituelle Krise. Für andere wird Gott zum letzten Anker, zum letzten Halt im Leben (vgl. Psalmen). Andere wieder ergeben sich in das Schicksal und versuchen, den oft nicht verständlichen Willen Gottes zu (er)tragen.

(2) Dienst am Kranken: In der Zeit bis zur Grundversorgung (Mai 2004) wurden nur ca. 1/3 der AsylwerberInnen in Österreich in der Bundesbetreuung aufgefangen, andere wurden von sozialen Netzen der Länder, von NGOs oder

Privaten versorgt oder fielen in die Obdachlosigkeit. Das bedeutete auch, dass viele nicht krankenversichert waren. Folglich entstand im Karwan Haus das Projekt Hippokrates. Mit Hilfe von ehrenamtlichen Ärzten versuchte man, eine medizinische Grundversorgung aufzubauen. Die Organisation oblag dem Pastoralassistenten.

(3) Kinder und Jugendarbeit: Im Karwan Haus leben zwischen 25 und 50 Kinder und Jugendliche. Sie haben die gleichen Bedürfnisse und Wünsche wie alle anderen. Aber die Perspektiven und Rahmenbedingungen der Kinder im Karwan Haus sind oft äußerst schwierig und schlecht. Die Familien leben auf engstem Raum zusammen. Sowohl die Kinder als auch die Jugendlichen wissen oft nicht den wirklichen Grund der Flucht. Vor allem Kinder aus Kriegsgebieten sind durch die schrecklichen Ereignisse oft traumatisiert. Sie spüren auch den Druck und die Ungewissheit, denen die Eltern durch die langen Asylverfahren ausgesetzt sind. Seelsorge bedeutet, die Kinder in ihrer schwierigen Situation wahrzunehmen, für sie da zu sein, mit ihnen Freizeit zu verbringen und ihre Sorgen und Nöte zu teilen.

(4) Liturgie: Gottesdienst und ritualisiertes Gebet sind die wichtigsten und auch die je eigenen Ausdrucksformen jeder Religion. Liturgie ist ein sehr sensibles Thema im Karwan Haus,

»jährliche Wallfahrt der HeimbewohnerInnen«

denn es leben in diesem Haus Menschen der unterschiedlichsten Kulturen und Religionen. Die meisten HeimbewohnerInnen sind christlichen bzw. muslimischen Glaubens. Trotz dieser religiösen Vielfalt werden Formen gesucht, um die gemeinsame Gottsuche auszudrücken, vor allem aber auch, um der gemeinsamen Hoffnung für eine gute Zukunft Ausdruck zu verleihen. Höhe-

punkt ist sicherlich die jährliche Wallfahrt der HeimbewohnerInnen mit einem gemeinsamen Gebet. Hierbei kann man auf die wichtige Wallfahrtstradition sowohl im Christentum als auch im Islam zurückgreifen und einen gemeinsamen spirituellen Ansatzpunkt finden. Im interreligiösen Gebetsraum, einem schlichten Raum mit dem Labyrinth von Chartres als einzigem Bild (ein passendes Bild für die Irrewege von AsylwerberInnen), finden unterschiedlichste Liturgieformen statt. So versammelte sich eine Zeit lang eine Gruppe orthodoxer Frauen zum Gebet, dann war ein Priester als Praktikant im Karwan Haus tätig, und es wurde wöchentlich mit den afrikanischen HeimbewohnerInnen katholische Messe gefeiert, und auch die Muslime nutzen den Raum fallweise für ihr rituelles Gebet. Von Bedeutung sind die Gottesdienste beim Tod eines Heimbewohners vor allem auch für die MitarbeiterInnen im Karwan Haus, die oft eine intensive Beziehung zu dieser Person aufgebaut haben.

Der Gebetsraum hat neben seiner funktionellen Dimension als Ort der Liturgie und des Gebetes noch zwei symbolische Bedeutungen. Erstens weist der Raum auf die Größe Gottes hin, bei dem alle kulturellen, ethnischen und religiösen Grenzen aufgehoben sind. An diesem Ort hat der Mensch in all seiner Zerbrechlichkeit, aber auch in seiner Größe und vor allem in seiner Vielfalt Platz. Zweitens weist der Raum auf die spirituelle und religiöse Dimension des Menschen hin, die neben aller professionellen sozialarbeiterischen Hilfe nicht vergessen werden darf.

(5) Öffentlichkeitsarbeit und Vernetzung: Dieses Arbeitsfeld besteht aus zwei Bereichen: erstens dem Bildungsbereich und zweitens der Vernetzung kirchlicher Institutionen und Gruppen mit dem Karwan Haus. Die Bildungsarbeit ist von großer Bedeutung im Kampf gegen Rassis-

mus und Vorurteile.⁴ Vernetzungsarbeit bedeutet, Hilfe für und Projekte mit AsylwerberInnen in Pfarren und kirchlichen Gruppen zu begleiten. Das Karwan Haus wird so ein Ort der Begegnung mit Fremden.

Aufgabenfelder

● Seelsorglicher Dienst an Flüchtlingen orientiert sich am konkreten Menschen, an seinen Nöten und Sorgen, vor allem aber auch an seinen Fähigkeiten und seiner kulturellen und religiösen Andersartigkeit. Grundlage dafür ist das biblische Menschenbild, das jedem Menschen – auch dem Illegalen – die gleiche Würde zuspricht. Daraus ergeben sich drei Aufgabenfelder für die kirchliche Flüchtlingshilfe:

Als erster Punkt ist die konkrete Linderung der Not und deren Ursachenbekämpfung zu nennen: Unterbringung, Verpflegung und Rechtsberatung während des Asylverfahrens, sowie Maßnahmen zu einer besseren Integration. Konsequenterweise kommt es zu einer intensiven Lobbyarbeit für gerechtere und menschenwürdigere Gesetze und unter gewissen Umständen zu »Kirchenasyl«.⁵ Dies ist als Verwirklichung der Option für die Armen zu verstehen, die nicht nur konkrete Hilfe fordert, sondern auch die Frage nach dem Grund von Not stellt – und gerade im Flüchtlingsbereich sind strukturelle Ungerechtigkeiten Ursache von Not, Armut und Diskriminierung. Der zweite Aufgabenbereich ist,

die kulturelle und religiöse Andersartigkeit von Flüchtlingen und Fremden zu betonen und zu fördern. Eine Option für den Armen inkludiert eine Option für den Anderen, d.h. kulturelle und religiöse Vielfalt muss als Bereicherung, als Gottes Gabe gesehen und in all ihren Dimensionen gefördert werden. Der Andere – der Flüchtling, die Migrantin – muss in seiner/ihrer Andersartigkeit Platz und Heimat in der Kirche finden. Gefordert ist ein Dialog mit den nichtchristlichen Religionen – besonders mit dem Islam –, in dem der theologische Diskurs auf die praktische Ebene des Alltags übersetzt wird.

Das dritte Aufgabenfeld der Kirche im Flüchtlingsbereich ist es, Lernorte der Solidarität zu schaffen. Kirche ist ein Ort, an dem Begegnung mit dem Armen (der/die ausgegrenzte MigrantIn bzw. AsylwerberIn) und mit dem Anderen (der/die aus einer anderen Kultur mit einer anderen Religion stammende Fremde) möglich wird. Die Option für den Armen und den Anderen ist ein langfristiger gemeindlicher Lernprozess. In der Begegnung mit Flüchtlingen in den Gemeinden werden Orte der Solidarität geschaffen, die dem Trend der Entsolidarisierung, aber vor allem auch den täglichen Rassismen und Ressentiments der Gesellschaft entgegenwirken. Kirche wird so in ihrem Engagement für den Fremden ihrem Auftrag gerecht: »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.«

¹ Vgl. Johannes Müller, »Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen.«, in: ders. (Hg.), Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, Frankfurt a.M. 1990, 210–232.

² Vgl. Caritas, Leidsbild: Unterwegs zum Menschen, Graz 2000.

³ Vgl. Margit Kornfeld, Die Bewältigung des Flüchtlingsalltags in Österreich, Wien 2004.

⁴ Vgl. Cor Unum, Päpstlicher

Rat für Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, Die Liebe Christi zu den Migranten, hg.v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004, Nr. 41.

⁵ Vgl. Daniel Vychtil,

»Kirchenasyl«: Eine ethisch vertretbare Form christlicher Beistandspflicht? Flüchtlingshilfe im Spannungsverhältnis von Recht und Gerechtigkeit, Wien 1997.

Im Interview: Jussuf Windischer

Menschen Heimat bieten

// *Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck*

Das Caritas Integrationshaus bietet verschiedensten Menschen für einige Stunden oder für mehrere Jahre ein

Dach über dem Kopf und Heimat: Kindern, Jugendlichen, Erwerbstätigen, Studierenden, Alten, verschiedenen Gruppen, Flüchtlingen, MigratInnen, ChristInnen, MuslimInnen ...

● **DIAKONIA:** *Im Integrationshaus leben verschiedene Menschen zusammen. Können Sie uns ein bisschen schildern, wer da zusammen wohnt und wie das Zusammenleben im Alltag aussieht?*

Jussuf Windischer: Das Caritas Integrationshaus lebt von vielen Begegnungen. Über 500 BesucherInnen gehen wöchentlich ein und aus: Am Vormittag kommen muslimische Frauen zum Deutschkurs, über 30 Kinder und Jugendliche kommen nachmittags zur Lernhilfe, zum abendlichen Dinnerclub kommen nicht selten über 100 BesucherInnen, in schweren Zeiten verbringen über 25 Leute die Nacht im Warteraum: Illegalisierte, Flüchtlinge, Obdachlose, heimatlose Menschen. Ein Dutzend von Gruppen trifft sich unter der Woche im Haus. Freitags kommen die Muslime zum Gebet, sonntags die Christen. Wöchentlich kommen zudem zwei bis drei Gruppen – Pfarrgemeinden, Schulklassen,

StudentInnen. Sie interessieren sich, wollen etwas vom bunten Treiben mitbekommen.

Im Haus wohnen zirka 40 Leute: Alte und Junge – ein betagter, ehemals obdachloser Bewohner starb kürzlich, in einem Monat bekommt eine moldawische Bewohnerin ihr Baby. Gesunde und Kranke – eine angesehene Sekretärin, ein Ingenieur, StudentInnen, Spitzensportler wohnen da, aber auch Drogenkranke und mit tödlichem Virus infizierte Personen, Leute, die ausgeglichen scheinen, aber auch Personen, die manisch depressiv sind. Berufstätige und Arbeitslose – so kann es untertags im Haus auch ganz ruhig werden, wenn die meisten bei der Arbeit sind, wenn die Leute, die keine Arbeitsgenehmigung haben, trotz allem Gelegenheitsarbeiten suchen. Einige bleiben im Haus, sie sind arbeitsunfähig. Menschen aus dem Inland und dem Ausland – die Leute kommen aus ca. zehn verschiedenen Kulturkreisen, verschiedenste Sprachen werden gesprochen: Russisch, Englisch, Arabisch, Türkisch ... die Umgangssprache ist Deutsch.

DIAKONIA: *Ich könnte mir vorstellen, dass es nicht immer einfach ist, mit dieser Vielfalt umzugehen. Welche Probleme tauchen denn auf im Zusammenleben, und was hilft, um diese Probleme zu lösen?*

Jussuf Windischer: Im Caritas Integrationshaus werden Menschen mit denselben Problemen konfrontiert, wie BewohnerInnen eines ortsüblichen Gemeindebaus: Es gibt suchtkranke Personen, die vielleicht das Radio zu laut eingestellt haben; es gibt geistig verwirrte oder vereinsamte Personen, die mit jemand reden wollen, die Mülltrennung funktioniert nicht, in den Küchen können verschiedene Essgewohnheiten oder auch Hygienevorstellungen zu Konflikten führen, am Klo kommt es zu Konflikten, weil die einen z.B. einige MuslimInnen die Hygiene mit Wasser, die anderen z.B. einige ChristInnen die Hygiene mit Papier machen. Konflikte sollten direkt unter den Betroffenen besprochen werden. Manche Probleme können in der monatlichen Hausratsversammlung besprochen werden. Da unterscheidet sich das Haus vielleicht von manchen Gemeindebaugewohnheiten: Wir versuchen, Zusammenleben zu optimieren, Probleme, aber auch Freuden gemeinsam zu thematisieren.

Bei der letzten Hausratsversammlung beschwerten sich die Studentinnen, dass sie von muslimischen Männern nicht begrüßt werden. Die Männer erklärten ihr Verhalten, sie dachten

»vor allem viele erfreuliche Anlässe«

das Grüßen sei Anmache, die Studentinnen erklärten, dass die Begrüßung von BewohnerInnen hierzulande zur Höflichkeit gehöre. Neben Konflikten gibt es aber vor allem viele erfreuliche Anlässe: Geburtstage, Parties, Tanzfeste, Feste der verschiedenen Religionen und Konfessionen und die Teilhabe.

DIAKONIA: *Sie haben gesagt, im Integrationshaus leben auch Muslime und ChristInnen. Wie sieht denn das Zusammenleben auf der interreligiösen Ebene aus?*

Jussuf Windischer: BewohnerInnen und BesucherInnen gehören den verschiedensten Reli-

gionen an, einige sind auch Atheisten, Agnostiker. Es soll aber für unser Zusammenleben immer von Interesse sein, was der andere denkt oder welcher Religion jemand angehört. Bekenntniszwang ist unnötig, Missionierungen sind im Haus verboten, gegenseitiges Interesse ist aber immer gefragt. In der Kapelle treffen sich auch immer wieder Leute zum Gebet, versammelt in ihrer religiösen Konfession. In diesen Monaten

»gemeinsame Gebete und Diskussionen«

machen wir jeden Freitag ein gemeinsames Abendgebet: verschiedene Konfessionen, verschiedene Traditionen. Jeder wird gebeten seine Identität aufrecht zu erhalten: armänische und orthodoxe ChristInnen, katholische, koptische, libanesische, altkatholische und evangelische ChristInnen; manchmal beten oder singen die TeilnehmerInnen das »Vater unser« in der eigenen Sprache. Zum Beginn des heutigen Ramadan begleiteten viele ChristInnen auch das muslimische Freitagsgebet im muslimischen Gebetsraum des Hauses. Muslime sunnitischer Tradition sind von verschiedenster kultureller Herkunft: Sie kommen aus der Türkei, aus Afghanistan, aus Westafrika. Nach großen Katastrophen wie der am 11. September oder dem US-Einmarsch im Irak versammelten wir uns zu gemeinsamen Gebeten und auch zu gemeinsamen Diskussionen. Der »Azan«, der muslimische Gebetsruf, ertönt jeden Freitag vom einzigen bescheidenen Minarett Tirols. Das Läuten der Glocke erinnert auch an die christlichen Gebetszeiten und an Gott, der auch Allah oder Yahwe genannt wird: Er ist einzig, groß und allbarmherzig. Im Dialog geht es dann gar nie darum, wer recht haben könnte, sondern eher darum, ob man den anderen richtig verstanden hat. Gelegenheit zum Nachfragen gibt es, Gott sei

Dank, immer wieder. Nebenbei: Es ist auch ein multireligiöses Team, welches das Caritas Integrationshaus wesentlich und herzlich mitträgt.

Gemeindebildung

● **DIAKONIA:** *Das Integrationshaus wird von der Caritas getragen, ist also ein kirchliches Projekt. Welches Verständnis von Kirche steht hinter Ihrer Arbeit? Auf welche christlichen Werte und Elemente aus Bibel und Tradition beziehen und stützen Sie sich in Ihrer Arbeit?*

Das Integrationshaus ist ein Haus der Kirche. Kirche heißt auch Gemeindebildung. Uranliegen des Hauses, der Kirche und des Auftrages Jesu ist es, Gemeinde zu bilden. Integration ist eine profane Bezeichnung für dieses Unterfangen. Integration ist der Versuch des Zusammenlebens von verschiedensten Menschen. Kirche ist dienende Kirche, also Diakonie, Caritas. Caritas steht in unserem Kontext für das Engagement für den Nächsten, für Solidarität, für Sakat, Sevap (türkisch), wie auch immer das in anderen Religionen bezeichnet wird.

Nicht nur die Kapelle, auch die Bibel ist ein Herzstück des Hauses: Wenn die Gärten ums Haus schön, bunt und gepflegt oder wild sind, dann ist es, weil die Schöpfung so schön und gut ist; wenn zu uns Flüchtlinge kommen, dann ist es, weil unsere Heilsgeschichte eine Geschichte des Exodus, der Flucht ist; wenn hauptamtliche, auch akademische MitarbeiterInnen das Klo putzen, dann ist es, weil Jesus den Seinigen am Gründonnerstag die Füße gewaschen hat; wenn wir manchmal illegalisierte Menschen beherbergen, wenn bei uns auch Drogen konsumie-

rende Menschen wohnen, dann ist es, weil Liebe und Menschenwürde auch im Evangelium über dem Ordnungsgesetz stehen. Das Haus stützt sich gerne auf den Glauben, auf die Frohbotschaft eine große, reiche, christliche Tradition einer Erlösungs- und Befreiungsgeschichte.

DIAKONIA: *Wo sehen Sie in Ihrer Arbeit besondere Herausforderungen der heutigen Welt für die Kirche?*

Jussuf Windischer: Die heutige Welt, Katastrophen, Nöte, strukturelle und sonstige Ungerechtigkeiten stellen eine besondere Herausforderung für uns, die Welt, die Kirche und das Caritas Integrationshaus dar. Gescheiterte, verarmte und an den Rand gedrängte Menschen ermöglichen uns die Gottesbegegnungen. Es braucht Menschen, die diese Begegnungen lieben und schätzen. Die Zeichen der Zeit, wenn sie auch noch so ungestüm und brutal sind, der Ruf der Notleidenden sollen wahrgenommen werden. Der Herrgott kommt immer wieder zu ungelegener Zeit, also dann, wenn man gerade überhaupt keine Zeit und besonders wichtige Termine hat. Die Gottesbegegnungen werden im Haus auch oft als sehr mühsam wahrgenommen: Notleidende Menschen können oft lästig, unsympathisch, fordernd, ja sogar aggressiv sein. Kurz: Die Gottesbegegnungen im und um das Caritas Integrationshaus sind weder sentimental, noch romantisch. Die besonderen Herausforderungen der Welt für die Kirche bestehen dort, wo eine kalte, egoistische, neoliberale Welt die Menschen bedroht. Allzu viele Menschen werden in die Heimatlosigkeit getrieben. Kirche soll und kann den Menschen Heimat bieten, oder wenigstens ein bisschen mehr Heimat.

Interview: Maria Katharina Moser

Internethinweis:

<http://www.caritas-integrationshaus.at>

Markus Hoitz

Aggiornamento und ökumenische Gemeindevereinbarung

Gemeindevereinbarungen sind eine Form, ökumenische Zusammenarbeit unabhängig von der Person der jeweiligen Hauptamtlichen zu sichern.

● Papst Johannes XXIII. ist der heimliche Patron der kath. Pfarrgemeinde St. Johannes i. d. Neuen Stadt in Köln-Chorweiler. Nicht zuletzt wegen des »Aggiornamento«, mit dem er neue Perspektiven sowohl für das sozialpolitische Engagement der KatholikInnen als auch für die ökumenischen Bemühungen eröffnete. Das nicht geklärte Patrozinium der Gemeinde wirft einen Lichtkegel auf das »Aggiornamento« des Konzils. Vieles ist gedanklich angestoßen worden, einiges ist in der Zwischenzeit realisiert worden. Anderes wartet noch auf die Umsetzung. Dazu zählen auch die Bemühungen um die Ökumene. Die zwischen der katholischen und der evangelischen Gemeinde unterzeichnete Vereinbarung will das Erreichte und Mögliche sichern und auf die Ökumene mit anderen christlichen Kirchen erweitern.

Die katholische und die evangelische Gemeinde in Köln-Chorweiler wurden 1970 beim Baubeginn der Trabantenstadt im Kölner Norden gegründet. Aus der anfänglichen Not, keine eigene Kirche und kein Pfarrzentrum zu haben, erwuchs die Tugend der ökumenischen Zusammenarbeit. Inhaltlich durch das »Aggiornamen-

to« Johannes XXIII. getragen, konnten 1980 beide Gemeinden ihre eigenen Kirchen und Pfarrzentren in unmittelbarer Nachbarschaft beziehen. Bei Baubeginn (1970) waren es in der Mehrzahl deutsche BewohnerInnen, die dem katholischen oder (in der Minderheit) evangelischen Milieu entsprangen und in Chorweiler preisgünstigen Wohnraum fanden. Heute sind die ChristInnen (katholische, evangelische und orthodoxe) in diesem Stadtteil in der Minderheit (unter 50%). Die anderen BewohnerInnen sind größtenteils islamisch (türkische Gastarbeiter) oder atheistisch (Migranten aus Russland) geprägt. Die Ökumene in der Gründungszeit der Gemeinde war bestimmt von der Raumnot und dem »Aggiornamento«, heute ist sie mehr geprägt von der Diaspora-Situation der Christen überhaupt und verlangt nach einem neuen »Aggiornamento«.

Entwicklung in der ökumenischen Zusammenarbeit

● Die ökumenische Zusammenarbeit der Gründungsphase und der Gründungsseelsorger waren beiderseits geprägt von der Aufbruchstimmung des Konzils. Die Utopie (das, was noch

keinen Ort hat) der vollendeten Kirchengemeinschaft wurde vor Ort in »vorausseilendem Gehorsam« vorweggenommen, z.B. in der gemeinsamen Feier der Osternacht oder der Christmette.

»Aggiornamento« in den ökumenischen Bemühungen heißt aber auch, dass man die Entwicklung in den anderen Kirchen wahr- und ernst nimmt. Aus katholischer Sicht ist es nicht unproblematisch, wenn Konsensvereinbarungen mit z.B. der Lutherischen Kirche durch deren Vereinbarungen mit anderen evangelischen Kirchen gefährdet werden. Zugleich darf man nicht die später dazu gekommenen orthodoxen Kirchen aus dem Blick verlieren. Sie fühlen sich nicht ernst- und wahrgenommen, wenn die Ökumene nur zwischen Katholisch und Evangelisch praktiziert wird. Andererseits muss man auch die Entwicklung in der eigenen Kirche und in der eigenen Gemeinde wahrnehmen. Die Haltung der katholischen Kirchenleitung ist dabei derzeit weniger ein Problem als vielmehr das Milieu der Gemeinde.

Seit den Anfangsjahren um 1970 bis heute hat in unserer Gemeinde ein demographischer Wandel stattgefunden, der auch massive Auswirkungen auf die Ökumene hat. In der Gründungsphase prägte vor allem die »rheinisch-katholische« Bevölkerung mit den vielen konfessionsverbundenen Ehepaaren das Gemeindeleben und die Ökumene. Heute haben die meisten Gemeindeglieder eine polnisch-katholische Sozialisation. Ökumene ist hier faktisch ein Fremdwort. Auf der evangelischen Seite sieht dies nicht anders aus, nur dass deren Gemeindeglieder mehr deutschstämmige Russen sind. Zu der konfessionellen Problematik kommt hier die Problematik der kulturellen und ethnischen Herkunft hinzu.

Das Bemühen um die Einheit der Kirche hat diese Entwicklung zu beachten, sonst wird sie

nicht vorankommen. Als ich im Jahr 2000 Pfarrer dieser Gemeinde wurde, fand ich eine Ökumene vor, die mehr den guten Utopien der hauptamtlichen Seelsorger entsprach, als der Wirklichkeit der Gemeinden und der Kirchen.

Für die konkrete Praxis der gemeinsamen Osternacht und Christmette fehlte die Rücken- deckung sowohl an der breiten Basis als auch bei der Kirchenleitung. Damals musste ich mich entschließen, Utopien weiterzuführen (mit den entsprechenden Konsequenzen seitens der Kirchenleitung) oder aber die Ökumene auf eine theologisch verantwortbare und praktisch zu realisierende Basis zu stellen. Ich habe mich für letzteres entschieden, da wir m.E. in der Ökumene nur dann vorankommen werden, wenn wir die Grenzen der je eigenen Kirche respektieren und akzeptieren.

Zunächst wurde das in den Gremien beider Gemeinden als ein massiver Rückschritt betrachtet. Für beide Gemeinden ist daraus aber auch eine nüchterne Bestandsaufnahme geworden: Was und wieviel von den ökumenischen

»heilsame Enttäuschung«

Bemühungen wird tatsächlich von den Gemeindegliedern getragen und praktiziert? Welche und wieviel Ökumene können die Seelsorger fördern und fordern?

Das »Aggiornamento« 40 Jahre nach dem »Aggiornamento« kann auch zur heilsamen Enttäuschung der damals damit verbundenen Utopien werden. Die kirchliche Praxis und Entwicklung müssen sich sozusagen jeden Tag neu auf den Prüfstand stellen lassen. So, wie sich die »klassenlose Gesellschaft« Karl Marx' und Ernst Blochs »Utopie des Menschenmöglichen« durch die Entwicklung der Geschichte bis heute überholt haben (ohne dass sie eingeholt sind), so ist auch die Utopie von der »kon-

fessionsübergreifenden« Einheit der Kirche überholt – ohne dass sie tatsächlich schon eingeholt ist.

Ökumenische Gemeindevereinbarung

● Der Einholung dieser Utopie dient die am 1. Mai 2005 von Presbyterium, Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand unterzeichnete Gemeindevereinbarung. Was noch keinen Ort hat, soll einen Ort bekommen – die Einheit der Kirche. Hier gilt es, die Gemeindemitglieder für die Notwendigkeit der Ökumene zu sensibilisieren. Gleichfalls gilt es, Organisationsformen auf gemeindlicher Ebene zu finden, die ökumenische Veranstaltungen unabhängig von den Seelsorgern möglich machen. Neben dem visionären Element gibt es auch ein »konservatives« Element. Die Gemeinden und die Seelsorger haben in einem schmerzlichen Prozess gespürt, dass die Ökumene gefährdet ist, wenn sie auf den Vorlieben Einzelner basiert. Mit jedem Stellenwechsel stehen dann auch die Ökumene und ihre Praxis vor Ort auf dem Spiel. Die Gemeindevereinbarung zeigt somit jedem neuen Stelleninhaber

»ein Sicherungskonzept«

an, welche von der jeweiligen Kirchenleitung abgesegneten Erwartungen hinsichtlich der Ökumene an ihn/sie herangetragen werden. Die Gemeindevereinbarung ist damit ein Sicherungskonzept. Was heute möglich ist, das darf durch den Wechsel der Stelleninhaber morgen nicht mehr unmöglich sein!

Im Sinne des »Aggiornamento« sollen die Gremien der beiden Gemeinden alle drei Jahre diese Vereinbarung in einer gemeinsamen Sitzung überprüfen und aktualisieren.

Neu ist diese Gemeindevereinbarung nicht, sie wurde schon von anderen Gemeinden (angefangen in England) in mehr oder weniger ähnlichem Wortlaut unterzeichnet. Initiiert wurde sie hier von der Pfarrerin der evangelischen Gemeinde, abgefasst von unserem ökumenischen Arbeitskreis und dann von den jeweiligen Gremien, Gemeindeversammlungen und Kirchenleitungen genehmigt.

Praxis der Gemeindevereinbarung

● In der Gemeindevereinbarung werden drei Bereiche genannt, in denen sich das ökumenische Leben und Erleben abspielen:

Zum spirituellen Bereich zählen die ökumenischen Gottesdienste, darunter gemeinsame Bußandachten in der Advents- und Fastenzeit, Gottesdienste zum Neujahrsempfang der Gemeinden oder – mit einem Grillfest – kurz vor den Sommerferien. Ein Highlight ist der ökumenische Gottesdienst zum Erntedankfest mit anschließendem Fest. Ebenso können die Schulgottesdienste der zahlreichen Schulen nicht anders als ökumenisch bewerkstelligt werden.

Die Versuche, gemeinsame religiöse Bildungsarbeit oder Gesprächskreise im klassischen Sinne (z.B. Frauen in der Bibel) zu installieren, scheitern nicht am guten Willen, sondern an der vorfindbaren Situation. Zum »Aggiornamento« gehört auch, die vorfindbare Situation wahr und ernst zu nehmen. Die idealistische Sichtweise der theologisch gebildeten Seelsorger stößt hier an eine Grenze. Und diese Grenze ist der kirchliche Erlebnishorizont der Gemeindemitglieder aller beteiligten Konfessionen. Diese sind in der Mehrheit nicht theologisch gebildet und intellektuell fragend, sondern Riten absolvierend und der Hierarchie gehorchend geprägt.

Darum ist der Bereich des Gesprächs besonders wichtig. Dazu zählt das monatliche Frühstück aller hauptamtlichen pastoralen und sozialen Kräfte der Gemeinden, das dem informellen Austausch dient, ebenso wie das monatliche Dienstgespräch der Seelsorger und deren

»Bereich des Gesprächs besonders wichtig«

jährlich stattfindendes Planungswochenende und die jährliche gemeinsame Sitzung der Gremien (PGR, KV, Presbyterium). Neben dem organisierten und geplanten Gespräch ist der »kurze Draht« wichtig. Hilfreich ist, dass die beiden Gemeindebüros unmittelbar nebeneinander liegen: Man kann mal bei einem Kaffee das Tagesgeschäft besprechen.

Handlungsbedarf gibt es im dritten Bereich, nämlich dem des konkreten Handelns. Dazu zählt vor allem das soziale Engagement im Stadtteil. Wer die Vereinbarung kritisch liest, dem wird auffallen, dass sich das konkrete Handeln zur Zeit sehr auf den liturgischen Bereich beschränkt. Das ist eine Reminiszenz an die Zeit, in der die Ökumene fast ausschließlich im Sinne der Gottesdienstgemeinschaft verstanden wurde. Andere Bereiche, in denen sich Ökumene heilvoll auswirken könnte, z.B. das gesellschaftspolitische Engagement, kommen nur spärlich in den Blick und sind als eine noch unein-geholte Vision zu betrachten.

Aktuell drängt uns die finanzielle Krise der Kirchen zur Ökumene, denn ohne die Christen der anderen Konfessionen können wir in unserem Stadtteil kein glaubwürdiges Zeugnis von der Frohen Botschaft geben. Aus dieser Not erwächst uns die Hoffnung, dass das Einende und Gemeinsame stärker ist als das Trennende – und lässt praktische Schritte folgen.

Zukunftsperspektiven

● Bei den benachbarten »FORD-Werken« gibt es das Mitarbeiterprogramm »Diversity«. Die Verschiedenheit der Mitarbeiter soll zum Erfolg der Firma beitragen. Da, wo ein Mitarbeiter seine Identität (z.B. als Inder, Türke oder Deutscher) einbringen kann, fördert er die Effektivität des Unternehmens. Das lässt sich nahtlos auf die Ökumene übertragen: KatholikInnen, ProtestantInnen und orthodoxe ChristInnen, deren konfessionelle Identitäten gewürdigt und geschätzt werden, können sich dem Prozess der Ökumene öffnen. »Einheit in der Verschiedenheit« dient in unserem Stadtteil ganz konkret der Inwertsetzung eines Lebensraumes für alle Menschen, die dort leben – gleich welchen Bekenntnisses oder welcher Religion. Die Ökumene der ChristInnen ist hier nicht nur ein theologisch oder spirituell wertvolles Unterfangen, sondern sie dient praktisch dem Gemeinwohl – und ist so als missionarisches Element zu betrachten.

Internethinweise:

Umfassende Dokumentation der Vereinbarungen und ihrer Geschichte:
www.kirche-koeln.de/service/dokumentenarchiv/oekumene_koeln.pdf

Die Vereinbarung ist nachzulesen unter:
http://www.st-johannes-chorweiler.de//Gemeinde/Oekumene/Oek_Gemeindepartnerschaft_article_97.html

Maria Katharina Moser

Frau Mercuri darf nicht singen

**AIDS nicht lediglich als Frage
der Sexualmoral, sondern v.a. der
Medizin- und Sozialethik zu themati-
sieren, ist ein Gebot der Stunde.**

● Daniela Mercuri de Azevedo Póvoas ist eine singende, brasilianische Superstar und Botschafterin des Anti-AIDS-Programms der UNO. In ersterer Funktion hätte sie bei einem Weihnachtskonzert in Rom singen sollen. Weil sie in zweiterer Funktion aber auch den Gebrauch von Kondomen befürwortet, wurde sie von besagtem Konzert wieder eingeladen, wie die österreichische Tageszeitung Der Standard vom 28. November 2005 berichtet. Dem Konzert wird nämlich auch Papst Benedikt XVI. beiwohnen.

Diese kleine Begebenheit spricht für sich und muss hier nicht weiter kommentiert werden. Und angesichts von AIDS des langen und breiten die Frage Kondome ja oder nein zu meditimieren, ist zwar – zumal, wenn man die wieder steigenden Zahlen der Neuinfektionen hierzulande bedenkt – nicht unwichtig, geht aber haarscharf am Kern der Problematik Kirche und AIDS vorbei. Oder vielleicht sollte ich sagen: Ist mehr Symptom bzw. Ausdruck problematischen Umgangs der Kirche mit dem Thema AIDS. Wenn nämlich kirchlicherseits vorrangig über die Frage, ob Kondome ein legitimes Mittel der AIDS-Prävention sein können, diskutiert wird, wird

AIDS primär im Feld der Sexualmoral verortet. Damit geraten andere Fragen leicht aus dem Blick, etwa: Vor welche Herausforderungen stellt uns die Tatsache, dass 95% der mit dem HI-Virus neu Infizierten in Ländern mit niedrigem Einkommen und schlechter Gesundheitsversorgung und dass 30% aller HIV-Infizierten im Subsahara-Raum leben, in einem Teil der Welt also, in dem nur 2% der Weltbevölkerung leben? Oder: Welchen Platz haben HIV-Positive in unserer Gesellschaft und Kirche? Wie ist es – auf Weltebene gedacht – um ihre medizinische Versorgung und ihre soziale Integration bestellt? Kurzum: AIDS ist nicht primär eine Frage der Sexualmoral, sondern der Medizin- und der Sozialethik und als solche von der Kirche, von uns als Kirche – in lehramtlichen Aussagen, den Medien, in Gemeinden, in Schulen – zu thematisieren.

Mit diesem Kommentar verabschiede ich mich von Ihnen als Chefredakteurin von DIAKONIA. Veronika Prüller-Jagenteufel kommt mit der nächsten Nummer aus ihrem Sabbat-Jahr zurück ins Amt der Chefredakteurin. Ihnen mit den letzten sechs Ausgaben von DIAKONIA, die zu redigieren für mich eine ausnehmend schöne Arbeit war, das eine oder andere interessante Leseerlebnis beschert zu haben, hoffe ich Ihre

Maria Katharina Moser

Herbert Haslinger

»Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet ...« (Mt 18,3)

(Von der katechetisierenden Verdinglichung zur pastoralen Subjektförderung)

Kindern wird kein eigenes Subjektsein in Kirche und Theologie zugesprochen, und ihre lebensgeschichtliche Situation steht kaum im Zentrum pastoraler Aufmerksamkeit. Vielmehr firmieren sie als Objekte katechetischer Anstrengungen, denen Gott und religiöses Wissen gebracht werden müssen.

● Für die Theologie ist die Kindheit ein Objekt pädagogischer Überlegungen. Sie ordnet das Thema »Kinder« der Religionspädagogik bzw. Katechetik zu. Das führt dazu, dass die Theologie die Lebenswirklichkeit von Kindern ausschließlich aus der Perspektive der Träger pädagogischen Handelns, also der Erwachsenen wahrnimmt, und dass die nicht pädagogisch ambitionierten Disziplinen der Theologie die Kindheit erst gar nicht als eine für sie relevante Wirklichkeit erkennen. Diese Vernachlässigung der Reflexion der Kindheit als theologisches Thema führt auch dazu, dass sich in manchen Bereichen der Religionspädagogik bzw. Katechetik selbst ein höchst bedenkliches Muster der Wahrnehmung von Kindern einnisten kann. Verwirklicht sehe ich dieses Muster exemplarisch im Konzept der »Familienkatechese«, das zur Zeit für die Vorbereitung zur Erstkommunion mit Vehemenz in der kirchlichen Öffentlichkeit propagiert wird.¹ Kon-

zeptioneller Kern ist die Absicht, die Familie (wieder) als vorrangigen Ort und die Eltern als primäre Träger der katechetischen Glaubenskommunikation mit Kindern in die Pflicht zu nehmen. Daraus abgeleitet wird als methodisches Prinzip die Beanspruchung der Eltern und Kinder zu einem umfangreichen Komplex an Mitarbeits- und Anbindungsformen: religiöse Gespräche in den Familien, Gespräche in regelmäßigen Elterngruppen, die separate Gruppe der Elterngesprächsgruppenleiterinnen, regelmäßige Treffen der Kindergruppen, die gesonderte Gruppe der Kindergruppenbegleiter und die Beteiligung von Eltern am katechetischen Leitungsteam. Die ursprüngliche Bestimmung der Erstkommunionkatechese als lebensgeschichtliche Begleitung von Kindern wird überlagert von der Intention, die Kasualie »Erstkommunion« als günstige Gelegenheit zu nutzen, auch wieder an die Erwachsenen »heranzukommen«.

Diese »Familienkatechese« ist in verschiedener Hinsicht einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. Zum einen ist die Konzeption unterlegt mit einem traditionell-idealistischen Familienbild, das für das Familienleben heute allzu selbstverständlich das harmonische Gefüge aus Zwei-Eltern-Paar, dessen gemeinsamen Kindern, homogenen weltanschaulichen Bindungsbereit-

schaften, positiv-emotionaler Beheimatung der Kinder in der Familie sowie einer Begrenzung der alltagsweltlichen Lebensvollzüge der Kinder auf den sozialen und örtlichen Nahraum der Familie als fiktive Normalität unterstellt. Implizit vorausgesetzt sind zum anderen – in Form des hohen Zeitaufwands und der umfangreichen Beteiligung an Gruppengesprächen – das Vorhandensein großer Zeitressourcen (die letztlich immer auch materielle Privilegierung bedeuten) und die Fähigkeit bzw. Bereitschaft, sich mit und vor anderen Personen in (selbst-)reflexive Gespräche über Glaubensinhalte hineinzubegeben. Es handelt sich also – wieder einmal – um ein Angebot für die privilegierte Schicht der materiell gut situierten, intellektuell versierten und religiös ambitionierten Vorzeige-Familien. Die »normale« Arbeiterfamilie, die am Abend keine Zeit oder Lust für religiöse Gruppengespräche hat, bleibt pastoralkonzeptionell erneut auf der Verliererseite.

Bedenklich ist aber vor allem das Muster in der Wahrnehmung von und im Umgang mit Kindern: Kinder firmieren als diejenigen, die »nicht um Gott betrogen« werden dürften, die also noch keine Beziehung zu Gott hätten, und die darauf angewiesen seien, dass ihnen »Gott in die

»Kinder auf subtile Weise instrumentalisiert«

Familie« gebracht wird. Auch zeigt das dabei angelegte Erfolgskriterium Gottesdienstbesuch, dass die Beziehung zu Kindern einer – zumindest latenten – Verzweckung untersteht: Das Bemühen um sie und letztlich sie selber werden danach beurteilt, ob sie vorgegebene Anforderungen der Beteiligung an kirchlichen Praxisformen erfüllen. Und schließlich werden hier Kinder auf subtile Weise instrumentalisiert: Ihre lebensgeschichtliche Situation ist nicht, wie es das

theologische Verständnis von Sakramenten bzw. von Katechese eigentlich gebietet, Anlass dazu, die darin virulenten Lebenswirklichkeiten wahrzunehmen, Glaubensinhalte im Horizont dieser Lebenswirklichkeiten zu deuten und auf diese Weise den Kindern die Erfahrung zu vermitteln, dass ihr Leben in dieser Situation ein von Gott getragenes Leben ist; sie dient vielmehr als günstige Gelegenheit dafür, ein von den Kindern unabhängig definiertes Interesse zu verfolgen, nämlich die erhöhte Bindung der Eltern an christliche Inhalte und Vollzüge.

Katechetisierende Verdinglichung

● Das Muster, das in dieser Wahrnehmung von und in diesem Umgang mit Kindern zutage tritt, ist nichts anderes als das, was Karl Marx und – in Anschluss an ihn – Georg Lukács »Verdinglichung« genannt haben.² Verdinglichung ist die Überführung von Subjekten in eine dingliche Betrachtung oder Behandlung, so dass die davon betroffenen Menschen nicht mehr Zweck, sondern nur noch dingliches Mittel eines entfremdenden Handelns anderer sind.³ Im beschriebenen Konzept wird Kindern zum einen implizit der Subjektstatus abgesprochen, insofern die jeder menschlichen Leistung vorgängige Zuwendung Gottes, das Beim-Menschen-Sein-Gottes, bei ihnen als noch nicht oder zumindest noch nicht vollgültig gegeben betrachtet wird; folglich nimmt man sie als Objekte einer Behandlung, nämlich des Gott-zu-den-Menschen-Bringens, wahr. Zum anderen werden Kinder zum Mittel eines Handelns anderer, die damit den Kindern fremde Zwecke anzielen, nämlich die Einpassung der Eltern in kirchliche Verhaltenserwartungen. Diese Verdinglichung bezeichne ich zudem als katechetisierend in dem Sinn, dass dabei

die Wahrnehmung von Kindern eingeengt wird auf ihre Rolle als Empfänger katechetischer Unterweisung.

Dabei repräsentiert die Familienkatechese freilich nur als Beispiel eine Gesamttendenz in den aktuellen katechetischen Anstrengungen. Im Sog der kirchlichen Larmoyanz, die sich im Beklagen einer »Glaubenskrise«, »Gotteskrise«, »Wertekrise«, »Sakramentenkrise« usw. ergeht, verstärkt durch einen faktischen Rückgang des religiösen Wissensrepertoires, kann die Vorstellung von Katechese bzw. religiöser Erziehung als deduktive Vermittlung eines Depositums an Lehrinhalten wieder vermehrt Platz greifen. Katechese müsse, nachdem sich die methodischen Experimente einer erfahrungsorientierten, emanzipatorischen, diakonischen, lebensweltorientierten, korrelativen oder sonst wie personenzentrierten Katechese als ineffektiv erwiesen hätten – wobei es schon bezeichnend ist, dass diese Ansätze eben nur als »methodische Experimente« und nicht als theologische Prinzipien identifiziert werden –, wieder »zur Sache« kommen und die normativ definierten Inhalte des christlichen Glaubens bei Kindern als »Gedächtnisstoff« verankern.⁴ Das, was nach dieser Maxime in einer Katechese zur Bearbeitung kommt, ist nur ein geringer Teil dessen, was die Lebenswirklichkeit von Kindern ausmacht.

Das meine ich also mit katechetisierendem Blick: Kinder sind in der Kirche praktisch ausschließlich als Adressaten katechetischer Anstrengungen angesprochen und präsent. Sie werden nicht als Personen wahrgenommen, die eine ihnen eigentümliche Weise des Lebens praktizieren, die ihre Lebenswirklichkeiten auf eigene Art verarbeiten, die Beziehungen zu anderen Menschen erleben und gestalten. Kinder werden nicht als Personen ernst genommen, die mit ihrem Suchen und Finden einer Lebensorientierung Lehrmeister christlichen Glaubensvollzugs

sein können und in ihrem Gelingen und Scheitern der alltäglichen Lebensführung pastorale Zuwendung und Begleitung bräuchten. Kinder werden nicht als Personen wertgeschätzt, die in ihrer Form des Vollzugs menschlicher Existenz einen Schatz an Lebenswissen und -erfahrung

»nicht als Personen ernst genommen«

generieren, den von den Kindern vermittelt zu bekommen Theologie und kirchliche Praxis dringend nötig hätten. Ich stelle damit nicht die Katechese als solche in Frage. Ich stelle im Wissen darum, dass mit den christlichen Glaubensinhalten eine wichtige Ressource lebensorientierenden Wissens verloren zu gehen droht, auch nicht in Frage, dass die Katechese eine Aufgabe darin findet, Glaubensinhalte als ein von den Kindern anzueignendes Wissen zu vermitteln – aber eben als ermächtigendes Wissen, welches eigenes Wissen der Kinder werden soll, und nicht als Herrschaftswissen, das Kinder fremdem Wissen anpasst. Was ich kritisiere, ist der beschriebene katechetisierende Blick auf die Kinder, der ihre »wirkliche Wirklichkeit« ausblendet und der gerade dadurch verfehlt, was nach theologischem Verständnis die Bestimmung der Katechese ist, nämlich als »Praxis der Freiheit«⁵ »dem Menschen zu helfen, dass sein Leben gelingt«⁶.

Auch sehe ich durchaus, dass es nicht wenige Orte kirchlicher Praxis gibt, in denen die Lebenswirklichkeit der Kinder relevant wird: Kindergärten, Kinderheime, Frühförderung, Freizeitmaßnahmen usw. Aber diese Formen sind aufgrund des Ortes, der ihnen in der Kirche zugewiesen wird, und aufgrund der Erwartungen, denen sie unterstellt werden, in sich Beleg für den katechetisierenden Blick auf Kinder: Sie gelten als das Handeln der Kirche »an den Rändern«, »nach außen«. Das wird sichtbar an der

Diskussion um die Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft. Ihr Wert und Erfolg wird wieder unverblümt an ihren katechetischen Funktionen gemessen. Überall dort, wo der katechetisierende Impetus nicht mehr so eindeutig zum Zug kommt, wenn etwa der Anteil nichtchristlicher Kinder zunimmt, wird auf peinlich schnelle Weise die Frage aufgeworfen, ob ein Kindergarten überhaupt zu den Kernaufgaben einer kirchlichen Gemeinde gehöre. So wird die katechetisierende Verdinglichung von Kindern tendenziell zu einer Signatur der gesamten kirchlichen Praxis.

»Zukünftige Erwachsene«?

● Den Buchdeckel eines entwicklungspsychologischen Standardwerkes⁷ schmückt eine Lebenstreppe, die zum Erwachsenenalter hin aufsteigt und zum Lebensende hin wieder abfällt. Dieses Bild ist problematisch: So wie es die Lebenssituation alter Menschen nur als Abwärtsbewegung zeichnet, suggeriert es für das Kind-Sein eine einseitig-idealistische Aufwärtsentwicklung. Kinder treten nur insofern in Erscheinung, als sie sich dem Erwachsenenstatus annähern. Gerade darin ist das Bild symptomatisch für ein in politischen, sozialen, wirtschaftlichen und eben auch pädagogischen bzw. pastoralen Handlungszusammenhängen virulentes Wahrnehmungsschema. »Kindsein wird in der Differenz zum Erwachsensein und ausgerichtet auf das Erwachsenwerden betrachtet. Kulturell dominant ist ein erwachsenenzentrierter Blick auf das Kind-Sein.«⁸ Kinder firmieren als »zukünftige Erwachsene«; ihre wissenschaftliche Thematisierung beschränkt sich, parallel zur theologieinternen Reduzierung auf die Religionspädagogik, auf die Entwicklungspsychologie. Das zementiert die Vorstellung, dass sie als Kin-

der Defizitwesen, noch nicht fertige Erwachsene, nicht vollwertige Mitglieder des sozialen Lebens seien.

Derart der normativen Definitionsmacht der Erwachsenen untergeordnet, oszilliert das Verhältnis der Gesellschaft zu Kindern zwischen manifesten oder latenten Formen der Kinderfeindlichkeit und einer idealistischen Kinderfixierung. Diese zunächst so widersprüchlich anmutenden Tendenzen können durchaus in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen: In einer auf die Erwachseneninteressen fixierten Gesellschaft beanspruchen Erwachsene die Definitonshoheit darüber, was für das Leben von Menschen »gut« ist. Folglich versuchen Erwachsene, ihre Kinderfreundlichkeit dadurch unter Beweis zu stellen, dass sie für ihre Kinder das von ihnen als »gut« Definierte durchsetzen. Dabei realisieren sie zu wenig, wie ihr Insistieren auf dem »Guten« in Rücksichtslosigkeit gegenüber den Bedürfnissen der Kinder umkippt. Das von Erwachsenen ventilierte Bild von Kindern entpuppt sich oft genug als Projektion ihrer eigenen Sehnsüchte und Wünsche. Und die in allen Metiers geläufige Einforderung des Subjektseins der Kinder erweist sich oftmals lediglich als projizierte Vorstellung Erwachsener über die Annäherung der Kinder an den Lebensmodus, den sie aus ihrer Erwachsenenperspektive als erstrebenswert definieren. So mutet es geradezu zynisch an, wenn so genannte »liberale« Kräfte die Vorverlagerung von Qualifikationsschritten in immer frühere Kinderjahre fordern – z.B. das Erlernen der englischen Sprache im Kindergarten oder Computerkurse in der Grundschule – und sich aufgrund dieser Bildungsinitiativen der Kinderfreundlichkeit und Kinderförderlichkeit rühmen, dabei aber im Grunde nur die Zurüstung von Kindern als gut funktionierende Mitglieder einer durchökonomisierten Gesellschaft betreiben.

Der andere Blick auf Kinder

● Die Förderung der Kinder als Subjekte ihres Lebens setzt auf Seiten der Erwachsenen eine kritische Veränderung ihrer verdinglichenden Vorstellungen über Kinder voraus. Auf der Grundlage einer solchen veränderten Wahrnehmung von Kindern kann deren notwendige und durchaus von Erwachsenen auch anzuleitende Bewältigung von Entwicklungsschritten auf wirklich subjektförderliche Weise geschehen. Es gibt im christlichen Glauben die ideellen Ressourcen für einen solchen anderen Blick auf Kinder.

Dieser andere Blick wird angezeigt in der berühmten Kinderszene des Matthäus-Evangeli-ums: »In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist im Himmelreich der Größte? Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind um meinwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.« (Mt 18,1-5)

Was kann diese Szene bedeuten, wenn sie anderes und mehr sein soll als lediglich ein Motiv für süßliche Jesus-Bilder? Was kann sie bedeuten, wenn man sich bei der Interpretation dieses Textes davor hüten muss, unsere heutigen Kinder-Ideale – unschuldig, anhänglich, liebevoll, unselbständig, brav, schutzbedürftig, vertrauensvoll, klein, glücklich und glücklich machend – auf das geforderte »werden wie die Kinder« zurückzuprojizieren?

Mit der Frage »Wer ist der Größte im Himmelreich?« verhandeln die Jünger die »Reich Gottes«-Thematik in der sachlichen Distanz eines theologischen Disputs. Daraufhin stellt Jesus ein Kind in ihre Mitte. Es heißt nicht einfach: in

die Mitte, sondern in ihre Mitte. Der Blick der Jünger erfährt eine Veränderung; er wird auf das Kind zentriert. Dem korrespondiert ein entscheidender Sinnrichtungswechsel, den Jesus vornimmt, indem er die unpersönlich-allgemeine Frage der Jünger, wer der Größte im Himmelreich sei, mit der persönlich in Anspruch nehmenden Anrede der Jünger beantwortet: »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet ...«. Die Konfrontation mit dem Kind bedeutet für die Jünger eine Änderung der Qualität ihres Diskursinhaltes. Es geht nicht um die sachlich-objektive Klärung einer theologischen Frage; es geht um ihre persönliche Stellung in ihrem eigenen Leben hier und jetzt. Eine vorschnelle theologisierende Auflösung der Umkehrforderung Jesu in das generelle Gebot der Glaubensbekehrung und Sündlosigkeit ist nicht statthaft. In Jesu Mund findet sich nämlich nicht der für die Glaubensbekehrung feststehende Begriff »metanoéo«, sondern das Wort »strépho«, das für »wenden« steht.

Die Richtungsanzeige des geforderten Wandels findet sich im anschließenden Satz, der die zunächst paradox klingende Forderung »werden wie die Kinder« näher erläutert als ein »so klein sein können wie dieses Kind«. Dabei ist wohl

»Niedrigkeit zum Vorbild«

diese Übersetzung selbst ein Beispiel für die Rückprojizierung idealisierender Kinderbilder. Im griechischen Text steht dafür das Wort »tapeinóo«; es bedeutet »niedrig machen«, »sich erniedrigen«. Gemeint ist die Lebenslage der Niedrigkeit, von der unbedeutende, machtlose, sozial schwache Menschen betroffen sind. Dass der Begriff mit dieser Bedeutung auch im Magnifikat (Lk 1,46-52) und im Christushymnus (Phil 2,6-8) auftaucht, weist ihn als theologisch programmatisches Motiv aus. Dies vor Augen erkennt

man die Sprengkraft, die im jesuanischen »Werden wie die Kinder« steckt. Keineswegs ist damit bloß eine »innere«, tugendhafte Haltung der Sanftheit oder Bescheidenheit angezielt. Gefordert ist ein die eigene Existenz berührender Wandel des Lebenskonzepts, ein Standortwechsel im sozial-kulturellen Beziehungsgefüge. Das Kind steht für das, was nach den geltenden Maßstäben als niedrig, unbedeutend, machtlos, schwach angesehen wird. Die Aufforderung, wie die Kinder zu werden, ist eine Aufforderung zum eigenen Niedrigwerden, zu einem Veränderungsprozess, in dem man die geläufigen Bewertungsmaßstäbe der Welt umstürzt, die Ordnung der Etablierten und Herrschenden verlässt. Wenn Kinder in ihrer Niedrigkeit zum Vorbild werden, dann steht eine Ordnung an, in der das Unbedeutende Bedeutung zugesprochen bekommt, das Verachtete Achtung erfährt, die Größe der Kleinen zur Geltung kommt.

Beim »Werden wie die Kinder« geht es also mitnichten um eine infantile Regression, sondern um ein Umdenken, in dem Kinder als Maßstab einer Veränderung Erwachsener und eines veränderten Zusammenlebens zwischen Kindern und Erwachsenen ernst genommen werden. Wo immer Erwachsene unter Berufung auf den christlichen Glauben Kindern begegnen, da besteht die erste Frage nicht darin, was Kinder von Erwachsenen lernen und wie sie »gute Erwachsene« werden können, sondern darin, zu welchen Veränderungen Erwachsene durch Kinder herausgefordert sind. Im pastoralen Handeln mit Kindern geht es darum, dass Kinder als Kinder leben können und dass sie gut leben können; es geht darum, dass ihr Leben auf eine ihnen gemäße Weise gelingt. Im pastoralen Handeln begegnet mir das Kind – mit Emmanuel Lévinas gesprochen – als der Andere, in dessen Angesicht die Spur des Unendlichen aufscheint und vor dem ich zu einer unendlichen, d.h. ursprüng-

lichen und unhintergehbaren Verantwortung beansprucht bin. Damit ist das Kind meiner Verfügungsmacht und meinem Interesse entzogen. Zeugnis vom Unendlichen, Verherrlichung Gottes geschieht in jener Diakonie, in der für den

»Verantwortlichsein für das Anders-Sein der Kinder«

Anderen Verantwortung übernommen wird. Zeugnis von Gott und die Vermittlung einer Erfahrung Gottes kann somit auch bei jedweder Form der Kinderpastoral nur in einer Praxis geschehen, in der das Verantwortlichsein für das Anders-Sein der Kinder, für ihr je eigenes Kindsein-Können eingelöst wird.

Die Verantwortung für das Anders-Sein der Kinder impliziert keinesfalls Indifferenz. Es geht darum, dass Kinder wirklich leben können. Das beinhaltet die Verpflichtung der Erwachsenen, gegen all jene Bedingungen anzugehen, welche die Lebensmöglichkeiten von Kindern unterdrücken. Aber wir müssen uns davor hüten, dieses angestrebte Leben-Können der Kinder vorschnell mit jenen Vorstellungen zu identifizieren, die wir aus der Erwachsenenperspektive als gutes und richtiges Leben assoziieren. An der Wahrnehmung und Ernstnahme der Kinder als Persönlichkeiten mit eigener Existenzweise erweist sich die Förderung des Subjektseins von Kindern, nicht daran, wie schnell Erwachsene Kindern beibringen, was sie als lernenswert definieren.

Richtungsanzeigen für eine Pastoral der Kinder

- Auch für das pastorale Handeln mit Kindern ist das unhintergebar, was in erzieherischen Handlungszusammenhängen »pädagogische Paradoxie«⁹ genannt wird. Gemeint ist damit das

Grundproblem des Erziehungshandelns, »dass in einer Situation empirischer Ungleichheit (der zu Erziehende ist an Wissen, Können, Status, Macht etc. unterlegen) der Pädagoge auf die Herstellung völliger Gegenseitigkeit und von Mündigkeit zielen soll«¹⁰. Das Ziel, Kindern zu einem gleichberechtigten, eigenständigen Subjektsein zu verhelfen, können erwachsene Seelsorger nur unter den Bedingungen der Ungleichheit zwischen ihnen und den Kindern anstreben. Sie kön-

»pastorale Paradoxie«

nen das pädagogische Gefälle zwar immer wieder relativieren, aber nicht gänzlich eliminieren, weil es eben das Konstitutivum ihrer Rolle ist, dass sie gegenüber Kindern einen Vorsprung an Wissen, Erfahrung, Kapazitäten und Macht haben. Die Herausforderung besteht darin, dass die Unterschiedenheit zwischen Seelsorgerin und Kind als entwicklungsanregende Spannung zugunsten des Kindes zur Geltung gebracht wird. Seelsorgern kommt es zu, den Kindern einen geschützten Raum für die ihnen gemäßen Lebensvollzüge zur Verfügung zu stellen, ihnen aber auch ein zur Selbstkonstituierung reizender Widerspruch zu sein.

Ein weiteres Postulat findet die Kinderpastoral im »Recht des Kindes auf eine erfüllte Gegenwart«. Es ist die kritische Überlegung anzustellen, ob nicht die problematische Wahrnehmung von Kindern als »zukünftige Erwachsene« auch von einer einseitigen Fixierung pädagogischer Konzeptionen auf den Aspekt der Entwicklung mit verursacht worden ist. Speziell die verschiedenen Stufentheorien (Erik H. Erikson, James W. Fowler, u.a.) sind nicht selten umgemünzt worden in die Ausrichtung pädagogischen Handelns an der Vorstellung, dass sich Kinder möglichst schnell in die jeweils nächste Stufe hinaufentwickeln sollten.

Die Frage nach einer förderlichen Beziehung zu Kindern ist jedoch nicht nur anhand der Kategorie der zukünftigen Entwicklung zu beantworten. Kinder haben ein Recht auf das bewusste Erleben und Durchleben ihrer je eigenen

»Recht des Kindes auf eine erfüllte Gegenwart«

Gegenwart, sowohl im Genießen schöner Augenblicke als auch im Erleiden hemmender Begrenztheiten. Der Glaube an das unbedingte gnadenhafte Angenommensein des Menschen provoziert die Frage: Darf ein Kind nicht auch einmal Regenerations- oder Rückschrittsphasen in seiner Entwicklung aufweisen? Verbirgt sich nicht hinter der unrealistischen Vorstellung, die Lebensentwicklung verlaufe immer nur streng linear aufwärts, ein unmenschlicher Druck? In diesem Sinn obliegt es der Kinderpastoral, das ständig beschleunigte Einströmen von Reizen und Informationen nicht durch eine Maximierung und »Eventisierung« des eigenen Angebots zu verdoppeln, sondern dazu beizutragen, dass Kinder eine heilsame Entschleunigung ihres Alltagslebens erfahren.

Eine letzte Richtungsanzeige: Erzählen gehört zum Standardrepertoire religionspädagogischer Praxis. Das Problem besteht auch hier darin, dass das Erzählen tendenziell als eine geschlossene Form der Inhaltsvermittlung praktiziert wird. Vorausgesetzt wird, dass der transportierte »Sinn eines Textes etwas Bestimmtes und nicht auch allerhand anderes ist«¹¹. Die Inhalte sind definiert, so dass sich das Erzählungsgeschehen nur im begrenzten Rahmen der vorgegebenen Lehrintention bewegt.

Fritz Oser berichtet von einer Szene, in der deutlich wird, welch große Kluft zwischen der als objektiv-richtig bestimmten Bedeutung einer Erzählung und der von Kindern in eine Erzäh-

lung hineingelegten Bedeutung klaffen kann: Ein siebenjähriges Mädchen ignoriert die Deutung der Lehrerin, Jesus wollte den Zöllner Zachäus besuchen, um ihm das Reich Gottes zu verkünden; es vertritt dagegen mit Beharrlichkeit die Annahme, Jesus habe seinen Besuch im Haus des

»Erzählen als offenes Kunstwerk«

Zachäus angekündigt, weil er wissen wollte, welche Vorhänge Zachäus vor seinen Fenstern und welches Geschirr er in seiner Küche habe, und weil Jesus dessen Frau und Kinder kennen lernen wollte. Bevor es im Gespräch mit Oser diese seine Interpretationsversion vortrug, fragte das Mädchen bezeichnenderweise, ob es das sagen müsse, was die Lehrerin erzählt hat, oder ob es seine eigene Meinung äußern dürfe. Auf die Frage, warum sich Jesus für all dies im Haus des Zachäus interessiert habe, antwortete das Mädchen in theologisch durchaus stimmiger Sinnrichtung: »Weil er ihn lieb hat.«¹² In einem Aufsatz zur Bibeldidaktik dient diese Szenerie dazu, die Fremdheit zwischen Kindern und Bibel als bibeldidaktische Grundproblematik zu diagnostizieren und von da aus die Frage nach der gelingenden Vermittlung biblischer Inhalte zu stellen. Und obwohl der Verfasser dem Mädchen zugesteht, den Text in angemessener Weise verstanden zu haben, kann er dessen Deutung nur das Attest ausstellen: »Dem determinierten Inhalt des Textes widerspricht eine solche Interpretation dennoch.«¹³

Wenn wir dem Erzählen und Deuten von Kindern nicht anders begegnen könnten als mit dem Verdikt einer solchen Falschheitsbehauptung, dann wäre das ein religionspädagogisches und pastorales Armutszeugnis. Eine Kinderpastoral, die das Erzählen der Kinder erst auf eine vorgegebene Eindeutigkeit zurücklenken müsste, um ihm Geltung zusprechen zu können, be-

triebe ihre eigene Disqualifizierung. Sie verfehlte die Realität des Kindes wie auch die Qualität ihres eigenen Inhalts. Was das zitierte Mädchen in seiner Interpretation der Erzählung und in seinem Weitererzählen macht, ist ja alles andere als ein Beleg für desinteressierte Fremdheit, defizitäre Empfänglichkeit oder bewusste Ablehnung gegenüber dem biblischen Text. Die Erzählung geht im Mädchen um, und das Mädchen geht mit der Erzählung um. Das Mädchen erteilt implizit eine Lektion darüber, was die spezifische Qualität des Erzählens ausmacht.

Das Erzählen ist nicht einfach nur Information über einen Sachverhalt. Es schwingen Gefühle, Fragen oder auch rätselhafte Wahrnehmungen mit. Das Erzählen hält einen Sinnraum offen, der auf eine über das Thematisierte hinausgehende Wirklichkeit verweist, und bietet somit den Hörenden die Möglichkeit, diesen Raum mit eigenen Erfahrungen, Phantasien und Fragen zu füllen.

Das Erzählen vor Kindern wird im Hören und Weitererzählen durch Kinder zum »offenen Kunstwerk«¹⁴. Im Text des Erzählens kommt eine Mehrdeutigkeit zum Tragen, die den determinierten Sinn überschreitet und neuen Sinn erkennbar macht. Die Hörenden »modellieren« an der Erzählung gleichsam mit, sie führen die Erzählung in einem offenen Prozess weiter, indem sie dem Gesagten vor dem Hintergrund ihrer vielfältigen, heterogenen Lebenswirklichkeiten

»Sinnraum zwischen Erzählung und Kindern bewahren«

Bedeutungen zuschreiben. Wer Kindern erzählt, stellt die Erzählung in den größeren »Resonanzraum« ihrer vielen unterschiedlichen Deutungshorizonte. Darin entfaltet das Erzählen seinen »volleren Klang« und größeren Bedeutungsgehalt. Seelsorgerinnen und Religionslehrer be-

währen sich in ihrer Erzählkompetenz dadurch, dass sie den offenen Sinnraum zwischen der Erzählung und den Kindern bewahren. Sie sollen ihn nicht mit ihren eigenen, allzu »richtigen« Erklärungen zuschütten, und sie sollen die Kraft einer Erzählung nicht mit eindeutigen Deutungen abtöten. Das Erzählen wird den Kindern gerecht, wenn diese animiert werden, ihre eigene Welt zur Sprache zu bringen, wenn sie sich darin mit ihren eigenen großen und kleinen Geschichten zeigen können. Diese Erzählungen werden Er-

zählungen der Kinder sein, einer anderen Logik gehorchend, in einer anderen Sprache formuliert. Ihr Inhalt wird für Erwachsene oft genug überraschend, fremd oder auch falsch sein. Vielleicht aber wird in ihnen erlebbar, dass die »erste Naivität« weniger etwas ist, was die Erwachsenen den Kindern als Spielwiese zugestehen können, sondern vielmehr etwas, das sich die Erwachsenen als »ersten Ernstfall« der Theologie, als Theologie der Kinder (und nicht nur als Theologie über Kinder) zumuten lassen müssen.

- ¹ Vgl. Albert Biesinger/Herbert Bendel/David Biesinger, Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, München 1999. – Mehr als auf die literarischen Dokumentierungen stützt sich meine Beurteilung des Konzepts auf die Beobachtungen, die ich in Gemeinden hinsichtlich der realen Praxisgestalt der »Familienkatechese« gemacht habe.
- ² Vgl. Georg Lukács, Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt/Neuwied 1986, 94–228.
- ³ Vgl. Jens Blinne/Günter Seubold, Verdinglichung, in: Wulff D. Rehfs (Hg.), Handwörterbuch Philosophie,

- Göttingen, 2003, 663.
- ⁴ Vgl. Josef Kardinal Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983; An Gott glauben oder an das Geld? Streitgespräch zwischen Hubertus Halbfas und Thomas Ruster, in: Publik-Forum Nr. 5/2001, 26–29, 28.
- ⁵ Vgl. Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1973; ders., Erziehung als Praxis der Freiheit, Stuttgart 1974.
- ⁶ Das katechetische Wirken der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg

- i.Br. 1977, 37–97, 41.
- ⁷ Vgl. Rolf Oerter/Leo Montada, Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, München/Weinheim 1987.
- ⁸ Karl Lenz, Kinder – eine Minderheit, in: DIAKONIA 29 (1998) 293–301, 297.
- ⁹ Vgl. Klaus Mollenhauer, Theorien zum Erziehungsprozess. Zur Einführung in erziehungswissenschaftliche Fragestellungen, München 1972, 70.
- ¹⁰ Hartmut Heidenreich, Handlungstheorie und Handlungsrisiko. Versuch einer pädagogischen Mikroanalyse zum pädagogischen Paradox, in: Hans-Ulrich v. Brachel/Norbert Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie

- und Sozialwissenschaften, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 254–271, 257.
- ¹¹ Eric D. Hirsch, Objektive Interpretation, in: Fotis Jannidis u.a. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Ditzingen 2000, 157–180; zit.n. Thomas Meurer, Das Fremde unmittelbar oder das Unmittelbare fremd machen? Suchbewegungen in der Bibeldidaktik, in: Religionspädagogische Beiträge 49/2002, 3–16, 14.
- ¹² Vgl. Fritz Oser, Grundformen biblischen Lernens, in: Eugen Paul/Alex Stock (Hg.), Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, Mainz 1987, 213–246, 234.
- ¹³ Meurer, a.a.O., 14.
- ¹⁴ Vgl. Umberto Eco, Das offene Kunstwerk, Frankfurt a.M. 81998.

Stefan Gärtner

LaientheologInnen im Ausverkauf?

*Beobachtungen zum Verhältnis von Klerikern und
LaiInnen angesichts der Sparzwänge*

Werden Sparmaßnahmen zum Anlass genommen, um LaientheologInnen als ungeliebte Berufsgruppe aus dem kirchlichen Dienst zu entfernen? Berufssoziologische Perspektiven auf diese Frage verweisen auf das Problem des Berufsprofils von Klerikern und LaientheologInnen. Marktökonomisch betrachtet, tritt die Frage ob Priester oder LaiIn in den Hintergrund – es geht um das Produkt der religiösen Dienstleistung.

● Stehen Gemeinde- und PastoralreferentInnen im kirchlichen Dienst heute vor dem Ausverkauf? Diese Frage wird von der Konferenz der deutschsprachigen PastoraltheologInnen tendenziell mit Ja beantwortet. Im Zuge der Notwendigkeit, wirksame Einsparungen bei den Personalkosten der Bistümer zu erzielen, »besteht die Gefahr, dass die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland entstandenen pastoralen Dienste von Laientheologinnen und -theologen wieder verschwinden. Insbesondere Frauen hätten geringere Chancen zu einem hauptamtlichen kirchlichen Engagement. Die Vielfalt der Lebensformen und theologischen Kompetenzen im pastoralen Dienst

ginge verloren.«¹ Hinter dieser Aussage steht offensichtlich der Verdacht, dass die in vielen Bistümern mehr oder weniger eingreifenden Sparmaßnahmen zum Vorwand genommen werden, um eine eigentlich ungeliebte Berufsgruppe gleich ganz aus dem kirchlichen Dienst zu entfernen.

Dies würde eine enge Verbindung von Theologie und Ökonomie implizieren. Geld wäre demnach in der Pastoral ein Mittel, um gewünschte Ziele in der Kirche durchzusetzen, die man anders nicht erreichen könnte.² Zugleich ist damit eine Opposition von geweihten und ungeweihten Theologen festgeschrieben. Denn Erstere könnten bei der Verteilung der knappen werdenden finanziellen Ressourcen zunächst an die eigene Gruppe denken und die nicht geweihten KollegInnen aus dem Feld schlagen.

Ich möchte die Frage nach dem Verhältnis von Klerikern und LaientheologInnen angesichts der eingreifenden Sparzwänge bewusst mit einem »fremden Blick« beantworten, und zwar einmal berufssoziologisch und einmal marktökonomisch. Es muss nicht eigens betont werden, dass dieser fremde Blick einseitig ist. Zugleich ist er aber auch erhellend.

Zunächst schaue ich nach innen, wo in der Tat eine Situation der Konkurrenz um die gerin-

ger gewordenen Ressourcen entstanden ist. Entsprechend betonen Kleriker und LaientheologInnen innerkirchlich vor allem das Trennende.

Das Paradoxe an dieser Situation ist, dass man diese Differenzen von außen zunehmend weniger wahrnimmt bzw. sie in Zukunft immer unbedeutender werden. Denn beide Gruppen werden von der entkirchlichten, wenngleich religionsfreundlichen postmodernen Gesellschaft als Dienstleister bzw. als religiöse Experten wahrgenommen. Die kircheninterne Differenz von Klerikern und LaientheologInnen und ihre Konkurrenzsituation ist in dieser Außenperspektive nicht so wichtig. Wohl regiert auch hier das Geld.

Identitätssuche

● In Zeiten des Sparens erhält die Tatsache Bedeutung, dass LaiInnen in der Kirche nicht nur einfache Gläubige sind, sondern zum Teil auch ArbeitnehmerInnen. Dabei ist die Zahl der LaienmitarbeiterInnen in den deutschsprachigen Kirchen im internationalen Vergleich ungewöhnlich hoch und übersteigt die der geweihten Hauptamtlichen weit. In Deutschland hat dies mit dem System der Kirchensteuer zu tun. So kommt es zu vielfältigen Verflechtungen zwischen Kirche und Staat: Religionsunterricht, Gesundheitssektor, kirchliches Arbeitsrecht, Militär- und Polizeiseelsorge, Medien, Ethikkommissionen, Kirche als freier Träger in Bildung und sozialer Arbeit usw. Auch die Tatsache, dass es überhaupt akademisch gebildete LaientheologInnen gibt, ist zu einem großen Teil dieser Symbiose von Kirche und Staat zu verdanken. In den meisten anderen Ländern sieht dies aus historischen Gründen ganz anders aus.³ Darum spielt dort auch das Geld im Verhältnis zwischen Priestern und Laien eine geringere Rolle.

Wo dagegen relativ viel Geld vorhanden ist, da erhält die Tatsache ein besonderes Gewicht, dass kirchliche Leitungsgewalt an das Weiheamt gebunden ist. Dies führt nämlich zu einer Situation, in der es numerisch immer eine Minderheit ist, die in Gelddingen am längeren Hebel sitzt. Zudem impliziert dies ein Konkurrenzverhältnis

»numerische Minderheit sitzt in Gelddingen am längeren Hebel«

zwischen Klerikern und LaienmitarbeiterInnen, was auf Seiten Letztgenannter schnell Frustrationen hervorruft. Denn in einer demokratischen Kultur, wo gewöhnlich die Mehrheit entscheidet, wirkt die innerkirchliche Entscheidungslage zumindest anachronistisch.

Insbesondere die Konkurrenz zwischen Klerikern und LaientheologInnen wird in Zeiten knapper Kassen zum Problem, und zwar deshalb, weil sie beide dasselbe Arbeitsfeld besetzen. Im Gegensatz zu früher sind nicht nur Priester, sondern auch LaientheologInnen »Pastoren«⁴, d.h. sie haben eine institutionell gebundene, hauptamtliche Rolle in der Seelsorge. Sie handeln als Pastoren – und manche verhalten sich dabei klerikaler als ihre geweihten Kollegen. Manche von diesen wiederum zeigen

»unsicher über das eigene Profil«

die Neigung, ängstlich alles das zu vermeiden, was nach Pfarrherrlichkeit, Standesbewusstsein und klerikalem Amtsdünkel aussehen könnte. Beide Bewegungen sind komplementär und scheinen eigentlich nur konsequent. Denn wenn Kleriker und LaientheologInnen Pastoren sind, dann ist immer weniger klar, was eigentlich ein Pastor ist! Und das hieße, dass offensichtlich beide Seiten vor derselben Identitätsproblematik stehen.

Entsprechend unsicher ist man über das eigene Profil und über das des jeweils anderen. Denn was ein Pastor ist, ist nicht mehr selbstverständlich, seit sowohl geweihte als auch ungeweihte TheologInnen diese Rolle besetzen. Dies führt dazu, dass man nun gerade das Trennende herauskehrt und die Gemeinsamkeiten

»das Trennende herausgekehrt«

eher verkleinert. Denn man muss das eigene Profil in Abgrenzung zur anderen Seite schärfen, paradoxerweise gerade weil man berufssoziologisch soviel gemeinsam hat bzw. dieselbe Rolle besetzt. Priester tun dies logischerweise stärker defensiv, denn sie waren lange die Monopolisten in der Rolle des Pastoren. Die LaientheologInnen sind dementsprechend eher offensiv.

Durch die aktuelle finanzielle Konkurrenz zwischen Klerikern und LaiInnen werden also alle sowieso schon bestehenden faktischen Differenzen zwischen beiden Gruppen notwendigerweise vertieft. Denn nun muss man das Unterscheidende angeben können: exklusiv Männer auf der einen, Männer und Frauen auf der anderen Seite; umfassende zeitliche Beanspruchung durch die Kirche auf der einen, arbeitsrechtlich begrenztes Engagement auf der anderen Seite; Enthaltensamkeit auf der einen, Möglichkeit zur sexuellen Aktivität auf der anderen Seite; Einkommenssicherheit auf der einen, Kündbarkeit auf der anderen Seite; wenig Versorgungs- und Haushaltstätigkeiten auf der einen, tendenziell mehr etwa durch familiäre Verpflichtungen auf der anderen Seite. Offensichtlich werden alle diese Unterscheidungen zwischen Klerikern und LaientheologInnen in Zeiten knapper Kassen in der Kirche besonders virulent. Und nicht zufällig entstehen um diese Unterscheidungen herum auch die meisten Konflikte zwischen beiden Gruppen.

Religiöse Dienstleister

● Es ist allerdings zu beachten, dass es sich dabei um rein kircheninterne Konflikte handelt, die nach außen hin zunehmend unverständlich werden. Wohl sind dort die Sparzwänge selbst plausibel, denn sie gelten auch in anderen Bereichen. Überall spielt heute das (fehlende) Geld eine wichtige Rolle. Angebot und Nachfrage beherrschen nicht nur die rein ökonomischen Gebiete.⁵ In zunehmendem Maße wird diese Logik auch auf andere Bereiche des sozialen Lebens übertragen. Die Logik des Geldes hat zum Beispiel Einfluss auf die Art und Weise, wie Alte und Kranke versorgt und gepflegt werden oder wie das Verhältnis von LehrerInnen und SchülerInnen im Unterricht aussieht. Sie beeinflusst die politischen Entscheidungen, ob sich eine Gemeinde ein Theater leistet oder ob ein verwahrloster Stadtteil sich selbst überlassen bleibt. Sie verursacht Wohlfahrt in dem einen und Kinder-

»Geld regiert die Welt.«

sterblichkeit in dem anderen Land. Geld regiert die Welt, was für sich genommen nicht schlimm ist. Schlimm ist, wenn ausschließlich Geld die Welt regiert, seine Herrschaft also nicht mehr durch andere Faktoren eingeschränkt und ausgerichtet werden kann.

Was bedeutet diese Dominanz des marktwirtschaftlichen Denkens in vielen Bereichen für Theologinnen und Theologen? Zunächst fällt auf, dass diese im Gegensatz zu anderen Berufsgruppen kein tastbares Produkt herstellen. Sie gehören damit zu den Dienstleistern, denn Seelenheil kann man nicht anfassen.

Was TheologInnen Tastbares in der Seelsorge anzubieten haben, ist zunächst sich selbst. Priester und LaientheologInnen wollen glaubwürdige ZeugInnen des Evangeliums

sein. Darum geben sie Menschen Zeit, Empathie, Rituale, Orientierung, tatkräftige Unterstützung, Wissen, Sinnstiftung, Handlungsorientierung insbesondere an den Knotenpunkten des Lebens und beim Umgang mit Transzendenz(en), soziale (Re-)Integration, Kontingenzbewältigung, Diakonie, religiöse Deutungskompetenz und theologische Kenntnis – diese Dinge gehören zum Produkt, das Theologen anbieten.⁶ Und zwar zu einem Großteil unter Einsatz der eigenen Person.

Allerdings ist in einer marktwirtschaftlichen Perspektive die Frage, wer etwas tut, nicht so wichtig. Ob es sich also in der pastoralen Praxis um einen geweihten oder um einen nicht-geweihten Theologen handelt, tut zunächst wenig zur Sache. Doch kommt es, weil das Produkt der Kirche eng mit der Person ihrer Mitarbeiter verbunden ist, auf deren Glaubwürdigkeit und Authentizität besonders an. Gleiches gilt für die Glaubwürdigkeit und Authentizität der Kirche als Ganzer, und zwar insbesondere ihrer Leitung.

Daneben erhält das Handeln speziell des Priesters als geweihtem Mann eine besondere Qualität, weil es vom Pastoranden mit manchmal archaisch anmutenden Vorstellungen aufgeladen werden kann. Entsprechend legen häufig gerade kirchenferne Christinnen und Christen Wert auf den Kontakt mit einem Priester.⁷ Letztlich entscheidet aber auf dem Markt die Leistung selbst über ihren Erfolg und nicht so sehr, wer sie erbringt. In diesem Denken ist zum Beispiel unverständlich, warum ein Laie nicht in der Heiligen Messe predigen darf, obwohl er es doch viel besser kann als sein geweihter Kollege.

Sowieso gerät das traditionelle Rollenmuster des Priesters in einer funktional differenzierten Gesellschaft unter Druck.⁸ Denn hier gibt es zum einen gestiegene Erwartungen an seine fachliche Kompetenz und zum anderen immer weniger eine selbstverständliche Akzeptanz (und manch-

mal überhaupt Kenntnis) seiner Rolle bzw. seines Amtes. Ein Beispiel hierfür sind die Aufgaben rund um Sterbebegleitung, Trauerarbeit und Beerdigung. Hier konnte man als Pastor früher auf die kirchlichen Vorschriften zur Krankensalbung und die Agenda der Beerdigungsliturgie zurückgreifen und im Übrigen auf die Solidarität der Familie, der Nachbarn und der Gemeinde mit den Sterbenden und Trauernden vertrauen. Heute dagegen wird vom Priester kompetente Begleitung, personale Präsenz und individuelle Ansprache erwartet. Zudem ist in dieser Situation eine Konkurrenz zu Bestattern und anderen Berufsgruppen entstanden, die die pastoralen Aufgaben gleich mit übernehmen wollen.⁹

Aus der Sicht vieler, die eine religiöse Leistung nachfragen, wird die Unterscheidung von Klerikern und LaiInnen also zunehmend belanglos. Ihnen geht es darum, dass eine Dienstleistung gut verrichtet wird. Sie bewerten das religiöse Produkt funktional danach, ob es ihnen einen Mehrwert bietet. Persönliche Glaubwürdig-

»Sie bewerten das religiöse Produkt funktional.«

keit ist für das Produkt der Kirche(n) zwar sehr wichtig, sie hilft aber dann nicht mehr weiter, wenn die entsprechenden fachlichen Kompetenzen fehlen. Dabei gilt: Je kirchendistanzierter jemand ist, um so eher wird er vermutlich eine zwar gut gemeinte, aber eben nicht gute Leistung in der Pastoral ablehnen, selbst wenn ihm der konkrete Anbieter der Leistung sympathisch und authentisch gegenübertritt oder es sich dabei um einen Priester handelt.

In einer marktwirtschaftlichen Perspektive erscheinen die Pastoranden somit in erster Linie als KundInnen, die ein bestimmtes religiöses Produkt für sich bewerten. Sie haben damit Macht und nehmen direkt oder indirekt Einfluss auf das

Produkt und auch auf diejenigen, die es anbieten.¹⁰ Denn was nicht mehr nachgefragt wird, wird überflüssig. Entsprechend setzt man in der Kirche viel Mühe daran, um zeitgemäß und erfolgreich auf dem Markt der weltanschaulichen Angebote rüberzukommen.

Wir sehen, dass Priester und LaientheologInnen an diesem Punkt offensichtlich vor derselben Problematik stehen. Sie sind Mitbewerber auf dem religiösen Markt und zwar zunehmend in Konkurrenz zu anderen religiösen oder semi-religiösen Dienstleistern. Dies hat Konsequenzen für ihr Verhältnis zu den Pastoranden.

»Priester und LaientheologInnen vor derselben Problematik«

Für das kirchliche oder vom Staat refinanzierte Geld hören die Pastoren zu, erteilen Ratschläge, arbeiten diakonisch, schenken Nähe und Zuwendung, verkünden und unterrichten, vollziehen Rituale. Weil ja dafür bezahlt worden ist, ist es ihnen beinahe unmöglich, sich den Wünschen der Pastoranden zu entziehen. Das Marktmodell entfaltet somit auch in der Pastoral seine alles beherrschende Plausibilität. Es ruft umgekehrt bei den Pastoranden eine Kundenmentalität hervor. Demgegenüber werden Priester und LaientheologInnen reduziert auf eine religiöse Dienstleistung. Denn sie sind angewiesen auf die Kunden, um ihre eigene Position zu behaupten.

Manchmal wird dann noch zusätzlich auf dem Niveau der Organisation, bei der sie arbeiten, ebenfalls die Logik des Marktmodells angewandt. Das gilt insbesondere angesichts der aktuellen Notwendigkeit zum Geldsparen. Es geht dann oberflächlich um Kostenersparnis, unterschiedlich aber um die Frage der Macht. Denn »die Attraktivität (neoliberaler) betrieblicher Managementkonzepte in Zusammenhängen wirtschaftlich erzwungener Reorganisation kirch-

licher und diakonischer Arbeit hat (...) auch damit zu tun, dass die alte Pastoralmacht darin so vertraut wie schnittig, nämlich à jour gebracht, wiederbegegnet.«¹¹ Bei den MitarbeiterInnen drängen sich dann schnell Gefühle der Ohnmacht auf. Sie werden zunehmend passiv. Denn sie können sich weder den Kundenwünschen der Pastoranden noch den Sparwünschen ihrer Kirche entziehen. Man kann nur versuchen, so gut es eben geht, darauf zu reagieren.

Ökonomie der Aufmerksamkeit

● Priester und LaientheologInnen sind also als religiöse Dienstleister gemeinsam mit der Ökonomisierung ihres Handelns konfrontiert. In der postmodernen Gesellschaft ist ein Denken plausibel, in dem auch die pastorale Praxis nach ihrem Marktwert beurteilt wird. Die Pastoral reicht damit zumindest teilweise in den das soziale Leben prägenden Verwertungszusammenhang hinein, in dem beinahe alles mit der »Weltformel Geld«¹² definiert werden kann. Es kommt auf die Leistung an.

In der Folge wird auch an die Praxis der Priester wie der LaientheologInnen dieser Maßstab gelegt. Ihre Zeit ist Geld, bzw. sie kann leicht in Geld ausgedrückt werden: als Zahl auf dem Lohnzettel, in der Kostenkalkulation der Institution und im Dienstplan. Zeit für die Pastoral zu haben, ist dadurch nicht mehr nur Geschenk oder Berufung, auch wenn viele sich dies wünschen bzw. es so erleben. Sie ist Verdienst, weil professioneller Theologe zu sein eben auch bedeutet, einer bezahlten Arbeit nachzugehen. Dabei stellen TheologInnen kein Produkt her, sondern sie bieten sich selbst an. Als religiöse Dienstleister aber sind sie heute offensichtlich vor allem den Regeln der »Ökonomie der Aufmerksamkeit« unterworfen.¹³

So sind die aktuellen Sparzwänge in der Kirche, wenn man sie mit einem »fremden Blick« betrachtet, nur Ausdruck einer umfassenden und alle Bereiche des Lebens einschließenden Entwicklung, bei der Geld zum beherrschenden Kriterium wird. Dies hat für das Verhältnis von Kleirikern und Laientheologen eine doppelte Wirkung. Innerkirchlich sind sie untereinander Konkurrenten um die knapper werdenden Ressourcen. Es überrascht nicht, dass dies zu Kon-

flikten führt, bei denen insbesondere das Trennende hervorgehoben wird. Diese interne Differenz wird nach außen aber zunehmend unwichtig und unverständlich. Hier käme es eher darauf an, sich gemeinsam um die Konkurrenz mit anderen Sinnanbietern zu kümmern, die ihrerseits gerne die religiöse Dienstleistung übernehmen wollen: Psychologen und Ärzte, Gurus und Schamanen, Eventmanager und Ritendesigner, Berater bei Identitätsprojekten.

¹ Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, Pastoral braucht Theologinnen und Theologen! Erklärung und Einladung, in: PThl 25 (2005) 106–107, 106.

² Vgl. Leo Karrer, Kirche unter Sparzwang. Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen?, in: PThl 24 (2004), 50–64.

³ Vgl. Grace Davie, Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford 2000, 15–21; 38–60.

⁴ Vgl. Kristiaan Depoortere

u.a., Van pasto(o)r naar inspirator, in: K. Demasure/K. Depoortere (Hg.), Pastor zijn. Geven wat je ontvangt, Antwerpen 2002, 7–38.

⁵ Vgl. Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M. 2000.

⁶ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 82–86.

⁷ Vgl. Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darm-

stadt 2005, 138–140.

⁸ Vgl. Ton Bernts, »De priester is geen druide«. De Nederlandse Katholieke Kerk in de posttraditionele samenleving, in: Sociologische Gids 50 (2003), 182–202.

⁹ Vgl. Christa Frateantonio, Bestatter: Vom »Krisenmanager« zum religiösen Spezialisten? Probleme und Perspektiven, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2002, 218–230.

¹⁰ Vgl. Martin Pott, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgeseellschaft, Münster u.a. 2001, 307–319.

¹¹ Jörn Halbe, Chancen des Subjekts. Selbstorganisation als Leitungsaufgabe und als Praxis der Befreiung in der Kirche, in: WzM 56 (2004), 243–258, 249.

¹² Karrer 2004, a.a.O., 52.

¹³ Vgl. Georg Franck, Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München/Wien 1998.

Bestellung von Einzelheften:

DIAGONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen. Einzelheft Euro 13,50 / SFr 24,30 (jeweils zuzüglich Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum Seite 76.

Bestellung:

<http://www.diakonia-online.net>
oder per E-Mail:
matthgruen@aol.com
aboservice@herder.de
zeitschriften@herder.ch

Themen 2005

Gut essen	1/2005
Pfingsten	2/2005
Tiere	3/2005
Sport: Spiel und Kampf	4/2005
Sakramentale Erfahrungen	5/2005
Tod – vor, bei, kurz nach der Geburt	6/2005

Abschied vom personalen Gott?

John Shelby Spong

Was sich im Christentum ändern muss.

Ein Bischof nimmt Stellung

Düsseldorf: Patmos, 2004
Paperback, 270 Seiten, Eur-D 19,90; Eur-A 20,50; SFr 34,90

Der Anglikaner John Shelby Spong, heute 74jährig, war von 1976 bis 2000 Bischof von Newark in New Jersey, USA. Schon immer ein engagierter Seelsorger, war er zugleich Autor zahlreicher Bücher, in denen er heikle theologische und pastoral-praktische Fragen aufgriff. Heftig angefeindet, schrieb er unbeirrt für »religiös Suchende in unserer Welt, die sich danach sehnen, an Gott zu glauben, aber die abgestoßen werden von einem vormodernen Buchstabenglauben« (14f). Spongs Buch »Was sich im Christentum ändern muss« erinnert an das Buch »Honest to God« (»Aufrichtig vor Gott«) des englischen Bischofs John A.T. Robinson, das in den 70ern bei uns nicht wenig Aufsehen erregt hat. Der Autor fühlt sich diesem »Vorgänger« auch verpflichtet und verwandt (14). Zusammen mit diesem fühlt er sich als »Gläubiger im Exil«.

Manches, was damals als herausfordernd erfahren wurde, ist heute allgemein akzeptiert: Dass die biblischen Texte aus ihrem Kontext heraus zu verstehen und in unseren Verstehenshorizont hinein auszulegen sind; dass auch traditionelle Glaubensformulierungen der Auslegung bedürfen und von bestimmten zeitbedingten Glaubensvorstellungen Abschied genommen werden muss, z.B. von »Jesus ist Gott«-Vorstellungen oder dem Anselm'schen Erlösungsverständnis (vgl. Kap.5-8); dass das kirchliche Amt (bis hin zum Papstamt) nicht wie ein Orakel verstanden werden darf usw. Wenn der Autor aber

vom Ende eines »theistischen« christlichen Glaubens spricht, vom Abschied von einem persönlichen Gott, zu dem man beten, den man bitten kann und der in die Welt »eingreift«, wenn er überkommene Formen des Glaubensvollzugs im praktischen und vor allem im gottesdienstlichen Gemeindeleben in Frage stellt, wird man sehr genau lesen müssen (und sollte sich von ein wenig schmissigen Formulierungen nicht davon abhalten lassen). »Vor-modern« sah man Gott in einer »oberen« Welt, von wo aus er die Welt regierte und in sie »eingriff«. Gegen dieses »anthropomorphe« Gottesverständnis (als ob Gott wie ein Mensch wäre, handelte, sich verhielte) zieht Spong massiv zu Felde. Er nennt es »theistisch«. Freilich heißt das nicht, dass Spong ein »A-theist« im herkömmlichen Sinn wäre. Er glaubt natürlich an Gott, aber er scheut sich, Gott einen »persönlichen« Gott zu nennen. Weil wir nämlich immer nur von unserer Erfahrung menschlicher Personen ausgehen können, droht das Sprechen von einem persönlichen Gott immer wieder zu einem anthropomorphen Missverständnis zu geraten.

Es ist berührend, die Überlegungen des Autors zu Auferstehung und ewigem Leben zu lesen (v.a. 229ff), die tastend versuchen, den entscheidenden Inhalt unseres Glaubens anders als gewohnt, und von menschlichen Erfahrungen her ins Wort zu bringen.

Bei allem Respekt vor dem Glauben und der Überzeugung Bischof Spongs wird man auch Kritik anbringen müssen. Sie sollte sich wohl nicht so sehr auf die ungeschützt offenen, provozierenden Formulierungen des Autors konzentrieren, die ja meist eher erfrischend sind und eben zum Denken herausfordern. Verwunderlich scheint mir vielmehr, dass der so erfahrene Seelsorger nicht sieht, wie unrealistisch, vor allem aber auch den anthropologischen Bedingungen des Glaubens unangemessen die Vorstellung ist,

die Kirche könnte anthropomorphe (also »theistische« Gottesvorstellungen im Sinn des Autors) einfach hinter sich lassen. Jedes Kind beginnt seinen Glaubensweg unvermeidlicherweise mit anthropomorphen Gottesvorstellungen, aus denen es im Lauf seines Lebens, oft auf sehr krausen Wegen und vielfach in Sackgassen landend, allmählich herauswachsen muss zu einem wirklich reifen Gottesverständnis, wie der Autor es anzielt. Wenn man darum weiß – kann man sich dann im »Exil« fühlen? Gleichsam nicht wirklich mit der Kirche identifiziert? War es nicht immer schon ein Fehler von Reformen, wenn sie eine Kirche der »richtig« Glaubenden anzielte? An der größeren Zahl der eines schlichten Glaubens Bedürftigen vorbei? – Trotzdem: Es lohnt sich, das Buch zu lesen.

Hartwin Schmidtmayr,

Lanzenkirchen/Niederösterreich

Literatur und Theologie

Georg Langenhorst **Theologie & Literatur.**

Ein Handbuch

Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005
Gebunden, 271 Seiten, Eur 39,90

Erich Garhammer / Georg Langenhorst (Hg.) **Schreiben ist Totenerweckung.**

Theologie und Literatur

Echter Verlag: Würzburg 2005
Paperback, 191 Seiten, Eur 19,80

Georg Langenhorst (Hg.) **Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood**

LIT Verlag: Münster 2005
Broschur, 208 Seiten, Eur 24,90

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die Auseinandersetzung mit der Literatur in der

Theologie etabliert. Ein profilierter Vertreter ist der Nürnberger Religionspädagoge Georg Langenhorst, der nun drei neue Bände vorlegt, unter denen das Handbuch »Theologie & Literatur« eine lang erwartete Bestandsaufnahme darstellt.

Das Handbuch beginnt chronologisch. Die »Beziehung« von Theologie und Literatur war zunächst von Konfrontation beherrscht. Sie wurde abgelöst von der Konzentration auf die so genannte »christliche Literatur«, wenn es diese in Reinform je gegeben hat. Zumindest ist der Begriff umstritten, wie Langenhorst mit Verweis auf die Protagonisten dieser »Literaturrichtung« überzeugend darlegt. Dem folgend sieht der Autor ein Dialogparadigma. Als ProtagonistInnen nennt er D. Sölle, D. Mieth und K.-J. Kuschel. Die Entwicklung ging den Weg der Entzweckung von Literatur. Prosa und Poesie können nicht mehr theologisch vereinnahmt werden, ihr Eigenstand muss interpretativ gewahrt bleiben.

Der zweite Teil des Buches orientiert sich an den Disziplinen der Theologie und bietet einen Überblick sowohl über AutorInnen und ihre Werke, als auch einen Querschnitt durch die wissenschaftliche Auseinandersetzung in theologischer Absicht. Der dritte Teil bietet einen Ausblick.

Aus der Sicht des Autors gibt es keinen expliziten Dialog von Literatur und Theologie. Zwischen den ProtagonistInnen, LiteratInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen auf der einen und TheologInnen auf der anderen Seite besteht eine »Schieflage des Interesses« (S. 215). »SchriftstellerInnen verstehen ihrerseits die Begegnung mit Theologen nicht als Dialog im Sinne der Begegnung auf gleicher Ebene, sondern als mit Neugier eingegangenes Gespräch auf Einladung der Theologen, welche allein die Initiatoren und Fragen waren.« (S. 186) Der theologische Diskurs profitiert allerdings von der Weltsicht der Literaten. Die Auseinandersetzung soll also weiter ge-

führt werden, aber als Begegnung von Literatur und Glaube, nicht vereinnahmend und nicht absorbierend. Diese Deutung, so Langenhorst, öffnet Zukunftsperspektiven und bietet Gewinndimensionen.

Der Autor hat mit großer Sorgfalt ein Buch zusammengestellt, das eine umfassende Darstellung bietet. Dies umso mehr, da es ökumenisch konzipiert ist und damit auch in der evangelischen Theologie Aufmerksamkeit finden kann.

Zusammen mit Erich Garhammer hat G. Langenhorst 2004 zum Thema »Literatur und Theologie« eingeladen. Der ebenfalls jetzt erschienene Tagungsband bringt die Referate und Ergebnisse. Insbesondere das Resümee bietet eine gute Zusammenfassung aus den Thesen des Handbuchs.

Bei LIT hat Georg Langenhorst schließlich einen Band vorgelegt, der sich ausschließlich mit dem Werk Patrick Roths beschäftigt, der in den 1990er Jahren durch seine Christus-Trilogie bekannt wurde. Das Buch ist eine Zusammenstellung von überwiegend bereits publizierten Beiträgen. Ein Wunsch bleibt leider offen. Die Begegnung mit Roth wäre noch intensiver geworden, wäre der Dichter selber zu Wort gekommen. Andererseits hätte genau dies eine unzulässige Vereinnahmung bedeuten können. Insofern ist der Herausgeber konsequent. Er lädt zur Auseinandersetzung mit einem Autor ein, der sich mit christlichen Motiven literarisch befasst. Die LeserInnen sind aufgefordert, mit dem Ertrag das eigene theologische Denken zu bereichern.

Das Geheimnis der Literatur bleibt. Die Neugier der TheologInnen auch. In bleibender Aktualität eines Satzes von Hans Urs von Balthasar kann wachsendes Gedankenleben immer noch und immer wieder zuweilen engbrüstige Theologie beseelen.

Martin Lätzel, Schulseer

Bioethik in Polen

Heidi Hofmann (Hg.)
Biopolitik Grenzenlos.

Stimmen aus Polen

Beiträge zur gesellschaftlichen Forschung Bd. 23;
Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2005
Paperback, 326 Seiten, Eur 22,90

Die Herausgeberin, Heidi Hofmann, seit 15 Jahren Lehrbeauftragte für Ethik, derzeit an der Evangelischen Fachhochschule Nürnberg, versammelt in ihrem Band WissenschaftlerInnen und Personen des öffentlichen Lebens mit Beiträgen zum Umgang mit Gen- und Reproduktionstechnologien. Sie selbst zeigt mit Blick auf die kritischen feministischen Diskurse in den USA und in Deutschland auf, wie »durch Praktiken und Diskurse Reproduktion, Zeugung und Schwangerschaft vom Frauenkörper losgelöst und in einen expandierenden Industriemarkt verlagert werden«, eben wie Technologien in Lebensprozesse eingreifen, im Sinne einer »Biopolitik«.

In dem vorliegenden Band konzentriert sie sich auf Polen, dem größten der neuen Länder der Europäischen Union, einem Land mit einer tief reichenden katholischen Tradition und großem Einfluss der katholischen Kirche auf aktuelle Politiken, vor allem dort, wo es um Fragen von Sexualität und Fortpflanzung geht. Dies stellt eine Herausforderung dar für eine nach Emanzipation und Freiheitsrechten strebende polnische Frauenbewegung, die sich von konventionellen Geschlechterbildern zu lösen sucht. Mehrere der Beiträge des Bandes weisen auf dieses Spannungsfeld. Magdalena Šroda setzt sich mit einem »fehlenden Meinungspluralismus in der bioethischen Debatte auseinander, Gesine Fuchs beschäftigt sich u.a. mit der Frage, wie sich die polnische Frauenbewegung zu pro- und antinatalistischen Technologien verhält, Izabela Jaru-

ga-Nowacka und Bożena Chojłuj nehmen Bezug auf die Bedeutung und die Diskurse der Frauenbewegung und der »ProChoice«-Position. Weronika Chanska und Marion Szamatowicz stellen heraus, dass gerade aufgrund fehlender juristischer Regelungen, Mediziner und Juristen große Spielräume haben und aufgrund dessen konventionelle Frauen- und Familienbilder Eingang finden. Das Buch macht auch spezifische Leerstellen des öffentlichen Diskurses in Polen deutlich. So bleiben etwa pronatalistische Verfahren, also solche, die angewandt werden, um Kinder zu bekommen, unthematisiert (Alicja Przyłuska-Fischer), anders als die Fragen von Verhütung oder Schwangerschaftsabbruch, die ganz oben stehen auf der politischen Agenda in Polen. Zbigniew Szawarski und Anna Sobolewska setzten sich mit der Frage pränataler Diagnostik und Schwangerschaftsabbruch auseinander, letztere u.a. auch mit dem Problem der »Vermeidbarkeit« von Behinderungen und den gesellschaftlichen Folgen, eine attestierte Leerstelle auch im Diskurs der polnischen Frauenbewegung. Maria Boratyńska und Przemysław Konieczniak beschäftigen sich mit der Anwendung von Reproduktionstechnologien und ihren Konsequenzen aus juristischer Perspektive. Janusz Simonidis kommentiert die Arbeit von Bioethikkommissionen und Piotr Palasz stellt eine Selbsthilfeorganisation vor, die sich mit Unfruchtbarkeit beschäftigt und die Interessen – allerdings ausschließlich verheirateter – kinderloser Paare vertritt.

Insgesamt ein sehr empfehlenswerter Sammelband, der es sowohl möglich macht, die gesellschaftlichen Diskurse in Polen rund um Gen- und Reproduktionstechnologie, ihre Schwerpunkte, Verwerfungen, Leerstellen und Herausforderungen besser zu verstehen, als auch bei der Gelegenheit erlaubt, Polen besser kennen zu lernen!

Claudia Neusüß, Berlin

Diakonia Filmtipp

A.I. – Künstliche Intelligenz

USA 2001, 146 min

Buch/Regie: Steven Spielberg

Darsteller und Darstellerinnen: Haley Joel Osment, Jude Law, William Hurt, Frances O'Connor, u.a.

Kann eine Maschine – in Menschengestalt und mit Liebesfähigkeit ausgestattet – den Menschen ersetzen? Diese Frage steht im Mittelpunkt des Films, der auf eine Kurzgeschichte des britischen Science-Fiction-Autors Brian Aldiss aus dem Jahr 1969 zurückgeht. Nachdem der Regisseur Stanley Kubrick, der die Filmrechte erworben hatte, zunächst die notwendige Entwicklung der Filmtechnik abgewartet hatte und dann vor seinem Tod 1999 nicht mehr dazu gekommen war, realisierte das Projekt Steven Spielberg, der mit Kubrick in Kontakt gestanden war. Der Film lässt sich in drei Teilen beschreiben.

(1) A.I. – Künstliche Intelligenz spielt in der Zukunft. Die Ressourcen auf der Erde sind aufgrund des Klimawandels beschränkt, deshalb dürfen Eltern nur mit einer »Lizenz« Kinder zur Welt bringen. Dr. Hobby – er wird am Beginn des Filmes in einer Firmenbesprechung vorgestellt – will mit seinem Unternehmen Cybertronics einen perfekten Roboter bauen. Nachdem es schon »gefühllose Maschinenmenschen« gibt, muss dies nun ein Roboter sein, der lieben kann. Das Ehepaar Monica und Henry Swinton, dessen kranker Sohn Martin im Kälteschlafkoma liegt, erhält das erste Roboterkind, das Dr. Hobby nach seinem verstorbenen Sohn David modelliert. Zunächst ist Monica der allzu perfekte Roboterjunge unheimlich. Er kann wie ein Menschenkind lieben, glücklich, gekränkt und verzweifelt sein, obwohl er nicht essen und schlafen muss. Doch langsam wird Monica mit David vertraut, und sie prägt ihn auf sich, d. h. sie macht ihn anhand einer mitgelieferten Anleitung zu einem Wesen, das sie liebt. Dieser Vorgang ist nicht

rückgängig zu machen. Als Martin, der echte Sohn der Swintons, unerwartet aus dem Koma erwacht und zu seinen Eltern zurückkehrt, kommt es zum Konflikt zwischen den »Brüdern«, der sich – aufgrund des Verhaltens von Martin – immer mehr zuspitzt. Als Martin seinen Bruder David provoziert, ihrer »Mutter« nachts eine Locke abzuschneiden, wird David von seinen »Eltern« am Bett mit der Schere neben Monica erwischt. Aufgrund der Ablehnung durch Martins Freunde kommt es an dessen Geburtstag zu einem für Martin beinahe tödlich endenden Zwischenfall. Nun kann Monica die Situation nicht mehr ertragen. Sie bringt es aber auch nicht fertig, David an Cybertronics zurückzugeben, weil er dort demontiert würde. Also setzt sie David zusammen mit dem »Super-Toy« Teddy im Wald aus.

(2) Nun lernt David auf der Flucht vor den Menschen eine Welt kennen, in der ausrangierte Roboter – so genannte »Mechas« – gejagt werden. Er trifft den Sexroboter Gigolo Joe, der ihm bei der Suche nach jener blauen Fee helfen will, die in dem Märchen von Carlo Collodi, das Monica David früher vorlas, aus Pinocchio einen richtigen Jungen machte. Nach einer Gefangennahme und der Flucht aus »Flesh Fair« – der Arena, in der ausrangierte Mechas vor den Augen der Zuschauer und Zuschauerinnen auf vielerlei Art und Weise »umgebracht« werden – gelangen sie nach Rouge City. Dort erhalten sie vom holographischen und geschäftstüchtigen Dr. Know – einer Art »Orakel- und Antwortautomat« – den entscheidenden Hinweis und setzen ihre Suche nach der blauen Fee in der versunkenen Stadt Manhattan fort. Dort findet David in einem auffälligen Wolkenkratzer seinen Schöpfer Dr. Hobby wieder – und einen seiner baugleichen »Brüder«. Er kann es nicht ertragen, nicht einzigartig zu sein, und erschlägt seinen Doppelgänger. In der »David-Fabrik«, wo neben

zahlreichen »Davids« auch schon das Schwestermodell Arlene auf die Auslieferung wartet, scheint seine Suche in der Sinnlosigkeit zu enden, und er stürzt sich ins Meer. Doch wie durch ein Wunder entdeckt er im Pinocchio-Themenpark von Coney Island – inzwischen aufgrund der Klimakatastrophe im Wasser versunken – endlich die gesuchte blaue Fee aus dem Märchen. Er fleht sie immer wieder an, endlich einen richtigen Jungen aus ihm zu machen.

(3) Tausende Jahre später – die Menschheit ist inzwischen ausgestorben – entdecken höher entwickelte außerirdische Wesen den kleinen Mecha David unter einer dicken Eisschicht. Für die fremdartigen Wesen ist David eine von wenigen erhaltenen Informationsquellen über die faszinierende Spezies der Menschen. Glücklicherweise findet sich in der Tasche seines Begleiters Teddy die abgeschnittene Haarlocke Monicas. So können die Wesen Davids sehnlichsten Wunsch erfüllen: noch einmal einen Tag – nur das ist technisch möglich – mit seiner genetisch rekonstruierten »Mutter« Monica verbringen zu dürfen, die ihn nun allein liebt. Nach dem gemeinsam-zweisam verbrachten Tag schläft David – was er vorher als »Mecha« nicht konnte – gemeinsam mit Monica in die Zeitlosigkeit hinein ein.

Doch nun zurück zur Eingangsfrage: Kann eine Maschine – in Menschengestalt und mit Liebesfähigkeit ausgestattet – den Menschen ersetzen? Der Film tut zunächst alles – auch mit deutlichen biblischen Anklängen –, um das »Mecha«-Kind David als Menschengersatz darzustellen. Der Klimawandel hat große Teile der Erde unter Wasser gesetzt – es existiert also eine Art »Urflut«, die an die erste Schöpfungsgeschichte aus Genesis erinnert. Der Hinweis auf Adam, den ersten Menschen, erfolgt auch gleich in der Firmenbesprechung, in der die Produktion des liebenden Roboterkindes verkündet wird. Und

nicht zuletzt gleicht die Aussetzung Davids am Ende des ersten Filmteils in gewisser Weise der Vertreibung aus dem Paradies.

Auch auf noch tieferer Ebene zeigen sich zunächst Parallelen zur christlichen Botschaft. In A.I. – Künstliche Intelligenz »wird man sehr rasch auf allfällige Parallelen zum Bild des christlichen Gottessohnes stoßen, der den Widerspruch zwischen seiner Menschenliebe und der Lebensunfähigkeit der Menschen nur mit dem radikalen Selbstopfer beantworten konnte« (Georg Seeßlen). David ist jener »Mensch«, der – nach seiner Prägung – seiner Mutter Monica jene bedingungslose Liebe entgegenbringt, an der seine menschliche Umgebung immer wieder scheitert. Die Liebe der Menschen dagegen ist ichbezogen (sie erschaffen etwa David aufgrund der Projektion eigener Wünsche) und ausgrenzend (dies zeigt sich etwa im Misstrauen gegenüber den »Mechas«). Die Liebe der Menschen, die scheitert, führt – so kann man den Film interpretieren – zur Erkaltung und Vereisung der Welt ... letztlich zum Ende jeden Lebens. Rettung verheißt nur jener Mensch, der selbstlos und hingebungsbereit zu lieben vermag. Ihm, David, schenkt der Film die erhoffte Zukunft, die im Wiedersehen mit seiner »Mutter« Monica gipfelt. Diese gegenseitige Liebe ist es auch, die den abgründigsten Moment des Films – die Begeg-

nung Davids mit seinen »am Band« produzierten Doppelgängern – aufzufangen vermag. Die Liebe verhilft zur Einmaligkeit. Hier ist der Film sehr nahe am Zentrum des Menschseins. Die Besonderheit des Menschen resultiert aus dem vorbehaltslosen und bedingungslosen Geliebtsein. Dieses verdankt sich nicht – hier zeigt sich aus christlicher Perspektive ein entscheidender Unterschied zum Film – einem technischen Vorgang (also jeder Art der »Machbarkeit«), sondern bleibt Geschenk, das im letzten und vollen nur Gott zusprechen kann. Und diese göttliche Liebe befreit aus den Projektionen und Verengungen menschlicher Liebesfähigkeit und ermöglicht den liebevollen Umgang miteinander, wie ihn der neutestamentliche Erste Johannesbrief (4,7) einfordert. Damit sprengt eine christliche Sicht auch nochmals das »Happy End« der trauten Zweisamkeit, wie sie der Film vorstellt.

Kann eine Maschine – in Menschengestalt und mit Liebesfähigkeit ausgestattet – den Menschen ersetzen? Nein, das kann sie nicht, weil ihr das unendliche Geschenk der göttlichen Liebe fehlt. Trotzdem – oder gerade deshalb kann der Film A.I. – Künstliche Intelligenz dazu inspirieren, die Tiefe des Menschseins zu reflektieren und sich immer wieder neu um dieses Menschsein zu bemühen.

Thomas H. Böhm, Innsbruck

AUTORINNEN UND AUTOREN

Norbert Mette, Prof. Dr., ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund und Mitglied der Redaktion von *Diakonia*.

Christa Schnabl, a.o. Univ.Prof. Dr., lehrt am Institut für Sozialethik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

Guido Vergauwen o.p., Prof. Dr., ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Fribourg und Präsident der Ökumene-Kommission der Schweizer Bischöfe

Ulrike Bechmann, PD Dr. theol., ist Oberassistentin am Lehrstuhl für Biblische Theologie, Institut für Katholische Theologie der Universität Bayreuth.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., Pfarrer em., ist Geistlicher Beirat von Pax Christi in der Diözese Münster und Mitglied im Präsidium Pax Christi Deutschland.

Hadwig Müller, Dr. theol., ist Mitarbeiterin am Missionswissenschaftlichen Institut von Missio Aachen

Albert Rouet ist Erzbischof von Poitiers, Frankreich.

Simone Dollinger, lic. theol., absolvierte ihr Theologie- und Psychologiestudium in Freiburg (Schweiz) und San José (Costa Rica) und ist als Seelsorgerin in den Pfarreien Langendorf und Oberdorf tätig.

Oliver Stens, Dr. theol., ist Priester und Seelsorger im Kanton Zürich.

Guido Schwitter ist kath. Seelsorger des Aidsfarramtes Zürich.

Daniel Vychytil, Mag. Theol., ist Pastoralassistent im Flüchtlingswohnheim der Caritas Kawarn Haus in Wien.

Jussuf Windischer, Dr. theol., ist Lehrer an der Sozialakademie in Innsbruck und Leiter diverser Sozialprojekte, seit 7 Jahren tätig im Caritas Integrationshaus, und zudem in der Gefängnisseelsorge.

Markus Hoitz, Jg. 1960, Weihe 1987, seit 2000 Pfr. an St. Johannes i.d. Neuen Stadt, Köln-Chorweiler.

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Assistentin am Lehrstuhl für Sozialethik und praktische Theologie in Saarbrücken und vertrat 2005 Veronika Prüller-Jagenteufel als Chefredakteurin von *DIAKONIA*.

Herbert Haslinger, Prof. Dr., ist Professor für Pastoraltheologie in Paderborn.

Stefan Gärtner, Dr. theol., ist Universitätsdozent für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Seelsorgelehre an der Theologischen Fakultät Tübingen/Niederlande.

Thomas Böhm, Dr. theol., ist Assistent am Institut für praktische Theologie in Innsbruck.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · Januar 2006 · Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Norbert Mette, Maria K. Moser (Chefredakteurin 2005), Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel, Peter F. Schmid, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-

sFr 112,20; **Studentenabonnement** (gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80; **Einzelheft** € 13,50 sFr 24,30; alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden); für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4; für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1. Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

Peter F. Schmid

Was wir einander schulden ...

Nach einer Zeit der Fixierung auf Schuld und Schuldgefühle suchen aktuelle Strömungen oft Entschuldung und Entschuldigung dafür, dass wir sind, wie wir sind. Wollen wir unsere Freiheit ernst nehmen, führt aber kein Weg an der existenziellen und personalen Auseinandersetzung mit Schuld vorbei.

● »Entschuldige bitte!« – »Ich entschuldige mich.« – Oder einfach nur: »Sorry!« – Zwischen diesen drei Aussprüchen, so ähnlich sie klingen mögen, liegen Welten. Im ersten Satz wird eine Bitte an jemanden anderen ausgesprochen, der oder die ersucht wird zu entschuld(ig)en, Schuld wegzunehmen, zu vergeben. Der zweite Satz gibt an, obgleich er sich auch an jemanden anderen richtet, dass der Sprecher oder die Sprecherin sich anschickt, dies selber zu tun, sich selbst von der Schuld freimachen möchte. Dabei erhebt sich die Frage, ob das überhaupt möglich ist, sich selbst die Schuld zu nehmen, wenn sie einem anderen gegenüber entstanden ist.

»Sorry!« löst das Dilemma scheinbar, indem es diese Frage gleich gar nicht mehr zu berühren scheint. Wer weiß schon, dass »sorry« mit »sorrow«, deutsch »Sorge«, zusammenhängt und damit erst recht die Problematik aufwirft! Denn »Sorge« hat seit altersher zwei Bedeutungen: Es

meint ebenso »Unruhe, Angst« (vgl. Sorgen haben, Kummer haben, besorgt sein) wie »Bemühung um Abhilfe« (vgl. sich um etwas sorgen, sich kümmern, etwas besorgen, jemanden umsorgen, vorsorgen). Wer sich sorgt, ist also ebenso selbst »sorgenvoll« wie um etwas »besorgt, sorgsam, (für)sorglich«.¹

Beides ist auch bei der Schuld zu finden. Wer sich entschuldigen möchte, stellt Schuld bei sich selbst fest und ist um Ent-Schuld(ig)ung bemüht. Vom anderen wird in der Regel erwartet, dass er diese Entschuldigung annimmt und dass damit die Angelegenheit erledigt ist. Ist es mit einem einfachen »Schon gut!« oder »Okay« getan? Oder wie sonst kann Schuld beseitigt werden? Wie ist Vergebung möglich?

Wer ist schuld?

● Das Thema »Schuld« ist in unserem gegenwärtigen Bewusstsein einerseits vielfach gegenwärtig: Wir beschuldigen einander und wir entschuldigen uns. Andererseits ist Schuldbewusstsein und die Auseinandersetzung damit auf eine seltsame Weise in den Hintergrund geraten.

Zum einen wird viel und gern nach Schuldigen gesucht. Man konnte diesen Reflex etwa

nach der asiatischen Tsunami-Katastrophe des Jahres 2004 beobachten. Das Ereignis und die damit zusammenhängenden Schicksale wurden als so schlimm empfunden, dass es offenbar nicht genügte, eine Ursache zu finden; es »mussten« Schuldige her. Das kann man bei allen möglichen Gelegenheiten beobachten. Umgekehrt: »Bin ich da (mit) schuld?« oder »Mich trifft keine Schuld« sind nahezu reflexartige Gedanken, wenn man zu einem unglücklichen, schmerzvollen Ereignis hinzukommt oder es miterlebt. Man findet auch das Gegenteil: Menschen, die sich – für Außenstehende oft unverständlich – nahezu ununterbrochen schuldig fühlen, ohne etwas »angestellt« zu haben.

Zum anderen ist das Thema »Schuld« in auffälliger Parallele zwischen Psychologie bzw. Psychotherapie und Theologie bzw. Seelsorge in den Hintergrund getreten. Ähnliches war schon beim Thema des Bösen festzustellen [siehe DIAKONIA 2/2001]. Ebenso wie Schuld und Schuldgefühle früher in der Neurosenlehre wie in der Verkündigung zentrale Begriffe waren, so sind sie heute in Theorie und Praxis weitgehend »out« bzw. zumindest scheinbar sekundär geworden.

Psychotherapie: Schuldig oder tragisch verstrickt?

- Als Aufgabe des Erkennens »falscher« (gemeint ist: unbegründeter) Schuldgefühle ist das Thema in den Mainstream-Therapien nach wie vor präsent, spielt aber keineswegs jene zentrale Rolle, die ihm anfangs in der Psychoanalyse zukam.

Freuds Persönlichkeitstheorie ging davon aus, dass Schuldgefühle aus dem Über-Ich kommen. Dieses, durch Introjektion der elterlichen Ordnungen entstanden, galt ihm (neben den Trieben und der Umwelt) als eine der wesentli-

chen Ursachen des menschlichen Erlebens und Handelns. Es tyrannisiert die »Angststätte Ich« mit Schuldgefühlen. Wir sind daher ständig gezwungen, Kompromisse einzugehen, um allzu große Konflikte zu vermeiden. Denn als internalisierte Angst vor Strafe meldet sich das Schuldgefühl unerbittlich. Die Strafe schlechthin aber ist der Verlust der Liebe – zunächst der Eltern, dann aller, die an ihrer Stelle einen wichtigen

»Ruf zu Freiheit und Selbstverantwortung«

Platz für den Einzelnen einnehmen. Das Schuldgefühl, also die Überzeugung, Schuld auf sich geladen zu haben, Unrecht getan zu haben, wird diesem Menschenbild zufolge als Resultat eines innerpsychischen Konflikts verstanden. Dass damit nicht nur eine psychologische Theorie der Persönlichkeit, sondern ein gesellschaftliches Phänomen umrissen ist, zeigt der Titel des Werkes, in dem Freud dies ausführt: »Das Unbehagen in der Kultur«.²

Ist der Mensch durch ständige Übertretungen der Ordnung also notwendigerweise ein Schuldiger? Die Selbstpsychologie verwarf die klassische psychoanalytische Ansicht, dass der Mensch durch Triebe bestimmt sei und stellte damit auch die zentrale Bedeutung des Schuldgefühls in Frage: Aus dem »guilty man«, dem schuldigen Menschen, wurde der »tragic man«, der tragisch verstrickte Mensch, der über seine Lebensspanne hinweg versucht, sein Leben zu gestalten.³

Die heutigen Psychotherapien fragen viel stärker nach den Möglichkeiten und Chancen als nach der Schuld. Die Existenzpsychologie stellt das humanitäre Gewissen im Gegensatz zum autoritären Gewissen in den Vordergrund. Leitidee, etwa bei Erich Fromm⁴, ist nicht mehr die Strafängst, sondern der Ruf zur Freiheit und

zur Selbstverantwortung. Die traditionelle Frage nach der Schuld wird in den humanistischen Therapien weitgehend ausgeklammert. An ihre Stelle tritt (nicht nur in der Psychotherapie) der Begriff der Verantwortung.

Seelsorge: Drohbotschaft oder Frohbotschaft?

● Eine ähnlich ambivalente Entwicklung ist in der Kirche und der Seelsorgepraxis bzw. der Verkündigung und den ihr jeweils zugrunde liegenden Theologien zu finden. Diese sind weitgehend nicht mehr durch Drohungen mit Gericht und Höllenstrafen oder der Vorstellung der Gottesbeleidigung motiviert, sondern stellen Erlösung und Hoffnung in den Vordergrund. Nachdem religiöse Erziehung vielfach dazu missbraucht wurde, wünschenswertes Verhalten und Anpassung hervorzubringen, steht nun oft auch die gesellschaftskritische Dimension des Glaubens im Vordergrund. Die Eigenverantwortung wird betont, das Gewissen erhält einen besonderen Stellenwert, auch gegenüber den Autoritäten. Die häufige Beichte, wie sie etwa in den Jahren 1910 bis 1960 gang und gäbe war, ist fast verschwunden. Die Verkündigung wird nicht mehr primär als ein Bewusstmachen von Schuld verstanden, sondern der Fokus liegt auf Heil und Heilung, auf der Vergebung der Schuld durch Gott in Jesus Christus (z.B. Mt 26,28). Die Bereitschaft zur Umkehr (Mk 1,15) soll durch Aufzeigen der Liebe Gottes und nicht durch Angst vor Verdammnis geweckt und gestärkt werden. Mit einem Wort: Das Evangelium wird vermehrt wieder als Frohbotschaft statt als Drohbotschaft verstanden.

Andererseits gab es, ebenso überfällig wie – kirchengeschichtlich gesehen – sensationell, Schuldbekennnisse der Kirche, ausgesprochen

durch den Papst. Generell hat ja das 20. Jahrhundert die Frage nach gesellschaftlicher, überindividueller Schuld (etwa in der Debatte um »Kollektivschuld«) aufgeworfen, wie dies nie zuvor in der Geschichte geschah. So hat auch die Kirche begonnen, sich ihrer historischen Verantwortung bewusst zu werden und zum Eingeständnis von Schuld zu finden.

Von der moralischen Verengung zur Verdrängung

● Man kann all diese Entwicklungen als Reaktion auf die Verkürzung des Themas verstehen. Ein Angst machendes Gottesbild in der Verkündigung und ein von Angstbewältigung dominiertes Menschenbild der Psychotherapie stellen eine Parallele dar. Offenbar hat dies in beiden Fällen eine heftige Gegenbewegung ausgelöst. Der Überforderung folgt die Verdrängung. Die Einengung des Themas auf die moralische Komponente im allgemeinen Bewusstsein (insbesondere in der Erziehung) wie in der Verkündigung (etwa in der Beichtpraxis) hat entscheidend dazu beigetragen, dass »Sollen« und »Müssen« diskreditiert wurden. Das Bewusstsein von und die Sensibilität für Schuld sind zum Teil stark verblasst.

Moralische Verkürzung hat es schwer gemacht zu verstehen, was mit Schuld eigentlich gemeint ist. Die oft auf Kasuistik reduzierte Einführung hat sich als kontraproduktiv erwiesen. Das ist einer der Gründe, warum die Auseinandersetzung mit der Schuld aus der Mode gekommen ist.

Ein anderer ist, dass es schwer fällt, in einer unbarmherzigen Gesellschaft, die auf Leistung und Wohlverhalten ausgerichtet ist, Schuld anzuerkennen. Wie sollte man auch, wenn man dadurch aus dem Rahmen fällt, ausgeschlossen

wird, fürchten muss, alle Liebe zu verlieren! Als Ausweg bleibt, Schuld im Einzelfall zu leugnen oder grundsätzlich zu verleugnen. Solche Schuldabwehr kann viele verschiedene Formen annehmen; sie kann beispielsweise als Projektion (z. B. als Sündenbocksuche), Rationalisierung (Angaben von Gründen, mit denen man sich exkulpiert) oder Schuldverschiebung (auf geringere Fehler oder Umstände) dazu dienen, uns gar nicht oder nicht in vollem Ausmaß mit ihr auseinandersetzen zu müssen. Fälschlicherweise wird Schuleingeständnis mit einer möglichen Selbstwertminderung gleichgesetzt. Immer und überall Recht haben zu müssen, sich im Recht fühlen zu müssen, bleibt dann der einzige Ausweg.

Man spricht also nicht gern davon und trotzdem beschäftigt die Menschen das Thema existenziell. Wir erleben Zwänge. Wir erleben ein Mithineingebundensein in Vorgänge und Zustände, bei denen wir irgendwie das Gefühl haben, »mit schuld« zu sein.

Nun ist zu einem guten Teil die gegenteilige Einseitigkeit zu konstatieren. Ein »heimlicher Unschuldswahn«⁵ hat vielfach Allmachtsphantasien an die Stelle von Ohnmachtsphantasien gesetzt. Wer zuvor in der Position der depressiven Niedergeschlagenheit angesichts seiner

»von der Ohnmachts- zur Allmachtsphantasie«

Schuldbeladenheit bzw. seines starren Gewissens verharrete, mag nun im Gegenzug sein Heil in einem euphorischen »Alles ist möglich« bzw. »Wir können, wenn wir nur wollen« und in der Haltung der reflexartigen Schuldabweisung suchen.

Dabei wird aber die *conditio humana* erneut verfehlt, weil überall dort, wo die Frage der Schuld ausgeklammert wird, die Miteingebun-

denheit in die Geschichte einerseits und die Freiheit des Menschen andererseits nicht ernst genommen werden.

Dass mit dem Verwerfen eines primär beschuldigenden und rächenden Gottes die Gottesvorstellung überhaupt in Frage gestellt wird, ist nur allzu verständlich. Dass ein notwendigerweise peinigendes und sadistisches Gewissen unserem Menschenbild nicht mehr recht entspricht, ebenso. Allerdings wirft dies umso dramatischer die Frage nach dem Umgang mit Schuld für den solchermaßen auf sich zurückgeworfenen Menschen auf. Wenn sich Schuld nicht mehr als Reaktion auf einen strafenden Gott oder ein strafendes Über-Ich abschieben lässt, wie gehen wir dann selbst mit ihr um? Ein einfaches »Sorry« dürfte da wohl nicht ausreichen.

Schuldgefühle oder Schuld?

● Was aber ist nun wirklich mit der Rede von »Schuld« gemeint? Zunächst ist zwischen Schuld und Schuldgefühlen zu unterscheiden. Als Schuldgefühle bezeichnet man die innere Betroffenheit von einer – tatsächlichen oder vermeintlichen – Schuld. Landläufig wird das als »schlechtes Gewissen« bezeichnet. Schuldgefühle können eine Form der Wahrnehmung von tatsächlicher Schuld sein (bisweilen als »echte« Schuldgefühle bezeichnet). Sie können aber auch ohne Schuld oder ohne direkten Zusammenhang mit ihr auftreten: man kann sich schuldig fühlen, ohne dies rational begründen zu können (neurotische oder »falsche« Schuldgefühle), etwa bei Depressionen, Zwängen, Masochismus, Größenphantasien oder psychosomatischen Störungen. Und na türlich gib es auch Schuld ohne Schuldgefühle.

Schuldgefühle sind ein komplexes Phänomen. Sie verknüpfen moralische Normen mit kritischer Selbstbeurteilung. Oft, aber keineswegs notwendigerweise, ist dies mit Selbstabwertung verbunden. Normalerweise kommt Reue dazu und/oder die Furcht vor Strafe. Schuldgefühle kann man – rein phänomenologisch – auch als versteckte bzw. verzerrt symbolisierte, gegen sich selbst gerichtete Aggression verstehen: An die Stelle des Vorwurfs anderen gegenüber tritt der Selbstvorwurf.⁶ Durch Schuldgefühle regulieren wir jedenfalls unser eigenes Verhalten. Diese interne Verhaltensregulierung bewirkt die Vermeidung von Normverletzung und dient der Wiederherstellung von Ordnung.

Schuldgefühle und Schuld werden nicht zufällig oft verwechselt. Von Nietzsche bis Freud lässt sich der Gedanke finden, dass Schuldgefühle zu durchschauen heißt, Schuld als bloßes Schuldbewusstsein zu erkennen und sie damit als nicht existent zu entlarven, als bloße Ideologie im Interesse Mächtiger beispielsweise. Damit wird man dem Phänomen in seiner Gesamtheit aber zweifellos nicht gerecht.

Das Substantiv »Schuld« selbst leitet sich etymologisch vom selben Ursprung her wie das Modalverb »sollen«, das »schulden« bedeutet. Schuld heißt Verpflichtung: Zunächst ist damit

»Schuld heißt Verpflichtung.«

die rechtliche Verpflichtung zu einer Leistung (einer Abgabe, einem Dienst, einer Strafe und dergleichen) gemeint. Aus der Bedeutung »Verpflichtung zu einer Buße« erwuchs in der Folge einerseits die engere Bedeutung von Schuld als »Vergehen, Übeltat, Sünde«, während das Wort andererseits generell im Sinne von »Ursache oder Grund« für etwas Unangenehmes oder Schädliches verblasste.⁷

Juridisch gesehen, liegt Schuld bei Vorsatz oder Fahrlässigkeit vor. Sie setzt voraus, dass der oder die Schuldiggewordene auch anders hätte handeln wollen können. Im Gegensatz zum frühantiken Schuldverständnis zählt nun also die Intention des Täters, nicht das Faktum an sich. Diese Willensbildung ist also die Voraussetzung dafür, jemanden für schuldig befinden zu können, also von Verschulden zu sprechen und allenfalls eine Strafe auszusprechen. Der Begriff Schuldfähigkeit setzt somit neben Einsicht in Recht und Unrecht und Handlungsalternativen vor allem eines voraus: die Willensfreiheit. Demnach gilt für den Bereich der Rechtsprechung: ohne Freiheit keine Schuld.

Schuld ist existenzielles Faktum ...

● Nimmt man das ernst, so ist niemand frei von Schuld. Unter anderem dies führt zu einer existenziellen Betrachtungsweise: Schuld ist demnach, wie Freiheit, ein existenzielles Faktum. Heidegger zufolge ist Schuld ein Existenzial, d.h. sie gehört zu den Grundformen menschlichen Daseins, zum In-der-Welt-Sein, zur Existenz schlechthin. Im Verständnis der Daseinsanalyse, die Heidegger'schem Denken verpflichtet ist, bestimmen Angst und Schuld zeitlebens unsere Existenz.

In dieser Sicht gehört Schuldfähigkeit zur Grundverfasstheit des Menschen. Solches existenzielles Schuldig-Sein ist also weder moralisch noch juridisch zu verstehen, sondern es ist schlicht ein Faktum. Schuldig-Sein gehört zur *conditio humana*. Die Religionen oder das antike Drama gehen davon aus, dass Schuldigwerden eine Urerfahrung des Menschen darstellt.

Jedes Entstehen, jede Entwicklung, jedes Sosein, jede Selbstbehauptung verhindert zu-

gleich anderes. In gewisser Weise leben wir immer auf Kosten anderer Möglichkeiten und auch auf Kosten anderer Menschen. Demzufolge bleiben wir uns selbst unabdingbar etwas schuldig. Und wir sind einander immer etwas schuldig, wir stehen einander in der Schuld.

Schuld wird hier verstanden als Situiertheit des Menschen. Es stellt sich dabei die Frage, wie es um die menschliche Freiheit steht, die paradoxerweise gerade so bis zu einem gewissen Grad auf der Strecke bleiben muss. Kritisch wurden daher sowohl die klassische Psychoanalyse wie die Heidegger'sche Philosophie als moderne Versuche der Ent-Schuldung verstanden. Denn, wo immer Schuld reduziert wird oder gar voreilig entschuldigt wird, wird der menschlichen Freiheit ihr Ernst und ihre Größe genommen.⁸

... und ist personale Verpflichtung

● Zu einer Weltsicht, die uns schicksalhaft und verhängnisvoll in einen unabweisbaren tragischen Schuldzusammenhang stellt, wie er sich von den alten Griechen bis zu den fernöstlichen Religionen mit ihrem zyklischen Denken findet, aus dem nur der Tod bzw. das Nicht-Sein herausführen, steht das biblische Menschenbild in einem deutlichen Kontrast: Schuldig wird der Mensch, wenn er seine Gottebenbildlichkeit (Gen 1,28) und Freiheit dazu missbraucht, sich selbst an die Stelle Gottes setzen zu wollen, wie dies in der Versuchungsgeschichte der Genesis (3,1-24) zum Ausdruck kommt. Hier ist es gerade die Freiheit des Menschen, die ihn vor die Entscheidung stellt, aufgrund derer er schuldig werden kann, aber keineswegs muss.

Schuldfähigkeit ist dann eine existenzielle und eine ethische Qualität des Menschen. Wenn wir uns und einander unsere Schuldfähigkeit ab-

sprechen, so nehmen wir uns selbst als Subjekte unseres Handelns (und Nicht-Handelns) nicht mehr ernst.

Wenn heute von einem personalen Schuldverständnis die Rede ist, dann ist Schuld als existenzielle und personale Verpflichtung gemeint. Personale Schuld entsteht dort, wo wir hinter

»Was wir uns selbst und anderen schulden, ist die Liebe.«

unseren Möglichkeiten zurückbleiben. Schuld meint unseren stetigen Auftrag, den Werten und Anforderungen, die wir als richtige erkennen, gerecht zu werden – und dies schulden wir uns selbst und den anderen. Was wir aber uns selbst und anderen schulden, ist die Liebe.

Es ist nicht blindes Schicksal, das uns schuldig werden lässt. Für das Bewusstsein von Schuld – und hier sind wir beim Kern personalen Denkens – bedarf es eines Gegenübers. Dieses Gegenüber kann eine bestimmte andere Person sein. Allmählich wächst aber auch das Bewusstsein, dass es nicht nur eine Schuld Einzelnen gegenüber gibt, sondern ebenso eine Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber. In biblischer Sicht ist Gott das letzte Gegenüber. Er allein kann von Schuld befreien. Theologisch gesehen gibt es keine Selbstrechtfertigung, sondern Vergebung ist Gnade, ungeschuldetes Geschenk Gottes.

Wie bereits erwähnt, sprechen wir heute lieber von Verantwortung und haben den Diskurs über Schuld weitgehend dadurch ersetzt. Auch das ist ambivalent. Einerseits wird damit einem existenziellen und personalen Schuldverständnis die Spitze genommen, wenn Schuldhafte ausschließlich auf persönliche Verantwortung reduziert wird, denn Schuld geht – wie die Rede von der Erbschuld, der kollektiven Verstrickung oder der strukturellen Sünde zeigt – weit über das hinaus, was wir jeweils persönlich zu ver-

antworten haben.⁹ Andererseits wird aber gerade dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch zur Verantwortung, das heißt zur Antwort aufgerufen ist – sei es die Antwort auf eine Begegnung mit einem Menschen oder auf eine andere gegebene Situation. Das englische »responsibility« kann als Fähigkeit zur Antwort (als »response ability«) gelesen werden, worauf die Humanistische Psychologie immer hinweist, nämlich auf die Herausforderung, den Kairos zu erkennen und entsprechend zu handeln.

Für einen solchen personalen Umgang mit Schuld müssen neue, zeit- und menschenge-rechte Formen des Bewusstwerdens und entsprechenden Handelns im gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich trotz aller Traditionen zum Teil erst entwickelt werden. Zuallererst muss Schuld sein dürfen. Wer einem anderen oder sich selbst die Schuld ausreden will, nimmt sich oder

den anderen nicht ernst. Eine Kultur des Umgangs mit dem Schuldigwerden, mit der Schuld-bewältigung und Schuldverarbeitung, ist im wahrsten Sinn des Wortes Notwendig. Eine Kultur der Vergebung und Versöhnung und ebenso der Wiedergutmachung ist im zwischen-menschlichen wie im gesellschaftlichen Bereich (Stichwort: Kampf der Kulturen) bitter vonnöten.

Therapeutisches Ziel muss es sein, nicht nur von »falschen« Schuldgefühlen frei werden zu können, sondern die existenzielle Schuld-fähigkeit wieder erfahrbar werden zu lassen. Für die Kirche, will sie sich als Versöhnungsgemeinschaft verstehen, stellt die Auseinandersetzung mit dem existenziellen Thema – weit jenseits der simplifizierenden Kontroverse Einzelbeichte versus Bußgottesdienste – eine große pastorale und liturgische Herausforderung dar.

¹ Vgl. Peter F. Schmid, Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie, in: PThl 18,2 (1998) 267–303; Etymologieduden, Mannheim 1963, 652f.

² In: Sigmund Freud, Gesam-

melte Werke, Bd. XIV, Frankfurt/M. 1998, 419–506; orig. 1931.

³ H. Kohut, Die Heilung des Selbst, Frankfurt/M. 1979.

⁴ Erich Fromm, Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik, München 2004; orig. 1947.

⁵ Bernd Lutz, Schuld, prak-

tisch-theologisch, in: LThK3 IX (2000) 283f.

⁶ Peter F. Schmid, Eigenständigkeit und Konfrontation. Aggression: Schritte zur Identität, in: ders., Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Die Kunst der Begegnung, Paderborn 1996, 469–486.

⁷ Etymologieduden, 624.

⁸ J. Schuster, Schuld, systematisch-theologisch, in: LThK3 IX (2000) 279f; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Nur im Absoluten gibt es Absolution, in: Denken+Glauben 137, (Juni/Juli 2005) 16–21.

⁹ Ebd.

Vorschau auf die nächsten Nummern

Kirche braucht Orte	3/2006	Homosexualitäten	5/2006
Islam in Europa	4/2006	Megatrend Spiritualität	6/2006

Marie-Louise Gubler

Unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid

|| *Schuld und Vergebung in der Bibel*

Schuld ist ein zentrales Thema im biblischen Ringen um ein richtiges Verhältnis zu Gott und zu einander. Den Weg zur Überwindung der Schuld weisen im biblischen Denken die Liebe und die Bereitschaft zu Versöhnung sowie die Stellvertretung.

● Einer der bekanntesten Romane Dostojewskis, »Schuld und Sühne«, wurde in einer Neuübersetzung umbenannt in »Verbrechen und Strafe«. Das veränderte Vokabular ist aufschlussreich. Von einer persönlichen Terminologie wechselt die Neuübersetzung zu „objektiven« Bezeichnungen der Justiz, zu einklagbaren und sanktionierbaren Tatbeständen.

Der Zusammenhang von Verbrechen und Strafe, von Schuld und Sühne, von Tat und Folge, muss immer wieder neu reflektiert werden. Die über tausend vollzogenen Hinrichtungen in den USA irritieren nicht nur, weil die Todesstrafe wegen ihrer Irreversibilität und Grausamkeit problematisch ist, sondern auch, weil der letzte am 13. Dezember 2005 hingerichtete Afroamerikaner über 24 Jahre in der Todeszelle wartete, sein Leben völlig veränderte, Kinderbücher verfasste, sich aus dem Gefängnis gegen Gewalt engagierte, bis zuletzt seine Unschuld beteuerte und dennoch als Mörder hingerichtet wurde.

Die tiefe Einsicht der nachexilischen Generation Israels mahnt im Urteilen zur Vorsicht: „Wie unreine (Menschen) sind wir alle geworden, unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid. Wie Laub sind wir alle verwelkt, unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind« (Jes 64,5). Es ist das Wissen aus einer jahrhundertelangen Erfahrung, das Eingeständnis, dass alles Bemühen um Gerechtigkeit unter Menschen nie ganz gelingt, weil wir nur das Sichtbare erkennen können und uns der tiefe Einblick in die Herzen fehlt; weil Schuldfähigkeit und Schuldigsein zum Menschsein, zur *conditio humana*, gehört.

Die Schuld fällt auf das eigene Haupt zurück

● Die Bibel spricht von Schuld und Sünde, von Strafe und Sühne in einem relativ austauschbaren Sinn. So bezeichnet die hebräische Vokabel für Schuld (*awôn*) zugleich die Sündentat und die Sündenfolge. Hintergrund ist die Wirklichkeit des Bundes und der Zusammenhang von Tun und Ergehen. Israel ist gleichsam das Realsymbol für den erwählten Menschen, dessen Ziel erfülltes Leben und Heil (*schalom*)

ist. Dieser Mensch als freies Wesen soll der Anrede Gottes in seinem Leben dialogisch Antwort geben. Sünde ist darum nicht nur ein Fehltritt oder eine Fehlleistung des Einzelnen, sondern ein Sich-hinaus-Begeben aus der personalen Beziehung zu Gott und ein Anschlag gegen die sittliche Ordnung. Das Versagen der Antwort ist Bundesbruch und in der Folge gegen die eigene Lebenserfüllung gerichtet. Begrenzte Ersatzobjekte werden zu Götzen, die wie eine berauschende Droge zur Selbstzerstörung führen.

Die Loslösung vom Bundesgott reißt auch die Mitmenschen in die Zerstörung mit. Oft ist die Rede von den Folgen bis in die dritte und vierte Generation, von der Schuld der Väter, die

**»Die Loslösung vom Bundesgott
reißt auch die Mitmenschen
in die Zerstörung.«**

sich an den Söhnen auswirkt (Ex 20,5). Im Alten Testament ist zwar häufig die Rede von der Strafe Gottes, aber noch häufiger davon, dass Jahwe das Tun des Bösen auf das Haupt des Sünders zurückfallen lässt (so bittet Salomo: »Lass sein Tun auf ihn selbst zurückfallen!« 1Kön 8,32). Strafe ist nicht von Gott verhängte Sanktion, sondern immanente Konsequenz der Sünde.

Für Paulus hat die Verweigerung, Gott anzubeten und ihm zu danken, fatale Folgen: Die Menschen werden abhängig vom vergötzten Geschaffenen, ihren unreinen Begierden und entehrenden Leidenschaften ausgeliefert und verursachen ein sittliches Chaos (Röm 1,26-32).

Das Heiligkeitsgesetz Israels ist von Gedanken der Erwählung des Volkes durch Gott bestimmt: »Seid mir geheiligt, denn ich, der Herr, bin heilig« (Lev 20,26). Die Unterscheidung von heilig und profan führt dazu, dass Schuld nicht nur vorsätzlich, sondern versehentlich geschehen kann. So werden Laien schuldig, wenn sie

»Heiliges« essen, das den Priestern vorbehalten ist; versehentliche Berührung kann unrein machen; ein unbeabsichtigter Totschlag Blutschuld bedeuten; eine Verdächtigung durch den Ehemann kann eine Frau dem Eifersuchtsordal unterstellen, um ihre Schuld oder Unschuld zu erweisen (Num 5,11-31).

Die Folgen auch dieser unbeabsichtigten, nicht vorsätzlichen Schuld sind zu tragen, doch kann für sie durch ein Opfer Vergebung erlangt werden (Lev 4,13-21); Asylstädte schützen die versehentlichen Totschläger vor der Blutrache, nicht aber die Mörder (Dtn 19). Bei der Beurteilung von Schuld durch ein Gericht muss darauf geachtet werden, dass selbst bei einer Verurteilung zur Prügelstrafe der 40 Schläge (Dtn 25,1-3) der Gestrafte nicht vor dem Freigesprochenen entehrt wird und seine Würde verliert.

Auch Unterlassung kann Schuld sein, wie das Beispiel von vier Aussätzigen zeigt (2Kön 7): Die belagerte Stadt Samaria ist vom Hungertod bedroht; die Aussätzigen, die nichts zu verlieren haben, beschließen, ins Lager des Feindes zu gehen, und finden es leer vor, weil die Feinde aufgrund eines Lärms in Panik geflohen waren. Nachdem sie sich satt gegessen und Beute gemacht haben, plagt sie das Gewissen: »Wir handeln nicht recht. Heute ist ein Tag froher Botschaft. Wenn wir schweigen und bis zum Morgen grauen warten, trifft uns Schuld« (7,9). So melden sie das Gefundene den Wächtern und befreien die Stadt von ihrer Not.

**Sie haben die Schuld des Volkes
nicht aufgedeckt**

- Es gibt aber auch unentschuld bare Schuld, die weder durch Opfer noch durch Wiedergutmachung, sondern nur durch den Tod gesühnt werden kann, wie die Schuld von Elis Haus

(1Sam 3,14) oder der Ungehorsam König Sauls (1Sam 15). Könige, Priester und Propheten stehen in einer besonderen Verantwortung und werden für das Volk zur Rechenschaft gezogen. Die Schuld der Propheten besteht darin, dass sie die Schuld des Volkes nicht aufdeckten und es in die Katastrophe laufen ließen: »Deine Propheten schauten dir Lug und Trug. Deine Schuld haben sie nicht aufgedeckt, um dein Schicksal zu wenden« (Klgl 2,14). Die Verwilderung des Volkes ist die Schuld Aarons (Ex 32,21). David misstraut

»Kollektive Schuld verunreinigt das Land.«

der Hilfe Jahwes und setzt in der Volkszählung auf die eigene militärische Macht, aber dann schlägt ihn das Gewissen, und er bekennt: »Ich habe schwer gesündigt, weil ich das getan habe. Doch vergib deinem Knecht seine Schuld, denn ich habe sehr unvernünftig gehandelt« (2Sam 24,10). Trotz der Reue des Königs muss aber das Volk die Folgen in der Pest erleiden.

Ganze Völker können schuldig werden, weil ihre Könige grausame Kriege führen. Weil die Schuld der Amoriter noch nicht ihr volles Maß erreicht hat, kann erst die vierte Generation ins Land zurückkehren (Gen 15,16); weil ganz Sodom schuldig geworden ist, vermag die Fürbitte Abrahams für die Stadt nur die Familie Lots zu retten (Gen 19,15). Diese kollektive Schuld der Völker »verunreinigt« das Land (Lev 18,24). Doch noch größer ist die Schuld Israels, weil es zum Bundesvolk erwählt wurde und sich trotzdem an Rechtlosigkeit, Gewalt und Treulosigkeit gewöhnte (Am 2,2: »Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde, darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für all eure Vergehen«).

Diese Gewöhnung an den Bundesbruch kommt im Unschuldswahn daher: »Worin be-

steht unsere Schuld, welche Sünde haben wir gegen den Herrn begangen?« Jeremia gibt zur Antwort: »Eure Väter haben mich verlassen und meine Weisung nicht befolgt. Ihr selbst aber habt es noch schlimmer getrieben als eure Väter. Seht jeder von euch folgt dem Trieb seines bösen Herzens, ohne auf mich zu hören« (Jer 16,10-12).

Die uralten Entschuldigungsversuche, die das eigene Versagen auf andere oder auf vergangene Ereignisse zurückführen, sind für die Bibel inakzeptabel: Die Strafurteile der Sündenfallerzählung lehnen eine Schuldabschiebung (auf die Frau, die Schlange) gerade ab (Gen 3,16-19); dem bitteren Vorwurf, die Väter hätten saure Trauben gegessen, aber den Söhnen würden die Zähne davon stumpf, widerspricht Ezechiel (Ez 18,20: »Die Schuld lastet nur auf dem Schuldigen«). Die Einsichtslosigkeit und Gewöhnung infiziert gleichsam die Gemeinschaft, sodass schließlich die Gerechtigkeit aller wie ein schmutziges Kleid geworden ist, das weder durch Seife noch Lauge rein gewaschen werden kann (Jes 64,5; Jer 2,22).

Du wirfst unsere Schuld in die Tiefe des Meeres hinab

- Weil Gott und Mensch in einem dialogischen Bundesverhältnis stehen, ist Gott von der Sünde betroffen. Sein Name, seine Ehre vor den Völkern steht auf dem Spiel. Das Motiv vom »eifersüchtigen Gott« zeigt sein Engagiertsein: Durch die Propheten kämpft Jahwe um die Menschen, hält es nicht aus, dass der Bundespartner sich selbst zerstört. Die Strafe in der Erfahrung der Heimatlosigkeit des Exils ist darum ein Moment im Prozess dieses Werbens: »So oft ich ihm (Efraim) Vorwürfe mache, muss ich doch immer wieder an ihn denken. Deshalb schlägt mein Herz für ihn, ich muss mich seiner erbarmen«

(Jer 31,20). Wie eine Mutter ihr treuloses Kind nicht vergessen kann (Jer 49,15f), wie ein Mann der ersten Liebe nachtrauert (Jes 54,6), ringt Jahwe um sein Volk, dreht sich sein Herz um in Mitleid (Hos 11,8-9).

Reinigung und Vergebung der Schuld geschehen in einem neuen Bundesschluss: »Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein ... ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr« (Jes 31,33f). Die Rede vom »Zorn« oder der »Abwesenheit« Gottes wurzelt in dieser existentiellen Erfahrung der Folgen von Unrecht. Sie ist es, die die Frage nach Heil oder Unheil erst stellt und so Voraussetzung für die Heilsbotschaft ist.

Davids Bekenntnis: »In Schuld bin ich geboren, in Sünden empfing mich meine Mutter« (Ps 51,7) ist keine Abwälzung der Schuld auf die Mutter, sondern Eingeständnis der eigenen um-

»Heilung setzt das Sichtbarwerden der Schuld voraus.«

fassenden Sündigkeit. Erst in der Begegnung mit dem heiligen Gott erfährt Jesaja seine Unreinheit: »Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen« (Jes 6,5). Aus dieser Einsicht folgt die Bitte um Vergebung und die Aufforderung: »Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: der dir all deine Schuld vergibt und all deine Gebrechen heilt, der dein Leben vor dem Untergang rettet« (Ps 103,2-4).

Besinnung und Umkehr fordert immer auch die Bereitschaft zu Sühne und Wiedergutmachung. So akzeptiert das Bußgebet Esras die erfahrene Strafe als verdient: »Seit den Tagen unserer Väter bis heute sind wir in großer Schuld, darum wurden wir ausgeliefert dem Schwert,

der Plünderung und der Schande... nun stehen wir vor dir mit unserer Schuld. Nein, so kann niemand vor dir bestehen« (Esr 9,5-15). Die Bitte um Verzeihung ist verbunden mit dem Dank für das unverdiente Erbarmen Gottes, das einen Rest gerettet und übriggelassen hat.

Der in der Bibel tief verankerte Sühnegerade wird in der zeichenhaften Hingabe eines Opfertieres anschaulich. Das Tier ist dabei nicht Stellvertreter des Menschen, sondern macht dessen Einlösung der Todesschuld Gott gegenüber sichtbar; Gott ermächtigt den Schuldigen zu diesem zeichenhaften Sühnegerade. Seine bedingungslose Vergebung kommt nur dort zum Ziel, wo der Schuldige sich neu Gott bedingungslos übergibt.

Heilung setzt das Sichtbarwerden der Schuld voraus: »Wenn ich Israel heile, dann wird die Schuld Efraims sichtbar und die Bosheit Samarias« (Hos 7,1). Wo dies akzeptiert wird, folgt das Staunen über Gottes Großmut: »Wer ist ein Gott wie du, der du Schuld verzeihst und dem Rest deines Erbvolkes das Unrecht vergibst? Gott hält nicht immer fest an seinem Zorn, denn er liebt gnädig zu sein. Er wird wieder Erbarmen haben mit uns und unsere Schuld zertreten. Ja, du wirfst all unsere Sünden in die Tiefe des Meeres hinab« (Mich 7,18f). Das Unerwartete ist die Umkehrung des »Zornes« in der törichten Liebe des Bundesgottes, der den ersten Schritt auf den Menschen hin macht.

Er übernahm die Schuld der Vielen

- Das tiefe Bewusstsein einer Schicksalsgemeinschaft in der Schuld führt auch dazu, dass immer wieder Einzelne bereit waren, für Schuldiggewordene einzustehen. So übernimmt Abigail die Schuld ihres Mannes und bewahrt da-

durch David vor einer Blutschuld aus Rache (1Sam 25,24-26); so setzt sich Mose bei Gott für das schuldige und dem Untergang verfallene Volk ein (Ex 32,11-14); so treten die Propheten mit ihrer Fürbitte für das sündige Volk »in die Bresche«, so übernimmt der Gottesknecht die »Schuld der Vielen« im stellvertretenden Leiden (Jes 53,6).

Diese vielfältigen Aspekte verbinden sich im Motiv des Sühnetodes Jesu: die sühnende Kraft des Opfers, das stellvertretende Leiden, das solidarische Einstehen für die gefährdete Gemeinschaft und dazu die im Hellenismus verbreitete Ansicht des »Sterbens für« (den Freund, das Vaterland, die Ehre) eines Einzelnen. Anstelle des

»stellvertretendes Leiden«

sich verweigernden Menschen tritt das Leiden Jesu: Als »Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt«, durchbricht Jesus den Kreislauf des Bösen, indem er die Konsequenzen trägt und an Stelle der Schuldigen zum Fluch und zur Sünde wird (Gal 3,13; 2Kor 5,21: »Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden«).

Im Bild des Abrahamopfers wird Gottes Verzeihung zeichenhaft: »Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?« (Röm 8,32). Der ans Kreuz geheftete, annullierte Schuldschein (Kol 2,14), die Annahme des Leidenskelches vom Vater (Joh 18,11) machen sichtbar, dass den Menschen von Gott her die Möglichkeit eines neuen Lebens und eines neuen Bundes geschenkt wird. »Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen die Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute« (2Kor 5,19).

Vergib, wie auch wir vergeben haben

- Wie der Bundesbruch ist auch die Versöhnung ein dialogisches Geschehen, das den Menschen nicht auslöst. Gott vergibt, aber der Mensch ist an der Beseitigung seiner Schuld beteiligt. Der Schuldenerlass des Jubeljahres (Lev 25) hatte zum Ziel, die ursprünglichen Verhältnisse in der Rückgabe des verpfändeten Landes, in der Befreiung aus Schuldklavenshaft, in der Rückkehr zur gottgewollten Gemeinschaftsordnung wieder herzustellen.

Die Parabel vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) fordert die Entsprechung zum erfahrenen Schuldenerlass gegenüber dem schuldigen Mitmenschen. Die Bitte um Schuldenerlass im Vaterunser (Mt 6,12) ist mit der Bereitschaft zur Vergebung unter den Menschen verknüpft. Die Parallele zur Vaterunserbitte von Matthäus bei Lukas betont in der Bitte um Sündenvergebung stärker den Bezug zum Bundesgott (Lk 11,4). Immer folgt aus der geschenkten Verzeihung Gottes die Verpflichtung zur Vergebung in der Gemeinschaft.

Liebe schuldet ihr einander immer

- Der Gemeinschaftsbezug der Schuld wird am deutlichsten in der Feier des Abendmahls in Korinth: Die Beschämung der Armen durch die Besitzenden ist Schuld am Leib und Blut Christi; Krankheiten und Todesfälle machen die Störung in der Gemeinde sichtbar (1Kor 11,17-34). Doch bei der Wiederaufnahme eines ausgeschlossenen Gemeindegliedes fordert Paulus Milde: »Die Strafe, die dem Schuldigen von der Mehrheit auferlegt wurde, soll genügen. Jetzt sollt ihr lieber verzeihen und trösten, damit der Mann nicht

von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird« (2Kor 2,6). Die Überwindung des Bösen durch das Gute bedeutet, sich in die Ordnungen einzufügen und gipfelt im grundlegenden Gebot: »Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer« (Röm 13,8).

Das Bild des Gewandes veranschaulicht in der Bibel sowohl Schuld wie neue Existenz. Dem mit schmutzigem Gewand vor dem Engel stehenden Hohepriester wird dieses ausgezogen

und verkündet: »Hiermit nehme ich deine Schuld von dir und bekleide dich mit festlichen Gewändern« (Sach 3,4). So soll der alte Mensch der Sünde abgelegt und der neue Mensch nach dem Bild Gottes in Gerechtigkeit und Heiligkeit angezogen werden (Eph 4,24). Das in der Taufe geschenkte Leben aus der Verzeihung Gottes ist wie ein neues Kleid: »Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt« (Gal 3,27).

Die Kirche bekennt ... ihre Furchtsamkeit, ihr Abweichen, ihre gefährlichen Zugeständnisse. Sie hat ihr Wächteramt und ihr Trostamt oftmals verleugnet. Sie hat dadurch den Ausgestoßenen und Verachteten die schuldige Barmherzigkeit oftmals verweigert. Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie. ... Sie hat es mitangesehen, daß unter dem Deckmantel des Namens Christi Gewalttat und Unrecht geschah. Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord, gesehen zu haben ohne ihre Stimme

für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi. ...

Die Kirche bekennt begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Friede, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte und so die Begierden der Menschen nicht gezügelt, sondern gefördert zu haben.

Aus dem »Schuldbekenntnis der Kirche«, das Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) im Jahr 1941 als Reaktion auf das Versagen der Kirchen angesichts des Nationalsozialistischen Unrechtsregimes formulierte.

Gunter Prüller-Jagenteufel

Schuld als Beziehungsgeschehen

|| Eine verantwortungsethische Perspektive

Schuldig wird, wer sich der Verantwortung für das gute Leben aller entzieht.

Zur Versöhnung und zu einem verantwortlichen Leben in Bezogenheit befähigt das Vertrauen, dass alle Schuld bereits von Gott vergeben ist: Einblicke in einen komplexen Prozess.

● Die »Krise des Bußsakramentes« wird seit jeher als »Krise der Moral« und damit als Krise des Menschen insgesamt angesehen. Die »Menschen von heute« scheinen den »Abschied von der Schuld« vollzogen zu haben, indem sie komplexe Schuld Erfahrungen auf Schuld-«Gefühle« reduzieren, auf eine rein subjektive Befindlichkeit, die primär »aufgearbeitet« und »bewältigt« werden muss.¹ Diese Position folgt den Erkenntnissen der Psychoanalyse, die (zu Recht!) darauf hingewiesen hat, dass sich in vielen Schuld komplexen v.a. die internalisierte »Angst vor der äußeren Autorität«² widerspiegelt.

Diese Psychodynamik wird dadurch noch verstärkt, dass die Plausibilität des Neoliberalismus, der die ökonomische Logik auf alle Lebensbereiche ausdehnt, den (Wett-)Kampf aller gegen alle als unhinterfragbare Selbstverständlichkeit erachtet. Wird so die Durchsetzungsfähigkeit des Einzelnen auf Kosten der anderen normativ gesetzt, muss zwangsläufig jede Ethik,

die sich dieser totalen Selbstdurchsetzung des autarken Subjekts widersetzt, als Ideologie erscheinen, die den Menschen klein und unmündig halten will. Der »tolle Mensch« (Friedrich Nietzsche) dagegen lebt ohne Schuld und ohne schlechtes Gewissen.

Andererseits lässt sich gerade heute mehr denn je ein wahrer Boom an Schuld(zuweisungen) beobachten: Gerade weil es für den *Homo faber*, der sein Schicksal stets in der Hand haben möchte, inakzeptabel erscheint, »höhere Gewalt« anzuerkennen, wird für alles und jedes ein Schuldiger gesucht: angefangen von ärztlichen Kunstfehlern über Unfälle größeren Ausmaßes bis hin zu Naturkatastrophen. So wird zurzeit die Suche nach »Schuldigen« zum hervorragenden Mittel der Kontingenzbewältigung.

Der erste Eindruck ist also ambivalent: Während einerseits aus Handlungen Schuld verdrängt und wegrationalisiert wird, werden andererseits bei Widerfahrnissen Schuldige gesucht und gefunden. Beidem gemeinsam ist, dass Schuld und Versagen v.a. bei anderen geortet werden, während man sich selbst auf vielfältige Weise ent-schuldigt. Damit gerät aber ein wesentliches Charakteristikum des Menschen aus dem Blick: dass er bei aller Begrenztheit seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten dazu aufgerufen

ist, für sich und seine Welt Verantwortung zu übernehmen. Nicht von ungefähr sieht deshalb Jürgen Habermas die Bedeutung der Religion insbesondere darin, »hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge«³ zur Verfügung zu stellen.

Vielschichtige Schuld

● Schuld ist ein so vielschichtiges Phänomen, dass in einem ersten Schritt geklärt werden muss, wovon im Folgenden die Rede sein soll. Vorauszuschicken ist, dass es hier nicht um die Problematik der – realen oder irrealen – Schuldgefühle geht; in diesem Fall ist nicht die Theologie gefragt, sondern die Psychologie. Es geht auch nicht um Fehler, die wir immer wieder unabsichtlich begehen, weil unsere Einsicht und Fähigkeiten begrenzt sind. Drittens geht es auch nicht um das philosophische Problem der existenziellen bzw. ontologischen Schuld (Martin Heidegger), die darin besteht, dass wir aufgrund unserer Endlichkeit zwangsläufig hinter unseren Möglichkeiten zurückbleiben.

Bei Schuld als zwischenmenschlichem Phänomen anzusetzen, heißt auch, tiefer zu blicken als auf rein objektive Verstöße gegen gesellschaftliche oder ethische Normen: Denn Schuld oder Unschuld definieren sich wesentlich vom handelnden Subjekt her. Schuld besagt also mehr als das bloße Verursacherprinzip. Das gilt bereits für den Bereich des Rechts: Als schuldhaft gilt nur jener Verstoß gegen die Rechtsordnung, der dem Menschen auch persönlich zugerechnet werden kann, d.h. wenn jemand tatsächlich frei und nicht aus äußerem oder innerem Zwang gehandelt hat. Ethik hat zwar auch die objektive

Dimension zu beachten, muss aber noch stärker als die Rechtswissenschaft die subjektive Dimension in den Blick nehmen.

Hilfreich ist dabei, sich dem vielschichtigen Phänomen der Schuld über die Bilder und Symbole anzunähern.⁴ Hier lassen sich systematisch drei Verstehensweisen unterscheiden: Da wäre zunächst das mythologische Bild von Makel bzw. Unreinheit: Schuld als Fleck auf der sprichwörtlichen »weißen Weste«, etwas Hässliches, das am Menschen haftet, aber doch etwas Äußerliches bleibt, das durch bestimmte Rituale abgewaschen werden kann. Bei aller Bildung im Bereich der Sakramententheologie müssen wir wohl davon ausgehen, dass ein nicht geringer Teil der Gläubigen auch heute noch das Bußsakrament in diesem Sinne versteht.

Auf der personalen Ebene finden wir das Bild von der Last, die das Gewissen beschwert. Hier wird Schuld als etwas dem Menschen Innerliches verstanden, das nicht einfach rituell beseitigt werden kann; nur persönliche Umkehr und Buße können von dieser Schuld befreien.

Am tiefsten reicht die dritte Symboldimension, die man als interpersonale oder relationale bezeichnen kann: Schuld im Bild des Abweichens vom rechten Weg oder als Untreue. Damit wird auf die Verantwortung des Menschen verwiesen, in seinem Leben auf diesem »rechten Weg« zu bleiben, d.h. im rechten Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen.

Bekannte Schuld

● Hier bewegen wir uns schon auf der Ebene eines genuin christlichen Verständnisses, das Schuld – und somit auch ihre Überwindung – als Beziehungsgeschehen begreift. Das wird nirgendwo so deutlich, wie in den täglichen Gebeten der Christen: »Und vergib uns unsere Schuld,

wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«, so beten wir regelmäßig. Im Gottesdienst kommt noch das Bekenntnis hinzu, »dass ich Gutes unterlassen und Böses getan habe«, bekräftigt durch ein dreifaches »durch meine (große) Schuld«.

Hier sind zwei Momente bedenkenswert: Erstens bekennen alle Christen, von den Kleinsten bis hinauf zu Bischöfen, Oberkirchenräten und Päpsten, ihre eigene Schuld. Es geht also nicht darum, anderen Schuld zuzuweisen, sondern sich selbst als sündigen Menschen zu be-

»Alle Christen bekennen ihre eigene Schuld.«

kennen. Oder um es mit dem bekannten Kirchenlied von Paul Gerhardt zu sagen: »Ich, ich hab es verschuldet, was du getragen hast.« Damit ist der zweite Aspekt angesprochen: Christen sprechen von Schuld immer aus der Perspektive der Vergebung: Vergebung, die erbeten, und Vergebung, die gewährt wird. Darin drückt sich nicht nur die christliche Heilsgewissheit aus, dass in Christus die Vergebung Wirklichkeit geworden ist; es zeigt sich auch, dass man Schuld nur bekennen, ja überhaupt nur wahrnehmen kann, wenn man sie aus der Perspektive der Vergebung – und sei es nur im Modus der Hoffnung – in den Blick nimmt. Denn wo es keine Vergebung gibt, muss Schuld zwangsläufig verdrängt, verharmlöst, rationalisiert oder auf andere abgeschoben werden.

Schuld als Verantwortungs- losigkeit

- Worauf es im Leben der Christinnen und Christen ankommt, wird im biblischen Sprachgebrauch als »Liebesgebot« und »Ruf in die Nachfolge Christi« formuliert. Ethisch lässt sich

das mit dem Begriff der Verantwortung fassen: Verantwortung für uns selbst, für andere und für die Welt, die wir vor Gott wahrnehmen. Von daher ist Schuld als Verantwortungslosigkeit zu bestimmen. Im Blick sind dabei nicht nur Handlungen, die einem anderen direkt schaden; unsere Verantwortung umfasst vielmehr alle leiblichen, geistigen, sozialen und kulturellen Bedingungen, die das menschliche Leben direkt oder indirekt betreffen. So bedeutet die Nächsten zu lieben, konkret Verantwortung wahrzunehmen und also die Würde und Rechte der anderen sowohl der Gesinnung nach als auch im konkreten Handeln zu respektieren. Das kann auch heißen, sich advokatorisch für die Rechte der anderen einzusetzen, wo diese gefährdet oder verletzt sind. Damit erweist sich aber bereits die Unterlassung oder Verweigerung solcher Verantwortung als Schuld.

So lässt sich dann nicht nur zwischen leichter und schwerer Schuld unterscheiden, sondern auch zwischen Sünden der Stärke und Sünden der Schwäche (Dietrich Bonhoeffer). Während erstere in Taten bestehen, die sich gegen andere richten, bedeuten letztere die Weigerung – aus Schwäche, Mutlosigkeit o.ä. –, das zu tun, was notwendig und von der Verantwortung her geboten wäre.⁵

Schuld als Sünde

- Wenn in den meisten Katechismen Schuld und Sünde als »Ungehorsam gegen den Willen Gottes« verstanden werden, so ist das nicht voluntaristisch von einem abstrakten oder gar willkürlichen Gesetz Gottes her zu verstehen, sondern immer auf den konkreten Heilswillen Gottes bezogen: Gott will, dass das Leben des Menschen – jedes Menschen! – glückt. In dieser Frage des geglückten Lebens sind

wir aber nicht nur für uns selbst, sondern füreinander verantwortlich.

Entweder wir stellen uns in den Dienst für die anderen und werden damit selbst zu Mittlern des Heils, das von Gott her uns allen zukommt, oder aber wir verweigern uns und werden zu Urhebern bzw. Vermittlern von Unheil. In biblischer Ausdrucksweise: Entweder wir lieben unsere Nächsten oder aber wir verweigern diese Liebe und werden damit an anderen schuldig. Ein Dazwischen gibt es nicht. Wenn Jesus apodiktisch festhält: »Was ihr für eine/n meiner geringsten Brüder und Schwestern getan habt, das

»Antwort auf das Heilshandeln Gottes«

habt ihr mir getan« (Mt 25,40), so ist das nicht eine willkürliche Sympathiebezeugung Jesu, sondern die Option Gottes selbst, die jeder christlichen Ethik eine inkarnatorische Struktur verleiht.

Gerade diese inkarnatorische Struktur ist es, die deutlich macht, dass christliche Ethik grundsätzlich einen responsorischen Charakter hat. Im Wort »Verantwortung« steckt ja das Wörtchen »Antwort«: nicht die Antwort, die wir einem neutralen Richter geben, der uns über unsere Taten verhört, sondern die Antwort unseres Lebens auf das absolute Heilshandeln Gottes, das in Christus konkret geworden ist. Er wurde Mensch unter Menschen, damit wir »das Leben haben, und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Oder mit einem zentralen Satz aus dem Ersten Johannesbrief: »Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben« (1 Joh 4,11).

Hier zeigt sich nun der innere Zusammenhang von Schuld und Sünde: Während Schuld die Verletzung oder Verweigerung von zwischenmenschlicher Beziehung bezeichnet, meint Sünde den Bruch der Gottesbeziehung.

Beides wurzelt in der selben Grunddynamik, dass nämlich der Mensch sich selbst als Zentrum der Welt setzt und alles andere als bloßes Mittel zum (egoistischen) Zweck betrachtet. Augustinus und die ihm folgende theologische Tradition bestimmen Sünde daher als *incurvatio in seipsum*, als Selbstverkrümmung des Menschen. Heutige Moralthologie bezeichnet diese Grundhaltung als verkehrte Fundamentalooption des Menschen, die sich in konkreten Handlungen bzw. Unterlassungen niederschlägt, den Tatsünden (*peccatum acutale*).⁶

Die Rede von der Fundamentalooption als Haltung, die das konkrete Tun prägt und von diesem wiederum verfestigt wird, verweist auf den unlösbaren Zusammenhang von Handeln und Sein. Allerdings gibt es auch schuldhaftige Handlungen, die nicht einer solchen negativen Fundamentalooption entspringen, sondern einer momentanen Schwäche oder der mangelnden Integration verschiedener Persönlichkeitsdimensionen in den grundsätzlichen Entschluss zu einem Leben der liebenden Verantwortung. Im Unterschied zur Todsünde als totaler »*aversio a Deo*« (Thomas v. Aquin) wäre das als »lässliche« Sünde zu bezeichnen.

Dimensionen der Schuld

● In Entsprechung zu den verschiedenen Dimensionen menschlicher Verantwortung zeigt sich auch Schuld auf verschiedenen Ebenen, wobei grundsätzlich jede schuldhaftige Tat zumindest mittelbar Auswirkungen auf allen diesen Ebenen zeitigt.

Interpersonale Dimension: Im Zwischenmenschlichen wird die *incurvatio* am unmittelbarsten wahrgenommen: Das Du wird nicht als im Gottbezug stehendes und damit dem verfügbaren Zugriff des Ich absolut entzogenes – oder

mit Kant gesprochen: als Zweck an sich⁷ – wahrgenommen, sondern als Mittel zur Sicherung bzw. Beförderung des eigenen Ego. Gut und Böse ergeben sich also nicht aus abstrakten ethischen Normvorschriften, sondern aus einem Beziehungsverhältnis heraus: Gut ist, was menschlichem Leben und Zusammenleben dient, böse ist, was es zerstört.⁸ Das gilt auch für Handlungen, die sich nur mittelbar auf das Leben anderer auswirken, wie z.B. Umweltzerstörung, Aushöhlung sozialer Systeme usw.

Transpersonale Dimension: Menschliches Handeln zeitigt immer auch Folgen, die unabhängig von der Tat weiter bestehen. So verdichten sich schuldhaft Taten, indem sie sich über geschichtliche und soziale Vermittlung zu Schuldzusammenhängen verobjektivieren, zu »struktureller Schuld«. In solchen Zusammenhängen findet sich jede menschliche Freiheit noch vor jeder Aktualisierung vor. Sünde ist also nicht nur eine persönliche Tat, sie wird zugleich als unheilvolle Macht erfahren, als Verstrickung in überindividuelle Schuldzusammenhänge, denen der Einzelne aus eigener Anstrengung nicht zu entinnen vermag.⁹ Schuld und Sünde bilden so ein »negatives Existenzial« (Karl Rahner): Wir werden in eine Welt hineingeboren, die schon vorgeprägt ist, finden uns in einer Schuldverstrickung vor, die wir internalisieren und – mitunter auch notgedrungen – reproduzieren.

Strukturelle Verantwortung

● Papst Johannes Paul II. hat mehrfach auf diese »Strukturen der Sünde« hingewiesen, die »in persönlicher Sünde ihre Wurzeln haben und daher immer mit konkreten Taten von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen. Und so verstärken und verbreiten

sie sich und werden zur Quelle weiterer Sünden, indem sie das sittliche Verhalten der Menschen negativ beeinflussen.«¹⁰ Das gilt für soziale, politische und wirtschaftliche Strukturen von Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung; aber ebenso im kleineren Rahmen, auf der Ebene von Familien, Freundeskreisen oder Betrieben.

Diese strukturelle Ebene ist zwar transpersonal, nicht aber apersonal: Wohl ist kein Mensch voll verantwortlich, zugleich ist aber auch niemand einfach frei von Verantwortung: Jeder Mensch partizipiert an der Verantwortung für die Strukturen, und diese Verantwortung

»aufgerufen, schuldhafte Strukturen abzubauen«

wird in konkreten Handlungen manifest. Dogmatisch lässt sich dieses Faktum als »Erbsünde« deuten, ein Begriff, der darauf verweist, dass wir Menschen sowohl der Erlösung bedürfen als auch aufgerufen sind, uns konkret darum zu bemühen schuldhafte Strukturen abzubauen.

Zwei Extrempositionen sind daher ungenügend: einerseits die totale Entlastung des Subjekts, indem alle Verantwortung von der Person auf die Strukturen geschoben wird, andererseits die totale Belastung des Subjekts, indem den Einzelnen die ganze Verantwortung für alle sündhaften Strukturen aufgelastet wird. Beides ist mit realistischer Verantwortung nicht vereinbar und führt damit auch zu einer inadäquaten Sicht von Schuld und Sünde.

Der gemeinsame Fehler beider Extreme liegt darin, dass zwischen struktureller und individueller Ebene gewechselt wird, ohne die Zwischenstruktur der sozialen/kollektiven Ebene wahrzunehmen. Da sündige Strukturen wesentlich soziale Strukturen sind, entspricht diesen auch eine sozial verortete, kollektive Verantwortung. Diese Verantwortung ist allerdings

nicht generell, sondern partizipativ und besteht insofern, als der Einzelne am Leben und Handeln der Gesellschaft teilnimmt, dazu beiträgt und davon profitiert. Verantwortung für die Strukturen der Sünde zu übernehmen, bedeutet daher, die strukturelle Schuldverstrickung anzuerkennen, den eigenen Anteil daran wahrzunehmen und die sündigen Strukturen durch gemeinschaftliche und gesellschaftliche Solidarität zu überwinden versuchen.

Schuld braucht Vergebung

● Weil das Leben mit Schuld eine Belastung darstellt, versucht der Mensch seit jeher Schuld zu überwinden. Verdrängung und Verleugnung sind hier ebenso häufig wie ungeeignet; ebenso die Projektion, die den eigenen Schatten im anderen wahrnimmt und bekämpft. Alle diese Abwehrmechanismen, die übrigens nicht nur im individuellen, sondern ebenso im kollektiven Bereich vorkommen, können zwar das Schuldgefühl vermindern, nicht aber die Schuld selbst. Auch durch Bestrafung oder freiwillige Wiedergutmachung ist die Schuld noch nicht in ihrem Kern berührt.

Da Schuld grundlegend eine Beziehungskategorie ist, wird sie nur dann wirklich überwunden, wenn die gestörte bzw. zerbrochene Beziehung wiederhergestellt wird. Dazu braucht es aber die aktive Beteiligung beider Seiten, d.h. von Tätern und Opfern. Zudem ist es unerlässlich, dass sich beide Seiten der verschiedenen Dimensionen der Schuld bewusst sind und daher auch deren Bearbeitung auf personaler, interpersonaler und struktureller Ebene erfolgt.¹¹

Wo es um Beziehung geht, gibt es allerdings keine Automatik. Die Überwindung von Schuld ist nur durch die freiwillige Wiederaufnahme der Beziehung von beiden Seiten her möglich – und

dieser Prozess ist genau das, was Vergebung und Versöhnung meinen. Dass vielfach Täter und Opfer nicht eindeutig zu identifizieren sind, dass nicht selten beide Seiten Täter- und Opferanteile in sich tragen und so auch die Verantwortung geteilt ist, macht diesen Versöhnungsprozess nicht einfacher. Von beiden Seiten ist daher zunächst gefordert, die eigene *incurvatio*, d.h. die eigenen Anteile von egoistischer Selbstzentrierung zu erkennen und sowohl sich selbst als auch dem anderen einzugestehen. Erst vom Bekenntnis her, das die Einsicht in die eigene Schuld ins Wort bringt und damit jeder Verdrängung ein Ende macht (*mea culpa!*), kann ein dialogischer Prozess der Vergebung und Versöhnung beginnen.

Wenn man Schuld als Verantwortungslosigkeit versteht, so stellt der Versöhnungsprozess zudem vor die Aufgabe, sich der Verantwortung für den anderen bewusst zu werden und sein Leben und Handeln neu an dieser Verantwortung auszurichten. Die strukturelle Dimension der Schuld wiederum fordert dazu heraus, auch kollektive Verantwortung in und für Strukturen der

»Vergabung und Versöhnung als dynamischer Prozess«

Sünde wahrzunehmen. Vergebung und Versöhnung sind somit als dynamischer Prozess zu konzipieren, der zu einem immer Mehr an gelebter Verantwortung bzw. realisierter Nächstenliebe führt – auf allen Ebenen unseres Handelns.

Dieser Prozess verläuft zirkulär, weil wir uns auf diesen Weg nur machen können, wenn er von woanders her schon eröffnet ist, wenn uns (im Modus der Verheißung) die Vergebung schon zugesichert ist und wir daher (im Modus der Hoffnung) auf Vergebung hoffen dürfen. So folgt die Wiederherstellung der schuldhaft zerbrochenen Beziehung dem Weg aus der Selbstver-

fallenheit in die erneuerte Beziehung zu den anderen. Zugleich ist dieser Weg nur dort möglich, wo dem schuldig Gewordenen diese Beziehung von den anderen her zuerst neu eröffnet wird.

Diesen gnadenhaft gewährten Vorschuss an Vertrauen in der Welt präsent zu halten, ist wohl eine der hervorragenden Aufgaben der Kirche unserer Zeit. Daran entscheidet sich, ob sie

ihrem Auftrag, »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium 4) zu sein, gerecht zu werden vermag, indem sie jenseits von Unschuldswahn und blinder Selbstdurchsetzung zu Verantwortung in Bezogenheit ermutigt – nicht zuletzt dadurch, dass sie solche Verantwortung selbst lebt.

¹ Vgl. Richard Riess (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie vom Schuld-bewußtsein, Opfer und Versöhnung, Stuttgart 1996; Karl Schlemmer (Hg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen. Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung, Würzburg 1998.

² Sigm. Freud, Werke. Bd. 14, Frankfurt/M. ⁵1972, 496.

³ Jürgen Habermas im Gespräch mit Kardinal

Ratzinger über »Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates«, in: zur Debatte Nr. 34 (2004), H. 1, 2.

⁴ Vgl. Paul Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld, Freiburg/Br. 1971.

⁵ Vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004, 458–461.

⁶ Vgl. Klaus Demmer, Funda-

mentale Theologie des Ethischen, Freiburg 1999, 242–248.

⁷ Vgl. Kants zweite Formulierung des kategorischen Imperativs in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (Kant, Werke IV, 71 (AB 82) u. ö.).

⁸ Vgl. Johannes Gründel, Art. Sünde, in: Lexikon der christlichen Ethik, Freiburg/Br. 2003, 1760–1764.

⁹ Vgl. Michael Sievernich,

Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt/M. ²1983, 232–282.

¹⁰ Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987), Nr. 36.

¹¹ Vgl. dazu das Themenheft »Buße«: DIAKONIA Heft 3/2001 Jg. 32; darin: Gunter M. Prüller-Jagenteufel, »Kehrt um und glaubt an das Evangelium«. Überlegungen zur Spiritualität von Umkehr und Buße, in: DIAKONIA 32 (2001), 163–168.

Für christlich sozialisierte Frauen ist das Sprechen von »Schuld« oft ein sehr sensibles Thema. Besonders die Bereiche Sexualität und Macht sind für sie »Minenfelder«. Hier werden sie mit so vielen Rollenerwartungen und »Stoppschildern« konfrontiert, dass sie eigentlich fast nur Fehler machen können. Wehrt sich eine Frau gegen Rollenklischees, so erzeugt das bei ihr selbst oft heftige Schuldgefühle, spielt sie mit und erfüllt die Erwartungen entgegen ihrem Wissen und ihrer Überzeugung, läßt sie tatsächlich Schuld auf sich. Dieser Zusammenhang von Rollenzuweisung und Schuld ist noch kaum bedacht. (...) Im Aufzählen von Sünden und

im Beschreiben des Schuldigwerdens wird offensichtlich, dass Männer »männliches« Schuldempfinden beschrieben haben und es »menschliches« Schuldempfinden genannt haben. »Stolz« ist z.B. eine Sünde, die bei Frauen sicher auch vorkommt, aber anders ausgeprägt als bei Männern. (...) Dafür kennen sie häufig das gegenteilige Verhalten des Sich-klein-Machens, des Duckens – vielleicht sollte auch das als Sünde ausdrücklich benannt werden.

Anna Findl-Ludescher, Schuld, in: Maria Elisabeth Aigner/Anna Findl-Ludescher/Veronika Prüller-Jagenteufel, Grundbegriffe der Pastoraltheologie, München 2005, 178–179, hier 179.

Andreas Wittrahm

»Auch ich verurteile dich nicht...«

|| Zum Umgang mit Schuld in der seelsorglichen Begegnung

Menschen in der Auseinandersetzung mit möglicher eigener Schuld gut zu begleiten, braucht die Grundhaltung einer interessierten Akzeptanz.

Diese kann eine Ahnung davon vermitteln, dass Gott auch Schuldige in Liebe annimmt. Eine besondere Herausforderung ist es, das auch in den heute typischen kurzen Begegnungen in der Seelsorge spüren zu lassen.

Beispiel 1:

Frau H., 78 Jahre, hat ihren gleichaltrigen Ehepartner, mit dem sie seit 43 Jahren verheiratet ist, ein halbes Jahr gepflegt. Danach ging es nicht mehr. Aufgrund der massiven Belastungen war sie zusammengebrochen, und der Hausarzt riet ihr dringend, eine stationäre Lösung zu suchen. Der Ehepartner wird nun in einer Pflegeeinrichtung versorgt. Bei der monatlichen Teamsitzung des Pfarreiprojekts »Kleiderkammer« fällt dem Gemeindeferenten auf, dass Frau H. weiterhin sehr bedrückt wirkt. Als er sie anspricht, bricht sie in Tränen aus, und nachdem sie sich beruhigt hat, verabredet man sich für den nächsten Vormittag zu einem Gespräch.

Beispiel 2:

Herr G. nimmt mit seinem Enkel an einer Drei-Generationen-Bildungsfreizeit in den Herbstferien teil. Teils in gemeinsamen, teils in getrennten Gesprächsrunden und kreativen Einheiten bauen Kinder und Großeltern ein »Mehrgenerationenhaus« und füllen es mit ihren Lebenswünschen und -träumen. Als es um das Thema »Großeltern – Vorbilder?« geht, verlässt Herr G. (68) den Raum. Auf die Frage des Kursleiters beim Abendessen, ob es ihm nicht gut ginge, reagiert er halb patzig, halb missmutig, bittet diesen aber dennoch später um ein Gespräch. Dieses eröffnet er mit der Bemerkung, er habe vor 20 Jahren seine Familie verlassen und er könne sich in einer größeren Runde kaum daran beteiligen, ob und wie er Vorbild für seine (und andere) Enkelkinder sein könne.

Erste Beobachtungen

- Bei aller Verschiedenheit zeigen beide Beispiele wichtige Gemeinsamkeiten: Beide Begegnungen haben sicher etwas mit der Schuld-Thematik zu tun, aber ebenso sicher ist die Lage nicht so eindeutig, dass man problemlos einen

»Schuldigen« ausmachen könnte. Wohl scheint der erste Eindruck dafür zu sprechen, dass Frau H. keine Vorwürfe zu machen sind und somit eher eine Entlastung von ungerechtfertigten Schuldvorwürfen notwendig wäre, während Herr G. bisher ja nicht einmal von »Schuld« spricht, sondern eher einen »Schatten« über seiner Lebensgeschichte sieht, der ihn immerhin schon zwei Jahrzehnten begleitet. Aber was da wie als Schuld wahrgenommen wird und das Leben der beiden in welcher Weise mitbestimmt, ist erst noch zu klären.

Eine zweite Gemeinsamkeit liegt darin, dass beide Protagonisten der »älteren Generation« entstammen. Damit möchte ich keine Aussage darüber treffen, dass in dieser Generation aufgrund entsprechender Sozialisation das Schuld-Phänomen virulenter auftreten könnte als bei den Jüngeren (was ich aber für möglich halte), sondern lediglich an eigenen pastoralen und pastoralpsychologischen Erfahrungen anknüpfen.¹ Aufgrund dieser Erfahrungen möchte ich jedenfalls nicht ausschließen, dass in der spätmodernen Kultur Grenzerfahrungen erst weit in der zweiten Lebenshälfte wirklich bedrängend werden und die Frage nach Schuld, Schuld-Entrinnen, Schuldanerkennen und möglicher Vergebung vor allem im Rahmen dieser Grenzerfahrungen auftritt.

Drittens ist schließlich festzustellen, dass der Anlass und der Ort der Gespräche aus Gelegenheiten entspringen, die die Protagonisten nicht deshalb aufgesucht haben, weil sie sich schuldig empfinden und nach einer Institution der Entschuldung resp. Vergebung suchen. Vielmehr kommt es zu einer nicht zufälligen, aber auch nicht zweckgerichteten Begegnung mit dem Seelsorger in einem offenen Kontext. Dies scheint mir paradigmatisch: Pastorale Gespräche um Schuld ergeben sich heute eher en passant und im Kontext verschiedenster existentieller Si-

tuationen, die über den normalen Vollzug kern-gemeindlichen Lebens weit hinausgehen.

Erste Zugänge

● Noch eine Voraussetzung ist zu klären: Im pastoralen Gespräch geht es um das Erleben der Schuld seitens der Seelsorge-Partner. Es ist weder möglich noch angemessen, Schuld ein- oder auszureden. Vielmehr stehen die Schuldwahrnehmung und die möglichen (erfolglosen) Entschuld(ig)ungsversuche der Seelsorge-Partner im Vordergrund. Damit relativiert sich die Unterscheidung von »Tatschuld« und »Schuldgefühl«. »Neurotische Schuldgefühle« müssen allerdings abgegrenzt werden.²

Adäquates Schulterleben liegt dort vor, wo dieses mit einer Realität in Verbindung steht und sich mit einer unterschiedlichen Bewertung dieser Realität zu verändern vermag. Von »neurotischem Schuldgefühl« ist zu reden, wenn der Protagonist das Gefühl des Schuldigseins braucht, um sein gegenwärtiges Leben mitsamt seinen engen Grenzen aufrechtzuerhalten, wenn also mit einer Veränderung dieser Schuldwahrnehmung die Welt zusammenbräche, Beziehungen sich wandeln müssten (wovor der Protagonist Angst hat) und seine Identität eine neue Ausrichtung brauchte. Wo dies deutlich und erkennbar wird, ist die Kompetenz einer seelsorglichen Begleitung überschritten und psychotherapeutische Hilfe im strengen Sinne indiziert. Allerdings kann eine solche psychische Erkrankung unter Umständen erst in der seelsorglichen Begegnung erkannt werden.³

Welche Grundorientierung ist nun hilfreich und angemessen in pastoralen Begegnungen, die den obigen Voraussetzungen entsprechen? Die Initiative geht in den Beispielen von den Seelsorge-Partner/innen aus, die allerdings eher in-

direkt (durch Tränen bei Frau H., durch Wegbleiben bei Herrn G.) signalisieren, dass sie etwas bedrückt, dass etwas ihr Leben überschattet. Frau H. erlebt sich aktuell zerrissen, überfordert und ungenügend; bei Herrn G. wird eine chronisch offene Stelle in seiner Biografie angestoßen. Frau H. braucht eine Orientierung, wie sie mit dem massiven Erleben, ihrer Partnerschaft nicht zu genügen, umgehen soll. Herr G. dagegen sieht sich herausgefordert, sich den Konsequenzen einer lange in der Vergangenheit liegenden Entscheidung zu stellen.

Beide brauchen, entsprechend dem Zitat aus dem Johannes-Evangelium, weder Verurteilung noch Verharmlosung, sondern eine Möglichkeit, die Schuld, die sie ggf. erleben, auszusprechen, anzuerkennen, einzuordnen und solche Konsequenzen ziehen zu können, die sie mit ihrer Schuld befreit weiter leben lassen. Ich versuche dazu eine kleine Gesprächsbearbeitung der beiden Beispiele.⁴

Thema Partnerschaft: Beispiel 1

● Der Gemeindereferent bittet Frau H., ihm zu erzählen, wie sie die Situation rings um die Übersiedlung ihres Mannes ins Pflegeheim erlebt hat. Sie erzählt von der zunehmenden Hinfälligkeit ihres Mannes, der zuletzt ständig bettlägerig war und vor allem jeden Lebensmut verloren hatte. Sie musste ihn rund um die Uhr versorgen und hatte damit keine Möglichkeiten, eigene Interessen zu verfolgen, ja kaum einmal überhaupt zur Ruhe zu kommen. Schließlich brach sie zusammen, und als sie nach einigen Tagen aus dem Krankenhaus entlassen wurde, war der Ehepartner bereits in das Pflegeheim gebracht worden, was die Tochter organisiert hatte – und Frau H. musste schnell einsehen, dass sie ihn nicht mehr in ihre Wohnung zurückholen konnte...

GR: Wollten Sie ihn denn wieder zu Hause pflegen?

FRAU H.: Ja sicher, ich habe es doch damals versprochen – Treue in guten wie in bösen Tagen.

GR: Die Pflege zu Hause bedeutet für Sie, dass Sie treu zu Ihrem Mann halten?

FRAU H.: Ja sicher, dass ich ihm ein Zuhause gebe, wo er geborgen ist und halt alles so ist, wie er es sich vorstellt und nicht diese fremden Schwestern, für die er einer unter anderen ist...

GR: Sehen Sie denn eine realistische Möglichkeit, dass Sie ihren Mann wieder zurückholen?

FRAU H.: Nein, denn dann, sagt der Arzt, bin ich bald selbst wieder im Krankenhaus – und ich will auch selbst nicht mehr diese Quälerei für uns beide...

Im Folgenden dreht sich das Gespräch darum, dass das Pflegeheim eben nur die zweitbeste Lösung dafür ist, wie Frau H. ihrer »Treuepflicht« nachkommen kann; dass es aber immerhin eine Lösung darstellt. Und so können erste Schritte in die Richtung gegangen werden, was Frau H. tun kann, um auch diese »zweitbeste« Lösung so zu gestalten, dass sie »Gnade« vor ihren Ansprüchen findet.

Dieser Prozess wird nicht in einem Gespräch erledigt sein, sondern eine längere Begleitung erfordern, wenn Frau H. dazu bereit ist. Allerdings nimmt das Gespräch eine für das vorliegende Thema wichtige Wendung. Der Gemeindereferent fragt zum (vermeintlichen) Abschluss, was Frau H. denn für sich tun könne, damit es ihr selbst auch wieder besser gehe?

FRAU H.: Oh, ich habe schon versucht, mit meiner Freundin Frau M. eine Tagesfahrt vom Bildungswerk mitzumachen – aber das war furchtbar.

GR: Die Fahrt hat Ihnen keine Freude gemacht?

FRAU H.: Die Fahrt war eigentlich toll, zwei schöne Ziele in der Umgebung, gut organisiert, wir haben gut gegessen, aber ich musste die ganze Zeit daran denken, dass ich es mir hier gut gehen lasse und mein Mann da liegt, alleine und nur von Fremden versorgt. Wenn es gegangen wäre, hätte ich die Fahrt abgebrochen.

Im weiteren Gesprächsverlauf versucht der Gemeindereferent zu erfahren, was Frau H. daran hindert, Freiräume für sich zu nutzen, und als er ziemlich direkt fragt, ob Frau H. sich denn nicht vorstellen könne, dass ihr Mann ihr eine solche Lebensfreude gönnt, erhält er zu seiner Verblüffung die Antwort: »Das weiß ich nicht...«

GR: Sie können nicht einschätzen, ob Ihrem Mann das gefallen würde, wenn Sie auch einmal etwas für sich tun ...

FRAU H., JETZT WIEDER DEN TRÄNEN NAHE:
Über so was haben wir doch nie gesprochen. Ich hatte je einige Hobbies – wie die Kleiderkammer – und er ging Kegeln und singen. Aber sonst haben wir zusammen gearbeitet, die Kinder großgezogen, später auch mal zusammen Urlaub gemacht, aber ob mein Mann sich dafür interessiert hat, wie es mir ging ...?

Das weitere Gespräch überschreitet die hier gesetzten Grenzen, auch wenn es gerade jetzt darum geht, was die Partner einander – und dem Leben – schuldig geblieben sind. In weiteren Kontakten tritt zunächst die Wut von Frau H. zu Tage, dass solche Verständigungen mit ihrem Mann nicht möglich waren, später auch die Frage, was ihre Anteile daran waren. Bevor Frau H. sich dem Leben wieder stellen kann, braucht sie jedenfalls beides: ihrem Mann vergeben zu kön-

nen für das, was er ihr schuldig geblieben ist, und Vergebung für die ihrerseits verpassten Möglichkeiten, mehr aus der Partnerschaft zu machen – und die Perspektive, dass diese fragmentarische Verwirklichung von Partnerschaft menschlich ist und eine Vollendung finden kann.

Thema Biografie: Beispiel 2

● Zeigt sich schon in der ersten Gesprächssituation, dass Schuldgeschichten mehr Facetten haben können, so stellt sich die Lage in der zweiten Begegnung (Bsp. 2) noch offener dar:

LEITER: Sie sind damals einfach von Ihrer Familie weggegangen? Hatten Sie eine andere Beziehung?

HERR G.: Nein, nicht sofort. Später habe ich neu geheiratet. Nein, ich musste zu Hause weg. Ich hatte das Gefühl zu ersticken. Alle guten Kräfte in mir waren gehemmt, ich war unglücklich, immer wieder krank, brachte nichts zustande.

LEITER: Und wie ist es weitergegangen? Haben Sie Beziehungen zu Ihrer Familie aufrechterhalten?

HERR G.: Nein, das ging für mich damals nicht. Ich bin in eine andere Stadt gegangen, habe Arbeit gefunden, später eine Frau, wie gesagt. Ich habe aber gezahlt für meine Kinder und zuerst auch noch für meine Frau.

LEITER: Aber sonst gab's keinen Kontakt?

HERR G.: Sonst keinen Kontakt.

LEITER: Aber jetzt sind Sie mit Ihrem Enkel hier.

HERR G.: Ja, das ist der Älteste von meiner Tochter. Sie hat vor einigen Jahren einfach bei mir angerufen. Ich hätte mich gar nicht mehr getraut. Aber sie hat gesagt: Ich brauche meinen Vater und einen Großvater ...

LEITER: Und die anderen?

HERR G.: Nichts. Meine frühere Frau ist schon tot. Und mein Sohn will nichts von mir wissen – verständlich.

LEITER: Und das tut Ihnen leid ...

HERR G.: Ach wissen Sie, es tut einem manches im Leben leid. Und was ich damals gemacht habe, tut mir nicht leid. Es war zu der Zeit die einzige Möglichkeit. Ich wäre in dieser Ehe, dieser Familie zugrunde gegangen

LEITER: Sie haben Ihre eigene Not und den Schaden, den Sie anrichten, abgewogen?

HERR G.: Heute würde ich das so sagen, aber damals: Ich bin einfach abgehauen, weil ich musste. Und ich dachte, das wäre für mich jetzt so in Ordnung, denn es ist mir sehr gut gegangen die letzten Jahre. Aber heute bei der Frage nach dem Vorbild – da ist mir doch komisch geworden. Aber das Leben taugt nicht immer als Vorbild, oder?

Drei kleine Kommentare nur zu diesem Gesprächsausschnitt: Das Ganze findet im Rahmen einer Freizeit statt, eine längere Beziehung ist unwahrscheinlich. Insofern steht in Frage, wo die hier angerissene Auseinandersetzung ihre Fortsetzung finden könnte – auch das ist eine Gegebenheit, mit der Seelsorge in der gegenwärtigen mobilen und passageren Kultur fertig werden muss.

»Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein« – gerade in dieser Situation, die aus vielen Perspektiven nicht in Ordnung scheint, gilt es dringend, an Gottes Barmherzigkeit ohne Vorbedingung zu erinnern. Dem sichtlich um Fassung ringenden Freizeit-Leiter gelingt

keine übermäßige Einfühlsamkeit, doch immerhin schafft er es, dem Großvater einigermaßen akzeptierend gegenüber zu treten.

Die Frage nach dem Vorbild bietet einen Ansatz zur Weiterführung. Dieser besteht in der Einladung zu differenzieren, was in dem damaligen Verhalten an Vorbildlichem und weniger bzw. sicher nicht Vorbildlichem steckt. Und das könnte eine weiterführende Auseinandersetzung mit Schuldanerkennung und Bearbeitung dieser Schuld provozieren.

Zum Schluss

● Das biblische Beispiel zeigt, dass der Umgang mit Schuld nie einfach war und das Evangelium »kreative« Begegnungen, bei denen aus Schuld neues Leben wachsen kann, bevorzugt. Das wiederum stellt hohe Anforderungen an Seelsorgerin und Seelsorger, die nicht nur angemessen (das heißt annehmend, einführend und dennoch klar) reagieren, sondern vor allem die eigenen Schuld- und Opfer-Geschichten kennen müssen. Denn wer fühlte sich in solchen Geschichten nicht angesprochen und hätte dazu unmittelbar eine Meinung oder auch eine aus eigener (Tat- oder Leid-)Erfahrung resultierende Einstellung. Die aber gehört hier zurückgestellt; maßgeblich sind die Wahrnehmung des Seelsorge-Partners und die frohe Botschaft von Gottes Annahme des Schuldigen vor aller Schuld. Dies gilt es im Gespräch durch Haltung und Beziehungsgestaltung zu vermitteln⁵, dann kann durch die Verarbeitung der Schuldgeschichte hindurch das Leben Raum gewinnen.

¹ Vgl. Walter Fürst/Andreas Wittrahm/Ulrich Feeser-Lichterfeld/Tobias Klaeden, »Selbst die Senioren sind nicht mehr die Alten...«, Praktisch-theologische

Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003.

² Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2005, bes. 606 – 610.

³ Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis helfender Seelsorge, Düsseldorf 1990.

⁴ Die Gespräche haben so

nicht stattgefunden, sondern wurden aus vergleichbaren Situationen komponiert.

⁵ Peter F. Schmid, Personale Begegnung, Würzburg 1995.

Silvia Habringer-Hagleitner

»Ich bin nicht schuld!«

|| Mit Kindern Schuldfähigkeit lernen + eine religionspädagogische Herausforderung

Seit der Abkehr von einer »schwarzen« Pädagogik ist in den Erziehungswissenschaften von Schuld bei Kindern nicht mehr viel die Rede. Im Vertrauen auf die vergebende Liebe Gottes ermutigt Religionspädagogik dennoch dazu, Kinder in ihrem Scheitern nicht allein zu lassen und Schuldfähigkeit als Lernziel ernst zu nehmen.

● Fragen zur Erstbeichte ließen vor einiger Zeit in einer österreichischen Pfarrgemeinde einen Konflikt zwischen den Eltern von Erstkommunionkindern und dem Ortspfarrer eskalieren. Ein Mädchen, vom Wesen her fleißig, still und angepasst, hatte Angst, weil es nicht wusste, was es beichten sollte: Sie war sich keiner Sünden bewusst und wollte auch nichts erfinden. Die Eltern unterstützten das Mädchen, indem sie es ermutigten, dem Pfarrer das auch zu sagen. Dieser konnte aber die Sicht des Kindes nicht verstehen und prangerte die Eltern schließlich beim Erstkommuniongottesdienst schwerer Versäumnisse in der religiösen Erziehung an. In der Konsequenz verließen mehrere Gottesdienstbesucher den Kirchenraum und erstatteten Bericht an den Bischof.

Der Fall scheint aus religionspädagogischer Sicht deshalb interessant, weil hier deutlich wird,

wie gegenwärtig divergierende Konzeptionen von Schuldfähigkeit bei Kindern aufeinanderprallen und welche Probleme entstehen, wenn Vertreter der Kirche ohne Sensibilität für die modernen pädagogischen Entwicklungen die Tradition des christlichen Sündenbekenntnisses ohne Widerspruch aufrechterhalten wollen.

Ausgehend von diesem Beispiel ergeben sich für die nachstehenden Überlegungen folgende Fragen: Inwiefern kommen in der aktuellen pädagogischen Diskussion Begriffe wie Schuld, Sünden, Schuldfähigkeit noch vor? Welches Bild von Kindern prägt aktuelle pädagogische Modelle und wie lässt sich dieses mit dem christlichen Anspruch der Erkenntnis eigener Begrenztheiten und Schuldverstrickungen in Kommunikation bringen?

Können Kinder tatsächlich schuldig werden? Oder sollte sich eine christliche Erziehung nicht vielmehr vom Bild des unschuldigen, dem Reich Gottes besonders nahen Wesen des Kindes leiten lassen? Geht man aus theologischer Sicht von einer existentiellen Schuldverstrickung auch bei Kindern aus, so fragt sich, wie diese mit den Kindern kommuniziert werden kann. Inwiefern ist bei Kindern die Fähigkeit zur Erkenntnis von Sünde und Schuld im Zusammenhang mit dem eigenen Handeln überhaupt gegeben?

Zum Fehlen der Rede von Schuld

● Begriffe wie »Schuldfähigkeit«¹, »Schuld« oder »Sünde« sucht man in aktueller pädagogischer Literatur vergeblich. Die gegenwärtige pädagogische Diskussion ist nach wie vor geprägt von emanzipatorischen Prinzipien, wie sie sich im Zuge der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert entwickelten: Bildungsprozesse haben dem Ziel autonomer Selbstwerdung und Selbstentfaltung zu dienen und sollen befreien aus Zuständen der Unmündigkeit und Ohnmacht, von einem Glauben an überirdische Mächte, welche die Menschen in Abhängigkeit halten. Gerade religiöse Erziehung galt lange Zeit als Handlanger unterdrückender Obrigkeiten, welche sich die Schuldgefühle von Menschen zunutze machten.

In der pädagogischen Literatur entwickelte sich dafür der Begriff der »Schwarzen Pädagogik«². Der kindliche Wille wurde mittels Drohgebärden, Angstmache, Liebesentzug und Schuldzuweisungen gebeugt, um Gehorsam zu erzielen. Kinder wurden als rohe, ungezogene Wesen betrachtet, denen Kultur und Manieren beizubringen seien. Die Folgen davon waren die Kränkung der Kinder und die Zerstörung ihrer Lebensfreude durch übertriebene Schuld- und Verpflichtungsgefühle.

Zu Recht geriet eine solche Pädagogik im 20. Jahrhundert in Misskredit und es wurden reformpädagogische Konzepte entwickelt, welche ein gegenteiliges Bild von Kindern und Kindsein

»Pädagogik vom Kinde aus«

zum Ausgangspunkt pädagogischen Handelns nahmen: Die Wurzeln einer »Pädagogik vom Kinde aus«³ gründen in den Schriften Jean-Jacques Rousseaus, vor allem in seinem Buch »Emile« (1762). Für Rousseau stehen das Glück

und das Eigenrecht des Kindes im Vordergrund, in seiner Anthropologie geht er davon aus, dass das Kind von Natur aus gut ist und es seine Erfüllung und Reife bereits in sich trägt. Begleiten des Wachsenlassens des Kindes, das seinen eigenen inneren Bauplan vollzieht, wird zum Prinzip reformpädagogischer Ansätze wie jener von Maria Montessori, Ellen Key, Friedrich Fröbel, Rebecca Wild u.a.. Erziehung wird als Unterstützung bei der freien Selbstentfaltung und der Vollendung der angeborenen guten Natur des Kindes betrachtet; nicht Minderwertigkeit, sondern hohe Würde wird den Kindern zugesprochen.

Ähnlichkeiten mit dieser romantischen, hoheitlichen Auffassung von Kindsein finden sich im Übrigen auch in den neutestamentlichen Evangelien, wenn sie Jesus von Nazareth sagen lassen: »Lasst die Kinder zu mir kommen; ...

»begleitendes Wachsenlassen des Kindes«

Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.« (Mk 10,13-16). Was Jesus in Zusammenhang mit den Kindern gebietet und vorlebt, sind Hochachtung und Annahme, Kontaktaufnahme und liebevolle Beziehung, nicht aber Rüge, Strafe oder Belehrung und Schuldzuweisung.⁴

Wenn gegenwärtig solche Bilder von Kindsein die pädagogische Literatur prägen, so ist es nicht verwunderlich, dass die Rede von Kindern und Schuld entfällt. Im Kontext sozialen Lernens findet sich ein Kompetenzdiskurs, der auf das Überwinden von Schwierigkeiten in der Kommunikation hinzielt. Titel wie »Kinder können Konflikte klären«⁵ entsprechen einer reformpädagogischen Haltung, die davon ausgeht, dass in den Kindern bereits die nötigen Ressourcen

und Kompetenzen zur Lebensbewältigung vorhanden sind, welche von den PädagogInnen nur gesehen und unterstützt werden müssen. Das Bild vom »Kind als Regisseur seiner Entwicklung«⁶, vom Kind als kompetentem Wesen richtet den Fokus auf das Gelingen kindlicher Aktion, nicht auf das Scheitern oder gar auf die Schuld von Kindern.

Die pädagogische Trendwende von einer Schwarzen Pädagogik hin zu einer Pädagogik vom Kinde aus hat große Fortschritte im Sinne eines würdigen und wertschätzenden Umgangs mit Kindern gebracht. Was aber dem gegenwärtigen Diskurs um Kinder und Kindsein fehlt, ist die sensible Wahrnehmung der Erfahrung von Ohnmacht und Begrenztheit, welche Kinder von klein auf machen. Der Kompetenzdiskurs spart die Auseinandersetzung mit dem Nicht-Gelingen und dem Scheitern aus. Und er spart die Frage aus, inwieweit Kinder tatsächlich an anderen schuldig werden können und welche Rolle Vergebung und Versöhnung im Leben von Kindern spielen.

Gegenwärtige Bildungskonzepte, die das autonome, kraftvoll gestaltende Individuum im Blick haben und als Ideal anstreben, brauchen aus theologischer Sicht anthropologische Ergänzungen, so dass sie Kinder nicht nur als Schaffende und Kompetente, sondern auch als Geschaffene, Empfangende, ohne Vorleistung Geliebte und in ihrem Tun immer wieder auch an Grenzen Geratende verstehen und dementsprechend ganzheitlich bilden können.⁷

Lebenslust, Prophetie und Schuldfähigkeit

● Christliche Religionspädagogik, die sich an Jesus Christus orientiert, wie er in den biblischen Schriften bekannt wird, wird sich zunächst ein-

mal von der unbedingten Liebe zum Leben leiten lassen, wie sie Jesus von Nazareth durch seine Jahweverbundenheit und seine Verkündigung des Reiches Gottes vorlebte.⁸ Jesus von Nazareth vertraute als Jude auf den Schöpfergott, der in Weisheit 11 als leidenschaftlicher Liebhaber des Lebens beschrieben wird (vgl. Weish 11,24-26). In seinen Worten und Handlungen bezeugte Jesus von Nazareth den Vorrang des freudigen Lebens, des aufrechten Gangs vor der Gedrückt-heit und vor dem Tod. Demzufolge wird auch Religionspädagogik ihre erste Aufgabe darin sehen, die Lebensfreude und Lebenslust der Kinder zu stärken.

Verbunden mit Jesu Liebe zur Lebendigkeit der Menschen ist seine prophetische Kritik an den todbringenden und unterdrückenden Mächten seiner Zeit. Religionspädagogik, die sich an Jesus von Nazareth orientiert, wird sensibel sein für Strukturen und Mythen, welche die Kinder in ihrer Lebendigkeit und ihren Selbstwertungsprozessen behindern und bedrohen.

Integriert in Jesu Einsatz für ein menschenwürdiges Leben aller ist seine Auseinandersetzung mit Schuld und Versöhnung, die zur Voraussetzung für lebendige Gemeinschaft und Lebensfreude werden. Jesus verfügte über den

»Aufschrei gegen ungerechtes Leiden«

Blick der »Liebe zur Wirklichkeit«, d.h. er konnte seine JüngerInnen, die Menschen um ihn herum in ihren Stärken und Schwächen sehen und lieben und sie damit auch konfrontieren. Mit seiner Vergebungsbitte im Vaterunser (Mt 6,12) ermutigte er, den Konflikten ins Auge zu schauen und sie versöhnt auch wieder loszulassen.

Seine Auseinandersetzung mit Schuld und Versöhnung kulminiert in Kreuz und Auferstehung. Als von Menschen zu Tode Gefolterter

wird Jesus am Kreuz zum bleibenden Aufschrei gegen ungerechtes Leiden. Das Kreuzesgeschehen wird zum Zeugnis menschlicher Brutalität, die in der Begrenztheit und Ängstlichkeit der Menschen wurzelt. Durch den Glauben an die

»Kreuzesgeschehen als Zeugnis menschlicher Brutalität«

Auferstehung dieses Gekreuzigten, durch den Glauben daran, dass die Stimme des zu Tode Gefolterten nicht zum Schweigen zu bringen war, können Menschen sich mit ihrer Widersprüchlichkeit, ihren Schattenseiten versöhnen.

Die Grundbotschaft der Versöhnung Gottes mit den Menschen liegt in der Rede von der Liebe, die den Tod besiegt. ChristInnen gewinnen mit dem Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen ein neues Bewusstsein, ein neues Selbstwertgefühl, welches in den biblischen Schriften symbolisiert wird mit dem Bild vom »neuen Gewand« (vgl. Gal 3,27). Dieses neue Bewusstsein befähigt insofern zu einer Liebe zur Wirklichkeit, als die eigene wie auch die gesellschaftliche Widersprüchlichkeit und Gebrochenheit wahrgenommen werden können. Die Verdrängung eigener Schattenseiten ist nicht länger notwendig.

Die dritte Aufgabe christlicher Religionspädagogik besteht demnach in der Förderung von Schuldfähigkeit; in der Förderung des Wissens »um die Versehrtheit des Menschen, das

»Schuldfähigkeit äußert sich in der Bereitschaft zur Vergebung.«

Unheilbare in ihm«⁹. Die Auflösung von Selbsttäuschungen ist Voraussetzung dafür, die eigenen Schattenseiten realistisch wahrnehmen zu können. Schuldfähigkeit äußert sich in der erhöhten Bereitschaft, Vergebung zu gewähren

bzw. anzunehmen. »In beidem, in der Fähigkeit, die eigene Schuldverstrickung wahrzunehmen, wie in der Bereitschaft, Vergebung zu empfangen bzw. zu gewähren, werden Menschen wahrhaft menschlich.«¹⁰

Religionspädagogik wird mit den Kindern an dieser Art würdevoller Selbsterkenntnis arbeiten und mit ihnen gemeinsam den oftmals schnellen Ausruf in Konfliktsituationen: »Ich bin nicht schuld!« kritisch hinterfragen. Denn nur die Aneignung von Begrenzungen, Fehlbarkeit und Schwächen fördert die Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme. Wie aber kann eine solche Aneignung mit Kindern in Gang gesetzt und begleitet werden?

Schuldfähigkeit lernen

● »Mama, ich kann einfach nicht immer lieb sein.«¹¹ Mit diesem öfter wiederholten Satz zeigt Corinna ihrer Mutter Irene Mieth schon im Vorschulalter, dass sie um ihre eigenen Grenzen Bescheid weiß. Solche und ähnliche Aussagen von Kindern legen nahe, dass Kinder ihr eigenes Verhalten schon früh reflektieren und dies auch im Kontext von Moralität tun. Dies findet sich in jenen entwicklungspsychologischen Studien bestätigt, welche »ein Bild vom Kind als kompetentem moralischen Akteur«¹² entwerfen. 1983 zeigte Elliot Turiel auf, dass Kinder schon früh ein Verständnis der intrinsischen Geltungsgründe moralischer Regeln besitzen und diese von konventionellen Normen, Klugheitsgeboten und Spielregeln klar zu unterscheiden wissen.¹³

Damit wird das in der Pädagogik lange Zeit rezipierte Modell Kohlbergs zur Entwicklung moralischen Bewusstseins in Frage gestellt. Kohlberg nahm ein präkonventionelles Stadium moralischer Entwicklung bis ca. elf Jahre an, in dem Normen in Sanktionen fundiert seien und rein

strategische Nutzenmaximierung das Motiv zu ihrer Befolgung sei. Diese Beschreibung des kindlichen Moralverständnisses als rein instrumentalistisch geriet unter Kritik und brachte neue

»Kinder helfen, trösten und heilen.«

Studien hervor, die nachwiesen, dass Kinder schon früh spontan und ohne Nutzenkalkulation helfen, trösten und teilen. »Schon früh schreiben Kinder moralischen Geboten eine autoritäts- und sanktionsunabhängige, kategorische Gültigkeit zu«¹⁴, woraus sich schließen lässt, dass sie auch reflektieren können, wenn sie im Widerspruch zu moralischen Geboten handeln.

Die Soziologin Gertrud Nunner-Winkler unterscheidet allerdings moralisches Wissen von moralischer Motivation und moralischem Handeln. Während sich Moralitätswissen relativ früh entwickelt, setzt die Motivation, auch selber moralisch zu handeln und das eigene Handeln auch

»Die Motivation zu moralischem Handeln setzt spät ein.«

unter Kosten an den eigenen moralischen Überzeugungen zu orientieren, später ein. Das bedeutet in Bezug auf die Entwicklung von Schuldbewusstsein, dass jüngere Kinder oft noch davon ausgehen, dass sich jemand gut fühlen werde, wenn er erfolgreich tut, was er will (bspw. die Süßigkeiten nimmt, die er haben will) und sich schlecht fühlt, wenn er nicht tut, was er will (bspw. die Süßigkeiten nicht entwendet, die er haben will). Der eigene Wille gilt hier also noch als Orientierungsmuster, was der egozentrischen Phase kindlicher Entwicklung entspricht.

Die Geschwindigkeit in der Entwicklung zum moralischen Handeln durch moralische Motivation ist bei Kindern unterschiedlich. Nunner-Winkler stellt fest, dass am Ende der Kindheit

etwa ein gutes Drittel Moral zu einer für die persönliche Lebensführung wichtigen Dimension machen und selbst eine moralische Motivation aufbauen, welche ihr Handeln bestimmt.¹⁵

Aus pädagogischer Sicht ist anzunehmen, dass für die Entwicklung moralischer Motivation und moralischen Handelns sowie der damit verbundenen Entwicklung zur Schuldfähigkeit sozialisatorische und biografische Bedingungen von entscheidender Bedeutung sind. Es bleibt nun zu fragen, wie diese Bedingungen auszusehen haben, damit Schuldfähigkeit möglich wird.

Liebe zu den eigenen Grenzen

● Ein erster Schritt im Erlernen von Schuldfähigkeit liegt in der unerschrockenen Wahrnehmung eigener dunkler Gefühle. Wie Kindern dabei geholfen werden kann, soll das Beispiel von Corinna und ihrer Mutter zeigen. Irene Mieth beschreibt, wie sie auf Corinnas Satz: »Mama, ich kann einfach nicht immer lieb sein«, reagiert hat:

»Und ich habe sie ermuntert, ihrem Ärger und ihrem Unmut Luft zu machen, zu schreien und mit den Füßen zu stampfen. »Niemand kann immer lieb sein«, habe ich sie getröstet. »Manchmal sind wir so böse, dass wir uns selbst nicht

»von sich selbst zu reden beginnen«

mehr kennen. Dann denken wir hinterher: War ich das wirklich? Das geht mir genauso wie dir. Wichtig ist, dass wir dann sagen können: Es tut mir leid. Das müssen wir lernen.«¹⁶

Irene Mieth verbindet hier zwei Haltungen miteinander. Das Ausleben negativer Emotionen, das Bejahen des Böse-Seins einerseits und die zu lernende Fähigkeit sich zu entschuldigen ander-

rerseits. Entscheidend für den Lernprozess des Mädchens ist, dass die Mutter ihr nicht nur Du-Botschaften – d.h. direkte Hinweise von oben herab – gibt, sondern dass sie von sich selbst zu reden beginnt. Sie stellt eine Gemeinschaft mit der Tochter her, wenn sie sagt: »Das geht mir genauso wie dir.« Somit ist das Kind mit seinem un-guten Gefühl, nicht immer lieb sein zu können, nicht mehr allein. Es erlebt eine Mutter, die selber ihre Grenzen kennt und zugibt.

In der Pädagogik geht man nach wie vor davon aus, dass kindliches Lernen auch von Vorbildlernen geprägt ist, d.h. dass Kinder sich an dem orientieren, was sie bei den nahe stehenden Erwachsenen erleben. Eltern und PädagogInnen, die sich entschuldigen können, weil sie selber nicht an ihren eigenen Grenzen verzweifeln, können die Schuldfähigkeit bei ihren Kindern eher fördern als Erwachsene, die meinen, perfekt sein zu müssen und in der Folge ihre

**»Mama, ich kann einfach
nicht immer lieb sein.«**

Schwächen verdrängen. Vergebung und Versöhnung alltäglich zu erleben ist die beste Voraussetzung für die Entwicklung von Schuldfähigkeit.¹⁷ Gerade der erzieherische Alltag bietet für Vergebung und Versöhnung viele Gelegenheiten und Kinder haben ein Recht darauf, dass sich Erwachsene bei den Kindern entschuldigen, wenn sie diese ungerecht oder verletzend behandelt haben. Dadurch können Kinder ermutigt werden, auch ihre eigenen Unzulänglichkeiten zu sehen und gegebenenfalls bei einem Konfliktpartner um Verzeihung zu bitten.

Liebe zur Wirklichkeit im pädagogischen Prozess bedeutet, die eigenen Projektionen in Bezug auf die Kinder durchschauen zu lernen und Kinder möglichst realitätsnah wahrzunehmen, damit sie »zu sich selber geführt werden,

dass sie also das werden, was sie sind«¹⁸. Damit Kinder Schuldfähigkeit erlernen können, ist ein Erziehungsstil vonnöten, der sie mit ihren Handlungen in wertschätzender Weise konfrontiert. Ein Kind, das Schaden angerichtet hat, soll dies

**»Chance, einen Ausgleich
herzustellen«**

möglichst angstfrei erkennen können. Eine Hilfe kann dabei sein, dass die PädagogInnen mit dem Kind Wege besprechen, wie es den Schaden – falls dies möglich ist – wieder gut machen könnte. Die Chance, einen Ausgleich herzustellen, kann eine wichtige Erleichterung für Kinder darstellen und ihnen helfen, sich mit ihrer Tat auseinanderzusetzen. In diesem Zusammenhang erweisen sich auch Vergebungs- und Versöhnungsgeschichten aus der Kinderliteratur¹⁹ als hilfreich, bei denen sich das Kind mit dem Täter identifizieren kann, dem vergeben wird.

Pädagogisches Handeln kann Schuldfähigkeit fördern, wenn es sowohl von den Mitteln Schwarzer Pädagogik absieht als auch von einer Verwöhnungs- oder Vernachlässigungskultur. Während eine rigorose und erbarmungslose Erziehung zu einem dominierenden Über-Ich und neurotischen Schuldgefühlen führen kann, fehlt es einer Pädagogik der Verwöhnung an klaren

**»Einer Pädagogik der Verwöhnung
fehlt es an klaren
Orientierungspunkten.«**

Orientierungspunkten und einer hilfreichen Über-Ich-Struktur, was ebenso zu Dissozialität führen kann wie eine Vernachlässigungskultur. In beiden Fällen werden Kinder nicht mit ihren Grenzen konfrontiert und können in der Folge kein strukturiertes Ich ausbilden, das die Realität einigermaßen wirklichkeitsnah auf-

nehmen und dann entsprechend Verantwortung übernehmen kann.²⁰

Einen wichtigen Beitrag zu einer angstfreien Auseinandersetzung mit den eigenen Grenzen können jene pädagogischen Modelle liefern, die sich mit den Kindern bewusst auf den Weg gewaltfreier Konflikt- und Versöhnungsarbeit machen. Kurt und Sabine Faller haben bspw. ein Mediationsmodell für den Kindergarten entwickelt, bei dem sie davon ausgehen, dass Kinder selbstständig Konflikte klären können, wenn

»Mediationsmodell für den Kindergarten«

sie die nötige Unterstützung dafür bekommen. Entscheidend dabei ist, dass die Gefühle und Bedürfnisse aller Konfliktpartner ohne Abwertung zur Sprache kommen können. Wenn in Gruppen und Familien Konflikte nicht aus falscher Sehnsucht nach bleibender Harmonie verdrängt werden, werden sie zur Chance für Selbsterkenntnis, größeres Verständnis füreinander und eine tiefere Gemeinschaftserfahrung.²¹

Eine wichtige Quelle für eine (religions-)pädagogische Haltung, welche die Schuldfähigkeit bei Kindern und Erwachsenen fördern will,

»ein sicheres Netz wertschätzender und liebevoller Zuwendung«

ist die spirituelle Verankerung im Glauben an einen Gott, der unerschütterlich ist in seiner Liebe zu den Menschen und der den Schuldig-Gewordenen vergibt. Diesen Glauben durch gemeinsame Gebete oder im Erzählen biblischer Geschichten immer wieder explizit werden zu

lassen, ist für Kinder und PädagogInnen heilsam. Es verringert die Verzweiflung am täglichen Scheitern in wiederkehrenden Konflikten, weil es dazu ermutigt, von den eigenen Verstrickungen loszulassen und sich im Vertrauen auf einen barmherzigen Gott zu versöhnen.²²

Realitätsgerechte Selbstwahrnehmung wird für Kinder möglich, wenn sie eingebettet sind in ein sicheres Netz wertschätzender und liebevoller Zuwendung. Dann können sie jene Selbstliebe entwickeln, die auch trägt, wenn sie ihre eigene Grausamkeit und aggressive Gefühlswelt erkennen.

Blickt man nun noch einmal auf jenen Vorfall anlässlich der Erstbeichte in einer österreichischen Pfarre, so lässt sich Folgendes feststellen: SeelsorgerInnen und ReligionspädagogInnen tun gut daran, mit den Eltern im Vorfeld der Erstbeichte offen über die unterschiedlichen

»Gott ist mit der Fragmentarität der Menschen versöhnt.«

Bilder von Kindern und über eine christliche Anthropologie zu sprechen, in der Schuldfähigkeit einen Aspekt würdevoller Reife darstellt. Es kann auch für die Eltern entlastend sein, neu von einem barmherzigen Gott zu hören, der mit der Fragmentarität der Menschen versöhnt ist. Befreiend kann es auch wirken, wenn Eltern ihre Kinder nicht länger als geniale Helden oder perfekt an alle modernen Anforderungen angepasste Wunderkinder sehen müssen, sondern sie liebend wahrnehmen dürfen, wie sie eben sind: rücksichtsvoll und egoistisch, helfend und zerstörend, fröhlich und zornig, ideenreich und gelangweilt usw. usf.

¹ In der staatlichen Rechtsprechung wird übrigens bei Kindern unter 14 Jahren dezidiert von der »Schuldunfähigkeit« gesprochen.

² Vgl. Katharina Rutschky, Schwarze Pädagogik, Berlin 1977.

³ Theo Dietrich (Hg.), Die pädagogische Bewegung »Vom Kinde aus«, Bad Heilbrunn 1982.

⁴ Vgl. Silvia Habringer-Hagleitner, »... wenn ihr nicht werdet wie die Kinder«. Zu den Motiven und Bedingungen kirchlicher Kindergartenarbeit, in: ThpQ 147 (1999), H. 3, 278f.

⁵ Kurt Faller/Sabine Faller, Kinder können Konflikte klären. Mediation und soziale Frühförderung im Kindergarten – ein Trainingshandbuch, Münster 2002.

⁶ Vgl. Waltraud Hartmann u.a., Bildungsarbeit im Kindergarten. Transaktionale Prozesse, Methoden, Modelle, Wien 2000, 83f.

⁷ Vgl. Silvia Habringer-Hagleitner, Mit Leid leben lernen? Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte, in: ThpQ 150 (2002), 274–283.

⁸ Vgl. Überlegungen zu einer christologischen Kriteriologie in: Silvia Habringer-Hagleitner, Lieben, was ist. Zusammenleben im Kindergarten aus religionspädagogischer Perspektive, Habilitationsschrift, Linz 2005, 309–330.

⁹ Michael Klessmann, »Was habe ich bloß gemacht ...!?« Schuld, Schuldgefühl und Vergebung aus pastoralpsychologischer Sicht, in: Ebach, Jürgen u.a. (Hg.): »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 158–178, 178.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Irene Mieth, Katechese in der Küche. Kinderfragen verlangen Antwort, Mainz 1989, 20.

¹² Monika Keller / Wolfgang Edelstein, Die Entwicklung eines moralischen Selbst von der Kindheit zur Adoleszenz, in: Wolfgang Edelstein u.a. (Hg.), Moral und Person, Frankfurt a.M. 1993, 307–334.

¹³ Vgl. Elliot Turiel, The development of social knowledge. Morality and convention, Cambridge 1983, zit. in: Gertrud Nunner-Winkler, Moralisches Wissen – moralische Motivation – moralisches Handeln. Entwicklungen in der Kindheit, in: Michael-Sebastian Honig u.a. (Hg.), Kinder und Kindheit. Soziokulturelle Muster – sozialisationstheoretische Perspektiven, Weinheim/München 1996, 129.

¹⁴ Vgl. Gertrud Nunner-Winkler, Moralisches Wissen, 137.

¹⁵ Vgl. Ebd., 146.

¹⁶ Irene Mieth: Katechese, 20.

¹⁷ Vgl. Matthias Scharer/

Bernhard F. Hofmann, Leicht gesagt, schwer getan: Versöhnung und Vergebung im Alltag. Ein Buch für Eltern anlässlich der Erstbeichte ihrer Kinder, München 1990.

¹⁸ Kurt Schori, Religiöses Lernen und kindliches Erleben. Eine empirische Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis acht Jahren, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 288.

¹⁹ Vgl. Brigitte Weninger, Pauli macht es wieder gut, Michael Neugebauer Verlag 2002.

²⁰ Vgl. Michael Klessmann, »Was habe ich bloß gemacht...!?«, 168f.

²¹ Vgl. Kurt Faller / Sabine Faller, Kinder können Konflikte klären, 2002.

²² Gute Gebete und Beispiele dazu finden sich in: Matthias Scharer/Bernhard F. Hofmann, Versöhnung und Vergebung im Alltag, 1990.

»Die christliche Tradition sieht den Menschen als schuldig an, ja sie erkennt seine Würde darin, dass er schuldig werden kann. Weil er schuldig werden kann, ist er ein Mensch, und nur solange er schuldig

werden kann, ist er im vollen Sinn des Wortes ein erwachsener Mensch.«

Dorothee Sölle, Den Rhythmus des Lebens spüren. Inspirierter Alltag, Freiburg 2003, 42.

Heribert Wahl

Schuld und Schuldgefühle

|| Psycho-theologische Aspekte

**Rigide Über-ich-Forderungen führen
oft in zerstörerische Schuldgefühle.**

**Die Zusammenschau von Tiefen-
psychologie und Evangelium
erkennt als Alternative dazu
die jesuanische Einladung,
aus Ich-Stärke heraus
der eigenen Schuld zu begegnen.**

»Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
wer nie die kummervollen Nächte
auf seinem Bette weinend saß,
der kennt euch nicht,
ihr himmlischen Mächte.
Ihr führt ins Leben uns hinein,
ihr lasst den Armen schuldig werden,
dann überlasst ihr ihn der Pein,
denn alle Schuld rächt sich auf Erden.«

Johann W. Goethe, Wilhelm Meister

● Passt die Weise, wie in diesem fatalistisch klingenden Lied des Harfners aus Goethes »Wilhelm Meister« Schuld beklagt wird, zu unserer Erfahrung als Christen und Christinnen? Ein grausames Spiel inszenieren diese Mächte mit dem armen Menschlein, schuldig durch seine bloße Existenz.

Unausweichliche, tragische Existenzschuld?

● Dieser Erfahrung scheint keiner zu entgehen, am wenigsten das noch ganz kleine Kind, zerrissen zwischen seinen Phantasien, allmächtig zu sein, und der realen Abhängigkeit von der übermächtigen Umwelt. Indem es alles auf einmal will, stößt es auf Widerstand – für das Kind grausame Versagung, tödlicher Angriff. Jede wütende Gegenattacke aber bringt es erst recht in Konflikt mit der frustrierenden Übermacht, es muss fürchten, die lebenswichtige Mutterfigur zu zerstören, allein und hilflos dazustehen. In archaischer Weise fühlt sich das Baby für seine Aggression schuldig. Im Bild des traurigen Essens taucht die ganze Psychologie der Säuglingszeit (»orale Phase«) auf: in potenziell symbolischen wie in diabolischen Gestalten, in Kunst, Religion, Mythos, so auch in der »Sündenfall«-Geschichte (Gen 3). Entscheidend ist allerdings, wie die Beziehung gestaltet wird in Paradies, Sündenfall, Vertreibung: Es gilt zu erklären, wie Sünde und Schuld in Gottes gute Schöpfung kommen.

Vordergründig liegt die Schuld hier darin, dass Gottes klares Verbot übertreten wird, vom »Baum der Erkenntnis von gut und böse« zu essen. Ist Schuld also Übertretung der von Gott ge-

setzten Norm? Eine »Definition« mit wünschenswerter Klarheit. Der alte Mythos hat freilich mehr Tiefgang; zugleich verrätselt und verzerrt er jedoch die wahren Zusammenhänge in der Seele und in der Kultur. Wenn wir das mythische Gewand mit Hilfe der Tiefenpsychologie interpretieren und auf unsere individuelle Entwicklung beziehen, tut sich eine frappante Parallele auf: Der »Fall«, das Schuldigwerden, erscheint unausweichlich, als Preis für die Erkenntnis von gut und böse. Und die Straffolge, die Vertreibung aus dem Paradies uranfänglicher Seligkeit, vollkommener Versorgung und Geborgenheit im Schoß der Mutter imponiert auf den ersten Blick als Bild dafür, dass jeder Mensch, soll er zur Person werden, sich aus der Symbiose, diesem »Jenseits von gut und böse«, unter Schmerzen losreißen und »individuieren« muss.

Tatsächlich steckt in uns allen die tiefe Sehnsucht, der regressive Sog »zurück« in ein phantasiertes Paradies, das es freilich so nie gab. Die Glückssuche aller Zeiten bezieht ihre Dynamik daraus: Erfahrung mystischer Verschmelzung wie romantische Verliebtheit; Selbstauflösung im Drogenrausch. Eine reife Gestalt: die nüchterne Hoffnung der Glaubenden auf Erlösung, Heimkehr zu Gott; Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde.

»Schuld« durch Trennung?

● Wo aber liegt die Schuld? Weil auch die besten Eltern nie so vollkommen sein können, wie es dem absoluten Verlangen des Kindes entspräche, bereiten sie ihm unausweichlich auch Leiden. Da das Kind seine Wut über die Versagung nicht aushält, sondern wieder loswerden muss, projiziert es sie auf die Mutter, die dadurch »böse«, gefährlich wird. Ganz abgetrennt von der guten, gewährenden Mutter der Liebe gibt es

nun die versagende, »aggressive« Mutter, vor der man tödliche Angst hat; ihre Einschränkungen werden als drohende Vernichtung erlebt. Primitive Rache- und zugleich Strafängste bilden frühe Kerne unseres späteren »Über-Ich«.

Auf dieser Stufe herrscht eine archaisch-totalitäre, tödlich-mitleidlose Strenge; hier gilt nicht einmal das Talionsgesetz (wie du mir, so ich dir). Es gibt noch kein inneres Schuldbewusstsein, keine Reue, kein Gewissen. Ängste vor Liebesverlust und Bestrafung

»Ängste vor Liebesverlust und Bestrafung«

beherrschen das Feld: Die »Schuld« der Trennung und Verselbstständigung wird einfach verleugnet. Oft sind es freilich die Eltern, die nicht loslassen, dem Kind keine Trennung ermöglichen können!

Die Geschichten von Adam/Eva und Abel/Kain legen exemplarisch zwei wesentliche Motive und Quellen offen, aus denen Ur-Schuld entspringt: Die Schlange (für Juden ein heidnisches Phallus-Idol!) verführt Eva mit der Verheißung: »Ihr werdet sein wie Gott«: ebenso vollkommen, weise, allmächtig, unsterblich – unser aller anfänglicher, bis zum Lebensende nie mehr ganz aufgegebener Wunsch nach grandioser Entgrenztheit. Die Illusion »narzisstischer«¹ Vollkommenheit und Allmacht kann das Relative unserer Möglichkeiten und Ziele nicht anerkennen, sondern will es überspringen. Doch gerade das wird seelisch festgezurr, fixiert, was gar nie auf Anerkennung stieß; es kann nicht angenommen und in gekonntere Formen verwandelt werden.

Entgegen dem naiv gelesenen Mythos vom »Fall« wäre wirkliche Schuld dort, wo ich den unverwandten Wunsch nach grenzenlosem Sein und Haben in Gedanken, Worte oder Wer-

ke umsetze; wo ich im anmaßenden Versuch, das Ende der Geschichte vorwegzunehmen, das nur Relative verabsolutiere, das Endliche überspringe und mir das Unbedingte rücksichtslos herausnehme – weil ich nicht Mensch bleiben oder werden, sondern sein will wie Gott.

Zurückstreben nach Allmacht?

● Im Blick auf unsere Lebenswelt scheint das freilich nur auf schwerste Tatbestände zu passen, wenn wir etwa das Leben anderer durch Mord zerstören (Hitlers Mord an Millionen Juden). Wo bleibt die alltägliche Schuld? Unsere christliche Schuldgeschichte hat einerseits manchmal übersehen lassen, dass Unvollkommenheit, Zurückbleiben hinter guten Absichten nicht Schuld in diesem strengen Sinn ist; sonst kommt es zu jener moralistischen Überforderung, die auch im Raum der Kirchen gepflegt worden ist, sich aber nicht auf Jesus berufen kann. Auf der anderen Seite darf wirkliche Schuld nicht projektiv nur bei anderen gesucht werden – Sündenbocksuche kann sich genauso wenig auf Jesus berufen.

Die andere Quelle für den Mythos, an der Schuld entspringt, ist die bittere Erfahrung zurückgewiesener Liebe und ohnmächtiger Wut. Ist Kain nicht schon böse, weil er eifersüchtig ist, der Brudermord also nur sündige Folge seiner

»die bittere Erfahrung zurückgewiesener Liebe und ohnmächtiger Wut«

Bosheit? Die Erzählung ist auch hier tiefsinniger als flacher Moralismus. Kain *wird* erst böse und bringt seinen Rivalen um Gottes Zuwendung um, nachdem alle Mühe vergeblich war: »Man wird schlecht durch Leiden.«² Kain steht auf der Stufe der »primären, passiven«, nur fordernden

Liebe: eine anfängliche, primitive Form, die sofortige Befriedigung verlangt, ohne Rücksicht auf Bedürfnisse anderer: »Mich soll man lieben, immer, überall, auf jede Weise, meinen ganzen Körper, mein ganzes Ich ohne jegliche Kritik.«³ Diese Liebesforderung ist für das kleine Kind ebenso legitim wie seine Allmachtswünsche, sie muss jedoch genauso entwickelt werden: hin zu einer Liebe, die auch Interessen des Partners berücksichtigt und zur Hingabe fähig ist oder es zumindest versucht.

Kain rächt sich mit einer aggressiven Tat, die den Todeswunsch für den Liebes-Rivalen zerstörerisch umsetzt. Auch hier ist nicht alles so eindeutig, wie es aussieht: Kain macht sich schuldig, zugleich verstehen wir die Herkunft seiner destruktiven Tat aus seinem Leiden. Dadurch ist er nicht entschuldigt. Gott konfrontiert ihn, doch nicht nach dem Muster unseres grausam archaischen Über-Ich, das Menschen bis heute nach Todesstrafe, Sühne und Vergeltung rufen lässt. Gott lässt Kain mit seiner Schuld, die nun zu ihm gehört, leben und schützt ihn; er gibt ihm Zeit und Raum, schließt seine Geschichte nicht strafend endgültig ab.

Schuld aus enttäuschter Liebe

● Wieder illustriert jedoch der Mythos seine kulturell interessierte Perspektive auf unser aller individuelle Entwicklung. Er verdeckt eine wichtige Einsicht moderner Tiefenpsychologie, die wir im Umgang miteinander, vor allem mit unseren Kindern, nicht ernst genug nehmen können: So vieles, was beim Kind kämpferisch aktiv gemeint ist, wird als böse, destruktiv verkannt, obwohl es nur eine noch ungekonnte, unverwandelte Äußerung seiner primären Liebeswünsche, seiner Enttäuschung und ohnmächtigen Wut ist. Wir tun uns alle schwer mit dieser

Form von Aggressivität, die wir selbst nicht ungestraft leben durften und deshalb auch bei anderen nicht ertragen. Deshalb liegt ihre »mythische« Verurteilung als böse, als Schuld so nahe. Schnell fühlen wir selbst uns bei solch unverstandenen Attacken angegriffen, beleidigt und können nur noch ebenso destruktiv zurückschlagen.

Das sitzt tief und reicht weit hinein in Religion und Kirche⁴: Wenn Sünde theologisch als schwere »Beleidigung Gottes« gilt, setzt man sie undifferenziert mit Aggression gleich. Damit übertragen wir leidvolle Kindererfahrungen, dass Eltern beleidigt reagierten und verletzt zurückschlugen, »diabolisch« auf das Bild eines Gottes, dessen Liebe so zerbrechlich ist, dass er sich beleidigt zurückzieht bzw. den Sünder unnach-sichtig für seine böse Aggression bestrafen muss. Angst vor Liebesverlust und Strafangst werden zum wichtigsten Mittel auch religiöser Erziehung; Selbstanklage gerät zum zentralen Drehpunkt, so dass man auf erschreckende Aussagen stößt: »Der Christ ist das Wesen, das sich anklagt« (Mounier).

Um solches Missverstehen unseres Glaubens nachzuvollziehen, müssen wir erneut in die Entwicklungsgeschichte des Gewissens schauen: Die Ängste der Frühzeit werden zunehmend verinnerlicht. Was sich zunächst zwischen dem Kind und seiner Umgebung real abspielte, geladen mit starken Gefühlen und Phantasien, verlagert sich auf die innere Bühne und wird dort in

»Die Stimme der Eltern wird zur inneren Stimme.«

Form seelischer Konflikte ausgetragen. Diese Internalisierung ist ein entscheidender Schritt in der Gewissensbildung: Die verbietende wie die lobende Stimme der Eltern wird zur inneren Stimme, zum »Über-Ich« und »Ich-Ideal«, von

dem nun Lob und Tadel, Kritik und Verbot ausgehen, aber eben auch Schuldgefühle, wenn wir der Stimme nicht gehorchen. Diese innere Instanz, aufgebaut aus frühesten Ängsten, Aggressionen und Größenideen, stellt noch kein entwickeltes Gewissen dar. Gerade deshalb ist es so gefährlich, das Über-Ich als »Stimme Gottes« auszugeben.

Schuld- und Strafangst ...

● Bei psychisch Kranken muss ein strenges, zwanghaft-skrupulöses Über-Ich-Gewissen so wüten und strafen – bis hin zum Suizid des tief Depressiven –, weil all die unverdaute Wut des Kindes, die es nicht loswerden durfte, verinnerlicht wird und sich nun mit voller Wucht und völlig unbewusst gegen das Selbst des Kindes wendet! Wo die Beziehung zu den Eltern keine freundlich liebevollen, sondern nur ängstigende, strafend-aggressive Erlebnisse umfasst, dominiert am Ende ein innerliches Schuld- und Strafbefürnis, vor dessen Auswirkungen wir oft fassungslos stehen. Es kann so übermächtig werden, dass Menschen nur deshalb straffällig werden, um ihr unerträgliches, unbewusstes Schuldgefühl durch die zu erwartende Strafe zu befriedigen (Freuds »Verbrecher aus Schuldgefühl«). Ein grausames Über-Ich kann auch eine Therapie oder eine seelsorgliche Begleitung aus dieser Selbstbestrafung heraus scheitern lassen, sobald sich auch nur kleinste Erfolge anbahnen; oder dazu führen, dass jemand im Leben nichts erreichen darf, sondern immer wieder alles kaputtmachen muss.

Diesseits solch extremer Über-Ich-Störungen, die wir bei seelisch Kranken gern als bedauerliche neurotische Schuldgefühle abtun, zeigt auch die »Normalausstattung« unserer religiös vermittelten Schuldgefühle, wie fatal es ist,

in dieses Gefüge den Gott Jesu einzusetzen, der die Einhaltung seiner Gebote mit Liebesentzug durchzusetzen sucht – wie früher die Eltern. Dem entspricht jener Moralismus und Legalismus, der trotz Jesus und Paulus als Übermacht des »Gesetzes« die Gewissensbildung immer wieder mit Hilfe eines »Über-Ich-Gottes« und primitiver Schuldgefühle dominiert. Was alles im Lauf der Zeit zu Gottes Gebot erklärt wurde und bei Versagen schwerste Schuldgefühle auslöste, haben die Älteren unter uns noch an sich selber erlebt, am deutlichsten auf dem Gebiet der Sexualität.

... oder bewusste Schuld- erfahrung

● Wie kann aus dem archaischen Über-Ich-Mechanismus fremdbestimmter Gesetzlichkeit bewusste Gewissensentscheidung und Schuld-fähigkeit werden? Wie gelingt es, statt Über-Ich-Sklaven zu bleiben, zum freien Ich-Gehorsam der »Kinder Gottes« zu führen, der dann auch zu einer verantworteten Schuld erfahrung und personalen Reue fähig wäre? Nicht erst durch Freud und andere nach ihm, sondern bereits im Handeln und in der Botschaft Jesu ist uns ein anderes Modell vorgestellt und vorgelebt worden: Jesus hat nicht die Thora abschaffen wollen, er hat vielmehr die damals geübte Gesetzespraxis und Moral als tödliche »Über-Ich-Krankheit« durchschaut und aus der Vertrauensbeziehung zu seinem gütigen »Vater« heraus das Gesetz höchst paradox re-latиви-ert: Einerseits spitzt er Gottes Wille radikal zu (Bergpredigt). Zugleich zieht er ein äußerliches Befolgen ins Innere eines echten Herzensgehorsams aus Freiheit. Als Gottes lebensdienliches Gesetz ist »der Sabbat um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen.«

Damit fällt Gesetzeserfüllung nicht mehr mit Schuldlosigkeit zusammen; deswegen musste Jesus die selbstgerechten Frommen seiner Zeit kritisieren. Umgekehrt ist Sünde aber auch nicht mehr identisch mit Normverletzung. Jesu Verinnerlichung zielt auf »Personalisierung« der Schuld erfahrung, in der wir unser Verhältnis zum Gesetz immer neu kritisch auf unser Leben vor Gott und mit den Menschen rückbeziehen müssen.

Unser Schuldigwerden und Jesu Frohbotschaft

● Als Beispiel ein schwieriges Jesuswort aus der Bergpredigt (Mt 5,25ff): »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst die Ehe nicht brechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau anschaut, um sie zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen.« Darauf folgen radikale Ratschläge, Auge oder Hand, die zur Sünde verleiten, lieber auszureißen oder abzuhaue- n als leiblich unversehrt zur Hölle zu fahren. Erscheint Jesus hier nicht überstreng? Sind wir mit dieser ungeheueren Verschärfung nicht gerade dort angelangt, wovon wir wegwo-llten: bei einem grausam strafen- den Über-Ich, das für Gedanken und Absichten genauso zur Rechenschaft zieht wie für Ta-ten, weil es Denken und Tun gleichsetzt (Freud)?

Dann müssten wir uns ehrlicherweise in dauernden Schuldgefühlen baden. Der Text sagt freilich »Wenn einer eine Frau anschaut, um sie zu begehren ...« Jesus verurteilt nicht den bloßen Gedanken als Sünde, sondern setzt sich ab von einer unaufrichtigen Trennung zwischen objek- tivem Tatbestand und innerer Gesinnung: Von unserem Ich-Gewissen her gilt es, alles zu prüfen und Stellung zu nehmen zu den triebhaften Impulsen, Phantasien und Wünschen, die in uns

aufsteigen. Darin zeigt sich erst freie Entscheidung – je nachdem, wie meine Stellungnahme ausfällt, was lange dauern und Kämpfe kosten kann. Ein inneres Zustimmen kann dann zur »Schuld in Gedanken« werden; es geht nicht um

**»Schuld zu empfinden,
setzt Ich-Stärke voraus.«**

jede aufkommende Regung, sondern um ihre bewusste, willentliche Bejahung, die vielleicht nur aus Angst, Feigheit oder äußeren Gründen nicht in die Tat umgesetzt wird, z.B. eine tödlich hassende Einstellung.

Schuld auf personaler Ebene zu empfinden, setzt eine beträchtliche Ich-Stärke voraus: An die Stelle archaisch-früher, unbewusster Schuld und Vernichtungsängste auf der Stufe des Kleinkindes tritt die *Schuldfähigkeit* einer Person, die so-

viel an Unabhängigkeit, an bezogener Autonomie und Selbst-Identität gewonnen hat, dass ihr gefestigtes Ich die schmerzliche Spannung zum Spruch ihres selbstkritischen Ich-Gewissens wahrnehmen und aushalten kann. Denn das spannungsvolle Auseinanderklaffen von Ich und Über-Ich, von Selbstwahrnehmung und kritischer Instanz in uns erleben wir als lebensdienliches Schuldgefühl, das wie ein Signal warnt und mahnt - natürlich ein Ideal, eine Utopie gar, wenn man bedenkt, nach welch irrationalen Mustern und auf welch unterschiedlichen Ebenen Schuld erlebt wird. Diese Stufen tragen wir von unserer familiären und religiösen Entwicklung her in uns und mit uns herum (»Erbsünde«), und sie bestimmen uns – leider – oft genug weitaus stärker als die »reife«, gekonnte Form, zu der wir vom Evangelium eingeladen und eschatologisch miteinander immer auf dem Weg sind.

¹ Die mythische Narkissos-Figur ist gerade kein »Narzisst«, sondern Opfer seiner gestörten Selbst-Entwicklung; vgl. Heribert Wahl: Abschied vom

Narzissmus? In: Existenzanalyse 19 (2002) H. 2+3, 49–58.

² Michael Balint, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse,

Frankfurt/Main 1969, 58f.

³ Ebd., 60.

⁴ Vgl. Heribert Wahl, Christliche Ethik und Psychoanalyse. Eine kritische Anfrage an das latente

Menschenbild, München 1980, 154–174; Michael Schlagheck (Hg.), Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld, Paderborn 1996.

Ich möchte gern so sein,
wie Gott mich haben will,
weil er mich so behandelt,
als wäre ich schon so

Hannelore Frank

Frage

Manchen bin ich einiges,
einigen bin ich vieles schuldig geblieben.
Und die Zeit läuft davon.

Wessen Liebe kann das noch gutmachen?
Die meine nicht.
Nein, die meine nicht.

Kurt Marti

Im Interview: Johann Rzeszut

»Schuld meint: für etwas verantwortlich sein«

|| *Zum Zusammenhang von Schuld und Strafe aus strafrechtlicher Sicht*

Die strafrechtliche Verfolgung bestimmter Taten basiert nicht auf einem Vergeltungsprinzip, sondern hilft, die Gesellschaft als Schutzraum zu erhalten. Der Präsident des Obersten Gerichtshofs in Wien erläutert, dass im juristischen Verständnis Schuld und Verantwortung immer auch eine gesellschaftliche Dimension haben.

● *MARIA KATHARINA MOSER: Herr Dr. Rzeszut, vor Ihrer Tätigkeit als Präsident des Obersten Gerichtshofs waren Sie auch als Strafrichter tätig. Aufgabe des Gerichts ist es u.a. Schuld festzustellen. Was bedeutet Schuld für Sie?*

JOHANN RZESZUT: Schuld ist ein sehr komplexer Begriff. Nach allgemeinem Verständnis bedeutet Schuld in erster Linie, »jemandem etwas schuldig sein«. Wenn Sie mich als ehemaligen Strafrichter ansprechen, so bedeutet (strafrechtliche) Schuld populär ausgedrückt, ein Entstehen-Müssen für etwas, das man in einer Weise ausgelöst bzw. verursacht hat, von dem die Rechtsordnung sagt, dass dies nicht sein soll, weil es nach gesellschaftlicher Auffassung absolut inakzeptabel ist. Entstehen-Müssen meint, dass Sanktionen für ein von der Gesellschaft nicht erwünschtes, (mehr noch:) massiv abgelehntes (meist folgenschweres) Verhalten von sei-

nem Urheber zu gewärtigen sind. Deliktische Schuld meint mithin: für ein (tatbestandsmäßiges) Verhalten strafrechtlich verantwortlich sein.

Bei dem Fragenkomplex der Auslösung eines strafrechtlich relevanten Geschehens geht es zunächst um das Problem der Kausalität, sohin um die Klärung der Verursachung des verpönten Geschehens (zumeist Erfolges). Doch die bloße Kausalität reicht nicht aus, um von Schuld zu sprechen. Um schuldig zu sein, muss ich das, was ich ausgelöst habe, auch verantworten können. Eine Person mag wohl einen Schaden verursacht haben, aber daraus ist noch nicht in jedem Fall die Konsequenz abzuleiten, dass sie dafür verantwortlich ist und auch strafrechtlich dafür einzustehen hat. Rechtlich ist damit gemeint, dass auch die Entwicklungsstufe, auf der sich eine mit dem Tatgeschehen kausal verknüpfte Person befindet, mit zu berücksichtigen ist. Man kann von einer Person naturgemäß nicht ohne jede Rücksicht auf Alter, Reife bzw. Momentverfassung sagen, sie sei unabhängig davon von jedenfalls verantwortlich.

Weiters spielt die Frage nach dem Vorsatz eine Rolle für das Gewicht der Verantwortlichkeit. Im rechtlichen Bereich unterscheiden wir zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit. Beim Vorsatz richtet sich der verantwortliche Wille – grob

gesprochen – darauf, ein gesellschaftlich nicht erwünschtes Geschehen herbeizuführen, während bei Fahrlässigkeit der Verursacher das verpönte Ergebnis nicht will, aber seine Sorgfaltspflicht verletzt und so die Tatbestandsverwirklichung herbeiführt.

Damit wäre die individuelle Seite der Grundfunktion des Strafrechts angesprochen, die darin besteht, Verhaltenstypen, die man entsprechend repräsentativer gesellschaftlicher Auffassung absolut nicht will, im Gesetz abstrakt zu sogenannten Straftatbeständen zu formulieren, mithin zu normieren, um dann in der Folge durch die Feststellung von Schuld und Zumesung einer adäquaten Strafe einerseits mit Ausrichtung auf den Täter, andererseits aber auch mit Blickrichtung auf die Allgemeinheit in einer gewissen Weise bewusstseinsbildend zu wirken. Aus meiner Sicht steht dabei vor allem die gesellschaftliche Bedeutung der Strafrechtspflege im Vordergrund:

Gesellschaftsverantwortung ist als breites Spektrum zu verstehen. Die staatliche Verantwortung ist in bestimmte Bereiche aufgefächert, die den verschiedenen Verantwortungsträgern entsprechende Verpflichtungen auferlegen. Das

»Strafrechtspflege als gesellschaftliches Fieberthermometer«

Strafrecht hat u.a. die Aufgabe, zu dokumentieren, was in der Gesellschaft an gravierendem, absolut inakzeptablem Geschehen abläuft. Die Strafrechtspflege ist so eine Art gesellschaftliches Fieberthermometer, insoweit ein sehr wesentliches Diagnoseinstrument zur Ersichtlichmachung von Fehlentwicklungen (auch) zum Zweck sachdienlicher struktureller Gegenmaßnahmen.

So kann das Strafrecht z.B. dokumentieren, dass die Jugendkriminalität steigt, die Drogen-

kriminalität zunimmt oder dass Eigentumsdelikte überhandnehmen. Auf Basis dieser Dokumentation sind dann andere gesellschaftliche Verantwortungsträger aufgerufen zu überlegen, warum diese Entwicklung überhaupt oder warum sie so krass eingesetzt hat und was in den jeweils in Betracht kommenden Bereichen – etwa Bildungspolitik, Sozialpolitik – dagegen zu tun wäre.

Diese Dokumentationsaufgabe, diese Fieberthermometerfunktion der Strafrechtspflege ist äußerst wichtig für die Gesellschaft und dazu darf – wie bei jedem Messinstrument – aus naheliegenden Gründen kein »Milchglas« verwendet werden, das eine Ablesung all dessen erschwert oder vereitelt, was an absolut inakzeptablem (weil gerichtlich Strafbarem) geschehen

»Hier darf kein Milchglas verwendet werden.«

ist bzw. wie schwerwiegend diese Veränderungen sind. In juristischer Sprache heißt das, dass im Gemeininteresse der Weg möglichst umfassender und uneingeschränkter Tatsachenwahrheit zu beschreiten ist.

MARIA KATHARINA MOSER: *D.h. der Strafrechtspflege geht es nicht nur um die individuelle Feststellung von Schuld, sondern auch um die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen Taten begangen werden, und darum, wie diese Taten wiederum auf die Gesellschaft zurückwirken?*

JOHANN RZESZUT: Ein Grund, warum es überhaupt ein Strafrecht gibt, liegt darin, dass die Gesellschaft dadurch erfährt, was in Extrembereichen geschieht, und dazu auch eine Gewichtung geliefert bekommt. Die zweite Grundfunktion ist die Pflege des Rechtsbewusstseins: Die Allgemeinheit soll sehen, wenn beispielsweise gestohlen wird, dass adäquat reagiert wird, dass es

ein Verfahren und eine Sanktion gibt. Damit wird deutlich gemacht: Dies ist ein Geschehen, das in unserer Gesellschaft absolut inakzeptabel ist. Diese Botschaft richtet sich nicht nur an Täter und Opfer sondern – nicht minder bedeutsam – an die Allgemeinheit, also auch an alle, die nicht potenzielle Täter sind und so in ihrer rechts-treuen Lebensführung bestätigt werden. Hier ist das Strafrecht eine Art ›mentaler Schutzumschlag‹ für rechtliche Normalität, eine antizipative Garantie, dass alles in Ordnung läuft. Wir nennen das die generalpräventive Ausrichtung der Strafrechtspflege, die auf eine Automatisierung allgemeiner Rechtstreue hinauslaufen sollte, ohne allerdings dieses Wunschziel in der Realität jemals zu erreichen.

Zum anderen hat das Strafrecht eine spezialpräventive Funktion. Hier geht es um die besonderen Sanktionsauswirkungen auf die Täterperson. Der Täter soll durch die Sanktion dahin beeindruckt werden, dass er von neuerlichem strafbarem Verhalten Abstand nimmt. Zu fragen bleibt allerdings auch insoweit, ob der Grund dafür, dass sich jemand zu einer inakzeptablen Tat hinreißen lässt, individuell-personenbezogen ist oder etwa auf ein Defizit im gesellschaftlichen Ordnungssystem mit strukturellem Reaktionsbedarf hinweist.

Erschwerungs- und Milderungsgründe

● *MARIA KATHARINA MOSER: Sie haben es eben schon kurz angesprochen: In der Praxis der Rechtssprechung geht es auch um die individuelle Zumessung von Sanktionen, von Strafe. Wie ist das Verhältnis von Schuld und Strafe im strafrechtlichen Bereich nun zu sehen?*

JOHANN RZESZUT: Grundprinzip ist, dass sich die Höhe der Sanktion nach dem Gewicht der

Schuld richtet. Im strafrechtlichen Bereich ist es allerdings nicht selten, dass ein objektiv extrem schwerwiegender Erfolg – bis hin zur Tötung eines Menschen – oft nur auf einem kleinen Verschulden im Fahrlässigkeitsbereich basieren kann. Denken Sie etwa an einen Betriebsunfall, bei dem »etwas in die Luft geht«, an eine folgenschwere Explosion. Da kann die Verschuldensbandbreite relativ gering, der Erfolg aber

»zwischen subjektiver und objektiver Seite unterscheiden«

ganz verheerend sein. Wir unterscheiden hier zwischen subjektiver und objektiver Seite: Schuld ist die subjektive Seite, bei deren Sondierung im Fahrlässigkeitsbereich der objektive Erfolg zunächst in den Hintergrund tritt. Aber im allgemeinen Sprachgebrauch wird diese Unterscheidung oft nicht getroffen. Da heißt es z.B.: Jemand ist schuld an 155 Toten (wie z.B. beim Seilbahnunglück in Kaprun) – ein extrem schwerwiegender Schuldvorwurf. Im Strafrecht hingegen kommen verschiedene Schuldgewichtungen zum Ausdruck: Vorsatz wiegt schwerer als Fahrlässigkeit, bewusste Fahrlässigkeit schwerer als unbewusste Fahrlässigkeit.

MARIA KATHARINA MOSER: Welche Faktoren sind in der Praxis der Rechtssprechung, wenn es um die individuelle Zumessung von Strafe für ein Delikt geht, noch in Anschlag zu bringen?

JOHANN RZESZUT: Von der Systematik her sieht das Strafrecht zuerst allgemeine Strafzumessungsgrundsätze vor, dann spezielle Erschwerungsgründe und andererseits schließlich die besonderen Milderungsgründe.

Ein besonderer Milderungsgrund ist es z.B., wenn der Täter die Tat nach Vollendung des 18., jedoch vor Vollendung des 21. Lebensjahres begangen hat. Das ist eine relativ junge Bestimmung, mit der dem Reifegrad der Täterpersön-

lichkeit Rechnung getragen wird: Man ist zwar großjährig mit 18, muss aber dennoch kein »fertiger« Mensch sein. Oder wenn die Tat unter dem Einfluss einer abnormen Geistesverfassung begangen wird, wenn der Täter schwach an Verstand ist oder wenn seine Erziehung mit entsprechend ausgebildeten Persönlichkeitsdefiziten extrem vernachlässigt worden ist. Wenn demnach jemand, der unter schwierigen Bedingungen aufgewachsen ist, die angemessene Bewusstseinsbildung, die wünschenswert gewesen wäre, vom Elternhaus nicht mitbekommen hat, dann kann seine tatspezifische Schuld durchaus atypisch geringer sein.

MARIA KATHARINA MOSER: Das heißt, Schuldbewusstsein muss auch gebildet sein.

JOHANN RZESZUT: Ja, in dem Sinn, dass es bei der Schuldgewichtung auch auf die dem Täter eröffnete Einsichtsmöglichkeit ankommt. Das ist im Gesetz sehr wohl mitbedacht. Weitere Milderungsgründe sind beispielsweise gegeben, wenn der Täter bisher einen ordentlichen Lebenswandel geführt hat, wenn die Tat mit dem

»dem Reifegrad der Täterpersönlichkeit Rechnung tragen«

sonstigen Täterverhalten in auffallendem Widerspruch steht oder wenn sie aus achtenswerten Beweggründen begangen wurde. Wenn z.B. ein Vater Zeuge einer Vergewaltigung seiner Tochter wird und den Täter am Körper verletzt, ist das weniger schwerwiegend, als wenn derselbe Mann einem anderen das Nasenbein bricht, nur weil ihn dieser belästigt, indem er ihn etwa im Gasthaus »nicht in Ruhe sein Bier trinken« lässt.

Weiters kann eine Tat unter Einwirkung eines Dritten oder aus Furcht bzw. abhängigkeitsbedingtem Gehorsam (etwa auf Grund der Aufforderung und Ankündigung: »Du machst da

jetzt mit, sonst passiert ...«) begangen werden. Das wäre in entsprechend krasser Form sogar ein Schuldausschließungsgrund. Wenn man unter Druck zu einer Straftat genötigt wird und keinen anderen zumutbaren Ausweg hat, dann ist man nicht selbst, sondern dann ist – grob gesprochen – der Druckausübende für die Tat verantwortlich.

Es wird also versucht, bei der Schuldgewichtung möglichst alle Einflusskomponenten zu erfassen, die im Einzelfall in Betracht kommen. So wird auch regelmäßig eine unter

»Einzelne Fälle lassen sich nur sehr schwer miteinander vergleichen.«

schwierigen Begleitumständen unterlaufene Unterlassung weniger schwer ins Gewicht fallen, als eine ablenkungsfrei beschlossene aktive Erfolgsverwirklichung. Entsprechendes gilt auch beispielsweise für eine Tat aus Unbesonnenheit. Dazu kommt der persönliche Eindruck, den ein Tatverdächtiger in der gerichtlichen (Haupt-)Verhandlung hinterlässt: Wie verhält sich der Täter nach der Tat? Ist der Täter schuldeinsichtig? Distanziert er sich glaubwürdig von seiner Tat oder macht er dies nur aus optisch-strategischen Gründen?

Die einzelnen Fälle selbst lassen sich nur sehr schwer miteinander vergleichen. Die Komplexität der Strafbemessung wird schon deutlich, wenn man sich alle gesetzlich erwähnten Erschwerungs- und Milderungsgründe und insbesondere auch vergegenwärtigt, dass diese im Gesetz nur demonstrativ, das heißt ohne Anspruch auf erschöpfende Vollständigkeit aufgezählt sind, vielmehr lediglich konkretisieren sollen, in welche Richtung Strafzumessungserwägungen grundsätzlich zu gehen haben. In Einzelfällen können immer noch Gründe sowohl

mildernder als auch erschwerender Bedeutung dazukommen.

Die Strafanwendungspraxis macht sich das komplexe Problemfeld der Schuldgewichtung und Strafzumessung sicherlich nicht leicht. In den Medien und in der allgemeinen Meinungsbildung werden zu Einzelfällen oft Taterfolg und ziffernmäßige Sanktionsdimension miteinander verglichen und dabei simplifiziert gegenübergestellt: z.B. sieben Monate für einen Nasenbeinbruch in einem Fall gegenüber bloßen acht Monaten für mehrfachen Rippenbruch und Schädelbasisbruch in einem anderen Fall – da liegt natürlich allgemein einsichtig die Versuchung

**»Bereitschaft des Täters,
sich selbst von dem zu distanzieren,
was er getan hat«**

nahe, die beiden Sanktionen als im Verhältnis zueinander unausgewogen zu beurteilen. Wenn aber der Täter im ersten Fall schon mehrere Vorstrafen hatte, während dies auf den zweiten Täter nicht zutraf, und die schweren Verletzungen seines Tatopfers noch dazu durch unglückliche Begleitumstände mitausgelöst und aggraviert wurden (etwa zusätzliche Kollision mit zufällig am Gehsteig vorbeifahrenden Radfahrer), man sohin davon ausgehen kann, dass die schweren Tatfolgen nicht gezielt herbeigeführt wurden, werden der geringe Sanktionsunterschied und die im Vergleich eher affine Schuldgewichtung schon plausibler. Im Einzelfall muss eben regelmäßig ein breites Spektrum an Komponenten berücksichtigt werden.

MARIA KATHARINA MOSER: *Ist auch die persönliche Reue eine dieser Komponenten?*

JOHANN RZESZUT: Schon. Der Begriff Reue passt vielleicht nicht so ideal. Ich würde statt Reue eher die Einsicht und die Bereitschaft des Täters in den Vordergrund rücken, sich selbst

von dem zu distanzieren, was er getan hat. Dass der Täter mental wieder »in das Boot der Gesellschaft« steigt und sagt: »Das habe ich zwar getan, aber eigentlich wollen wir das alle miteinander nicht, auch ich nicht.« Dieses Folgeverhalten des Täters ist dann ein massiver Impuls, ihm die Hand zu geben und ihm wieder »ins Boot« zu helfen. Wenn aber ein Täter womöglich die Schuld beim Opfer oder bei anderen Faktoren, nur nicht bei sich selbst sucht, tut man sich da schon schwerer.

Auf jeden Fall schlägt die angesprochene Tendenz auf die gesamte Sanktionsfindung durch, nämlich Tätern, die aktuell die Rechtsnähe wieder suchen, die Hand zu reichen. Dies setzt schon auf der Ebene materiellrechtlicher Tatbeurteilung ein. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang z.B. auf die tätige Reue: Wenn jemand gestohlen hat und das Diebsgut freiwillig wieder zurückgibt, bevor die Polizei oder sonstige Verfolgungsautorität Tatkenntnis erlangt hat, so entfällt die Strafbarkeit seines Verhaltens: Es sind die Kriterien des Strafaufhebungsgrundes tätiger Reue erfüllt. Das Gesetz eröffnet damit eine goldene Brücke zurück in die Strafflosigkeit.

**»eine goldene Brücke zurück in
die Strafflosigkeit«**

Die Rechtsordnung gibt in vielen Bereichen zu erkennen: Die Allgemeinheit hat ein große Bereitschaft, jemanden, der gefehlt hat und einsieht, dass er gefehlt hat, wieder in den Bereich der Rechtmäßigkeit zurückzuführen.

Das ist das eine Ende des »traditionellen Spagats«, den die Gesellschaft im Strafrechtsbereich macht. Einerseits Bedachtnahme auf verhältnismäßigkeitsorientierte Humanität gegenüber dem Täter: moderate Sanktionierung auf der Basis des unbedingt Notwendigen. Auf der anderen Seite muss man aber im Sinne einer

weiter verstandenen Humanität nicht nur auf das Wohl Einzelner (vor allem auch der Tatbetroffenen), sondern auch auf jenes der Gesellschaft achten. Es ist nicht human, wenn ich mit isoliertem Blick auf den Täter großzügig bin, dieser dann mangels spürbarer Sanktionsbelastung »um die nächste Ecke geht« und kurz darauf dort in gleicher oder anderer Weise erneut straffällig wird.

Es würde auch den Blick auf die »Skala des Fieberthermometers« verstellen und dessen oben angesprochene Funktion neutralisieren, wenn man sagte: Na ja, das ist halt passiert, aber wir verzichten auf jedwede bzw. auf die gebotene angemessen spürbare Sanktion. Hier besteht die Gefahr einer Putativhumanität, die beim Täter selbst die Hemmschwelle heruntersetzt und gesamtgesellschaftlich zu einem Defizit an sachdienlicher Pflege des Rechtsbewusstseins führt.

Strafrahmen

● **MARIA KATHARINA MOSER:** *Dem Strafrichter ist ja für die Sanktion einer bestimmten Straftat ein Strafrahmen vorgegeben. Kann es Situationen geben, in denen der vorgegebene Strafrahmen unzureichend erscheint?*

JOHANN RZESZUT: Der gesetzliche Strafrahmen ist jeweils deliktsbezogen grundsätzlich so weit gefasst, dass man sagen kann, es ist praktisch kaum eine als strafrichterliche Beengung empfundene Determinierung durch den Gesetzgeber da. Um das am Beispiel Mord zu verdeutlichen: In § 75 StGB lesen Sie: Wer einen anderen tötet, ist mit einer Freiheitsstrafe von 10 bis 20 Jahren oder mit lebenslanger Freiheitsstrafe zu bestrafen. Das ist die schwerste Strafdrohung, die das Strafgesetzbuch kennt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nach dieser Gesetzesbe-

stimmung nur vorsätzliches Handeln strafbar ist. D.h., wenn jemand einen anderen vorsätzlich tötet, ist seine Tat mit der für Mord vorgesehenen Strafe bedroht. Zusätzlich gibt es noch das außerordentliche Milderungsrecht, das ermöglicht, auch bei Mord die Strafuntergrenze von 10 Jahren zu unterschreiten, und zwar bis auf ein Mindestmaß von einem Jahr. Man kann also nicht sagen, dass der Strafrichter insoweit zu stark »an die Leine genommen« wäre. Die Möglichkeiten, die das Gesetz eröffnet, sind regelmäßig ausreichend breit.

MARIA KATHARINA MOSER: *D.h. das Ausmaß der Zumessung einer Strafe liegt wirklich jeweils bei den Richtern?*

JOHANN RZESZUT: Ja, das Strafausmaß hängt im Einzelfall (innerhalb der gesetzlich eröffneten Bandbreite) von der Beurteilung durch den (oder die) Strafrichter ab. Absolut bindend ist dabei die gesetzliche Strafobergrenze. Der Richter kann nicht über die Obergrenze hinausgehen, sieht man von vereinzelt (auch insoweit gesetzlich determinierten) Ausnahmen wie etwa der Strafschärfung bei Rückfall nach § 39 StGB ab. Aber generell ist die Obergrenze absolut bindend.

MARIA KATHARINA MOSER: *Gibt es Straftaten, bei denen Sie sagen würden, die Obergrenze der Strafdrohung ist zu niedrig angesetzt?*

JOHANN RZESZUT: Da fällt mir spontan nur der Totschlag ein. Totschlag nach § 76 StGB ist privilegierter Mord, d.h. eine vorsätzliche Tötung

»Das Strafausmaß hängt von der Beurteilung durch den Strafrichter ab.«

eines Menschen aus einer allgemein begreiflichen, heftigen Gemütsbewegung heraus, und da beläuft sich die gesetzliche Obergrenze auf bloß zehn Jahre. Dazu gibt es in der Praxis schon vereinzelt Sachverhaltskonstellationen, die den Be-

darf spürbar machen und aktualisieren, die Strafe für Totschlag etwas anzuheben. Es gibt Taten im Grenzbereich zwischen Mord und Totschlag, bei denen zwar noch auf Totschlag erkannt wird, der Sache nach jedoch eine Sanktionsdimension von mehr als 10 Jahren angezeigt wäre, mag auch in der weitaus überwiegenden Zahl der Verurteilungen wegen Totschlags der geltende, bis zu zehn Jahren Freiheitsstrafe reichende Strafrahmen durchaus genügen.

Wiedergutmachung

● *MARIA KATHARINA MOSER: Eine vielleicht etwas unjuristische Frage – glauben Sie, dass Strafe Schuld tilgen oder wieder gut machen kann?*

JOHANN RZESZUT: Der nach überwiegendem Laienverständnis repräsentative Zugang zu dieser Problematik wird wohl in der Regel dahin gehen, dass Strafe als Vergeltung anzusehen und schon deshalb nötig ist. Jemand hat etwas »massiv Schiefes« getan, also soll er auch »spüren, dass das so nicht geht«. Das war vielleicht die Urfunktion des Strafens, die sich im Durchschnittsbewusstsein wahrscheinlich nie ganz beseitigen lässt; natürlich schwingt dieser Strafaspekt immer mit. Ebenso liegt es auf der Hand, dass die Konsequenzen für bestimmtes strafbares Verhalten bewusstseinsbildend auch bekannt werden sollen. Deshalb waren früher, insbesondere in den Vorläuferjahrhunderten geschriebenen Rechts, die Verhandlungen und auch die Sanktionen – bis hin zu der gravierendsten, der Hinrichtung – öffentlich, z.B. am Marktplatz. Damit sollte – zum Zweck effizienter Bewusstseinsbildung – öffentlich kundgetan werden: Der tatgegenständliche Sachverhalt hat sich ereignet und hat in seinem destabilisierenden Gehalt eben jenes Gewicht, das in der urteilsmäßig vollzogenen Sanktion zum Ausdruck kommt.

Dass die Strafe selbst etwas vollends wiedergutmachen, die Tatschuld egalisieren kann, glaube ich eher nicht. Es kommt aber darauf an, was wir unter Schuld verstehen. Wenn wir vom Unbehagen im Bewusstsein des Opfers reden, so wird dessen Rechtsbewusstsein bzw. seine (auch) rechtliche Geborgenheit, die er – wie grundsätzlich jeder – in der Gemeinschaft, im Staat sucht, tatbedingt auf jeden Fall destabilisiert.

Wenn etwas massiv Bedeutendes geschieht, wenn z.B. ein Kind getötet wird, und sei es durch einen Verkehrsunfall, so ist das ein gravierender Einschnitt. Für die betroffenen Eltern wird die Strafe regelmäßig schon eine gewisse Genugtuung bringen, weil sie sich in ihrem Leid dann ernst genommen fühlen. Dies liegt allerdings hart an der Grenze zum Vergeltungsgedanken, der – wie schon gesagt – vom modernen Strafrecht her nicht im Vordergrund stehen sollte, oft jedoch

»Der Vergeltungsgedanke schwingt oft mit.«

vor allem im tatbetroffenen Personenkreis mit-schwingt. »Auf die Spitze getrieben« wäre es beispielsweise unerträglich, dass jemand, dem das Kind durch einen Verkehrsunfall genommen wurde, zur Kenntnis nehmen müsste, dass der Täter, also der Unfallslenker, vom Staat ein neues Auto bekommt, weil seines beim Unfall beschädigt wurde.

Ich verwende dieses absurde Beispiel lediglich zur extremen Verdeutlichung des angesprochenen Zusammenhanges. Diesen Ansatz kann man jetzt graduell variieren. Der Täter wird zwar nicht belohnt, bekommt also kein neues Auto, aber es passiert ihm auch nichts Belastendes. Da werden die Eltern des toten Kindes immer noch sagen: Ist das Leben unseres Kindes gar nichts wert, dass die Gesellschaft »keinen Finger

rührt«?. Von einem Restabilisierungsbeitrag auf der Opferseite könnte auch diesfalls keine Rede sein.

Es gibt also eine Korrelation: Der offene Schuldrest im Bewusstsein des Betroffenen wird regelmäßig kleiner, je größer die sanktionsbedingte Belastung der Täterseite ist, wobei es dazu nicht immer notwendig und allein auf die Strafe ankommen muss. Auch das Folgeverhalten des Täters, etwa wenn er sein Schuldbewusstsein dokumentiert, spielt bei der Wiederherstellung des Opfervertrauens in die Rechtsordnung eine wesentliche Rolle. Es bedarf also nicht unbedingt und allein der Sanktion, um das tatbedingt gestörte Rechtsbewusstsein wieder zu stabilisieren, es bedarf vielmehr auch einer Änderung in der Tätereinstellung. Es muss eine signifikante Reaktion (der Gesellschaft durch ihre zur Strafverfolgung berufenen Organe wie auch des Täters) fassbar sein.

Also kurz: Es besteht sicher ein Zusammenhang zwischen Strafe und Wiederherstellung des beeinträchtigten Rechtsbewusstseins, aber es bedarf nicht unbedingt einer Einzelsanktion, um die »mentale Reparatur« im Bewusstsein Tatbetroffener zu ermöglichen. Aus der Sicht

»Wiederherstellung des beeinträchtigten Rechtsbewusstseins«

zivilisierten Staatsverständnisses absolut nicht akzeptabel ist es allerdings, auf strafbares Verhalten überhaupt nicht bzw. nicht erkennbar zu reagieren.

Je schwerer ein Taterfolg ist, desto mehr bedarf es auch der allgemeinen Signalwirkung über den Personenkreis Tatbetroffener hinaus. Darauf ist die Rechtsordnung prinzipiell auch ausgerichtet (z.B. Öffentlichkeit der Verhandlung und der Urteilsverkündung). Doch der einseitige Standpunkt dahin, dass die Welt erst wieder

»heil« würde, wenn der Täter fünf oder zehn Jahre im Gefängnis sitzt, bewegt sich auf der Ebene bloßen Rachegefühls, er ist weder rational begründbar, noch vom Strafrecht her gewollt.

Menschliche Herausforderung

● *MARIA KATHARINA MOSER: Was war für Sie in Ihrer Tätigkeit im Strafrechtsbereich am Belastendsten?*

JOHANN RZESZUT: Entgegen der für berufsfremde Sicht vielleicht naheliegenden Erwartung habe ich mein berufliches Wirken als Staatsanwalt nicht als belastend empfunden. Wenn ich als Staatsanwalt eine Anklage schreibe, habe ich ja die Vernehmungsprotokolle zum Gegenstand

»Der Staatsanwalt ist Verfolger und Verteidiger zugleich.«

des Vorverfahrens vor mir liegen und muss antizipieren, was bei einer Hauptverhandlung herauskommen kann. Bei dieser Sondierung werden zwei Drittel aller Verfahren eingestellt. Der Staatsanwalt muss – nicht anders als der Richter – in absolut objektiver Beurteilung alle Aspekte einer Anschuldigung wahrnehmen, also auch alle Verfahrensergebnisse mitüberlegen, die zugunsten des Täters ausschlagen.

Es ist nur ein Klischee aus kommerziell-effektorientierten Kriminalfilmen, dass der Staatsanwalt immer der dem Verdächtigen nachteilig gesinnte Verfolger ist. In Wahrheit ist der Staatsanwalt nach dem Gesetz ein zu umfassender Objektivität verpflichteter Verfolger und Verteidiger zugleich. Daher bedeutete mir eine gebotene Anklageerhebung und deren Vertretung in der Hauptverhandlung keine Belastung, weil ich nur in jenen Fällen Anklage erhoben habe, in denen ich anhand der verfügbaren Unterlagen jeweils

zu der Überzeugung gekommen war, dass die Schuld des Angeklagten in einem Ausmaß indiziert ist, das zur abschließenden Beurteilung durch das – auf Verfassungsebene dazu allein berufene – Strafgericht verpflichtet.

Es gab aber schon Konstellationen, die vor allem aus menschlicher Sicht sehr schwierig und daher auch für mich mit größter psychischer Belastung verbunden waren. Dazu kann ich beispielsweise auf einen konkreten Fall verweisen, bei dem es um einen Verkehrsunfall ging. Das

»Verkehrsunfall«

siebenjährige Adoptivkind eines Ehepaars, das selbst keine Kinder bekommen konnte, kam bei diesem Unfall ums Leben. Der Vater hatte das Kind von der Schule abgeholt. Er stand auf der dem Schultor gegenüber liegenden Straßenseite. Das Kind lief in der schmalen Straße, die links und rechts mit Autos verparkt war, zwischen zwei parkenden Fahrzeugen – und daher für herannahende Fahrzeuglenker erst unmittelbar im Fahrbahnbereich wahrnehmbar – auf die Fahrbahn, wo für durchfahrende Autos nur ein Fahrstreifen verfügbar war. Ein herannahender Autofahrer hat zwar unverzüglich durch Bremsen reagiert, hatte aber keine Möglichkeit, die Kollision mit dem unmittelbar vor ihm von rechts in seinen Fahrstreifen einlaufenden Kind zu verhindern. Dieses erlitt tödliche Verletzungen.

Als fallbefasster Staatsanwalt habe ich damals das Verfahren gegen den Fahrzeuglenker

eingestellt, weil ihm weder eine verspätete Reaktion noch ein sonstiger Fahrfehler anzulasten war. Die betroffenen Adoptiveltern konnten sich mit der Einstellung des Verfahrens jedoch nicht abfinden. Menschlich verständlich konnten sie sich nicht von dem Gedanken lösen, es wäre undenkbar, dass niemand Schuld am Tod ihres Kindes tragen sollte. Ihnen die Schuldlosigkeit des Fahrzeuglenkers verständlich zu machen, war menschlich sehr schwer und vorweg ohne jede Erfolgsaussicht.

Sachgerechte staatsanwaltschaftliche Objektivität verpflichtete aber dazu, auch die Interessenssphäre des Lenkers mit einzubeziehen, dem im konkreten Fall keine Möglichkeit offen stand, den Unfall zu verhindern. Dass das Unfallereignis auch für ihn, der letztlich nichts dafür konnte, seelisch eine Riesenbelastung bedeutete, muss nicht besonders betont werden. Einen derartigen »täter«-freundlichen Aspekt in

»Schuldlosigkeit verständlich zu machen, war menschlich sehr schwer.«

das Gespräch mit tatbetroffenen Personen einfließen zu lassen, stellt an das persönliche Feingefühl zusätzliche Anforderungen. Dies sei nur als Beispiel dafür angeführt, dass Strafrechtspflege Belastungen in verschiedenster Richtung, unter anderem auch für die gesetzlich dazu berufenen Verantwortungsträger, aktualisiert.

MARIA KATHARINA MOSER: *Herzlichen Dank für das Gespräch!*

Paul Deselaers / Dorothea Sattler

In Gesellschaft als Mensch schuldig werden

Spuren des Nachdenkens über einen bedeutsamen Zusammenhang

Über die Sünde, ihr Entstehen und Sich-Fortpflanzen nachzudenken, ist wichtiger Teil christlicher Theologie. Der folgende Streifzug durch die Geschichte dieses Themas mündet in aktuelle Sichtweisen und pastorale Perspektiven.

Menschliche Erfahrungen

● »Jedem kann man Schwäche vorwerfen, d.h. niemandem.«¹ In einer von seinen »Phantasien der Wiederholung« macht Peter Handke mit diesen wenigen Worten auf die Frage aufmerksam, ob nicht die gegenwärtig bestehende Neigung zu einer Universalisierung menschlicher Versuchungen letztlich dazu führt, eine konkrete Verantwortlichkeit für einzelne Phänomene nicht mehr ausmachen zu können. Ein Bedürfnis, die wirklich Schuldigen auch bestraft zu sehen, bleibt jedoch bei vielen Menschen bestehen. Zugleich wächst über die Medien vermittelt in weiten Kreisen der Bevölkerung die Kenntnis über sozialbiographische Hintergründe von Straftaten. Unvorstellbare Grausamkeiten, die unter Menschen möglich sind, erscheinen dann zumindest ein wenig mehr verständlich, wenn bekannt wird, dass die Täterinnen und Täter selbst einmal Opfer von Misshandlungen waren. Die Einbindung von Schuldphänomenen in

den Generationenzusammenhang und die Berücksichtigung der Lebensbedingungen schuldig werdender Menschen gelten heute im öffentlichen Bewusstsein weithin als angemessen und finden in der Rechtsprechung Beachtung. Lassen sich von dort aus Brücken schlagen zur christlichen Tradition der Rede von einer bestehenden Erbsünde?

Viele Theologinnen und Theologen² wählen heute im Anschluss an Vorüberlegungen von Karl Rahner³ und Piet Schoonenberg⁴ einen sozialtheologischen Zugang zur Erbsündentheologie, bei der die Situiertheit der menschlichen Freiheitstaten in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen bedacht wird. So spricht beispielsweise die lateinamerikanische oder die afrikanische Befreiungstheologie von der strukturellen Sünde, die Armut, Hunger und Unfreiheit hinterlässt. Die westeuropäischen und nordamerikanischen Erbsündenlehren bedenken vorrangig Gestalten des Unheils in verstrickten Beziehungen, durch die Menschen Selbstabwertung, Lethargie und Einsamkeit erleiden. Die theologische Frauenforschung erinnert an patriarchale Strukturen, in denen Rollenzuweisungen vorgenommen werden, so dass über Aktivität und Passivität nicht von allen in gleicher Weise entschieden werden kann. All diese Aus-

legungen der Vorstellung einer bestehenden Erbsünde machen auf Phänomene des Bösen aufmerksam, die durch die Umkehr einzelner Menschen nicht verändert werden können, die aber ihr Lebensempfinden oft von Geburt an mitbestimmen und sich in den freiheitlich-personalen Taten der einzelnen Menschen auswirken.

Der jüdisch-christlichen Tradition liegt auf der Grundlage der biblischen Zeugnisse über die menschliche Schuldfähigkeit daran, beide Wirklichkeiten zu bedenken: die Versuchungen, denen Menschen in ihrem jeweiligen Sozialleben ausgesetzt sind, sowie zugleich die von Gott dem Menschen bewahrte und immer neu geschenkte Fähigkeit, das Gute willentlich ergreifen zu können. Von biblischer Zeit an gibt es in der Geschichte der Glaubensgemeinschaft vielfältige liturgische Feiern, in denen zum einen die soziale Dimension entstandener Schuld und zum anderen die persönliche Verantwortung einzelner Menschen bedacht werden. Das Ziel dieser Bemühungen ist die tätige Umkehr in einem erneuerten Leben.

Biblische Hintergründe

● Die christliche Tradition hat sich in ihrem immer auch zeitbedingten Umgang mit der gesellschaftlich und persönlich begründeten Schuld auf ausgewählte biblische Zeugnisse berufen, die auf diese Weise eine große Wirkungsgeschichte entfaltet haben.

Dogmengeschichtlich betrachtet hat die Frage der Schuld insbesondere in den lehramtlichen Äußerungen zur Frage der Ursünde (peccatum originale originans) und der Erbsünde (peccatum originale originatum) Aufnahme gefunden. Seit der Zeit der Kirchenväter galt besonders ein Psalmvers als (scheinbarer) Beleg für die Vorstellung der Übertragung der Erbsünde durch Zeugung und Geburt. Der Beter zieht die Folgerung aus seiner Situation vor Gott mit den Worten: »Denn ich bin in Schuld geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen« (Ps 51,7). Das vorangehende persönliche Sündenbekenntnis im Psalm öffnet sich hier für die Einsicht, dass zu der aktuellen Sünde als Einzeltat der Zustand,

»gesellschaftliches Zusammenleben unter der Signatur der Gewalt«

Sünder zu sein, in Schuld-, ja in »Blutverstrickung« (vgl. Ps 51,16a) zu leben, hinzukommt. Das gesellschaftliche Zusammenleben wird hier unter der Signatur der Gewalt gesehen, die dem Tun eines einzelnen Menschen immer schon voraus liegt. Der schuldig gewordene Mensch weiß darum, dass er dem Machtbereich der Sünde immer schon ausgeliefert war. Geburt und Empfängnis in Schuld sind – recht verstanden – metaphorische Rede über ein vorpersonales Existential des Menschen.

Die Wirkungsgeschichte der so genannten Sündenfallerzählungen (Adam und Eva, Kain und Abel, die Sintflut) ist in der kirchlichen Tradition sehr ausgeprägt. Insbesondere Gen 3 hat zu vielfältigen Deutungen Anlass geboten. Dabei ist die Gattung des Textes oft verkannt worden. Es handelt sich um eine Erzählung, nicht um eine lehrhafte Auskunft.⁵ Der Text steht in dem größeren Zusammenhang der Urzeiterzählungen, die eine Lebens- und Weltdeutung versuchen. Sie handeln nicht von dem, was einmal war, sondern von dem, was immer und überall wahr ist. Insofern sind viele Elemente zusammenzuhalten. Eines dieser Elemente ist, dass der sündigen Freiheitstat der Einzelnen eine vorgegebene Wirklichkeit voraus liegt. Sie wird in der Schlange (vgl. Gen 3,1; siehe auch Gen 4,7) symbolisiert, die zur Sünde provoziert. Der Mensch

erscheint in seinem Handeln von Beginn an verwoben in ihn versuchende, naturhafte Wirklichkeiten.

Ein anderes Element ist der Erzählzusammenhang. Betrachtet man Gen 2,4b-4,26 im Gesamt, dann wird deutlich, dass die Geschöpfe generationenübergreifend sündigen. Zugleich wird die in Gen 2,16 dem ersten Menschenpaar für den Fall seiner Übertretung des göttlichen Gebotes angedrohte Todesfolge erst in der nächsten Generation bei Kain und Abel wirksam. In die-

**»Angst, in den Grenzen
geschöpflichen Lebens
keine Erfüllung zu finden«**

sem Handlungsbogen wird die Sünde zweifach dargestellt: die Sünde als Bedrohung des Verhältnisses Gott – Mensch (in Adam) und die Sünde als Zerstörung des Verhältnisses Mensch – Mensch (in Kain). Von hier aus fällt Licht auf die Motivation der Menschen zur ersten Sünde, zur Ursünde: Es ist die Angst, in den Grenzen geschöpflichen Lebens keine Erfüllung zu finden. Aus dieser Angst heraus erwächst die Gefahr, die die Selbstentfaltung (scheinbar) beschneidenden Gebote zu übertreten, sowie die Versuchung zu immer neuen Gewalttaten, um das eigene Leben zu sichern oder zu bereichern.

In der Deutung von Gen 2,4b-4,26 ist im Hinblick auf das darin gezeichnete Bild Gottes vor allem zu beachten, dass Gott den Sündern seinen Schutz und seine Zuwendung nicht entzieht. Gott sucht und fragt nach ihnen (vgl. Gen 3,9.21; 4,6.10.15). Er geht die weiteren Wege mit. Wie in Ps 51,15-19 eindrücklich ausgeführt, ist dieses Handeln Gottes Anlass für das Gotteslob einzelner Menschen, das sich in die gesamte versammelte Gemeinde hinein auswirkt.

Ein weiterer Grund für die wirkungsgeschichtlich zu erkennende Fixierung auf Adam

im Hinblick auf die Beschreibung der Entstehung und Übertragung von Schuldphänomenen liegt in der paulinischen Theologie (vgl. bes. Röm 5,12-21). Paulus begründet die Hoffnung der Getauften, von aller Schuld des Adam in Jesus Christus frei geworden zu sein, durch eine Gegenüberstellung des ersten und des letzten Menschen. In Jesus Christus hat Gott selbst die Macht der Sünde und des Todes überwunden. Die letzte, endgültige, nicht mehr zurückzunehmende Botschaft des Evangeliums Gottes hat in einem Menschengeschick erkennbare Gestalt angenommen: im Leben und Sterben Jesu Christi wird Gottes »Für uns« auf immer verlässlich ansichtig.

Theologiegeschichtliche Auskünfte

- In der Theologiegeschichte festigte sich die verhängnisvolle Tendenz, die Wirklichkeit der Ur- und Erbsünde mit dem Geschehen der menschlichen Fortpflanzung in Verbindung zu bringen. Augustinus hat sich selbst als unfähig erfahren, das Gute, das er will, auch zu leben. Diese von ihm erlebte Ohnmacht motiviert ihn zu einer Gestaltung der Gnadenlehre, die den menschlichen Willen als immer schon verdorben, von sich aus zu keiner guten Tat fähig, erscheinen lässt. Augustinus hat die willenlos-ohnmächtige Bosheit von Menschen am stärksten in seiner sexuellen Begierde erfahren. Dies ist der Hintergrund, vor dem er die im Akt der Fortpflanzung gegebene menschliche Begierde (Konkupiszenz) als ein Geschehen beschreibt, durch das die Erbsünde übertragen wird. Augustinus stützt seine Argumentation auf Röm 5,12. Er übersetzt den Vers jedoch falsch (er meint, die Sünde werde durch Adam auf alle übertragen, da in ihm alle gesündigt haben; nach Röm 5,12

geht aber der Tod auf alle über, weil alle sündigen). Die Argumentation des Augustinus unterstützte die Praxis der Kindertaufe, die sich zuvor ausgebildet hatte.

Mit der Rede davon, dass die Sünde »nicht durch Nachahmung (non imitatione), sondern durch den Geschlechterzusammenhang (sed propagatione) übertragen werde« (DH 1513), förderte auch das Trienter Konzil die Vorstellung einer Weitergabe der Erbsünde durch Fortpflanzung. Der Begriff *propagatio* kann gemäß einer

»Der Generationenzusammenhang prägt eigene Entscheidungen mit.«

heute in der Dogmatik geläufigen Interpretation jedoch auch in einem weiteren Sinn verstanden werden. Gemeint ist dann der Generationenzusammenhang, in den Menschen hineingeboren werden, der einzelne Menschen vorgängig zur eigenen Entscheidung mitprägt und auch zum Bösen verleitet, ohne dass sich die Menschen bewusst dazu entscheiden, die Lebensweise der Vorfahren nachzuahmen.

Die Frage, ob die menschliche Konkupiszenz (Begehren des Bösen) selbst bereits als Sünde oder (nur) als zur Sünde versuchend betrachtet werden muss, gehört zu den konfessionellen Kontroversen des 16. Jahrhunderts im Kontext der Rechtfertigungslehre. Das Konzil von Trient nimmt im Erbsündendekret eine Modifikation der augustinischen Tradition vor. Trient bezeichnet die Konkupiszenz nicht als Sünde, sondern als Folge der Sünde und als Motivation zu weiterer Sünde (vgl. DH 1515). Damit meldet das Konzil seinen Widerspruch gegen die lutherische Lehre an, auch der Getaufte sei »*simul iustus et peccator*«. Aus reformatorischer Sicht ist die Konkupiszenz bereits Sünde und somit der getaufte Mensch nicht nur »gerecht« (*iustus*), sondern immer auch »zugleich Sünder/in« (*si-*

mul peccator). Ist die Konkupiszenz (wie nach römisch-katholischer Vorstellung) an sich jedoch noch nicht Sünde, sondern nur deren Folge und eine bleibende Versuchung zu ihr, dann kann der getaufte Mensch – idealtypisch zumindest – als frei von der Sünde angenommen werden.

Inzwischen liegen ökumenische Gesprächsergebnisse vor, die auch die Hintergründe dieser für Fachleute kaum durchschaubaren Verständigungsschwierigkeit beleuchten.⁶ Aus Sicht der Befürworter der am 31. Oktober 1999 in Augsburg vom Lutherischen Weltbund und der Römisch-Katholischen Kirche unterzeichneten »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«⁷ ist in den bisherigen Gesprächen über das Verständnis des Getauften als »*simul iustus et peccator*« eine Klärung der konfessionellen Grundanliegen gelungen. In diesem Dialoggeschehen war es auch möglich, sich über nahe liegende Missverständnisse in der Bezeichnung des Gerechtfertigten als Sünder (in der lutherischen Tradition) bzw. der Infragestellung des Sünderseins des Getauften (in der römisch-katholischen Tradition) zu verständigen.

Die lutherische Tradition richtet den Blick primär auf die subjektive Selbstwahrnehmung des getauften Menschen, der in sich tagtäglich Anlass spürt, sich vor Gott als Sünder zu bekennen und nach der erneuten Zusage des gnädigen

»tagtäglich Anlass, sich vor Gott als Sünder zu bekennen«

Erbarmens Gottes zu verlangen. Angesichts der Betonung dieser existentialen Verfasstheit des Getauften besteht (aus römisch-katholischer Sicht) die Gefahr, die in der Taufe gefeierte, in Teilhabe an Gottes Geist wirksame Heiligung des Menschen weniger zu beachten und Anstrengungen zu einer Besserung des Lebenswandels zu unterlassen.

Die römisch-katholische Tradition richtet den Blick primär auf die objektive Erlösungstat Gottes in Christus Jesus, die in der Feier der Taufe für die Glaubenden wirksam wird und zugleich die Bereitschaft einfordert, die durch Gottes Geist erfahrene Wandlung im alltäglichen Leben zur Erscheinung zu bringen. Angesichts der Betonung der wahren Erneuerung des Menschen in der Taufe besteht (aus lutherischer Sicht) die Gefahr, dass die Getauften der Werkgerechtigkeit erliegen und im Falle des Versagens in ängstlicher Gesinnung die im Raum der Kirche eröffneten Wege der Versöhnung mit Gott begehen, ohne dabei eine entsprechende personale Bereitschaft als notwendige Voraussetzung der wirksamen Umkehr anzuzielen.

Gemeinsam stehen die christlichen Konfessionsgemeinschaften heute vor der Aufgabe, die mit der Taufe verbundene Verheißung, in der Christusbefolgung im Heiligen Geist als neue Menschen zu leben, in einer entsprechenden Lebenspraxis auch glaubwürdig zu bezeugen. Dabei fiel es der reformatorischen Tradition lange

»eine auch als sündig zu betrachtende Kirche«

Zeit leichter, von einer immer der Reform bedürftigen, strukturell betrachtet, sündigen Kirche zu sprechen. Das 2. Vatikanische Konzil (vgl. bes. Lumen Gentium 8; Unitatis Redintegratio 4 und 7) hat sich an mehreren Stellen für die Annahme nicht nur von Sündern in der Kirche, sondern auch einer als sündig zu betrachtenden Kirche geöffnet. Mit dem öffentlichen Schuldbekenntnis der römisch-katholischen Kirche am 1. Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000⁸ hat Johannes Paul II. ein Zeichen gesetzt, das weltweit Beachtung fand, auch wenn viele es bedauerten, dass die als Schuld erkannten Ereignisse (Verfehlungen bei der Suche nach der Wahrheit, im

Hinblick auf die Einheit des Leibes Christi, im Verhältnis zu Israel sowie zu anderen Religionen und Kulturen, gegen die Würde der Frau sowie hinsichtlich der Grundrechte der Person) darin nicht mit Hinweisen auf historische Ereignisse konkretisiert sowie – dem Wortlaut nach – Sündnerinnen und Sündner in der Kirche, nicht der sündigen Kirche angelastet wurden.

Systematisch-theologische Überlegungen

● Die gegenwärtige systematisch-theologische Reflexion sucht bei ihrer Betrachtung menschlicher Schuldphänomene das Gespräch mit den Sozial- und den Humanwissenschaften. Die hohe Bereitschaft nicht weniger Menschen heute, das eigene Leben in seinen gewordenen Zusammenhängen zu bedenken, spiegelt sich in der gewachsenen gesellschaftlichen Relevanz psychotherapeutischer Arbeit. Die in aller Regel auch mit der Methode des biographischen Erzählens arbeitenden, in ihren anthropologischen Grundannahmen recht unterschiedlichen Schulrichtungen der Psychologie konvergieren gegenwärtig in der Überzeugung, dass die Befreiung eines Menschen von Lebensbeeinträchtigungen, die von ihm als unheil erfahren werden, nur im Gesamt der Beziehungswirklichkeit dieses Menschen gelingen kann.

Systemisch denkende und arbeitende Zweige der Psychotherapieforschung, die auf die Verwobenheit einzelner Lebensgeschichten in das Gesamt der generationenübergreifenden Familienerfahrungen hinweisen, erfahren derzeit Wertschätzung. Beachtung findet zudem die eigene Stärke gruppentherapeutischer Arbeit: Das Wissen darum, dass auch andere Menschen die Grenzen der Erfüllung menschlicher Sehnsucht nach einem glückenden Leben erleiden, tröstet

und ermutigt dazu, miteinander nach erprobten Wegen der Besserung Ausschau zu halten.

Im kirchlichen Umgang mit menschlichen Schuldphänomenen gilt es, zum einen die Eigenart der christlichen Lebensdeutung zu bewahren, zum anderen an die außerkirchlichen Erfahrungen der Menschen bei ihrer Suche nach Versöhnung anzuknüpfen. Anders als in der therapeutischen Arbeit üblich, die in der Regel auf die Formulierung einer präzisen Weisung zur

»Zusage und Mahnung«

Veränderung des Lebens verzichtet, spricht die christliche Glaubengemeinschaft bei ihrem Ringen um ein versöhntes Miteinander der Geschöpfe im Namen Gottes eine Zusage und eine Mahnung aus: Gott bejaht das Leben der Sünderinnen und Sünder auf ewig, und er ruft dazu auf, die Lebensrechte der Mitgeschöpfe unbedingt zu achten. Er achtet die Geschöpfe in ihrer freiheitlichen Verantwortlichkeit, das Gute zu wirken, und hat Zutrauen zu ihrer Bereitschaft.

In jüngerer Zeit hat die alte christliche Tradition, die Wurzeln des eigenen sündigen Handelns zu erkennen und in ihren Folgewirkungen zu bedenken, wieder an Bedeutung gewonnen. Es gibt Pfarrgemeinden, die in Bußgottesdiensten die Mitfeiernden einladen, dem Priester im Einzelbekenntnis das Wichtigste, die Grundwurzel ihrer Einzelsünden zu sagen. Diese Praxis greift die aus der geistlichen Tradition des östlichen Mönchtums stammende Vorstellung von den

»die Wurzeln

des eigenen sündigen Handelns erkennen«

Wurzelsünden auf, die in der überlieferten Gestalt als Gula (Unmäßigkeit, Völlerei), Luxuria (Unzucht, Unkeuschheit), Avaritia (Geiz, Hab-

sucht), Ira (Zorn), Acedia (Trägheit, Lauheit), Invidia (Ruhmsucht, Neid) und Superbia (Hochmut, Stolz) bestimmt werden.⁹

Es entspricht dem reichen geistlichen Erfahrungsschatz der Kirche, diese Grundantriebe, die durch eine Isolation zu sündigen Beweggründen menschlichen Handelns werden können, zu bedenken und einzelne Taten in Hinordnung auf diese zu betrachten. Diese Anstrengung verhilft dazu, eine bloße Aufzählung einzelner Sündentaten – dazu noch in der Angst, etwas vergessen haben zu können und dann die Wirksamkeit des Zuspruchs der Versöhnung Gottes zu gefährden – zu vermeiden. Auf unterschiedliche Weise tragen alle Menschen diese Wurzelsünden in sich.

Pastorale Perspektiven

● Im Raum der römisch-katholischen Kirche gibt es eine Pluralität von Bußformen, die aus der Geschichte der Kirche bekannt ist, jedoch immer für die Gegenwart wiederentdeckt werden will. Ausdrücklich im Blick auf die gesellschaftliche und sozial-ekklesiale Dimension haben sich gemeindliche Bußgottesdienste bewährt und etabliert. Vielfältige Modelle und Anregungen für die Praxis sind vorgelegt worden. Dabei sind Gestaltungselemente, in denen die sozial-ekklesiale Dimension der Buße in Erscheinung tritt, von vorrangiger Bedeutung. Immer häufiger suchen kirchliche Gruppen für sich geistliche Begleitung, manchmal auch Pfarrgemeinden.

Ein freimütiges Wort über belastende Selbst- und Fremderfahrungen vor anderen Menschen, die sich als Ordensgemeinschaft oder als geistliche Gemeinschaft oder Bewegung zusammengeschlossen haben, braucht einen Schutzraum, vor allem den Raum des gemeinsamen Gebetes füreinander. Die offen eingestandenen Grenzen

der menschlichen Möglichkeiten zum Guten weiten sich durch den tröstenden Zuspruch der im Geist Jesu Christi Versammelten. Von solchen Erfahrungen in der Kirche aus könnte die altkirchliche Rekonziiationsbuße erneuert werden und die ekklesiale Dimension der Buße wieder

»die ekklesiale Dimension der Buße wieder neu bewusst machen«

neu nahe kommen. Die Belebung dieser weithin verloren gegangenen Dimension und der damit verbundenen mystagogischen Praxis wird in den Lehrschreiben der römisch-katholischen Kirche auch in jüngster Zeit kaum versucht.

In der Feier der Versöhnung für Einzelne hat sich ebenfalls manche Veränderung ergeben. Oftmals ist die Feier der Versöhnung mit der »Geistlichen Begleitung« verbunden. Mit diesem Begriff werden vielfältige Formen der Gesprächspastoral zusammengefasst, deren gemeinsames Kennzeichen die Bereitschaft von Menschen ist, in eine über einen längeren Zeitraum andauernde vertrauensvolle Beziehung zu einem Seelsorger/einer Seelsorgerin zu treten. Ihr Anliegen ist

es, Lebenswege und Glaubenswege in der Gewissheit der Gegenwart Gottes miteinander zu verbinden und so eine Umkehr zur Mitte des Evangeliums ermöglichen zu helfen.

Eine wache und feinfühligke Betrachtung der eigenen Lebenswirklichkeit lässt entdecken, dass das Zusammensein mit anderen Menschen immer auch durch Formen der Unversöhnlichkeit, des Neides etwa und der Missgunst, der Verdächtigung und der Drohung, der Nachrede und des Argwohns, des Misstrauens und der Abwertung belastet sein kann. Was viele Menschen als tiefe Trostlosigkeit ihres Daseins erleben, hat nicht selten ihre Wurzel in gestörten Beziehungen zu

»sich vertrauensvoll öffnen«

Menschen, die im engsten Umkreis leben und arbeiten, oder in der entfremdeten Beziehung zu Gott. Wenn in der geistlichen Begleitung ein Raum entsteht, in dem die Belastungen des alltäglichen Lebens ernst genommen werden, dann kann die Bereitschaft wachsen, sich neu vertrauensvoll auf Gott hin zu öffnen, der in Jesus Christus Wege zu einem versöhnlichen Leben geoffenbart und verbürgt hat.

¹ Peter Handke, Phantasien der Wiederholung, Frankfurt 1983, 97.

² Vgl. Siegfried Wiedenhofer, Hauptformen gegenwärtiger Erbsünden-theologie, in: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 20 (1991) 315-328.

³ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, bes. 113-121.

⁴ Vgl. Piet Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 845-941.

⁵ Den Auftakt der Diskussion bilden die Arbeiten von Herbert Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (SBS 10), Stuttgart 1966; Josef Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37), Freiburg 1968.

⁶ Siehe dazu Theodor

Schneider / Gunther Wenz (Hg.), Gerech und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg 2001.

⁷ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: Harding Meyer u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, Frankfurt 2003, 419-441.

⁸ Vgl. Johannes Paul II., Ansprache und Vergebungs-bitten, in: Erinnern und Ver-

söhnen, Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln 2000, 113-128.

⁹ Vgl. Michael Schneider, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Einsiedeln 1987.

Hans Goller

Sind wir determiniert?

Die Debatte um den freien Willen in der Neurobiologie

**Von Schuld zu sprechen setzt voraus,
dass Menschen in ihren Handlungen frei
sind. Manche Hirnforscher stellen
die Freiheit des Willens jedoch in Frage.
Ihre Argumente liegen allerdings
auf anderer Ebene als
philosophische Deutungen.**

Der freie Wille im Alltag

● Wir danken unseren Mitmenschen, wenn sie uns helfen, und wir nehmen es ihnen übel, wenn sie uns Unrecht tun. Wir sind davon überzeugt, dass die Urheber des Unrechts auch anders hätten handeln können, dass sie die Freiheit hatten, nicht gegen die Normen der Menschlichkeit zu verstoßen. Uns selbst und unsere Mitmenschen betrachten wir als Personen, die für ihre Handlungen verantwortlich sind.

Im Alltag unterscheiden wir problemlos zwischen freien und unfreien Handlungen. Wir haben das Gefühl, frei zu handeln, wenn wir selbst bestimmen, ob und wann wir handeln. Wir sind nicht gezwungen, blind unseren Wünschen zu folgen. Wir können uns vom eigenen Begehren distanzieren. Angesichts widerstrebender Wünsche identifizieren wir uns mit einem Wunsch und setzen diesen in die Tat um. Damit bestimmen wir, wer wir sein möchten und

wie wir unser Leben gestalten möchten. Willensfreiheit bedeutet, dass wir fähig sind, uns im Lichte von Gründen und Gegen Gründen zu entscheiden und diese Entscheidung auch in die Tat umzusetzen.

Willensfreiheit ist eine selbstverständliche Grundlage unserer Gesellschaft und unserer Rechtsordnung. Eine moralische Bewertung von Handlungen wäre ohne sie undenkbar. Ein Zusammenleben ohne die Idee von Schuld und Verantwortung ist kaum vorstellbar und auch nicht wünschenswert.

Doch wie frei sind wir tatsächlich in dem, was wir wollen und entscheiden? Manche Hirnforscher behaupten, Willensfreiheit sei eine Illusion. Bevor wir uns des eigenen Entschlusses bewusst werden, habe unser Gehirn bereits entschieden. Wir erleben uns zwar als Urheber unseres Handelns und haben auch das Gefühl, wir hätten anders handeln können – aber das sei eben eine Illusion.

Der freie Wille als Illusion

● Wolf Singer, Direktor des Max-Planck-Instituts für Hirnforschung in Frankfurt, meint, »wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen«¹.

Nach Singer determinieren Hirnprozesse unsere vermeintlich freien Handlungen. Aus Sicht der Hirnforschung gebe es nur determinierte Prozesse. Auch unser bewusstes Überlegen und Argumentieren werde von Hirnprozessen bestimmt. Bewusste und unbewusste Prozesse des Abwägens verlaufen parallel. Jeder nächste Zustand des Gehirns werde vollständig durch die unmittelbar vorausgehenden Zustände festgelegt. Die Rechtsprechung sollte zur Kenntnis nehmen, dass eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte. Das Gehirn habe immer schon entschieden, bevor sein Besitzer etwas will. Wer nicht anders kann, ist nicht schuldfähig. Wer nicht schuldfähig ist, kann auch nicht bestraft werden.

Für Wolfgang Prinz vom Max-Planck-Institut in München ist Willensfreiheit mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht vereinbar. Für ihn ist »unverständlich, dass jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, dass freies, also nicht determiniertes Handeln denkbar ist«². In der wissenschaftlichen Psychologie sei für den freien Willen kein Platz.

»von limbischen Hirnstrukturen gesteuert?«

Auch Prinz schlägt ein Rechtssystem vor, das nicht auf Schuld beruht. Für Handlungen, die anderen schaden, hätten die Betroffenen einen Geldbetrag zu entrichten, ohne dass man ihnen Freiheit und Schuldfähigkeit unterstellte.

Der Bremer Hirnforscher Gerhard Roth ist der Meinung, dass wir weder in dem, was wir wollen, noch in dem, was wir tun, frei sind. Unsere bewussten Entscheidungen beruhen auf unbewussten »Vorentscheidungen«, von denen wir nichts mitbekommen. Unser Denken, Wollen und Handeln werde weitgehend von limbischen Hirnstrukturen gesteuert, die grundsätzlich un-

bewusst arbeiten. Gene, vorgeburtliche und nachgeburtliche Entwicklungen und Fehlentwicklungen, frühkindliche Erfahrungen, Einflüsse aus Elternhaus, Freundeskreis, Schule und Gesellschaft formen unser emotionales Erfahrungsgedächtnis, und dessen Auswirkungen auf unser Handeln unterliegen nicht dem freien Willen.³

Nicht wir mit unserem bewussten Willen entscheiden, sondern unser Gehirn. Der freie Wille sei nur in unserem Erleben real, aus Sicht der Neurobiologie gebe es ihn gar nicht. Das Gefühl der persönlichen Schuld, das wir häufig empfinden, wenn wir etwas Unrechtes getan haben, beruhe auf der irrtümlichen Annahme, wir als bewusstes Ich hätten das Unrecht verursacht.⁴

Roth plädiert dafür, den Begriff der Willensfreiheit fallen zu lassen und auf den Begriff der Schuld zu verzichten. Der Verzicht auf den Begriff der persönlichen Schuld hätte den Vorteil, das Strafrecht nicht mehr auf eine Art begründen zu müssen, die aus Sicht der modernen Hirnforschung und Psychologie nicht haltbar sei. Die Gesellschaft müsse jedoch in der Lage sein, ihren Mitgliedern das Gefühl der Verantwortung für das eigene Tun einzupflanzen, zwar nicht auf Grund freier Willensentscheidung, wohl aber auf Grund der durch Versuch und Irrtum entstandenen Einsicht, dass das gesellschaftliche Zusammenleben ohne ein Gefühl der Verantwortung nachhaltig gestört wäre. In diesem Sinne kann es nach Roth Verantwortung ohne persönliche Schuld geben.

Experimentelle Untersuchungen zum freien Willen

- Autoren, welche die Willensfreiheit als Illusion bezeichnen, berufen sich auf die Ergebnisse des viel diskutierten Experiments von Benjamin

Libet. Libet fragte: Woher wissen wir, dass wir einen freien Willen haben? Eine mögliche Antwort auf diese Frage lautet: Ich kann meinen Arm heben, ich kann es auch sein lassen. Wie ich entscheide, liegt allein bei mir. Libet instruierte seine Versuchspersonen, zu einem von ihnen gewählten Zeitpunkt den Entschluss zu fassen, die Hand zu bewegen. Während des Experimentes leitete er vom Kopf der Versuchspersonen das so genannte Bereitschaftspotenzial ab. Dieses bezeichnet den Hirnprozess der Vorbereitung einer Willkürbewegung bzw. die »Bereitschaft« zu reagieren.

Libet protokollierte folgende Ereignisse: Den Zeitpunkt, an dem die Versuchsperson den Willen äußerte, die Bewegung auszuführen; den Zeitpunkt, an dem erstmals ein Bereitschaftspotenzial im Gehirn auftrat, und den Zeitpunkt der

»Das Bewusstsein verspätet sich.«

tatsächlichen Bewegung. Man würde nun erwarten: Zuerst steht der Entschluss, die Bewegung auszuführen; als Folge davon baut sich ein Bereitschaftspotenzial im Gehirn auf, das dann dazu führt, dass der motorische Kortex die gewünschte Bewegung auslöst.

Entgegen diesen Erwartungen entdeckte Libet Folgendes: Das Bereitschaftspotenzial tritt im Durchschnitt bereits 350 Millisekunden vor dem Bewusstwerden des Entschlusses und 550 Millisekunden vor der Handbewegung auf. Der bewusste Entschluss, die Hand zu bewegen, findet 200 Millisekunden vor der tatsächlichen Bewegung statt. Es verstreichen also mehr als 300 Millisekunden, ehe das Bewusstsein merkt, dass das Gehirn begonnen hat, die beschlossene Handlung durch den Aufbau eines Bereitschaftspotenzials einzuleiten.

Das Bewusstsein verspätet sich. Die willentliche Absicht zu handeln, tritt nach dem Be-

ginn des Bereitschaftspotenzials auf, jedoch vor der eigentlichen Handbewegung.⁵ »Was bedeutet das? Erstens wird der Prozess, der zu einer Willenshandlung führt, vom Gehirn unbewusst

»Aufbau eines Bereitschaftspotenzials«

eingeleitet, und zwar deutlich vor dem Erscheinen des bewussten Handlungswillens. Das bedeutet, dass der freie Wille, wenn es ihn gibt, eine Willenshandlung nicht einleiten würde.«⁶

Die Ergebnisse des Libet-Experiments und deren Interpretationen in Philosophie und Populärwissenschaft stoßen auf ein breites Interesse in der Öffentlichkeit. Es ist allerdings bemerkenswert, dass Libets eigene Deutung seiner Befunde im deutschen Sprachraum weit weniger Beachtung findet als die bekannter Hirnforscher wie Gerhard Roth und Wolf Singer. Roth betont z.B.: »Er entlarvte den ›freien Willen‹ als Illusion: der amerikanische Neurobiologe Benjamin Libet.«⁷ Wolfgang Prinz zufolge bedeuten Libets Untersuchungsergebnisse: »Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.«⁸

Libet selbst dagegen argumentiert entschieden für die Willensfreiheit. Für ihn ist unser Wille nicht ganz so machtlos. Zwischen dem Bewusstwerden des Entschlusses und der Ausführung der Bewegung liegen 200 Millisekunden. In dieser Zeit kann der Wille eingreifen und bestimmen, ob er die Bewegung durchführt oder nicht. Der Wille kann zwar die Hirnaktivität nicht initiieren, wohl aber eine in Gang gesetzte Aktivität stoppen. Der Wille ist kein Initiator, sondern ein Zensor. Er wählt aus, welche Impulse in die Tat umgesetzt werden und welche nicht.

Diese Rolle des freien Willens steht nach Libet in Einklang mit religiösen und ethischen Geboten. Der Großteil der zehn Gebote beginnt mit »Du sollst nicht!« Wünsche, so Libet, ent-

stehen im Gehirn unbewusst. Das bloße Auftauchen eines Handlungsimpulses können wir nicht verhindern, wohl aber dessen Durchführung. Die Entstehung einer Absicht unterliegt nicht unserer bewussten Kontrolle, wohl aber deren Vollendung in einer Handlung. »Da es der Vollzug einer Handlung ist, der bewusst gesteuert werden kann, sollte es legitim sein, dass man Personen aufgrund ihrer Handlungen für schuldig und verantwortlich hält.«⁹

Was wurde untersucht?

● **Untersuchte Libet tatsächlich Willensakte?**
In seinem Experiment hatten die Versuchspersonen keine Wahl zwischen alternativen Handlungen. Sie konnten nicht entscheiden, ob sie eine Handbewegung ausführten oder nicht, sondern nur zu welchem Zeitpunkt. Insofern ist unklar, ob das, was Libet untersuchte, wirklich Willensakte waren.

Unklar ist auch die kausale Rolle des Bereitschaftspotenzials. Determinierte es tatsächlich den bewussten Entschluss? Leitete es tatsächlich die Handbewegung auf unbewusstem Wege ein? Ob die Versuchspersonen nach dem Auftreten des Bereitschaftspotenzials noch eine andere Handlung hätten ausführen können oder nicht, war nicht Gegenstand von Libets Untersuchung.

Inzwischen liegt eine Studie vor, in der die genaue Rolle des Bereitschaftspotenzials untersucht wurde.¹⁰ Die Autoren instruierten ihre Versuchspersonen, entweder mit dem rechten oder dem linken Zeigefinger auf einen Knopf zu drücken. Erschien auf dem Bildschirm Figur A, sollten sie den rechten Zeigefinger benutzen, bei den Figuren B, C und D den linken. Während des Experiments wurde ihre Hirnaktivität mit Hilfe eines Magnetenzephalographen registriert.

Die Autoren entdeckten, dass das Bereitschaftspotenzial dem Drücken des Knopfes um mindestens 1,3 Sekunden vorausging. Die Darbietung der Figuren erfolgte im Durchschnitt aber erst 414 Millisekunden vor dem Knopfdruck. Das Bereitschaftspotenzial setzte also bereits zu einem Zeitpunkt ein, an dem die Versuchspersonen noch gar nicht wissen konnten, ob sie den linken oder den rechten Zeigefinger zu betätigen hatten. Daher ist das Bereitschaftspotenzial nicht als spezifische Vorbereitung zu sehen, einen der beiden Knöpfe zu drücken. Es scheint viel plausibler, es als Zeichen einer unspezifischen Erwartung der Versuchspersonen zu betrachten, die in die eine oder andere der beiden Handlungen münden kann. Das von Libet registrierte Bereitschaftspotenzial determiniert nicht, was der Handelnde tut, sondern ist eher als Widerspiegelung einer allgemeinen Erwartung zu sehen. Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob Libets Ergebnisse ein empirischer Beweis für die Widerlegung der Willensfreiheit sind. Wenn das Bereitschaftspotenzial nämlich mit verschiedenen Handlungen vereinbar ist, dann ist zu vermuten, dass die Wahl zwischen den Handlungsalternativen in einem anderen Prozess erfolgt, möglicherweise in der bewussten Entscheidung des Handelnden, die ihrerseits natürlich neuronal realisiert ist.

Eine weiteres Problem ist die Frage, ob Entscheidungen auf Millisekunden genau bestimmbar sind. Die vorliegenden experimentellen Untersuchungen zur Willensfreiheit beziehen sich nur auf willkürliche Bewegungen. Bei diesen beträgt der Abstand zwischen Absicht und Handlung maximal eine Sekunde. Komplexe Entscheidungen angesichts widersprüchlicher Motive und Gründe dauern viel länger, verlaufen anders und erstrecken sich in der Regel über längere Zeit. Sonst wäre ein Abwägen der Gründe für und der Gründe gegen die zur Wahl stehen-

den Alternativen gar nicht möglich. Aus persönlicher Erfahrung wissen wir, wie langwierig und komplex Willensbildung sein kann.

Neurobiologie und Willensfreiheit

- Die Neurobiologie kann die Willensfreiheit weder beweisen noch widerlegen. Bereits die Frage, was wir unter Willensfreiheit verstehen, kann nicht mit den Methoden der Neurobiologie oder experimentellen Psychologie beantwortet werden. Diese Frage ist im Lichte der Praxis des menschlichen Umgangs miteinander zu klären. Wann machen wir Menschen für das, was sie tun, verantwortlich? Wann und unter welchen Umständen machen wir Ausnahmen?

Der freie Wille ist eine Tatsache des praktischen Lebens und keine am Gehirn beobachtbare Eigenschaft. Neurowissenschaftler können die neurobiologischen Grundlagen der Willenserlebnisse und Freiheitserlebnisse untersuchen, jedoch nicht diese Erlebnisse selbst. Überzeugungen, persönliche Entscheidungen, Gewissensregungen und das Empfinden von Scham und Schuld lassen sich nicht von außen am Gehirn beobachten, auch nicht mit modernen bildgebenden Verfahren. Mit Hilfe dieser Verfahren lässt sich feststellen, welche Stoffwechselprozesse wo im Gehirn ablaufen, wenn ein Proband z.B. etwas liest, über etwas nachdenkt oder einen Entschluss fasst. Sie eröffnen jedoch keinen Zugang zu den Inhalten des Bewusstseins.

Freiheitserlebnisse und Schuldgefühle sind uns, wie alle Bewusstseinsphänomene, nur in der Innenperspektive, der Perspektive des erlebenden Subjekts, unmittelbar gegeben. In der Beobachterperspektive der Wissenschaft kommen sie gar nicht vor. Die beiden Perspektiven lassen sich nicht aufeinander reduzieren.

Wolf Singer unterstreicht in einem neueren Artikel, dass wir Menschen zwei parallele Beschreibungssysteme entwickelt haben, die Unvereinbares über unser Menschsein behaupten.¹¹ Aus der Erlebnisperspektive begreifen wir uns als beseelte Wesen, die einen freien Willen haben, über Intentionalität verfügen und fähig sind, handelnd in den Ablauf der Welt einzugreifen. Aus der Beobachterperspektive, der Perspektive der Wissenschaft, wissen wir uns der materiellen Welt zugehörig und sehen, dass unser Verhalten und Handeln vom Nervensystem abhängen und folglich den Naturgesetzen unterliegen.

Neurowissenschaftler wollen die Kausalzusammenhänge zwischen Hirnprozessen und Verhalten klären. Nach Singer versuchen wir Menschen, uns selbst im Spiegel unserer eigenen Wahrnehmungen zu erkennen und wissen nicht, ob dieser Versuch gelingen kann. Das Erklärende, unser Gehirn, setzt seine eigenen kognitiven Werkzeuge ein, um sich selbst zu begreifen. Unsere kognitiven Fähigkeiten reichen, zumindest im Augenblick, nicht aus, um die Beschreibungen aus der Erlebnisperspektive und der Beobachterperspektive in eine einzige zu überführen. Es gelingt uns bestenfalls, Brückentheorien zu formulieren, um Phänomene aus dem einen Beschreibungssystem mit korrespondierenden Phänomenen aus dem anderen zu korrelieren. Die Ergebnisse dieser Syntheseveruche bleiben jedoch unbefriedigend. Wir verfügen zurzeit über kein widerspruchsfreies Bild vom Menschen.

Willensfreiheit und Notwendigkeit

- Ist unsere Erfahrung, frei entscheiden und handeln zu können, mit der Vorstellung vereinbar, dass alles in der Welt mit Notwendigkeit ge-

schiebt, mit der Notwendigkeit des Schicksals, der Ratschlüsse Gottes oder der Naturgesetze? »Kompatibilisten« sind der Meinung, dass Willensfreiheit und Naturkausalität vereinbar sind. Freiheit und Unfreiheit gibt es nur innerhalb vielfältiger Bedingtheit. Unser Verhalten und Handeln hängt wie unser gesamtes Erleben von einem funktionierenden Gehirn in einem funktionierenden Organismus ab. Das gilt auch für alles Argumentieren für und wider die Willensfreiheit. Aus dieser Tatsache jedoch den Schluss zu ziehen, dass Willensfreiheit eine Illusion sei, wie manche Hirnforscher dies nahe legen, ist keineswegs so zwingend, wie es auf den ersten Blick scheint.

Gilberto Gomes meint, der Widerspruch zwischen dem freien Willen, wie er uns in der Erlebnisperspektive gegeben ist, und der natürlichen Verursachung löst sich auf, wenn wir annehmen, dass wir selbst als frei Handelnde Hirnsysteme sind, die wählen, entscheiden und handeln können.¹² Wenn ich erlebe, dass meine

Handlungen frei sind, dann erlebe ich, dass sie nicht durch äußere Einflüsse, sondern durch mich determiniert sind.

Gomes führt folgendes Beispiel an: Jemand fragt mich: »Warum hast Du das getan?« Ich antworte: »Weil ich mich dazu entschieden habe.« – »Warum hast Du Dich entschieden, das zu tun?« – Ich gebe meine Gründe an. – »Warum haben Dich Deine Gründe dazu geführt, so zu entscheiden?« – Wenn ich keine weiteren Gründe angeben will, die zur selben Frage führen würden, kann die Antwort aus Sicht der Erlebnisperspektive nur lauten: »Ich weiß es nicht!« Nur aus der Beobachterperspektive können wir versuchen, Ursachen für unsere Begründungen und Entscheidungen zu finden. Aus der Erlebnisperspektive bin ich selbst die Ursache meiner Handlungen.¹³

Max Planck sagt über den Willen: »Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal gebunden; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei.«¹⁴

¹ Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Christian Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004, 30–65.

² Wolfgang Prinz, Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, in: Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, 22.

³ Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2003, 541.

⁴ Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a. M. 2003, 180.

⁵ Benjamin Libet, Haben wir einen freien Willen?, in: Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, 268–289.

⁶ Benjamin Libet, Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt a. M. 2005, 175.

⁷ Gerhard Roth, Gleichtakt im Neuronennetz, in: Gehirn und Geist 1/2002, 38–46, 43.

⁸ Wolfgang Prinz, Freiheit oder Wissenschaft?, in: Mario v. Cranach/Klaus Foppa (Hg.), Freiheit des Entscheidens und Handelns.

Ein Problem der nomologischen Psychologie, Heidelberg 1996, 87.

⁹ Libet, Mind Time, 193.

¹⁰ Christoph S. Hermann/Michael Pauen/Byoung Kyong Min/Niko A. Busch/Jochen W. Rieger, Eine neue Interpretation von Libets Experimenten aus der Analyse einer Wahlreaktionsaufgabe, in: Christoph S. Hermann u.a. (Hg.), Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik, München 2005, 120–134.

¹¹ Wolf Singer, *Conditio humana* aus neurobiologi-

scher Sicht, in: Markus F. Peschl (Hg.), Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, Würzburg 2005, 41–61.

¹² Gilberto Gomes, Volition and the readiness potential, in: Benjamin Libet/Anthony Freeman/Keith Sutherland (Hg.), *The Volitional Brain. Toward a neuroscience of free will*, Thorverton 1999, 59–76.

¹³ Ebd., 62.

¹⁴ Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Leipzig 1945, 21

Veronika Prüller-Jagenteufel

Konzert für Orchester, Klarinette und unzufriedenes Publikum

[wein]

Bei moderner Musik ist nach wie vor mehr Verweigerung zu beobachten als Bereitschaft, sich auf ihre – zuweilen auch unbequeme – Botschaft einzulassen. Beim Christentum ist es nicht anders: in DIAKONIA hoffentlich doch.

● Wiener Konzerthaus, 26.1.2006: Am Vorabend von Mozarts Geburtstag wird ihm moderne Musik gegenüber gestellt. Bei dem Werk »Accanto« von Helmut Lachenmann, komponiert 1975/76, sind Geduld und Kunstverständnis vieler im Publikum zuende: Unruhe, Buhrufe: »Wir wollen Musik hören.« Jemand antwortet: »Dann hören Sie doch zu!«

Der Komponist schreibt im Programmheft, »dass Kunst übers Ästhetisch-Erbauliche hinaus Ausdruck des Menschen, ... seiner Sehnsüchte und Hoffnungen, aber auch seiner Widersprüche und Ängste ist; (...) Kunst ... muss sich entscheiden, ob sie den Blick in den Abgrund aushalten ..., oder ob sie ... sich den Erwartungen einer Gesellschaft fügen will, die die Werke der Tradition sich als warme Bettdecke über den Kopf zieht und das Verständnis dieser Tradition so verrät. Kunst, Medium der Erhellung, wird weithin als Medium der Verdrängung missbraucht.«

Die Aktualität dieser Überlegungen beweisen die Spannungen im Publikum: Manche lang-

weilen sich, manche werden böse, andere bemühen sich zu verstehen und wieder andere folgen fasziniert dem Klang moderner Suche nach den wenigen vollen Tönen, die sich über den menschlichen Abgründen des 20. Jahrhunderts noch festhalten ließen.

Danach kam wieder Mozart; und wer zuerst bereit war zuzuhören, hörte jetzt ein Doppeltes: die verräterisch behagliche Klangdecke und die ebenfalls in sich spannungsreiche »schöne« Musik des genialen Querkopfs seiner Zeit.

Nach meinem Sabbatjahr bin ich an den Schreibtisch und in die redaktionelle Verantwortung für DIAKONIA zurückgekehrt – in der Bereitschaft, dass wir: LeserInnen, AutorInnen und Redaktion wiederum den genauen Blick und das wache Hinhören nicht scheuen, den Missbrauch von Spiritualität als kuschelige Verdrängung verweigern und danach fragen, wie unsere christliche Tradition heute nicht nur »schön« klingen, sondern so in ihrer Wahrheit wiedergewonnen werden kann, dass sie über den Abgründen unserer Zeit zu tragen vermag. Mit herzlichem Dank an Maria Moser, die dieser Linie gekonnt treu blieb, und in der Hoffnung, auf diesem Weg auch weiterhin mehr verständiges als unzufriedenes Publikum anzutreffen, bin ich wieder

Ihre Chefredakteurin

Monika Hoffmann

Die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch

Beten am Krankenbett? Weder Scheu noch Peinlichkeit sind hier am Platz, sondern Fingerspitzengefühl und die Selbstverständlichkeit, die der eigenen Verwurzelung im Gebet entspringt. Dann kann das Beten mit den Kranken gelingen und im Gebet für sie kann sich das Vertrauen in Gottes Sorge erneuern, das die Seelsorge entlastet.

● Die Nähe Gottes wird spürbar und erlebbar in der liebenden Zuwendung durch Menschen – in der Nächstenliebe. Das gilt insbesondere für die Begleitung kranker Menschen. Neben den Hauptamtlichen bringen ehrenamtlich tätige Frauen und Männer im Besuchsdienst die Außenwelt ins Krankenhaus und vermitteln Anteilnahme. Ihr Dienst ist geprägt vom Gespräch: oft mehr von Zuhören als von Erzählen.

Dasein und Zuhören sind grundlegend und können die Nähe Gottes vermitteln. Vertieft wird dies durch »das persönliche und gemeinsame Gebet mit den Kranken und für sie. Es macht deutlich, dass wir unser ganzes Leben in Gottes Händen glauben. Seelsorger bringen mit den Kranken ihre Anliegen vor Gott, die Bitte um Hilfe für sich oder nahestehende Menschen, um Heilung, um Geduld, Tröstung, um einen guten Tod.«¹

Es zeigt sich allerdings, dass die Erwartungen der Besuchten an die Besuchsdienste hinsichtlich empathischer Gespräche bei weitem übertroffen, im Bereich gemeinsamer Gebete jedoch häufig nicht erfüllt werden. Die Möglichkeit, dem Kranken ein zusammen gesprochenes Gebet anzubieten, scheint nur selten wahrgenommen zu werden. Der Glaube ist ein Thema, das aufgrund seiner besonderen Intimität oft nur schwer über die Lippen kommt. Dies gilt auch für die Gespräche am Krankenbett. Es treten Hemmungen auf, dem Gegenüber die Möglichkeit zum Gebet anzubieten. Gerade ehrenamtlichen BesucherInnen fällt es oft schwer, sich mit ihrer Rolle nicht nur als VertreterIn der Pfarrei, sondern darüber hinaus als »Glaubensbote/in« zu identifizieren. Ängste vor möglichen Reaktionen des Gegenübers, aber auch fehlende Erfahrung oder mangelnde Verinnerlichung einer eigenen Gebetspraxis kommen hier zum Tragen.

Dabei ist Gott bereits im Gespräch nahe: »Gott ist Gespräch und Gott ist im Gespräch.«² Gott wird sicht- und spürbar in der Nächstenliebe. Seine Nähe zeigt sich dort, wo Menschen für andere da sind. Und diese Nähe Gottes kann im Gebet ausdrücklich thematisiert werden. Es hat in der Begleitung Kranker einen besonderen Wert, da es Gott »ins Wort bringt«.³

Die Bedeutung des Gebetes im Rahmen von Krankenbesuchen ist allerdings nicht auf das Gebet mit Kranken beschränkt; es kann diese Begegnungen schon im Vorfeld prägen sowie weiter im Nachhinein.

Gebet als Vorbereitung auf den Besuch

● Besonders aufgrund der Ungewissheit, die den Erstkontakt am Krankenbett oft prägt, der oft schwierigen Situationen, aber auch der Notwendigkeit eines intensiven Eingehens auf den Besuchten im Gespräch ist eine innere Vorbereitung auf die bevorstehenden Begegnungen notwendig. Gerade noch in Beruf oder Haushalt und Familie beschäftigt, muss dieser Alltag zurückgestellt werden, um sich ganz auf das Gegenüber einlassen zu können. Wichtig ist, dass dringende Aufgaben möglichst erledigt sind, um für andere offen zu sein. Darüber hinaus ist es notwendig, Probleme und Belastungen beiseite zu legen. Eine Gelegenheit hierfür ist, diese in einem Gebet an Gott abzugeben und sich im Gebet um den Beistand Gottes auf die bevorstehenden Begegnungen vorzubereiten. Ein Gebet – evtl. gesprochen in der Kapelle des Krankenhauses – stimmt auf die bevorstehenden Begegnungen ein und lässt den Alltag zurück. Dieses Gebet hat eine Schwellenfunktion im Übergang zu neuen Begegnungen. Seine Funktion ist die Fürbitte um Gottes Hilfe und Nähe aber auch die innere Stärkung des Glaubens an Gottes mitgehende Liebe.

Diesen Glauben wollen die BesucherInnen ausstrahlen und vermitteln. Besonders da sie als GlaubensvertreterInnen auftreten, müssen sie den »Mut haben, auch von den zentralen Glaubenswahrheiten, wie z.B. Tod und Auferstehung Jesu Christi zu sprechen, in denen den Menschen das Heil geschenkt ist«⁴. Gerade die Kon-

frontation mit dem Leid der Menschen kann dabei zu einer Herausforderung für den eigenen Glauben werden. Das Leid der anderen wird zu einer Anfrage an das eigene Leben, an die eigenen Glaubensüberzeugungen und die Wirklichkeit Gottes.

Die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod und die Gewissheit, dass Gott mit uns ist, können Kranke und Sterbende konkret in Menschen erfahren, die mitgehen und »aushalten«. Wer aus der Quelle geistlichen Lebens genährt wird, kann in der Zuwendung zum Nächsten Hoffnung und Glaube vermitteln. Vorläufer und Grundlage für das gemeinsame Gebet mit Kranken ist die eigene Gebetspraxis und die Spiritualität des Vorbeters. Für den spirituellen Dienst an anderen ist deshalb ein eigenes starkes Glaubensfundament aus einer intensiven Beziehung zu Gott und in der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen nötig.

Im Vorfeld von Krankenbesuchen ist also zweierlei wünschenswert und wichtig: die grundsätzliche spirituelle Verwurzelung des eigenen Lebens und die je konkrete Vorbereitung im Gebet, die beispielsweise so lauten kann⁵:

Guter Gott,
Begegnungen liegen vor mir.
Noch weiß ich nicht, wer oder was auf
mich zukommt.
Ich stelle mich darauf ein:
Lasse zurück, was mich beschäftigt,
nehme an, was kommen wird.
Ich will dem Kranken begegnen mit
meinem ganzen Sein,
mit meinen Sinnen und meinem Herzen.
Ich schenke ihm meine Zeit und meine
ganze Aufmerksamkeit.
Wie wird er sie annehmen?
Dabei nehme ich mich selbst wahr:
meine Befindlichkeit,

meine eigenen Ängste und meine Kraft,
 meine Unsicherheiten
 und mein Stehen in mir,
 mein Gehaltensein durch einen Andern.
 Und ich erspüre den Kranken,
 sehe ihn, sein Gesicht, seine Gestalt;
 höre ihn, was er sagt und was nicht.
 Schweige mit ihm zum Durchatmen,
 zum Ordnen der Gedanken, der Gefühle.
 Geschieht Berührung – zum Leben?
 Gott, sei du mit mir.

Monika Hoffmann

Gebet beim Krankenbesuch

● »Not lehrt beten.« Oftmals trifft dieses Sprichwort sicherlich zu. Viele kranke Menschen wenden sich an Gott und sind offen für gemeinsames Beten. Häufig führt Leid und Krankheit aber auch zu Zweifeln und Anklagen. Verunsicherungen, Ängste und Depressionen zeigen die Suche dieser Menschen nach einer Antwort auf die Frage »Warum?«. Hier überwiegt oft die Scheu, Gott ins Wort zu bringen. Keinesfalls darf man sich in Floskeln und fromme Zusprüche retten. Von Seiten des Seelsorgers/der Seelsorgerin wird nicht nur Einfühlungsvermögen, sondern vor allem Authentizität verlangt auf der Basis eigener Spiritualität und persönlicher Verwurzelung im Gebet. Mit anderen Menschen zu beten und deren Lebenssituation vor Gott zu bringen, setzt eine eigene Gebetspraxis und Gewohnheit voraus (s.o.). Fühlt man sich selbst nicht wohl, wird keine gute Gebetsatmosphäre für das Gegenüber gelingen.

Grundsätzlich kann sich jederzeit die Möglichkeit zu einem passenden Gebet ergeben. Hier ist auf das eigene Gefühl zu achten, ob der Gottesbezug an dieser Stelle stimmig erscheint. Bei

häufigeren Zusammentreffen kann die Gesprächsatmosphäre grundsätzlich spirituell geprägt sein und durch ein Gebet am Anfang gefördert werden. Bei einmaligen Begegnungen ist es meist zweckmäßig, ein Gebet erst auf das gemeinsame Gespräch folgen zu lassen. So können die Inhalte des Gesprächs nochmals aufgenommen, zusammengefasst und an Gott übergeben werden. Überdies findet der Dialog durch eine Überleitung zum Gebet einen guten Abschluss, z.B. durch Zusammenfassungen, Wünsche oder Ausblicke. Mögliche Formulierungen dafür könnten lauten:

»Nach all dem, was Sie mir jetzt gesagt haben, sehe ich, dass Ihr Leben von Leiden und Freuden erfüllt war. Sollen wir all das Gott anvertrauen?«

»Sie haben mir gerade von Ihrem Partner (oder Kindern oder anderen Personen) erzählt. Wir können ihn/sie Gott anvertrauen.«

»Sie haben mir gerade gesagt, dass Sie (in ihrer Krankheit) Schwierigkeiten mit dem Glauben haben. Auch Zweifel und Klagen dürfen wir vor Gott tragen.«

»Bei dem, was Sie mir erzählt haben, habe ich viel Leid herausgehört. Schmerz und Leid finden wir auch in den Psalmen / im Leben Jesu.«

»Ich höre aus ihren Worten große Zuversicht und Hoffnung heraus. Diese Hoffnung thematisieren auch Psalmen und Gebete.«

Die Begegnung mit Kranken und besonders Sterbenden kann Gefühle von Ohnmacht hinterlassen. »Das Gebet kann eine Hilfe zur Bewältigung dieser Ohnmacht sein, wenn der Begleiter im Gebet mit dem Erleben des Sterbenden

mitgeht, auch in seiner Auflehnung, in seinem Zweifel und in seinem Hader. Die Psalmen bieten viele Beispiele dafür, wie ein Glaubender seine Gefühle und Wünsche, seine Enttäuschungen und Nöte vor Gott ausspricht.«⁶ Ist die Situation des/der Kranken derart geprägt von Schmerz, Leid und Hoffnungslosigkeit, empfehlen sich Klagepsalmen wie Ps 6, 22, 38, 39, 88, 102 u.a. Hört man aus dem Gespräch Hoffnung und Vertrauen heraus, empfehlen sich besonders Ps 23, 91 und 139.

Grundsätzlich dürfen Gebete die Kranken nicht überfordern, weshalb es häufig hinreicht, Ausschnitte aus den Psalmen oder nur einzelne Verse zu zitieren bzw. zu paraphrasieren.

»So spricht der Herr, der dich geschaffen und geformt hat: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich befreit und dich beim Namen gerufen: Du bist mein! Wenn du durch Wasser schreitest, bin ich bei dir; kein Strom reißt dich fort. Wenn du durch Feuer gehst, wirst du nicht versengen; keine Flamme wird dich verbrennen. Denn ich, Jahwe, bin dein Gott, ich, Israels heiliger Gott, bin dein Retter. Du bist mir teuer, wertvoll und lieb. Fürchte dich nicht, denn ich bin immer bei dir.« (nach Jes 43,1-4)

In ähnlicher Weise eignen sich z.B. Röm 8,38f, 1 Thess 4,14, 1 Petr 5,7, Mt 11,28. Daneben bieten sich vorformulierte Gebete an, deren Vorteil ist, dass sie bereits bekannt und vertraut sein können:

Gott, zu dir rufe ich:

In mir ist es finster, aber bei dir ist das Licht.
Ich bin einsam, aber du verlässt mich nicht.
Ich bin kleinmütig, aber bei dir ist Hilfe.
Ich bin unruhig, aber bei dir ist Friede.
In mir ist Bitterkeit, aber bei dir ist Geduld.
Ich verstehe deine Wege nicht,
aber du weißt den rechten Weg für mich.

Dietrich Bonhoeffer

Nichts soll dich ängstigen,
nichts dich erschrecken.
Alles geht vorüber.
Nur Gott allein bleibt derselbe.
Alles erreicht der Geduldige
und wer Gott hat, der hat alles:
Gott allein genügt.

Teresa von Avila

Mein Herr und mein Gott,
nimm alles von mir,
was mich hindert zu dir.
Mein Herr und mein Gott,
gib alles mir, was mich bringt zu dir.
Mein Herr und mein Gott,
nimm mich mit und gib mich
ganz zu Eigen dir.

Nikolaus von der Flüe

Es ist denkbar, dem Besuchten einzelne Verse und Gebete, die gemeinsam gesprochen wurden, oder auch Gebetszettel, die mehrere Texte enthalten, in geschriebener Form zur Vertiefung zu übergeben. So kann eine Begegnung in ein gemeinsames Gebet als Gespräch mit Gott münden und eventuell sogar eine persönliche Fortsetzung finden. Nicht nur kirchennahe Patienten sind oftmals für passende Gebetstexte dankbar, sondern ebenso weniger religiös sozialisierte Menschen, die dadurch überfordert sein können, Gebete selbstständig zu formulieren.

Nicht selten fällt kranken und leidenden Menschen Fremden gegenüber eine Öffnung leichter als bei nahestehenden Menschen. Gerade diese Distanz und Unbeschwertheit der Beziehung ermöglicht manchmal ein freieres Sprechen über Ängste oder Hoffnungen, mit denen Angehörige nicht belastet werden sollen. Auch Schamgefühle und Schwächen sind unbekannten GesprächspartnerInnen gegenüber leichter

zuzugeben. Gleiches gilt für das Gebet: Häufig ist es leichter, mit Fremden zu beten – vor allem wenn diese die Rolle der Leitung des Gebetes übernehmen können. Dennoch ist der/die Kranke FührerIn des Gesprächs und ebenso des Gebetes. Fingerspitzengefühl und Einfühlungsvermögen der Mitglieder des Besuchsdienstes sind gefordert, um zu erspüren, ob und wann der/die Kranke für ein Gebet bereit ist. Gebete dürfen niemals aufgedrängt werden. Doch kann Krankheit eine Lebenssituation sein, die Menschen für das Gebet öffnen kann – sowohl für das Gebet um Heilung wie um die Kraft, die Krankheit und den Willen Gottes anzunehmen, egal was kommen mag.⁷ Und diese Chance sollte nicht vertan werden.

Im Begleiten und gemeinsamen Beten ist es möglich, die Nähe Gottes spürbar und Gott als den erlebbar werden zu lassen, der in seinem Wort nahe ist. Das gilt insbesondere für geprägte Gebete wie das Vaterunser oder Ave Maria. »Der Rückgriff auf geprägte Gebete, aus denen

**»Gott als den erlebbar werden lassen,
der in seinem Wort nahe ist«**

die gesammelte geistliche Erfahrung vieler Generationen spricht, kann gerade in der Stunde des Sterbens große Entlastung bewirken. Früher verbrachten Angehörige und Nachbarn lange Zeit am Bett eines Sterbenden, um den Rosenkranz zu beten. Heute stehen sie bei einem kurzen Besuch am Krankenbett oft sprachlos da und wissen nicht, was sie sagen sollen.

Mit eigenen Worten gibt es im unmittelbaren Angesicht des Todes auch nicht mehr viel zu sagen, weil Menschenworte an ihr Ende gekommen sind. Aber mit den Worten des Glaubens, die in einer gemeinsamen Gebetssprache einen der Situation – man versammelt sich im Zimmer eines Sterbenden, um ihm nahe zu sein

und an seiner Stelle zu beten – angemessenen Ausdruck finden, werden diese Worte zu einem sprechenden Zeugnis geistlicher Begleitung auf der letzten Wegstrecke des Lebens.«⁸

Zudem haben geprägte Gebete den Vorteil, dass sogar verwirrte Menschen diese oft tief verinnerlicht haben und einstimmen können; überdies verbinden sie uns mit der ganzen Weltkirche. »Bei verwirrten Menschen geschieht es manchmal, dass sie beim Gebet oder bei einem Gottesdienst ganz plötzlich einen lichten Moment haben. Flüchtig sind oft diese Momente. Deshalb muss auch das Gebet kurz sein.«⁹ Das einfachste Gebet ist das Kreuzzeichen, das – langsam und bewusst gemacht – die Tiefe des christlichen (dreifaltigen) Glaubens ausdrückt. Das Kreuzzeichen ist die einfachste Form christlichen Gebetes und zeigt doch die Fülle des Glaubens an Gott den Vater und Schöpfer, den Sohn als Erlöser der Menschen und den Heiligen Geist als Beistand Gottes. Kreuzzeichen und Auflegen der Hände sind Formen, die den Einbezug artikulationsunfähiger und sogar bewusstloser PatientInnen erlauben.

Bei manchen Begegnungen und Gesprächen bleibt oft nur das Schweigen, das nicht weniger eine Form des Aushaltens, Ertragens und Mitleidens sein kann. »Unsere Mimik und Gestik untermalen Worte, können sie aber auch einfühlsam ersetzen, vor allem dann, wenn wir uns mit dem Betroffenen nur noch körpersprachlich unterhalten können. Unser Körper ist ausdrucksstark und dies leben uns viele Menschen vor, die aus den unterschiedlichsten Gründen eine Einschränkung der Artikulation haben und so ihr persönliches körpersprachliches Vokabular entdecken.«¹⁰

Auch die einfache Berührung eines Kreuzzeichens oder der Handauflegung als Segensgestus lässt die Nähe Gottes spüren und zeigt, »dass Gott treu ist. Der Respekt vor der Würde

des Menschen ist besonders gefordert bei Patienten, die im Koma liegen. Oder auch bei denen, die bereits abgeschriben worden sind. Wir können diesem Menschen die Hand halten, mit ihm und seinen Angehörigen beten. Das Gebet kann einen Weg öffnen, der in die Ewigkeit hinüberführt.«¹¹

Gebete können zuweilen Horizonte öffnen. Nicht selten können Menschen in Krankheit und Leid Gebete, Beten und die Nähe Gottes neuerlich und auf eine bisher unbekannte Weise erfahren (vgl. Mt 18,20). Besonders intensive und ergreifende Situationen ergeben sich, wenn Angehörige eingeladen werden und gemeinschaftlich Glauben neu erleben. Das Gebet mit Kranken und Angehörigen kann deren erster Kontakt zur Kirche seit Langem sein. Es bietet sich die Chance, Glauben und Kirche wieder positiv in das Leben der Menschen zu tragen und vielleicht deren Glaubensleben neu zu beleben.

Natürlich wird hier ein Idealbild vor Augen gestellt – nicht jedes Gespräch führt die Kranken zur Gemeinschaft mit Gott, doch darf die Kraft des Gebetes nicht unterschätzt werden. Beide – Kranke wie BesucherInnen – können im Gebet Trost und Beistand erfahren, wenn sie ihr »Leben vor Gott zu bringen versuchen im Gebet. Nicht mit vielen Worten, eher zurückhaltend; nicht mit leeren Formeln, immer wahrhaftig; spontan aus dem Herzen oder mit Gebeten aus langer und geheiligter Tradition der betenden und bittenden Kirche.«¹²

Gebet nach einem Besuch

● Nach einem Besuch ist die Begegnung noch nicht beendet – ebenso wenig wie die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch. Der/die BesucherIn nimmt Eindrücke und Fragen mit. Aufgrund der manchmal starken psychischen Belas-

tungen und, um den intensiven Dienst am kranken Menschen erfüllen und (er)tragen zu können, ist der Austausch mit anderen notwendig. Es ist wichtig, die eigenen Empfindungen und Belastungen wahrzunehmen, anderen mitteilen zu können (z.B. in einer Supervision), aber auch, »dass ich alles im Gebet an Gott abgeben kann«¹³. Man muss selber geistlichen Trost erfahren haben und annehmen können, wenn man diesen an andere weitergeben möchte. So spricht der zweite Korintherbrief von Gott: »Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden« (2 Kor 1,4).

»Psychohygiene« meint das notwendige Verarbeiten des Erlebten durch Gespräche und Supervision ebenso wie durch persönliche Rituale. Die Erfahrung von Leid und Not kann zu Resignation führen, »die verhindern würde, sich von der Liebe führen zu lassen und so dem Menschen zu dienen. Das Gebet als die Weise, immer neu von Christus her Kraft zu holen, wird hier zu einer ganz praktischen Dringlichkeit.«¹⁴ Die stattgefundene Begegnung zu reflektieren, Distanz zu gewinnen und Belastungen abzugeben, kann durch ein abschließendes Gebet gelingen, in dem der Mensch an Gott abgibt, was ihn beunruhigt und bewegt, was nicht in seiner Macht liegt, seine Zuwendung zum anderen nicht leisten kann. Im Gebet findet der Mensch zurück zu sich selbst und zu seinem eigenen Leben.

»Caritas im umfassenden Sinn meint die Liebe Gottes zu den Menschen und ihre Antwort, nämlich die Liebe zu Gott und zugleich die Liebe zum anderen Menschen, zum Nächsten. Erst auf diesem Hintergrund bezeichnet das Wort Caritas im engeren Sinn die christliche Nächstenliebe. Dass die Liebe Gottes zu den Menschen vorausgeht, gibt der Caritas den unveräußerlichen Charakter des Geschenkes und befreit von

falschem Leistungsdruck.«¹⁵ Dies stellt letztlich eine Entlastung dar: Man kann seine Last abgeben, kann an Gott übergeben, was man selbst in seinem Trösten und seiner Nähe nicht leisten kann. Heilung und Vollendung liegen nicht in der Macht von Menschen. Christliche Nächstenliebe weiß sich getragen von der Liebe Gottes. »Das bedeutet aber auch, dass ohne ein Leben aus der Heiligen Schrift weltliches Tun nicht als christliches gelingen kann. Die Bibel, das Evangelium insbesondere, muss lebendiges Wort werden in mir, in Gruppen, in Gemeinden, in Institutionen wie z.B. einem christlichen Krankenhaus, in der Kirche. Die Befruchtung des Alltags mit dem Wort Gottes aber geschieht wesentlich im Gebet.«¹⁶ Das Gebet trägt die in der Nächstenliebe Tätigen in ihrem Dienst und entlastet gleichzeitig von dessen Belastungen und Bedrängungen.

Guter Gott,
Begegnungen und Berührungen
liegen hinter mir,

Begegnungen mit Menschen,
die krank sind,
die einsam sind,
die leiden,
die einen Weg suchen.
Einen Stück des Weges durfte ich mit ihnen
gehen.
Vielleicht konnte ich nahe und Hilfe sein,
vielleicht konnte ich die Menschen auch
nicht erreichen,
vielleicht konnte ich nicht helfen, wie ich
es gerne gewollt hätte.
Ich trage Bilder, Worte, Schweigen und Fragen
in mir.
Gott, dies alles übergebe ich dir.
Du kannst es ändern.
Ich übergebe dir meine Dankbarkeit wie
meine Hilflosigkeit.
Ich übergebe dir die Schicksale, die mir
heute begegnet sind.
Nimm du sie an.
So kann ich gut nach Hause gehen.
Amen.

Monika Hoffmann

¹ Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Die Sorge der Kirche um die Kranken, (Die Deutschen Bischöfe 60) Bonn 1998, 14.

² Erich Legler, Auf dich vertraue ich. Mit Kranken und Sterbenden beten, Ostfildern 2002, 80.

³ Vgl. Georg Meier-Gerlich, Caritative Seelsorge im Behandlungsauftrag des kirchlichen Krankenhauses. Ein Modell zur Professionalisierung der Krankenhausseelsorge, Trier 2003, 87.

⁴ Gerd Fasselt, »Und der Herr wird ihn aufrichten.« Zur Heilssorge der Kirche für die Kranken, Stuttgart 1999, 19.

⁵ Vgl. in Ausschnitten Legler, Auf dich vertraue ich, 24f.

⁶ Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Menschenwürdig sterben und christlich sterben, (Die deutschen Bischöfe 47) Bonn 1996, 5-32, 26.

⁷ Vgl. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 149) Bonn 2000, 5.

⁸ Erich Garhammer, Ein Gespräch mit Eberhard Schockenhoff, in: Lebendige Seelsorge 56/5 (2005) 274-278, 278.

⁹ Rainer Bareis/Jean-Marie Humeau, Kranke Menschen im Gebet begleiten. Arbeitshilfe für das Gebet mit

Kranken, Betagten und Behinderten, zu Hause oder in Pflegeeinrichtungen, Signe 2002, 9.

¹⁰ Carola Otterstedt, Vorbereitung auf den Dialog in der Kranken- und Sterbegleitung, in: W. Burgheim, Qualifizierte Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Medizinische, rechtliche, psycho-soziale und spirituelle Hilfestellungen Bd. 1, Merching 2005, 1-4, 4.

¹¹ Bareis/Humeau, Kranke Menschen im Gebet begleiten, 8.

¹² Legler, Auf dich vertraue ich, 8.

¹³ Bareis/Humeau, Kranke Menschen im Gebet begleiten, 20.

¹⁴ Sekr. d. Dt. Bischofskon-

ferenz (Hg.), Enzyklika Deus est Caritas von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 170), Bonn 2006., 36.

¹⁵ Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft. (Die deutschen Bischöfe 22) Bonn 1999, 23f.

¹⁶ Hubert Windisch, Christ sein in einer un-erlösten Welt. Anstöße zum Glauben in der Not, in: ders. (Hg.), Ich war krank. Beiträge zur Krankenpastoral und Krankenpflege, München 1986, 65-75.

Herausforderung AIDS

Frank Sanders

AIDS als Herausforderung für die Theologie

Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht

Beihefte zum Münsterischen Kommentar Bd. 43
Essen: Ludgerus-Verlag 2005
376 Seiten, Eur-A 43,20, Eur-D 42,00

Dass ausgerechnet eine kirchenrechtliche Dissertation die wohl derzeit argumentativ differenzierteste und interdisziplinär ausgewiesenste Monographie zum Thema AIDS im Bereich der deutschsprachigen katholischen Theologie darstellt, erscheint auf den ersten Blick überraschend. Denn die verspäteten ersten theologischen und kirchlichen Reaktionen auf HIV und AIDS in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre waren zunächst meist sexualethischer Natur und interpretierten die Krankheit nicht selten auf unheilvolle Weise als Heimsuchung Gottes. Auch wenn dies an der Problematik vorbeigeht, weil sexualethische Positionen unabhängig von den möglichen Übertragungswegen einer Krankheit zu begründen sind, als Deutungsschlüssel für HIV und AIDS konnte sich diese Position lange behaupten.

Nach der Lektüre der Studie von Frank Sanders aber wird noch einmal deutlich, dass das Koordinatenkreuz ein anderes sein muss. HIV und AIDS stellen heute in erster Linie eine (sozial)ethische Herausforderung dar, wenn der Blick erst einmal frei wird für die globale Dimension der Verbreitung von HIV und AIDS und für die medizinische Versorgungslage. Dazu aber bedarf es einer unvoreingenommenen Sichtung der medizinischen und epidemiologischen Erkenntnisse nicht weniger als einer sorgsam theologischen und ethischen Analyse der in der Kirche kursierenden Argumente – oder oft eher:

Instrumentalisierungen. Beides leistet die Arbeit auf beeindruckende Weise.

Ihr spezifisch kirchenrechtliches Interesse ist die Beantwortung der Frage, ob HIV-Infizierte und AIDS-Kranke fähig sind, eine Ehe zu schließen. Manche haben diese Frage verneint, weil es den Betroffenen nicht möglich sei, ihre Ehe auf moralisch zulässige Weise zu vollziehen, so die herkömmliche Ausdrucks- und Denkweise. Der Verkehr zwischen einem Infizierten und einem Nicht-Infizierten könne wegen des Kondomgebrauchs nicht als Vollzug der Ehe gelten. Diese kanonistische Auffassung ist unverkennbar moraltheologischen Überlegungen geschuldet. Und so ist es konsequent, dass Sanders seiner kanonistischen Analyse eine moraltheologische voranschickt.

Im Einzelnen geht es darum zu klären, ob die Bestimmung des Gebrauchs von Kondomen als Kontrazeptivum oder als Infektionsschutz ethisch angemessen ist. Unvermeidlich werden dabei moraltheologische Fragen der Normenbegründung aufgeworfen. Indem er daran anschließend u.a. die Ehelehre des Konzils (*Gaudium et spes*) heranzieht, kann Sanders zeigen, dass die Verweigerung der Ehe für HIV-Infizierte eine »rechtlich nicht zu begründende Überlegung« (313) darstellt. Wer dies dennoch fordere, benutze AIDS innerhalb des Kirchenrechts auf sachfremde Weise »als Metapher für moralisches Fehlverhalten« (ebd.). Welche kanonistischen Einzelaspekte Sanders traktiert, kann hier nicht vorgestellt werden. Seine These hält allen Einwänden stand: Nur ein theologisch bereits überwundenes Eheverständnis kann die Verweigerung einer Eheschließung begründen.

Hinter den Stand der hier argumentativ abgesicherten Positionen sollte die Theologie nicht mehr zurückfallen. Sie ist es den HIV-Infizierten und AIDS-Kranken schuldig.

Stephan Goertz, Saarbrücken

Kirche sein in kleinen Gemeinschaften

Klaus Vellguth

Eine neue Art, Kirche zu sein

*Entstehung und Verbreitung
der Kleinen Christlichen Gemeinschaften
und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*

Freiburg/Br.: Herder 2005

Kart., 394 Seiten, Eur-A 46,30, Eur-D 45,00, CHF 77,00

Angeregt durch eine Recherchereise nach Sri Lanka im Rahmen der Vorbereitung der Kampagne zum Weltmissionssonntag 2000, hat der Verfasser sich zweierlei vorgenommen: zum einen das Pastoralprogramm, das er dort kennen gelernt hatte, das »Asian Integral Pastoral Approach« (abgekürzt: ASIIPA) nach Deutschland zu übertragen, woraus das Projekt »Spiritualität und Gemeindebildung« hervorgegangen ist; zum anderen die Entstehung und Verbreitung dieses Programms wissenschaftlich zu erforschen, woraus die vorliegende Dissertationsschrift erwachsen ist. Das asiatische Pastoralprogramm hat seine Ursprünge, so zeigt Vellguth auf, in Afrika – oder sogar in Deutschland. Nach mehrjähriger Pastoralarbeit in Südafrika waren 1999 auf Einladung von Prof. Dr. Adolf Exeler die beiden Fidei-donum-Priester Fritz Lobinger und Oswald Hirmer nach Münster gekommen, um an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät zu promovieren.

Der eine (F. Lobinger) beschäftigte sich mit der Frage, ob es sich bei den vielfach in Südafrika zu Gemeindeleitern eingesetzten Katechisten um eine Übergangslösung oder eine Dauereinrichtung handele bzw. handeln solle. Der andere (O. Hirmer) arbeitete über die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde im Xhosa-gebiet (Südafrika) im Vergleich zu den dortigen anglikanischen und presbyterianischen Gemeinden. Kundig geworden durch ihre wissenschaft-

lichen Studien kehrten beide nach Südafrika zurück und setzten sie um in pastorale Programme: Bildung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die der afrikanischen Kultur entsprechen, und Bibel-Teilen als Zentrum des Lebens dieser Gemeinschaften. Wie das im Einzelnen vorgegangen ist, welche Schwierigkeiten sich einstellten, aber auch welche Erfolge zu verzeichnen waren, wird in der Studie detailliert nachgezeichnet. In einer Fallstudie wird der Umgang mit diesen Programmen in der pastoralen Realität dargestellt.

Nicht zuletzt diese beiden inzwischen zu Bischöfen gewordenen Priester waren es dann auch, die die von ihnen initiierten Pastoralprogramme nach Asien übertrugen, wo sie mittlerweile im dortigen kirchlichen Leben weite Verbreitung gefunden haben. Auch hier trägt eine Fallstudie zur Konkretisierung bei. Abschließend fragt der Verfasser nach Perspektiven, die sich aus seiner Untersuchung für die deutsche bzw. west- und mitteleuropäische Ortskirche ziehen lassen. Er führt dazu folgende Erfordernisse bzw. konzeptionellen Stichworte an (vgl. 312-315): Kontextualisierung, pastoraler Pluralismus, Prozessorientierung, biblische Vision, Visionsarbeit, Spiritualität, pastorale Verortung, missionarische Dimension, Finanzierung und Vernetzung.

Zu ergänzen ist, dass es in Afrika und Asien gelungen ist, dass sich viele Bischofskonferenzen die pastoralen Programme zu eigen gemacht haben, sie fördern und durch Experimente und Begleituntersuchungen ständig weiterentwickeln. Das begünstigt eine programmatisch einheitliche Linie innerhalb einer Ortskirche. Was aus der Begegnung mit der Kirche in Afrika und Asien zu lernen ist, umschreibt K. Vellguth wie folgt: »dass die Kirche sich nicht auf die großen, unübersichtlichen Organisationseinheiten verlässt, sondern auf die kleinen, gemeinschaftsfördernden

Strukturen vertraut. Sie bilden das Fundament einer lebendigen, glaubensstarken Kirche« (13).

Norbert Mette, Dortmund

BWL für die Kirchenleitung

Pius Bischofberger
Kirchliches Management

Grundlagen und Grenzen

ReligionsRecht im Dialog Bd. 1
Münster: LIT-Verlag 2004
160 Seiten, Eur-A 18,40, Eur-D 17,90

Der Autor geht der Wechselwirkung von Spiritualität und Management in der röm.-kath. Kirchenwirklichkeit nach. Betriebswirtschaftslehre (BWL) soll die Kirchenleitung bei der Bewältigung ihrer Aufgaben unterstützen. Es gilt, sich für die Führung in der Kirche besser zuzurüsten. Quelle ist eine breite Erfahrung, zugespitzt auf (schweizerisch-)kirchliche Realität, dienlich dem Gespräch, das ekklesiologisch, institutionstheoretisch und pastoral an der Zeit ist.

Vorgaben sind die definierten Charakteristika der Kirche als Gemeinschaft (communio) und Dienstleistung (ministratio). Kirche wird als »Dienstleistungsorganisation« gesehen und daran gemessen. »Kirchliche Eigenkultur« (M. Kehl) ist damit subsidiär bedacht. Der Widerstand gegen den Wandel wäre vertiefter zu bedenken, denn das Problem von Befehl und Gehorsam bleibt ungelöst. Kirchen-Führung steht künftig (personal und systemisch sozial) vor erhöhtem Anspruch, sich in den Dienst einer gemeinsamen Sache zu stellen.

Mehrfach betont ist der »geistlich-weltliche Doppelcharakter der Kirche«, illustriert am Gleichnis vom barmherzigen Samariter und dem Wirt. Beide legen Hand an (manu agere), können angemessen die Dinge handhaben. Konstitutiv sind die Bindung an »eine Person« (Gal 1,1) als

»Bestimmung ihres Zweckes« und die Bezeichnung der Kirche als »Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes«. Der Auftrag gründet damit nicht in sich selbst. Kirche wächst aus göttlichem und menschlichem Element. Der Rückgriff auf Erkenntnisse der BWL ist nur »auf die Institution Kirche zulässig« (29). Zu klären wäre, wie der Bestand von Kirche rein unabhängig von Gläubenden gegeben ist, wenn Getaufte/Gefirmte in gleicher Würde stehend mitwirken.

Unternehmen führt man als produktives soziales System (H. Ulrich). Die Kirche interessiert sich dafür als Werk von Menschen für Menschen (A. Dubach). Doch die Hilfe durch Unternehmensberatung bringt institutionelle Härten mit sich. Das Spezifische an Kirche als Nonprofit-Organisation weist auf das allgemeine Wohl der Menschheit und auf die »transzendente Dimension«. Die Handhabung pastoraler Dinge bleibt in der Spannung von Struktur und Spiritualität. Führung in der Kirche soll noch stärker zur Wissenschafts-Sache werden, derweil die Praxis von mangelnder Motivation beherrscht ist. Der Autor schlägt eine kirchliche Ombudsstelle vor und verweist auf Leistungsvereinbarungen als Instrumente wirkungsorientierter Pastoral. »Wegleitungen« sind auf der Ebene sprachregional/schweizerischer Institutionen bekannt. Geschulte Führungsleute sind jedoch rar. Verhaltenstrainings wären nötig, ergänzt mit Brückenschlägen zwischen BWL-Denken und theologisch/sozialen Arbeitsfeldern in Kirchen. Für die Praxis dienlich ist die vorliegende Hin-führung in die einzelnen Funktionen der Führung: Führungsprozess und ihre Aspekte wie Zielsetzung, Planung, Entscheid, Kontrolle und Controlling!

Als Führungsbereiche sind ins Auge zu fassen: Personal, Organisation, Finanzen als »Dün-ger im Weinberg des Herrn«, Marketing (was Menschen bewegt, muss auch Kirche bewegen).

Der Herausgeber der neuen Reihe RRD, Adrian Loretan, setzt in einem Nachwort wichtige Akzente zur Theologie im interdisziplinären Dialog.

Stephan Schmid-Keiser

DIAKONIA-Filmtipp

Hotel Ruanda

SA/GB/I 2004, 121 min.

Regie: Terry George, Buch: Keir Pearson/Terry George.
Kamera: Robert Fraisse. Musik: Andrea Gerra/Rupert Gregson-Williams, Darsteller: Don Cheadle, Sophie Okonedo, Joaquin Phoenix, Desmond Dube, David O'Hara, Cara Seymour, Nick Nolte, Hakeem Kae-Kazim.

90 Prozent dieses Films sind Realität, die restlichen zehn Prozent sind die Würze, die der Regisseur dazu gab, wie der Koch sie zur Speise tut. Das sagte der »echte« Paul Rusesabagina, der beratend an dem Film mitwirkte, der seine Erlebnisse schildert. Der Spielfilm blickt durch die »Brille« dieses ehemaligen Hotelmanagers in der Hauptstadt Kigali auf jene 100 Tage im April/Mai 1994, als in Ruanda die Mehrheit der Hutu mindestens 800.000 Angehörige der ethnischen Minderheit der Tutsi sowie gemäßigte Hutu niedermetzte.

Am Schicksal einer Gruppe von Menschen und insbesondere des Paul Rusesabagina wird der bewegende Spielfilm zu einem Dokument eines Zeugen der Menschlichkeit in einer unmenschlichen Situation und zugleich – höchst brisant und aktuell – zu einem Dokument des Versagens der westlichen Welt, insbesondere der USA und der UNO.

Man hat Paul Rusesabagina als afrikanischen Schindler bezeichnet, denn er rettete am Ende über 1200 Menschen das Leben. Man hat ihn auch mit der Figur des Jack Lemmon in »Mising« (von C. Costa-Gavras) verglichen, jenem politisch gutgläubigen Amerikaner namens Hor-

man, der erst nach und nach »umständehalber« hinter die politischen Kulissen blickt und erkennt, dass sein Sohn nach dem Putsch in Chile von CIA und Pinochets Militär verschleppt und umgebracht wurde (gleichfalls ein authentischer Fall!).

Auch Paul Rusesabagina (Don Cheadle) ist zunächst politisch naiv, hat als schwarzer Manager des Hotels der belgischen Fluggesellschaft Sabena Anteil am westlichen Lebensstil. Der Umgang mit Scotch, Wein und gehobenem Hotel-service sind sein täglich Brot. Auch mit UN-Offizieren und einheimischen Generälen hat er ständig zu tun. Warnungen von Verwandten und Bekannten, dass eine groß angelegte Vernichtungsaktion gegen »die Kakerlaken«, die Tutsi, von radikalisierten Hutu bevorstehe, will er nicht glauben. Er fühlt sich in seiner Situation zunächst auch sicher, bis zum (bis heute nicht geklärten) Abschuss der Maschine mit den Präsidenten von Burundi und Ruanda, einem Hutu, auf dem Rückweg von Friedensverhandlungen beim Anflug auf Kigali.

An diesem 6. April 1994 kommt tatsächlich das ihm vorher benannte Losungswort »Fällt die Bäume!« mit Hassparolen im Radio und er erlebt erste Verhaftungen, Misshandlungen und Tötungen in der Nachbarschaft. Bald bröckelt sein Sicherheitsgefühl: Paul ist Hutu, seine Frau (Sophie Okonedo) Tutsi. Immer mehr Nachbarn, Verwandte und andere Bedrohte fliehen in seine Wohnung, dann ins Hotel »Mille Collines«. (Ruanda gilt als »Le Pays de Mille Collines«, das Land der Tausend Hügel, und »Radio Television Libre des Mille Collines« hieß ein den Genozid anheizender Sender.) Paul entschließt sich, die Menschen ins Hotel aufzunehmen, wie Gäste.

Instinktiv schlägt er eine interessante Strategie ein: Er hält gegen den anarchischen Kontext einen formellen äußeren Rahmen aufrecht; so verteilt er Rechnungen an die »Gäste« – mit

dem Hinweis, dass bis auf weiteres gestundet wird, und ermahnt das Personal, seine Pflicht gegenüber den »Gästen« im überbelegten Hotel zu tun. Das hilft allen, nicht gleichfalls in Anarchie zu verfallen. Um sie zu retten, muss Paul einmal mit allem, was er an Geld auftreiben kann, Menschen vorm Hotel von den Milizen freikaufen. Als sie ein anderes Mal das Hotel »von Ungeziefer reinigen« wollen und ein Blutbad droht, alarmiert er die Brüsseler Sabena-Zentrale. Über deren direkten Draht zur französischen Regierung gelingt eine Intervention und er erreicht den zähneknirschenden Abzug der Militärs.

Erstaunlich gut weg kommt im Film die Kirche: Es wird gezeigt, wie Nonnen und Priester ihre Schulkinder ins Hotel zu den (spärlichen) UN-Soldaten retten wollen, aber letztere dürfen nur Ausländer in Bussen wegbringen. (In den späteren Gerichtsverfahren wurden hingegen auch Priester angeklagt, die in Kirchen Asylsuchende den mordenden Truppen faktisch zur Tötung übergeben haben.)

Als die Tutsi-Rebellen, aus Burundi kommend, in Richtung Kigali Bodengewinne machen, jongliert Paul gefährlich mit Angeboten und Drohungen gegenüber dem ruandischen (Hutu-)General, um sein Leben und das der übrigen zu retten: Er könne ja positiv für den General aussagen etc. Gerade noch rechtzeitig kommt er mit dessen Soldaten zurück, bevor die Hotelbewohner von Milizen kassiert werden. Am Ende können sie von den UN-Soldaten, die im Radio als Komplizen der »Kakerlaken« bezeichnet und sozusagen auch zum Abschuss freigegeben werden, nur mit Mühe weggebracht werden. (Eine Gruppe belgischer Blauhelm-Soldaten ist tatsächlich massakriert worden.) Auf dem Weg aus dem Land heraus werden sie gerade noch von vorrückenden Tutsi vor verfolgenden Hutu gerettet. (Nach der Beendigung des Genozids und der Machtübernahme durch Tutsi flo-

hen dann zunächst zwei Millionen Hutu, vor allem in den Kongo.)

Wie bringt man einen Genozid ins Kino? Der Regisseur – einem Iren wie Terry George – sind blutige interne Konflikte ja nicht unbekannt – hat sich auf ein paar Hauptpersonen konzentriert und entschieden, die grausamen Szenen nicht direkt zu zeigen. (Tutsi, ursprünglich Rinderzüchter und von den Kolonialmächten als Oberklasse privilegierte Minderheit, sind meist etwas größer als Hutu, die früher Ackerbauern waren; so wurden ihnen teils erst die Gliedmaßen abgeschlagen, sie wurden von den Hutu »gestutzt«, bevor sie umgebracht wurden. Tutsi haben den Hutu teils Geld dafür geboten, dass sie sofort getötet werden.)

Man bekommt etwas von Gräueltaten mit, aber nur indirekt, als Handlungsrahmen, im Hintergrund angedeutet oder vermittelt durch Paul, der die gerade gedrehten Reportagen der TV-Leute sieht. Einer von ihnen meint, wenn die Leute zuhause diese Bilder am TV sehen, werden sie sagen: »Oh Gott, wie furchtbar!« – und dann werden sie weiter zu Abend essen. Einmal holt Paul Nachschub und fährt in dichtem Nebel eine Uferstraße, der Lieferwagen kommt rumpelnd zum Stehen – er erkennt erst jetzt, dass die ganze Straße voller Leichen liegt und er über Leichen gefahren ist.

Die Ohnmacht der UN(-Truppen) verdeutlicht der Blauhelm-Offizier (Nick Nolte): Er hat keine nennenswerte Truppe, darf nicht schießen, keine Farbigen retten – und die Berichte des »echten« kanadischen UN-Generals Romeo Dallaire wurden von US-Außenministerin Madeleine Albright so abgeschwächt, dass man das Geschehen nicht als »Genozid« definieren musste, denn dann hätte man eingreifen müssen (manche haben Proteste vermisst, etwa des damaligen UN-Generalsekretärs Boutros Boutros-Ghali und des für Afrika zuständigen Kofi Annan).

Man denkt unwillkürlich an die aktuelle Situation, etwa im Darfur im Südsudan. Auf jeden Fall gibt der Film dem (hier sogar verharmlosenden) Nachrichtenbegriff »Bürgerkrieg« eine konkrete Vorstellung und ein konkretes Gesicht.

Der Film wurde im Original-Hotel »Mille Collines« gedreht. Don Cheadle wurde für den Oscar nominiert und Sophie Okonedo gleichfalls, als Nebendarstellerin, ebenso das Drehbuch. Ein europäischer Filmpreis ging an die Musik. Bedeutsam ist der Cinema-for-Peace-Award bei der Berlinale 2005. Paul Rusesabagina lebt heute mit seiner Frau in Brüssel.

Der zur Zeit des Völkermordes amtierende US-Präsident Bill Clinton äußerte sich 2005 rückblickend zu seiner Amtszeit: »Was habe ich falsch gemacht? Dass wir nicht in Ruanda einmarschiert sind. Das ist damals innerhalb von 90 Tagen geschehen, dieser Völkermord. Ich weiß, dass ich nur ganz schwer die Zustimmung des Kongresses erhalten hätte. Aber ich hätte es ver-

suchen sollen. Ich hätte Leben retten können. Das war ganz sicher das schwerste Versäumnis meines Lebens. Ich werde das nie verwinden.«

Am zehnten Jahrestags dieses Genozids hat Kofi Annan unter Verweis auf die Situation im Darfur (Sudan) und Ostkongo gesagt: »Beim Genozid in Ruanda handelte es sich um das größte Versagen in der Geschichte der Vereinten Nationen. Wir sind es den Überlebenden schuldig, nie wieder einen Genozid stattfinden zu lassen«. – Sein Wort in Gottes und unser Ohr. Wenn der Film hilft, dies wach zu halten, hat er viel erreicht.

Inzwischen gibt es für Lehrer und Lehrerinnen didaktisches Material zum Film:

http://www.film-kultur.de/glob/kc_2005_03.pdf

[http://www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/Alle-Dok/45211630CB9315D3C1256FD60038752C/\\$FILE/Film_Ruanda.pdf](http://www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/Alle-Dok/45211630CB9315D3C1256FD60038752C/$FILE/Film_Ruanda.pdf)

Hartmut Heidenreich, Mainz

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen. Einzelheft Euro 12,90 / SFr 23,50 (jeweils zuzüglich Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum Seite 152.

Bestellung:

<http://www.diakonia-online.net>
oder per E-Mail:
matthgruen@aol.com
aboservice@herder.de
zeitschriften@herder.ch

Themen 2004

Welt im Umbruch – wohin?	1/2004
Das Leben feiern	2/2004
Pastorale Bildung	3/2004
Glück und Genießen	4/2004
Neues bricht auf	5/2004
Kunst : Kirche	6/2004

Themen 2005

gut essen	1/2005
Pfingsten	2/2005
Tiere	3/2005
Sport: Spiel und Kampf	4/2005
Sakramentale Erfahrungen	5/2005
Tod – vor, bei, kurz nach der Geburt	6/2005

AUTORINNEN UND AUTOREN

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

Gunter Prüller-Jagenteufel ist außerordentlicher Professor für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

Andreas Wittrahm, Dr. theol., ist Psychologe und Theologe. Nach vielen Jahren in der Altenarbeit und in der kirchlichen Bildungsarbeit im Bistum Aachen ist er seit 2005 Geschäftsführer der Caritas-Akademie Köln-Hohenlind.

Silvia Habringer-Hagleitner, Univ.-Doz. Dr. theol., ist in Lehre und Forschung am Institut für Religionspädagogik/Katechetik und Pädagogik an der Kath.-Theol. Privatuniversität in Linz tätig. Ihre Forschungsschwerpunkte sind u.a. Religiöse Begleitung von Kindern im Vorschulbereich und Kirchliche Erwachsenenbildung.

Heribert Wahl, Theologe, Psychologe und Psychoanalytiker, ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier. Er ist Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie und hat langjährige Erfahrung in klinisch-therapeutischer Tätigkeit.

Johann Rzeszut, Dr. jur., ist Präsident des Obersten Gerichtshofs in Wien.

Maria Katharina Moser, Dr. theol., Assistentin am Lehrstuhl für Sozialethik und Praktische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Paul Deselaers, Dr. theol., ist Spiritual am Bischöflichen Priesterseminar Münster, Gemeindepfarrer und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik sowie Direktorin des Ökumenischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Hans Goller, Studium der Philosophie, Klinischen Psychologie und Theologie, lehrte von 1982 bis 1999 an der Hochschule für Philosophie in München. Seit 2000 ist er Professor für Christliche Philosophie an der Universität Innsbruck. Er ist Mitglied des Jesuitenordens.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und freiberuflich in der Erwachsenenbildung und geistlichen Begleitung tätig.

Monika Hoffmann, Dr. theol. (Promotion in Moraltheologie), ist Pastoralassistentin in der Gemeinde St. Nikola, Landshut, und dort u.a. für Leitung und Fortbildung des Krankenbesuchsdienstes verantwortlich.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · März 2006 · Heft 2

Medieninhaber und Herausgeber
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Norbert Mette, Maria K. Moser, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Peter F. Schmid, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-
sFr 112,20; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80;
Einzelheft € 13,50 sFr 24,30;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl.
Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

Leo Karrer

Orte der Kirche: die Menschen

Nicht zuletzt Sparmaßnahmen haben eine neue Diskussion um die kirchlichen Orte entfacht. Sind primär Ortsgemeinden zu erhalten oder geht es darum, neue Begegnungsorte zwischen modernem Leben und Kirche zu schaffen? Klar ist, dass Menschen ebenso Wurzeln brauchen wie Flügel und auf allen Lebenswegen Gott anzutreffen ist.

Entdeckung der Kirche am Ort

● Kennzeichnend für das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Theologie war das Verständnis der Diözese als Ortskirche und der Pfarrei oder der Gemeinde als Kirche am Ort. »Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend« (LG 26), »... sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar« (SC 42). Und Walter Kasper betonte: »So besteht die universale Kirche nach einer sehr wichtigen Formulierung des Konzils in und aus ›Ortskirchen‹¹. Damit wurde auch die Pfarrei nicht mehr als »unterste« Agentur des weltkirchlichen Großverbandes verstanden, sondern in jedem quantitativen Teil ist qualitativ die ganze Kirche präsent, wenn sie ver-

kündet, Gottesdienst feiert und Liebe praktiziert. Gegenüber einem Idealbild, das Kirche hinsichtlich Ziel und Mittel als vollkommene und übernatürliche Gemeinschaft verstanden hatte, war die Betonung der Orthofähigkeit der Kirche ein Realitätszuwachs und Basisgewinn.

Diese Impulse haben in den Jahrzehnten nach dem Konzil viele Aufbrüche in den Pfarreien ausgelöst, die Aktivierung der Laien inspiriert und die basisgemeindlichen sowie befreiungstheologischen Initiativen gestützt. Seither haben sich die Konturen der Pfarreien bzw. der Gemeinden unter den gesellschaftlichen Bedingungen geändert – bis hin zum massiven Rückgang der aktiven Beteiligung am Gemeindeleben, vor allem seitens der Jugend. Auch die Personaldecke ist geschrumpft. Die Wege der Seelsorge und die Profile der Seelsorgenden haben sich in nur wenigen Jahren fast bis zur Unkenntlichkeit früherer Traditionen gewandelt.² Inzwischen sind es die Sparmaßnahmen oder Geldfragen, die einen flinkeren Änderungsdruck ausgelöst haben, als es Synoden, Beratungsgremien und Theologie je vermochten. Die Ökonomie erweist sich insofern auch in der Kirche zugkräftiger als die pastorale Prophetie.

Im Hintergrund verbergen sich das Ringen und der Zank um die Ortsgemeinde und um das

Konzept der pastoralen Zwischenräume. Durch Seelsorgeeinheiten und weiträumige Seelsorgekonzepte versucht man, des Priestermangels Herr zu werden, auch wenn dies anders firmiert wird. Kein Konzept im deutschsprachigen Raum kommt an der Engführung auf das traditionelle System der Kirche vorbei. Die notwendigen Freiräume für diese Suchprozesse sind theologisch offener und pastoral notwendiger, als zu gegeben wird.

In der Spannung zwischen lokaler Verortung des Glaubens in der Gemeinde (wie sie u.a. von Jürgen Werbick, Norbert Schuster oder Uta Pohl-Patalong betont wird) und der Pastoral in regionalen Lebensräumen (die Michael Ebertz in die Diskussion gebracht hat) stellt sich die Frage, was dem Menschen dient und wo und wie Gott zur Sprache kommen kann. Selbst die systembedingten Probleme um Amt und Partizipation beziehungsweise Klerus und Laien sind demgegenüber zweitrangig. Entscheidend ist doch, dass alle – unabhängig von Position und Funktion – Christen und Christinnen sind und aus diesem Glauben heraus bereit, nach Maßgabe ihrer Stärken und Schwächen in die Nachfolge Jesu zu treten. Die Begriffe Klerus oder Laien verschleiern diese fundamentale Gemeinsamkeit.³

Die Frage nach den Orten der Kirche ist letztlich eine solche nach den Lebenswelten und Erfahrungsräumen der Menschen. Andererseits soll man gewachsene gemeindliche Formen nicht feierlich verabschieden, ohne dass sich die großräumigeren Konzepte und kooperativen Modelle erst bewährt haben. Was soll regionale Ko-Existenz, wenn die lokale Existenz das Problem ist? Das Konzept der pastoralen »Zwischenräume« darf nicht unter der Hand zu einem unbehausten Niemandsland werden.

Zudem sind auch die Gemeinden kategorial differenziert. Und die kategoriale Seelsorge kommt ohne gewisse territoriale Vernetzung mit

lokaler Verankerung auch nicht aus. Also soll man sie auch nicht gegeneinander ausspielen. Mobile Ko-Operation auf verschiedenen Ebenen ist angesagt. Der Mensch bedarf stabiler und mobiler Bezugspunkte in seinem Leben, er braucht Nähe und Distanz.

Keine bleibende Stätte (Hebr 13,14)

● Es wäre tragisch und irreleitend, die Frage nach einer dynamischen Verortung des Christseins einfach auf den Erhalt herkömmlicher Strukturen zu reduzieren oder als Anpassungsleistung des Systems Kirche an die gesellschaftlichen Trends und deren Mächte zu verstehen. Es kann ja nicht zuerst darum gehen, die Menschen in die Institution Kirche hinein zu aktivieren. Das ist die ewige Versuchung eines jeden Systems, sich selbst ins Zentrum zu stellen statt die Aufgabe, in deren Dienst es steht.

Alles, was Kirche ausmacht – bis in den Reichtum ihrer sakramentalen Zeichen und religiösen Rituale hinein – ist keine Garantie für ein gelingendes Christsein. Weder Doktrin, Kult oder Gemeinschaftsgefühl sichern das Heil. Vielmehr bedeutet Christsein, den Weg in der Nachfolge Jesu auf sich zu nehmen, dessen Kreuzestod außerhalb des Lagers, außerhalb der Stadt und sakraler Ordnung erfolgte.

Auch die Berufungsgeschichten in der Bibel weisen darauf hin, dass Gott nicht in festen Behausungen zu finden ist, sondern im Aufbrechen in die Nachfolge. Auch Jesus wurde nach seinem Wohnort gefragt (Joh 1,38). Seine Antwort war keine Ortsangabe, sondern die Einladung: »Kommt und seht.« Nicht seine Wohnstatt ist die Frage. Es geht vielmehr um ihn, um die Nachfolge in seinem Geiste mit vielen oft auch mühsamen Fußstapfen.

Kirche ist nicht nur Ortskirche

● Auf die Differenzierung der Orte kirchlicher Präsenz und Gemeinschaftsbildung darf man sich aus theologischer Sicht gelassen und offen einlassen. Kein kirchlicher Platz ist aber die ganze Kirche.⁴ Das spricht nicht gegen die Bedeutung der gemeindlichen Ortskirche, wohl aber gegen deren ideologische Verabsolutierung. Allein schon die in diesem Heft präsentierten »Orte der Kirche« vermitteln eine Ahnung davon, dass Kirche nicht exklusiv mit Gemeinde zu identifizieren ist. Erwähnt seien Bewegungen, Orden, Klöster, City-Kirche, Missionen bzw. Fremdsprachigen-Gemeinden.

Nicht nur die Sozialformen der Kirche haben sich nuanciert wie etwa Bahnhofs- oder Flugplatzkirchen, Verbände, Hilfswerke, Ausbildungs- und Erwachsenenbildungsinstitutionen. Die Zugänge zu den Menschen haben sich vielfältig entwickelt. Zu denken ist dabei an das, was in der Literatur Kategorial- oder Spezial-

»Der Weinberg Gottes ist kein Schrebergarten.«

seelsorge genannt wird: im Krankenhaus, in Heimen oder in Strafanstalten, AIDS-Seelsorge, Pfarrämter für Industrie und Wirtschaft, Religionsunterricht und Katechese, kirchliche Beratungsstellen, Sozialarbeit, Medien und Öffentlichkeitsarbeit.

Hinter dieser Differenzierung steht kaum der futurologische Spürsinn einer weit vorausdenkenden Kirchenleitung. Vielmehr haben Frauen und Männer mit Engagement konkrete menschliche Erfahrungen und gesellschaftliche Herausforderungen zum Ort ihrer christlichen Berufung werden lassen und für ihre Absichten den je angemessenen Weg zur Zielverwirklichung gesucht und betreten.

Zivilgesellschaft als Ort der Kirche

● Bereits der Katholizismus des 19. Jahrhunderts war eine solche Leistung. Nur gestaltete er sich gleichsam im Gegenüber zum Staat und zu den politisch führenden Kräften und Parteien. Heute ist der Staat nur mehr bedingt das Visavis der Kirchen. Die pluralistischen Lebenswelten bilden eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit, in der die Kirche eine der vielen »Interessengruppen« darstellt. Der Ort der Kirchen ist somit nicht so sehr der Staat, sondern primär die Zivilgesellschaft.

Gesellschaftliche Prozesse sind es in der Regel gewesen, die Probleme anzeigten und nach entsprechenden Lösungen riefen. So haben die Individualisierung und der gesellschaftliche Differenzierungsprozess die ehemals geschlossenen Systeme der Pfarreien aufgebrochen. Nicht mehr die Institution Kirche diktiert primär die Bedingungen. Das einzelne Subjekt gestaltet seine Distanz und Nähe zur Kirche als Institution oder zur Gemeinde als erlebbare Kirche im Nahbereich. Das verändert und dynamisiert auch das Verständnis von Seelsorge.⁵

Somit bedarf es situativ pluraler Seelsorgewege, die der Pastoral einer unaufdringlichen Nähe ebenso gerecht werden wie einer Pastoral der sorgsamsten Distanz. Das Modell einer Major-Klinik mit hochspezialisierten Fachkräften, die verlangt, dass die Menschen zu den Experten in die Zentrale kommen müssen, dient wohl kaum als Vorbild für die Seelsorge. Wie die Modelle der Vergangenheit ihre Ambivalenzen kannten, werden auch die Wege in der Post-Moderne ihre eröffnenden Chancen bieten, aber auch die Gefahr in sich bergen, dass man sich durch beflissene Anpassung deren Schädigungen und Nachteile zuzieht. Aber der Weinberg Gottes sind nicht die binnenkirchlichen Schrebergärten, son-

dern das ganze Leben mit seinen fruchtbaren und zerstörerischen Anteilen. In diesem Sinn dürfte man durchaus eine pastorale »Chaos-Theorie« wagen.

Menschen brauchen Orte

● Der Mensch kann nicht ort-los sein. Schon rein körperlich ist er ein Wesen in Raum und Zeit. Er muss ein Verhältnis zu seinem nahen Lebensraum und zur weiten bis unendlichen Raumwelt gewinnen. Er selbst lokalisiert sich in dessen als Zentrum seiner Welt. Von da aus ortet er Abstände und Distanzen, Nähe und Ferne. Und was ihm an Orientierungsfähigkeit abgeht, ergänzt er durch Kompass, Landkarten und Echolots. So stützt er seinen Ortssinn und findet nach Lotsen zur räumlichen Realität. Sonst kann er sich nicht von Ort zu Ort bewegen, sich weitere Lebensräume erschließen und das Hier und Jetzt überschreiten.

Der Mensch erfährt im Laufe seines Lebens somit unterschiedliche Raumzonen wie privater und vertrauter Raum (Innen), fremder Kulturraum und anonyme Öffentlichkeit (Außen). Wenn Grenzen überschritten oder nicht beachtet werden, reagieren wir irritiert und sprechen leicht von Tabuzonen. Wer ortlos ist und nicht zuhause, verkrampft sich in die Suche nach einer Ersatzheimat. Wir Menschen sind räumliche Wesen und brauchen für unsere Identitätsfindung und Witterung die Realitäten der räumlichen und kommunikativen Orte.

Das gilt auch religiös. Der einzelne Christ und die einzelne Christin bedürfen um ihrer Menschlichkeit und um ihres Christseins willen der erlebnismäßigen Orte, der existentiellen Verortung, um offen und beweglich zu werden für den eigenen Lebensweg. Auch im Christsein bin ich in der Spannung zwischen der Makroebene

des gesamtgesellschaftlichen Kontextes und der Mikroebene des persönlichen und überschaubaren Lebensraumes auf kommunikative Orte angewiesen, um zu lernen, wohl selber zu gehen, aber nicht alleine, sondern mit anderen gemeinsam den Weg zu beschreiten.

Für die Kirche bedeutet dies, nicht den Selbsterhalt einer geschichtlich gewachsenen Sozialform zu zementieren, sondern in einer individualisierten und pluralen Welt den Biographien der einzelnen Menschen kommunikative Erlebensorte zu ermöglichen und in der eigenen So-

»existentielle Verortung und solidarisches Mitsein«

zialgestalt Vielfalt und punktuelle Erfahrungen (Events, Wallfahrten ...) zuzulassen und diese fruchtbar zu gestalten. Die Freuden und Leiden der Menschen im gesellschaftlichen Umfeld, die Angst vor Gewalt, Arbeitslosigkeit und Armut sowie die Sehnsucht nach sinnhafter und sinnvoller Bedeutung des eigenen Lebens führen dann zu Erfahrungs-Orten, wo Kirche mit ihrer Botschaft von einem menschenfreundlichen Gott ihr »Adsum« wagen darf. Damit erhält die Frage nach dem Ort der Kirche über eine rein äußerliche Lokalisierung die Bedeutung einer existentiellen Orthaftigkeit und des solidarischen Mitseins. Es soll die menschliche Ortlosigkeit überwunden werden. Die Kirche muss nicht verantworten, dass sie sich auf eine unideale und widersprüchliche Realität einlässt, sondern nur, wie sie es tut.

Vielleicht befindet sich dann Kirche oft auch am Rande des gesellschaftlichen Lebens und am Rande ihrer traditionellen Sozialformen, eventuell auch am Rande ihrer spirituellen Ressourcen. Das können aber auch wieder Chancen sein, nicht auf die eigenen pastoralen Instrumente zuerst zu vertrauen, sondern auf die Botschaft Jesu.

Sie soll in den suchenden und verwundeten Herzen der Menschen Hoffnung aufrichten.

Orte brauchen Kirche: »Passagen« Gottes

● Wenn wir davon ausgehen, dass Angst der Feind Nr. 1 der Menschheit ist und diese sich mit den schon genannten Sorgen um Gerechtigkeit und Freiheit, um Mitmenschlichkeit und Lebenssinn verbindet, dann sind die Tatorte oder Wege der Kirche vorgezeichnet. Orte der Kirche sind überall dort zu suchen und zu finden, wo Menschen sich selber suchen und sich auf unterschiedlichen Wegen um Gerechtigkeit, Freiheit und eine kommunikative Kultur und solidarische Gesellschaft mühen. Damit sind auch die diakonischen Herausforderungen, die Sinnsuche des heutigen Menschen, Politik, Bildung, Öffentlichkeit und Kunst Orte der Kirche.

Solche Orte sind keine festen Plätze, wo man sitzen bleibt, sondern wo sich Erfahrungen schenken lassen, dass Ängste überwunden und Menschen Vertrauen in sich und in die Gemeinschaft mit anderen Menschen gewinnen. Es wächst dann der Mut, aktiver Pilger zu sein und nicht nur passiver Passagier des Lebensschiffes. Dass solche Orte nicht zu Warteschleifen der vertagten Lebensantworten und der aufgeschobenen Sinndeutung werden, ist Aufgabe der Kirche. Sie hat in Wort und Tat an den Lebensplätzen der Menschen mit all den Höhen und Tiefen, mit allen Schwellen und Übergängen Hoffnung zu säen.

Dies gilt auch für jene, die ihre Lebensfasaden mit viel Aufwand stylen und mit viel Rührigkeit ihr Lebensschiff manövrieren. Dahinter wird gar oft unverarbeiteter Lebensmüll verstaut und erdrückende Last abgeladen. Kirche wäre dann ein Horchposten für die Lebenssehnsüchte der Menschen und ein Lichtsignal für deren Suchbewegungen. Denn die Sensibilität scheint wieder stärker dafür zu erwachen, dass die Menschen an der reinen Diesseitigkeit – ohne Hoffnung und existentielles Vertrauen – zu ersticken drohen.

Viele Hoffnungsressourcen wirken ausgepowert und wie versiegt. Dann wird das Leben flach. Selbst der Atheismus scheint jene anzustrengen, die Gott wegzuglauben vermeinen. Man sucht nach Wegen und Orten, die aus den Todeszonen der faden Tristesse, der destruktiven Lebenslügen und der süffisanten Selbstverdummung herausführen.

Die Antwort des christlichen Glaubens, die es auf Tod und Leben in die Herzen der Menschen zu streuen gilt, erfüllt sich darin, dass alle Orte des menschlichen Lebens und alle existentiellen Erfahrungen »Passagen« Gottes sind, wo Gott sich gleichsam im »Vorbeigang« (passah) zeigt. Der Geist Gottes weht, wo er will. Wenn sich dies schenkt, dann soll die Kirche in den Gemeinden und an allen kirchlichen Erfahrungsräumen geweihte Räume der Sammlung und heilige Zeiten des Feierns pflegen. Sie sind dann nicht vom profanen Leben getrennte Sakralräume, sondern sakramentale Zeichen und Orte der Kraft dafür, dass Mensch und Gott zusammengehören.

¹ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985, Freiburg 1986, 90.

² Vgl. Doris Nauer, Seel-

sorgekonzepte im Widerstreit, Stuttgart 2001.

³ Vgl. Leo Karrer, Die Stunde der Laien, Freiburg 1999, u.a. 101, 107,

145-179.

⁴ Schon vor mehr als 30 Jahren hat Hans Schilling vor einer falschen Gemeindeeuphorie gewarnt:

Vgl. ders., Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«, in: DIAKONIA 6 (1975) 78-99.

⁵ Vgl. Nauer, Anm. 2.

Siegfried Kleymann

Heilsame Nähe

Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde

Erfahrungen von Gottes Nähe vermitteln, ohne Gott festzuhalten; Menschen verlässliche Nähe ermöglichen, ohne sie zu vereinnahmen: Es lohnt sich – gerade auch in Ortsgemeinden – diese Nähe zu gestalten. Ein Lokalaugenschein.

● »Nahe gekommen ist das Reich Gottes« (Mk 1,15). Das ist ein programmatischer Auftakt. In drei Evangelien beginnt so die Verkündigung Jesu. Zwar ist die Nähe vor allem zeitlich gemeint. Aber das Wort vom nahe gekommenen Reich Gottes darf – besonders mit Blick auf Jesu heilsame Zuwendung zu den Kranken und Ausgegrenzten – doch auch räumlich verstanden werden. Wie sich diese Nähe in einer territorialen Ortsgemeinde zeigt, möchte ich im Folgenden mit Blick auf die Pfarrgemeinde St. Nikolaus in Münster-Wolbeck bedenken, in der ich seit 1999 als Pfarrer lebe und arbeite.¹

Überraschende Nähe

● Als der Diakon bei der Christmette 2005 das Weihnachtsevangelium verkündet, spricht er zunächst von der Geburt des Kindes und von der Nachtwache der Hirten. Aber dann höre ich plötzlich: »Da trat der Engel des Herrn zu ihnen«;

Moment – denke ich. Das passt doch nicht. Mir sind die vielen Krippenbilder vor Augen, die Engel am Himmel zeigen. Kündende Boten am Firmament, hoch über der Krippe schwebend. In der Bibel steht etwas anderes – und das wird mir plötzlich bewusst: »Da trat der Engel des Herrn zu ihnen.« Wörtlich übersetzt: »Er stellte sich zu ihnen.« So sehr die gewaltige Größe des nächtlichen Sternenfirkamentes ein geeigneter Platz für die Verkündigung der Heilsbotschaft wäre, im Evangelium stehen die Boten Gottes auf Augenhöhe. Nicht weit weg, sondern ganz nah. Auf einer Ebene. In unmittelbarer Nähe erfahren die Hirten überstrahlenden Glanz und große Angst; hier hören sie die Botschaft: »Fürchte dich nicht!« Und ermutigt gehen sie los (Lk 2,8-20).

Mich begleitet diese Wahrnehmung aus der Christmette in den Alltag und ich entdecke unzählige Menschen, die durch ihre Nähe die »Güte und Menschenliebe Gottes« (Tit 3,4) verkünden. Ob in einem peinlichen Missgeschick, einer plötzlichen Krankheit oder einer überfordernden Arbeitssituation: Wie wohltuend sind Menschen, die selbstverständlich zur Seite stehen und zu verheißungsvollen Boten des Lebens werden. Was für ein Glück ist es, zu hören: »Wenn Sie mich brauchen: Sagen Sie Bescheid.« Was für ein Schatz ist es, dass es in unserer Welt

unzählige Menschen gibt, die ohne Bezahlung, wach und aufmerksam für andere da sind. Freiwillig. Neben den kulturellen Einrichtungen oder einer guten Infrastruktur hängt die Lebensqualität einer Stadt wesentlich von diesem verlässlichen Zur-Seite-Stehen ab. Es ist wichtig, Menschen in der Nähe zu haben, auf die man sich verlassen kann. Dank deren Nähe andere Menschen erfahren können: Es ist gut, zu leben.

Geschätzte und gefürchtete Nähe

● »Wir sind immer in ihrer Nähe«, versichern Apotheken, Banken und Versicherungen. Unter der Überschrift »Nähe schafft Vertrauen« wird für Produkte aus der Region geworben. Auch in einer von Individualisierung, Mobilität und Flexibilität geprägten Gesellschaft zählt verlässliche Nähe zu den geschätzten Gütern. So lautete der Werbespruch einer Rundfunkwelle: »Nähe braucht der Mensch.«

Mit der hohen Wertschätzung geht das Gespür für jede als unangemessen empfundene Form von Nähe einher. Es ist unangenehm, wenn Menschen anderen zu nahe rücken und den gebotenen Abstand überschreiten. Es gibt ein Unbehagen gegen Vereinnahmung oder überforderndes In-Anspruch-genommen-Werden. Weil Nähe Verletzungsgefahr birgt, braucht es die Freiheit, sie ablehnen oder zulassen zu können, und die Fähigkeit, die Nähe zu gestalten. Das gilt für die Vertrautheit von Liebenden, für gute Freundschaften oder Nachbarschaften und die Gruppierungen in der Pfarrgemeinde. Nähe kann geschätzt oder gefürchtet werden, je nachdem. Daher erscheint es als eine entscheidende Frage: Welche Nähe ist in einer Gemeinde erfahrbar? Von welcher Nähe ist ihr Glaube geprägt?

Verkündigte und gelebte Nähe

● Am Abend des ersten Tages sitzen wir im Kreis der Firmkatecheten und blicken auf den Tag zurück. Es ist der erste von sechs Tagen, den wir gemeinsam mit den 15- bis 16-Jährigen verbringen. Noch ist für die Jugendlichen Zeit der Ankunft, des zurückhaltenden Ausprobierens und der vorsichtigen Annäherung: »Was wird mich erwarten? Welchen Platz finde ich hier?« Bei jeder Firmkatechese stellt sich die Frage: Lässt sich eine Vertrauensatmosphäre schaffen, in der sich die Jugendlichen frei bewegen können, Nähe erfahren und Vertrauen erleben, sich aber auch in Freiheit zurückziehen können? Wie können Grundaussagen des christlichen Glaubens »Du bist unbedingt geliebt!« oder »Du kannst glaubend Vertrauen wagen!« den jungen Menschen so nahe kommen und zu Herzen gehen, dass sie nicht reine Sachaussagen, sondern lebensbestimmende Wirklichkeit sind?

Ob das gelingt, zeigt sich erst im Verlauf der Woche. Jeden Tag gilt es, die gegenwärtige Situation der Gruppe und der Einzelnen aufmerksam in den Blick zu nehmen und sie mit den Horizonten der biblischen Botschaft in Verbindung zu bringen. Das ist ein herausfordernder Prozess, in dem unkomplizierte Nähe, aufmerksame Wahrnehmung, kritische Rückmeldung und unterschiedene Provokation ihren Ort haben. Sich in einen solchen Prozess hineinzuwagen, ist immer ein Risiko. Es gilt, sich auf einen unvorhersehbaren Weg einzulassen, bei dem die eigene Person zur Disposition steht. Patentrezepte gibt es für diesen Weg nicht. Doch wie könnte es anders sein? Wie könnten wir von der Kraft des Heiligen Geistes reden, wenn wir ihm nicht beim Tischtennispielen und abendlichen Tagebuchschreiben, im biblischen Rollenspiel und beim Küchendienst, in Schweigezeiten und bei nächtlichen Katechetenrunden trauen würden?

Wie bei der Firmvorbereitung ist es auch in anderen Feldern der Katechese entscheidend, dass die Form des Zusammenlebens und der Inhalt der Verkündigung zusammenstimmen. Weltjugendtage leben davon, dass die weltumspannende, viele Kulturen umfassende Gemeinschaft des Glaubens nicht nur behauptet wird, sondern wirklich erfahrbar ist. Ähnliches gilt für die Verkündigung vor Ort – ob beim Versöhnungswochenende der Erstkommunionkinder, bei Familienfreizeiten oder bei Wanderexerzitien. Ob und wie die Gemeinschaft der Glaubenden zum wirksamen Zeichen der Nähe Gottes wird, zeigt sich im gemeinsamen Leben.

Organisierte Nähe

● Braucht menschliche Nähe Organisation?

Diese Frage stellt sich mit Blick auf manchen Organisationsaufwand in der Gemeinde. Lebt die Nähe nicht gerade davon, dass sie spontan und direkt ist? In der Tat ereignet sich diese unmittelbare Nähe »von Mensch zu Mensch« in unserer Gemeinde vielfach. Nach dem Tod ihres Mannes erfährt die alleinstehende Witwe wie selbstverständlich die Unterstützung ihrer Bekannten. Ehemalige Nachbarn begleiten den inzwischen im Pflegeheim lebenden Mann täglich auf seinen Spaziergängen. In der Leitung ihrer Gruppen werden die älteren Jugendlichen beim wöchentlichen Treffen zur verlässlichen Vertrauensperson und die drei alten Damen bewältigen gemeinsam den winterlichen Weg zur Kirche. »Besser ein Nachbar in der Nähe, als ein Bruder in der Ferne« (Spr 27,10).

Dennoch: Nähe braucht Organisation. Um die verlässliche Nähe der Erzieherin zu den Kindern im Kindergarten sicherzustellen, braucht es die institutionellen Gegebenheiten; um die Anwesenheit von Ministranten bei der Beerdigung

zu gewährleisten, sind Absprachen von Beerdigungsinstitut, Pfarrbüro, Messdienerleiterinnen und Ministranten notwendig. Strukturelle Rahmenbedingungen und persönliches Engagement schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich. Als es angesichts einer schwierigen Situation im Kindergarten ein unvorhergesehenes Treffen des Personalausschusses braucht, sind alle Mitglieder zeitnah zur Stelle. Und die zwölfjährigen Jugendlichen packen nach Schulschluss ihre Ransen zur Seite und nehmen als Ministranten den Beerdigungsdienst wahr. Von der Kleiderkammer bis zum Welt-Laden, von der Bücherei bis zur Ferienfreizeit, vom Krankenbesuchsdienst bis zur Caritas-Spendensammlung: Immer ist es ein Ineinander von – hoffentlich – gut funktionierenden Strukturen und persönlichem Einsatz, von Spontaneität und Organisation.

Organisation lebt von Nähe. Das gilt für die Freiwilligen ebenso wie für die Hauptamtlichen. Wichtig ist für mich als Pfarrer, viele Menschen zu kennen, sie miteinander in Verbindung zu bringen und sie für Aufgaben zu gewinnen, die ihren Begabungen und Interessen entsprechen.

»Nähe braucht Organisation.

Organisation lebt von Nähe.«

Die direkte Anrede ist persönlicher und für die Angesprochenen angemessener als jede Freiwilligensuche im Gemeindebrief. Auch die Wertschätzung und der Dank für das geleistete Engagement setzen voraus, dass der Einsatz wahrgenommen wird.

Wenn angesichts von Priestermangel und Finanzkrise zukunftsfähige Strukturen gesucht werden, erscheint mir die Stärkung überschaubarer Räume daher unabdingbar notwendig. Wie in Großpfarreien, die unabhängig von Sozialräumen bisweilen mehrere Dörfer umfassen, zuverlässig persönliche Nähe möglich ist, bleibt

eine schwierige Frage. Ihre Beantwortung fordert höchstes organisatorisches Geschick in der Bildung von tragfähigen Substrukturen.

Als wir bei einer Klausurtagung des Pfarrgemeinderates die Aktivitäten unserer 5.500 Mitglieder umfassenden Gemeinde betrachten und die Fülle der Tätigkeiten wahrnehmen, bemerkt jemand: »Ich habe gar nicht gewusst, was es in St. Nikolaus alles gibt.« An diese Aussage schließt sich eine Diskussion an, ob und wie es den Pfarrgemeinderatsmitgliedern oder anderen Freiwilligen möglich ist, in der ihnen verfügbaren Zeit auch nur annähernd den Überblick zu behalten. Wie ist die Vernetzung der verschiedenen Gruppen möglich und wie kann in diesem Miteinander ein Klima der Herzlichkeit, der Großzügigkeit und des Interesses wach bleiben? In einer Zeit, in der im kommunalpolitischen Bereich Stadtteilorientierung groß geschrieben wird und soziale Initiativen »Netzwerke kleiner Hilfen« bilden, ist es fahrlässig, unter dem Druck pastoraler Großraumplanung das Charisma der sozialräumlichen Nähe zu vernachlässigen. Es verdient Achtung und Pflege.

Liturgische Nähe

● Die Gotteserfahrung, die in der jüdisch-christlichen Tradition bezeugt wird, weiß um die Nähe und die Ferne Gottes, um das Glück der Begegnung und die erfahrene oder gebotene Distanz. Keine unüberwindbaren Grenzen trennen die Glaubenden von der Quelle ihres Lebens und dem Grund ihrer Hoffnung: »Welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe unser Gott uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen?« (Dtn 4,7). Vor allem im täglichen Hören des Wortes (vgl. Dtn 30,14) wird diese Nähe spürbar. Zugleich werden die Glaubenden eindringlich davor gewarnt, die Grenzen zu Gott ei-

genmächtig überwinden zu wollen. Als Mose sich am Berg Horeb dem brennenden Dornbusch nähert, hört er: »Komm nicht näher heran!« (Ex 3,4). Diese Grenzziehung erfährt Mose von dem, der wenig später von seiner Nähe zum Leid Israels spricht und dann seinen Namen nennt: »Ich bin der: Ich bin da!« (Ex 3,14). Nähe und Distanz in einem Atemzug. In seiner geheimnisvollen Nähe wird der Gott Israels und der Vater Jesu Christi als unbegreiflich erfahren. So spricht Kurt Marti von Gottes Nahesein und gerät doch gerade angesichts dieser Nähe ins Fragen:

»Großer Gott:
uns näher
als Haut
oder Halsschlagader (...)
zu nahe
zu klein –
wozu
dich suchen?«

Spiegelt sich diese Gotteserfahrung in der Liturgie wieder, die wir in St. Nikolaus feiern? Auf diese Frage gibt es mehr Weiter-Fragen als Antworten. Gott wird in den Gebeten vertrauensvoll angesprochen und als gegenwärtig vorausgesetzt, obwohl das für viele der Betenden – oder Zu-beten-Versuchenden – doch gerade die Frage ist, ob und wie Gott da ist. Für das fragende, tastende Gebet scheint es keine Sprache zu geben. Anreden, die von der Unbegreiflichkeit und Ferne Gottes ausgehen, finden sich in den offiziellen liturgischen Texten und Liedern kaum. Wie kann ein Gottesdienst gefeiert werden, so dass Gott den Glaubenden als menschnaher Gott nahe kommen kann, der doch bleibendes Geheimnis ist? Lässt sich der »fremd-nahe Gott« (Jer 23,23) vor allem in einer kontemplativen Atmosphäre der Stille, in einer feierlichen Liturgie oder in einem aktiven Gottesdienst mit über-

schwänglicher Dynamik erfahren? Lassen sich die unterschiedlichen Erwartungen der Mitfeiernden nach Ruhe, Feierlichkeit und Lebendigkeit in einem einzigen Gottesdienst vereinen?

Von Nähe und Distanz geprägt ist auch das Verhältnis der Feiernden zueinander: Einander Fremde gehören zwar zusammen, aber wer fremd in den Gottesdienst kommt, bleibt oft fremd. Wie und von wem werden Neue im Gottesdienst (oder danach) wahrgenommen und begrüßt, ohne ihnen mit der Tür ins Haus zu fallen?

Für mich ist es wichtig, einen Ort zu haben, an dem ich diese Fragen stellen kann, ohne eine Lösung parat haben zu müssen. Der vertraute Ort, die eigene Präsenz und das wohlwollend-kritische Gespräch mit anderen sind wesentliche Teile der ständigen liturgischen Erneuerung. Wenn wir mit der Exerziengruppe zur Schweigestunde in der Kirche sitzen – allein und doch miteinander verbunden; wenn wir beim Pfadfindergottesdienst auf dem Zeltplatz den gemeinsam gelebten Tag vergegenwärtigend ins Gebet nehmen; wenn ich den 97-Jährigen beim Kommunizieren und den – entschieden die Fas-

tenzeit beginnenden – 21-Jährigen beim Empfang des Aschenkeuzes erlebe; wenn ich, wie andere auch, die Sehnsucht wach halte, mit nahe stehenden Menschen betend und feiernd im Geheimnis Gottes verbunden sein zu können, dann ist – vielleicht – darin das Reich Gottes nahe gekommen.

Heilsame Nähe

● Diese Nähe ist nicht nur in der Verkündigung, der Caritas und der Liturgie einer territorialen Pfarrgemeinde zu erfahren. Aber hier lebt sie auch, nach wie vor und vielleicht mehr denn je. In ermutigenden Begegnungen, verlässlichen Gemeinschaften, geduldigem Engagement, aufrichtigem Gebet und ausgehaltener Ratlosigkeit. Ich bin überzeugt: Es lohnt sich, diese Nähe zu gestalten – als Abbild und Verheißung der heilsamen Nähe Gottes.

Wie wäre es, denke ich, wenn wir im nächsten Jahr die Engel anders aufstellen: Seite an Seite mit den Hirten. Ich werde es mit dem Kripenteam überlegen.

¹ Vgl. Siegfried Kleymann, einer Ortsgemeinde,
O Seligkeit getauft zu sein? Münster 2005.
Vom Glaubenszeugnis

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen. Einzelheft Euro 13,50 / SFr 24,30 (jeweils zuzüglich Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum Seite 228.

Bestellung:

<http://www.diakonia-online.net> oder per E-Mail:
aboservice@herder.de
zeitschriften@herder.ch

Themen 2005

gut essen	1/2005
Pfingsten	2/2005
Tiere	3/2005
Sport: Spiel und Kampf	4/2005
Sakramentale Erfahrungen	5/2005
Tod – vor, bei, kurz nach der Geburt	6/2005

Eva Südbeck-Baur

Wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten

Zum Zueinander verschiedener Kirchenformen, ausgehend von der Offenen Kirche Elisabethen

Kirchenfernen SucherInnen bietet die Offene Kirche Raum an. Aus den gemachten Erfahrungen wächst das Traumbild einer vielfältigen Kirche, in der gemeindliche und überpfarreiliche Lebensformen aufeinander hingeordnet sind.

● Die Offene Kirche Elisabethen ist eine Kirche ohne Gemeinde und Pfarreiheim. Was ich im Folgenden aus ihrer Praxis erzählen kann, ist ein Sammelsurium von Erfahrungen, Gedanken und Träumen. Sie wachsen aus einer Randerfahrung von Kirche an einer Schnittstelle von Kirche und der Stadt Basel. Mein Blickwinkel ist die Sicht auf Kirche von Menschen am Rand oder außerhalb der Kirchen. Neben der Offenen Kirche Elisabethen gibt es ähnliche Projekte in anderen Schweizer Städten, die auch durch ein Internet-Portal zugänglich sind: www.offenekirche.ch. Sie stellen ein spezielles städtisches Kirchenangebot mit und ohne Gemeindebindung dar.

Kirche als Raum

● Die Fragen nach der Gestalt der Kirchen in der Zukunft stellt sich in Basel verschärft. Gehören in der Schweiz 77% der Bevölkerung ein-

ner christlichen Landeskirche an, so sind dies in Basel noch 40%. In einer ökumenischen Kirchenstudie wurde in Basel 1999 festgestellt, dass 10% der EinwohnerInnen gemeinschaftsorientierte Kirchenmitglieder sind, die verbindliche Beziehungen zu einer der Territorialgemeinden pflegen. Weitere 10% nehmen als Kirchenmitglieder Dienstleistungen der Kirchen wie z.B. Trauungen in Anspruch, ohne Gemeinschaft in den Kirchen zu suchen. Wiederum 10% sind dienstleistungs- und gemeinschaftsorientierte Kirchenmitglieder und 10% zahlen Kirchensteuer, ohne von den Kirchen etwas in Anspruch zu nehmen. Ihnen ist die Arbeit und Funktion der Kirchen für die Stadt wichtig. 40% der Bevölkerung sind konfessionslos und halten die christlichen Werte für wichtig. 20% der Bevölkerung gehören anderen Religionsgemeinschaften an.

Die finanziellen Mittel in allen Basler Kirchen sind entsprechend knapp. Reich sind die Kirchen in Basel an Kirchen. Und diese Gebäude sind durchaus gut besucht: Menschen gehen gerne in Kirchen. In die Offene Kirche Elisabethen kommen im Jahr ca. 120.000 Menschen.

Während der Öffnungszeit findet man immer eine Person anwesend, die Zeit hat, die Auskunft geben kann und ein offenes Ohr hat. Dabei sitzt diese Person nicht am Eingang, sondern

in der ehemaligen Sakristei. Der Präsenzdienst spricht die Menschen nicht von sich aus an, sondern ist einfach da. Die Menschen gehen auch wieder. Viele kommen erst Monate später, andere verweilen öfter in der Kirche. Der neugotische Kirchenraum eröffnet eine wohlthuende Atmosphäre, stellt durch die Architektur die Frage nach dem Woher und Wohin, ermöglicht ruhig zu werden und mit sich und Gott in Berührung zu kommen. Draußen rauscht das schnellebige, geschäftige Stadtleben. So gelingt es alleine durch den Kirchenraum und den Präsenzdienst, eine zentrale Botschaft der Kirchen erlebbar zu machen. Diese Botschaft ist der Name Gottes »Ich bin da«. Von diesen wundervollen Räumen gibt es viele in der Stadt, oft sind sie geschlossen. Dann sind Kirchen nur erlebbar, wenn die Gemeinde darin Gottesdienst feiert. So ist der Raum von einer Form von Kirche besetzt.

Leben in all seiner Vielfalt

- Die Offene Kirche lebt davon, dass das ganze Leben in ihr Platz hat, dass das, was gelingt, gefeiert und das, was zerbricht, betrauert werden kann; dass Sinnliches genauso Platz hat wie Besinnliches. Es werden neben dem Kirchenjahr auch die Feste der Stadt gefeiert wie die Basler Fasnacht, die Museumsnacht, die Walpurgisnacht oder auch der Valentinstag.

Entweicht das nicht die Kirche, wenn z.B. eine Benefizdisco darin stattfindet? Beim Tanzen erleben sich Menschen lebendig, voller Kraft und Lebensfreude. Die Kirche ist ein Raum mit starker sakraler Ausstrahlungskraft. Wenn nun das alltägliche Leben in die Kirche getragen wird, berühren sich Profanes und Sakrales. Das ermutigt Menschen, das, was ihnen im Alltag wichtig ist, mit Kirche, mit Gott in Verbindung zu bringen. Die Verbindung von Sakralem und Profa-

nem ermutigt Menschen, die verschiedenen Seiten in sich selbst und im Leben zu integrieren.

Lässt eine Hochzeit, in der die Trauung genauso in der Kirche stattfindet wie das Essen, das Feiern und Tanzen, nicht mehr glauben, dass das Eheleben heilig ist? So eröffnen sich neue Möglichkeiten, dass geglaubt werden kann, dass jeder Mensch Gottes Ebenbild ist. Zur Gemeinschaft der Getauften, die sich als Territorialgemeinde organisiert, kommt so eine offene Kirchenform dazu, deren Grundlegung die Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen ist.

Hinter diesem Umgang mit dem Kirchenraum steht eine große Bejahung des Lebens, wie wir sie im Buch Genesis finden. Das Leben in all seiner Vielfalt, in all seiner Schönheit und mit

»eine Form von Besitzlosigkeit«

allen Brüchen zu bejahen, zu feiern und zu gestalten, das gehört zur Grundhaltung, die in der Offenen Kirche gelebt und erlebbar wird.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass die Kirche als Gottes Haus belebt wird. Alle sind gleich willkommen und gleich Gast in der Kirche. Niemand möchte bestimmen, wer sonst noch in dieser Kirche sein kann. Diese Form von Besitzlosigkeit ist sehr berührend. Das macht einen Teil der Glaubwürdigkeit der Offenen Kirche aus. Egal, wer die Kirche mieten möchte, wir freuen uns, dass diese Menschen einen Teil ihres Lebens in die Kirche tragen möchten und sind gespannt, was sie hineinbringen möchten. Oft zeigen sich dabei ganze Schätze von Glaubenswirklichkeit, die im Leben zu finden sind. Und: Machen wir nicht alle zuweilen intensive Gotteserfahrungen außerhalb der Kirche, in der Natur, in Beziehungen, in der Sexualität, in der Arbeit ...? Lebensverachtendes, Diskriminierung, Sexismus und Rassismus haben selbstverständlich keinen Platz in der Offenen Kirche.

Glaubwürdigkeit

● Warum es hier so wenig um Kirchenstrukturen geht? Aus der Sicht der Kirchenfernen ist diese Frage nicht wirklich wichtig. Sie stellen vielmehr die Frage nach der Glaubwürdigkeit. Welche Spiritualität wird an einem Ort gelebt? Hat vieles Unterschiedliche nebeneinander Platz? Darf ich hier sein mit meinem Anderssein, mit dem, wo ich anders bin, als sich die Kirche mich vorstellt?

Die Frage nach der Glaubwürdigkeit geht mit der Frage nach dem Umgang mit Macht einher. Wird Macht eingesetzt, um Entfaltungsmöglichkeiten des Lebens und der Menschen zu eröffnen oder um abzugrenzen, abzuwerten? Einer Kirche, die ihre Macht, ihre Definitionsmacht, ihre Sprachmacht, ihre Finanzmacht nicht respektvoll und lebensförderlich einsetzt, wird nicht geglaubt.

Städtische Lebensweise

● Die Theologie der traditionellen Territorialgemeinden beruht hauptsächlich auf dem Bild der Gemeinschaft von Getauften, die mit den Hauptamtlichen das Gemeindeleben gestalten. Im Zentrum dieser Gemeinschaft steht die sonntägliche Messe. Vergleicht man die oben genannten Zahlen und die Grundausrichtung von Gemeindepastoral, wird klar, warum die Territorialgemeinden an Bedeutung verlieren.

In der heutigen Zeit, in der immer mehr verschiedene Aufgaben in unterschiedlichen Zeitrhythmen nebeneinander zu bewältigen sind, gehört es zur Freizeit, keine weiteren Verbindlichkeiten, keine weiteren Termine einzugehen. Intensive Verbindlichkeiten werden innerhalb der Arbeitswelt, der Familie und des Freundeskreises, eventuell auch in der nahen Nachbar-

schaft gelebt. Um Freizeit als solche zu erleben, geht man darüber hinaus kaum verbindliche Beziehungen ein. Kirche gehört im Verständnis der städtischen Menschen in ihren Freizeitbereich. Stehen Menschen außerhalb des Arbeitsprozesses vergrößert sich ihre Bereitschaft Verbindlichkeiten einzugehen.

Ein weiteres Kennzeichen städtischer Lebensweisen ist die Mobilität. Man sucht sich nach Zeit, Lust und Interesse die Orte aus, an denen man seine Freizeit verbringen möchte. Örtlich gebunden sind Kinder, Behinderte und ein Teil der alten Bevölkerung, außerdem Menschen mit sehr geringem Einkommen. Alle anderen bewegen sich mit großer Selbstverständlichkeit innerhalb der ganzen Stadt.

Lebensförderliches anerkennen

● Oft wird das fehlende Bedürfnis nach verbindlichem Engagement in kirchlichen Kreisen negativ bewertet, die Individualisierung als Ausdruck von Egoismus gesehen. So entsteht ein unsichtbarer Graben zwischen den Bildern der Kirche von einer Gesellschaft, wie sie sein sollte, und dem Leben der Menschen in der Stadt. Dabei wird gerne übersehen, wie groß der Hunger nach spiritueller Ausrichtung und christlichen Grundwerten gerade bei den kirchlich Fernen ist.

Umgekehrt bieten die wenigen Begegnungen zwischen Menschen mit urbanem Lebensstil und der Gemeinde vor Ort kaum die Möglichkeit, ein realistisches Bild der Gemeinde zu erhalten. Oftmals haben Kirchenferne ein Kirchenbild, das vom öffentlichen Auftreten hoher Würdenträger der Kirche geprägt ist. Es wird vermutet, dass in der Kirche kein Raum für eigenständige Suche nach Sinn und Spiritualität eröffnet wird, sondern schon klar sei, was gut und

richtig ist. Falls man dies nicht bejahe, habe man auch keinen anerkannten Platz innerhalb der Kirche. Bilder von Selbstbestimmung stoßen auf patriarchale und hierarchische Kirchenbilder.

Ist man bereit, darauf zu achten, an wie vielen Orten Solidarität, Einsatz für Menschenrechte, Gerechtigkeit, Globales Denken bei lokalem Handeln, Umweltschutz usw. in einer Stadt gefunden werden können, dann wächst neben der gesellschaftskritischen Haltung der Kirchen eine große Anerkennung für das, was Menschen außerhalb der Kirchen an Lebensförderlichem verwirklichen und umgekehrt. So kann der unsichtbare Graben überwunden werden.

Der Wert von Gemeinschaft

● Territorialgemeinden hüten den überaus kostbaren Wert von Gemeinschaft in einer Zeit, in der die Anforderungen der Arbeitswelt Gemeinschaftserfahrungen erschweren. Ich hoffe, dass die Territorialgemeinden diesen Wert in eine Zeit hinein lebendig halten können, in der die Wichtigkeit von Gemeinschaft wieder an öffentlicher Anerkennung gewinnt. Je offener und lebendiger, Sinn spendender diese Gemeinschaft gelebt wird, umso einladender und zukunftsfähiger ist sie. Es ist eine große Kunst, diesen Schatz so zu pflegen, dass er dabei nicht als Besitz erscheint, der abgrenzend wirkt.

Eine Abgrenzung gegenüber Menschen, die nicht Gemeinschaft suchen, sondern eher wie Stadtnomaden immer wieder an spirituellen Oasen auftanken, um dann weiterzuziehen, kann überwunden werden. Immerhin sind auch die so genannten »Karteileichen« Menschen, die – durchaus selbstlos – die Arbeit der Kirchen wesentlich mitfinanzieren. Sie machen Erfahrungen, die an die nomadischen Wurzeln der jüdisch-christlichen Traditionen erinnern. Diese

Menschen ernst zu nehmen und sie nach ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen zu fragen, ermutigt auch KirchgängerInnen.

Perspektivenwechsel

● In Basel wurden in der römisch-katholischen Kirche in den letzten fünf Jahren 25% der Stellen abgebaut, in den nächsten acht Jahren sollen weitere 30% abgebaut werden. Angesichts der schwindenden Mittel ist die Gefahr groß, Territorialgemeinden gegen überpfarreiliche Dienste zu stellen und sie in Konkurrenz zu setzen. Ich plädiere dafür, hier einen Perspektivenwechsel vorzunehmen.

Wie können die Kirchen für die Menschen in der Stadt mit den vorhandenen Mitteln glaubwürdig und wichtig sein? Welches sind die Themen, die Zielgruppen, die Lebenssituationen, für die die Kirchen da sein wollen, um der Menschen willen? Welche Stärken haben die Kirchen und wo können sie Kräfte bündeln?

Wenn ich von einer zukunftsfähigen Kirchengestalt in den Städten träume, dann träume ich von Kirchen: Kirchen, die offen sind, wo immer jemand da ist; Kirchen, die eine je spezifische Aufgabe haben, sich an ein bestimmtes Zielpublikum wenden, in denen Kerngemeinden sind und Kirchennomaden vorbeikommen und beide gleich willkommen sind. Ich träume da-

**»Kerngemeinden und
Kirchennomaden sind gleich
willkommen.«**

von, dass es an diesen Kirchen Gemeinden gibt, die ihren festen Platz für ihre Liturgien und ihr Gemeindeleben haben und die Kirche nicht als ihren Besitz anschauen, sondern als Gottes Haus, in dem Gott selbst mit den Menschen den je ei-

genen und passenden Weg findet. Die Kerngemeinde gestaltet ihr gemeinschaftliches Leben einladend und fände bei den ortsgebunden Menschen und in dem Themenbereich, der an genau dieser Kirche angesiedelt ist, Aufgaben über sich selbst hinaus.

In den Innerstadtkirchen gäbe es eine Jugendkirche, eine Frauenkirche, eine Männerkirche, eine Kirche für Trauernde, eine politische, erwachsenenbildnerische Kirche, eine Kirche für den interreligiösen Austausch ... In all diesen Kirchen würde Gott mit all den vielen Namen aus den Heiligen Schriften genannt werden. Hier würden die Bibeltexte zur Sprache kommen, die Frauen und Männer als Teil der Heilsgeschichte sichtbar machen, es gäbe also überarbeitete Lesordnungen. Die Kirchen wären mit ihren Aufgaben nach soziologischen Erkenntnissen stadtweit und ökumenisch aufeinander abgestimmt, wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten.

So könnten Gemeinden und Citykirchen-pastoral neben und miteinander in den Kirchen Platz haben. Gute Erfahrungen machen z.B. der Offene St. Jakob und die Predigerkirche in Zürich. Die Kunst, Territorialgemeinde und Citykirchenarbeit aufeinander auszurichten, bedeutet für die Hauptamtlichen, wirkliche KirchenvirtuosInnen zu sein, die fähig sind, sich gleichzeitig in verschiedenen Kirchenstrukturen, -bildern und -kulturen zu bewegen und sie aufeinander hinzuordnen.

Warum ich eine solche Zumutung als Zukunft anschau? Weil sie den verschiedenen, sich wandelnden Lebenswirklichkeiten der Menschen entgegenkommt. Weil sie an einem Ort durchlässig ist von kirchenfern bis kirchennah. Weil sie die Chance bietet, die unterschiedlichen Kirchenstrukturen, -bilder und -kulturen als Reichtum zu leben. Weil es dabei nicht um rich-

»Hauptamtliche als KirchenvirtuosInnen«

tig oder falsch geht, sondern um die glaubwürdig gelebte Überzeugung, dass unterschiedliche Wege gute Wege sind. Die Haltung, Vielfalt als Wirkweise Gottes zu leben, Macht zur Entfaltung unterschiedlicher Möglichkeiten zu nutzen, das Leben zu feiern, bietet Menschen Raum in der Kirche, egal, ob sie Unterstützung brauchen oder gerade eine Zeit erleben, in der sie eigenständig ihr Leben gestalten können ...

Eine solche Zumutung würde die Gemeinden entlasten, für alle und alles zuständig zu sein. Gibt es eine Kirche für Trauernde in der Stadt, werden Pfarreien von Beerdigungen Kirchenferner und Trauerbegleitung entlastet und hätten die zuständigen überpfarreilichen Dienste einen Ort usw. Ich würde mich über solche lebendige Kirchenräume, mit einem Neben- und Miteinander von Gemeinden, gesamtstädtischen Diensten und Citykirchenarbeit zum Wohl der Menschen in der Stadt riesig freuen.

Internethinweis:

Zum Webaufttritt der Offenen Kirche Elisabethen und anderer Offener Kirchen in der Schweiz kommen Sie unter <http://www.offenekirche.ch>

Jürgen Werbick

Auslaufmodell Ortsgemeinde?

Rückfragen eines systematischen Theologen

Nicht nur kirchenorganisatorisch, auch soziologisch und theologisch geraten Ortsgemeinden unter Druck. Ihr Scheitern zu behaupten, erscheint dennoch verfrüht und bleibt aus theologischer Perspektive bedenklich. Schließlich ist es der Geist Gottes, der sich in der Fläche verausgabt und sich nicht auf Sonderorte beschränkt.

Klare Interessen, unklare Diskussionslagen

● Die Lage ist dramatisch; man muss sie nicht ausmalen: stark sinkende Priesterzahlen, wenig Hoffnung auf einen quantitativ und qualitativ starken Nachwuchs unter den bisherigen Zugangsbedingungen zum Priesteramt; eine stark sinkende Nachfrage nach den gemeindlichen Angeboten an sakramentalen Feiern, Verkündigung und Seelsorge; und überdies stark sinkende Kirchensteuereinnahmen, die zu Einschnitten in die bisherigen pastoralen Strukturen führen. Es liegt offenkundig nahe, diese quantitativen Entwicklungen zu parallelisieren und dem »Priestermangel« einen ebenso gravierenden »Gemeindemangel« gegenüberzustellen, soziologische Analysen zur Relativierung der Wohnortzentrierung (post-)modernen Lebens hinzuzunehmen

und so aus der Not eine Tugend zu machen. Die vielerorts gezogene Konsequenz läuft immer auf das Gleiche hinaus: Ortsgemeinden werden zusammengelegt; Selbstverantwortung und ehrenamtliches Engagement der Gemeindemitglieder werden eingefordert, ebenso ihre Mobilität und Flexibilität, da nicht mehr jedes Angebot vor Ort bereit gestellt werden könne; die Zahl der haupt- oder nebenamtlich in der Seelsorge Tätigen wird zurückgefahren.

Diese Strategie drängt sich auf und erscheint angesichts immer neuer finanzieller Horrormeldungen aus den Diözesen wie ein unabwendbares Schicksal. Sie hat – auch in den Augen der Kirchenverantwortlichen – nur einen Nachteil: Sie entmutigt abgründig, da sie in die Perspektive des »Immer Weniger« einsperrt; und sie entmutigt gerade die, deren kreatives Engagement gebraucht würde. So versucht man Perspektiven zu entwickeln, die die Chancen dieser Entwicklung herausstellen und auf die schöne neue Welt der pastoralen Netzwerke neugierig machen, sie als Realisierung und Konkretisierung der ekklesialen Koinonia theologisch adeln sollen.

Der Abschied von den Orts-Gemeinden ist leichter zu verkraften, wenn der Blick auf »Hochorte des Glaubens« im Zentrum dieser Koinonia gerichtet werden kann, womit auch den Pries-

tern eine verheißungsvolle Alternative zur »flächendeckenden Verausgabung«, zum bloßen Beschäftigtsein mit den »Service-Agenturen in der Ebene« angeboten würde.¹ Eine Stütze bieten pastoralsoziologische Analysen, die eine Differenzierung des seelsorglichen Angebots nahe legen und die nur noch für wenige bekömmliche, allenfalls mittelschicht-orientierte pastorale Einheitskost der herkömmlichen Ortsgemeinden kritisch ins Blickfeld rücken.

So geraten die Ortsgemeinden nicht nur kirchenorganisatorisch unter Druck. Es wird ihnen theologisch wie soziologisch zunehmend die Legitimation entzogen. Dabei gerät leicht aus dem Blick, wie viele lebendige Gemeinden es gibt – in denen das »Angebot« stimmt und die Gemein-

»Ortsgemeinden als Stützpunkte«

den in die Lage versetzt wurden, sich dafür mit verantwortlich zu wissen – und welche Herausforderungen mit alternativen pastoralen Konzepten tatsächlich anstehen würden: konzeptionell wie personell. Es wäre immerhin denkbar, dass die gelebte Wirklichkeit der Ortsgemeinden als »Stützpunkte« gemeinschaftlicher Glaubenspraxis sich vielerorts längst von dem Zerrbild einer »Verausgabung« der Pastoral in der Fläche oder der »Service-Agentur« entfernt hat und zukunftsfähig ist, wenn das »personale Angebot« der Seelsorge qualifiziert gelebt wird.²

Diese Vermutung wird von vielen Erfahrungen gestützt, ist aber – mir ist das als Hochschullehrer, der für die Qualifikation des »Seelsorgepersonals« Mitverantwortung trägt, schmerzlich bewusst – äußerst unangenehm. Da erscheint es erträglicher, den Gemeindestrukturen die Schuld für Misserfolge aufzuladen und in neue Horizonte aufzubrechen, von denen man wenigstens so viel weiß: In ihnen soll die Pastoral »lebensraum-orientierter« und »milieuspezi-

fischer« organisiert werden, also da präsent sein, wo die Menschen sich wirklich aufhalten; sie soll vernetzter arbeiten, Synergieeffekte »mitnehmen«, mit weniger Personal auskommen und kostengünstiger sowie auf »Hochorte des Glaubens« konzentriert sein. Wie verlässlich ist diese Zukunftsprojektion? Meist wird dazu das Lebensraum- oder Lebenswelt-Konzept in Anspruch genommen.

Lebensraum-Orientierung?

- »Lebensräume« sind nicht objektiv identifizierbare, sondern subjektiv wahrgenommene und aufgesuchte, identitätsrelevante und entsprechend (mit-)gestaltete Aufenthaltsorte, die konkreten Lebenskontexte, in denen sich identitätsbedeutsame Interaktionen abspielen und aufeinander abgestimmt werden. Sie sind – so die leitende These – immer weniger mit dem Wohnumfeld identisch und differenzieren sich immer weiter aus. Menschen leben in unterschiedlichen Lebensräumen, die von den Lebensräumen anderer Mitbewohner etwa des gleichen Wohnumfelds nach Berufstätigkeit, (Geschmacks-)Milieuzugehörigkeit, Freizeit- und Konsuminteressen und der Zugänglichkeit finanzieller Ressourcen differieren.

Man kann von einer »Verinselung« des Lebensraumes sprechen: Menschen verbringen ihr Leben auf mehreren Inseln »in einem unüberschaubaren, bedeutungslos gewordenen größeren Gesamtraum« und erhalten sich diese Inseln durch ihre Mobilitätsfähigkeit zugänglich.³ Mit Anthony Giddens spricht man vom Lebensraum als »ortsungebundene(m) Interaktionszusammenhang«: In modernen Gesellschaften würden Lebensraum und Ort voneinander gelöst, da auch identitätsrelevante Interaktionen nicht mehr an Gleich-Örtlichkeit, sondern nur an

Gleichzeitigkeit gebunden seien und diese Gleichzeitigkeit durch Echtzeitkontakte via elektronische Medien praktisch unbeschränkt hergestellt werden könnte.⁴

Die Entörtlichung bzw. »Entbettung« der Lebensräume beruht danach auf der »Tatsache ... dass die Einheit von Wohnen, Arbeit, Versorgung und Freizeit sich auch örtlich aufgesplittet und einen neuen Typ des Lebens- oder Aktionsraums hervorgebracht hat, der sich immer weni-

»Entörtlichung der Lebensräume«

ger auf den sozialen Nahraum um die Wohnung herum beschränkt, die vielfach nur als Schlafraum dient. Das Lokalisierungsprinzip, die Definition des Handlungs- und Beziehungsraums durch einen gemeinsamen Ort, ist« – so Ebertz und Ullrich – »nicht mehr das tragende Bauprinzip moderner Gesellschaften.«⁵ Auch die Pastoral dürfte sich nicht mehr vorrangig an den als Wohnumfeld gefassten gemeinsamen Lebensraum vor Ort, sie müsste sich vielmehr an den verinselt-vielfältigen Lebensräumen moderner Menschen orientieren und sich auf die unterschiedlichen ästhetischen Milieus bzw. Erlebnisräume einstellen, in denen Menschen sich von Kommunikations- und Erlebnisangeboten erreichen lassen oder – wenn sie nicht auf ihr ästhetisches Milieu abgestimmt sind – vor ihnen verschließen.⁶ Milieu- und lebensraum-orientierte Pastoral müsste auf die Individualisierung der Ansprechbarkeiten und Erreichbarkeiten mit differenzierten Angeboten antworten, die nicht mehr nur im Wohnumfeld bereit gehalten werden können, sondern – miteinander vernetzt – auf größere Räume hin zu organisieren wären.

Wer noch auf die pastorale und theologische Notwendigkeit einer »Verörtlichung« des Glaubens hinweist, sieht sich schnell eines rückwärtsgewandten »Territorialismus« verdächtig

und in die Ecken der linken oder rechten Romantiker gestellt. Soziologen, die ihre Hand dicht am Puls der Zukunft haben, kennen den »offensichtlich negative(n) Ausgang eines gewissermaßen historischen Experiments« namens Ortsgemeinde und wundern sich, dass dieser »immer noch ignoriert werden kann, sogar von hochreflektierten Theologen.«⁷ Vielleicht würde man sich weniger wundern müssen, wenn man nicht zuvor die Texte weitgehend ignoriert hätte, auf die man Bezug nimmt.

Es wird in diesen Texten nicht den herkömmlichen Konzepten und Strukturen der Pfarrseelsorge das Wort geredet, sondern auf Notwendigkeiten und Möglichkeiten einer Verörtlichung des Glaubens hingewiesen – und dabei auch auf gute Erfahrungen in den Gemeinden vor Ort. Vielleicht ärgert den Soziologen am meisten, dass man seine Konstrukte von der Entörtlichung der Lebensräume einer Plausibilitätsprüfung unterzieht, damit nicht zu viele pastorale Luftschlösser in die virtuellen Lebensrauminseln hinein projiziert werden.

Wenn wieder wahrgenommen wird, dass wohl kein Diskussionspartner an der bloßen Fortschreibung des pastoralen Status quo interessiert ist, könnten die Lebensrauminsel-Enthusiasten die Empirie-Emphase ihrerseits dem im »Kleingedruckten« selbst Eingeraumten zuwenden und konzeptionell zu würdigen versuchen, »dass auch in der deutschen Gegenwartsgesellschaft mit ihren überlokalen funktionspezifischen Verkehrsräumen und überlokalen identitätsrelevanten Daseinsformen lokale Daseinsformen nicht nur nicht wegzudenken sind, sondern in den letzten Jahrzehnten sogar an Bedeutung gewonnen haben.«⁸

Man wird es dem systematischen Theologen nicht verdenken, dass er der soziologischen Mega-Perspektive vom Scheitern des historischen Experiments Ortsgemeinde Skepsis ent-

gegenbringt und die Frage anstoßen möchte, unter welchen Bedingungen es zu solchem Scheitern kommt bzw. unter welchen es zu einer zukunftsfähigen Transformation von Ortsgemeinden kommen kann. Unerlässlich erscheint ihm darüber hinaus, dass man theologisch danach fragt, wie viel und welche »Verörtlichung« kirchlich gelebter Glaube braucht, um entstehen, »einwurzeln«, reifen und lebensbestimmend werden zu können. Unterschlägt man diese theologisch nahe liegende Frage, kommt es leicht zu pastoral-»pragmatischen« Allianzen, in denen anspruchsvolle, auch personalintensive Vernetzungs-Visionen dazu dienen, den pastoralen Rückzug »aus der Fläche« zu legitimieren.

Lebensräume und Glaubensorte

● In unseren Breiten wird der Glaube nicht mehr dadurch lebensbestimmend, dass Menschen in ein religiöses Milieu hinein-sozialisiert werden. So kann den Ortsgemeinden nicht mehr vorrangig die Funktion zukommen, diese religiöse Integrationsleistung zu erbringen und zu verwalten. Glaube wird vielmehr in unterschiedlicher Intensität dadurch Lebenswirklichkeit, dass er sich in tragenden Überzeugungen ausprägt und elementare Lebenserfahrungen »kontextualisiert«: ihnen einen guten Ort gibt. Diese Einwurzelung des Glaubens ist – in Spannung zu Phasen und Erlebnissen der »Entwurzelung« – ein lebenslanger Prozess, immer wieder neu anzustoßen und hilfreich zu begleiten.

Das wird keineswegs immer in »paternalistisch« von oben her veranstalteter Seelsorge geschehen, sondern ebenso in der Solidarität von Weggemeinschaften, die sich etappenweise auf den Wegen und Umwegen der Nachfolge weiterfragen und weiterhelfen; auch in Angeboten, die man weithin »entörtlichter« medialer Kom-

munikation verdankt oder an »Hochorten des Glaubens« von Zeit zu Zeit aufsucht. Alltagserfahrung wie theologische Reflexion sprechen aber dafür, dass auch die Gemeinden vor Ort hier eine unverzichtbare Rolle als »Stützpunkte« eines lebenslangen Christ(in)-Werdens spielen können.

Gemeinden halten Orientierungs-Orte zugänglich, die man aufsuchen kann, um sich im alltäglichen Betrieb selbst »über die Schultern zu schauen« und nach validen Bezugsgrößen zu suchen. Sie halten Orte »vor«, an denen Menschen mit übergroßen Fragen und übergroßen Hoffnungen gut aufgehoben sind; Orte, an denen der Kontakt mit einer Tradition ermöglicht wird, die die Sehnsucht nach Gerechtigkeit wach hält und eine Ahnung geben kann vom Eingeborgensein in Gottes guten Willen; einen Ort, an dem das Versprechen des Lebens angesichts seiner Krisen und Herausforderungen begangen und gefeiert wird, an denen Leiden und Scheitern nicht übergangen werden müssen und der Trost nicht billig ist; Orte aber auch, an denen Menschen sich sammeln, um Verantwortung zu übernehmen; Orte an denen Notleidenden geholfen wird.

Das mögen zunächst Rückzugs-Orte sein; und sie sollten möglichst »niedrigschwellig« zugänglich sein: Orte eben, an denen eine »Konzentration« auf den Lebensmittelpunkt möglich erscheint und »angeregt« wird durch das, was man heute eine »spirituelle Atmosphäre« nennt; Orte, die man von sich aus aufsucht, an die man aber auch »gelockt« werden will; »Herbergen«, in denen man Aufnahme findet, wenn einem die Wege nach nirgendwo führen, die nächsten Schritte zu schwer werden – oder zu leicht, zu beliebig.⁹

Aber es sind »darüber hinaus« Orte, an denen Menschen zusammenfinden, den »Geist« der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft zu teilen, der ihnen selbst zur Herberge geworden ist

– und zur Provokation, aus diesem Geist zu leben, von ihm Zeugnis zu geben. Es sind Orte, an denen die Tradition daraufhin »evaluiert« wird, was sie an Zeugnis-Potenzial für heute »hergibt« und welche Herausforderung zur Zeit-Diagnose sie bereithält. So sind die Rückzugsorte auch Sendungsorte, »Laboratorien«, an denen ausprobiert

»wie Menschen Träger

des guten Geistes werden können«

wird, wie Menschen Träger des guten Geistes werden und ihn weitergeben können, »Biotope des Glaubens«¹⁰, in denen der gute Geist zur Nahrung für ein geistliches Leben wird.

Noch gar nicht die Rede war von den Ritualisierungen des individuellen und sozialen Lebens, in denen das darin gegebene und so oft entschwindende Versprechen gegen die Ur-Angst, es sei ins Leere gesprochen, in den Rhythmen des Alltags oder in biographischen Lebenswende-Situationen erinnert und begangen wird: christlich im Zentrum Eucharistie und Umkehr-Rituale, in denen sich die religiöse Urerfahrung der Lebens-Zentrierung in der Gegenwart Gottes mehr oder weniger subjektiv nachvollziehbar erschließt.

Der Ritus: auch er ein Rückzugsort und ein Sendungsort. Der Geist, der hier mit der Gottes-Wirklichkeit vereint, will bezeugt werden im Einsatz für die Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit Gottes. Er will greifbar werden in Seelsorge und Diakonie; und er will erweckt werden in der ebenso »geistreichen« wie kompetenten Erinnerung an die Inspiration, die die Zeugnisse der Überlieferung bereithalten. Nichts wäre geistloser, als die Rituale lebensweltlich zu »verinseln« und zu isolieren.

In solcher Verörtlichung kann der Glaube einwurzeln und Menschen geistlich wachsen lassen, sie in Bewegung bringen, dem Leben in Fül-

le auf der Spur zu bleiben. Die Ortsgemeinden sind keineswegs der exklusive Ort solcher Verörtlichung; das habe ich – trotz gegenteiliger Beurteilungen meiner Kritiker – nie unterstellt. Aber Gemeinden vor Ort können ihr spezifische Möglichkeiten eröffnen, die man würdigen sollte, ehe man die fortschreitende Ausweitung »pastoraler Verantwortungs- und Organisationsräume« theologisch und soziologisch schönredet.

Die Verörtlichung des Glaubens im Leben der Menschen geschieht vorrangig in Mit-Lebensräumen, durch Kommunikationsformen, in denen die Kommunizierenden füreinander in ihrer Identität sichtbar und greifbar werden. Und sie erfordert Menschen, die solche Kommunikationszusammenhänge institutionell zugänglich halten, für sie Verantwortung übernehmen und in sie das Geist-Potenzial der Glaubensüberlieferung ebenso einbringen können wie die Wachheit dafür, wozu der Geist dieser Überlieferung hier und heute antreibt. Es müssen nicht immer haupt- oder nebenamtliche Theolog(inn)en vor Ort sein. Aber man sollte auch nicht unterschätzen, wie viel professionelle Kompetenz in unserer Kultur hier angefordert ist; freilich auch wie viel kommunikative Zugänglichkeit und wie viel spirituelle Erfahrungheit.

Verörtlichung des Glaubens lebt deshalb auch von mit-gehender, mit-lebender Seelsorge, von Seelsorger(inne)n, die erreichbar sind – nicht nur »Anlaufstellen«, sondern verlässliche Kommunikationspartner. Das müssen wiederum nicht Priester vor Ort sein; es können selbstverständlich auch qualifizierte Laien sein, die man »lässt« und nicht dauernd vor lauter Statusängsten in ihrem Status klein redet. Aber man sollte sich auch klar machen, dass die Rolle des priesterlichen Amtsträgers nicht auf die des Kult-Verantwortlichen reduziert werden darf; dass seine Rolle gerade darin ihr Proprium hat, die verschiedenen Dimensionen der Verörtlichung des

Glaubens – spirituelle, seelsorgerliche, diakonale, sakramentale – zusammenzuhalten und so die »Biotop gelebter Christlichkeit« zu schützen, die für unterschiedliche Weggemeinschaften und »Einzelreisende« Stützpunkt und Herberge sein können.

Fazit

● Ortsgemeinden: ein Auslaufmodell? Sie sind von der Krise der Kirche betroffen wie alle anderen Dimensionen des Kircheseins. Warum attestiert man ihnen zuerst ein Scheitern in kirchengeschichtlichem Ausmaß? Etwa deshalb, weil man so die Glaubenskrise als basisnahe Organisationskrise handhabbar machen möchte? Es geht eher um einen tief greifenden Funktionswandel der Gemeinden, die von allen Herausforderungen der Kirche gleichermaßen und »bis ins Mark« betroffen werden: der spirituellen, der diakonischen, der seelsorglichen, der intellektuellen, der rituellen und – in all dem – der missionarischen. Sie werden zu Zentren, die (mehr oder weniger) aufgesucht werden und von denen Sendung ausgeht. Als »Hingeh-Orte« wären sie zu wenig. Menschen, die sich dort sammeln, gehen ihrerseits hin zu den Menschen, als Laien

wie als professionalisierte »Seelsorger(innen)« oder als priesterliche Amtsträger. Das ist »Verausgabung in der Fläche«, Verausgabung des Geistes Gottes, den man nicht für sich behalten kann.

Es scheint mir auch für Priester keine ideale Perspektive zu sein, sich an den »Hochorten des Glaubens« solcher Verausgabung zu entziehen und primär für die Menschen da sein zu wollen, die zu ihnen kommen. Aber wenn es nur noch so wenige Priester gibt, dass man gerade noch solche »Hochorte« versorgen kann? Dann muss man sich entscheiden, ob man die theologisch wie pastoral sinnvolle Bestimmung des priesterlichen Dienstes als Gemeindeleitung im qualifizierten spirituellen, diakonalen, seelsorglichen und sakramentalen Dienst einer bestimmten priesterlichen Lebensform opfern will. Auf die Ausreden, die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung werde hier allenfalls kurzfristig etwas ändern oder der Gemeindemangel werde den Priestermangel schon kompensieren, sollte man sich nicht zurückziehen. Und dem Hinweis, in vielen dieser Bereiche sei jetzt das verantwortliche, auch professionelle Engagement der Laien erwünscht, sollten entschiedene Taten folgen. Über Finanzen wird man dann sprechen müssen – und das wird alles andere als einfach.

¹ Diese Formulierungen gehen auf einen Vortrag eines Weihbischofs vor dem Pastoralrat einer deutschen Diözese zurück. Der Vortrag ist unveröffentlicht. Aber er hat in der betreffenden Diözese einen breiten Widerhall gefunden.

² Vgl. S. Kleymann, O Seligkeit getauft zu sein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde, Münster 2005.

³ Vgl. Michael N. Ebertz/

Peter-Otto Ullrich, Lebensraum, sozialer Nahraum und Organisationsraum, in: M. N. Ebertz/O. Fuchs/D. Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 121–145, hier 134f.

⁴ Ebd., 138 mit Berufung auf Anthony Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. ²1997, 30.

⁵ A.a.O., 138f.

⁶ Vgl. im gleichen Band: M. N. Ebertz/P.-O. Ullrich, Milieu, Lebensstile und Religion, 146–185. Repräsentativ für Milieuforschung und Alltagsästhetik ist: G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.

⁷ Vgl. M. N. Ebertz, Wider den Wohnraum-Territorialismus, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004) 16f.

Ebertz bezieht sich auf meine Beiträge im gleichen Heft.

⁸ Ebertz/Ullrich, Lebensraum, a.a.O., 142.

⁹ Vgl. Jan Hendriks, Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001.

¹⁰ Vgl. »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die dt. Bischöfe, Nr. 68, Bonn 2000), Nr. 4.

Dagmar Stoltmann

Von der Übersichtlichkeit zur Umsichtigkeit

Erfahrungen mit Seelsorgeräumen

Mehrere deutsche Bistümer fassen derzeit kleinere Pfarreien zu größeren Einheiten zusammen. Die Angst vor der Unübersichtlichkeit steigt. Eine umsichtige Seelsorge kann dem begegnen: z.B. mit partizipativen Leitungsformen und diakonaler Aufmerksamkeit.

● Vielerorts ist der »klinische Tod« der Territorialgemeinde festgestellt worden. Stattdessen wird das Leben der größeren pastoralen Räume verkündet: Der Aufbruch in das Gelobte Land, in dem Milch und Honig fließen, scheint unmittelbar bevorzustehen. Doch Totgesagte leben oft länger und der Zug in das Gelobte Land will gut vorbereitet sein, zumal wir wissen, dass das Land jenseits des Jordan sich auch nicht allenthalben als das erwiesen hat, was man sich nach der langen Wüstenwanderung gewünscht hätte.

Die Seelsorgeräume werden sich in den nächsten Jahren in vielen Diözesen in Österreich, der Schweiz und in Deutschland erheblich verändern. Für viele Katholikinnen und Katholiken, für Hauptamtliche wie für Ehrenamtliche wird dies eine enorme Herausforderung darstellen.

Für das Bistum Hildesheim ist von Bischof Dr. Josef Homeyer Ende 2003 der Beschluss gefasst worden, die etwa 360 Pfarrgemeinden des

Bistums zu etwa 120 zusammenzuführen.¹ Dieser Prozess wird sich auf einen Zeitraum von zehn Jahren erstrecken: Bereits im Sommer 2004 sind erste Zusammenführungen durchgeführt worden, vornehmlich an Orten, wo eine Fusion bereits vorher angedacht war bzw. eine sehr enge pastorale Kooperation vorherrschte. In anderen Pfarrgemeinden ist der Weg bis zur Zusammenführung noch sehr weit: Da, wo das Miteinander noch nicht erprobt ist, wo dörfliche und Reste volkskirchlicher Strukturen die kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen von Priester-, Finanz-, Gläubigen- und Bedeutungsmangel noch nicht ganz so sichtbar machen, bedarf es eigener – auch zeitlicher – Überlegungen zur Struktur der neuen Seelsorgeräume.²

Die Übersichtlichkeit der Territorialgemeinde

● Die Territorialgemeinden der Vergangenheit kennzeichnete eine gewisse Übersichtlichkeit: Ein Pfarrer, möglicherweise auch weiteres hauptamtliches und hauptberufliches Personal, war für eine Pfarrgemeinde »zuständig«. Diese von vielen als »golden« gelobten Zeiten sind in Mitteleuropa längst vorbei. Die meisten Pfarrer »ver-

sorgen« mittlerweile mehrere Pfarreien, die zur Zusammenarbeit motiviert wurden und werden. Für die Pfarrgemeinden selber hatte bzw. hat die Einführung der so genannten »Seelsorgeeinheiten« oder »Pfarrverbünde« aber oftmals kaum Auswirkungen. Zwar ist der Pfarrer nicht mehr immer zu erreichen, die Anzahl der Gottesdienste ist möglicherweise reduziert worden, dennoch ist mit diesen kleinen Veränderungen »die Welt noch in Ordnung«, weil die Ausgangslage aufs Ganze gesehen sehr vergleichbar ist mit dem, was seit Jahren zu funktionieren schien.

Es braucht daher nicht zu überraschen, dass zahlreiche Gemeindemitglieder in vielen Bistümern für den Fortbestand der Seelsorgeeinheiten bzw. Pfarrverbünde votieren, weil so die Selbständigkeit der Pfarrgemeinde und damit die Übersichtlichkeit garantiert ist. Interessanterweise werden hier oftmals finanzielle Aspekte hervorgehoben: So lehnt man vielerorts eine Zusammenführung mit anderen Pfarreien ab, da man die finanzielle Unabhängigkeit gewährleisten möchte. Gerade »wohlhabende« Pfarrgemeinden tun sich mit den Zusammenführungen schwer, sogar mit der Begründung, dass das Geld, das in einem Ort für Bedürftige gesammelt worden ist, doch nicht in einem anderen Ort eingesetzt werden könne, weil dann bei der nächsten Sammlung nichts mehr zusammenkäme ...

Ein weiteres Argument wird gegen die Bildung größerer pastoraler Räume und damit gegen die »Unübersichtlichkeit« ins Feld geführt: Erwartet wird – insbesondere im ländlichen Raum – das Wegbrechen des ehrenamtlichen Engagements vor Ort. Damit einhergehend befürchtet man die Errichtung einer Zentralpfarrei, an der kirchliches Leben stattfindet, was gleichzeitig bedeuten würde, dass andere zur größeren Pfarrei gehörenden Gemeinden langsam zugrunde gehen ...

Die Grenzen der Übersichtlichkeit

● Die Übersichtlichkeit, die der klassischen Territorialgemeinde eigen ist, bedeutet für viele Katholikinnen und Katholiken, ein Zuhause gefunden zu haben, sich in und mit der Gemeinde vor Ort wohl zu fühlen. Der Aspekt der »Sammlung« ist damit – für einige – erfüllt. Dass dieser Aspekt aber für immer weniger Menschen Gültigkeit besitzt, wird noch sehr verhalten wahrgenommen, zumal nicht wenige sonntägliche Eucharistiefiern augenscheinlich gut besucht werden. Vielfach wird hier nicht in Rechnung gestellt, dass sich in den letzten 20 Jahren die Zahl der Gottesdienste erheblich reduziert hat und damit de facto viel weniger Menschen an den Eucharistiefiern teilnehmen.

Hinsichtlich einer diakonalen Prägung einer Gemeinde ist eine gewisse Übersichtlichkeit durchaus zuträglich, da man um die Bedürftigen wissen kann. Dennoch birgt diese vermeintliche Übersichtlichkeit auch gerade aus diakonaler und missionarischer Perspektive enorme Gefahren:

Aus gutem Grund haben Milieustudien³ in kirchlichen Kreisen heute Hochkonjunktur: Es ist allenthalben festzustellen, dass ein Großteil der Gesellschaft keinen Anteil am kirchlichen Leben (mehr?) hat. Die meisten Milieugruppen werden vom kirchlichen Angebot nicht erreicht. Erschwerend kommt hinzu, dass den meisten »Aktiven« in den Pfarrgemeinden dieser Sachverhalt gar nicht bewusst ist, vielleicht auch nicht bewusst sein kann. So wird allgemein festgestellt und beklagt, dass immer weniger Menschen die kirchlichen Angebote wahrnehmen, ohne zu berücksichtigen, dass diese Angebote für einen Großteil der Gesellschaft nicht passend erscheinen. Wenn diese Zusammenhänge hier deutlich gemacht werden, bedeutet das nicht,

unkritisch dem Zeitgeist das Wort zu reden und allen gesellschaftlichen Trends folgen zu wollen im Sinne einer marktförmigen Angebots- und Nachfragestrategie. Vielmehr soll hier die Krite-riologie von »Gaudium et spes« bemüht werden, um ermessen zu können, welche Zeichen der Zeit für eine missionarische Pastoral zu berück-sichtigen sind.

Die Übersichtlichkeit der Territorialge-meinde birgt die Gefahr, die Menschen, ihre Freuden und Hoffnungen und vor allem ihre Trauer und Ängste aus dem Blick zu verlieren,

»diesseits und jenseits der Pfarrei- grenze: lebendiges Leben«

da nicht genügend beachtet wird, dass diesseits und jenseits der Pfarreigrenze lebendiges Leben stattfindet, das gar nicht selten nach Begleitung, Trost und geteilter Freude sucht.

Häufig sind gerade junge und »junggeblie-bene« Erwachsene, die keine Kinder haben, überhaupt nicht im Blick pfarrgemeindlicher Strukturen. Wenn eine Religionslehrerin berich-tet, dass es ihr nach dem Umzug in eine andere Stadt, trotz des regelmäßigen Besuchs der sonntäglichen Eucharistiefeyer sehr schwer ge-fallen sei, aktiven Kontakt zur Pfarrgemeinde auf-zunehmen und sich zu engagieren, sollte das durchaus zu denken geben: Warum verschleu-dern Pfarrgemeinden ihre Ressourcen, indem sie nur auf das Altbewährte setzen, das immer mehr seine Tragkraft verliert?

Eine Perspektivenänderung wäre hier an-geraten: Oftmals wird, wenn überhaupt, die Fra-ge gestellt, was die Gemeinde den »Außenste-henden« bieten kann. Ist aber nicht darüber hin-aus zu berücksichtigen, welchen Gewinn für die Pastoral vor Ort die Menschen, die nicht zum in-neren Zirkel der Pfarrei gehören, bedeuten? Es gibt darüber hinaus zu denken, dass immer we-

niger Kandidaten und Kandidatinnen für die Gremienwahlen in den Pfarrgemeinden zur Ver-fügung stehen, im Gegensatz dazu aber immer mehr Menschen bereit sind, neue Wege der Pas-toral mitzugestalten, indem sie in pastoralen Pro-jektgruppen mitarbeiten und innovative Auf-brüche mitinitiiieren. Bezeichnenderweise kön-nen hier auch Interessierte gewonnen werden, die sonst nicht in kirchlichen Kontexten enga-giert sind.

Ein weiterer Aspekt der vermeintlichen Übersichtlichkeit darf nicht unberücksichtigt blieben: Die Beharrung auf dem Territorialprin-zip und damit auf der Beibehaltung der Selbst-ständigkeit der Pfarreien geht nicht selten zula-sten der Pfarrer und der pastoralen Mitarbeite-rinnen und Mitarbeiter: Neben der wachsenden Zahl der Gottesdienste sind vor allem auch die vermehrten Gremiensitzungen zu verbuchen.

Der Zusammenschluss von mehreren Pfarr-gemeinden zu einer birgt die Chance, adminis-trative Vorgänge zu vereinfachen und Ressour-cen zu sparen. Ziel sollte es hier u.a. sein, auf-einander zu verweisen, um nicht allen alles sein zu müssen und so sowohl Vielfältigkeit als auch Entlastung herbeizuführen. Dass hier auch die Gefahr der Unübersichtlichkeit besteht, soll nicht geleugnet werden. Die mögliche Unübersicht-lichkeit kann aber auch einer zukunftsgerichte-ten Umsichtigkeit weichen. Zwei biblische Tex-te können hier gleichsam kriteriologische Funk-tion übernehmen:

Umsichtige Leitung

- Im 18. Kapitel des Buches Exodus wird da-von berichtet, dass Mose in der Wüste von mor-gens bis abends Streitfälle zwischen den Israeli-ten zu schlichten versucht.⁴ Da die Anfragen an Mose überhand nehmen, schlägt sein Schwie-

gervater ihm vor, nur noch die wirklich schwierigen Dinge selbst zu regeln und vor allem die Menschen vor Gott zu vertreten, alles andere aber an fähige Männer zu delegieren. Der Schlüsselsatz lautet: »Entlaste dich, und lass auch andere Verantwortung tragen! Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen, und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen« (Ex 18,23).

Die Unübersichtlichkeit führte bei Mose zu Überlastung, bei den Israeliten zu Unmut. Der Weg, den Mose auf Vorschlag des Jitro geht, ist einfach und schwierig zugleich: Er darf an andere delegieren, muss aber auch entscheiden, welche Aufgaben abgegeben werden können und welche nicht. Darüber hinaus hat er dafür zu sorgen, dass die ausgewählten Männer für ihre neue Aufgabe ausgebildet werden (vgl. Ex 18,20). Der Effekt der Entlastung wird sich also erst mittel- und langfristig einstellen.

Pastorale Räume werden ohne Leitungsstrukturen, die stark auf dem Prinzip der Delegation und der klaren Zuständigkeit basieren, unübersichtlich und unzumutbar. Dass hier verstärkt Ehrenamtliche beteiligt werden müssen, steht außer Frage. Es sind dabei aber mehrere Komponenten zu beachten: Hauptamtliche und hauptberufliche Tätigkeit kann nicht einfach durch ehrenamtliche ersetzt werden. Die spezifischen Dienste der Priester, der Diakone, der

»den Kreis der Engagierten ausweiten«

hauptberuflichen wie der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind nicht nur aus amtstheologischen Gründen nicht einfach auszutauschen. Es bedarf der Inventur und einer genauen Sondierung des status quo, um die Kirche von morgen mit vereinten Kräften zu gestalten. Dazu bedarf es sicherlich einer selbstkri-

tischen und theologisch fundierten Überprüfung kirchlicher Aufgaben, Handlungsabläufe sowie Entscheidungsmechanismen. Gleichzeitig lohnt es sich, wie oben bereits erwähnt, den Kreis der Engagierten auszuweiten, indem Menschen angesprochen und eingeladen werden, die bisher überhaupt nicht im Blick waren.

Größere pastorale Räume leben von einer lebendigen Substruktur. Es braucht handlungsfähige Ansprechpartnerinnen und Ansprechpartner vor Ort, die Kompetenz besitzen, im Sinne von Zuständigkeit und Befähigung. So kann gewährleistet werden, dass die Belange der Gemeinde vor Ort im Blick behalten werden. Wenn es gleichzeitig zu einer Vernetzung mit den Ansprechpersonen anderer Pfarrgemeindeteile kommt, besteht die große Chance, sich gegenseitig zu befruchten und zu entlasten: Dabei sollte man sich immer wieder vor Augen führen, dass es um nicht weniger als um die Verkündigung des Reiches Gottes geht.

Sich nach den Fremden, den Witwen und den Waisen umsehen

- Das Volk Israel wird im Buch Deuteronomium immer wieder dazu aufgefordert, vor seinem Gott Feste zu feiern und fröhlich zu sein (vgl. etwa Dtn 16,9-15). Das Besondere an diesen Festen sind nicht nur die Anlässe, sondern ist vor allem die Feiergemeinschaft: Das Fest ist kein Fest, wenn nicht die Fremden, die Witwen und die Waisen Anteil haben. Im Hintergrund stehen die Erfahrungen aus Ägypten, die Israel deutlich gemacht haben, was es bedeutet, arm und entrechtet zu sein. Gleichzeitig wird daran erinnert, dass der Gott des Volkes Israel ein Gott der Befreiung und der Gerechtigkeit ist. Befreiung und Gerechtigkeit aber sind

universal zu verstehen. Sie sind nicht auf Kosten anderer zu haben.

Die Frage, die sich vor diesem Hintergrund für heute stellt, ist, wo und wie umsichtig gelebt werden kann, um die Fremden, die Witwen und die Waisen der Gesellschaft heute zu erkennen und mit ihnen zu leben. Im Buch Deuteronomium wird eine Gesellschaftsordnung konzipiert,

»Visionarität und Realitätsdichte«

die im klaren Kontrast zur Umwelt Israels steht. Kennzeichen dieser Kontrastgesellschaft sind sowohl die Visionarität einer gleichberechtigten Geschwisterlichkeit⁶ wie die Realitätsdichte einer menschlichen Organisation: Es wird sowohl darauf hingewiesen, dass es eigentlich keine Armen in Israel geben soll (vgl. Dtn 15,4), dennoch wird deutlich, dass dieses Ziel in menschlichen Zusammenhängen nicht zu erreichen ist (vgl. Dtn 15,11).

Der Kirche ist vor dem Hintergrund dieses biblischen Textes zweierlei auf den Weg gegeben: Auch sie hat Grund zur Freude und zum Feiern, weil sie durch Gott in Jesus Christus der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und dem Tod entrissen wurde.

Die Gegenwart Gottes ist aber nur wirklich zu feiern, wenn auch auf die geachtet wird, die am Rande stehen: die Fremden, die Witwen und die Waisen dieser Zeit. Nicht zu vergessen ist dabei, dass das Feiern und das Leben zusammenpassen müssen. So ist immer wieder die Frage zu stellen, ob und wie Eucharistie gefeiert werden kann, wenn die Menschenfreundlichkeit Gottes im Alltag nicht mehr durchscheint.

Neue Lebendigkeit

● Sicherlich rufen die strukturellen Umbrüche, die viele Gemeinden gerade erleben oder noch erleben werden, Ängste und Sorgen hervor, weil Liebgewonnenes und Altvertrautes verschwindet und das »Gelobte Land« vielerorts noch nicht einmal konturenhaft zu erahnen ist. Diese Ängste sind wichtig, weil sie auf Gefahren aufmerksam machen und Fehler vermeiden helfen. Wenn diese Ängste aber zu Blockaden werden, können auch keine Neuaufbrüche geschehen.

Die Umbrüche führen gleichzeitig zu einer neuen Lebendigkeit, zu einer Vorfriede auf das Gelobte Land, das sich nicht durch Übersichtlichkeit definiert, sondern durch Umsichtigkeit.

¹ Vgl. Eckpunkte 2020. Kurz- und mittelfristige Strukturplanung für die Diözese Hildesheim, Hildesheim 2003, 8.

² Näheres zum Zusammenführungsprozess in: Visionen eröffnen Wege. Auf neue Art Kirche sein. Leitfaden zur Zusammenführung von Pfarrgemeinden im Bistum Hildesheim (Neuaufgabe), Hildesheim 2005.

³ Vgl. etwa Michael N.

Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg ²2003, 69–74. Vgl. auch die (derzeit noch unveröffentlichten) Ergebnisse der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeiteten Studie des Instituts Sinus Socio-vision in Heidelberg.

⁴ Vgl. auch Paul Winninger, Aus der Mitte der Gemeinde. Ein Plädoyer für neue Wege

zum Priesteramt, Freiburg 2003, 100f.

⁵ Vgl. Rainer Bucher, Das Ehrenamt in der heiklen Lage der Kirche. Pastoraltheologische Beobachtungen und Klärungen, in: Hans-Georg Hunstig/Magdalen Bogner/Michael N. Ebertz (Hg.), Kirche lebt. Mit uns. Ehrenamtliches Laienengagement aus Gottes Kraft, Düsseldorf 2004, 125–133, 132.

⁶ Im Buch Deuteronomium wird von den »Brüdern« gesprochen. Diese sind nicht geschlechtsspezifisch im Sinne einer Männergemeinschaft, sondern als Beschreibung einer Solidargemeinschaft zu verstehen, zu der explizit Männer und Frauen gehören (vgl. Dtn 15,12). Vgl. Georg Braulik, Deuteronomium 1–16,17. Die neue Echter Bibel, Würzburg ³2000, 16.

Manfred Belok

Von der Strukturdebatte zur Zieldiskussion

Zur Seelsorgeentwicklung im deutschsprachigen Raum

In der gegenwärtigen Umbruchsituation steht die Seelsorge vor widersprüchlichen Herausforderungen: In immer größeren territorialen Einheiten soll immer anspruchsvoller auf die konkreten Lebenssituationen eingegangen werden. Ein Überblick.

● Die Ortskirchen des deutschsprachigen Raumes und in ihnen die Territorial- und Personalgemeinden unterscheiden sich im Hinblick auf die gegenwärtige pastorale Situation nicht wesentlich voneinander. Dies betrifft sowohl das kirchlich-pastorale Binnenklima wie auch die zentrale Herausforderung der Gegenwart, sich als christliche Gemeinden in einer zwar a-kirchlichen, aber sehr wohl religionsfreundlichen Umwelt behaupten zu müssen.

Für alle Ortskirchen – ich habe dabei aufgrund meiner persönlichen Erfahrungen insbesondere die Situation in Deutschland und in der Schweiz im Blick – stellt sich gleichermaßen die grundsätzliche Frage nach der Bereitschaft und Fähigkeit, die gravierenden Transformationsprozesse im pastoralen und gesellschaftlichen Kontext als »Zeichen der Zeit«, als »Zeit-Ansage« Gottes wahrnehmen und mit ihnen produktiv umgehen zu können.

Ressourcen-Verknappung

● Die Suche danach, wie eine Pastoral der Zukunft aussehen kann und welche Sozialgestalt der Kirche hierfür heute angemessen erscheint, verdankt sich primär nicht der spirituellen und pastoral-theologischen Wachsamkeit einer ecclesia semper reformanda, sondern zunächst einem immer deutlicher sichtbaren Notstand. Dieser war und ist in allen Ortskirchen des deutschsprachigen Raumes der eigentliche Auslöser für die strukturell einschneidenden Veränderungen, die mancherorts bereits eingeleitet und anderswo noch in Planung sind. Nach vielerorts weitgehender Klärung über die künftige räumliche Gliederung, also der Pastoral-Struktur, hat verstärkt die Diskussion über die Ziele und Inhalte einer zukunftsfähigen Pastoral eingesetzt.¹

Bereits vor drei Jahrzehnten sprach die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972-1975) von einer »pastoralen Notsituation«². Damals jedoch war die Wahrnehmungs- und Reformbereitschaft noch sehr niedrig und die Verblüffungsfestigkeit sehr hoch. Dies hat sich gründlich geändert, weil sich vier Faktoren inzwischen dramatisch verschärft haben: die Verknappung der Ressourcen »Personal«, »Finanzen« und »Mitglieder« sowie

der Bedeutungsschwund der Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung.

Aufgrund der Entwicklung der Alterspyramide ist in den meisten Diözesen die Zahl der aktiven Priester (einschließlich Ordenspriester) in der Pfarrseelsorge früher als erwartet auf die Hälfte reduziert worden. Auch die Zahl der Neuzugänge sowohl von Priestern wie von hauptberuflichen Pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern als auch die der Ehrenamtlichen stagniert weiter. Es rächt sich zunehmend, dass der Priestermangel – genauer: Weihemangel – bisher nicht als Herausforderung und Chance zu neuem und alternativen Denken in der Zugangsfrage zu den kirchlichen Dienst-Ämtern angenommen worden ist.

Die pastorale Notlage der Katholischen Kirche Schweiz artikuliert sich unüberhörbar in einem Schreiben der Schweizer Bischöfe vom Januar 2005: »Für nicht wenige Gläubige in etlichen Pfarreien wird der Zugang zu den Sakramenten schwieriger, und sie können auch die Eucharistie weniger häufig mitfeiern.«³ Die Besonderheit der Schweiz: Auch hier gibt es Pries-

**»Für nicht wenige Gläubige wird
der Zugang zu den Sakramenten
schwieriger.«**

termangel, zugleich aber ein reges Interesse an theologisch voll ausgebildeten PastoralassistentInnen, ReligionspädagogInnen und KatechetInnen. Sie sind höchst willkommen und werden im In- und Ausland angeworben. PastoralassistentInnen können sich auch um die Aufgabe der Gemeindeleitung bewerben.

Zur Personalnot hinzu kommt der Mitgliederschwund. Hier wirken sich zum einen der Faktor des demographischen Wandels aus und zum anderen die Zahl der Kirchaustritte sowie die Zunahme der Zahl der Nicht-Getauften.

Viele Gemeinden sind zahlenmäßig kleiner geworden und werden in absehbarer Zukunft – manche bereits heute – nicht mehr als selbstständige Gemeinde bestehen können.

Eine Besonderheit in Deutschland: Die Zahl von (Wieder- und Neu-)Eintritten Erwachsener in die Kirche und damit auch die Zahl der Taufenden Erwachsener wächst. So starteten im Dezember 2005 die Bistümer Fulda, Limburg, Mainz, Speyer und Trier die gemeinsame Internet-Initiative »mach-dich-auf-und.com« mit dem Ziel, es Suchenden zu erleichtern, geeignete Gesprächspartner zu finden.

In Deutschland ist die finanzielle Sicherstellung des breit gefächerten und rege nachgefragten Angebotes der anerkannt qualifizierten Dienstleistungen in kirchlicher Trägerschaft (Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, Beratungsdienste usw.) angesichts der seit Jahren rückläufigen Entwicklung des Steueraufkommens auf Zukunft hin fraglich, insbesondere angesichts der hohen Personal- und Verwaltungskosten. In manchen Bistümern, so z.B. in Aachen und Berlin, mussten aufgrund des Finanzeinbruchs kirchlich getragene Einrichtungen bereits geschlossen werden. Dazu kommt mancherorts auch ein Stellen- und Personalabbau auf der Ebene der Bischöflichen Ordinariate und Generalvikariate sowie auf den Bezirks- und Regionalebenen.

In der Katholischen Kirche Schweiz sind solch drastische Strukturmaßnahmen nicht erforderlich. Denn aufgrund der auf der Gemeindeebene liegenden Finanzhoheit wurden schon bisher und werden auch künftig von der jeweiligen Kirchengemeinde jeweils nur so viele Fachstellen eingerichtet und nur so viel an Personal eingestellt, wie die Finanzlage vor Ort es zulässt. In der Katholischen Kirche Deutschlands dagegen liegt die Finanzhoheit beim jeweiligen Bistum. Dies führte in den letzten Jahrzehnten zu

einer relativ großzügigen Anstellungspraxis und wurde zweifelsohne durch die bis zu Beginn der 1990er-Jahre des letzten Jahrhunderts ausreichend vorhandenen Kirchensteuereinnahmen ermöglicht.

Die Kirchen haben an Bedeutung in der Gesellschaft verloren. Ihr Einfluss auf gesellschaftliche und politische Entscheidungsprozesse ist zurückgegangen. Zwar werden sie noch gehört und bisweilen auch ausdrücklich um ihr Wort gebeten, aber ihre Vorschläge werden kaum aufgegriffen und bleiben gesellschaftspolitisch weitgehend wirkungslos. Der Verlust des Deutungsmonopols in Sinnfragen infolge der Individualisierung des Glaubens, der Pluralisierung von Kultur und Religion und nicht zuletzt der Abkehr vieler Menschen von der Institution Kirche ist allerorten erfahrbar. In der medialen Wahrnehmung rangieren die Kirchen zumeist hinter den Wirtschafts- und Politiknachrichten, oft sogar noch hinter den Sportnachrichten. Darüber darf auch die überaus positive Medienpräsenz der Katholischen Kirche im letzten Jahr (Tod von und Trauerfeier für Papst Johannes Paul II. sowie die Wahl und Amtseinführung von Papst Benedikt XVI. und der Weltjugendtag in Köln) nicht hinwegtäuschen.

Neustrukturierung

● Eine Neuordnung der pastoralen Strukturen erfolgt derzeit in vielen Ländern Europas und nicht nur im deutschsprachigen Raum (so z.B. in Frankreich). Weitgehend übersehen worden ist dabei bisher, dass es auch auf weltkirchlicher Ebene Aufforderungen gibt, die bisherigen pastoralen Strukturen zu überprüfen. Angesichts der Situation vieler Pfarreien hat die Bischofssynode von 1988 »auf ihre Erneuerung gedrängt«: »Damit alle diese Pfarreien lebendige christliche Ge-

meinden werden, müssen die jeweiligen örtlichen Autoritäten dafür Sorge tragen, dass: (a) die Pfarrstrukturen den Situationen mit der großen Flexibilität, die das Kirchenrecht vor allem durch die Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung gewährt, angepasst werden; (b) die kleinen Basisgemeinschaften, auch lebendige Gemeinden genannt, in denen die Gläubigen einander das Wort Gottes verkündigen und im Dienst und in der Liebe tätig werden können, wachsen. Diese Gemeinden sind in Gemeinschaft mit ihren Hirten wahre Konkretisierungen der kirchlichen *Communio* und Zentren der Evangelisierung.«⁴

Die Veränderungsprozesse werden hierzu-lande zumeist diskutiert und geplant unter dem Leitwort »Kooperative Pastoral«. Das vorrangige Ziel ist die Kooperation aller hauptberuflich in der Seelsorge tätigen Priester, Diakone, Gemeinde- und PastoralreferentInnen untereinander und mit den Ehrenamtlichen zur Erreichung von Synergieeffekten und mehr Effizienz in der Pastoral. Ins Zentrum der pastoralen Planung rücken v.a. Fragen einer sinnvollen und notwendigen Zusammenarbeit mehrerer Pfarreien bzw. die Vernetzung von territorialer und kategorialer Seelsorge. Bereits im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 heißt es in can. 374 CIC *la-pidar*:

»§ 1. Jede Diözese oder andere Teilkirche ist in verschiedene Teile, d.h. Pfarreien, aufzugliedern. § 2. Um die Hirtensorge durch gemeinsames Handeln zu fördern, können mehrere benachbarte Pfarreien zu besonderen Zusammenschlüssen, z.B. zu Dekanaten, verbunden werden.« Im Anschluss an diese Bestimmung heißt es in *Christifidelis Laici*: »Im Dienst der Erneuerung der Pfarreien und um die Wirksamkeit ihrer Initiativen besser zu sichern, sollen auch institutionalisierte Formen der Mitarbeit zwischen den verschiedenen Pfarreien eines Dekana-

nates gefördert werden« (CL 26). Überraschend ist, wie deutlich schon seit fast zwei Jahrzehnten diese Forderungen für die Weltkirche aufgestellt worden sind.

Kirchenrechtliche Modelle

● Ausgangs- und Zielpunkt aller Überlegungen zur Neustrukturierung der Seelsorge ist und bleibt – trotz aller pastoralen Ausrichtung – die Wahrung der kirchenrechtlichen Normen, die allein den Priester zum Leiter der Pfarrei bestimmen. Hier wird am deutlichsten sichtbar, dass nicht die Gemeinde das Subjekt und der Entscheidungsträger (in) der Pastoral ist, wie es das Zweite Vatikanische Konzil insinuierte, sondern – bei aller Partizipationsmöglichkeit – letztlich der Priester. Kirchenrechtlich ist er der Letztverantwortliche, die Gemeindemitglieder sind Mit-Verantwortliche. Erst auf diesem Boden können Handlungsspielräume erkundet und auch pastoral genutzt werden.

So sieht das Kirchenrecht folgende Möglichkeiten vor: das unipersonale Leitungsprinzip nach c. 526 § 1 CIC; die Leitung einer Pfarrei nach c. 517 § 1 CIC, wonach mehrere Priester zusammenarbeiten und einer von ihnen die Leitung übernimmt; die Wahrnehmung der Seelsorge in einer Pfarrei gemäß c. 517 § 2 CIC durch »einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen«, wobei dennoch ein Priester zu bestimmen ist, der die Seelsorge leitet.

Für die Katholische Kirche Schweiz gilt, dass auch theologisch voll ausgebildete »Laien« GemeindeleiterIn sein können. Sie werden – so beispielsweise die Formulierung in den Anstellungsdekreten der Bistümer Basel und Chur – »als Pastoralassistent/in des Pfarradministrators

XY angestellt, mit dem Auftrag der Gemeindeleitung«. Vorsteher der Eucharistie bleibt der »priesterliche Mitarbeiter«. PastoralassistentInnen können in der Wortgottesfeier und auch in der Eucharistiefeier predigen sowie zur außerordentlichen Taufspendung und zur außerordentlichen Eheassistenten beauftragt werden⁶. – So sehr dies alles im Sinne der Wahrnehmung und Erhaltung von pastoraler Handlungsfähigkeit zu begrüßen ist, so steht die theologische Klärung dieses Amtes in einer sakramental strukturierten Kirche noch aus.

Drei Typen von Pfarreien

● Die territoriale Basiseinheit eines Bistums und damit der vorrangige Ort der Pastoral wird auch in Zukunft die Pfarrei sein wie sie 515 § 1 CIC definiert: »Die Pfarrei ist eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Hirten Sorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird.«

Das Ziel aller Umstrukturierung ist also die flächendeckende Konsolidierung der Pfarrei. Wenn das Ziel erreicht ist, wird es im jeweiligen Bistum drei Typen von Pfarreien geben: (a) neue Pfarreien, die gänzlich aus aufgelösten alten Pfarreien zusammengesetzt sind; (b) alte Pfarreien, die um aufgelöste alte Pfarreien erweitert wurden; (c) alte Pfarreien, die unverändert fortbestehen.

Der Leitgedanke ist: Die Pfarrei ist eine »Gemeinschaft von Gemeinden«⁷. Dahinter steht eine neue Sicht von »Gemeinde«, die etwas anderes ist als die bisherige Pfarrgemeinde: unterschiedliche Formen der Gemeinschaft von Christen an einem Ort – eingebunden in die Struktur der Groß-Pfarrei.

Fazit

● Bislang ist die Aufmerksamkeit der Katholischen Kirche in Deutschland noch weitgehend absorbiert durch die zielstrebig eingeleiteten, aber noch keineswegs abgeschlossenen notwendigen Strukturveränderungen, die durch die genannten harten Fakten erzwungen wurden. Die Strukturdebatten, geführt mit Aufrufen wie »sparen und erneuern« (im Bistum Limburg), haben im Kern die Sicherung der Pfarrseelsorge mit immer weniger Priestern zum Ziel. Die Aufrechterhaltung des Territorialprinzips wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, die Gemeinden sind angesichts der knapper gewordenen Ressourcen jedoch aufgefordert, sich strukturell zu vernetzen und gegebenenfalls, wenn sie als Einzelgemeinden nicht mehr lebensfähig sind, miteinander zu fusionieren. So beschreiben Begriffe wie »Pastoraler Raum«, »Seelsorgeeinheit«, »Pastoralverbund« etc. eine neue Pastoralstruktur, geben aber erst beim zweiten Blick Auskunft darüber, ob bei dieser Strukturveränderung die rechtliche Selbständigkeit einer Gemeinde beibehalten oder verloren gegangen ist. Die Tendenz geht in Richtung einer Zusammenlegung mehrerer Gemeinden zu einer Groß-Pfarrei, und zwar vorwiegend aus ökonomischen und aus kirchenrechtlichen Gründen: um der Finanzierbarkeit willen und um die Zahl der Pfarreien an die Zahl der verfügbaren Priester zu koppeln. Damit ist die Errichtung von noch größeren Pfarreibildern absehbar. Das Bistum Essen z. B. fasst die bisher 259 Pfarreien zu 42 Großpfarreien zusammen, bestehend aus dann 198 Gemeinden.

Diese Veränderungsprozesse haben enorme Verlustängste ausgelöst: bei Priestern die Angst vor dem Verlust des bisherigen Priesterbildes, bei hauptberuflichen pastoralen MitarbeiterInnen die Angst vor dem Verlust des bislang als sicher geglaubten Arbeitsplatzes, bei Räten und Ver-

bänden die Angst vor Bedeutungsverlust und bei den Gemeinden die vor dem Verlust der eigenen Selbständigkeit.

Als pastoral positiver Aspekt erweist sich die Zusammenführung der wenigen einer Einzelgemeinde zu gemeinsamen Veranstaltungen in einem Pastoralen Raum. Das ermöglicht eine neue Erfahrung von Gemeinschaft. Ausdrücklich rufen die Schweizer Bischöfe hierzu auf: »Wir denken an neue Formen pfarreilicher Zusammenarbeit und an vermehrte regionale Feiern. Das ist dort umso naheliegender, wo neben dem Priester-mangel auch ein zunehmender ›Gemeindemangel‹ zu beklagen ist, weil der Kreis der praktizierenden Gläubigen zusehends kleiner wird.«⁸

Zauberwort oder Paradigmenwechsel

● Wer wollen wir als Kirche in Zukunft für uns und für andere sein? Reagieren die Pastoralpläne auf den zunehmenden Priester-, Finanz-, Gläubigen- und Bedeutungs-mangel nicht doch so, dass sie den Mangel de facto eher verwalten, anstatt Zukunft zu gestalten? Ist das, was landauf, landab mit dem Begriff »Kooperative Pastoral« verbunden wird, nicht doch eher ein Zauberwort, weil das Konzept einer lebensweltorientierten, gesellschaftsbezogenen und kooperativen Pastoral sich im Grunde nicht vom Ziel einer herkömmlichen Erfassungs- und Versorgungspastoral verabschiedet und somit keinen pastoralen Paradigmenwechsel eingeleitet hat? Welche künftige Kirchengestalt wird die angemessene sein, damit Menschen auch in Zukunft in ihr Glauben lernen und als Glaubensgemeinschaft leben, ja zu Orten gelebten Evangeliums werden können? Wie können die im Selbstverständnis der Kirche liegenden Schwierigkeiten, sich nicht nur theologisch, sondern

auch als komplexes Sozialsystem, als eine hoch komplexe Non-Profit-Organisation wahrzunehmen, überwunden, integriert und als Gestaltungsaufgabe angenommen werden?

Welche Konsequenzen sind im Hinblick auf die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral zu ziehen? Diese erleben zum einen eine positive Wiederentdeckung und Wertschätzung von Seelsorge als Seelsorge »mit Namen und Gesicht« und finden sich andererseits in neu errichteten Strukturen – »Pastoralen Räumen« bzw. »Pastoralen Megaräumen« – wieder, die eine personbezogene Seelsorge sehr erschweren. Statt »Guter Hirt« und »Gute Hirtin« sein zu können, sehen sich die Seelsorger und Seelsorgerinnen zunehmend in der Rolle, Pastoralmanager/innen sein zu müssen.

Missionarische Kirche und Pastoral

● Auftrag von Kirche und Pastoral ist es, den Menschen ihrer jeweiligen Zeit zu bezeugen, dass sie »Gott und den Menschen nahe« (Passauer Pastoralplan 2000) ist. Um dem auf die Spur zu kommen, was »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« (GS 1) ausmacht, »obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten« (GS 4).

Diesem Auftrag gerecht zu werden, setzt seitens der Kirche eine hohe Inkulturationsbereitschaft und -fähigkeit voraus und damit wirkliche Lebensnähe zu Menschen in ihren unterschiedlichen Kontexten, ohne die nicht glaubhaft zu vermitteln ist, dass es »nichts wahrhaft Menschliches [gibt], das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände« (GS 1). Die Kirche greift damit ihre Sendung als eine Sendung für

die Welt, ihren Dienst als einen Dienst am Menschen. Papst Johannes Paul II. griff diese Grundoption in seiner ersten Enzyklika Redemptor hominis auf und verwies ausdrücklich auf den Menschen, zu dem alle Wege der Kirche führen müssen: »Dieser Mensch ist der erste Weg, den

»Anschlussfähigkeit der Seelsorge an das Leben heute«

die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages beschreiten muss: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist« (RH 14). Die Kirche hat dem Kyrios im Kairos, dem Herrn im Heute, zu dienen.

Welche Orte, Milieus, Kommunikationswege und Sozialformen des Glaubens sind geeignet, dass Menschen – in Annäherung an und in Herausforderung durch das Evangelium – zu einer biographiespezifischen, persönlichen Antwort auf Gottes Ruf finden können? Und welche »Biotope des Glaubens« braucht es, aus denen heraus Menschen, gestärkt vom Zuspruch des Glaubens, sich dem missionarischen Anspruch des Glaubens öffnen?

Die Gemeinde, vor allem die Territorialgemeinde, als die bislang favorisierte Sozialgestalt des Glaubens und des Kircheseins, erweist sich in ihren Möglichkeiten, für alle, die auf ihrem Territorium wohnen, Biotop des Glaubens sein zu wollen, als immer mehr begrenzt, mancherorts scheint sie gar erschöpft, zumindest aber bedarf sie der Ergänzung durch andere Orte und Sozialformen. Welche das sein und wie sie als soziales Netzwerk einander ergänzen und miteinander verbunden sein können, provoziert zu neuen Anstrengungen und entscheidet mit über die Anschlussfähigkeit der Seelsorge an das Leben heute und die Zukunft der Pastoral.

Kirche und soziokulturelle Milieus

● Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz hat 2005 das in der Markt-Erforschung sozialer Milieus führende Institut Sinus-Sociovision in Heidelberg die (bisher unveröffentlichte) Studie »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den deutschen Lebenswelt-Milieus« durchgeführt.⁹ Ziel war herauszufinden, wie die Kirche neue kommunikative Anschlussmöglichkeiten finden kann, indem sie die Lebensthemen der Menschen in den verschiedenen Milieus genauer wahrnimmt. Die Sinus-Studie geht in Anknüpfung an die Arbeiten Gerhard Schulzes dabei davon aus, dass zehn deutlich unterscheidbare Milieus die deutsche Gesellschaft prägen.

Die Katholische Kirche erfährt seit einiger Zeit eine Milieuverengung und ist – so ein wichtiges Ergebnis – nur noch in drei Milieus verankert: im Milieu der »Konservativen« der Oberschicht, der »Traditionsverwurzelten« der Mittel- und Unterschicht und der »bürgerlichen Mitte«, zum Teil noch bei den »Postmateriellen«, die wiederum der oberen Mittel- und der Oberschicht zugeordnet werden. Die anderen Milieus stehen der Kirche laut Sinus-Studie eher skeptisch bis ablehnend gegenüber. Insbesondere in den Milieus der »modernen Performer«, der »Experimentalisten« und der »Hedonisten« hat die Kirche den Anschluss verloren, d. h. vor allem bei den jüngeren Generationen, die hier die höchsten Anteile stellen.

Eine mögliche Antwort darauf ist eine differenzierte Seelsorge, die die Vermittlung des Glaubens in Form und Inhalt als »auftragsbestimmte Bedürfnisorientierung« auf die unterschiedlichen Milieus auszurichten vermag.

Einen neuen Weg in diese Richtung versucht die »Lebensraumorientierte Seelsorge« (LOS) zu gehen: ein Projekt, das in der zweiten

Hälfte der 1990er-Jahre im Bistum Mainz begann, ein innovatives Seelsorgekonzept darstellt und ständig weiterentwickelt wird. Ähnlich auch das LOS-Projekt des Bistums St. Gallen¹⁰, dessen InitiatorInnen mit den Verantwortlichen in Mainz in einem regen Austausch stehen. Bezugspunkt des Konzepts ist nicht, wie bei der traditionellen »wohnraumorientierten« Seelsorge, die Territorialpfarrei, da der Lebensraum heute nicht (mehr) im lokalen Sozialraum aufgeht, sondern der Aktionsraum der Individuen, den sie als ihr Handlungs- und Beziehungsfeld definieren. »Dementsprechend ist der Lebensraum heute ein dynamischer Raum, der sich von außen kaum begrenzen lässt, freilich je nach sozialer Zugehörigkeit bzw. Milieuzugehörigkeit begrenzt ist. ... In einer strukturell pluralisierten Gesellschaft ist er auch der je individuell kombinierte und profilierte Raum ständiger Grenzüberschreitungen zwischen ausdifferenzierten Daseinsbereichen (Wohnen, Arbeiten, Schule, Einkaufen, Gesundheitsvorsorge, Freizeit, religiöse Kommunikation usw.).«¹¹

»Lass mich dich lernen ...«

● Wenn das Zweite Vatikanische Konzil die »Zeichen der Zeit« als Prinzip der theologischen Deutung von Wirklichkeit herausstellt, bedarf dies einer pastoralen Haltung und Aufmerksamkeit, die die kairologische Qualität der Zeitzeichen zu erkennen, also wahrzunehmen und im Lichte des Evangeliums zu deuten vermag. Klaus Hemmerle (1929-1994), früherer Bischof von Aachen, bringt diese Grundhaltung einer anschlussfähigen Seelsorge folgendermaßen ins Wort: »Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.«¹²

Literaturhinweise:

- Manfred Belok, Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Anliegen und bleibende Verpflichtung, in: Ders./Ulrich Kropač (Hg.), *Volk Gottes im Aufbruch*. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Zürich 2005, 137-178.
- Manfred Belok, *Kooperative Pastoral*. Zauberwort oder pastoraler Paradigmenwechsel?, in: *Pastoralblatt* 54 (2002) 300-309.
- Dieter Emeis, *Leben mit Weihemangel (I-III)*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 109 (2000), 51-59; 99-105; 147-151.
- Michael N. Ebertz/Ottmar Fuchs/Dorothea Sattler (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind*. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.
- Cla Reto Famos, *Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis*, Münster 2005.
- Leo Karrer, *Katholische Kirche Schweiz*. Der schwierige Weg in die Zukunft, Freiburg/Schweiz 1991.
- Adrian Loretan, *Mit- oder Gegeneinander?* Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht, in: Sabine Demel u.a. (Hg.), *Im Dienst der Gemeinde*. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Münster 2002, 67-92. Sowie: Ders., *Liturgische Leitungsdienste der Laien*. Zur Situation in der Schweiz, in: ebd., 163-186.
- Erich Purk (Hg.), *Ortswechsel*. Auf neue Art Kirche sein, Stuttgart 2003.
- Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*. Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001.
- Paul M. Zulehner/Fritz Lobinger/Peter Neuner, *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003.
- Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern 2004.

¹ Siehe z. B. die im November 2005 verabschiedeten Pastoralen Leitlinien des Erzbistums Freiburg »Den Aufbruch gestalten«; das »Projekt 2020« des Bistums Trier; das »Pastorale Zukunftsgespräch« im Bistum Osnabrück oder der »Pastorale Prozess« im Bistum Fulda und andere.

² Beschluss: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 5.4.6.

³ Beauftragte Laien im kirchlichen Dienst, Dokumente der Schweizer Bischöfe Nr. 12, hg. v. Sekr. d. Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg i. S. 2005, 22.

⁴ Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles Laici« (CL) vom 30.12.1988 über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, Art. 26 (=11. These aus dem Abschlussdokument der Weltbischofssynode 1987), in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 87, hg. v. Sekr. d. dt. Bischofskonferenz, Bonn 1988.

⁵ Vgl. Manfred Belok (Hg.), *Zwischen Vision und Planung*. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, Paderborn

2002; Norbert Mette, Art. *Kooperative Pastoral*, in: *LThK3* Bd. 6, 355.

⁶ Vgl. *Beauftragte Laien*, Anm. 3, 21-30.

⁷ Der Ausdruck geht zurück auf Juan Cappellaro/José Mira/Julio Jiménez, *Pfarrgemeinde der Zukunft*. Projekt 1990, Thaur 1979.

⁸ *Beauftragte Laien*, Anm. 3, 22f.

⁹ Vgl. Hartmut Meesmann, *Redet die Kirche in den Wind?* in: *Publik-Forum* (2006) Nr. 5, 29f.

¹⁰ Vgl. *Lebensraumorientierte Seelsorge (LOS)* in der Stadt St. Gallen. Inhaltliche Leitvorstellungen, hg. v. Alfred Dubach,

St. Gallen 2003.

¹¹ Michael N. Ebertz/Peter-Otto Ullrich, »Lebensraumorientierte Seelsorge« – Prinzipien eines missionarischen Projekts, in: Michael N. Ebertz/Ottmar Fuchs/Dorothea Sattler (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind*. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 43-60, 46.

¹² Klaus Hemmerle, *Spielräume Gottes und der Menschen*. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg i. B. 1996, 329.

M. Luzia Willi

Gemeinschaft mit der Kirche am Ort

Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn

Der Anspruch, Kirche in der Welt zu sein, hat die Klosterschwester in vielfältiger Weise mit den Menschen und Kirchen vor Ort in Verbindung gebracht. Erfahrungsbericht von einem noch un-abgeschlossenen Suchprozess.

● Unsere Gemeinschaft ging aus einer Vereinigung von Beginen hervor, die schon im 14. Jahrhundert schriftlich erwähnt ist. Im Zuge des Konzils von Trient wurden die Schwestern gezwungen, sich in ein geschlossenes Kloster mit strenger Klausur zurückzuziehen. Im Jahre 1609 wurde die neue Gemeinschaft gegründet und von 1615-18 in Solothurn das Kloster Namen Jesu gebaut. Wir gehören zum Orden der Kapuzinerinnen des regulierten dritten Ordens des heiligen Franziskus von Assisi.

Neue Fragen

● Ich blende zurück in die Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In den 1960er-Jahren des letzten Jahrhunderts war unser Kloster im wahrsten Sinn des Wortes ein geschlossenes Kloster. Ferien auswärts, Heimurlaub und freie Tage waren kein Thema. Die Frau Mutter war so etwas wie der Pfarrer im Dorf.

Das Klosterleben hatte seine festen Strukturen, man wusste, was galt und was erwartet wurde.

Wenn ich mich an jene Zeit zurück erinnere, sehe ich meine älteren Schwestern vor mir, die glücklich waren, ihre Berufung sehr ernst nahmen und mit Hingabe beteten und arbeiteten. Und doch kamen vor allem bei uns jungen Schwestern Fragen auf wie: Bräuchte ich für mein geistliches Leben nicht noch etwas anderes? Wir sehnten uns nach Weiterbildung, Offenheit, Antworten auf unsere persönlichen Fragen und Probleme. Bei aller Liebe zu einem kontemplativen Leben, dem wir treu bleiben wollten, kam immer wieder die Frage: Was ist und könnte heute die Aufgabe unserer Gemeinschaft sein?

Einen guten Schritt in Weiterbildung erfuhren wir durch den Glaubenskurs, den die ganze Gemeinschaft mitmachte und der von unsern Mitbrüdern, den Kapuzinern von deren Kloster in Solothurn, begleitet wurde. In der Bibliothek gab es neue Literatur über Theologie, Spiritualität, Meditation und Entfaltung der Persönlichkeit. In diese Zeit fiel das Konzil, das in uns viel Hoffnung und Aufbruch weckte. Mit großem Interesse verfolgten wir das Geschehen in Rom. Dafür kam zum ersten Mal ein Fernsehapparat ins Kloster.

Was heißt für uns, zur Kirche gehören und damit auch verantwortlich zu sein für das kirchliche Leben und die Menschen unserer Zeit? Nicht alle Schwestern waren von diesen Fragen so stark berührt, aber es genügte, dass einige aus ihrer Sehnsucht kein Geheimnis machten und in der Gemeinschaft miteinander darüber redeten.

Neue Herausforderungen

● Notsituationen sind oft eine Herausforderung zur Veränderung und Neuorientierung. Aus verschiedenen Umständen mussten wir unsere Primarschule und die Landwirtschaft aufgeben. Dies zwang uns, nach neuen Wegen zu fragen. Eines war uns klar: An der Stelle der Klosterschule wollten wir eine Aufgabe übernehmen, wo wir direkt mit Menschen in Berührung und zu Begegnung kamen. Da wir nebst unserem Stundengebet, das uns sehr lieb ist, noch viel mündliches Gebet in Gemeinschaft verrichteten, fanden wir den Weg für mehr Stille und Meditation. Aus der Nachbarschaft kam die Anfrage an uns, ob wir bereit wären, mit ihnen zu meditieren und Anleitung zu geben. Diese Anfrage gab uns das Signal für eine neue Sendung.

Ein Teil unseres großen Estrichs wurde zu einem Meditationsraum umgebaut, die dafür nötigen Arbeiten von den Schwestern unter Anleitung eines Fachmanns selbst ausgeführt. »Der Wind weht, wo er will.« Jedenfalls durften wir den ersten Meditationskurs für die Priester und

»direkt mit Menschen in Berührung kommen«

Laientheologen und -theologinnen vom Dekanat Baselland halten. Es bleibt uns in dankbarer Erinnerung, dass sie nach diesem Kurs zwei Jahre lang jeden ersten Montag im Monat zu uns ka-

men zum gemeinsamen Meditieren und anschließendem Beisammensein.

In der Vorbereitung auf die Synode der Schweizer Katholiken 1972 übernahmen wir das Aussortieren der Eingaben, die auf Karten und Briefen eingesandt wurden. Bei dieser Arbeit bekamen wir sehr viel Einblick in die Fragen, Nöte und Auseinandersetzungen in den Pfarreien und in unserer Kirche zu spüren. Ja, ich kann sagen, wir kamen auf die Welt!

Bei dieser Synode kam ja auch die große Bitte an die Adresse der Klöster: »Gebt uns Anteil an eurer Liturgie und an eurem Gebet und Leben.« Sehr behutsam öffneten wir für die ersten Frauen, die in die Stille kommen wollten, unsere Klosterpforte. Wir waren sehr vorsichtig: bis hierher und nicht weiter. Doch das Leben ist oft menschlicher als die Theorie. Die Erfahrung zeigte uns bald, dass wir nicht nur die Gebenden, sondern auch die Empfangenden waren. In der Bereitschaft füreinander da zu sein, im gemeinsamen Beraten fanden wir den Weg für die christliche Gastfreundschaft.

Neue liturgische Wege

● Eine große Veränderung in der Liturgie ergab sich für uns durch die anstehende Renovierung der Klosterkirche. Wir wollten einen Kirchenraum, der Gebetsatmosphäre ausstrahlte und der liturgischen Erneuerung entsprach. Männer und Frauen aus unserem Quartier schlossen sich mit unserer Gemeinschaft zur Katholikengemeinschaft Steingruben (so heißt das Quartier) zusammen, um nicht nur bei den Gottesdiensten, sondern auch im Alltag einander zu stützen und zu helfen. Aus der Lektorengruppe, es waren immer ca. 15 Personen und fünf bis sechs Schwestern dabei, bildeten sich Untergruppen, die jeweils zusammen den Sonntags-

gottesdienst vorbereiteten. Wenn immer möglich, war auch der Priester dabei, welcher der Eucharistiefeier am Sonntag vorstand. Dadurch wurde unsere Liturgie lebendiger und die Erfahrung von Gemeinschaft viel stärker. Während wir Schwestern früher den Gottesdienst auf der Empore mitfeierten, hinter dem Gitter, fanden wir nun auch den Weg hinunter in den Altarraum. Dies geschah vor allem auch auf Bitten der Gläubigen. Von der Stadtpfarrei St. Ursen wurde uns ein wunderschönes, altes Chorgestühl geschenkt, das genau in den Altarraum passte.

Seit bald 30 Jahren ist uns Schwestern diese Gemeinschaft geschenkt und sie ist weiter gewachsen. Wir dürfen teilen und uns mitfreuen an Taufen und Hochzeiten und wir dürfen Anteil

»Wir fanden den Weg hinunter in den Altarraum.«

nehmen, wenn Bekannte bitten, in unserer Kirche den Abschiedsgottesdienst eines lieben Angehörigen zu feiern. Hie und da gibt es nach dem Gottesdienst auf dem Klosterplatz einen Apéro, um sich noch etwas Zeit zur Begegnung zu schenken.

Leider wurde das Kapuzinerkloster von Solothurn vor drei Jahren geschlossen. Unsere Mitbrüder feierten bis dahin mit uns die Gottesdienste. Seither kommt ein Mitbruder am Dienstag und Freitag von Olten zur Abendmesse, die wir mit den Gläubigen im Schwesternatorium oder im Altarraum in der Kirche feiern, und zur Eucharistiefeier am Sonntag. Wir sind glücklich, jeden Sonntag mit vielen Gläubigen Gott im Gottesdienst zu begegnen und so lebendige Kirche zu erfahren.

Mit der Lektorengruppe halten wir jedes Jahr einen Weiterbildungstag zu Themen der Heiligen Schrift, zur Feier der Liturgie, zu Kirche und Gemeinschaft. Mit Dr. Werner Hahne

aus Bergisch-Gladbach, der jeden Monat einmal von Freitagabend bis Sonntag mit uns die Liturgien feiert und ebenso jedes Jahr die Feiern der ganzen Karwoche und von Ostern, vertieften wir uns in einem Bildungstag gemeinsam mit der Lektorengruppe in die große Feier der Drei Österlichen Tage. Das Fest aller Feste, die Osternacht, beginnt morgens um fünf Uhr mit dem Osterfeuer auf dem Klosterplatz, dem der Wortgottesdienst folgt und die heilige Messe in der Klosterkirche. Im Schwesternchor singen wir mit allen Versammelten die Osterlaudes, den Blick nach Osten zugekehrt. Zum anschließenden »Osterzmorgen« im Refektorium der Schwestern finden ca. 130 Leute Platz. Auch hier besticht die frohe Erfahrung von Gemeinschaft. Die Frauen helfen beim Abwasch, die Männer manchen sich stark beim Versorgen der herbeigetragenen Tische und Stühle.

Wege der Ökumene

- Eine liebenswürdige Verbindung pflegen wir mit Menschen aus der christkatholischen Kirche. Seit vielen Jahren erteilt uns Annette Studer Gesangsunterricht und dirigiert unseren Schwesternchor an Festtagen. Zweimal pro Jahr dürfen wir die Gemeinschaft St. Johannes des Täufers aus der christkatholischen Kirche zu einem Wochenende beherbergen. Das Stundengebet feiern wir dann gemeinsam, teils nach ihren Büchern, teils mit unserem Stundenbuch.

Durch einen Neffen unserer Sr. M. Antonia lernten wir auch byzantinische Liturgie kennen. Mit ihm übten wir eine Woche lang die sonntägliche Vigil ein, die wir nun seit 25 Jahren jeden Samstagabend feiern. Einmal pro Jahr erleben wir die Gottesdienste im byzantinischen Ritus: am Samstagmorgen die Totenfeier, am Abend die Vesper und am Sonntag dann die Göttliche Li-

turgie des Johannes Chrysostomus. Ca. 20 Sänger und Sängerinnen aus der Stadt und Umgebung bilden mit uns den Chor.

Begegnung mit Menschen aus der reformierten Kirche erfahren wir vor allem mit jungen Christen und Christinnen. Schulklassen und Konfirmanden besuchen uns und wünschen Einblick in das Leben und die Spiritualität eines Klosters. Anhand einer Diaschau stellen wir das Kloster vor und geben ihnen anschließend auf ihre vielen Fragen Antwort.

Veranstaltungen

- Wegen der guten Akustik ist unsere Klosterkirche für geistliche Konzerte sehr beliebt. Ein besonderes Erlebnis sind die musikalischen Vespere, bei denen Lied und Psalmengesang wechseln mit Sologesängen klassischer geistlicher Musik. Ebenso geschätzt ist die Einstimmung in die Karwoche am Palmsonntag mit den Lamentationen, die ein Quartett singt. In der Adventszeit kommen die Schüler und Schülerinnen eines Gymnasiums mit ihren Eltern, Verwandten und Lehrerinnen und Lehrern zum Adventsingens. Sie freuen sich immer, wenn auch wir Schwestern daran teilnehmen. Die Kollekte wird uns für einen guten Zweck überlassen.

Als jüngsten Versuch erwähne ich unsere »Porta Secunda«. Sie bietet Wochenenden der Stille mit je einem Gedankenimpuls und mit viel Zeit, um neu Atem zu schöpfen. Es soll eine Auszeit aus dem Berufsalltag werden für Menschen in anspruchsvoller beruflicher Tätigkeit und mit dem Bedürfnis, in der Stille zu sich selber zu kommen. Bei dieser »Porta Secunda« stellen wir vor allem die Räume zur Verfügung, die Kursprogramme werden von einer Arbeitsgruppe unter der Leitung von Frau Verena Welti organisiert.

Dass sein Reich komme

- Ich habe versucht aufzuzeigen, wie wir den Weg zu einer Gemeinschaft mit der Kirche am Ort gesucht und gefunden haben. Beim Lesen scheint dies vielleicht so geradlinig und einfach. Aber es war ein Weg von Suchen und Fragen, Verunsicherung und Ängsten, ein Durchtragen und oft auch ein Kämpfen. Es hieß, mit Konflikten leben zu lernen und den Weg zu gehen, den wir als richtig empfunden haben. Es ist uns ein großes Anliegen, Gemeinde innerhalb unserer katholischen Kirche zu sein und zu versuchen, im Geist des Evangeliums mitzuwirken, dass sein Reich ankommen kann.

Internethinweis:

Die Angebote der Arbeitsgemeinschaft Porta Secunda im Kloster Namen Jesu finden sich unter <http://www.portasecunda.ch>

Gerhard Nachtwei

Unglaubliche Orte von Kirche

Lernen aus der Praxis des Erwachsenenkatechumenates

Der »Glaubenssinn der Ungläubigen«

ist auch ein Ort von Kirche:

Ort von Gottes Gegenwart in der gemeinsamen Suche. Auf solche Orte zu schauen, belebt auch das Fragen nach neuen Pastoralkonzepten.

● Es gibt nicht nur die drei bekannten theologischen Orte, sondern einen vierten, den ich – als wirkliche Neuentdeckung für mich – unter dem Stichwort »Un-Glaublich« versucht habe ausführlicher zu reflektieren.¹ Neben den inzwischen selbstverständlich gewordenen drei loci theologici (Schrift, Tradition, sensus fidelium) kann man diesen vierten Ort vielleicht so bezeichnen: der Glaubenssinn der Ungläubigen. Denn »der Geist weht, wo er will«.

Dieser vierte locus theologicus ist – und das finde ich ebenso erstaunlich – auch ein Ort von Kirche. Erstaunlich ist dies, weil er sich außerhalb dessen befindet, was wir sonst unter Kirche verstehen. Und eigentlich ist »Ort« hier auch nur die Zusammenfassung von vielen unterschiedlichen Orten.

Am Beginn dieser Fastenzeit 2006 trafen wir uns mit 53 TaufbewerberInnen zum Zulasungsgottesdienst mit Bischof Dr. Gerhard Feige im Saal des Roncallihauses in Magdeburg. Mit den dazukommenden 20 erwachsenen Firmbe-

werberInnen, den PatInnen, Pfarrern und Diakonen wurde der Raum für die beinahe zweihundert Personen fast zu eng. Im Mittelpunkt des zweistündigen, sonst schlichten Gottesdienstes standen, wie auch in den Jahren zuvor, die kurzen Berichte der TaufbewerberInnen über ihren Weg zum Glauben.

Bischof Feige griff danach in seiner Ansprache eine bekannte Parole der sozialistischen Einheitspartei aus DDR-Zeiten auf: »Wo ein Genosse ist, da ist die Partei.« Ich vermutete zunächst, er würde diese Aussage eins zu eins auf die Kirche übertragen. Dann aber machte er, anders als ich erwartet oder gar befürchtet hatte, auf die Andersartigkeit von Kirche aufmerksam: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« Dies ist der vierte locus theologicus, der immer auch ein Ort von Kirche ist.

Kirche ist auch dort, wo wir Kirche wegen unserer Berufschristen-Blindheit nicht sehen. Kirche ist auch dort, wo Menschen zweifelnd, verzweifelt nach Gott und Sinn suchen, ohne schon offizielle Kirchenmitglieder zu sein. Kirche ist auch dort, wo Menschen versuchen, nach der Bergpredigt zu handeln oder den Menschen in Not zu helfen, wie etwa im Gleichnis von Mt 25 beschrieben. Dass man bei

menschlicher Not nicht nur an die materielle zu denken hat, sondern auch an geistige, seelische, ethische, religiöse Nöte, machen gerade die Berichte der TaufbewerberInnen jedes Jahr wieder deutlich.

Und diese Orte der Gottesbegegnung sind nie Einzelgängerschauplätze, sondern immer auch Räume von Gemeinsamkeit. Das manchen von uns noch so vermittelte Programm: »Rette deine Seele« ist nicht nur unchristlich, sondern auch menschlich verzerrt. Denn weder gibt es aufseiten des Menschen den isolierten Einzelnen, noch auf der Seite Gottes ein oberstes Welt-Ich. Denn der Mensch steht immer in Beziehungen: Er ist z.B. Vater, Kind, Freundin, Geschöpf ... Denn Gott ist immer der dreieinige, die trinitarische Liebesgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. Das ist der tiefste Grund für die Kirchenformel: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«. Kirche steht und stellt in Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und der *communio* der Glaubenden.

Vielfältige Orte

● Welche »Kirchen-Orte« mitten in der »Welt« werden von den TaufbewerberInnen konkret benannt? Zunächst erstaunt die Vielfalt.

Das *Internet* als Ort von Kirche: Ein junger Mann erkundigt sich nach Möglichkeiten, wo er gelebte geistliche Praxis erfahren kann. Er stößt auf die Person des Hl. Franziskus und lebt dann jeweils eine Woche in einem Franziskanerkloster des Westens und des Ostens mit. Dann findet er über das Internet meine Mailadresse und unsere Gemeinde. Wir haben ihm einen mobilen Taufpaten ausgesucht, da er noch nicht weiß, wo ihn seine Marktkette nach der Ausbildung hinschicken wird.

Die *Medien* als Ort von Kirche: Eine junge Frau erzählt, wie die Frage nach Gott und Glauben in ihr aufgebrochen ist, als sie im Fernsehen das Sterben von Johannes Paul II. und die Gottesdienste nach seinem Tod erlebt hat. Sie suchte nach Menschen in ihrer Umgebung, von denen gelebt wird, was sie über das Fernsehen erfahren hatte.

Schicksalsschläge als Ort von Kirche: Mehrere berichten, sehr offen oder mehr verhalten, wie durch eigenes oder fremdes Leiden in ihnen

»wo Menschen suchen«

etwas aufgebrochen ist, das sie zu tieferen Gesprächen und Kontakten mit anderen Menschen geführt hat. Das war der Anfang ihres Weges in den Glauben.

Authentisch gelebte *Glaubensgemeinschaft* als Ort von Kirche: Das wird freilich am häufigsten genannt. Die Begegnung mit glaubenden, unverkrampften Menschen ruft den eigenen Glauben wach. Das war etwa so bei einer Fünfzehnjährigen, die durch den neuen Partner ihrer Mutter mit einer katholischen Familie und Jugendgruppe in Verbindung kam. Ihre Mutter möchte sich ebenfalls gern taufen lassen. Sie meint aber, dass der Weg für sie bis zur Taufe länger und beschwerlicher sein wird, weil sie selbst als Kind, Jugendliche und junge Frau nur das enge Milieu der Grenzpolizei erlebt hat, in dem die religiöse Welt sozusagen als feindliches Ausland galt.

Die *Kindheit* als Ort der Kirche: Interessanterweise haben auch etliche Taufbewerber davon gesprochen, dass sie in der Kindheit etwa durch ihre Oma oder christliche Freundinnen schon einen Zugang zum Glauben erlebt haben, der aber im Laufe des weiteren Lebens zugeschüttet schien, doch dann neu aufbrechen konnte.

Nachdenklichkeit erzeugen

● Was bedeuten diese Orte für unser Thema? Lassen sich daraus pastorale Folgerungen schließen? Ich meine: so direkt nicht. Aber Nachdenklichkeit beim Formulieren pastoraler Konsequenzen und seelsorglicher Konzepte können sie erzeugen:

1.) Wir sollten bewusst wahrnehmen und bedenken, bis in den Gottesdienst und die Gemeindeplanungen hinein, dass es Kirche auch außerhalb der Kirche gibt. 2.) Wir sollten katholische Christen anregen, bewusst in Gruppen und Initiativen als Christen mitzuarbeiten, in denen nicht die Kirche Träger ist. 3.) Wir sollten selbst versuchen und uns gegenseitig darin helfen, Glaubenserfahrungen und Lebensdeutungen ins Gespräch zu bringen. 4.) Wir sollten weiter nach Möglichkeiten suchen, wie wir nicht nur die Kinder der Gemeinde in Berührung mit Gott bringen können. Ich denke z.B. an und danke Gott für die Montessori-Kindertagesstätte unserer Pfarrei, in der die Mehrzahl der 200 Kinder aus nichtkirchlichen Häusern kommt. 5.) Wir sollten die Chancen sehen, die in der mobilen Gesellschaft in der Zugehörigkeit zur globalen Weltkirche liegen und gleichzeitig zur Verortung ermutigen in Gruppen, Kreisen und Initiativen, von und in denen die globale Weltkirche lebt. Das scheint mir besonders in den Fällen wichtig, wo ein Neugetaufter durch einen Einzelnen oder durch eine Citypastoral-Stelle (ohne eine Anbindung an eine konkrete Gemeinde) zur Taufe geführt worden ist.

Mag sein, das ist alles nicht genügend reflektiert. Doch kann nicht eine neue Sensibilität für Kirche, die wir alle sind und die an mehr Or-

ten lebt, als wir es oft wahrhaben (wollen), auch zu neuen theologischen Axiomen und neuen pastoralen Prioritäten führen? Im kleinen Maßstab der Gemeinde sind wir da schon auf dem Weg.

Gott ist größer

● Mag zum Abschluss ein Theologe zu Wort kommen, den wir üblicherweise nicht als einen solchen bezeichnen. Versetzen Sie sich in eine ländliche Kleinstadt der DDR. Ein etwa 12-jähriger lernbehinderter Junge bekommt Kontakt zur kleinen katholischen Gemeinde mit ihrer Kindergruppe. Der Pfarrer macht einen Besuch bei den Eltern, um etwaige Schwierigkeiten zu besprechen, denn die Eltern sind Parteigenossen.

Bei dieser Gelegenheit erzählt die Mutter des Jungen von einem Gespräch, das sie von der Küche aus mitgehört hat und über das sie zuerst verärgert und danach verwundert und erfreut war. Der Onkel des Jungen, ein Dozent an einer Parteischule, war zu Besuch und machte sich über den Glauben des Jungen lustig, der begeistert erzählte, was er in der Kirche erlebt hatte. Die Mutter in der Küche wurde immer wütender, dass der Onkel seine geistige Überlegenheit so hämisch ausnutzte. Plötzlich hörte sie ihren Jungen sagen: »Du Onkel glaubst auch an etwas.« Und der Onkel, der sich für die Verkörperung des reinen Verstandes und der Wissenschaftlichkeit hielt, frage selbstsicher zurück: »Und an was?« Der Junge sagte: »Du glaubst an Erich Honnecker.« Und, so die Mutter: »Es war still.« Aber dann legte der Junge noch nach (was für eine Theologie!): »Aber mein Gott ist größer als deiner.«

¹ Vgl. Gerhard Nachtwei, *Un-gläublich. Wege zum Glauben*, Leipzig 2005, sowie ders., *Un-Gläublich*

lernen. Pastorale Überlegungen, angeregt durch Briefe Neugetaufter, in: *DIAKONIA* 36 (2005) 360-365.

Franz Weber

Neuverortung von Kirche?

Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens

Die Erfahrungen der basisnahen Gemeinschaften der Kirche der Armen sind auf Mitteleuropa nicht übertragbar. Sie dennoch wahrzunehmen, weitet den Horizont, vor dem auch die Umstrukturierungen hierzulande stattfinden, und es ermutigt zu pastoraler Kreativität.

● Was immer die in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum geführte Debatte um »neue Orte«¹ von Kirche und um die Notwendigkeit der »Verörtlichung des Glaubens«² bisher gebracht haben mag: Man scheint zumindest darin übereinzustimmen, »dass die Kirche vor Ort bleiben bzw. vor Ort gehen muss«³ und dass christlicher Glaube »leibhaftige Gemeinschaft braucht und die Sammlung und Sendung von Gläubigen [...] ebenfalls auf leibhaftige, d.h. auch verörtlichte Begegnungen angewiesen ist und nicht gewissermaßen umgebetet werden kann in ortlose Beziehungen [...]«⁴. Die mit durchaus überzeugenden ekklesiologisch-gemeindetheologischen und religionssoziologischen Argumenten geführte Diskussion, in der es ja nicht um ein realitätsfernes Theologengezänk geht, sondern um eine Lebensfrage der Kirche, hat jedoch offensichtlich kaum Auswirkungen auf die pastoralen Umstrukturierungsprozesse mancher Diözesen, in denen die Fachkompetenz von Unter-

nehmensberatern und Finanzexperten oft mehr Gewicht zu haben scheint als gemeindetheologische Überlegungen.

Interdiözesan-weltkirchliche Wahrnehmung

● Was außerdem weithin fehlt, ist der Austausch von diesbezüglichen Erfahrungen zwischen einzelnen Diözesen. Von einer tatsächlichen interdiözesanen Vernetzung oder einem gemeinsamen pastoraltheologischen Reflexions- und Orientierungsprozesses auf der Ebene regionaler oder nationaler Bischofskonferenzen und Seelsorgeämter ist man im deutschen Sprachraum zur Zeit offenbar weit entfernt. Die Diözesen gleichen nicht selten selbstherrlichen »Fürstentümern«, die sich nur um das eigene Überleben sorgen und sich auch nicht gerne in die pastoralstrategischen Karten schauen lassen.

Kirchlich und »katholisch« in dem Sinn, wie das Zweite Vatikanische Konzil »Katholizität« verstanden hat (LG 13), ist ein solcher Mangel an interekkliesialer Kommunikation sicher nicht. Das Konzil hatte Weltkirche als Gemeinschaft der Ortskirchen verstanden, die einander nicht nur materiell und personell helfen, sondern auch

in einer »innigen Gemeinschaft der geistigen Güter« stehen. Sie bilden eine weltkirchliche intereklesiale »Pastoralgemeinschaft« (Ottmar Fuchs), in der die einzelnen Ortskirchen einander ihre je eigenen Glaubens- und Gemeindeerfahrungen mitteilen.⁵ In der jüngsten Debatte um die Zukunftsorte von Kirche, wie sie bei uns geführt wurde, hat man nur selten einen Ausblick auf jene neuen Sozialgestalten christlicher Gemeinden riskiert, die sich in den letzten Jahrzehnten in vielen Ortskirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens als Ergebnis »gewagter Inkulturation«⁶ entwickelt haben.

Sind das gegenüber früher schwindende Interesse an der Kirchenerfahrung der Basisgemeinden und die skeptisch-ablehnende Haltung so mancher gegenüber dieser neuen Form von Kirche vielleicht auch ein Symptom dafür, dass man im deutschsprachigen Raum Angst vor jenem »frischen Wind aus dem Süden« bekommen hat, der die ohnedies schon brüchig gewordenen Gebäude der traditionellen Kirchenstrukturen zu sehr ins Wanken bringen könnte?⁷

Kontextualisierung der Sozialgestalten

● Die Idealisierung der Kirche in anderen Kontinenten hat in Europa manchmal übertriebene Erwartungen an innovative Impulse aus den so genannten »jungen Kirchen« geweckt. Man wird es vielen, die vom Abflauen und dem Stillstand des nachkonziliaren Reformschwunges enttäuscht waren, zwar nicht verargen können, dass sie die so genannte Dritte Welt zur Zuflucht ihres angefochtenen Glaubens und zur Projektionsfläche ihrer unerfüllten Gesellschafts- und Kirchenträume machten. Kenner der dortigen mühsamen, leid-, aber auch hoffnungsvollen gesellschaftlichen und kirchlichen Lernpro-

zesse haben jedoch mit Recht immer wieder davor gewarnt, den unmittelbaren Gewinn, den man aus einer Begegnung mit dieser anderen Kirchenwirklichkeit für eine Erneuerung der hiesigen Gemeindepastoral ziehen kann, zu überschätzen. Man kann zum Beispiel lateinamerikanische Gemeindeerfahrungen nicht »als Frischzellen zur Revitalisierung des Organismus der alternden Volkskirche« (Hermann Steinkamp) nach Europa transplantieren. Oder die Methode des Bibelteilens, wie sie uns in den »Kleinen Christlichen Gemeinden« in Afrika begegnet, kann nicht ohne Anpassung an den ganz anderen kulturell-kirchlichen Kontext und an die Verschiedenheit der Kommunikationsformen im deutschsprachigen Raum praktiziert werden.

Ist der Blick in die Weltkirche also zwar unterhaltend, aber gemeindeftheologisch fragwürdig und pastoral nutzlos? Ein neues Kommentarwerk zum Zweiten Vatikanischen Konzil erinnert jedoch an die gerade in einer globalisierten Welt unaufgebbare ekklesiologische Grundwahr-

**»Kirche fällt nicht
in einem global anwendbaren
Modell vom Himmel.«**

heit, dass die Kirche Weltkirche ist und es von Tag zu Tag mehr wird: »Sie erfährt sich als überall präsent, aber sie muss diese Präsenz auch überall einlösen können. Das, was sie vor allen Menschen ist, muss sie bei ihnen jeweils auch werden.«⁸

Kirche fällt nicht in einem global anwendbaren Modell von Pfarrei und Gemeinde vom Himmel, das von einer zentralen Kirchenleitung den Filialen vor Ort zur Implementierung verordnet werden könnte. Christliche Gemeinde nimmt in der Heilsgeschichte immer wieder vor Ort in einer bestimmten historischen Situation eine kontextuell-inkulturierte geschichtliche Ge-

stalt an. Dieser Prozess pluriformer und multi-kultureller Ekklesiogenese hat seit einigen Jahrzehnten zur Entstehung ganz neuer Gemeindeformen geführt, vor allem in den Kirchen des Südens. Diese »Gemeindeentwicklung« ohne Idealisierung, aber interessiert wahrzunehmen, verändert auch den Blick auf die gemeindetheologische Diskussion in Mitteleuropa und auf das Bemühen vieler Diözesen, unter veränderten Bedingungen neue strukturelle Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass christliche Gemeinde auch hierzulande zum Leben kommt und am Leben bleibt.

Basisgemeinden in Lateinamerika

● In Lateinamerika hatte sich die Kirche im Laufe ihrer Geschichte weit vom Leben der Armen entfernt. Ein wirkliches »Einheimischwerden« von Kirche ereignete sich dort über Jahrhunderte wahrscheinlich nur in den verschiedenen Formen inkultrierter Volksfrömmigkeit, in denen der Katholizismus auch eine teilweise Verortung in den Lebenswelten der indianischen Völker und in der Religiosität der Nachkommen der aus Afrika importierten Sklaven seine je eigene Ausprägung fand. Was die Missionierung sonst an Glaubensinhalten und Kirchenstrukturen mitgebracht hatte, war zu einem guten Teil wohl nur für die Oberschicht zugänglich geworden. Die breite Masse der vor allem im letzten Jahrhundert sprunghaft wachsenden und unter Elend und Ausbeutung leidenden Bevölkerung war nicht nur zu einer gesellschaftlichen, sondern auch zu einer kirchlich-pastoralen Randexistenz verurteilt. Für die Armen waren die institutionelle Kirche und ihre Pfarrstrukturen oft »weit weg« und nur in sehr geringem Maß erreichbar und greifbar.

Dieses pastorale »Schisma« und die daraus resultierende emotionale Entfremdung zwischen der Amtskirche und den Armen erkannt zu haben, war das unbestreitbare Verdienst der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968). In ihrer Grundentscheidung, »sich in Einfachheit und aufrichtiger Brüderlichkeit immer mehr den Armen zu nähern« und den »ärmeren und bedürftigeren und aus irgendwelchem Grunde ausgeschlossenen Sektoren (der Bevölkerung) wirklichen Vorrang« zu geben⁹, gelangten die Bischöfe auch zur Einsicht, dass »die traditionelle Struktur vieler Pfarreien [...] nicht sehr geeignet« war, auch den Armen eine Erfahrung christlicher Gemeinde zu ermöglichen.

»Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde«, so heißt es dazu im Schlussdokument von Medellín, »muss er in seiner Basisgemeinschaft finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die [...] eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt.« In dieser neuen Gemeindeform sahen die lateinamerikanischen Bischöfe damals in Medellín die »Kernzelle kirchlicher Strukturierung (und die) Quelle der Evangelisierung«, aus der auch das gesellschafts- und ent-

»persönliche geschwisterliche Begegnung«

wicklungspolitische Engagement der Kirche entspringen sollte. In der Erneuerung der pastoralen Strukturen sollte die Territorialpfarre also nicht abgeschafft, wohl aber dezentralisiert werden und jeweils eine »belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinschaften« bilden.¹⁰

Eine solche Aufgliederung der Pfarreien in kleine Gemeinden vor Ort wurde in der Folgezeit

in vielen Diözesen Lateinamerikas, vor allem an der Peripherie der rapide wachsenden Städte und auf dem Land, wo die arme Bevölkerung bisher pastoral kaum erreicht wurde, systematisch als pastorale Strategie betrieben. Auf ihrer Versammlung in Puebla (1979) verweisen die lateinamerikanischen Bischöfe »mit Freude« auf diese neuen Orte von Kirche und auf die »steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften«, die sich gerade dort entwickelt hatten, wo Kirche vorher für die Armen ortlos gewesen war. Das Phänomen der Basisgemeinden wird in Puebla in Berufung auf Paul VI. als »Hoffnung der Kirche« bezeichnet. Diese kleinen Gemeinden seien, so sagen die Bischöfe, »Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk«¹¹.

Was hier immerhin in einem offiziellen lehramtlichen Text einer gesamtlateinamerikanischen Bischofsversammlung steht, hat sich aber schon sehr bald vielerorts in sein Gegenteil verkehrt. Die entschlossene Förderung¹² der kirchlichen Basisgemeinden, die sich die Bischöfe zum Ziel gesetzt hatten, fand in vielen Ortskirchen Lateinamerikas nicht statt. Ein beträchtlicher Teil des Episkopats macht inzwischen aus seiner Abneigung gegenüber dieser »neuen Form von Kirche« kein Geheimnis. vielerorts wird mittler-

»Ob die Armen einen Ort in der Kirche haben ...«

weile der »Charismatischen Erneuerung« oder anderen »Neuen Geistlichen Bewegungen« der Vorzug gegeben. In ihnen findet vor allem die Mittel- und Oberschicht ihren Ort in der Kirche, während die Armen vor allem dort, wo ein neokonservativer Klerus die gesamte Pastoral wieder auf die Pfarrkirchen konzentriert, massenweise in andere Orte religiöser Beheimatung außerhalb der katholischen Kirche auswandern müssen.

Das trifft auch für Brasilien zu, wo die kirchlichen Basisgemeinden auch noch in letzter Zeit wenigstens von einem Teil des Episkopats als pastorale Priorität gefördert werden und in großen, so genannten Interekklesialen Treffen eine Artikulation auf gesamtbrasilianischer Ebene erfahren. Hier wurde die Bischofskonferenz durch die Tatsache aufgeschreckt, dass laut Volkszählung der Katholikenanteil in Brasilien von 1991 bis 2000 von 83,3% auf einen historischen Tiefstand von 73,9% sank. In den pastoralen Richtlinien der Bischofskonferenz für den Zeitraum von 2003 bis 2006 wird deshalb neuerlich die Frage gestellt, ob die Organisation der katholischen Kirche nicht nach wie vor zu sehr auf Pfarrer und Pfarrei fixiert sei, und ob es nicht gerade für die urbane Peripherie und für die sich mit einer enormen Mobilität im ganzen Land ereignende Migration ganz neue pastorale Strukturen brauche.¹³

Manche Pfingstkirchen haben – ganz nach dem Beispiel der Basisgemeinden – längst erkannt, dass Menschen, die als Arme auf der Suche nach Möglichkeiten und Orten des Überlebens ständig »mobil« sein müssen, feste Orte lokaler Beheimatung und eine fixe Gemeindestruktur brauchen. Die Zahl ihrer Kirchen und Kapellen an den Randzonen der Städte und auch in entlegenen ländlichen Gebieten wächst inzwischen stärker als die der kleinen katholischen Basisgemeinden, die gerade in Diözesen, wo man auf zentralistische parochiale Strukturen und charismatische Megaevents setzt, aus Mangel an pastoraler Begleitung wieder kirchlich marginalisiert werden. Ob die Armen einen Ort und ihren Ort in der Kirche haben, ist aber nicht nur ein gemeindetheologisches und pastoralstrategisches Problem, sondern eine Anfrage an die Kirche, ob sie es mit ihrer vorrangigen Option für die Armen auch im pastoralen Alltag ernst meint.

»Kleine christliche Gemeinden« in Afrika

● Ob die Inkulturation des Christentums in Afrika gelingt, wird nicht in erster Linie von der dort betriebenen Theologie und auch nicht primär von Bischöfen und Klerus abhängen, sondern vor allem davon, ob die Gemeinden vor Ort afrikanisch werden oder Pfarreien bleiben, die in aus Europa importierten »Fertighäusern« wohnen, in denen religiösen Werte und das Lebensgefühl der verschiedenen Völker keinen Ort haben dürfen. Die Missionierung hat die Afrikanerinnen und Afrikaner bekanntlich oft ihrer eigenen Kultur entfremdet oder sie zumindest zu einem Leben zwischen zwei ganz verschiedenen Welten gezwungen.

Die klassische Missionsstation lag meist außerhalb der afrikanischen Dorfgemeinschaft und stand nicht selten in scharfer Konkurrenz zu deren religiöser Praxis und Symbolwelt. Mit dem Zusammenbruch traditioneller Gesellschaften und der Auswanderung in die anonyme, gewalttätige und Kultur und Werte zerstörende, urbane Peripherie wird vielen Menschen in Afrika in mehrfachem Sinn der religiös-kulturelle und – sofern sie Beziehung zu einer Missionsstation hatten – auch der kirchliche Boden und die kirchliche »Familienzugehörigkeit« entzogen.

Dieses Selbstverständnis der Kirche als Familie Gottes ist in verschiedenen ekklesiologischen und lehramtlichen Entwürfen in Afrika zentral: Die Kirche als Familie Gottes kann aber nicht eine theologische Idee bleiben, sondern muss in konkreten Gemeinden vor Ort erfahrbar werden. So hat auch die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (1994) zur »Errichtung kleiner, auf den Menschen abgestimmter Gemeinschaften« aufgerufen, die man in Afrika je nach Region »lebendige kirchliche Gemein-

schaften«, »kleine christliche Gemeinden« oder auch – wie in Lateinamerika – »kirchliche Basisgemeinschaften« nennt. Die Bischöfe bezeichnen sie in ihrem Aufruf als »Zellen der Kirche« und sagen von ihnen, sie würden in Zukunft »die besten Mittel sein, um gegen Ethnozentrismus innerhalb derselben Kirche und [...] in unseren Nationen zu kämpfen«¹⁴ und geben ihnen den Auftrag zur Umgestaltung der Gesellschaft.

Die Forderung nach kleinen lebensnahen Gemeinden, in denen Kirche tatsächlich auf afrikanische Art und Weise als Gemeinschaft erfahrbar ist, war von der kongolesischen Bischofskonferenz bereits 1961 erhoben worden. Schon bevor die Vereinigung ostafrikanischer Bischofskonferenzen im Jahre 1973 Leitlinien für die Pastoralplanung entwickelte und auf dieser

»In den Kleinen Gemeinschaften nimmt die Kirche Fleisch und Blut an.«

Basis 1976 den systematischen Aufbau »Kleiner Christlicher Gemeinden« zur »pastoralen Schlüsselpriorität (pastoral key priority)« erhob, war in Tanzania und Sambia von solchen Gemeinden die Rede.¹⁵ Wertvolle Bewusstseinsbildungs- und Aufbauarbeit hatte diesbezüglich schon in den 1970er-Jahren das bekannte Lumku-Pastoralinstitut in Südafrika geleistet.

Kardinal Maurice Otunga von Nairobi brachte auf der römischen Bischofssynode von 1980 den pastoralen Stellenwert der »Small Christian Communities« auf den Punkt: »Sehr oft ist die Pfarrgemeinde zu groß und zu anonym, und die Familien verlieren sich in der Menge. Die Erneuerung der Pfarrgemeinden als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ist von entscheidender Bedeutung.« Man hatte damals auch in einem Teil der Hierarchie sehr deutlich gespürt, dass es um eine zentrale Inkulturations-

und Lebensfrage der Kirche ging: »Kleine christliche Gemeinschaften können die Kirche zum täglichen Leben und zu den Anliegen der Menschen führen, dorthin, wo sie wirklich leben. In ihnen nimmt die Kirche Fleisch und Blut an in den Lebenssituationen der Menschen.«¹⁶

So klar und entschieden diese Forderung nach einer inkulturierten Sozialgestalt christlicher Gemeinde in zahlreichen regional- und lokalkirchlichen Dokumenten und Pastoralplänen in Afrika immer wieder erhoben wurde, so fragmentarisch und unentschlossen ist die Umsetzung dieser Priorität in vielen afrikanischen Diözesen geblieben. Auf einer Studienkonferenz der ostafrikanischen Bischöfe zog einer der führenden theologischen Begleiter der »Kleinen Christlichen Gemeinden« kürzlich eine ernüchternde Bilanz dieser Gemeindeerfahrung, die noch immer in aller Munde ist, bei manchen afrikanischen Priestern aber offensichtlich Ängste vor einer »Demokratisierung der Kirche«, sprich vor einem Verlust der Vormachtstellung des Klerus auslöst.¹⁷

Wo Priester und Ordensleute die armen, aber oft hoch motivierten kleinen Gemeinden nicht begleiten und die zahlreich in ihnen aufbrechenden Charismen und »ministries« nicht durch gezielte Weiterbildung fördern, verlieren diese sehr bald ihre prägende und Gemeinde bildende Kraft. Wo KatechistInnen und andere VerantwortungsträgerInnen in den Pfarreien und Außenstationen nicht den Rückhalt ihrer Pfarrer haben oder von diesen nur als »Kirchenbeitrageintreiber« zum Unterhalt des Klerus und zur Finanzierung von Kirchen- und Kapellenbauten Einsatz finden, verlieren diese hoffnungsstiftenden neuen Orte von Kirche bald wieder an spirituell-pastoraler Bedeutung. Vieles deutet darauf hin, dass das zahlenmäßige Wachstum des Katholizismus sich auch in Afrika nicht fortsetzen wird, weil im Zug einer »Neuromanisierung«

und Klerikalisierung der Kirche viele ihrer Amtsträger nicht erkennen wollen, welche neuen Lebensräume der Geist Gottes der Kirche dort in den letzten vier Jahrzehnten in der Gestalt der »Kleinen Christlichen Gemeinden« erschlossen hatte.

Gemeinden mit asiatischen Gesichtern

● Wie kann christliche Gemeinde auch in Gesellschaften ihren Ort finden, wo die Kirche nur eine kleine Minderheit darstellt, wie dies in den meisten Ländern Asiens und Ozeaniens der Fall ist? Es ist bemerkenswert, dass gerade auch dort in mehreren Ländern eine intensive Suche nach neuen Gemeindeformen feststellbar ist, die sich auch in verschiedenen Dokumenten der »Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen« niedergeschlagen hat. Da war schon 1977 von den Basisgemeinden als den »fundamentalsten kirchlichen Realitäten« die Rede, die »in einem wahren Sinn Ortskirchen sind, weil sie nahe am Leben stehen«. Andere Dokumente der asiatischen Bischöfe deuten die Entstehung der Basisgemeinden im asiatischen Raum als »eine gesunde Reaktion auf den Zusammenbruch traditioneller Gemeinschaftsstrukturen« und sehen in ihnen eine Verwirklichung der Option für die Armen und einen Ausdruck der Sorge der Kirche »um alle, die unbedeutend, vernachlässigt oder verachtet sind«.¹⁸ Kirche als gesellschaftliche und religiöse Minderheit findet dort einen und ihren Ort, wo es ihr um jeden Menschen in Not geht, ganz unabhängig davon, welcher Religion er angehört.

Von daher bemüht man sich in asiatischen Gemeinden vielerorts um ein Selbstverständnis von Kirche, das von der Grundhaltung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs geprägt

ist und die kleinen Gemeinden vor Ort zu Räumen der Begegnung und der Diakonie für alle Menschen macht. In diesem Sinn sprach der indonesische Kardinal Julius Darmaatmadja in seinem Resümee der Asiensynode in Rom im Jahr 1998 nicht nur von der Notwendigkeit des Aufbaus »Kirchlicher Basisgemeinden«, sondern auch von »menschlichen Basisgemeinden« (»Basic Human Communities«), in denen sich Angehörige verschiedener Religionen gemeinsam gegen eine »Kultur der Gewalt und des Todes« und für eine »Kultur des Lebens« einsetzen. Auf diese Weise könnte die Kirche, die gerade in Asien vielfach immer noch als Importunternehmen aus dem Westen empfunden wird, ein »wahrhaft asiatisches Gesicht«¹⁹ bekommen.

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung von partizipativen Gemeindeformen im asiatischen Raum war das zu Beginn der 1990er-Jahre auf Initiative der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen entstandene und mit Hilfe der südafrikanischen Bischöfe

»lebensnah, überlebensfähig und lokal bodenständig«

Oskar Hirmer und Fritz Lobinger weiterentwickelte ASIIPA (= Asian Integral Pastoral Approach) Programm, in dessen Kursen der gemeindetheologischen Vertiefung und der praktischen Einübung in den Aufbau »Kleiner Christlicher Gemeinden« besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.²⁰ In den Eingaben und Stellungnahmen der Asiensynode hatte diese Neuverortung der Kirche in kleinen christlichen Gemeinden offensichtlich einen so zentralen Platz eingenommen, dass auch Papst Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Schreiben »Ecclesia in Asia« sich veranlasst sah, ausdrücklich dazu zu ermutigen, »diese Basisgemeinschaft dort, wo es möglich ist, als ein brauchba-

res Werkzeug der Evangelisierung zu betrachten« (n. 25).

Pfarrei als Gemeinschaft kleiner Gemeinden

● Eine Ermutigung zu kreativen Neuansätzen in Gemeindetheologie und Gemeindepraxis hätte man auch hierzulande inmitten der durch Priestermangel und finanzielle Engpässe erzwungenen pastoralen Umstrukturierungsprozesse bitter notwendig. In der Weltkirche haben personale pastorale Notsituationen und das Fehlen materieller Mittel vielfach nicht zu Resignation und Kirchengejammer geführt, sondern vielerorts zu einer beachtlichen »Gemeindeentwicklung«, in der gewöhnlich innerhalb der diözesanen und pfarrlichen Strukturen vor allem unter den Armen neue Orte von Gemeinde entstanden.

Vergleicht man den Wagemut mancher Bischofskonferenzen und Diözesanbischöfe und ihrer pastoralen Leitungsgremien in vielen Kirchen des Südens mit dem Kleinmut und der Angst hiesiger Kirchenführer – z.B. Laien Leitungsverantwortung zu übertragen oder pastorale Experimente zu wagen, um auch kleinen Gemeinden eine Überlebenschance zu geben –, dann muss man wirklich um die Zukunft der Kirche im deutschsprachigen Raum ernstlich besorgt sein. Sicher hat sich auch in Afrika, Lateinamerika und Asien an vielen Orten die Kluft zwischen dem Klerus und den Gemeinden in letzter Zeit wieder erheblich vertieft. Aber die Aufbrüche der letzten Jahrzehnte, in denen die Kirche sich weltweit in Millionen kleiner Gemeinden als lebensnah und überlebensfähig erwiesen hat, lokal bodenständig geworden ist und sich in Frauen und Männern aus Fleisch und Blut vor Ort als erfahrbare, menschlich ansprechende christliche Gemeinde

verkörpert hat, werden sich nicht so schnell rückgängig machen lassen. Kirche braucht Orte, wo sie greifbar, erfahrbar und regelmäßig zum Ereignis werden kann, wo inmitten von »Freude

und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) der Dornbusch der Gegenwart Gottes in der Geschichte brennt.

¹ Michael N. Ebertz, *Neue Orte braucht die Kirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 7–12.

² Jürgen Werbeck, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, ebd. 2–6.

³ Vgl. ders., *Warum die Kirche vor Ort bleiben muß*, Donauwörth 2002.

⁴ Ebertz, Anm. 1, 7.

⁵ Vgl. dazu F. Weber, *Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse*, in: *DIAKONIA* 33 (2002) 170–176.

⁶ Vgl. F. Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996.

⁷ Vgl. F. Weber, *Im Gegenwind und Aufwind. Ein-*

drücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden, in: *DIAKONIA* 36 (2005) 439–444.

⁸ Hans Jochen Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*. *Gaudium et spes*, in: P. Hünemann/B. J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg 2005, 585.

⁹ *Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates*. Medellín, 24.8.–6.9.1968, hg. v. Adveniat, Essen 1970, *Armut der Kirche*, n. 9.

¹⁰ Medellín, *Pastoral de conjunto*, n. 4, 10 u. 13.

¹¹ Vgl. Paul VI., *Evangelii*

nuntiandi, n. 58; Puebla, *Die Evangelisierung*

Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, n. 629.

¹² Ebd. n. 648.

¹³ Vgl. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil. 2003–2006, São Paulo 2003, n. 56 und n. 61.

¹⁴ *Die Kirche in Afrika und ihre Mission auf das Jahr 2000 hin*. Botschaft der Sonderversammlung der Bischofssynode, in: *Weltkirche* 14 (1994), 99 u. 104.

¹⁵ Vgl. J. G. Healey, *Important Dates and Quotations in the History and Development of SCC's in Africa – Especially in the AMECEA Countries*, in: AMECEA Documentation Service

7/1996, 7–8.

¹⁶ Zit. n.: Missio (Hg.), *Wir sind Kirche. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika*, Aachen o. J., 4 u. 9–10.

¹⁷ Vgl. R. Mejia, *Small Christian Communities in Eastern Africa 26 years on: Lights and Shadows*, in: P. Ryan (Hg.), *New Strategies for a New Evangelization in Africa*, Nairobi 2002, 67–72.

¹⁸ Zit. n. G. B. Rosales/C. G. Arévalo (Hg.), *For all the peoples of Asia*, New York–Quezon City 1995, 75 u. 278.

¹⁹ *Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien*, in: *Weltkirche* 4 (1998), 121.

²⁰ Vgl. dazu K. Vellguth, *Eine neue Art, Kirche zu sein*, Freiburg 2005, 206–222.

Interfakultärer Universitätslehrgang Interkulturelle Kompetenz (ICC) Universität Salzburg

Für den deutschsprachigen Raum einzigartig werden neben umfassenden theoretischen Grundlagen praktische Übungsfelder für die Aneignung einer interkulturellen Kompetenz und Teamfähigkeit sowie zentrale Kenntnisse zur Anbahnung und sinnvollen Nutzung interkultureller Synergien erworben.

Besonders berücksichtigt werden die Anforderungen der Berufsgruppen im wirtschaftlich-juridischen, im sozialmedizinischen, im kirchlichen Umfeld und im Bereich der Lehrberufe.

Zulassungsvoraussetzung: Universitätsabschluss, eine anerkannte Fachausbildung oder mindestens fünfjährige Berufserfahrung in einem einschlägigen Tätigkeitsfeld (vgl. Berufsgruppen)

Allgemeines: 1-jähriger berufsbegleitender Lehrgang (Allg. Teil, Spezialisierungsteil, Projektarbeit, schriftliche Prüfung), Abschluss mit »Postgraduate Diploma in Intercultural Competence«

Start: Okt. 2006, **Anmeldefrist:** 15. September 2006

Wissenschaftliche Leitung: Univ.Prof. DDr. C. Ozankom, Univ.Prof. Dr. K. Luger

Lehrgangsleitung/Information: +43 662 8044-2750 od. -2757 od. -2758, Univ.Ass. Dr. C. Udeani, chibueze.udeani@sbg.ac.at, Dr. M.A. Birgit Breninger

Marktgängige Kirche?

Veronika Prüller-Jagenteufel

Die Sinus-Umfrage sagt viel über die Situation der Kirche. Vielsagend ist auch, wie und wonach gefragt wird.

Wenn Kirche wissen will, wie ihr Produkt platziert werden kann, scheint die Erinnerung an den Auftrag, den Geringsten zu dienen, eher quer zu liegen.

● Sinus-Sociovision, ein Marketinginstitut, hat im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die Reichweite der römisch-katholischen Kirche untersucht. Das Ergebnis ist wenig überraschend: Die Kirche hat ihre treue Klientel im besser gestellten Bildungsbürgertum und bei konservativen Kleinbürgern. Die übrigen Milieus erreicht sie gelegentlich bis gar nicht. In den ersten Kommentaren zur Studie wurde nun insbesondere danach gefragt, wie Kirche auch bei den zeitgeistigen, innovativen und erfolgsorientierten Gruppen landen könnte, z.B. bei »modernen Performern«, die sich in der veränderlichen Gesellschaft gewandt zu bewegen vermögen und an Spirituellem durchaus interessiert sind.

Arme, Arbeitslose, Asylantinnen, Hilfsarbeiter u.Ä. sind diesmal offenbar weniger im Blick. Weder als Menschen, deren Entfremdung von Kirche besonders zu bedauern wäre, noch

als solche, denen der Dienst der Kirche insbesondere zusteht, sind sie mir in den Bewertungen der Studienergebnisse bislang begegnet.

Denn die Studie hat ja den Markt untersucht, und auf dem geht es ums Verkaufen. Arme sind für den Markt aber uninteressant, sie haben per definitionem keine Kaufkraft. Und sich an ihnen zu orientieren, verspricht weder die Lösung eigener Finanzsorgen noch Zugewinn an Einfluss in den gesellschaftlich führenden Kreisen.

Nun sind Untersuchungen der gesellschaftlichen Stimmungslage in Bezug auf die Kirche unbestritten ein wichtiges Instrument der Standortbestimmung, und im Sinne der Inkulturation ist es nötig, die gesellschaftlichen Milieus zu studieren. Dennoch ist es bedenklich, wenn vordergründig nach der Marktlage gefragt wird. Das passt leider zu gut in jenes Bild der aktuellen kirchlichen Schwerpunktsetzungen, das mir auch KollegInnen aus dem Bereich der Arbeiter- und Sozialpastoral zeichnen und in dem gerade sie sich immer mehr ins Abseits gedrängt fühlen. Ob das daran liegt, dass sie eben an die erinnern, die weder besonders kirchentreu noch besonders mobil, noch besonders modern, noch besonders zukunftsfröh sind,

fragt sich Ihre Chefredakteurin

Pastoral im Zeichen demographischen Wandels

Anstöße für ein neues Miteinander der Generationen

Die Lebenssituationen alter Menschen sind ebenso vielfältig wie die der Jungen. Glaube entwickelt und verändert sich in der gesamten Lebensspanne – auch im Alter. Diese empirischen Daten zusammen mit der sich umkehrenden gesellschaftlichen Alterspyramide legen nahe, anstelle einer in sich geschlossenen Altenpastoral den Austausch zwischen den Generationen verstärkt zu fördern.

● Enten fütternde Alte, die immer gleiche Verbindung von Seniorenprogramm mit »Kaffee und Kuchen«, der Tanztee als romantisch-verklärter Ausbruch aus dem Alltag – in diesen und anderen von Ensemblemitgliedern des »Freien Werkstatt Theaters Köln« im Alter zwischen 58 und 93 Jahren ironisch-witzig dargestellten Szenen zum Auftakt des »Tags der älteren Generation« im Bistum Aachen erkannten (nimmt man Gelächter und Applaus als Gradmesser) die anwesenden, überwiegend älteren Frauen und Männer ihre Lebenssituation bzw. weit verbreitete Vorstellungen darüber offensichtlich wieder.

Die hier zum Ausdruck kommende heitere Stimmung kann allerdings nicht über die komplexe, oft ambivalent und zuweilen bedrückend

erlebte Wirklichkeit des Alterns und des Alters hinwegtäuschen. Diese Realität gilt es – nicht zuletzt angesichts der massiven demographischen Verschiebungen hin zu einer »Altersgesellschaft« – aufmerksam in den Blick zu nehmen und mit zum Maßstab gesellschaftlichen (und damit auch christlich-kirchlichen) Handelns zu machen. Obwohl die stetige Zunahme des Anteils der Älteren an der Bevölkerung in fast allen europäischen Ländern seit Jahrzehnten absehbar ist, setzt sehr verzögert erst jetzt eine Diskussion über die Auswirkungen dieser Entwicklung ein.

Was es bedeutet, wenn z.B. in Deutschland die Einwohnerzahl von gegenwärtig 82,5 Millionen auf ca. 75 Millionen im Jahr 2050 zurückgehen und die Hälfte der Bevölkerung dann älter als 48 Jahre bzw. jede/r Dritte 60 Jahre oder älter sein wird, das kann oder mag sich heute noch kaum jemand vorstellen.¹ Vor diesem Hintergrund erscheint es als eine dringliche Aufgabe, älteren Menschen nicht nur ein Leben in Würde und Selbstbestimmung zu ermöglichen, sondern zugleich das gelebte Verhältnis zwischen den Generationen unter den sich wandelnden Bedingungen neu zu justieren.

Angesichts des rapide ansteigenden Durchschnittsalters ihrer eigenen Mitglieder und Akteure, vor allem aber aus ihrer gesellschaftlichen

Mitverantwortung heraus erwächst hier selbstverständlich auch für die Kirchen die Aufgabe, einen konstruktiven Beitrag zu einer solchen Alternskultur zu leisten. Aus pastoraltheologischer Perspektive kommt hierbei der individuellen Beschäftigung mit der eigenen Lebensgeschichte und der mit dem Altern verknüpften existentiellen Sinnsuche eine wesentliche Bedeutung zu. Hier vermag der Glaube, so ist zu hoffen und zugleich kritisch nachzufragen, ein wichtiges Moment für die persönliche Sicht auf den bereits zurückgelegten Lebensweg und das noch zu bewältigende Alter darzustellen. Zugleich wird im Kontrast zu der in Vergangenheit und Gegenwart üblichen »pastoralen Separation« von Christinnen und Christen in verschiedenen Alters- und Zielgruppen nach einer neuen Gestalt der Pastoral (und damit auch der Altenpastoral) zu suchen sein, die im Miteinander der Generationen ihre Grundlage und Zielstellung findet.²

Bilder des Alter(n)s

● Was bezeichnen wir überhaupt als »Alter« und »Altern«? Immer noch halten sich überwiegend negative Altersstereotype: »Alter« wird von den meisten Menschen als eine Lebensphase der unweigerlich zunehmenden körperlichen und psychischen Gebrechlichkeit betrachtet, die zudem zu unabsehbaren Kosten und Belastungen für die Allgemeinheit führt. Hierbei bleibt die Vielgestaltigkeit und Differenziertheit der zweiten Lebenshälfte unweigerlich auf der Strecke.

Aus der Sicht moderner Gerontologie verläuft der Alterungsprozess selten linear und ist nicht einseitig vom Abbau geistiger und körperlicher Möglichkeiten geprägt. Vielmehr ist von einer Multidirektionalität der Entwicklungsverläufe über die gesamte Lebensspanne auszugehen. Sie sind sowohl von Verlust- als auch von

Gewinnererfahrungen in den verschiedenen persönlichen Leistungsbereichen gekennzeichnet, die bei günstigen sozialen Kontextbedingungen zumeist diverse Möglichkeiten gegenseitiger Kompensation aufweisen.

Alter ist nicht gleich Alter, im Gegenteil: In keinem anderen Lebensabschnitt ist die selbst erlebte und von anderen wahrgenommene Variationsbreite unter Gleichaltrigen so ausgeprägt. Eine erste und entscheidende Differenzierung ist

»ausgeprägte Variationsbreite unter Gleichaltrigen«

in diesem Zusammenhang die heute übliche und auf Peter Laslett zurückgehende Rede vom »dritten« und »vierten« Lebensalter. Mit dem inzwischen oftmals sehr früh einsetzenden beruflichen Ruhestand einerseits und der gewachsenen Lebenserwartung andererseits hat sich zwischen das von Generativität und Erwerbsarbeit geprägte »Erwachsenenalter« und das »Hohe Alter« am Lebensende ein neuer Lebensabschnitt mit fließenden Übergängen geschoben, der für viele Frauen und Männer bislang ungeahnte Möglichkeiten der Lebensgestaltung bietet. Gegenüber diesen bislang vielfach unterschätzten Potenzialen und Chancen des »dritten Lebensalters« – so der Gerontologe Paul B. Baltes – stellt der Umgang mit der »Hochaltrigkeit«, also mit der Zeit nach dem 80. Lebensjahr, das eigentlich »ungelöste Problem der Zukunft« dar (z.B. hinsichtlich der verbreitet auftretenden Altersdemenz).³

So gilt: Die Vielgesichtigkeit und Ambivalenz des Alter(n)s – und damit die unterschiedlichen Realitäten gealterter Frauen und Männer selbst – wollen wahrgenommen und beachtet werden – Gewinn und Verlust, Depression und Entdeckungsfreude, Adaptieren und Neugestalten, Schicksalsergebung und Selbstwirksamkeit.

»Je älter, desto frömmere«?

● Wie hätten die eingangs genannten Theaterleute wohl den »typischen Alten« in Bezug auf religiöse Einstellung und Glauben dargestellt? Auch wenn dieses Thema im Repertoire fehlte, an Klischees wie »je älter, desto frömmere« mangelt es im Blick auf die Religiosität älterer und älterer Frauen und Männer sicher nicht. Doch ist gerade hier zu fragen: Decken sich solche althergebrachten Stereotype heute noch mit den

»Rückgriff auf die Lebensspannen-Psychologie«

tatsächlichen Verläufen der Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte? Zwar liegen seitens der religionspsychologischen bzw. praktisch-theologischen Forschung umfangreiche Studien zur Genese des Glaubens in Kindheit, Jugend und frühem Erwachsenenalter vor, die Situation der zweiten Lebenshälfte erscheint demgegenüber bislang aber merkwürdig unterbelichtet.

Zur Überwindung dieses Forschungsdesiderats bietet sich der Rückgriff auf die aktuelle Lebensspannen-Psychologie an. Entwickelt sich nicht auch die Religiosität – entgegen den etablierten, eine zielgerichtete Entwicklungslogik annehmenden Stufenmodellen von Fritz Oser und Paul Gmünder (Stufen des religiösen Urteils) oder von James Fowler (Entwicklungsstufen des Lebensglaubens) – in sehr pluraler, multidirektionaler Weise und zwar unter Wechselwirkung von Individuum und Umwelt über die gesamte Lebensspanne?

Die empirisch-theologische Studie »Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter« (durchgeführt vom Bonner Seminar für Pastoraltheologie mit dem Referat für Altenpastoral im Bistum

Aachen) setzte bei einer solchen Lebensspannen-Perspektive an und versuchte eine sorgfältige Wahrnehmung und Interpretation der Lebens- und Glaubensgeschichten von Menschen im mittleren (Jg. 1950–1955) und höheren (Jg. 1930–1935) Erwachsenenalter. Hierzu nahmen in den Jahren 1999 bis 2003 insgesamt 121 Frauen und Männer dieser Alterskohorten aus verschiedenen Regionen Deutschlands an mehrstündigen Interviews teil. Ein Drittel dieser Forschungspartner/innen wurde nach anderthalb Jahren erneut befragt, um die Interpretationen der Erstbefragung im Konsens mit ihnen zu überprüfen und um die aktuelle Weiterentwicklung ihrer Religiosität zu erfassen.⁴

Gestalt der Religiosität

● Im Interesse einer möglichst differenzierten Wahrnehmung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen sowie deren Veränderungsdynamik über die Lebensspanne hinweg spielte in dem betreffenden Forschungsprojekt das hypothetische Konstrukt der »religiösen Gestalt« eine entscheidende Rolle. Diese wurde durch die fünf Dimensionen »Gottesbild«, »subjektives Religionsverständnis«, »Bindung an eine Religionsgemeinschaft«, »religiöse Praxis« und »religiöses Wissen« zu erfassen gesucht.

Forschungsleitende Annahme war, dass die aus diesen fünf Dimensionen sich konstituierende Ganzheit Gestaltqualität besitzt, d. h. sich nicht beliebig aus den Einzelvariablen zusammensetzt, sondern ein Ensemble bildet, das mehr ist als die bloß additive Summe ihrer Teile. Je nach Ausprägung und Kombination der Variablen ergaben sich voneinander abgrenzbare, diskrete Formen, die sich hinsichtlich ihrer Anzahl auf ein übersichtliches Set reduzieren lassen.

Forschungsergebnisse

● Die Auswertung der Interviews zeigt, dass es unter der Perspektive der lebenslangen Entwicklung tatsächlich gelingt, Religiosität und Glaube im Erwachsenenalter adäquater als bislang zu erfassen: Religiosität zeigt sich demnach wie andere Entwicklungsdimensionen auch über die gesamte Lebensspanne in individuell sehr verschiedener Weise dynamisch und variabel. Die fünfdimensionale »Gestalt der Religiosität« hat sich als geeignetes Konstrukt bewährt, um die persönliche Religiosität hinsichtlich Konstanz und Variabilität im Lebenslauf zu beschreiben, und erlaubte eine – auch in späteren Gesprächen mit den Interviewpartnerinnen validierte – Verdichtung auf Gestalttypen wie »traditional-kirchlich«, »communal-kirchlich« oder »kultur-christlich«.

Betrachtet man den Zeitraum vom Eintritt in das Erwachsenenalter bis zum Interviewtermin, so behalten nur 40% der Befragten ihre ursprüngliche Gestalt der Religiosität bei, während 60% ein- oder mehrmals einen Wechsel ihrer religiösen Gestalt zeigen. Dabei können sich verschiedene Dimensionen der Religiosität, wie z. B. das Gottesbild oder die religiöse Praxis, in ganz unterschiedlicher Richtung oder Intensität verändern. Grundsätzlich weisen praktische Dimensionen (sei es eine mehr persönlich geprägte Spiritualität, ein diakonisches Engagement oder die Anbindung an eine Gemeinde) eine höhere Konstanz auf als religiöse Vorstellungen und Inhalte, die sich häufiger verändern. Insgesamt wird deutlich, dass traditionale Formen des Religiösen, die in Kindheit und Jugend vorherrschen, ihre Dominanz verlieren zugunsten einer Pluralität kommunialer und kulturchristlicher, aber auch postmoderner oder indifferenter Gestalten von Religiosität. Diese Pluralisierung erfolgt sowohl in der älteren als auch in der jünge-

ren Gruppe; sie gewinnt aber in der jüngeren Altersgruppe an Tempo und Intensität.

Weiterhin zeichnet sich in den geführten Gesprächen ein Zusammenhang zwischen der Häufigkeit erinnerter Zäsuren im Lebenslauf und der Entwicklung der Gestalt der Religiosität ab: Interviewpartner/innen mit einem »bewegteren« Lebenslauf weisen häufigere Gestaltwandel

»Pluralisierung der Gestalten von Religiosität«

auf. Waren kritische Lebensereignisse zu bewältigen (die in den Berichten zumeist aus den Bereichen »eigene Erkrankung oder Erkrankung bzw. Tod eines wichtigen Angehörigen« sowie »Scheidung/Trennung« stammten), berichteten ein gutes Drittel der Interviewpartnerinnen und -partner auch von Veränderungen in der Gestalt ihrer Religiosität.

Der Vergleich der Altersgruppen bestätigt die Annahme, dass die Veränderungen in der Gestalt der Religiosität in hohem Maße mit dem kulturellen Lebensumfeld der interviewten Personen verknüpft sind. So hat sich die traditionale Gestalt in der älteren Altersgruppe wesentlich stärker erhalten als in der jüngeren, obwohl beide Gruppen – zumindest nach ihrer Erinnerung – noch in ähnliche kulturelle Muster und gesellschaftliche Lebensgestalten der Religiosität hineingewachsen sind.

Das weltanschaulich plurale Klima – außerhalb und innerhalb der Kirche –, das die Interviewpartner/innen der jüngeren Altersgruppe als Jugendliche bzw. junge Erwachsene kennen lernten, hat nach unseren Daten eine Pluralisierung der Gestalten in dieser Altersgruppe deutlich befördert und beschleunigt; es hat allerdings kaum zu einer Areligiosität geführt – mit Ausnahme in dem Gebiet der ehemaligen DDR. Hier war das kulturelle Klima so stark areligiös, dass mehrere

der jüngeren Gesprächspartner/innen in den neuen Bundesländern die Begrifflichkeit der Interviewfragen teilweise nicht verstehen und sich zu den zentralen Konzepten (Gott, Religionsverständnis) kaum positionieren konnten.

Versucht man, den zentralen Ertrag des Forschungsprojektes zu ermessen, so treten insbesondere solche Befunde in den Vordergrund, welche die verbreiteten Stufentheorien religiöser Entwicklung im Hinblick auf die Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte kritisch hinterfragen und relativieren. Mit den im Folgenden skizzierten Optionen soll deshalb ein Versuch unternommen werden, den in der Entwicklungspsychologie bereits etablierten Lebensspannen-Ansatz auch praktisch-theologisch zu nutzen.

»Altwerden ist eine wirklich ernste Sache«

● Im Zentrum steht hier zunächst die Einsicht in die für das Altern eigentümliche Dialektik von Potenzialen und Desideraten in der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte, von erlebter Vergangenheit und ungewisser Zukunft: »Wir Alten sind noch nicht fertig.« – So bringt Karl Rahner diese existentielle Grunderfahrung auf den Punkt und macht sie zum Ausgangspunkt einer allen aufgetragenen »Revision des Lebens«: »In einem wahren Sinn ist doch noch alles offen; der Ausgang unseres Lebensdramas ist noch Zukunft, und alles, was von der Vergangenheit her unerbittlich ist, steht unter dem Spruch des Gottes einer alles verwandeln könnenden Liebe, der auch unser vergangenes Leben, ohne es auslöschen zu müssen, umsetzen kann in selige Freiheit.«⁵ Und weil ein solches dem Leben allgemein und dem Altern insbesondere Ins-Gesicht-Blicken kein leichtes Spiel ist, sondern eine

Aufgabe, welche die Gefahr des radikalen Scheiterns in sich birgt, deshalb begreift Rahner Altern werden als »eine wirklich ernste Sache«⁶ – und bedarf es einer dieser großen Herausforderung angemessenen Pastoral.

Von einer neuen Gemeinsamkeit der Generationen

● Die bis ins hohe Alter hinein plural und dynamisch verlaufenden Lebens- und Glaubensbiographienverläufe suchen – gerade im Hinblick auf die existentielle Bedeutung kritischer Lebensereignisse – nach Orten und Zeiten des Austausches, geprägt von Wertschätzung und Aufmerksamkeit sowie kommunialer Sinndeutung: »Wo Menschen«, so Rudolf Englert, »in der gemeinsamen Reflexion auf ein ›kritisches Lebensereignis‹ lernen Verwundungen zu teilen, aber auch Lebenserfahrungen und Hoffnungen, wo sie lernen, von dem zu erzählen, woran sie hängen und was ihr Leben trägt, da sprengt individualisierter Lebensglaube seine monadenhafte Existenz auf und gewinnt damit eine neue Wirklichkeit, eine größere Verbindlichkeit, eine höhere Kommunikabilität.«⁷

Im Rahmen eines derartig mystagogischen Glauben- und Leben-Teilens vermag der Beitrag alternder Menschen eine besondere Wirkung, »Produktivität« oder »Weisheit« zu entfalten.

»Alltag und Geheimnis«

Denn: Indem das Engagement im Alter (potenziell) nicht mehr primär auf die eigenen Interessen, sondern verstärkt auf einen sozial-interaktiven und damit inter-generationalen Kontext gerichtet ist, können »alte« Tugenden wie Weisheit, Lebenserfahrung, Gelassenheit oder Besonnenheit neu zum Tragen kommen. Alte Men-

schen können so gleichermaßen auf unaufdringliche Weise den Jüngeren zum Vorbild werden und den nachfolgenden Generationen lernend begegnen. Gemeinsam mag der Versuch gelingen, eine kritisch produktive Korrelation zwischen Schon-Bekanntem und Noch-Unbekanntem, zwischen Alltag und Geheimnis, zwischen Leben und Glauben herzustellen. Dass eine solche neu zu entdeckende Gemeinsamkeit der Generationen altersgruppenspezifische Themen und Anliegen nicht negieren darf, ist selbstverständlich.

Das skizzierte Anliegen steht für eine alle Altersgruppen umgreifende Sichtweise von Christinnen und Christen als gemeinschaftliche und nur in und aus Gemeinschaft personal wie sozial nachhaltig wirkungsvolle Größe, die die verschiedenen Gruppierungen in Gemeinden und pastoralen Zwischenräumen zu integrieren versucht. Ohne diesbezügliche Leistungen der vergangenen Jahrzehnte schmälern zu wollen, wird hier ein Gegengewicht gegenüber den unzähligen Spezialisierungen, Differenzierungen

und Professionalisierungen der Pastoral (insbesondere gegenüber einer Altenpastoral als Sonder- bzw. Randgruppenpastoral⁸) gesucht. Die damit favorisierte christlich-kirchliche Praxis fußt auf der Berufung aller Christinnen und Christen zur gemeinschaftlichen Heilssendung nach innen und nach außen in die Gesellschaft hinein und damit auf dem gemeinsamen, durch Taufe und Firmung erteilten prophetischen Auftrag, kurz: auf der gemeinsamen »Berufung zur Pastoral«⁹.

Idealiter steht dem hier skizzierten Verständnis von Pastoral – jenseits von Alternsnäivität und Generationenharmonie – ein Miteinander der Generationen vor Augen, das deren synchrone wie diachrone Unterschiedlichkeit beachtet; ein Miteinander, das diese Unterschiedlichkeit und Fremdheit zum Anlass der behutsamen, achtsamen und interessierten Annäherung und Begegnung macht; ein Miteinander, das in den Kontrasterfahrungen Gewinn, nicht Bedrohung erfährt und deswegen die Unterschiede nicht aufzuheben versucht.

¹ Vgl. zur demographischen Entwicklung: H. Birg, Die ausgefallene Generation. Was die Demographie über unsere Zukunft sagt, München 2005; F.-X. Kaufmann, Schrumpfende Gesellschaft, Frankfurt/M. 2005.

² Die hier vorgelegten Gedanken fußen auf einer kollegial betriebenen Alternsforschung innerhalb des Seminars für Pastoraltheologie in Bonn. Damit »gehören« sie nicht dem Autor allein, sondern der gesamten Forschergruppe: den Leitern Walter Fürst und Andreas Witt-

rahm, sowie (um nur einige Namen zu nennen) Stefan von der Bank, Tobias Kläden, Barbara Leicht und Anke Terörde.

³ Vgl. P. B. Baltes, Alter und Altern als unvollendete Architektur der Humanontogenese, in: Zeitschrift für Gereontologie und Geriatrie 32 (1999) 433–448.

⁴ Zum Forschungsprojekt vgl. W. Fürst/A. Wittrahm/U. Feeser-Lichterfeld/T. Kläden (Hg.), »Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...«. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003.

⁵ K. Rahner, Zum theologischen und anthropologischen Grundverständnis des Alters. In: Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich 1983, 315–325, hier: 320.

⁶ Zit. nach K. Lehmann/A. Raffelt (Hg.), Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg/Br. 2004, 73.

⁷ R. Englert, Braucht ein individualisierter Lebensglaube noch die Bildungsarbeit der Kirchen? Zu Sinn und Schwierigkeiten religiöser Erwachsenenbildung heute, in: Erwachsenenbildung 41 (1995) 177–181, hier: 178.

⁸ Vgl. zu dieser Kritik

grundlegend M. Blasberg-Kuhnke, Unterwegs zu einer Theologie des Alters, in: DIAKONIA 18 (1987) 149–160, sowie A. Wittrahm, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität, Stuttgart 2001, bes. 314–330.

⁹ Vgl. ausführlich U. Feeser-Lichterfeld, Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster 2005.

Judith Könemann

Religion als Wellness für die Seele?

Pastoralsoziologische Beobachtungen

zu einem religiösen Trend

Religion soll wohltuend und heilsam sein, sagt heute gängiges Bewusstsein.

Aus christlicher Perspektive ergeben sich noch weitere Kriterien. Religiöse Moden nicht nur zu beschreiben, sondern sie kreativ mit dem Anspruch des Evangeliums in Verbindung zu setzen, ist Aufgabe der Pastoralsoziologie. Eine Standortbestimmung.¹

● Religion soll die Seele streicheln, sie soll seelischen Ausgleich ermöglichen in all den Belastungen, die Menschen heute zu bewältigen haben, sie soll das Einschwingen in die Gemeinschaft Gleichgesinnter ermöglichen oder individuell entspannend wirken, um Kraft für den alltäglichen Stress des Lebens zu schöpfen; sie soll vielfach »Wellness für die Seele« sein angesichts aller Unbill des Lebens und »gute Gefühle« an die Stelle von Belastung setzen. Sie soll trösten in schwierigen Zeiten; sie soll da sein, wenn sie gebraucht wird. So und in anderen Variationen wird heute von vielen Menschen die Aufgabe von Religion bestimmt, wie einschlägige religionssoziologische Untersuchungen belegen.

In der Tat soll und will Religion dem Menschen auch genau dieses ermöglichen. Religion, deren Voraussetzung der Glaube an die Existenz

eines Absoluten ist oder christlich formuliert: die Haltung, auf den zu setzen, den wir Gott nennen, und sich ihm mit ganzem Herzen, quasi mit »Haut und Haar«, anzuvertrauen, will dem Menschen gut tun, sie will Heil, letztlich umfassendes Heil schenken. Sie will befreien, will glücklich und froh machen und zu einem gelingenden Leben beitragen. Sie will auch trösten und schützen in der Not und in schwierigen Zeiten.

Angesichts unserer gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation liegt eine große Herausforderung für Pastoral und kirchliches Handeln darin, genau Letzteres wieder stärker in der Lebenspraxis der Menschen und der Kirche deutlich zu machen: dass christlicher Glaube nicht nur Kontingenzbewältigung für die Restrisiken unserer differenzierten Gesellschaft ist, nicht nur an den »Bruchstellen« der Moderne ansetzt und dort seinen Ort hat, sondern Fülle für das ganze Leben verheißt. Dabei bin ich mir durchaus bewusst, dass die Vermittlung des Glaubens in der Vergangenheit Menschen nicht immer gut getan hat. Das aber berührt jedoch in keiner Weise die Kernbotschaft des christlichen Glaubens: »Ich will, dass sie das Leben haben, und dass sie es in Fülle haben« (Joh 10,10).

Und dennoch: Erschöpft sich Religion, insbesondere christliche Religion darin, die Unbill

des Lebens leichter ertragen und verarbeiten zu helfen? Kann christliche Religion wirklich auf »gute Gefühle«, ja überhaupt auf eine Angelegenheit des reinen »Gefühls« reduziert werden? Ist christlicher Glaube nicht doch mehr als lediglich ein Gefühl, das Wohlbefinden spendet?

Ich möchte im Folgenden in einem ersten Schritt aus pastoralsoziologischer Perspektive dem Phänomen »Religion als Wellness für die Seele« nachgehen, in einem zweiten dann jedoch auch einen pastoraltheologischen Blick einnehmen. Denn betrachtet man das Phänomen aus christlich-kirchlicher Perspektive, dann sind Pastoralsoziologie und Pastoraltheologie in diesem Thema auf das Engste miteinander verbunden.

Individuelle Religiosität

● Der Wunsch, dass Religion dem Menschen gut tun und Lebenshilfe sein möge, ist ein gegenwärtig vielfach anzutreffendes und mittlerweile soziologisch in verschiedenen Varianten mehrfach analysiertes Phänomen. Es ist Ausdruck einer religiösen Haltung, die inzwischen über alle institutionalisierten Religionsgrenzen hinweg zum Mainstream im religiösen Feld gehört.²

Religion bzw. die eigene religiöse Haltung wird dabei überwiegend individuell auf die eigene Person bezogen verstanden, die einen Beitrag zum eigenen Wohlbefinden sowie zur individuellen Sinnfindung leistet. Sie ist häufig mit synkretistischen Tendenzen verknüpft, basiert in irgendeiner Form auf der abendländisch-christlichen Tradition, integriert aber ohne Zögern auch anderes religiöses Traditionsgut, z. B. einen Rein-karnationsgedanken, wenn auch oft in verzerrter Form. Mit letzterem geht häufig die Verabschiedung eines personalen Gottesverständnisses ein-

her. Ein Absolutes wird vielfach als unpersönliche Macht verstanden, die schützend und sorgend zur Verfügung steht.

Auswirkungen auf die Gestaltung der individuellen Lebenspraxis werden von einer so gestalteten individuellen Form der Religiosität selten erwartet und ihr teilweise auch nicht zugestanden. Eine Verwirklichung dieser religiösen Haltung in Gemeinschaft bezieht sich in der Regel nicht mehr auf ein gemeinsames religiöses Bekenntnis, sondern basiert vor allem auf dem Bedürfnis der Erfahrung von Beziehung, der dann eine transzendente Qualität zugemessen wird. Eine solch religiös aufgeladene Beziehungsqualität realisiert sich dabei genauso in einer Gruppe mit explizit religiöser Ausrichtung wie auch beispielsweise in einer Therapiegruppe.

Thomas Luckmann entwickelte bekanntlich schon in den 1960er-Jahren das Modell eines dreistufigen Transzendenzverständnisses (kleine, mittlere und große Transendenzen) und formulierte in diesem Zusammenhang die These, dass sich der Transzendenzbezug von den gro-

»mittlere Transendenzen: z.B. die Erfahrung gelungener Beziehung«

ßen Transendenzen, also dem Glauben an ein Absolutes, auf die mittleren Transendenzen, etwa die Erfahrung gelungener Beziehung, hin verlagere.³

Diese These hat ihre Aktualität nicht eingebüßt: Man kann auch heute das Phänomen einer quasi selbstreferentiellen religiösen Haltung konstatieren, die soziale Verantwortung zwar nicht per se ausschließt, aber auch nicht ins Zentrum stellt. Zudem beruht diese Haltung nicht notwendigerweise auf dem Glauben an die Existenz eines Absoluten oder gar auf einem expliziten, konkret religiösen Bekenntnis wie z.B. dem des Christentums. Diese hier nur in groben Strichen

gezeichnete individualisierte Form der Religiosität lässt sich bekanntlich soziologisch sowohl als Kennzeichen religiöser Individualisierung bzw. Privatisierung von Religion als auch als Kennzeichen eines fortschreitenden Säkularisierungsprozesses im Sinne von Entkirchlichung und Entchristlichung interpretieren.

Die pastoralsoziologische Perspektive

● Worin liegen nun die Zweifel am Wunsch, dass Religion zum eigenen Wohlbefinden, auch im Sinne von Wellness, beitragen soll? Diese hängen mit dem hier zugrunde gelegten Verständnis der Disziplin Pastoralsoziologie zusammen. Schaut man dezidiert durch die pastoralsoziologische Brille auf die gegenwärtigen Erscheinungen von Religion und Religiosität, dann wird man es nicht bei der Konstatierung belassen, dass unbeschadet aller Säkularisierungsprozesse eine Revitalisierung des Phänomens Religion/Religiosität festzustellen ist, die in soziologischer Hinsicht unterschiedlich erklärt und interpretiert werden kann. Vielmehr wird sowohl die Interpretation als auch der Blick auf das jeweilige Phänomen unweigerlich durch ein hinzukommendes normativ-kritisches Moment bestimmt. Dieses Moment basiert auf dem Standpunkt, von dem die Analyse ausgeht – im Falle der Pastoralsoziologie ist dies der Standpunkt des christlichen Glaubens.

Die Verortung des eigenen Standpunktes und die darin liegenden Konsequenzen lassen sich mit dem Hinweis auf einen Unterschied deutlich machen, auf den der französische Jesuit, Soziologe und Ethnologe Michel de Certeau hingewiesen hat.⁴ De Certeau greift den Unterschied zwischen der Fernsicht und der Nahsicht auf Phänomene und Dinge auf oder auch das Ver-

hältnis zwischen Theorie und Praxis und beschreibt sie durch die Alternative Voyeur oder Fußgänger. Dabei kommt dem Voyeur die Beobachterrolle und dem Fußgänger die Teilnehmerrolle zu. Der Voyeur beobachtet und betrachtet

»Voyeur oder Fußgänger«

sein Objekt stets aus einer gewissen Distanz heraus. Dadurch ist er in der Lage, das Geschehen in seiner Gesamtheit gut zu erfassen und zu analysieren. Der Fußgänger dagegen befindet sich mitten drin: Das ermöglicht ihm einerseits eine hohe Teilnahme am direkten Geschehen, andererseits geht jedoch der Überblick ein wenig verloren. Dennoch gewinnt der Fußgänger aufgrund seiner hohen Beteiligung Einsichten, die dem Voyeur in seiner Distanz nicht möglich sind.

Pastoralsoziologie muss nun meines Erachtens sowohl die Perspektive des Voyeurs als auch diejenige des Fußgängers einnehmen, denn nur als »Voyeurin« kann sie aus der Distanz heraus einen Überblick auf das Ganze erhalten und darauf ihre Analysen und Schlussfolgerungen gründen. Zugleich muss sie jedoch unabdingbar auch »Fußgängerin« sein und ihren Platz mitten im Getümmel, sprich: in der konkreten Praxis der Beteiligten, haben und sich einmischen. Denn Pastoralsoziologie ist als Pastoralsoziologie immer schon kritische Analyse konkreter christlicher und kirchlicher Praxis aus der Haltung der Zugehörigkeit und Parteilichkeit für diese Praxis heraus.⁵ Dadurch vermag sie Facetten und Aspekte konkreter Praxis wahrzunehmen, die dem distanzierten Blick des Voyeurs verborgen bleiben.

Da die Pastoralsoziologie also immer auch einen explizit theologischen Standpunkt einnimmt, ist sowohl ihre Analyse als auch ihr Urteil von eben jenem Standpunkt geprägt. Einer normativen Einschätzung der religionssoziolo-

gisch analysierten Phänomene wird sie sich dementsprechend nicht enthalten. Würde sie dies tun, dann würde sie ihrer Aufgabe als kritische und aufklärende theologische Wissenschaft nicht gerecht.⁶

Handlungsleitendes Interesse der Pastoralsoziologie ist somit letztlich die Frage nach der Orthopraxis, dem rechten Handeln von Christinnen und Christen. Somit ist es ihr im Rahmen der Theologie auch um den Entwurf einer Kriteriologie der Praxis zu tun, die sie zugleich, in ihrer Funktion als Pastoralsoziologie, sozialwissenschaftlich analysiert. Diese Kriteriologie kann jedoch nicht der Praxis selbst entstammen, denn die Praxis allein kann nicht Wahrheitskriterium ihrer selbst sein; Kriterien für die Orthopraxis sind durch eine Reflexion auf die Geltungsgründe des rechten Handelns zu gewinnen.

Der innere Kompass des Christlichen

● Zweifel gegenüber einer Wohlbefindenspendenden Religion ergeben sich also, weil sich die Pastoralsoziologie – mit de Certeau gesprochen – nicht nur als »Voyeurin«, sondern auch als »Fußgängerin« dem Phänomen und Bedürfnis »Religion als Vermittlung von Wohlbefinden und Wellness« mit dem »inneren Kompass« des christlichen Glaubens annähert. Zwar ist, wie eingangs schon erwähnt, in besagtem Bedürfnis eine wesentliche Grundaussage des christlichen Glaubens angesprochen, nämlich die Überzeugung, dass jeder einzelne Mensch durch Gott vorbehaltlos angenommen ist, ungeachtet seines sozialen Status, seiner Hautfarbe, seiner Lebensführung. Diesem Angenommensein korrespondiert der Wunsch nach Geborgenheit, nach Halt und Sinn.

Einspruch gegenüber dem Topos »Religion soll mir gut tun« ist dann zu erheben, wenn es ausschließlich um das individuelle Wohlbefinden geht, wenn dabei die Dimension einer universalen Heilszusage verloren geht, die Recht und Gerechtigkeit einschließt, und wenn die Option für die Armen und die anderen aus dem Blick gerät,

»Dimension einer universalen Heilszusage«

die die christliche Praxis auch als parteiliche Praxis für die Schwachen und an den Rand Gedrängten bestimmt. Christlicher Glaube als solidarische Praxis der Nachfolge Jesu, wie Johann Baptist Metz einmal formuliert hat, ist immer solidarische Praxis im Sinne eines verantworteten und verantwortlichen Handelns mir selbst gegenüber wie auch gegenüber anderen Menschen innerhalb unserer Weltgesellschaft.⁷

Die Heilszusage Gottes an den Menschen ist mehr als eine private Tröstungsideologie, die uns leichter durch unser Leben kommen lässt. Wäre Religion somit nur als das bestimmt, was mir gut tut, dann wäre sie in der Tat nichts anderes als »Opium des Volkes«. Im Rückbezug auf die befreiende Botschaft Jesu und die Verheißung eines Lebens in Fülle für alle, welche im konkreten Beziehungshandeln Jesu schon vorweggenommen ist, ist das Verständnis von Befreiung und Heil des/der Einzelnen, also auch sein/ihr Wohlbefinden und gutes Leben, immer an das Heil und die Befreiung der anderen gebunden.

Pastoraltheologische Anmerkungen

● Konstatiert die Pastoralsoziologie nun nicht nur einen gegenwärtigen Trend, sondern formuliert auch ihren Vorbehalt ihm gegenüber, so

kann es jedoch nicht beim Vorbehalt bleiben. Es stellt sich eine die Pastoraltheologie betreffende Anschlussfrage: Wie kann auf den gegenwärtigen Trend seitens der Kirche und ihrer Pastoral reagiert werden? Wie kann es gelingen, dass das, was in der Religionssoziologie inzwischen sehr gut erforscht als individualisierte Religion oder auch als religiöse Musikalität bezeichnet wird, sich einer christlichen, letztlich sich in Gemeinschaft vollziehenden gläubigen Praxis öffnet?

Und: Wie kann das pastorale Handeln der Kirche den Trend der guttuenden, Wohlbefindenspendenden Religion einerseits kreativ aufgreifen, das Bedürfnis nach Stärkung der Identität sowie das Bedürfnis nach Einbezug der je eigenen Biographie ernst nehmen, dieses jedoch gleichzeitig mit der christlichen Aufforderung zu einer Praxis, die sich den anderen und letztlich Gott verpflichtet weiß, vermitteln? Ausführliche Reflexionen zu dieser Frage würden den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, an dieser Stelle nur zwei – eher pastoraltheologische – Anmerkungen.

Die Chance der Gemeinde

● Auf Zukunft hin und für die hier angesprochene Vermittlungsaufgabe kommt den Gemeinden eine hohe Bedeutung zu, ja vielleicht liegt in den Gemeinden sozusagen der Schlüssel für diese Vermittlungsaufgabe. Es ist sicher kein Zufall, dass in pastoraltheologischer Hinsicht das Gemeindeverständnis, das Leben von Gemeinde und die Gemeindestruktur der Zukunft als große Herausforderungen gelten, vor denen die Kirche heute steht. Als »Gemeinde« verstehe ich hier nicht allein die territoriale »Ortspfarrei«, also die parochial organisierte Seelsorge, sondern auch den Platz und Vollzug kategorialer Seelsorge so-

wie die so genannten »Personalgemeinden«, also den Bereich der nicht-parochialen Seelsorge.

Die Gemeinden haben deshalb eine zentrale Funktion hinsichtlich einer Vermittlung von religiösem Bedürfnis und konkreter christlicher Praxis, weil in ihnen idealiter sowohl die Perspektive der Einzelnen und ihre Wünsche als auch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft

»Die Randständigen werden so zum Zentrum des Gemeindevollzugs.«

sowie die Verantwortung für andere zusammenkommen und somit beides gelebt und erfahrbar wird. Und, weil die Gemeinde vor Ort Christentum und kirchliche Gemeinschaft in der Öffentlichkeit sichtbar macht und ihr ein Forum im öffentlichen Raum gibt. Besondere Chancen hat dies dann, wenn die Gemeinden in ihrem Selbstverständnis und ihrem Handeln einer »diakonischen Pastoral« einen wesentlichen Stellenwert geben.

Dieses Stichwort der »diakonischen Pastoral« ist im Augenblick in vieler Munde und Bestandteil manchen Pastoralplans, dabei ist sicher im Einzelnen jeweils zu untersuchen, was denn genau darunter zu verstehen ist. Suchen Gemeinden jedoch den diakonischen Grundauftrag christlichen Glaubens als Grundhaltung und Grundvollzug christlicher Praxis zu verwirklichen und wissen sich Gemeinden einem Verständnis christlicher Praxis als Praxis der Nachfolge Jesu verpflichtet, dann stimmt im konkreten Gemeindeleben christliche mit gläubiger Praxis überein, dann verwirklicht sich christliche in kirchlicher Praxis. Sowohl das Interesse und das Bedürfnis der Einzelnen nach Geborgenheit und Schutz werden hier ihren Platz haben als auch das Entstehen für diejenigen, die nicht im Zentrum der Gesellschaft stehen, sondern am Rand – der Rand bzw. die Randständigen.

gen werden so zum Zentrum des Gemeindevollzugs. Dies kann auch die Attraktivität der Gemeinden steigern, denn interessanterweise fordern ja gerade Fernstehende von der Kirche, dass diese nicht etwa nur individuellen Trost spenden solle, sondern dass sie Diakonie verwirklichen möge. Damit gelänge es kirchlicherseits dem genuin eigenen Auftrag gerecht zu werden und zugleich einen Platz im Forum der Öffentlichkeit einzunehmen, ohne für gesellschaftliche Zwecke instrumentalisiert zu werden.

Angesichts der gegenwärtigen Diskussionen um zukunftsfähige Gemeindestrukturen stellen sich für die Pastoralsoziologie wichtige Aufgaben: Eine besteht darin, neben der Analyse und Kritik gesellschaftlicher religiöser Phänomene und Trends nach Neuaufbrüchen in den Gemeinden zu suchen, nach neuen Sozialgestalten christlicher und kirchlicher, diakonischer Praxis, die den Bedingungen der späten Moderne gerecht werden und die sich in Gemeinden und Initiativen, also im Bereich der parochial wie nicht parochial organisierten Strukturen entwickeln, dort verwirklicht und gelebt werden. Auf Zukunft hin liegt also in der wechselseitigen Integration von parochialer und nicht-parochialer Seelsorge bzw. ihrer Strukturen eine wichtige vor uns liegende Aufgabe. Diese bedarf der intensiven theologischen wie soziologischen Reflexion sowie konzeptioneller Weiterentwicklung.⁸

Pastorale Bildung

- Die zweite Anmerkung bezieht sich auf den Bereich der pastoralen Bildung. Soziologisch zeigt sich eine hohe Korrelation zwischen Kirchenaustritt und hohen Bildungsabschlüssen.⁹ Soll dieser negative Zusammenhang zwischen Pastoral und Bildung aufgebrochen werden, liegt

darin eine Herausforderung für religionspädagogisches, aber vor allem auch für pastorales Handeln. Mit Bildung ist hier nicht Intellektualität gemeint, vielmehr die biographisch stimmige Aneignungskompetenz von Inhalten, hier: der christlichen Botschaft. Zugleich ist aber auch die Ausbildung der eigenen Mündigkeit und Subjektivität gemeint, will sagen: die Kompetenz zu eigenverantwortlichem Denken und Handeln aus christlichem Selbstverständnis. Der Glaube wird so zu einer subjektiv verantworteten und in Freiheit angenommenen Haltung, die der Würde des Menschen als Abbild Gottes und seiner schöpferischen Freiheit entspricht – dies im Unterschied zu einem Tun, das auf bloßen Konventionen oder gar auf purem Gehorsam basiert. Die enge Verbindung zwischen Glaube und Biographie ist entscheidendes Kennzeichen der spätmodernen Lebenswelt.¹⁰

Dieser Bildungsaufgabe auf Zukunft hin auch weiterhin Gewicht zu verleihen sowohl in der schulischen Bildung wie auch in der Erwachsenenbildung scheint mir von hoher Bedeutung. Für den Bereich der Erwachsenenbildung wie für die Fort- und Weiterbildung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen immer wieder darüber zu reflektieren, inwieweit die zugrunde liegenden Bildungskonzepte die oben beschriebene religiöse Kompetenzentwicklung fördern und unterstützen und welcher weiteren konzeptionellen Entwicklungen es hierzu bedarf.¹¹

Schnittstellenfunktion

- Pastoralsoziologie ist als Disziplin letztlich zwischen Soziologie und Theologie angesiedelt. In ihrer Schnittstellenfunktion zwischen diesen beiden Wissenschaften und aufgrund ihres Ver-

ständnisses wird sie nicht nur gesellschaftliche Trends aufspüren und interpretieren, sondern sich an der Reflexion über die Möglichkeiten einer zukünftigen Pastoral beteiligen. In diesem Sinne ist sie – noch einmal mit de Certeau gesprochen – immer beides: Voyeurin und Fußgän-

gerin! In beiden Funktionen ist und bleibt religions-/pastoralsoziologische Forschung unverzichtbar für Theologie wie kirchliche Praxis – damit Religion gut tut und Wohlbefinden spendet, sich aber auch nicht – im oben beschriebenen Sinne – darin erschöpft.

Internethinweis:

<http://www.kath.ch/spi>

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) mit Sitz in St. Gallen, Schweiz, ist auf der Schnittstelle zwischen Pastoralsoziologie und Pastoraltheologie angesiedelt und hat die Aufgabe, religions- und pastoralsoziologische Grundlagenforschung zu betreiben und mit Hilfe dieser Erkenntnisse Konzeptionen für pastorale Planung und pastorale Praxis zu entwickeln.

¹ Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der anlässlich der Amtseinführung der Autorin als Leiterin des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) am 8.11.2005 in St. Gallen gehalten wurde.

² Vgl. z.B. Judith Könemann, »Ich wünschte ich wäre gläubig, glaub ich.« Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002; Alfred Dubach/Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite

Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; Roland Campiche, Zwei Gesichter der Religion, Faszination und Entzauberung, Zürich 2004; Alfred Dubach/Roland Campiche, Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1993.

³ Thomas Luckmann, Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Indi-

vidualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 17–28.

⁴ Vgl. Michel de Certeau, Die Kunst des Handelns, Berlin 1988, 179ff. Ich danke den Hinweis auf diesen Text Hadwig Müller.

⁵ Vgl. Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985, 26f.

⁶ Vgl. Norbert Mette/Hermann Steinkamp, Sozialwis-

senschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983.

⁷ Vgl. Johann B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1980, 53ff, 57ff.

⁸ Vgl. z.B. Uta Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, Göttingen 2004.

⁹ Norbert Mette, Pastoral und Bildung, in: DIAKONIA 35 (2004), 153–156, 155.

¹⁰ Vgl. dazu Könemann, Anm. 1, 373.

¹¹ Vgl. Mette, Anm. 8.

Vorschau auf die nächsten Nummern

Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Vera Rüttimann

Zwischen Achterbahn und Circuszelt

Circus- und Schausteller-Seelsorge

Das fahrende Volk wurde auch von der Kirche lange Zeit beargwöhnt. Wo durch gute Seelsorge Misstrauen überwunden werden kann, zeigen sich die Artisten und Schaustellerinnen als tief religiöse Menschen, von deren Erfahrungen die Kirche lernen kann.

● Draußen kriecht der Nebel um das Zelt. Noch sind es ein paar Stunden bis zur nächsten Vorstellung in einem Circus in München. Circus- und Schausteller-Seelsorger Martin Fuchs sitzt mit einer Artisten-Familie in ihrem Wohnwagen. Es wird viel gelacht, auch wenn das Zelt sich heute nicht ganz füllen wird. Trotz der vielen Unwägbarkeiten, die ihr Alltag mit sich bringt, können sich die Artisten und Artistinnen ein Leben ohne Circus gar nicht vorstellen. Da morgen auch ein Gottesdienst mit Taufe in der Manege ansteht, benützt Fuchs die Gelegenheit, den Anwesenden etwas über seinen Priesteralltag zu erzählen. Die Zuhörer erkennen bald: Der Berufsalltag eines solchen Priesters ist nur wenigen bekannt, dabei ist er so facettenreich wie die »fahrende Gemeinde« selbst.

Für seinen Beruf zu werben hat Fuchs, der seit zwei Jahren dieser Tätigkeit nachgeht, von Pallotiner-Pater Heinz-Peter Schöning gelernt. Der inzwischen verstorbene Priester wurde 1956

einst von Papst Pius XII. zum Leiter der katholischen Circus- und Schausteller-Seelsorge für Deutschland, Schweiz, Österreich, Dänemark und Schweden ernannt und gilt heute als Pionier auf diesem Seelsorgegebiet. Unermüdlich feierte Schöning mit Artisten und Markthändlerinnen Gottesdienste und begann, Circus und Kirche auf einer neuen Ebene zu verknüpfen.

Bischöfe, die Priester in ein solches Amt berufen, erwarten von ihnen, dass sie Leben und Mentalität des modernen Wandervolkes genau kennen und für einen solchen Dienst auch mit der erforderlichen Offenheit ausgestattet sind. »Die Arbeit in dieser Sparten-Seelsorge erfordert religiöses Feingefühl und hohen Sachverstand«, sagt Martin Fuchs, dessen Großmutter als Marktkauffrau tätig war.

In Circus- und Schausteller-Unternehmen arbeiten viele Nationen zusammen. Die Palette der Religionen ist in den vergangenen Jahren stets breiter geworden. Darunter sind neben den beiden großen Konfessionen nicht nur Hindus, Buddhisten und Muslime anzutreffen, sondern auch Menschen, deren religiöses Leben geprägt ist von Aberglauben, tief verwurzelten Traditionen und Ritualen sowie einer außergewöhnlich engen Verbundenheit mit Verstorbenen.

Vertrauen schaffen

● Wieso braucht es eigentlich einen Circus- und Schausteller-Seelsorger? Gibt es nicht bereits schon Motorrad- und Flughafen-Seelsorger? Diese Frage wird nicht nur Martin Fuchs gestellt, und zwar vor allem von Artistinnen und Schauspielern selbst. Gerade in deutschsprachigen Ländern, aber auch in Frankreich, stoßen die Seelsorger zu Beginn ihrer Tätigkeit bei einfachen Arbeitern wie auch bei Mitgliedern der gehobenen Circusdynastien auf ein tief verankertes Missbehagen gegenüber der Institution Kirche. Die Seelsorger wissen, woher das kommt: Gerade seitens der katholischen Kirche wurden Schausteller und Artisten lange Zeit abfällig als Zigeuner, Herumtreiber und Randständige betrachtet. Diese Verletzungen wirken bis heute nach.

In den Gesprächen in Wohnwagen, zwischen den Zelten und auf den Kirmes-Plätzen machen Circus- und Schausteller-Seelsorger jedoch immer wieder die Erfahrung: Sie treffen auf Menschen mit einer eigentümlich tiefen Religiosität. Und nach anfänglicher Zurückhaltung kommt bei manchen das Bedürfnis auf, sich über Religions-, Glaubens- und Sinnfragen auszutauschen. Ist das Vertrauen zu einem Priester erst einmal hergestellt, ist der Wunsch, bei Trauun-

gen, Beerdigungen, Krankheit und auch bei zwischenmenschlichen Problemen einen kirchlichen Ansprechpartner zu haben, meist stark vorhanden. Mehr noch: Sie wünschen sich gar vermehrte religiöse Unterweisung, wie das auch die 13jährige Schaustellertochter Marlene Schmelter aus Duisburg formuliert: »Auf den Plätzen treffe ich immer mehr muslimische Jugendlichen an, die mit Koranversen prahlen. Ich möchte,

dass mich ein Priester im christlichen Glauben unterrichtet, damit ich besser Bescheid weiß.«

Noch immer sind es am ehesten Gottesdienste unter der Circus-Kuppel, die mit der Arbeit solcher Priester verbunden werden. Es gibt Orte, an denen diese Messen in der Manege als gesellschaftliches Ereignis nicht mehr wegzudenken sind. So strömen etwa in Luzern jährlich an einem Sonntag im Juli Hunderte zu einem Circuszelt auf einer großen Wiese. Diese Gottesdienste haben in der katholisch geprägten Stadt am Vierwaldstättersee Tradition, weil Pater Heinz-Peter Schöning hier starke Spuren hinterlassen hat. Zwei Stunden vor Beginn sitzen die Leute schon Bein an Bein unter dem Zelt des Schweizerischen Nationalcircus Knie. Meist heißt es sogar: geschlossen wegen Überfüllung. Alphornbläser, Fahnenträger verschiedener Schaustellerverbände und Folklore-Formationen marschieren ein, stehen um den Altar und stimmen die traditionelle Melodie von »Pomp and Circumstance« an und in den Bänken sitzen Menschen, die sonst selten eine Kirche betreten.

Bei Premierenfeiern und im Winterquartier

● 27 Circusse tummeln sich allein in Helvetien. Das ist viel für ein so kleines Land und verspricht für Ernst Heller, der 1999 von der Schweizerischen Bischofskonferenz offiziell als erster katholischer Circus-, Markthändler- und Schausteller-Seelsorger des Landes bestellt wurde, viel Arbeit. Wenn im Frühjahr Saisonauftakt gefeiert wird, ist der Priester mit seinem Wohnwagen quer durch das Land unterwegs. Circus Nock, Circus Starlight oder Circus Monti – gerade bei Premierenfeiern können Kontakte zu Artisten aufgefrischt und neu geschlossen werden.

»Menschen mit einer eigentümlich tiefen Religiosität«

gen, Beerdigungen, Krankheit und auch bei zwischenmenschlichen Problemen einen kirchlichen Ansprechpartner zu haben, meist stark vorhanden. Mehr noch: Sie wünschen sich gar vermehrte religiöse Unterweisung, wie das auch die 13jährige Schaustellertochter Marlene Schmelter aus Duisburg formuliert: »Auf den Plätzen treffe ich immer mehr muslimische Jugendlichen an, die mit Koranversen prahlen. Ich möchte,

Bei solchen Touren erfahren die Circus-Seelsorger, dass hinter dem Gesamtkunstwerk Circus keinesfalls nur Glitzer und Glamour herrschen. »Das Publikum merkt meist nichts vom Circus hinter dem Circus«, sagt Ernst Heller. Um auf genau diesem Feld seine Arbeit tun zu können, muss er aber erst die Geschlossenheit einer Circus-Familie durchbrechen. Hat er es geschafft, zeigt sich ihm oft, dass viele Artisten nicht nur die Gleichgewichtsstange brauchen, sondern auch den Glauben als Netz für waghalsige Nummern – vielleicht, weil sie mit äußerster Intensität leben und dabei oft extreme Grenzerfahrungen machen.

Es gibt zudem nicht wenige aus dem fahrenden Volk, die das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinde vermissen. Fälschlicherweise

»sich mit der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz befassen«

wird ihre Nichtverortung in einer Gemeinde von »sesshaften« Christen oftmals als Gleichgültigkeit eingestuft, dabei ist ihr religiöser Rhythmus schlicht ein anderer.

Religiosität trifft Heller auch bei den Clowns an. Für ihn ergibt sich die intime Beziehung zwischen Humor und Glaube aus der Tatsache, »dass sich beide mit der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz befassen.«

Abseits der Spotlights erfahren die Seelsorger von Identitätsfindung und Nachdenken über das Anders-Sein, von Beziehungsbrüchen und von Gefühlen der Einsamkeit, die das Leben unterwegs mit sich bringen kann. Gebraucht werden sie als Zuhörer und Vermittler bei Familienfehlen, Alkohol- und Drogenproblemen, Streit über das Programm und bei Unfällen. Im Gespräch mit der Kassenhausfrau, dem Zuckerwattenverkäufer oder dem Zeltarbeiter lernen die Circus-Seelsorger, wie hart der Alltag oftmals ist.

Auch wenn die meisten Unternehmen auf ein Stammpublikum zurückgreifen können, gilt es, sich in den Zeiten des Internets und der Partys zu behaupten. Der Konkurrenzdruck unter den Circus-Unternehmen ist groß. Trotz ihrer Arbeit im Rampenlicht bewegen sich gerade diese Menschen, die häufig als »nicht integrierbar« geschmäht sind, am Rande der Gesellschaft.

Den priesterlichen Dienst schätzen vor allem auch alte und pflegebedürftige Artisten und Artistinnen. Besuchen in Wohnwagen oder in Winterquartieren kommt deshalb ein besonders hoher Stellenwert zu, ebenso einem sensibel geführten Gespräch über die Vorbereitung einer würdevollen Bestattung.

Ob in Frankreich, Deutschland oder Italien: Höhepunkt bei ihrer Arbeit in der Circuswelt ist und bleibt der Gottesdienst in der Manege. Hier werden Kinder getauft, die Firmung gespendet und Ehepaare getraut. Seit Mai 2004 feiert auch die evangelische Circus- und Schaustellerpfarrerin Katharina Hoby im Zelt des Circus Knie einen solchen Gottesdienst.

In Vergnügungsparks

- Dass Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht nur unter der Circus-Kuppel gebraucht werden, sondern auch in den Vergnügungsparks, das weiß Schwester Geneviève aus der Gemeinschaft der Kleinen Schwestern, die in einem Luna-Park nahe Rom arbeitet. Die Schwestern kommen zu Segnungen von Tieren und zu Fahnenweihen, zur Einweihung eines neuen Festplatzes, eines neuen Schaustellergeschäftes oder zu Totenehrungen.

Auch für die Schausteller ist das Geschäft hart. Gerade in Schlechtwetterperioden fließt der Besucherstrom nur spärlich. Zudem machen der Mandelverkäuferin wie dem Autoskooter-

oder dem Geisterbahn-Besitzer ständig steigen-
de Platzmieten und hohe Sozialabgaben das
Leben sauer. Und immer ist da die Angst vor
Unfällen.

Schausteller sind manchmal ruppige Cha-
raktere, auch in dieser Szene müssen Seelsorge-
rinnen und Priester sich erst einmal Achtung ver-
schaffen. Wenn die Kirche auf dem Rummelplatz
erscheint, empfindet das noch immer nicht jeder
Schausteller komisch. Solche Leute fühlen sich in
der Kirche im Allgemeinen und als Schausteller
im Besonderen nicht ernst genommen. Doch
auch hier zeichnet sich mancherorts ein Um-
denkprozess ab. Zu Segnungen und Messen wird
der Pfarrer gerne gerufen. Manchmal ist die Ka-
pelle eine Auto-Skooterbahn. Als Kirchenbänke
dienen dann bunte Autos, die gegen einen im-
provisierten Altar ausgerichtet sind.

Clown-Priester

● Manche dieser Seelsorger wissen jedoch
nicht nur mit ihrer priesterlichen Tätigkeit zu er-
freuen, sie sind auch selbst ausgezeichnete Ent-
ertainer, wie z.B. der Clown-Priester Miguel
Ruiz Capellan aus dem spanischen Bilbao, der
neben seiner pastoralen Arbeit in Manegen, auf
Kirmesplätzen und bei der Feuerwehr auch in
Slums mit Humor und Charisma Kinder und Er-
wachsene verzaubert. Solche Priester begnügen
sich nicht mit gelegentlichen Besuchen, sondern
arbeiten im Circus mit, kochen, verkaufen Ein-
trittskarten oder unterrichten Kinder. Sie ver-
stehen sich als Narren Gottes, die sich in der
Kirche manche Freiheiten herausnehmen. Cir-
cus-Seelsorger Ernst Heller etwa sorgt mit Klari-
nette und eigener Band im Manegenrund für
Gänsehautstimmung. Anderenorts wiederum
spielen Clownpriester Drehorgel und führen
Zaubertricks vor.

Vieler dieser Clown-Priester sehen sich in
der Nachfolge von Philipp Neri, dem Heiligen
des Humors, der als Patron der Gaukler gilt. Lan-
ge Zeit war Neri nach Franz von Assisi der po-
pulärste und wohl auch originellste aller katho-
lischen Heiligen. Johann Wolfgang von Goethe
erklärte Neri in seiner »Italienischen Reise« einst
zu seinem Lieblingsheiligen. Doch auch heute
hält seine Wertschätzung an. Das sieht man nicht
nur an den vielen Straßen und Plätzen gerade in
Italien, Spanien und Frankreich, die seinen Na-
men tragen. Die Römer verehren ihn als ihren
zweiten Stadtpatron.

Grenzen und Vernetzung

● Circus- und Schausteller-Seelsorger stoßen
in ihrer Arbeit zuweilen auch an mentale und
körperliche Grenzen. Manchmal wird die ein-
bindende Struktur einer Heimatgemeinde ver-
misst, nicht selten kommen da Gefühle der Ein-
samkeit auf oder macht sich der Stress des ewi-
gen Herumfahrens bemerkbar. Nicht zu
vergessen sind die Versuchungen, die von der
Glitzer- und Glamour-Welt ausgehen können.
Nicht jeder Charakter ist ihnen gewachsen. Der
Aufbau der Circus- und Schausteller-Seelsorge
schließlich erfordert eine jahrelange, manchmal
zähe Pionierarbeit.

Lebens- und Arbeitswelten dieser Seelsor-
ger sind dabei recht unterschiedlich. Während
der niederländische Binnenschiffer-Seelsorger
Bernhard Van Welzenes sowie der deutsche Cir-
cus-Seelsorger Martin Fuchs von der Kirche be-
zahlte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zur Sei-
te gestellt bekommen und selbst ausreichend be-
soldet werden, müssen gerade französische
Kollegen oft in bescheidenen Verhältnissen le-
ben. Auch Ernst Heller wird zwar von der Philipp
Neri-Stiftung unterstützt, trotzdem muss er für

seine Dienstleistungen als Seelsorger ein Honorar einfordern.

Die meisten dieser Seelsorger bewegen sich dicht am Puls der gesellschaftlichen Entwicklung. So erleben sie u.a., wie durch die zunehmende Zahl an Arbeitskräften aus Mittel- und Osteuropa die Circus- und Schaustellerwelt nicht nur multireligiöser wird, sondern auch das soziale Klima rauer wird. Solche und ähnliche Themen werden bei vom »Forum der christlichen Organisationen für die Circus- und Schaustellerseelsorge« organisierten Kongressen besprochen, die eine Art europaweite Plattform für Priester des fahrenden Volkes sind und bei denen auch jeweils Stephen Kardinal Fumio Hamao, Vorsitzender des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten, sowie Anthony Chirayath, Verantwortlicher auf internationaler Ebene für die Circus- und Schaustellerseelsorge, anwesend sind.

Volk Gottes unterwegs

● Die Circus- und Schausteller-Seelsorger haben Achtung vor den Künstlerinnen und Künstlern, die mit ihrem seligen Optimismus Licht ins Dunkle bringen. Sie sehen in ihnen Heilsver-

mittler, Boten Gottes, von denen sie für ihr eigenes christliches Leben viel lernen. Mit ihrer Offenheit, einer gelebten Ökumene und der Fähigkeit, auf eine immer mobilere Welt zu reagieren, ist die Circus- und Schausteller-Welt einer der Lernorte für die Kirche. Für Leo Karrer, Pastoraltheologe an der Universität Fribourg, verkörpert die Lebensweise dieses fahrenden Volkes gar den vorläufigen Charakter der Kirche, die sich nur als Weg und nicht als Ziel verstehen dürfe. »Kirche ist Volk Gottes unterwegs, sie hat ihre Zelte oft abzubauen und muss weitergehen. Ihre Zeltexistenz ist Unterwegssein.«

Die Arbeit ist für Circus- und Schausteller-Seelsorger in den letzten Jahren gewiss nicht weniger geworden. Manche glauben sogar an einen Bewusstseinswandel in kirchlichen Gremien: Die Bischöfe seien erstaunt, was sich auf diesem Sektor alles tut. Doch alltäglich ist ihr Dienst in der Kirche noch immer nicht. Gottesdienst feiern im Circus und auf Kirmesplätzen, dort, wo leicht bekleidete Nummerngirls tändeln und es nach Pferdeäpfeln riecht? Noch immer mag da manch einer die Nase rümpfen. Diese Priester lassen sich davon nicht beirren. Sie denken sich: Jesus wäre bestimmt auf den großen Plätzen zu finden gewesen, dort, beim Schauspiel der Artistinnen und Gaukler.

Internethinweise:

<http://www.kath-css.de>

Die neue Webseite der Katholischen Circus- und Schaustellerseelsorge in Deutschland mit vielen Kategorien und Links.

<http://www.pfarrerheller.ch>

Website des Schweizer Circus-Seelsorgers. Unter Circus-Seelsorge/Dokumente findet sich ein Referat des Pastoraltheologen Leo Karrer zum Thema.

<http://www.migrantes.it>

Website der Katholischen Kirche Italiens für Migrantenseelsorge. Unter »Pastorale dei fieranti e circensi« kommt man zu zahlreichen Hinweisen, auch auf das Internationale Forum der christlichen Organisationen für die Circus- und Schaustellerseelsorge.

Kirchliche Orte

Uta Pohl-Patalong Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten

Ein Zukunftsmodell

Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004
Kart., 166 Seiten, 19,90 Eur-D / 20,50 Eur-A

Mit diesem Buch hat die Autorin eine leserfreundliche Kurzfassung ihrer Habilitationsschrift »Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt« vorgelegt. Die Ausführungen kreisen um die Frage von Strukturen und Strukturreformen in der Kirche. Sie haben die protestantische Situation vor Augen, sind zum großen Teil aber auch auf die katholische übertragbar.

In neuerer Zeit haben sich neben den überkommenen parochialen vermehrt auch nichtparochiale Strukturformen herausgebildet. Zwischen beiden besteht ein alles andere als konfliktfreies Verhältnis. Die Autorin möchte diese Konflikte als Chance wahrnehmen, um zu zukunftsfähigen Formen des Kircheseins zu finden. Schon »ein Blick zurück« (Kap. 3) lässt nach ihr erkennen, dass es ein einförmiges Strukturprinzip in der Kirchengeschichte nie gegeben hat, sondern dass die Strukturen immer an den in dem jeweiligen Kontext sich stellenden Herausforderungen ausgerichtet worden sind. In kluger Weise wägt sie dann die Argumente, die jeweils für und gegen parochiale und nichtparochiale Strukturen sprechen, untereinander ab, um abschließend unter der Maxime eines »dritten Weges« ein »Modell der Zukunft« zu entwickeln. Folgende Kriterien für kirchliche Strukturen der Zukunft gibt sie dabei vor: Pluralität muss gesichert sein; die *notae ecclesiae* müssen erfüllt werden; Territorialität und Mobilität müssen berücksichtigt werden; Gemeinschaft muss in unterschiedlichen Formen möglich sein; Subjektivität muss berücksichtigt und gefördert wer-

den; kirchliche Strukturen sind ein Teil der Lebenswelt; der Horizont muss ökumenisch sein; die Kirche muss in der Gesellschaft präsent sein.

Auf dieser Grundlage konzipiert sie ein Modell »kirchlicher Orte«, das die Stärken beider bisheriger Strukturen, der parochialen und der nichtparochialen, zusammenzuführen versucht.

Dieses Buch kann allen, die derzeit an den Strukturreformen in der Pastoral beteiligt sind, dringend zur Lektüre empfohlen werden.

Norbert Mette, Dortmund

Neuordnung der pastoralen Räume

Martin Lörsch Kirchen-Bildung

*Eine praktisch-theologische Studie zur
kirchlichen Organisationsentwicklung*

(Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 61)
Würzburg: Echter 2005
Broschur, 443 Seiten, Eur-D 35,- / Eur-A 36,- / sFr 60,50

Dass und wie seit einiger Zeit in der katholischen Kirche eine Neuordnung der pastoralen Räume vorangetrieben wird, ohne dass diese Prozesse von wissenschaftlichen Untersuchungen der damit gemachten Erfahrungen begleitet werden, kann nur unverantwortlich genannt werden. Umso erfreuter darf man sein, wenn man auf Ausnahmen stößt – wie bei der vorliegenden Studie. Sie stellt den Gang und die Methode der Evaluation der Gemeinde(n)-Entwicklung dar, die durch die Einrichtung des Seelsorgebezirks Bad Kreuznach im Bistum Trier im Frühjahr 1996 angestoßen worden ist, und legt die dabei gewonnenen Ergebnisse vor. Man erfährt in der Darstellung sehr viel aus dem Alltag der Pastoral und dem Bemühen, sie reflektiert neu zu gestalten; die Evaluation hat dazu differenzierte Einsichten zu Tage gefördert, die über den untersuchten

Seelsorgebezirk hinaus interessant sind. Es handelt sich nicht um einen Abschluss einer Entwicklung, sondern um ein Zwischenergebnis auf einem Prozess, der weiter zu verfolgen ist und zwischendurch immer wieder neu evaluiert werden muss.

Diese sorgfältig angelegte empirische Untersuchung ist vom Verfasser in einen umfassenden organisationstheoretischen und (pastoral-) theologischen Rahmen hineingestellt worden. Er benutzt dazu den Begriff »Kirchenbildung« bzw. »Ekklesiogenese«. Grundlage dafür bildet für ihn die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrer Wiederbelebung der biblischen Metaphern »Volk Gottes« und »Communio«. Die Spannung zwischen beiden wird zwar gesehen, aber ein wenig überspielt. Der Autor ist bemüht, den derzeit vom Kirchenrecht her gegebenen Spielraum zur Organisation der Seelsorge mit samt den Vorgaben für die Wahrnehmung der Leitungsverantwortung voll auszunutzen und gibt dazu viele wichtige Hinweise; aber den durch das Kirchenrecht gesetzten Rahmen stellt er nicht in Frage. Gerade weil der Begriff »Ekklesiogenese« aus der Basisgemeinde-Bewegung in Lateinamerika und anderswo stammt, wäre es interessant gewesen, diesen dort gegangen – und vielfach behinderten Weg – einer Kirchenentwicklung »von unten« mit dem Ansatz einer solchen »von oben«, wie es im Bistum Trier – ähnlich wie in vielen anderen Diözesen in Deutschland – eindeutig der Fall ist, miteinander zu vergleichen und möglicherweise nach Vermittlungsmöglichkeiten Ausschau zu halten. Möglicherweise sind solche Ideen und Visionen zu unrealistisch, so dass der Verfasser es vorzieht, auf dem Boden des hiesigen pastoralen Alltags zu bleiben und daraus auf Zukunft hin das bestmögliche zu machen. Dafür hat er eine wegweisende Grundlegung an die Hand gegeben.

Norbert Mette, Dortmund

Überzeugendes Glaubensvorbild

Martin M. Lintner/Christl Hauger
Fink/Francesco Comina

»... weil das Leben siegen wird!«

Luis Lintner: Mystiker – Kämpfer – Märtyrer

Verlagsanstalt Athesia Bozen 2004
272 Seiten, 19,90 Eur-D / 20,50 Eur-A

Es gibt Bücher, die sprechen unmittelbar an und wühlen auf. Man liest sie in einem Zug durch und gerät dabei in den Bann eines Menschen, der – wie im Fall dieses Werkes – aber keine erdichtete Romanfigur ist, sondern ein Mann aus Fleisch und Blut, der erst kürzlich gelebt hat und weiterlebt in den Herzen von Weggefährterinnen und Weggefährten, die unbestechlich bezeugen, wer er tatsächlich war, wie er geglaubt, wofür er gekämpft und wofür er gerungen hat. Wer war also dieser Priester mit Namen Luis Lintner? Er war zuerst Jugendseelsorger in Südtirol, bevor er als Missionar nach Brasilien ging und nach 22 Jahren Missionsarbeit am 16. Mai 2002 brutal ermordet wurde, wahrscheinlich von jugendlichen Mitgliedern einer Drogenbande, denen sein Einsatz für Jugendliche und gegen die Gewalt an der Peripherie von Salvador im Bundesland Bahia ein Dorn im Auge war.

Der Autorin und den Autoren gelingt im ersten Teil des Buches vor allem dadurch ein unaufdringliches und zugleich überzeugendes Lebensbild, dass sie den Weg dieses Mystikers, Kämpfers und Märtyrers einfach Schritt für Schritt »nachgehen«. Sie widerstehen der Versuchung einer idealisierenden Übermalung: »Der Luis bleibt der Luis«, indem sie ihn selbst immer wieder mit Originalzitaten aus seinen Aufzeichnungen zur Sprache bringen, in denen zum Ausdruck kommt, wie dieser Priester »leibt und lebt«, wie er glaubt, zweifelt und ringt, wie er tanzt und singt und unruhig und selbstkritisch immer wieder aufricht. Oft ist ihm in neuen Si-

tuationen, in die er hineingestellt wird, zunächst »zum Abhauen zumute«, bis ihm die Armen in ihrer kulturell-religiösen Andersartigkeit und in ihrer sozial-menschlichen Not doch ans Herz wachsen und zu Freundinnen und Freunden werden, von denen und mit denen er glauben lernt.

Ob mit den Bauern und Landarbeitern in einem extrem armen Gebiet des brasilianischen Nordostens oder an der von Elend und Gewalt gezeichneten Peripherie von Salvador: Luis wird gerade aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, die er in vielen Kursen im Rahmen seiner Tätigkeit im »Zentrum für ökumenische Bibelstudien« (CEBI) neu verstehen lernt, zu einem im eigentlichen Sinn durch und durch politischen Menschen, der sich unermüdlich für die Verbesserung der Lebensbedingungen einsetzt und sich selbst permanent darüber Rechenschaft ablegt, in welcher biblischen Radikalität er die »vorrangige Option für die Armen« zu leben bereit ist: »Wie sehr bin auch ich angepasst und installiert. Sehr oft leide ich darunter«, schrieb er einmal in einem seiner Briefe, obwohl sein Einsatz mutig und sein Lebensstil äußerst einfach und bescheiden war.

So bewegend wie die Zeugnisse der Menschen, die mit ihm bis zuletzt in der Favela gelebt, gearbeitet, gekämpft und gelitten hatten und die schließlich um ihn als ihren Vater, Bruder und Freund trauern und in ihrer Betroffenheit im Originalton zur Sprache kommen, sind auch die im zweiten Teil des Buches dokumentierten Rundbriefe, die er – gewöhnlich zur Weihnachtszeit – an die vielen Menschen in der Heimat schrieb, die ihn und seinen Einsatz in Brasilien auf verschiedene Art und Weise mitgetragen haben: Luis Lintner schreibt aus seiner unmittelbaren Wahrnehmung und aus seinem Mitleiden heraus, direkt und ungeschützt, oft voll Zorn über das Unrecht, das den Menschen

um ihn herum widerfährt. Weil er sich von ihrer »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« berühren lässt und all das mit ihnen durchlebt und durchleidet und nichts ausblendet, was sich in Gesellschaft und Kirche Brasiliens in den beiden letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ereignete, ist dieses Buch nicht nur das Lebensbild eines überzeugenden Missionars und prophetischen Mystikers, der in seinem Einsatz für die Würde der Menschen zum Opfer der Gewalt und zum Märtyrer seiner Option für die Armen wurde. Hier spiegelt sich auch der hoffnungsvolle Aufbruch, den eine mühevolle volksnahe Pastoral und der konfliktreiche Aufbau der Basisgemeinden für die Kirche Brasiliens bedeutete. Was in dieser Biografie sehr gelungen zur Darstellung kommt, ist eine narrative »Theologie der Befreiung«. Wer sie ohne ideologische Scheuklappen liest, erkennt ein anderes, differenzierteres und lebensvolleres Bild lateinamerikanischer Kirchen- und Gemeindewirklichkeit, als es in Europa zuweilen vermittelt wurde. Wie schrieb doch Luis Lintner in seinem letzten Rundbrief, der – auch seinem Inhalt nach – ein Osterbrief war: »Das letzte Wort und die letzte Tat ist nicht Krieg, sondern Frieden; nicht Isolation, sondern Kommunion; [...] nicht Kriminalität, sondern Solidarität; nicht Feinde, sondern Gemeinde; nicht Tod, sondern Leben.«

Es ist ein heilsam erschreckendes und unerschrockenes, aber auch in seiner Gestaltung mit zahlreichen Fotos ein einfach schönes Buch für Menschen, die sich in Solidaritätsgruppen und Missionskreisen engagieren, für Theologinnen und Theologen, die sich aus erster Hand über die Kirche in Brasilien und ihre befreiende Pastoral informieren wollen, und für alle, denen der als »Dritte Welt« degradierte Teil des Erdkreises nicht gleichgültig ist; ein Buch, das man vielen zum Geschenk machen möchte.

Franz Weber, Innsbruck

Ein Mann des Dialogs

Franz Kardinal König Offen für Gott – offen für die Welt

Kirche im Dialog

hg. v. Christa Pongratz-Lippitt
Verlag Herder: Freiburg i.B. 2006
geb., 176 Seiten, 16,90 Eur-D / 17,40 Eur-A / 30,10 sFr

Kurz vor seinem Tod im März 2004 hat der Alt-Erzbischof von Wien noch einmal in Interviews zusammengefasst, was ihm auf seinem Weg im Dienst der Kirche besonders wichtig war und woran er sich als herausragende Meilensteine dieses Weges gerne erinnerte. Die Gespräche führte die Wiener Korrespondentin der internationalen katholischen Zeitschrift *The Tablet* mit dem Ziel, in einem in England erscheinenden Buch diesen verdienten Kirchenmann und seine Sicht der Kirche auch dem englischsprachigen Publikum vorzustellen. Das Buch ist posthum erschienen und wurde nun auf deutsch übersetzt.

In acht Kapiteln erzählt König von seinen Erinnerungen an das Zweite Vatikanum und von den Dialogen, die ihm stets am Herzen lagen: dem innerkirchlichen, dem ökumenischen, dem christlich-jüdischen, dem christlich-islamischen, dem interreligiösen, dem Dialog mit den Nichtglaubenden und als wichtigstem dem Dialog mit Gott. Zusätzlich wird ein 1999 in England gehaltenen Vortrag Königs über die Zukunft des Christentums abgedruckt.

Wer Kardinal König schon kennt, wird in dem Buch vielleicht manch neue Facette entdecken und sich wohl vor allem an den lebendig geschilderten Erlebnissen des Weitgereisten erfreuen. Wer ihn kennenlernen will, begegnet hier einem Religionswissenschaftler, der bereits als junger Erzbischof gesamtkirchlich dachte und teils mit päpstlichem Auftrag, teils eigenständig aus diesem Blick auf das Ganze heraus für seine

Kirche tätig wurde. Aus den Erzählungen von Begegnungen mit orthodoxen und orientalischen Bischöfen, jüdischen und islamischen Würdenträgern sowie Denkern aller Richtungen schält sich die Erkenntnis, dass sich ein gutes Miteinander in der katholischen Kirche und erst recht Friede zwischen den Kirchen und den Religionen und Weltanschauungen letztlich nur über den Aufbau tragfähiger, vertrauensvoller Beziehungen erreichen lässt. Deutlich wird dabei auch, dass es heute in der Kirche an solchen Menschen des Dialogs zu mangeln scheint. Kardinal Königs Fähigkeit zu Beziehung und Dialog wurzelte in der täglich geübten Begegnung mit Gott im persönlichen Gebet. Aus dieser Begegnung heraus leben alle Bemühungen um Kirche und hat das Christentum Zukunft.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Religiöses im Kino

Martin Laube (Hg.) Himmel – Hölle – Hollywood

Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart

LIT-Verlag: Münster 2002
kart., 224 S., 20,90 Eur-D / 21,50 Eur-A / 36,70 sFr

Wie der Titel es andeutet, ist dieser Sammelband, der an der evangelisch-theologischen Fakultät München entstand, auf »Spurensuche« nach religiösen (Be-)Deutungen in aktuellen Kinofilmen. Er bedient sich dazu »unterschiedlicher methodischer, filmwissenschaftlicher und religions-theoretischer Ansätze« (Vorwort). Will man die religionstheoretische Perspektive dieses Buches zusammenfassen, so bieten sich die religiösen Valenzen an, die Matthias Morgenroth in seinem Beitrag über den Film *Das Leben ist schön* vorstellt. Demnach ist allgemein von einer religiösen Valenz auszugehen, wenn »das Thema der Individualreligion« – meist durch existenzielle Ent-

scheidungssituationen – angesprochen wird, wenn aktuelle symbolische Potenzen als »Verdichtung lebensbedeutsamer Atmosphären« zum Tragen kommen oder wenn das Fragmentarische und Unverfügbare des Lebens thematisiert wird (129). Die religiöse Bedeutsamkeit des Films im speziellen zeigt sich durch seine »eigenartige Nähe zur Alltags-Realität« und zur menschlichen Wahrnehmung mit ihrem Zusammenspiel verschiedener Sinneseindrücke sowie durch »die alltagsaufschließende Potenz des Films«, der in Anlehnung an Siegfried Kracauer die äußere Wirklichkeit errettet (130).

Christian Bendrath zeigt, dass der Film *Flatliners* die Auseinandersetzung mit Schuld und Versagen im Tod thematisiert. Hans-Helmuth Schneider entdeckt in *Pulp Fiction* den Glauben an eine höhere Gerechtigkeit. Ursula Roth interpretiert *Titanic* als Konversionsgeschichte, die »ein durch Freiheit und Selbstverwirklichung geprägtes Leben« sucht und »die Sehnsucht nach grenzenloser, ewiger Liebe« (98) beinhaltet. Traugott Roser geht davon aus, dass *Lola rennt* die postmoderne »unendliche Menge der Möglichkeiten des Lebens, die dann aber ihre je eigene Kausalität haben« (111), beschreibt. Inge Kirsner vergleicht Filmschlüsse mit der Religion und konstatiert eine funktionale Verwandtschaft: »Das, was du siehst, ist noch nicht alles; es wird alles gut ausgehen; der Tod ist nicht das Ende, sondern eine Verwandlung« (173).

Der Band eignet sich für die persönliche Auseinandersetzung mit populären Filmen, bietet aber auch Impulse zur Vorbereitung von entsprechenden Unterrichtseinheiten o.ä. (auch zu dem hier nicht genannten Filmen *Matrix*, *Forest Gump* und zu den *Star-Treck*-Serien). Mit einem Augenzwinkern sei angefügt: Dass aus dem gebürtigen Steirer Arnold Schwarzenegger ein Kärntner wird (1; 3), kann man deutschen Autoren und angesichts der Auseinandersetzungen

um die Namensgebung des Liebenauer Stadions in Graz gerade noch verzeihen ...

Thomas H. Böhm, Innsbruck

DIAKONIA-Filmtipp

»Wie im Himmel«

S 2005, 215 min.

Regie: Kay Pollak. Buch: Kay Pollak, Anders Nyberg, Ola Olsson, Carin Pollak, Margaretha Pollak. Kamera: Harald Gunnar Paalgard. Ausstattung: Mona Theresia Forsén.

Musik: Stefan Nilsson.

Darsteller: Michael Nyqvist, Frida Hallgren, Helen Sjöholm, Lennart Jähkel, Ingela Olsson, Niklas Falk, Per Morberg, Ylva Löf, André Sjöberg.

Es gibt Filme, die beflügeln; man verlässt sie mit dem Gefühl, mit sich und der Welt im Reinen zu sein. Dieser gehört dazu. Dabei zeigt er keine »fabelhafte Welt«, auch wenn der Titel gar Entzücktheit vorgaukeln könnte. Nein, hier gibt es durchaus irdische und menschliche Konflikte, Bedrohungen und Schuld – und dennoch (oder gerade deswegen) tut der Film seine Wirkung.

Der Plot: Der berühmte Dirigent Daniel Daréus erleidet während eines Konzerts einen Herzinfarkt und zieht sich in die nordschwedische Provinz, ins Dorf seiner Kindheit, zurück, ins ehemalige Schulhaus. Die Idylle im verschneiten Ort, weiß und rein, wird bald durchbrochen, als er zunächst begeistert einen Schneehasen beobachtet, dieser aber kurz danach angeschossen und von seinem Jäger, Conny, mit einem Grinsen getötet wird, indem er ihn mit dem Kopf gegen die Wand schlägt – um ihn schließlich dem Pfarrer zu schenken, von dem er sich das Gewehr geliehen hat. Der Pfarrer sucht Daniel auf und fragt ihn, ob er sich nicht mal den kleinen Kirchenchor anhören würde, ein paar Tipps könnten ja nicht schaden. Nach anfänglichem Sträuben schaut er bei dem wirklich armseligen Chor – an Zahl und Leistung – vorbei und bewirbt sich schließlich gar um die Kantoren-

stelle. Er beginnt, den Chor neu aufzubauen. Neue Methoden und das anfänglich gar nicht so gottesdiensttaugliche Repertoire sind einigen im Ort verdächtig, zumal die Chormitglieder sich für den neuen Dirigenten begeistern. Eifersucht bei Männern der mitsingenden Frauen und der Frauen untereinander macht es nicht leichter. Schließlich kündigt ihm der Pfarrer. Da daraufhin die Chormitglieder aus der Kirche aus- und zum Proben zu ihm in die Schule ziehen, kämpft auch der Pfarrer mit ihm als Konkurrenten, zumal sich auch die Pfarrersfrau verändert hat, ihrem Mann den Spiegel über sein bigottes Verhalten vorhält. Am Ende nimmt der Chor, inzwischen um etliche Mitglieder angewachsen, sogar an einem Chor-Wettbewerb in Salzburg teil.

Das Wundersame an der Geschichte ist nun, was mit den einzelnen Menschen passiert. Der Dirigent (Michael Nyqvist) findet langsam sein Gleichgewicht, zunächst wörtlich beim Fahrradfahren, das er mit Hilfe der Kassiererin Lena (Frida Hallgren) lernt. Ihr begegnet er bald nach seiner Ankunft, es ist Advent (!). Sie hat ein Engelskostüm an – und sie wird ihm zum Engel. Denn am Ende, nach vielen Ängsten, traut Daniel sich, ihr seine Liebe zu gestehen. Gabriella, die Frau des Lkw-Fahrers Conny, muss lange Zeit, unter den Augen des ganzen Dorfs, Gewaltattacken ihres Mannes ertragen, vor allem, je mehr sie an Lebensfreude und Selbstbewusstsein durchs Singen gewinnt. Als Daniel ihr helfen will, wird auch er von Conny, einem Schulkameraden, niedergeschlagen. (Rückblenden verbinden Kindheit und Jetztzeit.) Für Gabriella schreibt Daniel dann ein Lied, das von dem Willen, glücklich zu leben und sozusagen den Himmel zu erfahren, erzählt und das sie, nach anfänglichem Zögern und von der ganzen Gruppe ermutigt, beim Konzert als Solostimme vorträgt (Helen Sjöholm ist in Schweden auch Musicalsängerin). Als ihr Mann ausrastet, kommt er ins

Gefängnis, Gabriella trennt sich von Conny, aber er möge die Zeit im Gefängnis nutzen und sich helfen lassen, damit er später die Kinder wiedersehen könne – und sie hinterlässt ihm die Fotos der Kinder, wie um ihm die Kraft dafür zu geben.

Die Frau des Pfarrers (Ingela Olsson) macht diesem das Angebot, ihre Liebe neu zu leben, doch er (Niklas Falk) fällt in seine Zerrissenheit von Schuld und Vergebung zurück, wo, jedenfalls ihrer Meinung nach, keine sein müsse. Sie wirft ihm vor, er erkläre erst vieles auf der einen Seite als Schuld, um dann auf der anderen Seite Vergebung anbieten zu können. Sie wisse schon lange, dass er hinter den Büchern versteckte Pornohefte ansehe, bevor sie ins Bett gingen. Sie liebe ihn aber – und es entwickelt sich eine beiderseits leidenschaftliche Szene. Als sie ihn am nächsten Tag um Vergebung beten sieht, er sie beschwört, das gestern zwischen ihnen hätte nie stattgefunden, und er so sie und ihre Liebe negiert, verlässt sie das Pfarrhaus. Mit der Doppelflinte will der Pfarrer daraufhin Daniel und sich selbst erschießen; das verhindert aber ein (etwas theatralischer) Herzanfall. Erst am Bus zur Abfahrt nach Salzburg sieht sich das Ehepaar wieder, sie mit offenem Haar, er im roten Poloshirt statt im Pastorenschwarz. Ob es mit ihnen nach der Rückkehr eine neue Chance gebe, will er wissen. Sie antwortet freundlich, aber ehrlich, sie wisse es noch nicht.

Thore, der Dorftrottel, hat die neuen Methoden des Chors, eine Art acting out mit Tönen, beobachtet, intuitiv begriffen und will spontan mitmachen. Der Organisator Arne versucht, seinen unbequemen und sich spastisch bewegenden Neffen hinauszudrängen, aber andere beziehen ihn ein. Als Thore sich in die Hose macht und er wieder abgeschoben werden soll, hilft ihm Lena ganz selbstverständlich. Lena klagt zudem die Beziehungslosigkeit und Doppelbödig-

keit der Dorfgemeinschaft an: Als sie sich in den Dorfarzt verliebte und Pläne machte, habe ihr keiner gesagt, dass dieser in der Stadt eine Familie habe, so wie vorher auch niemand die geprügelte Ehefrau beachtete – obwohl es jeder wusste. Thore wird schließlich ein integriertes Mitglied des Chors, ebenso die alte Frau, die oft vergisst, ihr Hörgerät einzuschalten.

Arne hat den Chor heimlich zum Chorwettbewerb angemeldet und als die Einladung für Salzburg eintrifft, ist Daniel zunächst dagegen. Was das mit den Einzelnen mache, sei nicht absehbar, gibt er zu bedenken, und außerdem sei Musik keine Waffe gegeneinander im Wettstreit, sondern solle die Menschen erfreuen. Als die Schwerhörige fragt, woher er wisse, dass das nicht für sie gut sei, gibt er nach – und die Proben und die im Ort zunächst verheimlichte Fahrplan beginnen.

Warum er sich für den Chor und die Kantorenstelle entschieden habe, wird Daniel gefragt. Weil er schon immer Musik machen wollte, die die Herzen der Menschen öffnet, sagt er. Sie hat nicht nur die Herzen geöffnet, sondern in ihrer Folge Menschen und Situationen verändert. Man kann den Film als Erlösungsgeschichte der Mühseligen und Beladenen interpretieren, der sie zeigt in der Suche nach sich selbst und im Motiv der Heimkehr. Dabei hat jede Wandlung eines Individuums auch Wandlungen bei anderen zur Folge und verändert die Beziehungen. Der Chor setzt so eine doppelte Erlösung frei, bei den Einzelnen und der Gemeinschaft. Man kann den Chor auch »nur« als gruppenspezifischen Mikrokosmos und als verändernden Katalysator für den Ort verstehen.

Der Film kann aber auch ambivalente Wirkung zeitigen: Er kann kritisch-negative Stimmung auch verstärken. Dann sieht man zu viele Probleme auf einmal angesprochen und stößt sich am merkwürdig offenen Ende: Das Publi-

kum stimmt in Wechselwirkung auf den sich einsingenden Chor ein, da der angeschlagene und zudem verletzt in der Toilette liegende Daniel zum Wettbewerb nicht rechtzeitig erscheint (wobei den einen Zuschauern für die Aussage egal ist, ob er dann stirbt, andere halten es nur für konsequent, dass er stirbt, etwa wie das Weizenkorn, das stirbt ...). Vorgeworfen wird dem Film dann, dass er den Eindruck erwecke, (Chor-)Singen wäre ein Allheilmittel für recht unterschiedliche Problemlagen.

Jedenfalls kommt der Film an: Die Überlänge nimmt man gar nicht wahr, und vielen Besuchern sind im Laufe des Films die hierzulande weitgehend unbekannten Schauspieler so vertraut, dass sie meinen, sie doch bereits zu kennen. Den Film allerdings nur als »großartiges Gefühlskino« zu loben, greift allemal zu kurz.

Der Rückzug und die Schaffenspause Daniels hatten übrigens eine Parallele beim Regisseur: Olof Palme hatte gerade Kay Pollaks Film *Love me!* am Premierentag, dem 28. Februar 1986, gesehen, als er auf dem Nachhauseweg erschossen wurde. Seither hatte Pollak keinen Film mehr gedreht. Nun wurde dieser Film für den Oscar nominiert (Kategorie »Bester Ausländischer Film«). Die hervorragenden Schauspieler, die Regie und die Musik von Stefan Nilsson ergänzen einander ausgezeichnet, um beim Publikum zu »landen«, sicher besonders bei Chormitgliedern.

Der Dt. Chorverband meldet 580.000 erwachsene Mitglieder in 18.000 Chören – und dabei dürften viele Kirchenchöre u.ä. nicht mitgezählt sein, denn schon deren registrierte Zahl wird mit 680.000 angegeben. Der Film brach in seinem Land, in dem es eine breite Chortradition gibt, die bisherigen Zuschauerrekorde, immerhin zwei der gut acht Millionen Schweden haben ihn gesehen.

Hartmut Heidenreich, Mainz

AUTORINNEN UND AUTOREN

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Siegfried Kleymann, Dr. theol., ist Pfarrer in St. Nikolaus Münster-Wolbeck sowie Dechant des Dekanates Münster-Hiltrup, zudem Lehraufbeauftragter im Seminar für Fundamentaltheologie am Fachbereich katholische Theologie der Universität Münster und arbeitet schwerpunktmäßig zum Thema Spiritualität.

Eva Südbeck-Baur, Dipl. theol., arbeitete acht Jahre in der Jugendarbeit, Gemeindepastoral und Krankenseelsorge. Seit 1999 leitet sie als katholische Theologin die Offene Kirche Elisabethen in Basel gemeinsam mit dem reformierten Pfarrer André Feuz.

Jürgen Werbick ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Dagmar Stoltmann, Dr. theol., ist Diözesanreferentin für Theologische Grundfragen in der Hauptabteilung Pastoral des Bistums Hildesheim und als solche auch mit den Umstrukturierungsprozessen in ihrer Diözese befasst.

Manfred Belok, ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Hochschule Chur (THC) und Leiter des Pastoralinstituts der THC sowie Vorstandsmitglied der Konferenz der deutschsprachigen PastoraltheologInnen und Mitglied der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz.

Sr. Luzia Willi ist Frau Mutter des Kapuzinerinnen-Klosters Namen Jesu in Solothurn. Die gelernte Schneiderin hat heute die Schwerpunkte: Meditation, geistliche Begleitung und Liturgie.

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Probst in Dessau und Beauftragter für den Erwachsenenkatechumenat im Bistum Magdeburg.

Franz Weber ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und in der Erwachsenenbildung und geistlichen Begleitung tätig.

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Dr. theol., Dipl. psych., war Assistent am Seminar für Pastoraltheologie der Universität und Mitglied der dortigen Projektgruppe »Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter«. Seit 2005 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Wissenschaft und Ethik e.V. in Bonn, zuständig für die ethische Analyse biogerontologischer Forschung zur Verlangsamung des menschlichen Alterns.

Judith Könemann, Dr. theol., Soziologin M.A., war 1995-2005 in der Diözese Osnabrück in der Erwachsenenbildung tätig sowie Ausbildungsleiterin der religionspädagogischen Ausbildung der Pastoral- und GemeindeferentInnen. Seit November 2005 ist sie Leiterin des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) in St. Gallen.

Vera Rüttimann hat eine kaufmännische Ausbildung und ist für deutsche und Schweizer Medien als Foto-Journalistin tätig im Bereich Reise, Religion und Gesellschaft sowie Stadtentwicklung Berlin. Seit 1995 arbeitet sie für Circuspfarer Ernst Heller, seit 1999 für die Philipp-Neri-Stiftung.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · Mai 2006 · Heft 3

Medieninhaber und Herausgeber
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Norbert Mette, Maria K. Moser, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Peter F. Schmid, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-

sFr 112,20; **Studentenabonnement** (gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80; **Einzelheft** € 13,50 sFr 24,30; alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden); für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4; für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1. Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Bezugszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

Martina Blasberg-Kuhnke

Begegnung wagen – Islam in Europa

Migration und weltpolitische Auseinandersetzungen haben den Islam in Europa zum Thema alltäglicher wie wissenschaftlicher Debatten gemacht. Weniger im Rampenlicht stehen dagegen die vielfältigen Begegnungen in Wohnvierteln, in Schulen, auf Arbeitsplätzen etc. Für die Pastoral gilt das Ziel, auf allen Ebenen einen »Dialog des Lebens« zu führen.

● »Bewegungen von Menschen über Grenzen können zu kultureller Bereicherung führen. Aber erstens muss das nicht so sein und zweitens ist der Weg zu solcher Bereicherung nur im sozialromantischen Märchen eine fröhliche Rutschbahn in ein buntes Paradies. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit war und ist die interkulturelle Herausforderung oft auch bestimmt durch Spannung, Reibung und Konflikt, in aller Regel nur auf Zeit – aber das tröstet diejenigen wenig, die in der entsprechenden Zeit leben.«¹ Treffen der kann man die Spannung zwischen Begegnung und Bereicherung auf der einen Seite und Ängsten und Konflikten auf der anderen, die mit Migration, Zuwanderung und Einwanderung in vielen europäischen Ländern verbunden sind, kaum schildern.

MigrantInnen und (oft schon vor Generationen) zugewanderte AusländerInnen stammen in den deutschsprachigen Ländern Europas mehrheitlich aus der Türkei – sie bringen ihre Kultur(en) und – als deren integralen Teil – ihre Religion mit: den Islam. Migration und Islam in Europa haben miteinander zu tun – aber sie sind nicht einfach in eins zu setzen. Ohne Frage rückt der Islam »ins Blickfeld der europäischen Debatte. War er bislang politisch eher auf dem außer-europäischen Parkett zu Hause, so wird der Diskurs mit und über ihn in Europa mehr und mehr zur Herausforderung. Weder eine ästhetisierende Verharmlosung des Phänomens seiner Präsenz noch eine polemisch und Panik produzierende Dramatisierung sind für eine Auseinandersetzung hilfreich.«²

Vor allem aber stellen sich die Konflikte im näheren und weiteren Umfeld Europas selbst – symbolisiert durch den Kopftuchstreit, die Asyl- und Migrationspolitik, die Terrorangst nach Terroranschlägen islamistischer Fundamentalisten in Madrid und London, Angst vor Überfremdung, Einzelschicksale von zwangsverheirateten jungen Musliminnen, die Bedrohung mit der Todesstrafe für einen zum Christentum konvertierten Moslem im Iran ... und die vielen anderen Assoziationen, oft mehr diffus gespürt als re-

flektiert – zwischen eine Auseinandersetzung mit dem Islam und mit muslimischen Menschen, Mädchen, Jungen, Frauen und Männern, und ihrem Glauben.

Europa steht vor der Herausforderung der Verständigung der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen im Dialog, um zusammen eine europäische Friedensgemeinschaft aufzubauen. Was Hans Küng schon vor Jahren in seinem »Projekt Weltethos« der Menschheitsfamilie in der Einen Welt ins Stammbuch geschrieben hat, wird für den Aufbau eines demokratischen Europa mit seinen Religionen konkret: kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden und Dialog unter den Religionen.³ »Die europäischen Institutionen, die auf dem Gebiet des interkulturellen und interreligiösen Dialogs aktiv sind, stellen sich gegenwärtig die Frage, welchen Platz die Religionen und Weltanschauungen in einem demokratischen, auf den Menschenrechten basierenden Europa haben.«⁴

Religion in der Gesellschaft

● Ausgangspunkt für die Klärung der Frage, welchen Platz die Religionen, welchen Stellenwert vor allem Christentum und Islam in Europa einnehmen sollen, findet sich in der Europäischen Menschenrechtskonvention, Art. 9: »(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen. (2) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in ei-

ner demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral und zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.«⁵ Nicht erst durch den Islam stellt sich neu die Frage nach Religion und Gesellschaft in Europa!

Dabei gilt es genau hinzusehen und zu differenzieren: »Die Gesellschaft wird sich selbst zerstören, wenn sie nicht fähig ist, ausgehend von den Unterschieden in den Weltanschauungen und in den sie tragenden Legitimationen, einen Konsens über die wesentlichen Regeln des Lebens in einer pluralistischen Demokratie her-

»ein Lernprozess, der Begegnung ist«

zustellen. Eine bestimmte Form des Islams und eine bestimmte Form des Westens können nicht zusammengehen, weil sie einander nicht zu akzeptieren vermögen. ... Der Islam markiert heute die wichtigste und sensibelste Differenz.«⁶ Es geht um einen Lernprozess, der Begegnung nicht nur voraussetzt, sondern der im Kern selbst Begegnung ist!

»Die von gemeinsamen Werten beseelte gemeinsame Kultur ist nicht nur ein erklärtes Ziel, sondern auch eine Realität, die nur unter Anstrengung wächst. ... Nur Begegnung und beharrliche Diskussion können die Frage beantworten, ob die Türkei, die zugleich laizistisch und von islamischer Tradition geprägt ist, sich wirklich an dem Projekt einer gemeinsamen Gesellschaft beteiligen kann. ... Der Beitrag der Sinntraditionen, der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Erfahrungen und Sensibilitäten ist für die Beantwortung einer solchen Frage nicht überflüssig.«⁷

Wie und wo aber gewinnt ein solcher komplexer Prozess Gestalt? Auch – aber eben nicht nur – in den offiziellen Diskursen von Kirchen-

leitungen und Politik. Wenn dieses Projekt gelingen soll, dann muss es greifen in allen relevanten gesellschaftlichen Kontexten, in Erziehung und Bildung, in Kultur und wesentlich als interreligiöse Begegnung in Pastoral und Kirchen. Keine Ebene ist ausgenommen: nicht der Kindergarten, der muslimische und christliche Kinder integriert, nicht die Grundschule, in der neben katholischem und evangelischem auch islamischer Religionsunterricht erteilt werden muss, nicht die weiterführenden Schulen, nicht Betriebe, Vereine und Verbände – und auch nicht die christlichen Gemeinden...

Lernprozesse

● Islam in Europa – mit diesem Schwerpunktthema wagen wir uns an die kaum lösbare Herausforderung, den Islam als Religion in Europa zu thematisieren, konzentriert auf die Leitorientierungen, die für die Kirchen und ihre Pastoral wie auch für religiöse Erziehung und Bildung besonders bedeutsam erscheinen. Wir müssen und wollen zusammen leben – darin stecken Anfragen an christliche Identität und Handlungsfähigkeit, an Dialog- und Begegnungskultur. Es gilt, den Islam als eine in sich plurale und vielfältige Religion wahrzunehmen, um ihm entsprechend differenziert begegnen zu können. Der viel beschworene Dialog der Religionen braucht Wissen über und Einfühlung in die fremden anderen. »Seitens Kirche und Theologie ist es vor allem der so genannte Dialog der Religionen, der unbedingt geführt werden muss. Der christlich-jüdische Dialog wird bereits seit Jahrzehnten geführt und bedarf keines besonderen Ansporns. Ganz anders sieht dies mit dem islamisch-christlichen Dialog aus, der in Deutschland und in den Kirchen ernsthaft erst in den letzten Jahren begonnen wurde.«⁸

Einen Lernprozess von Christen und Muslimen in Gang zu setzen, interreligiös lernen zu wollen, in einem Europa, das Kulturen und Religionen, vor allem viele Christen und Muslime, zusammenbringt, wirft ChristInnen und ihre Kirchen nicht zuletzt auf die eigene Situation zurück. Hat der Journalist Burkhard Müller nicht Recht, wenn er in der Süddeutschen Zeitung konstatiert: »Europa hat die Nabelschnur zur Religion, die es durch die tausendjährige Schwangerschaft des Mittelalters getragen hat, endgültig durchtrennt, es ist zur Welt gekommen. Das ist tendenziell weit erfreulicher als Gewissenszwang und Scheiterhaufen. Europa ist haargenau, als was es von Amerika und Islam verleugnet wird: der gottlose Kontinent. Seine Heiden sind Heiden, und seine Christen sind es auch. Abendland? Gute Nacht!«⁹

Wenngleich die Diskussion um Christentum und Christlichkeit in Europa sicher differenzierter zu führen ist¹⁰, so ist doch nicht zu bestreiten: Wenn Christen nach dem Islam in Europa fragen, dann geht es auch um die Dynamik des Christentums und seine Zukunftsfähigkeit in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Das Programm, zu dem mit diesem Schwerpunktheft ermutigt wird, beschreiben die im interreligiösen

»Dialog braucht Wissen und Einfühlung.«

Lernen zwischen Christen und Muslimen engagierten Religionspädagogen Andreas Renz und Stefan Leimgruber auf vier Ebenen: »Ziele des interreligiösen Lernens sind auf der personal-affektiven Ebene das Überwinden von Vorurteilen und Ängsten und der Aufbau von Vertrauen, vielleicht sogar Freundschaft durch die persönliche Begegnung mit dem Anderen. ... Freilich geht es dem interreligiösen Lernen auf der theologisch-kognitiven Ebene auch um die Vermittlung von

Kenntnissen durch Information sowie um das Entdecken von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Das Gemeinsame soll betont, das Unterscheidende jedoch nicht nivelliert oder ausgeklammert werden. Auf der praktisch-sozialen Ebene zielt das interreligiöse Lernen auf das Entwickeln der Bereitschaft und Fähigkeit zu einem friedlichen Zusammenleben im Alltag und zum konstruktiven Zusammenarbeiten für das Wohl der Menschen. Auf der religiös-spirituellen Ebene schließlich könnte durch die existentielle Begegnung mit Andersgläubigen der eigene Glaube erweitert und vertieft werden.«¹¹

Interreligiöse Begegnungen

● Die Kirchen nehmen die Herausforderung der Integration zunehmend an und stellen Orte und Formen der Begegnung zwischen Christen und Muslimen im Alltag, in Schule, Krankenhaus oder Hospiz, in Gebetsräumen zur Verfügung. Der Beitrag der Ortsgemeinden zur Integration bleibt besonders bedeutsam. In ihrer Arbeitshilfe »Christen und Muslime in Deutschland« (2003) haben die deutschen Bischöfe ausdrücklich die Kirchengemeinden aufgefordert, sich Kenntnisse über den Islam und über die religiös bestimmten Lebensbedingungen und -gewohnheiten der Muslime anzueignen. Unter Verweis auf die etwa 3,2 Millionen Muslime in Deutschland, die aus 40 Nationen stammen, unter ihnen ca. 2,5 Millionen türkische Muslime, betonen die Bischöfe, im Integrationsprozess sei »genau da auf zu achten, dass soziale Probleme nicht zu religiösen umgedeutet und religiöse Unterschiede in Konflikten nicht zur Durchsetzung je eigener Interessen instrumentalisiert werden«¹².

Es geht um ein solides Wissen über den »Islam als eingewanderte Religion«, ein Wissen, das

»die Grundlage für einen ›Dialog des Lebens‹ (ist), der vor allem die Fragen des alltäglichen Miteinanders von Christen und Muslimen zum Gegenstand haben soll. In solchen interreligiösen Begegnungen ist es hilfreich, auf dem Verbindenden aufzubauen. So können Vorurteile, Ängste und Widerstände vermieden oder abgebaut werden. Zugleich sollen unsere Gemeinden aber auch fähig werden, das Unterscheidende und Gegensätzliche bewusst wahrzunehmen, auszuhalten und in einer Haltung der fairen und redlichen Auseinandersetzung im Dialog mit den Muslimen anzusprechen.«¹³

Eine solche Begegnungskultur zu entwickeln ist anspruchsvoll – sie muss aber nicht überfordern! Mut macht beispielhaft ein katechetisches Bilderbuch, das in Großbritannien und Frankreich erschienen ist und die Weltreligionen vorstellt: Familienleben, religiöse Symbole, Gebetsräume und Feste. In bunten Klappbildern und in ganz kurzen Texten begegnen Kinder Kindern anderer Religionen und ihren Familien – und sie begegnen den entscheidenden Fragen:

Chaque famille	Jede Familie
a ses habitudes,	hat ihre Gewohnheiten,
chaque famille	jede Familie
a ses traditions,	hat ihre Traditionen,
chaque famille	jede Familie
a ses croyances.	hat ihren Glauben.
Et toi?	Und du?
Connais-tu	Kennst du
ta religion?	deine Religion?
Crois-tu en Dieu?	Glaubst du an Gott?
Comment	Wie nennst
l'appelles-tu?	du ihn?
Le pries-tu parfois?	Betest du manchmal
	zu ihm? ¹⁴

¹ K. J. Bade, Wanderungen, Wirtschaft und Kultur in Deutschland: Erfahrungen und Herausforderungen, in: zur debatte 5/2005, 8f., hier: 8.

² Th. Eggensperger, Religion und Gesellschaft in Europa. Kontext und Herausforderungen – Die Programmatik, (Dominikanische Perspektiven für Europa Heft 1), Brüssel 2005, 3f., hier: 4.

³ Vgl. H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des

Parlaments der Weltreligionen, München 21996.

⁴ P.-D. Masiel, Die Demokratie, der Aufbau Europas und die Religionen, in: Dominikanische Perspektiven, 27-29, hier: 27.

⁵ Ebd., 27f.

⁶ I. Berten, Die Europäische Union und die Religionen, in: Dominikanische Perspektiven (Anm. 2), Brüssel 2005, 30-32, hier: 32.

⁷ Ebd.

⁸ Th. Eggensperger, Christliches Europa?

Theologische Perspektiven, in: BiLi 77 (2004) 94-99, hier: 96.

⁹ B. Müller, Wir sind Heiden. Warum sich Europa nicht auf christliche Werte berufen sollte, in: SZ vom 24./25. April 2004, 13.

¹⁰ Vgl. W. Fürst, Die Zukunft des Christentums in Europa. Kirche als Hoffungszeichen?, in: BiLi 77 (2004) 79-93, bes. 79ff.

¹¹ A. Renz/St. Leimgruber (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche

Kontexte – theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 1.

¹² Die deutschen Bischöfe, Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, Bonn 2004, 12.

¹³ Ebd., 44.

¹⁴ E. Damon, Toute différentes! Les religions du monde, Paris 2001. Eigene Übersetzung.

Internethinweise zu den Schwerpunktbeiträgen:

<http://www.islam.de>

Homepage des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V. mit einer ausführlichen FAQ-Liste (unter der Rubrik »muslim führer«), die von allgemeinen Fragen zum Islam bis zu konkreten Ratschlägen z.B. bezüglich der Teilnahme von muslimischen Kindern bei Klassenfahrten reicht.

<http://www.huda.de>

HUDA – Netzwerk für muslimische Frauen e.V.

<http://www.christenundmuslime.at>

Die Plattform »Christen und Muslime« wurde von der Katholischen Aktion Österreich und der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich initiiert.

<http://www.kirche-islam.de>

Die Internetseite der EKD präsentiert u.a. (über die Rubrik »Arbeitsbereiche«) Links zu verschiedenen christlich-islamischen Dialoginitiativen.

<http://www.derislam.at>

Offizielle Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

<http://www.mjoe.at>

Die »Muslimische Jugend Österreich« definiert sich als islamisch, unabhängig, multi-ethnisch.

<http://www.irh-info.de>

Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen.

<http://www.islamrat.de>

Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e.V.

<http://www.epil.ch>

Homepage des European Project for Interreligious Learning

Adel Theodor Khoury

Der Islam

|| Grundzüge – Anliegen – Richtungen

Was glauben Muslime?

Welche Vorstellungen eines gottgefälligen Lebens von Einzelnen und

Gemeinschaften haben sie?

Welche Anliegen vertreten sie in der modernen Welt und welche Fragen sind ihnen zu stellen?

Versuch einer Gesamtdarstellung.

● Der Islam ist eine Weltreligion, zu der sich insgesamt ca. 1,3 Milliarden Menschen bekennen, nicht nur in den verschiedenen Ländern der islamischen Welt zwischen Marokko und Indonesien, sondern auch in vielen anderen Ländern der Welt und in unserer Nähe in Europa. Es ist daher unentbehrlich, sich ein genaues Bild von dieser Religion zu machen, um leichter die Wege des Dialogs mit ihr zu suchen und Überlegungen zum praktischen Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit Muslimen anzustellen.

Offenbarungsreligion mit Absolutheitsanspruch

● Der Islam sieht sich als den Schlusspunkt der Prophetengeschichte, als die endgültige Gestalt der offenbarten Religion, die reine Form des

Monotheismus. Nach dem Koran hat Gott zu allen Zeiten und zu allen Völkern (vgl. 13,7; 35,24) immer wieder Propheten gesandt. Durch sie hat er folgende Grundbotschaft ausrichten lassen: »Es gibt keinen Gott außer Mir, so dienet Mir!« (21,15; vgl. 16,36). Deswegen bekennt sich der Koran auch zur grundsätzlichen Einheit der gesamten Offenbarung und zur Übereinstimmung aller prophetischen Botschaften (vgl. 2,136.285; 3,84; 4,150-152).

Die Höhepunkte dieser langen Offenbarungsgeschichte werden markiert durch Gestalten der biblischen Tradition. Vater aller Gläubigen und Vorbild aller Gottergebenen ist Abraham (vgl. 60,4.6; 2,124). Mose brachte in der Tora die Offenbarung und die Gesetzgebung Gottes. Die Tora enthält Licht und Rechtleitung und ist somit ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Dennoch hat sie den Juden Einschränkungen auferlegt (vgl. 4,160; 6,146-147) und manche Punkte im Dunkeln gelassen (43,63). Dann kam Jesus Christus mit dem Evangelium. Das Evangelium ist »Rechtleitung und Licht«. Es bestätigt zwar die Tora, bringt aber eine gewisse Erleichterung des Tora-Gesetzes (3,50) und Klarheit über einige der unter den Juden strittig gebliebenen Fragen (43,63).

Nach Jesus kam Muhammad (ca. 570-632) mit dem Koran. Auch der Koran ist die Bestäti-

gung und Weiterführung von Tora und Evangelium (vgl. 35,31; 10,37; 46,12; 2,101; 3,3-4; 5,8), bringt aber auch die Präzisierung ihrer Inhalte und die endgültige Festlegung der gesetzlichen Bestimmungen, die der islamischen Lebensordnung zugrunde liegen. Darüber hinaus enthält der Koran außerbiblische Elemente, vor allem aus der altarabischen Überlieferung und dem antiken Rechtsverständnis. Dadurch stellt sich der Islam als die vollkommene Religion hin, welche die früheren Offenbarungen in ihrem Kern aufgenommen und endgültig ergänzt hat und nun als Ort und Instrument der Integration aller Offenbarungstraditionen gelten muss. Dies bedeutet im Anspruch die grundsätzliche Aufhebung aller früheren Religionen in ihrer universalen Geltung. So wird Muhammad als »das Siegel der Propheten« (33,40) bezeichnet und der Islam als die Religion bestätigt, die allein von Gott angenommen wird: »Wer eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen werden« (3,85).

Gottesbild

● *Gott ist der Einzige:* »Es gibt keinen Gott außer Gott«, so lautet der erste Hauptteil des islamischen Glaubensbekenntnisses. Mit der Betonung der Einzigkeit Gottes stellt sich der Koran gegen den Polytheismus der Altaraber (welche an viele Gottheiten glaubten), und er reagiert auch gegen einige Aussagen des christlichen Glaubens.

Den Christen wirft der Koran vor, sie würden in ihrer Verehrung Jesu Christi, des Sohnes Marias, übertreiben. Jesus ist zwar Prophet und Gesandter Gottes (19,30; 3,48-49; 4,171; 5,110-111), der Messias (3,45), das Wort Gottes (3,45; 4,171), Geist von Gott (4,171), aber nicht Sohn Gottes (9,30), sondern nur ein begnadeter

Mensch (4,171-172; 43,59). Mit derselben Unterschiedenheit weist der Koran die christliche Lehre von der Trinität, die wie ein Glaube an drei Götter klingt (4,171; 5,73), zurück.

Gott ist der Einzige, er ist auch der einzige Erlöser der Menschen, ohne Vermittlung durch einen Heiland. So ist die Vorstellung von Jesus Christus als Erlöser und Mittler des Heils dem Islam fremd. Ein Erlösertod Jesu Christi am Kreuz wird vom Koran geleugnet (4,157-158).

Gott ist der Erhabene: »Denkt an Gottes Gaben, nicht an sein Wesen, denn dazu habt ihr die Fähigkeit nicht«, so lässt die Tradition Muhammad erklären. Die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, zu Gott vorzudringen, hängt mit der Transzendenz Gottes zusammen. Gott ist erhaben, sagt der Koran (20,114; 23,92). »Die Blicke erreichen Ihn nicht« (6,103). »Nichts ist Ihm gleich« (42,11).

Dennoch hat Gott den Menschen einen Zugang zur Erkenntnis seiner Werke (in der Schöpfung), seiner Handlungsweise (in der Geschichte der Völker) und seines Willens (in der Offenbarung) eröffnet.

Gott ist Schöpfer, Vorsehung und Richter: Gott hat den Himmel und die Erde und auch den Menschen erschaffen (46,3; 95,4). Er sichert die Weitererschaffung der Welt und des Menschen, er bestimmt und lenkt die Geschehnisse der Menschen und beschert ihnen den Lebensunterhalt (vgl. 16,80-81). Endlich stellt er sie auf die Probe, um festzustellen, wer von ihnen am besten handelt (11,7). Dass Gott durch die vorherbestimmende Entscheidung seines souveränen Willens und durch die Wirkung seiner Allmacht das Leben der Menschen prägt und ihre Geschehnisse lenkt, darf nicht zur Leugnung der Willensfreiheit und der sittlichen Verantwortung des Menschen für seine Taten führen. Durch den Einsatz seiner Kräfte muss der Mensch ja die Probe bestehen und zeigen, dass er der Rechtleitung Gottes folgt.

Am Ende der Tage im Endgericht wird Gott allein der Richter sein. Er beurteilt die Menschen nach ihrem Glauben und ihren Werken. Für die Ungläubigen und die Übeltäter steht die Hölle bereit. Die Ungläubigen werden darin ewig weilen. Sündige Gläubige dürfen sie nach der islamischen Tradition wieder verlassen, aufgrund ihres Glaubens und der Fürsprache des Propheten Muhammad. Diejenigen, die glauben und das Gute tun, gehen ins Paradies ein. Dort steht ihnen alles zur Verfügung, was ihnen Wonne bringt: Essen, Trinken, Liebeslust, Friede, ungetrübtes Glück. Die Anschauung Gottes scheint nach dem Koran (75,22-23; 9,72; 10,26) möglich zu sein, aber nur in den Augenblicken, die Gott selbst bestimmt, und nur für die gläubigen Männer und Frauen, die er dafür auserwählt.

Totalitätsanspruch des Islam

- Gott fordert vom gläubigen Muslim die Befolgung seiner Bestimmungen in vorbehaltlosem Gehorsam. Diese Bestimmungen umfassen das Leben des Einzelnen, die Familie und die Gemeinschaft.

Religiöse Pflichten und moralische Normen: Die religiösen Pflichten bilden das Kernstück des islamischen Gesetzes und werden Hauptstützen, Pfeiler oder Säulen des Islam genannt. Es sind das Glaubensbekenntnis, das Pflichtgebet, das fünfmal am Tag verrichtet werden soll, das Fasten im Monat Ramadan, die gesetzliche Abgabe und die Wallfahrt nach Mekka, die einmal im Leben zu vollziehen ist.

Der Moralkodex des Islam enthält Gebote und Verbote, die mit den zehn Geboten der Bibel vergleichbar sind (vgl. Koran 17,22-39; 6,151-153). Es geht dabei um die Förderung der allgemein anerkannten sittlichen Werte: Glaube,

Respekt des Lebens, des Eigentums, der Ehe und Familie sowie der Wahrheit.

Die islamische Mystik: Die islamische Mystik, die im Laufe ihrer Entwicklung manche christliche, neuplatonische, buddhistische und hinduistische Elemente aufnahm, beruft sich jedoch in erster Linie auf den Koran. Vor allem in der ersten Periode seiner Verkündigung in Mekka betonte Muhammad die Vergänglichkeit der Welt und die Schrecken des nahen Gerichtes Gottes. Er verurteilte die Leidenschaft und die Habgier der Menschen: Die kommende Welt sei besser als diese, wiederholte der Koran (18,48; 14,3 u.a.). Solche Mahnungen inspirierten viele fromme Asketen in ihrer Suche nach Gott und seinem Antlitz. Mit der Zeit wuchs die Zahl der Gottsucher und es bildeten sich Gruppen von Mystikern, deren Kennzeichen ihre Wollkleidung war, daher ihr Name: Sufi, die Wollbekleideten.

Die Mystiker suchten das Einswerden mit Gott über die totale Askese hinaus auf dem Weg der totalen Konzentration auf ihn allein, auf dem Weg der totalen Liebeshingabe oder auf dem Weg der intuitiven und spekulativen Meditation. Wegen ihrer scheinbaren Missachtung der religiösen Pflichten und ihrer pantheistisch klingenden Äußerungen wurden die Mystiker der Ketzerei verdächtigt. Erst im späten 11./12. Jahrhundert gelang es dem Theologen Ghazzali (1058-1111), die Orthodoxie mit der Mystik zu versöhnen.

Die Ordnung der Familie: Der Islam bejaht die Institution der Ehe und der Familie und erhebt die Heirat zur Pflicht für alle, die die entsprechenden Forderungen im Eheleben erfüllen können (vgl. Koran 24,32).

Ein muslimischer Mann darf mit mehreren Frauen gleichzeitig in der Ehe leben. Die Zahl dieser legitimen Frauen wird im Koran auf höchstens vier beschränkt und dies auch nur unter der

Bedingung, dass der Mann seine Frauen gerecht und gleich behandelt (4,3), was nach Einschätzung des Korans selbst kaum gelingen kann (vgl. 4,129). Ungültig und verboten ist die Heirat mit nahen Verwandten (4,22-23), die Heirat mit einem heidnischen Partner (2,221; 60,10). Ein muslimischer Mann darf aber eine jüdische bzw. christliche Frau heiraten (Koran 5,5), auch wenn solche Ehen von den Rechtsgelehrten nicht befürwortet werden. Die Tradition verbietet die Heirat einer muslimischen Frau mit einem Juden bzw. mit einem Christen und dies wegen der Gefährdung des Glaubens der Frau, die im Normalfall unter dem prägenden Einfluss ihres Ehemannes stehen würde.

Die Ehe kann durch Entlassung der Frau durch den Mann, durch eine einvernehmliche Entscheidung der Ehepartner oder durch einen Richterspruch aufgelöst werden. In diesem Fall hat die geschiedene Frau ein Recht auf eine ausreichende finanzielle Entschädigung, damit sie mit Anstand leben kann. Auch muss eine Wartezeit eingelegt werden, damit eine eventuelle Schwangerschaft festgestellt werden kann (2,228; 65,1), bevor die Frau das Haus ihres Mannes verlässt.

Das Familienleben im traditionellen Islam wird durch die Vorrangstellung des Mannes gekennzeichnet. Diese patriarchalische Struktur wird im Koran festgestellt: »Die Männer stehen eine Stufe über ihnen«, d.h. den Frauen (2,228). Das sei eine besondere Auszeichnung der Männer durch Gott und sei auch als eine Konsequenz aus der Pflicht der Männer zu verstehen, den Lebensunterhalt der Familie zu sichern (vgl. 4,34). Aber der normale Umgang der Ehepartner miteinander soll nach dem Koran »in rechtlicher Weise« erfolgen (2,228; 4,19). Das bedeutet, dass sie ihre gegenseitige Liebe pflegen und einander mit Güte behandeln sollen (vgl. 30,21).

Merkmale und Struktur der islamischen Gemeinschaft: Was die islamische Gemeinschaft betrifft, so soll sie sich durch Solidarität, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit besonders auszeichnen. Die Solidarität der Muslime gründet darauf, dass sie zueinander gehören: »Die einen von euch stammen ja von den anderen« (4,25). Ihre

»Solidarität, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit«

Verbundenheit beruht nicht mehr wie in früheren Zeiten auf der Blutsverwandtschaft und auf der gleichen Stammeszugehörigkeit, sondern auf dem gemeinsamen Glauben. Die Solidarität der Muslime zeigt sich in der Bereitschaft, sich mit den anderen zu versöhnen und ihr Eigentum in bestimmtem Maße mit den Armen zu teilen. Sie kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Gläubigen bereit sein sollten, auf ihr strenges Recht zu verzichten und den Glaubensgenossen entgegenzukommen (vgl. im Falle des Mordes 2,263; 9,194; 42,40). Endlich erfordert die Solidarität, dass die Gläubigen zwischen streitenden Parteien Frieden stiften (49,9).

Das zweite Merkmal der islamischen Gemeinschaft – das auch politische Aspekte aufweist – ist die Pflege der Gerechtigkeit. Die Muslime sind gehalten, alle Menschen, auch die Nicht-Muslime, gerecht zu behandeln. Die Gemeinschaft als solche soll auch eine Struktur erhalten, die ihr ermöglicht, Gerechtigkeit walten zu lassen. Diese solidarische, auf Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gründende und in der Einheit fest zusammengefügte Gemeinschaft ist der Kern des islamischen theokratischen Staates.

Der islamische Staat steht unter dem Gesetz Gottes, das als Richtschnur der Tätigkeit der Regierung und als Maßstab zur Anerkennung ihrer

Autorität oder zur Verurteilung ihrer Willkür dient. Das Gesetz des Korans und die verbindlichen Bestimmungen der Sunna (Tradition des Propheten Muhammad) bilden die Grundlage der Rechtsprechung und der Ausübung der öffentlichen Ämter. So weist der Staat im Islam eine theokratische Struktur auf, die darauf abzielt, die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen und die Rechte und Interessen der Muslime zu sichern, aber auch von den Untertanen Gehorsam gegen das Gesetz Gottes zu fordern und dies im praktischen Leben durchzusetzen.

Universalitätsanspruch und Toleranz

● Die Gemeinschaft der Muslime versteht sich auch als Vorbild der gesamten menschlichen Gesellschaft. Der Islam meldet seinen Anspruch an, seinen Glauben, seine moralischen Normen, seine gesetzlichen Bestimmungen und allgemein seine umfassende Lebensordnung allen Menschen zugänglich zu machen, mehr noch: seiner Lebensordnung die Oberhoheit zu verschaffen in aller Welt (vgl. Koran 9,33; 61,9; 48,28). Zu diesem Sieg haben die Muslime beizutragen. Sie haben die Pflicht, sich um die Herstellung der universalen Herrschaft des Islams in der Welt zu bemühen.

Dieser Einsatz (Djihad) gilt zunächst einmal dem Schutz der islamischen Gebiete gegen die Übergriffe und Gefahren, von welcher Seite sie auch immer kommen (vgl. 5,57; 9,23). Darüber hinaus geht es um die Aufgabe, den Islam positiv zu stärken und seinen Machtbereich auszudehnen, notfalls, so die klassische Lehre im Mittelalter, mit den Mitteln des bewaffneten Kampfes. Diese Pflicht obliegt der Gemeinschaft als solcher und hört erst auf, wenn alle Menschen den islamischen Glauben angenom-

men oder wenn sie sich dem islamischen Staat unterworfen haben.

Durch ihre Unterwerfung werden Juden und Christen z.B. zu Schutzbürgern (Dhimmi) des islamischen Staates. Diese Rechtsstellung garantiert ihnen den Schutz ihres Lebens und ihres Eigentums, ihre Religions- und Kultfreiheit, ihre relative Verwaltungsautonomie, ihre Zuständigkeit in Fragen des Personenstandsrechtes, des Ehe-, Familien- und Erbrechtes. Als Gegenleistung haben sie einen Tribut zu entrichten (vgl. 9,29) in Form von Kopfsteuer und Eigentumssteuer. Sie müssen sich auch sonst mit einer niedrigen Stellung in der Gesellschaft begnügen, denn sie werden nicht in die islamische Gemeinschaft voll integriert und genießen nicht alle Rechte, vor allem nicht dieselben politischen Rechte wie die Muslime.

Heute sind die islamischen Gelehrten in Bezug auf den Djihad in zwei Lager gespalten. Die einen wollen den kämpferischen Charakter dieses Einsatzes nach dem Vorbild des Mittelalters wieder lebendig machen. Die anderen legen den Akzent eher auf den Frieden als den eigentlichen Zweck des Einsatzes der Muslime für die Sache des Glaubens (vgl. 8,61; 4,90.94).

Bereits im Mittelalter fand eine Uminterpretation des Djihad-Begriffes statt. Theologen und geistliche Lehrer meinten damals, dass der Einsatz für die Sache des Islam zunächst einmal und hauptsächlich im Inneren der Gläubigen selbst und innerhalb der Gemeinschaft zu erfolgen habe, und dies durch Unterbindung des Bösen und Unterstützung des Guten, durch Bemühung um Wohltätigkeit und soziale Arbeit.

Nach außen hin ersetze die Verkündigung des Islam und die politische Anstrengung die klassische Pflicht zum bewaffneten Kampf, es sei denn das islamische Gebiet werde angegriffen oder gerate in Gefahr.

Anliegen der Muslime

● In den meisten Ländern der islamischen Welt leidet die Bevölkerung unter oft drückenden sozialen Umständen und wirtschaftlichen Krisen. Ein gravierendes Problem ist der praktische Analphabetismus, der einen sehr hohen Prozentsatz erreicht (zwischen 50 und 60% bis 80 und 90%). Dazu kommen die Probleme der demokratischen Entwicklung des Staates und der Zersplitterung der Interessengruppen in der Gesellschaft.

Die heutige Renaissance des Islam erscheint manchmal in ihrer Wucht als eine kämpferische Reaktion gegen die Unterdrückung der islamischen Tradition in den islamischen Ländern während der Kolonialzeit. So suchen nun die Muslime, sich von den Überbleibseln der Kolonialzeit zu befreien: von den fremden Wertvorstellungen, den fremden Erziehungsmethoden, den fremden politischen Strukturen wie Demokratie und westlich gedachten Menschenrechten.

Damit geht die Suche nach den Grundlagen der eigenen Identität einher. Hier spielt die religiöse Tradition des Islam eine bedeutende Rolle. So streben die Muslime an, ihre eigene Identität auf der Grundlage der islamischen Tradition wieder aufzubauen. Gestärkt durch die Gewissheit und Zuversicht des Glaubens, erheben viele Islamisten heute sogar den Anspruch, auf Weltenebene und als Alternative zum Christentum und zu allen anderen Weltanschauungen und politischen Systemen die bessere Alternative zu sein und das neue Gewissen der Menschheit zu werden.

Die islamische Welt ist heute zerrissener denn je. Aber nach der Idealvorstellung des Korans sollte sie das Bild der ursprünglichen Einheit der Menschheit (2,213) widerspiegeln und das Instrument zur Wiederherstellung dieser

Einheit sein (vgl. 3,100.105; 21,93; 42,13-14). Zeichen dieser Einheit war seinerzeit der Khalif. Mit der Abschaffung des Khalifenamtes 1924 in der Türkei ging die Einheit der islamischen Gemeinschaft verloren. Heute bestehen verschiedene, politisch unabhängige und souveräne Einzelstaaten. Um dennoch den Gedanken an die Einheit der islamischen Welt nicht endgültig aufzugeben, wurden verschiedene Organisationen ins Leben gerufen, um die Aktivitäten der verschiedenen Länder, deren Bevölkerung mehrheitlich islamisch ist, nach Möglichkeit zu koordinieren.

Bestehen in der modernen Welt

Es geht hier hauptsächlich um die Bestimmung des Verhältnisses der islamischen zur westlichen Welt. Viele Muslime empfinden oft die heute nicht mehr aufzuhaltende Globalisierung vieler Wirtschaftsprozesse und anderer Strömungen als eine gefährliche Bedrohung des Totalitätsanspruchs des Islam. Außerdem sehen sie in der Vormachtstellung des Westens auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Technik sowie im wirtschaftlichen und politischen Bereich eine Bedrohung der traditionellen Werte des Islams und seiner Chancen, seinen Herrschaftsbereich in der Welt auszudehnen.

Eine der Sorgen der islamischen Gemeinschaft gilt der Situation der Muslime in der Diaspora. Die Liga der Islamischen Welt (Sitz in Saudi-Arabien) hat sich u.a. zur Aufgabe gemacht, diese Muslime im Glauben zu stärken und funktionierende Gemeinden für sie aufzubauen. Darüber hinaus versucht sie, auch die religionspolitischen Maßnahmen dieser Gemeinden zu dirigieren und sie unter ihren Einfluss zu bringen. Es gibt jedoch, vor allem unter den Türken, Gemeinden, die sich selbst ihre Organisation und

die nötigen Finanzmittel zum Aufbau und zum Funktionieren der Gemeinden besorgen.

Hinzu kommt die Bemühung um die Ausbreitung des Islam in der Welt. Unterstützung erhält diese Bemühung von Organisationen und Fonds, die Entwicklungshilfe leisten und islamische Ziele tatkräftig fördern.

Richtungen im heutigen Islam

- Wie die Anliegen der Muslime erfüllt werden können und welche Gestalt der Islam nun annehmen soll, ist unter den verschiedenen, miteinander konkurrierenden Richtungen in der islamischen Welt umstritten.

Islamisten und Traditionalisten: Eine dieser Richtungen erstrebt eine vollständige Islamisierung der Gesellschaft und des Staatswesens. Sie lehnt jede Gesellschaftsordnung, die nicht die islamische ist, ab. Diese Gruppen gewinnen immer mehr Anhänger. Einige treten immer militanter auf. Sie bieten die islamische Lebensordnung in Religion und Staat als die bessere Alternative zum westlichen politischen Modell an. Der Islam sei die einzige Möglichkeit, die Menschen aus der Sackgasse der heutigen Weltlage hinauszuführen und ihnen eine Zukunft zu geben.

Eine Islamisierung bzw. Re-Islamisierung von Gesellschaft und Staat bedeutet die Rücknahme der Gesetzgebung und der Lebensformen, die in manchen Ländern der islamischen Welt den Beginn einer Anpassung an die Erfordernisse der modernen Welt signalisieren. Gerade diese Anpassung an die moderne Welt wird von den Vertretern des Islamismus als Verlust der islamischen Identität und als unbillige Bevorzugung von Normen und Vorstellungen angesehen, die sich seit der Aufklärung im Westen durchgesetzt haben.

Reformisten: Es gibt in der islamischen Welt eine andere Richtung, deren Verfechter zwar die Vorherrschaft des Islam in Gesellschaft und Staat anstreben, jedoch bereit sind, Kompromisse mit den konkreten Lebensumständen der modernen Zeit und mit den Forderungen der nicht-muslimischen Gemeinschaften und Gruppen zu schließen. Ihr Hauptziel bleibt jedoch, dass die Grundlagen des Staates auf dem Koran und der Überlieferung des Propheten Muhammad beruhen, dass das islamische Gesetz neu durchdacht und durch die Anwendung hermeneutischer Methoden neu formuliert wird.

Leider haben es die Reformisten bislang nicht fertig gebracht, eine komplette moderne Lebensordnung auszuarbeiten und die entsprechende religiöse Begründung dazu zu liefern.

Säkularisten: Es ist noch eine Richtung zu erwähnen, die zwar hoffnungslos in der Minderheit zu stehen scheint, die jedoch dem Islam in seiner heutigen Renaissance einen neuen Weg im Kontext der Weltgemeinschaft weisen will. Diese Richtung wird hauptsächlich von Personen und Gruppen getragen, die mit der westlichen Kultur und Zivilisation nicht in Konflikt stehen, sondern sie in ihrer Grundgestalt als ein erwägenswertes Modell auch für muslimische Staaten ansehen. Hier wird die Bildung eines Staates gesucht und gefordert, in dem alle Bürger gleich welcher Religionszugehörigkeit die gleichen Grundrechte und die gleichen Grundpflichten haben. Favorisiert werden die moderne Vorstellung von Demokratie und eine teilweise Säkularisierung des Gemeinwesens.

Fragen an die Muslime

- An alle, die dem Islam die Zukunft nicht verbauen, sondern ihm neue Horizonte eröffnen wollen, richte ich folgende Fragen, die in tiefem

Respekt vor der Glaubensüberzeugung der Muslime und im Geiste kritischer Sympathie formuliert sind:

1.) Die Forderung der Islamisten, den politischen und religiösen Lösungen und Modellen der Vergangenheit einen absoluten Wert beizumessen, und ihre Neigung, solche konkrete Lösungen als verbindlich für alle Zeiten, alle Länder und alle Gemeinschaften zu erklären – zeugen sie nicht von einer fatalen Geschichtsvergessenheit und von einem Nicht-Wahrnehmen des relativen Charakters jeder konkreten Lösung? Leisten sie nicht damit einer unkontrollierten Ideologie Vorschub und reden sie nicht einem sozialen und politischen Totalitarismus das Wort?

2.) Das traditionelle politische Programm des Islam, wie es im klassischen Rechtssystem zum Ausdruck gebracht worden ist, mit seiner Bemühung um die Errichtung der universalen Herrschaft des islamischen Gesetzes drängt uns die Frage nach den Menschenrechten und – bei einer Gleichberechtigung aller Bürger – nach einem wirksamen Schutz der Minderheiten auf. Läuft das traditionelle System des Islam nicht Gefahr, als Störenfried bei der Suche nach einer universalen Friedensordnung und nach einer ge-

deihlichen Zusammenarbeit aller Nationen zu erscheinen?

3.) Sollte nicht der Islam angesichts der Realität in der Welt von heute den Schritt wagen von der überholten Annahme einer einheitlichen Gesellschaft (in der die Muslime die Herrschaft haben und die Macht ausüben sollen) zur Bejahung einer pluralistischen Gesellschaft?

4.) Soll nicht auf religiösem Gebiet der vom Koran akzeptierte Pluralismus der Religionen (5,43-48) auch von den Muslimen heute akzeptiert und damit der Weg zu einem offenen Absolutheitsanspruch frei gemacht werden?

5.) Ist es nicht an der Zeit, von der selbstherrlichen Isolation zur Dialoghaltung überzugehen? Von der Suche nach Herrschaft zur Zusammenarbeit, vom Ghetto zur universalen Solidarität aller Menschen mit allen Menschen?

Eine angemessene Antwort auf die oben formulierten Fragen könnte helfen, unsere gemeinsame, von Konflikten und Gegnerschaft gezeichnete Geschichte zu überwinden und zusammen nach Mitteln und Wegen zu suchen, eine stabile Partnerschaft zwischen den Muslimen und den Christen, zwischen der islamischen und der westlichen Welt zu errichten.

»Welche Kirche überlebt vor Ort?«

Kleine Christliche Gemeinschaften als Anstoß für Suchbewegungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Symposium der ASIIPA Deutschland, 11.+12. 12. 2006,

Bildungs- und Exerzitienhaus Schmerlenbach

Info: www.asipa.de, Josef.Schaefer@Erzbistum-Koeln.de

»ASIIPA Deutschland«, das Sammelbecken aller, die sich im deutschsprachigen Raum um »Kleine Christliche Gemeinschaften« bemühen, will diese »neue Art Kirche zu sein« zur Diskussion stellen.

Das Symposium wird veranstaltet in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Würzburg und dient dem Brückenschlag in die Wissenschaft und in den Bereich diözesaner Gemeindeentwicklung. DIAKONIA tritt als Mitveranstalterin auf.

»Die »neue Welt« hat k(l)eine Orte!«

Karl-Heinz Ohlig

Christentum und Islam

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die beiden Religionen, die heute oft glatt gegeneinander gestellt werden, verbindet und trennt ein komplexes Ineinander von geteilten Grundlagen und unterschiedlichen Ausformungen. Eine Vergewisserung im Interesse gelingenden Dialogs.

● An dieser Stelle können nicht die bis in die jüngste Zeit nur unzureichend erforschten Anfänge des Islam behandelt werden, der vermutlich erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts aus einer spezifischen Variante des arabischen Christentums entstand und deswegen viele Vorstellungen, auch Teile des koranischen Materials aus christlichen Traditionen übernommen hat.

Seit der Formierung des Islam zu einer eigenständigen Religion gab es ein Konkurrenzverhältnis zum Christentum, das bis in die Gegenwart fort dauert. Wegen einer mehr als tausendjährigen Konfrontation ist heute ein Dialog erschwert. Zunächst expandierte der Islam in bisher christliche Gebiete hinein, vom Tigris bis nach Spanien, und war noch im 17. Jahrhundert eine Bedrohung für Europa. In den von ihm beherrschten Gebieten wurde das Christentum zurückgedrängt, die verbleibenden Minderheiten überlebten, wie auch die kleinere jü-

dische Gemeinde, im Status von »Schutzbefohlenen«, mit Kultfreiheit, aber auch mit konfiskatorischer Besteuerung und ohne die Möglichkeit, am öffentlichen und politischen Leben teilzunehmen.

Umgekehrt versuchte »die christliche Welt« im Mittelalter, durch die Kreuzzüge das »Heilige Land«, dann auch Spanien wiederzugewinnen und sich in der Neuzeit gegen das Osmanische Reich zur Wehr zu setzen. Seit dem 19. Jahrhundert unterwarf sich Europa die islamischen Länder als Kolonien, ohne große Rücksichten auf die dortigen Traditionen zu nehmen. Vor allem die Erinnerung an die Kolonialzeit und die dort zur Schau gestellte zivilisatorische, technische und militärische Überlegenheit gegenüber islamischen Gesellschaften, die den Sprung in die Neuzeit noch nicht begonnen hatten, belastet bis heute den Dialog. Diese jüngere Vergangenheit hat innerhalb des Islam zu – teilweise verständlichen – Abwehrreaktionen geführt, die zu einer Rückbesinnung auf die eigenen großen Zeiten und die eigenen politisch-religiösen »Fundamente« führten. Dadurch ist eine Öffnung zur Moderne hin erschwert.

Christentum und Islam besitzen große Gemeinsamkeiten, die aber zugleich auch unterschiedliche Auffassungen mit sich bringen. Wer

sich an einem Dialog beteiligt, muss sie kennen und verstehen.

Schriftreligionen

● Beide Religionen beziehen sich, wie auch die jüdische Religion, auf heilige Bücher; sie sind »Schriftreligionen«. Diese Gemeinsamkeit ist nicht nur formal, sondern geht darüber hinaus: Das aus der jüdischen Religion erwachsene Christentum erkennt deren heilige Schrift an; der Islam erkennt »die Schrift« (der Christen), Thora und Evangelium, an. Der Koran will nach eigenen Aussagen »die Schrift« nur bestätigen und fehlgeleitete Interpretationen verhindern.

Der Koran übernimmt viele biblische Geschichten, von den Anfängen mit Adam über Abraham, Mose, die Propheten bis hin zu dem Messias Jesus, Sohn der Maria. Mose wird im Koran 136mal, Maria 34mal, Jesus 24mal, der Begriff Muhammad nur viermal erwähnt.

Aus dieser Gemeinsamkeit aber resultieren auch zwei grundlegende Verschiedenheiten. Die eine ist aus jahrtausendealter Polemik bekannt: Christen und Juden werfen den Muslimen vor, der Koran habe ihre Schriften falsch wiedergegeben, weil er sie nur ungenau, oft verändert und zudem auch aus apokryphem Material und mündlicher Überlieferung referiert; seinerseits wirft schon der Koran den (anderen) »Schriftbesitzern« vor, die ursprüngliche Offenbarung seit Abraham verfälscht zu haben.

Der zweite Unterschied ist gewichtiger und macht die Schwierigkeiten eines Dialogs deutlich: Zwar sind alle drei genannten Religionen »Schriftreligionen«, aber auf je unterschiedliche Art. Für Juden (und Christen) dokumentiert das »Alte Testament« das Heilshandeln Gottes an Israel (für Christen: auf Jesus hin); »Ort« der Offenbarung ist das Volk Israel, die »Schrift« legt

nur – sekundär – davon Zeugnis ab. Ähnlich ist im Christentum Jesus selbst die Offenbarung Gottes, sein »Wort« in die Geschichte hinein; die neutestamentlichen Schriften sind nur indirekt kanonisch, insofern sie Zeugnis von Jesus geben. Für Muslime aber ist das Buch selbst, der Koran, »die« Offenbarung Gottes, Mohammed »nur« der Verkünder, er selbst, in seinem Leben und Wirken, hat zwar Vorbildcharakter, aber nicht mehr.

Dies bedeutet, dass Juden und Christen mit ihren heiligen Büchern freier umgehen können; sie können sie auf die Geschichte Israels oder auf Jesus hin lesen und interpretieren, Zentrales vom

»Juden und Christen können mit ihren heiligen Büchern freier umgehen.«

Periphären unterscheiden; der Wortlaut ist nur sekundär von Bedeutung. Im Islam aber ist der Wortlaut des Koran göttliche Offenbarung (Verbalinspiration), ihn – etwa auf eine Mitte hin oder »kontextuell« – zu interpretieren, wäre eine Verletzung der Offenbarung und des Willens Gottes. Deswegen ist es sehr schwierig, Texte im Koran, die archaische oder auch ethisch problematische Überlieferungen referieren, als zeitbedingt und deswegen nicht im Wortlaut gültig zu verstehen.

Monotheismus

● Alle drei Religionen sind monotheistisch. Sie verkünden denselben Gott, ob er nun Jahwe, Allah – so bezeichnen auch arabische Christen oder die Katholiken in Malta Gott – oder Gott, in welcher Sprache auch immer, genannt wird. Mit diesem Monotheismus ist eine strukturell übereinstimmende Gottesvorstellung verbunden: Gott

ist gedacht als handelndes Subjekt, mit einem »Selbstbewusstsein« und einem Willen; er ist Partner des Menschen, fordert von ihm Rechenschaft und Verehrung. Er unterscheidet sich von der Vorstellung »monistischer«, z.B. fernöstlicher Weltreligionen, in denen Gott als sachhaftes innerstes Prinzip und Ziel von allem gedacht wird, das selbst handlungsunfähig ist und den Menschen nicht helfen kann.

Zwar gibt es unterschiedliche Schwerpunktsetzungen des Gottdenkens, die schon in der Geschichte der jüdischen Religion erkennbar sind (vom in archaischer Weise strafenden und »rächenden« Gott zum Gott der Liebe), das Christentum fußt auf dieser Entwicklung und betont den liebenden Charakter Gottes, im Islam ist ebenfalls von der Barmherzigkeit Gottes, mehr aber von seiner Gerechtigkeit die Rede.

Der von Anfang an aber zwischen Christen und Muslimen hervorgehobene Unterschied ist die im Christentum ausgebildete trinitarische Gottesvorstellung – verbunden mit dem Bekenntnis zu Jesus als inkarniertem Gott –, die

»Das Christentum selbst hat in der Christologie noch Nachholbedarf.«

der Islam radikal ablehnt: Gott ist ein einziger, er hat keine Teilhaber und ist zu erhaben, einen Sohn zu haben; Jesus ist Messias, Knecht Gottes, Prophet, so lautet das muslimische Bekenntnis.

Wie sich im Gefolge neuester Untersuchungen zu den Anfängen des Islam und auch zur christlichen Theologiegeschichte immer deutlicher herausstellt, handelt es sich aber bei der Debatte um eine unitarisch verstandene im Gegensatz zu einer trinitarischen Gottesvorstellung sowie bei jener um die Christologie ursprünglich um binnenchristliche Diskussionen. Sowohl das Judenchristentum (vgl. z.B. die Syn-

optiker) wie auch die frühe syrische Kirche vertraten einen strikten Monotheismus sowie eine Christologie, die die Bedeutung Jesu mit geschichtlichen Kategorien umschrieb (Knecht Gottes, Prophet, Gesandter u.ä.). Im hellenistischen Christentum aber wurde Jesus als der inkarnierte Logos (vgl. Johannesevangelium) verstanden, so dass sich mit der Zeit eine binitarische Gottesauffassung bilden musste, die auf dem Konzil von Nizäa 325 amtliche Lehre wurde – noch später zur trinitarischen Vorstellung erweitert.

Die syrische Kirche nahm erst auf einer Synode im Jahr 410 dieses Glaubensbekenntnis an. Die entsprechenden Aussagen im Koran gehen auf ein syro-arabisches Christentum zurück, das noch nicht hellenisiert, also »vornizienisch« war und dieses Konzept auch noch später beibehielt, als das umgebende Christentum eine Trinitätslehre und eine Gott-Mensch-Christologie vertrat.

Der Gegensatz in der Gottesauffassung und Christologie ist also der Sache nach nur scheinbar – heute allerdings tatsächlich – ein Konfliktpunkt zwischen Christentum und Islam. In dieser Frage hat das Christentum selbst noch einen großen Nachholbedarf an historischer Forschung und kritischer Überprüfung zu leisten. Da Koran und Islam eine frühe Form christlicher Theologie festgeschrieben haben, können die Streitpunkte erst dann sachgerecht diskutiert werden, wenn diese Theologie auch als christlich legitim erkannt wird. Die Unterschiede ergeben sich vom je unterschiedlichen kulturellen und epochalen Zugang von Christen zur Gottesauffassung und zur Gestalt Jesu in ihrer Heilsbedeutung und sind keineswegs prinzipiell trennend. Der Rekurs auf eine mythisch-symbolische Gemeinsamkeit in der Gestalt Abrahams (die »drei abrahamitischen Religionen«) führt nicht weiter, sondern verdeckt das Problem wie auch die grundlegende Ge-

meinsamkeit, die im Monotheismus zu suchen ist (den »Abraham« noch gar nicht kannte).

Schöpfergott

● Gemeinsam ist allen monotheistischen Religionen auch der Glaube an den Schöpfergott. Der Koran betont immer wieder, dass Himmel, Erde und Menschen von Gott geschaffen sind; weil wir Geschöpfe Gottes sind, sind wir seine Knechte und zu Dankbarkeit und Gehorsam verpflichtet. Er überliefert auch wichtige biblische Motive wie das Sechstageswerk (z.B. Sure 32,4), einmal variiert zu einem Achtageswerk (Sure 41,9-12), die Erschaffung Adams aus Lehm und Geist (Sure 2,30-34) und Evas aus dem Mann (Sure 4,1) sowie die Aussage über die Güte der Schöpfung.

Dennoch unterscheiden sich auch die Schöpfungsauffassungen in zwei entscheidenden Punkten. Zum einen wird die Schöpfertätigkeit im Islam nicht auf »den Anfang« beschränkt; sie geschieht ständig (*creatio continua*) und bezieht sich auf alle natürlichen und auch kulturellen Phänomene: Gott hält die Vögel in der Luft, er lässt die Kinder aus dem Mutterleib kommen, er baut den Menschen Zelte und stellt ihre Kleidung her (Sure 16,78-81).

Der Muslim begegnet also in seinem alltäglichen Leben in allen Bereichen der fortwährenden Schöpfertätigkeit Allahs. Dies vermittelt eine große Geborgenheit, erschwert aber auch das Empfinden der eigenen Verantwortung für die Gestaltung der Welt, somit auch die Impulse zu ihrer Erforschung und zu gesellschaftlichen und politischen Veränderungen (der islamische »Fatalismus«).

Zum anderen kennt der Koran keine voraussetzungslose Schöpfertätigkeit Gottes (»Erschaffung aus dem Nichts«), sondern versteht

sie, im Sinne der Schöpfungsmythen vorderorientalischer Hochreligionen, als ein Gestalten eines vorhandenen Substrats; die Erde war »eine zusammenhängende Masse« (Sure 21,30), und der Himmel bestand aus »(formlosem) Rauch« (Sure 41,11), bevor Gott sie gestaltete. An dieser Stelle scheint das »Monos« des Monotheismus nicht zu Ende gedacht.

Eschatologie

● Die eschatologischen Vorstellungen des Koran spiegeln die volkstümlichen christlichen Bildmotive wider, die zur Zeit seiner Entstehung verbreitet waren. Gemeinsam ist der Glaube an die Auferstehung, ein Jüngstes Gericht und an Himmel und Hölle. Weil der Koran in seinem Wortlaut als Offenbarung gilt, fällt es natürlich schwer, die dort gebotenen Ausmalungen von himmlischen Freuden und Höllenqualen als Bildwelten zu sehen. Ein zwischen Christen und Muslimen umstrittenes Thema, die Vorstellung des Himmels als eine Art von Paradies für Männer, weil diesen großäugige Paradiesjungfrauen, Huris, und auch Paradiesjünglinge zur Verfügung stehen, könnte in Zukunft an Brisanz verlieren, wenn auch innerhalb des Islam neue Forschungen zur Koransprache akzeptiert werden; demnach sind Teile des Koran in syrischer Sprache, in arabischen Buchstaben, geschrieben, und die Huris als glänzende Weintrauben – in Parallele zu christlichen Paradiesmotiven – zu verstehen.

Der wichtigste theologische Dissens besteht in der Auffassung von den Kriterien des Gerichts, das im Islam die Taten eines Menschen zur alleinigen Grundlage hat, ein Gericht »nach den Werken«. Dieser Unterschied zur christlichen Hoffnung auf einen vergebenden, »gnädigen« Richter hat allerdings seine Ursache darin, dass die muslimische Ethik und Pflichtenlehre die An-

forderungen an die Gläubigen nicht so »hoch hängt« und von ihnen nur »Menschenmögliches« verlangt. Sie steht nicht unter einem so umfassenden humanen Anspruch, dass ihr im Grunde niemand gerecht werden kann, also »Sünder« ist. Dies hat den Vorteil, dass ethische Auffassungen, anders als im Christentum, nur selten zu neurotischen Versagensängsten führen; andererseits fehlt der immer neue Anstoß zu einer vertieften Humanität, zu immer neuer Selbstkorrektur und auch Strukturveränderung.

Verhalten gegenüber anderen Religionen

● In der Frage des gewaltsamen Verhaltens gegenüber Angehörigen anderer Religionen oder auch gegenüber abweichenden Gruppen der eigenen Tradition, z.B. Schiiten oder Alawiten, gibt es die größten Schwierigkeiten. Zwar kennt auch die christliche Geschichte in dieser Hinsicht wahrhaftig dunkle Kapitel. Sie wurden aber in vieler Hinsicht korrigiert, weil sich das Christentum, nicht immer ohne Rückschläge, in die moderne pluralistische Welt einfügt, aber auch wegen der Eigenart der eigenen kanonischen Urkunden; mit dem Neuen Testament lässt sich beim besten Willen keine Gewalt legitimieren.

Zwar enthält auch der Koran, vor allem in seinen älteren Teilen, versöhnliche Aussagen; aber in seinen jüngeren Partien wird, oft in drastischen Worten, Gewalt legitimiert und der Kampf gegen die Ungläubigen gefordert: (z.B.) »tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf« (Sure 9,5). Weil es im Koran nicht selten einander widersprechende Verse gibt, behalf sich die muslimische Theologie schon seit koranischer Zeit mit der »Abrogationstheorie«: Ältere Offenbarungen Allahs werden durch jüngere auf-

gehoben und richtig gestellt, »abrogiert«. »Wenn wir [Gott, Verf.] einen Vers [aus dem Wortlaut der Offenbarung] tilgen oder in Vergessenheit geraten lassen, bringen wir [dafür] einen besseren ...« (Sure 2,106). Daraus ergibt sich, dass viele Muslime gerade krieglerische und unversöhnliche Verse für die letztgültigen halten.

Aus Koranstellen dieser Art leitete das islamische Rechtssystem die Forderung nach einem Einsatz gewaltsamer Mittel für die Verbreitung des Glaubens ab. Der »Heilige Krieg« wurde als sechste »Säule« oder »Pflicht« des Muslim betrachtet. »Der Heilige Krieg ist also ein ständiger Einsatz, er hört erst auf, wenn alle Menschen den Glauben an Gott angenommen haben oder gar sich zum Islam bekennen.«

Die ganze Welt wird vom islamischen Rechtssystem in zwei Bereiche aufgeteilt: das »Gebiet des Islam« (dar al-Islam) und das »Gebiet des Krieges« (dar al-harb). Wenn die Machtverhältnisse Kompromisse nötig werden ließen, spricht man von einer dritten Variante, dem »Gebiet des Vertrages«; die dann einzuhaltende Friedenspflicht gilt nur so lange, wie keine Verände-

»Der große Einsatz ist geistlicher Natur.«

rung möglich ist. Nach diesem Schema verstehen viele Muslime ihr Leben in den hiesigen Gesellschaften als ein Leben in einem (vorübergehenden?) »Gebiet des Vertrages«. Allzu großes Entgegenkommen im Dialog wird oft nicht nur als Zeichen der Schwäche des Partners, sondern als Schritt zu einem künftigen Sieg aufgefasst.

Vor allem in diesen Bereichen ist ein Gespräch schwierig, weil, wieder einmal, der uninterpretierbare Wortlaut des Koran Korrekturen verhindert und eine Unterscheidung von Religion und Gesellschaft/Politik weder im Koran noch in der islamischen Tradition beheimatet ist.

Allerdings gibt es seit jüngerer Zeit auch innerhalb des Islam kritische Stimmen. Zwar wird nicht die Zielsetzung einer Deckung von Religion und Gesellschaft/Politik oder der Heilige Krieg in Frage gestellt, letzterer aber zum »kleinen Einsatz« erklärt. »Der große Einsatz ist geistlicher Natur und besteht im Einsatz des Herzens, in der täglichen Bemühung um einen aufrichtigen Glauben und einen wirksamen Gehorsam gegenüber Gott und seinen Geboten.« Wenn auch hieraus eine umso stärkere existenzielle muslimische Identität, und somit Abschottung, resultieren kann, sollten Stimmen dieser Art im Gespräch aufgegriffen und unterstützt werden.

Rolle der Frau

● Ein ganz wichtiger Problembereich ist grundsätzlich und, vor allem, für das Zusammenleben in unseren Gesellschaften wichtig. Er betrifft die Rolle der Frau. Sowohl der Koran wie die muslimische Rechtstradition definieren sie besitzrechtlich ganz vom Mann her; sie kennt noch nicht einmal in Ansätzen eine autonome Selbstbestimmung ihres Lebens, ihrer Sexualität, ihrer Partnerschaft; dies kann hier nicht näher ausgeführt werden. Christliche Dialogpartner sollten gerade in diesem Punkt keine Konzessionen machen und auf die zeitbedingten Prägungen dieser Vorstellungen hinweisen, durchaus im Wissen darum, dass auch die eigene Geschichte in diesen Fragen oft erhebliche Defizite aufweist.

¹ Vgl. hierzu: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-Rüdiger Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin ¹2005, ²2006.

² Vgl. hierzu Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entstehung der Koransprache*, Berlin 12000, ²2002, ³2006.

Perspektiven inter-religiöser Dialoge

● Sowohl die globale Situation wie das Zusammenleben in unseren Gesellschaften mit wachsenden muslimischen Minoritäten machen Dialoge unausweichlich; eine Alternative gibt es nicht. Diese sollten aber nicht nur von den jeweiligen offiziellen Funktionären, deren Informationsstand zur je eigenen wie auch zur anderen Religion meist unzureichend ist, geführt werden. Wahrscheinlich sind Gespräche auf »unteren Ebenen«, begleitet von gemeinsamen Veranstaltungen wie Nachbarschaftsfesten oder Feiern, hilfreicher.

Gespräche aller Arten haben erst begonnen; die ersten Erfahrungen sind keineswegs positiv. Christen können und müssen durch die Auseinandersetzung mit islamischen Vorstellungen erst einmal lernen, dass eine Reihe von Dissensen auf der eigenen christlichen Geschichte beruht, die von der späteren Theologie verdrängt wurden,

»Religion und Politik«

sich aber im Koran niedergeschlagen und erhalten haben. Die muslimischen Dialogpartner müssen verstehen, dass ein Zusammenleben ohne eine Trennung von Religion und Politik und ohne eine Interpretation koranischer Texte, die – wie alles – aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen und zugleich zu lösen sind, nicht möglich ist. Eine positive Entwicklung kann gegenwärtig nur erhofft werden.

³ Adel Theodor Khoury, *Heiliger Krieg*, in: *Islam-Lexikon*, hg. von Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien ¹1991, 353.

⁴ A.Th. Khoury, ebd. 354.

⁵ Vgl. hierzu Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz/Luzern 2000, 130–158.

Anna Strobl

Der österreichische Islam

Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten¹

Der Islam ist in Österreich eine anerkannte Religionsgemeinschaft. Es gibt islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen und legitimierte Repräsentanten. Der Alltag stellt dennoch viele Fragen, wie islamisches Leben in nicht-islamischer Umgebung aussehen kann und Integration möglich wird.

● »Noch nie haben sich so viele Menschen mit dem Islam auseinandergesetzt, nie noch hatte ich so häufig Gelegenheit, vor einem interessierten Publikum über meine Religion zu sprechen.« So beschreibt Mohammed Gowayed, ein ägyptischer Muslim, der in Graz lebt, die Konsequenzen, die sich für die Muslime und Musliminnen in Österreich aus dem Terroranschlag am 11. September 2001 in New York ergeben haben und die durch ähnliche Ereignisse seither sowie durch die Frage eines Beitritts der Türkei zur EU noch verstärkt wurden.

Es besteht also ein gesteigertes Interesse an einer Religion, der für viele ÖsterreicherInnen nach wie vor der Eindruck des Unbekannten, Unbegreiflichen und womöglich gar Bedrohlichen anhaftet. Diese Zuschreibungen gehen auf einen langen Diskurs zurück, in dem »der Islam« oder allgemein »der Orient« als das »Andere« ge-

genüber der so genannten »abendländischen Kultur« festgeschrieben wurde. Dabei ist klar, dass es keine starre Grenze zwischen einem »Wir« und »dem Fremden« gibt – weder die »Muslime in Österreich« noch »die Österreicher« bilden eine homogene Gruppe.

Die Entwicklung

● Für Jahrhunderte waren es in erster Linie Handelsbeziehungen, Kriege, Kreuzzüge und gegenseitige Eroberungen, die die Begegnung zwischen Österreich und der islamischen Welt prägten. Zur Donaumonarchie gehörte jedoch auch muslimische Bevölkerung, insbesondere seit der Okkupation Bosniens und der Herzegowina im Jahr 1878. Der Islam war in Österreich-Ungarn schon seit 1874 als (damals so genannte) Religionsgesellschaft anerkannt. Durch das Islamgesetz von 1912 wurde diese Anerkennung bekräftigt und in einigen Einzelheiten erweitert. Es bezog sich auch auf Regelungen bezüglich Besitz und Verwaltung von Anstalten, Stiftungen und Fonds für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke.

Bis nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in Österreich dann nur wenige Muslime, die

zunächst die Vorteile der Anerkennung von 1912 genossen. Erst in den 1960er- und 1970er-Jahren waren es in der großen Mehrzahl muslimische ArbeiterInnen, die der große Bedarf der west- und nordeuropäischen Industrienationen in die Ballungsgebiete lockte. Zu Beginn machte man sich in Österreich über die Folgen der muslimischen Immigration im Hinblick auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung nur wenig Gedanken. So war man keineswegs darauf vorbereitet, dass »Jugoslawen«, Türken, Araber oder »Perser« ihre eigenen Familien, ihre Lebensweise und Kultur und somit auch ihre Religion mitbrachten.

Im Jahr 1962 wurde auf Initiative einiger bosnischer Intellektueller in Wien der »Moslemische Sozialdienst« (Muslim Social Service; MSS) ins Leben gerufen, der sich der sozialen, religiösen und kulturellen Betreuung der Muslime in Österreich widmete. Als im Jahr 1970 die Zahl

»Die engagierten Organisationen machten gemeinsame Sache.«

der Muslime auf über 20.000 angestiegen war, verabschiedete der MSS einen finanziellen Notruf an die islamische Welt, um die Errichtung von islamischen Lokaltäten zu ermöglichen. Zehn Jahre später konnte schließlich der Bau eines islamischen Gemeindezentrums realisiert werden, was sich bei einer Zahl von nunmehr bereits 80.000 Muslimen als große Notwendigkeit erwies.

Einem Ansuchen durch den MSS folgte 1979 die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft, die dadurch begünstigt wurde, dass die wenigen engagierten Organisationen gemeinsame Sache machten. Der »Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich« gehören seitdem all jene Muslime der Religionsgemeinschaft an, die ihren Aufenthalt in der Republik

Österreich haben. Die Aufgaben der Islamischen Glaubensgemeinschaft betreffen in erster Linie »die Wahrung und Pflege der Religion unter den Anhängern des Islams«².

Da in Österreich der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ein Recht anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften ist, hat auch die Islamische Glaubensgemeinschaft von diesem Recht Gebrauch gemacht und einen islamischen Unterricht eingerichtet. Waren es in den 1980er-Jahren ungefähr 50 Lehrkräfte, die islamischen Religionsunterricht erteilten (etwa die Hälfte davon unterrichtete in Wien), so sind es gegenwärtig etwa 200 Lehrer und Lehrerinnen. Etwa ein Drittel von ihnen ist universitär ausgebildet. In ganz Österreich werden im islamischen Religionsunterricht über 37.000 SchülerInnen betreut.

Nach der staatlichen Anerkennung des Islam wurden in Österreich Vereine gegründet, die religiös-karitativ, kulturell oder politisch orientiert waren. Der Größe nach variieren diese Vereine zwischen lokalen Privatclubs und überregionalen Organisationen. Die Vereine verfügen im Allgemeinen über einen Gebetsraum, einen Freizeitclub und ein Geschäft.

Bei der letzten Volkszählung von 2001 lag die Gruppe der Muslime mit 4,2 Prozent nach den Katholiken (73,6 Prozent), Religionslosen (12 Prozent) und Evangelischen (4,7 Prozent) an vierter Stelle. Von den 338.988 gezählten Muslimen besaßen 96.052 Personen die österreichische Staatsbürgerschaft.

Religion im Alltagsleben

● Bei Muslimen herrscht selbst vielfach Uneinigkeit darüber, was nun tatsächlich »islamisch« ist und was nicht. Es gibt durchaus Differenzen zwischen Muslimen aus unterschiedlichen Kul-

turkreisen, denn Religion wird immer auch von der jeweiligen Sprache, Sitte, Gesellschaft, Politik und Geschichte einer Bevölkerung mit beeinflusst. Die Anwesenheit der Muslime im Westen führte etwa dazu, dass sich so etwas wie ein Diaspora-Islam entwickelt hat.

Etwaige kulturelle Differenzen können überwunden werden, wenn der gemeinschaftliche Aspekt der Religion in den Vordergrund rückt. »Islam ist religiöses Erleben in der Bruderschaft der Moslems. Keine große Weltreligion schenkt unzähligen Menschen ein derart intensives Gefühl der Zusammengehörigkeit.«³ Das

»Fasten als soziales Phänomen«

allumfassende Solidarprinzip der muslimischen Gemeinschaft zeigt sich besonders deutlich in den fünf Grundpflichten eines Muslim: im Glaubensbekenntnis (Schahada), Gebet (Salat), Fasten (Ramadan), in der Pilgerfahrt nach Mekka (Hadsch) und im Almosengeben (Zakat).

Beten ist die Pflicht eines jeden Muslim. Diejenigen, die ihr »Salat« privat verrichten, haben einen gewissen Spielraum, was die Gebetszeiten betrifft. Trotzdem ist die exakte Einhaltung des Tagesgebetes in Österreich nur schwer zu verwirklichen. Nur wenige können es sich erlauben, die Arbeit zu den vorgeschriebenen Zeiten zu unterbrechen. Freitagmittag ist das Gebet umfangreicher und feierlicher. Die Gemeinde versammelt sich, um die wöchentliche Ansprache (Predigt) zu hören und im Anschluss daran noch in der Gemeinschaft zu verweilen. Da es in Österreich zu wenige und teilweise auch zu kleine Gebetsräume gibt, sind diese in der Regel beim Freitagsgebet überfüllt. Eigene oder abgetrennte Räumlichkeiten für die Frauen finden sich nur in den größeren Moscheen.

Das Fasten im Monat Ramadan ist nicht nur eine individuelle Tat, ein Einzelfasten, sondern

ein bedeutsames soziales Phänomen. Selbst viele Muslime, die sich längst von der täglichen Glaubenspraxis abgewandt haben, ordnen sich im Monat Ramadan der Gemeinschaft unter und vollziehen das Fasten. Es verlangsamt sich der Lebensrhythmus und man findet mehr Zeit zum Nachdenken und zur Pflege gesellschaftlicher Beziehungen. Nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang erholt man sich durch ausgiebiges Essen und Trinken im Kreise der Familie.

Das Fasten in nicht islamischer Umgebung kann sehr beschwerlich sein. Die Kantine im Betrieb oder die Mensa an der Universität sind nur am Tag geöffnet. ArbeitskollegInnen und FreundInnen zeigen nicht immer Verständnis, da das strenge Fasten für den »aufgeklärten« Europäer oft nur noch eine antiquierte religiöse Vorschrift darstellt. Das Fasten kann auch insofern zu einer Belastung für muslimische ArbeitnehmerInnen werden, da in dieser Zeit die Gefahr von Betriebsunfällen besonders hoch ist oder Erschöpfungskrankheiten mit unkontrollierten Folgeerscheinungen eintreten. Für den einzelnen Muslim gibt es Dispensregeln vom Fasten, wenn er sich in einer nicht islamischen Gesellschaft aufhält. Ein frommer Muslim wird sich aber trotzdem an die religiösen Vorschriften halten.

Nach der islamischen Überlieferung gibt es Erlaubtes (halal) und Verbotenes (haram). Nur das, was »rein« ist, ist erlaubt und kann vor Gott bestehen. Daher wäscht sich der Muslim vor jedem Gebet; daher müssen für das Alltagsleben bestimmte körperliche Reinigungsregeln eingehalten werden. Als in besonderer Weise »haram« gelten: berauschende Stoffe, die das Bewusstsein trüben und damit das individuelle und soziale Gleichgewicht stören, sowie kultisch unreine Speisen. Es gilt ein striktes Alkoholverbot. Das ist einer der Punkte, wo ein frommer Muslim mit seiner Abstinenz mit westlichen Gewohnheiten, sei es am Arbeitsplatz, bei Besuchen oder Einla-

dungen, in Konflikt geraten kann. Der Muslim Mustafa beschreibt dies so: »Wenn man Alkohol trinkt, ist es schlecht für unsere Religion, dann tu ich etwas Falsches. ... aber wenn ich sagen muss, dass ich keinen Alkohol trinke wegen meiner Religion, dann lachen sie mich aus oder sie sagen: ›Allah sieht dich hier nicht, hier ist es dunkel.«⁴

Gebote und Verbote gibt es auch für die Beerdigung. So müssen Muslime mit dem Blick nach Mekka bestattet werden und die Gräber sind möglichst einfach zu halten. Der Leichnam soll von einem Imam oder sonst von nahen Verwandten vollständig gewaschen werden, damit die Totengebete gesprochen werden können. Der Ablauf ist genau vorgeschrieben. In einem öffentlichen Krankenhaus ist es aber äußerst schwierig, einen Raum zu erhalten, wo Ange-

»Der Volks-Islam ist wesentlich stärker verwurzelt als der strenge Gesetzes-Islam der Gelehrten.«

hörige die Waschung der Toten vorschriftsgemäß und ungestört durchführen können. Die Friedhofssuche scheitert zudem auch deshalb oft, weil verstorbene Muslime nicht wieder ausgegraben werden dürfen und pro Grab nur ein Verstorbener beerdigt werden darf. Feuerbestattungen sind ebenfalls nicht erlaubt. Nach rund 15 Jahren zähen Verhandlungen soll nun in Wien ein eigener islamischer Friedhof errichtet werden.

Für manche Muslime können auch religiöse Praktiken des Volksglaubens wie Heiligenkult, Magie und »Dschinn(Geister)-Besessenheit« eine bedeutende Rolle im religiösen Alltag spielen. Ein Teil der Muslime pilgert zu Heiligengräbern, ist gut über magische Praktiken informiert, glaubt an die Kraft von Amuletten und zeigt eine Vorliebe für Weisheitssprüche und Sprichwörter. Dieser Volks-Islam ist in der Bevölkerung wesentlich stärker verwurzelt als der strenge Ge-

setzes-Islam der Gelehrten. Neben dieser volkstümlichen Auslegung des Islam gibt es die mystische Religiosität (Sufismus), die das subjektive religiöse Empfinden und Erleben in den Mittelpunkt stellt.

Geschlechter- und Familienbeziehungen

● Drei Begriffe spielen im Wertempfinden vieler muslimischer ImmigrantInnen (insbesondere wenn sie aus dem ländlichen und dörflichen Bereich stammen) eine besondere Rolle: die Ehre, die Achtung (Ehrerbietung) und das Ansehen (Würde). Jeder Mensch hat Ehre, er verliert sie jedoch, wenn er gegen die Normen der Gemeinschaft verstößt. Da diese Gemeinschaft auf Großfamilien aufbaut, wird bei einem Regelverstoß nicht nur die eigene Ehre, sondern jeweils auch der ganzen Familie in Frage gestellt.

Verliert nun die Frau die Ehre, das heißt, verhält sie sich sexuell »inkorrekt«, so ist es Pflicht des Mannes, die Ehre der Familie wiederherzustellen. Dies kann dadurch geschehen, dass die ehebrecherische Frau verstoßen wird oder dass das Mädchen, das seine Jungfräulichkeit verloren hat, verheiratet wird. In Extremfällen kann es zur Tötung der entehrten Person durch einen Verwandten kommen.

Zu den traditionellen Verhaltensweisen und -normen innerhalb der Familienstrukturen zählen auch die Dominanz des Alters über die Jugend und die Dominanz des Mannes über die Frau oder die Dominanz der älteren über die jüngeren Frauen. In Österreich können nun rollenspezifische Probleme z.B. auch dort entstehen, wo die Ehemänner arbeitslos werden und damit zurechtkommen müssen, dass vielleicht ihre Ehefrauen den Unterhalt für die Familie verdienen.

Für muslimische Frauen kann der Aufenthalt in Österreich besonders dann eine verstärkte Isolation mit sich bringen, wenn sie, herausgerissen aus der Dorf- und Frauengemeinschaft der Heimat, plötzlich nur noch Ehe- und Hausfrauen sind. Die traditionelle Großfamilie, wo im Elternhaus des Ehemannes dessen verheiratete Brüder mit ihren Familien sowie die unverhei-

»herausgerissen aus der Dorf- und Frauengemeinschaft«

rateten Geschwister zusammenleben, bedeutet einerseits Kontrolle und Einhaltung bestimmter Normen und Regeln, andererseits aber auch Halt, Orientierung, Menschlichkeit und Hilfe. Der Schutz und Halt der Dorfgemeinschaft, der Verwandtschaft und die solidarischen Handlungsformen der Frauengemeinschaft, wie sie im Herkunftsland erfahren worden sind, existieren in Österreich in dieser Weise nicht mehr.

Der in Graz lebende türkische Muslim Yanik Mustafa beschreibt diese Situation so: »Ein weiteres Problem gibt es mit den Frauen. Sehr oft müssen sie zu Hause bleiben. Sie haben nicht die Möglichkeit, einkaufen zu gehen oder zum Friseur zu gehen, weil überall auch Männer gegenwärtig sind. Viele Frauen würden gerne verschiedene Dinge unternehmen wie zum Beispiel schwimmen, sie können das aber nicht, weil die Bäder nicht getrennt sind. ... Das ist auch der Grund, warum man sehr wenige muslimische Frauen auf Grazer Straßen sieht.«⁵

Jugendliche

- Viele muslimische Eltern befürchten eine Entfremdung ihrer Kinder von der heimatlichen Kultur und Religion, da die in Österreich aufwachsenden Jugendlichen den Einflüssen der

westlichen Gesellschaft und Kultur verstärkt ausgesetzt sind. Je mehr sich muslimische Jugendliche dem Denken und Verhalten ihrer inländischen Altersgenossen angleichen, desto heftigere Konflikte können mit den Eltern entstehen. Insbesondere bei Mädchen wird Anpassung und Unterordnung als Tugend angesehen, die etwa die Berufswahl oder die Auswahl des zukünftigen Ehemannes umfassen kann.

Studien zeigen, dass die Häufigkeit des Moscheebesuchs bei den Jugendlichen zurückgeht oder das Ramadan-Fasten weniger streng eingehalten wird. Während die Elterngeneration praktisch kein Schweinefleisch isst, tut dies der Nachwuchs doch gelegentlich. Jungen und Mädchen üben die täglichen Gebete fast nie aus. Das Kopftuch tragen im Gegensatz zu ihren Müttern nur noch wenige Mädchen.⁶

Innerhalb der Gruppe der Jugendlichen ist auch ein Unterschied zwischen den Geschlechtern festzustellen: Die Mädchen zeigen sich weniger religiös und mehr an Österreich orientiert als die Jungen. Der türkische Soziologe Adnan Gümüş vermutet, dass der starre Geschlechterrollenzwang, dem viele türkische Mädchen unterworfen sind, dazu führt, dass sich die Mädchen von der eigenen ethnischen Gruppe, ihrer Religion und ihren kulturellen Normen stärker distanzieren, als dies die Jungen tun. Die Mädchen erhoffen sich von einer Annäherung an die in der österreichischen Gesellschaft geltenden Normen und Werte eine relative Verbesserung ihrer sozialen Position. Während den türkischen Jungen ein großes Repertoire an Verhaltensweisen und Freizeitaktivitäten wie Disco-Besuch, Ausflüge, Sportausübung etc. zur Verfügung steht, werden bei islamischen Mädchen häufig die ohnehin schon rigiden Erziehungs- und Kontrollmechanismen noch verstärkt.

Viele muslimische Jugendliche erleben eine Diskrepanz zwischen den religiösen Werten ih-

rer Eltern und einer Gesellschaft, in der diese Werte keine Bedeutung haben. Wenn für sie die traditionellen Werte der Eltern keine bindende Kraft haben und die westliche Gesellschaft auch keinen Ersatz anbietet, geraten sie sehr rasch in eine »wertfreie Zone«. Die Kinder stehen dann zwischen den Werten zweier Kulturen und Religionen – sie wachsen zwischen zwei Welten auf, von denen die eine erwartet, dass islamische Lebensformen angenommen werden, während die andere auf völlig andere gesellschaftliche Maßstäbe Wert legt. Manche Angehörige der zweiten und dritten Generation wenden sich auf der Suche nach Halt dann auch wieder verstärkt der Religion zu.

Muslimische Jugendliche, die gezwungen sind, in schlechten Wohnungen und Wohngegenden zu wohnen, haben oft nur geringe Chancen auf einen Ausbildungs- und Arbeitsplatz. Auf diese Weise bildet sich ein »Ausländerproletariat« heran, bei dem unter Umständen die Gefahr besteht, dass junge Muslime radikalen islamischen Gruppierungen in die Hände getrieben werden.

Ein Modell für Europa?

● Es kann festgestellt werden, dass der Islam in Österreich viele Probleme nicht kennt oder gekannt hat, die in anderen westeuropäischen Staaten sehr wohl vorhanden sind. Dies ist in erster Linie wohl auf die Sonderstellung durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung des Islam zurückzuführen: Österreich ist der einzige europäische nicht-islamische Staat, in dem der Islam offiziell anerkannt ist. Viele praktische Probleme und Konflikt-Situationen treten zwar in ähnlicher Form auf wie in Deutschland oder in der Schweiz, aber wie die Erfahrungen gezeigt haben, in doch deutlich entschärfter Weise.

Die Anerkennung des Islam hat auch eine gewisse Vereinheitlichung bewirkt. So kommen die islamischen Religionslehrerinnen und Religionslehrer aus verschiedenen islamischen Ländern, Kulturen und Traditionen, sie alle richten sich aber nach einem einheitlichen Lehrplan und halten den Unterricht in deutscher Sprache. Durch die Anerkennung des Islam sind die Repräsentanten der Islamischen Glaubensgemeinschaft zum offiziellen Ansprechpartner für Behörden, PolitikerInnen und JournalistInnen geworden.

Österreich erweist sich so für Muslime in vieler Hinsicht als eine »Insel der Seligen«. Muslime haben hier vielfach sogar bessere Möglichkeiten und mehr Freiheiten, ihre Religion auszuüben, als in einigen Ländern der islamischen Welt. Sie können sich der Rede-, Versammlungs- und Pressefreiheit bedienen. Die Ausübung des islamischen Kultes wird nicht oder kaum behindert. Der in Europa einzigartige rechtliche Status macht dies möglich. Insofern ist dieses Konzept, das berechnete Interessen und Rechte positiv fördert, aufgegangen.

Dennoch: Muslime leben, was die Bewertung ihrer Religion, aber auch was die Bewertung von Fremden und AusländerInnen betrifft, keineswegs auf einer »Insel der Seligen«. Bereits Symbole der islamischen Religion geben Anlass für Auseinandersetzungen und Abwehrhaltungen. So führt etwa die grundsätzliche Frage der Errichtung einer Moschee häufig zu Konflikten. Die Islamische Glaubensgemeinschaft ortet ein zunehmend islamfeindliches Klima in Österreich, das sich etwa in Form anonymer Beschimpfungen oder körperlicher Übergriffe bemerkbar macht.

Ein möglichst konfliktfreies Miteinander ist jedenfalls nur dann zu gewährleisten, wenn auf beiden Seiten nach Möglichkeiten und Wegen gesucht wird bzw. entsprechende Konzepte er-

stellt werden, wie dieses Zusammenleben aussehen könnte und sollte. Bisher sind die Zielsetzungen einer Integration allerdings vorwiegend in einem konfliktfreien Nebeneinander gesucht worden.

Integration ist ein wechselseitiger und dynamischer Prozess, der von beiden Seiten zu gestalten und zu verantworten ist. Demnach sollte die österreichische Gesellschaft ihren Beitrag leisten, um einen integrierten Islam zu ermöglichen. Aber auch an Muslime kann die Forderung gestellt werden, mit der übrigen Gesellschaft Werte zu teilen, die von nationaler Bedeutung sind.

»Weg der Mitte«

Der Muslim, der den staatlichen Schutz seines Aufenthaltslandes genießt, ist etwa gehalten, dessen Rechtsordnung zu respektieren. Das Zusammenleben in unserer Gesellschaft wird besonders dann vor Belastungen stehen, wenn nicht von Anfang an klar gemacht wird, wo die durch allgemeingültige Werte gesetzten Grenzen liegen.

Die Muslime in Österreich sind auf dem besten Weg, zu einer Form des Islam zu finden, die es ihnen in der europäischen Diaspora ermöglicht, einen Weg der Mitte zu gehen. Dabei kann kein assimilierter Islam im Sinne einer vollständigen Anpassung an westliche Lebensgewohn-

heiten und Werte erstrebenswert sein. Sich Muslime zu wünschen, die ihre islamische Identität zur Gänze aufgeben, damit sie in der westlichen Gesellschaft akzeptiert werden, ist nicht erstrebenswert und auch höchst unrealistisch. Genauso wenig kann ein Islam im Ghetto dem Frieden in der Gesellschaft dienlich sein.

Die Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich ruft jedenfalls ihre Mitglieder dazu auf, »dass sie eben das Gespräch suchen mit den Nachbarn, dass sie nicht versuchen abgesondert und isoliert zu leben. Ein Gettoleben ist nicht wünschenswert und nicht zielführend. Es ist schon auch verständlich, dass man zuerst die Kontaktaufnahme mit den ›Gleichen‹ sucht, aber in zweiter Linie sind wir alle gleich. Wir sind alle Bewohner dieses schönen Landes und wollen uns etablieren als Teil der Gesellschaft – und kein Teil der Gesellschaft kann und darf sich absondern und isolieren von der übrigen Gesellschaft.«⁷

In Österreich und in Europa stehen wir erst am Beginn einer Entwicklung, in der sich Fragen des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen vermehrt stellen. Die europäischen Länder sind jedenfalls im Hinblick auf künftige Entwicklungen gefordert, eine entsprechende Zusammenarbeit zu forcieren und ein Konzept für den gemeinsamen Umgang mit der islamischen Präsenz in Europa zu suchen.

¹ Der Artikel ist die stark gekürzte Fassung von: Anna Strobl, *Der österreichische Islam – Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten*, in: SWS-Rundschau, Heft 4/2005 (45. Jg.), S. 520–543. Dort Belege und Literatur.

² Verfassung der Islamischen Glaubengemeinschaft, in: Österreichisches Archiv für

Kirchenrecht (ÖAKR), Nr. 30/1979, 436–444.

³ Georg Schmid, *Problemfall Islam. Friedensreligion oder Gefahr für den Weltfrieden?* Fribourg 2002, 98.

⁴ Florian Spendingwimmer/Thomas Tripold, *Die Lebenswelt der türkischen Muslime in Graz. Bericht über das Forschungspraktikum* »Interkulturelle Lebenswelten in Graz« (WS 2002/03) am Institut für Soziologie an der Universität Graz 2003, 19.

⁵ A. Wankhammer, *Zur Situation der Muslime in Graz und Leibnitz*, Fachbereichsarbeit, Leibnitz 1994/ 95, 9.

⁶ Adnan Gümüş, *Religion und ethnische Identifikation. Eine empirische Untersuchung über türkische Jugendliche in Österreich*, Dissertation an der Universität Wien 1995.

⁷ Selbstdarstellung der Islamischen Glaubengemeinschaft, www.derislam.at, 14. 2. 2005.

⁸ Selbstdarstellung der Islamischen Glaubengemeinschaft, www.derislam.at, 14. 2. 2005.

Ernst Leuninger

Muslime und andere EuropäerInnen

Fragen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens

Ein europäischer Islam kann Scharia und Grundgesetz verbinden, sollte die Möglichkeit zum Religionsunterricht bekommen und die Zwangsverheiratung bekämpfen. Streiflichter auf den Weg zu einer versöhnten Verschiedenheit.

● Nachdem am 11. März 2004 in Madrid 190 Menschen auf europäischem Boden islamistischem Terror zum Opfer gefallen waren, befürchteten 69% der Deutschen, dass dies auch ein Problem für Deutschland werden könnte. Dabei hatte sich das Verhältnis zwischen Deutschen und Ausländern seit 1992 verbessert. Immer mehr Deutsche bestätigten in Umfragen ein gutes Einvernehmen zwischen Einheimischen und Ausländern in der Nachbarschaft. Nach den Madrider Anschlägen meinten nur noch 19% (gegen 32% 1995), dass die in Deutschland lebenden Muslime eine Bereicherung seien. 69% der Bundesbürger waren der Auffassung, dass sich Muslime noch mehr integrieren müssten.

Europäischer Islam?

● 1998 gab es in Europa bereits über 32 Millionen Muslime und unter ihnen Anhänger nahezu aller Richtungen und Aufspaltungen. Im

europäischen Teil Russlands lebten 1998 ca. 11 Millionen Muslime, in Frankreich 3,5 Millionen, in Großbritannien 1,5 Millionen. Neben den zugewanderten Muslimen gibt es auch europäische Länder, die schon seit Jahrhunderten einen hohen Anteil an einheimischen Muslimen haben, z.B. Bosnien-Herzegowina mit 1,9 Millionen Muslimen, Kosova mit (vor dem Krieg) 1,4 Millionen und Albanien mit 2,1 Millionen.

Gerade in Bosnien hatte sich eine moderne Form des Islam herausgebildet. Die Ehegesetze bezüglich der Mischehen wurden nicht so streng ausgelegt, die meisten Koranschulen wurden um die Wende zum 20. Jahrhundert geschlossen, das Verhältnis zu den Katholiken war gut. Mir sagte der Weihbischof Sudar von Sarajevo: »Als Kinder hatten wir es schön, weil wir viele Feiertage hatten, die islamischen haben wir mit unseren muslimischen Freunden gefeiert und die unsrigen die Muslime mit uns.« Nach dem bosnischen Krieg wuchs auch in diesem Teil der muslimischen Welt der Einfluss der von Saudi-Arabien aus finanzierten traditionalistischen Strömung des Islam. 300 neue Moscheen wurden gebaut, der Druck auf Frauen und Mädchen, ein Kopftuch zu tragen, erhöht.

Dennoch sieht man in Sarajevo Kopftücher nur noch sehr selten. In der islamischen Fakul-

tät der Universität Sarajevo wird ein Diplom für Imane verliehen, man kann promovieren und habilitieren. Man möchte hier einen europäischen Islam in die Theorie einbringen. Dazu werden auch die Bücher deutscher Exegeten zur kritisch-historischen Auslegung der Bibel gelesen. Hier geht – auch in der damit vorgenommenen Abgrenzung gegenüber den fundamentalistischen Tendenzen – eine interessante Entwicklung voran. Alles spricht dafür, eine solche Fakultät auch in Deutschland einzurichten.

Zur Situation in Deutschland

● In Deutschland gibt es inzwischen (Stand von 2002) 3,2 Millionen Muslime. Die Zahl hat sich seit 1984 verdoppelt. Es gibt 2200 Moscheegemeinden, die auf Basis des deutschen Vereinsrechts ihre Aktivitäten entfalten. Die meisten arbeiten in so genannten »Hinterhofmoscheen«. Der Neubau von Moscheen macht oft Probleme in der Nachbarschaft, vor allem werden Störungen durch den Ruf des Muezzin befürchtet. Der größte Teil der Muslime in Deutschland, ca. 2,4 Millionen, stammt aus der Türkei. Etwa 400.000 haben einen deutschen Pass, die Zahl der Einbürgerungen steigt. Es gibt etwa 10.000 deutschstämmige Muslime.¹

Der Islam kennt keine einheitliche Organisation oder Mitgliedschaft wie etwa die christlichen Kirchen. Die meisten islamischen Gemeinden und Vereine sind in zwei großen Dachverbänden zusammengeschlossen: im Zentralrat der Muslime in Deutschland und im Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland.

»Der Zentralrat der Muslime in Deutschland ... versteht sich als Diskussions- und Handlungsebene seiner Mitglieder und nimmt die Aufgabe eines Dialog- und Ansprechpartners für den deutschen Staat, die Verwaltung und die anderen

Gruppen der Gesellschaft wahr. Der Zentralrat will die Moscheegemeinden, islamischen Vereine, Verbände und Dachorganisationen weder ersetzen noch mit ihnen konkurrieren, er will vielmehr ihre gemeinsamen Interessen als Gesellschaftsgruppe vor den Behörden vertreten und die Rechte, die ihnen als Religionsgemeinschaft zustehen, in ihrem Namen verlangen.«²

Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e.V. wurde 1986 zur bundesweiten Koordinierung islamischer Religionsgemeinschaften in Berlin gegründet. Größter Mitgliedsverein ist die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, die die Mehrheit der Mitglieder sowie den Vorsitzenden stellt. Dieser Gruppe werden islamitische Tendenzen nachgesagt, wobei nach Aussagen von Fachleuten nur wenige islamische Gruppen in Deutschland davon betroffen sind.³

Von den ab den 1970er-Jahren eingewanderten Muslimen haben sich viele völlig etabliert, so haben türkische Unternehmen schon 125.000 Arbeitsplätze geschaffen mit einem Drittel deutscher Arbeitnehmer.

Schwierigkeit bereitet immer noch die Integration in das höhere Bildungssystem. In Deutschland ist die Frage des Bildungsniveaus entscheidend eine Frage des Einkommens der Eltern. Dieses gravierende Versagen der deutschen Bildungspolitik trifft aber vor allem türkische und andere Migranten-Kinder. Hinzu kommt noch, dass die Deutschkenntnisse oft gering sind.

Scharia und Grundgesetz

● Integration ist ein langwieriger Prozess mit vielen Ungleichzeitigkeiten. Ist es aber überhaupt möglich, dass sich ein Mensch muslimischen Glaubens in die freiheitlich demokratische

Ordnung, die im Grundgesetz festgeschrieben ist, einordnen kann? Dabei darf nicht übersehen werden, dass ein großer Teil der bei uns lebenden Muslime säkularisiert ist in dem Sinne, dass ihnen Religion nicht viel bedeutet bzw. als Privatangelegenheit angesehen ist.

Die für den gläubigen Muslim verpflichtende Scharia mit ihren Gesetzen rechnet damit, dass Muslime im Bereich eines muslimischen Staates wohnen. Heute lebt schon etwa ein Drittel der Muslime außerhalb islamischer Staaten. Dies ist im Grunde eine neue Situation.

1997 wurde von prominenten Muslimen ein Europäischer Rat für Rechtsgutachten und Studien für die in nicht-islamischen Ländern lebenden Muslime geschaffen. Aus der Scharia seien Muslime verpflichtet, Person, Ruf und Vermögen der Nichtmuslime als unantastbar zu betrachten. Man beruft sich dabei auf das Verhalten von Muslimen, die zur Zeit Mohammeds in das christliche Äthiopien auswanderten. Wer sich an die Scharia in einem nicht-muslimischen Land gebunden fühlt, der muss nach den Regeln der Scharia die Gesetze des Aufenthaltslandes halten, sofern ihm die Praktizierung der Religion möglich ist. Dies ist in Europa und Deutschland der Fall.

Die islamische Religionsgemeinschaft in Hessen sagt dazu beispielsweise, dass die Regeln der Scharia allumfassend und zeitlos sind.⁴ Sie unterscheidet aber zwischen Rechtsnormen, die nur für islamische Länder gelten, und individuellen Geboten. Deshalb sind für Muslime in Hessen die Regeln der deutschen/hessischen Rechtsordnung verbindlich. Der Präsident der Vereinigung Islamischer Organisationen in Europa sagt dazu: »Europa ist unsere Heimat, der Islam unsere Religion.«⁵ Der Gottesbezug unseres Grundgesetzes wird von den Muslimen sehr geschätzt. Das Grundgesetz in Deutschland ist also kein Integrationshindernis.

Religionsunterricht

- Eine dringend zu lösende Frage ist die des Religionsunterrichtes für muslimische Kinder. Dies scheitert immer wieder daran, dass es keinen klaren und von allen Gruppierungen anerkannten Ansprechpartner auf muslimischer Seite gibt. So untersagte die Kultusministerin von Nordrhein-Westfalen die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät an der Universität Bonn – das Geld war von Sponsoren gestiftet –, weil kein einheitlicher Ansprechpartner vorhanden sei.

Es gibt nur Vorformen zu einem Religionsunterricht, etwa in Berlin, oder in Hessen, wo den rund 50.000 SchülerInnen islamischen Glaubens jetzt ein zusätzliches Ethik-Fach angeboten werden soll.

Das Land Baden-Württemberg führt ab dem Schuljahr 2006/7 in einem Modellversuch islamischen Religionsunterricht auf Deutsch ein. In Bayern findet islamischer Religionsunterricht im Zusammenhang mit dem muttersprachlichen Ergänzungunterricht statt.

Da der Religionsunterricht laut Grundgesetz ein ordentliches Lehrfach ist, untersteht er der staatlichen Schulaufsicht und muss in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt werden. Hier liegt die Chance, muslimischen Kindern eine Auseinandersetzung mit dem Islam auch jenseits der Koranschulen zu ermöglichen.⁶

Zwangsehen

- Ein großes Problem stellen die so genannten »Zwangsheiraten« dar. In der Türkei scheint das Arrangieren von Ehen durch Eltern und Verwandte noch recht selbstverständlich zu sein. Freie Partnerwahl ist aber ein Menschenrecht.

Die Zwangsheirat ist in der subalternen Rolle der Frau in islamischer Tradition (nicht im Koran) begründet. Manches kommt uns ja aus alten Zeiten nicht unbekannt vor. Die Abwertung von Eva als Verführerin, das Kopftuchtragen von Frauen in unseren Dörfern bis nach dem

**»Die Emanzipation hat sich
nur langsam durchgesetzt.«**

Zweiten Weltkrieg, das Schleiertragen von Frauen in römischen Kirchen, das bis in unsere Zeit vorgeschrieben war. Erst langsam hat sich in unserer Gesellschaft die Emanzipation durchgesetzt, obwohl noch lange keine partnerschaftliche Gesellschaft erreicht ist. Auch muslimische Frauen in Deutschland sind eingeladen, sich auf den Weg zu einer partnerschaftlichen Gesellschaft zu begeben, und die Männer sind aufgefordert, dies zuzulassen und zu fördern.

1994 wurden Berlinerinnen türkischer Abstammung im Hinblick auf ihre Freiheit beim Eheabschluss befragt. Von den 114 Frauen, die den Fragebogen beantworteten, hatten 43 im Alter von 13 bis 17 Jahren geheiratet. 38 hatten den Bräutigam nie vorher getroffen und 39 waren gegen ihren Willen verheiratet worden.

Zwangsehen scheitern immer öfter. Viele gegen ihren Willen verheiratete Töchter und Söhne der zweiten und dritten Generation landen ein oder zwei Jahre später bei AnwältInnen wie Gülsen Küçük-Ratzlaff, Fachanwältin für Familienrecht in Köln. »Zu 90 Prozent habe ich türkische Klientel. Sehr oft klagen Ehemänner wie Ehefrauen über ihre Verheiratung unter Zwang und wollen so schnell wie möglich getrennt werden, weil die Lebensvorstellungen des Paares nicht zusammenpassen. Manche Eltern hofften, mit ihrer Heiratskandidatin die Beziehung des Sohnes zur deutschen Freundin zu beenden, aber das passiert eben oft nicht.«

Oft werden auch Mädchen in das Land der Väter verschleppt und dort verheiratet. In Berlin sollen es 2004 240 gewesen sein, Fachleute schätzen eine zehnfache Dunkelziffer. Hier müssen einmal Gesetze greifen, zum anderen bedarf es der Aufklärung über die Rechte der Frauen, aber auch der Männer zur freien Partnerwahl. Beratungstelefone sind notwendig. Es ist nicht die Religion, sondern es sind bestimmte Traditionen, die Zwangsheiraten fordern.⁷

Leitkultur?

● Auf einer Dialog-Konferenz 2002 sagte in Wien der damalige Präsident der Islamischen Republik Iran, Dr. Seyed Khatami: »Dialog ist nicht nur ein Weg unter vielen, sondern der einzige vernünftige und moralische Weg. Alles andere führt zu Krieg, Aggression und Terrorismus. Aggression ist stumm und sprachlos, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit werden zuerst durch Worte gesät, die später ihre Früchte in die Außenwelt tragen. Das Wort ist heilig, denn im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort...« Und Kardinal Schönborn rief bei derselben Gelegenheit die Grundlegung eines Dialogs der Religionen in Erinnerung, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil formulierte: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet (Nostra Aetate 2).« Dieser Dialog ist auf Dauer für den Weltfrieden und den Frieden am Ort nötig.⁸

Konkret gibt es verschiedene Lösungsmodelle für ein gutes Zusammenleben von Musli-

men und anderen EuropäerInnen. Da wäre zum Ersten der Weg der totalen Anpassung, der aber massiv gegen die menschliche Freiheit verstößt. Parallelgesellschaften sind ebenfalls kein befriedigender Weg. Die »Multikultilösung« war in der mit am bevölkerungsmäßig gemischtesten Stadt Deutschlands, in Frankfurt, zumindest insofern

»Jede Kultur ist ein Wert.«

nicht ohne Erfolge, als große Auseinandersetzungen hier ausblieben. Festzuhalten ist jedenfalls, dass jede Kultur zuerst einmal Wert ist und nicht vernichtet werden sollte.

Bassam Tibi wandte gegen eine multikulturelle Gesellschaft jedoch ein, dass sie die gesellschaftliche Identität Europas leugnet. Menschen lebten »in einer kulturell gemischten Gesellschaft aus unterschiedlichen Kulturen in einem durch eine Leitkultur verbundenen Gemeinwesen zusammen«. Dies erfordere gemeinsame Grundwerte, die sich aus der »kulturellen Moderne« ergeben. Tibi möchte Zugewanderte zu »Verfassungspatrioten« machen. Muslime hätten in Europa keine andere Wahl, als einen »Euro-Islam« zu entwickeln, der sich in Europa integrieren lässt, die übrigen Europäer müssten dabei mithelfen.⁹

Die von Tibi angesprochene Leitkultur hat dabei nichts zu tun mit der 2002 vom bayrischen Innenminister Beckstein aufgestellten Forderungen nach einer »deutschen Leitkultur«¹⁰. Ver-

wendet man stattdessen den Begriff »Demokratische Grundordnung«, kommt man der Sache näher. Dazu gehört dann auch die Kenntnis der Landessprache, um sich in dem jeweiligen Land vernünftig verständigen zu können.

Auf diesem Boden ginge es dann um geschätzte Vielfalt, wie sie etwa die Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt der UNESCO vom 2. November 2001 in ihrem Artikel 1 beschreibt: »Kulturelle Vielfalt spiegelt sich wider in der Einzigartigkeit und Vielfalt der Identitäten, die die Gruppen und Gesellschaften kennzeichnen, aus denen die Menschheit besteht. Als Quelle des Austauschs, der Erneuerung und der Kreativität ist kulturelle Vielfalt für die Menschheit ebenso wichtig wie die biologische Vielfalt für die Natur. Aus dieser Sicht stellt sie das gemeinsame Erbe der Menschheit dar und sollte zum Nutzen gegenwärtiger und künftiger Generationen anerkannt und bekräftigt werden.«¹¹

Mir gefällt in diesem Zusammenhang die aus der christlichen Ökumene bekannte Rede von »versöhnter Vielfalt« oder »Gemeinschaft von Gemeinschaften«. Unsere demokratische Ordnung ist die Grundlage der Versöhnung, die für muslimische und nicht-muslimische Deutsche ein Lernprozess ist in Richtung auf die sich entwickelnde europäische und Weltgesellschaft. Es geht nicht um einen »Krieg der Kulturen«, sondern um eine weltweite »Zivilisation der Liebe«¹². Damit müssen wir bei uns anfangen.

¹ Vgl. Th. Lemmen/M. Miehle, *Miteinander leben, Christen und Muslime im Gespräch*, Gütersloh 2001, 41.

² Aus der Selbstdarstellung des ZMD im Internet: <http://www.islam.de>

³ Vgl. Lemmen, Anm. 1, 49.

⁴ Vgl. Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen,

auf: <http://www.irh-info.de>

⁵ Tarig Ramadan, *Die Muslime im Westen. Aufbauen und Mitgestalten*, 2004, 77.

⁶ Zum islamischen Religionsunterricht vgl. Artikel von Peter Graf in diesem Heft.

⁷ Vgl. Justizministerium Baden-Württemberg, *Zwangsheirat bekämpfen*,

Februar 2006, auf:

<http://www.bwl.de>

⁸ Vgl. *Dialog der Religionen als Weg zur Stärkung des Friedens*, 12. 3. 2002, Wiener Hofburg, auf: <http://195.202.176.112/hochschule/veroeff.htm>.

⁹ Vgl. Bassam Tibi, *Europa ohne Identität, Leitkultur*

oder Wertebeliebigkeit, München ³1998, 179 ff. u.ö.

¹⁰ Vgl. *Süddeutsche Zeitung*, 1.7.2002, 6

¹¹ Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt vom 2. November 2001: <http://www.unesco.de>

¹² Johannes Paul II., *Centessimus annus*, 1991, Nr. 10.

Stephan Goertz

Konstruierte Kulturkämpfe

Wer von Kulturkämpfen spricht, unterschätzt die komplexe innere Vielfalt und Differenziertheit von Kulturen.

Wer Menschen nur als Produkt ihrer Kultur sieht, unterschätzt ihre Fähigkeit, die eigene Identität zu gestalten. Damit aber werden Menschen ihre Freiheit und ihre Würde abgesprochen.

Anmerkungen zu einem gefährlich vereinfachenden Diskurs.

● Es war bereits wieder etwas stiller geworden um dieses Schlagwort. Aber die globale Ereigniskette, die sich zu Beginn des Jahres 2006 nach der Veröffentlichung und gezielten Skandalisierung der Karikaturen des Propheten Mohammed in einer dänischen Zeitung auf ungeahnte Weise in Gang setzte, hat es scheinbar endlich ins Recht gesetzt. Samuel Huntingtons 1993 in Umlauf gebrachte Formel vom Kampf der Kulturen (Clash of Civilizations) gehört längst über die politischen Lager hinweg zur rhetorischen Grundausrüstung, wenn es darum geht, den gewaltsamen Aufruhr in vielen muslimischen Ländern auf den Nenner zu bringen. Von den einen mit dem Gestus einer bangen Besorgnis vorgebracht, von den anderen mit der Überzeugung, der Kampf der Kulturen sei längst eine Realität, der man nur aus idealistischen Träumen von ei-

nem Dialog der Kulturen nicht habe ins Auge sehen wollen.

Die Reaktionen auf die Mohammed-Karikaturen werden als Fortsetzung eines Konflikts verstanden, in dem nicht zum ersten Mal auf die Inanspruchnahme von legitimen Freiheitsrechten mit Gewalt geantwortet wird. Der Mord an dem niederländischen Filmemacher Theo van Gogh¹ samt der darauf folgenden Auseinandersetzungen gilt vielen als Beleg eines Kulturkampfes inmitten westeuropäischer Gesellschaften. Von einem friedlichen und respektvollen Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen scheinen wir weit entfernt zu sein. Stichworte genügen: Zwangsverheiratungen, »Ehrenmorde«, Lehrer, die vor der Aggressivität ihrer Schüler kapitulieren, Schülerinnen, die die Burka tragen und daraufhin der Schule verwiesen werden. Der Integrationspolitik wird Versagen auf breiter Front bescheinigt. »Mit Beginn des neuen Jahrhunderts scheint der Multikulturalismus seinen Zenit überschritten zu haben.«²

Mit etwas Abstand zu den aufwühlenden Bildern und öffentlich inszenierten Empörungsgesten sollte eine »neue kulturelle Nachdenklichkeit«³ einsetzen. Denn nicht zu übersehen ist, wie in deren Windschatten Positionen aufgebaut werden, die das bisherige Zusammenle-

ben unterschiedlicher Kulturen überhaupt in Frage stellen. Der immer wieder hervorquillende Ruf nach einer diffus bleibenden Leitkultur bedient weit eher tief sitzende Ressentiments als dass er instruktiv für eine wirklich tragende politische Strategie wäre. Was aber hat es mit diesem immer wieder benutzten Begriff der Kultur auf sich, mit dem wir uns und andere bezeichnen und nicht zuletzt auch bewerten?

Zum Verständnis und zur Funktion von Kultur

● In der Rede vom Kampf der Kulturen, diesseits oder jenseits der eigenen staatlichen Grenzen, wird nicht selten mit einem Begriff von Kultur hantiert, der sich bei näherem Hinsehen als wenig belastbar erweist. Zunächst: Kulturen gibt es nicht einfach, sie entstehen in der Vorstellungswelt von Beobachtern. Wir bedienen uns ihrer, um die Welt für uns verstehbarer zu machen. Sie scheinen so etwas wie der Kitt zu sein, der die zersplitterte Welt der Moderne zusammenhält. Eine gemeinsame Kultur dient als bergende Umhüllung der vereinsamten Individuen in der modernen Gesellschaft. Kultur entlastet von der uns zugemuteten Notwendigkeit, dem eigenen Leben in eigener Regie Sinn geben zu müssen.

Mit Hilfe der Vokabel Kultur unternimmt eine Gesellschaft den Versuch zu bestimmen, was in ihr von welcher Bedeutung sein soll. Unter diese Kultur fallen längst nicht mehr nur die hochkulturellen, bildungsbürgerlichen Ausdrucksformen, sondern die schier unübersehbare Menge an menschlichen Erzeugnissen, vom avantgardistischen Kunstwerk bis zum Mobiliar des scheinbar banalen Alltagslebens. Aber die Zeit ist vorbei, in der die eigene Kultur eine fragile, eindeutige Sicherheit verheißen konnte.

Wie ist es dazu gekommen? Der Soziologe Dirk Baecker bietet uns eine Erklärung an. Zwei Szenen führt er uns vor Augen: »Man muß sich das vorstellen: Ein Gläubiger kniet nieder und beginnt ein Gebet. Ein Intellektueller stellt sich neben ihn und sagt: ›Wie interessant! Weißt du, dass andere Völker an ganz andere Götter glauben?‹ Wie kann der Gläubige, der an seinen Gott glaubt, darauf reagieren? Natürlich lehnt er die Zumutung des Vergleichs ab, hält den Intellektuellen für einen Neunmalklugen und die anderen Völker für ungläubig. Aber in Wahrheit ist er bereits erschüttert. In Wahrheit hat ihn bereits eine Unruhe erfasst. Wie kann er glauben, wenn andere anders glauben? Was kann er wissen, wenn andere anderes wissen? (...) Eine Ehefrau, vielleicht Flauberts Emma Bovary oder Fontanes Effie Briest, durchaus willens, ihre ehelichen Pflichten ernst zu nehmen, treffen auf einen Intellektuellen (...), der ihnen andeutet: ›Wie interessant! Weißt du, dass nur der europäische Spießbürger es so ernst mit der Ehe nimmt (...)‹ Entrüstet weist die Ehefrau die Andeutung zurück, weiß sich ihrer Ehe sicher – und beginnt

»Kultur wird zum Vehikel für verängstigte und sich abgrenzende Identitätspolitik.«

doch bereits, mit anderen Gedanken zu spielen. Sie sieht ihren Mann mit anderen Augen. Sie nimmt an sich selbst Bedürfnisse, Fähigkeiten und Einfälle wahr, die ihr nie zuvor aufgefallen waren.«⁴ Das »Wie interessant« genügt, um eine unaufhaltsame Selbstreflexion in Gang zu setzen. Von nun an ahnt oder weiß man, »daß man dabei beobachtet wird, wie man selbst die Welt beobachtet und sich in ihr anstellt«⁵.

Als Refugium unmittelbarer Gewissheiten hat Kultur damit ausgedient. Politische Versuche, einen nationalen kulturellen Kanon zu for-

mulieren, wie in Dänemark geschehen, wirken deshalb auf Beobachter als hilflose Selbstvergewisserungspraxis. Kultur wird zum Vehikel für verängstigte und sich abgrenzende Identitätspolitik.

Kulturelle Bedeutung ist konstruierte Bedeutung. Was zugleich heißt: Es könnte eben auch anders sein. Jede Bestimmung geht zudem mit einer Unterscheidung einher. Jede Kultur ist die andere Kultur einer anderen Kultur: »der Wilde für den Zivilisierten, der Franzose für den Deutschen, der Prolet für den Bürger, der Protestant für den Katholiken, der Orientale für den Europäer usw.«⁶ Dass nun in einer kommunikativ vernetzten Weltgesellschaft ständig kulturelle Unterschiede beobachtet werden, erstaunt niemanden. Problematisch wird die Fokussierung auf die Ebene des Kulturellen dann, wenn sich dadurch die Wahrnehmung politischer oder ökonomischer Konflikte verschiebt. Selbst- und Feindbilder werden konstruiert, um schnelle Erklärungen parat zu haben. In einer Welt, deren Komplexität uns ängstigen kann, wird die Zurückführung von Konflikten auf einfache kulturelle Differenzen zur willkommenen (Selbst)Täuschung. Krisenherde, wie etwa den Kaschmirkonflikt, als Kulturkampf verfeindeter Religionen – hier die Muslime, dort die Hindus – zu deuten, unterschätzt die komplexe Struktur solcher Auseinandersetzungen und entlässt politische Akteure oder Konflikt-Profiteure zu leicht aus ihrer Verantwortung.⁷

Kulturelle Identität durch Abgrenzung

- Kultur ist also ein Sicherungsanker für die eigene Identität, sie reduziert die Vielfalt an Möglichkeiten zu leben, zu denken, sich auszudrücken, Vorlieben auszubilden. Sie kann zur

Quelle von Stolz werden. Eines Stolzes, den man sich nicht selbst erarbeiten muss, an dem man ohne eigene Vorleistung teilhaben kann. Durch die schlichte Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und deren Tradition. Die Zweischneidigkeit dieses Effektes von Kultur ist offensichtlich. Und ein zweites Merkmal muss genannt werden: In einer modernen Gesellschaft kann es Kultur nur noch im Plural geben. Niemand lebt in bloß einer kulturellen Sphäre. Und jede kulturelle Ausdrucksform bildet in sich eine Gemengelage unterschiedlicher Einflüsse. Was ist etwa eine authentisch deutsche Lebensform? Oder

»Niemand lebt in bloß einer kulturellen Sphäre.«

auch nur eine westfälische, bayrische, bürgerliche, jugendliche, intellektuelle usw. Gilt dies für die Religionen nicht gleichermaßen? Was ist eine authentisch christliche, katholische, eine muslimische Kultur? Dabei ist zugleich mitzudenken: jeweils im Unterschied zu anderen, zu den Nicht-Christen, den evangelischen Christen usw. Bei jeder Antwort wird man auf Elemente stoßen, die die »eigene« Kultur in der Begegnung mit anderen Kulturen ausgebildet hat.

Die christliche Rezeption griechischer Philosophie über den Weg der Übersetzung jüdischer und islamischer Denker im Mittelalter ist ein bis heute mahnendes Beispiel, bei der Suche nach genuinen und reinen kulturellen Formen misstrauisch zu werden. Woran sollte sich also eine Migrantin, ein Migrant in Deutschland konform anpassen? Sie und er haben die freiheitliche Verfassung und die demokratischen Verfahren zu respektieren wie alle anderen auch. Und sie/er haben einen Anspruch, als Person respektiert zu werden, die innerhalb der Grenzen, die sich aus der notwendigen rechtlichen Ordnung der Freiheit ergeben, ein eigenes Leben zu führen in der

Lage ist. Dies ist in der Tat ein Erbe unserer jüdisch-christlichen, aber auch griechischen und römischen Tradition, die sich der Herausforderung eines aufgeklärten Gesellschaftsmodells nach mühsamen Lernprozessen gestellt hat.

Wenn heute vor »Parallelgesellschaften« gewarnt wird, dann sollte nicht vergessen werden, dass es Formen der kulturell-religiösen Absonderung in Deutschland auch in der Vergangenheit gegeben hat. Der Katholizismus verstand sich als eine kollektive Form der Sinndeutung, als eine soziale Lebensmacht, die das Leben der Katholiken »von der Wiege bis zur Bahre« (Michael Klöcker) nach den eigenen moralischen und

»die eigene Identität durch Offenheit verwirklicht zu sehen«

religiösen Vorstellungen umfassend bestimmen wollte. Die Grenze zu allem Nicht-Katholischen wurde dabei streng markiert und ihre Beachtung eingefordert. Eine »Mischehe« zwischen katholischen und evangelischen Partnern, so hieß es in schon sprachlich diskriminierender Weise, galt als Verstoß gegen die katholische Identität. Und lehrreich ist auch, wie sich diese keineswegs freigewählte, sondern durch gesellschaftliche Nichtanerkennung im Kaiserreich bedingte konfessionelle Milieubildung durch externe und interne Faktoren langsam aufzulösen begann: durch die stärkere Partizipation der Katholiken am gesellschaftlichen Leben in der Nachkriegszeit, durch die Vermischung der Konfessionen in Folge der Bevölkerungsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg, durch die mediale Wahrnehmung anderer Lebensstile und schließlich durch die eigene Öffnung hin zu den autonomen Wirklichkeiten der Welt (vgl. GS 36) im Zuge eines neuen theologischen Selbstverständnisses, das dazu ermutigte, Kirche in der Welt von heute sein zu wollen. An die Stelle der bemühten Abgrenzung

trat die erklärte Bereitschaft zur Partizipation. Die eigene Identität durch die Offenheit für die anderen nicht bedroht, sondern verwirklicht zu sehen, ist eine enorme Leistung und Selbstverpflichtung des II. Vatikanums.

Jenseits des Container-Modells

● Wenn sich in Großbritannien ein junges Mädchen einer konservativen Immigrantenfamilie mit einem englischen Jungen verabreden möchte, dann ist dies eine multikulturelle Initiative. Wenn ihr dies aber von der eigenen Familie verwehrt wird, dann bewegen wir uns vom Multikulturalismus weg, hin zu einer Separation der Kulturen. Mit diesem Beispiel hat Amartya Sen jüngst veranschaulicht⁸, was den Unterschied zwischen einem Gebrauch und einem Missbrauch des Multikulturalismus ausmacht. Und dass es eine »Bringschuld« von allen Beteiligten gibt. Maßstab dafür ist die Bereitschaft, kulturelle Identität nicht der sich in der Freiheit verwirklichenden Würde der Person überzuordnen.

Wie wir die Menschen zu sehen gewohnt sind, prägt unseren Umgang mit ihnen. Sehen wir sie als eingeschlossen im Container einer von ihnen nicht gewählten Identität, der ihnen durch ihre Gemeinschaft bereitgestellt wird, etwa der religiösen? Oder aber sehen wir, dass sie in die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche involviert sind? Dass sie einen Beruf ausüben, sich politisch engagieren, eine bestimmte Sprache sprechen, einer sozialen Schicht angehören, bestimmte Geschmacksvorlieben ausprägen – und nicht zuletzt: ein bestimmtes Geschlecht haben? Werden wir ihnen gerecht, wenn wir sie in erster Linie als Mitglied einer partikularen Gemeinschaft betrachten, oder nicht eher, wenn wir sie als Teil einer zivilen Gesellschaft anerkennen? Im ersten Fall, so Sen, haben wir den Fall eines

pluralen Monokulturalismus vor uns, im zweiten Fall wirklichen Multikulturalismus. Nur diese zweite Form stellt die kulturelle Freiheit über die vereinnahmende kulturelle Gemeinschaftszugehörigkeit.

Kulturelle Separation verhindert die Ausbildung eines echten multikulturellen Zusammenlebens. Für den Bildungssektor bedeutet dies etwa, es Kindern und Jugendlichen zu ermöglichen, die kulturellen Wechselwirkungen und gegenseitigen Beeinflussungen kennen zu lernen, und sie gleichzeitig zu befähigen, ein selbstbestimmtes Leben als Mitglied einer zivilen Gesellschaft führen zu können, das nicht dazu verdammt ist, in den Grenzen der Herkunftsgemeinschaft verbleiben zu müssen. Bildungsfragen, das ist in Deutschland zuletzt wieder durch den Besuch des Gesandten der UN-Menschenrechtskommission, Vernor Muñoz Villalobos, im Februar 2006 ins Bewusstsein gerückt, sind Fragen mit höchster ethischer Dringlichkeit.

Individuen sind frei, flexible Identitäten auszubilden und sich selbst im Lebensverlauf überraschen zu können. Wir sollten sie nicht als Gefangene einer bestimmten Identität behandeln, sondern ihnen vor allem Partizipationsrechte einräumen. Konkret: Sie teilhaben lassen an ökonomischen, politischen und sonstigen sozialen

»Einbeziehung und Teilhabe«

Zusammenhängen. Diese Form der Einbeziehung und Teilhabe am gesellschaftlichen und demokratischen Geschehen, als Inklusion bezeichnet, dürfte die wirksamste Form von Integration sein. »Solange freilich ökonomische, politische und rechtliche Ungleichheiten mit ethnischer Schichtung und Segmentation einhergehen, dürfte das Konfliktpotential eher wachsen.« Dagegen »dürfte eine rechtliche und politische Gleichstellung von Migranten, eine aktive Ein-

wanderungspolitik sowie ein langsamer Abschied vom Abstammungsprinzip als Sukzessionsprinzip des nationalstaatlichen Personals zwar nicht hinreichende, aber zumindest notwendige Bedingung für eine Entfernung des Diskurses vom stahlharten Gehäuse der (ethnischen) Zugehörigkeit sein.«⁹ Ziel muss es sein, zur selbstbestimmten Teilhabe an einer zivilen Gesellschaft zu befähigen, vor allem durch Teilhaberechte und gerechte Bildungschancen.

Der Vereinfachung widerstehen

● Es ist nicht der Islam an sich, der sich in Akten der Gewalt zur Wehr setzt oder nach Dominanz strebt. Der französische Soziologe Jean-Claude Kaufmann spricht in seinem Buch »Die Erfindung des Ich« (Konstanz 2005) tiefere Ursachen an. Es ist die nach Anerkennung strebende Energie einer verunsicherten Identität, die sich an den Rändern der Moderne Gehör verschaffen will. Das Gefühl, verachtet zu werden, überflüssig oder abgeschrieben zu sein, kann nicht auf Dauer ertragen werden. Die Religion lässt sich als starke Ressource von Identität in solchen Fällen wirksam instrumentalisieren.

Als Reaktion auf die Gefühle von verletzter Würde nun das Feindbild einer zurückgebliebenen, lernunfähigen Religion zu zeichnen, spielt dieser Instrumentalisierung gewollt oder ungewollt in die Hände. In dieser Situation sozialer Verwerfungen einen Kampf der Kulturen auszurufen, droht dann zur selbsterfüllenden Prophezeiung zu werden. Man konstruiert kulturelle Blöcke, deren Kampf dann anschließend in grober Verkürzung des Ursachengeflechts als Grund der zahlreichen Spannungen behauptet wird. Auf die simple Formel »Die sind doch alle gleich« reagiert die Behauptung eines widerständigen »Wir«.¹⁰

Der christlich-menschliche Blick

● Wie sehen wir die Menschen an? Mit dieser Frage leitet Sen seine Überlegungen ein. Welches Bild machen wir uns von ihnen? Nach welchen Kategorien ordnen wir sie ein, was sind die Maßstäbe für die Beurteilung ihres Handelns? Zu diesen Fragen wird christlicher Glaube nicht schweigen wollen. Sein Blick auf den Menschen unterscheidet zunächst nicht, wenn es darum geht, was die Würde eines jeden Menschen ausmacht. Diese Würde ist allen Menschen zugesprochen jenseits der konkreten ethnischen, kulturellen, religiösen, sozialen und geschlechtlichen Zugehörigkeit. Hier gilt kein Wir und Sie. Hier gibt es keine anderen.

Das Christentum verbietet Denken und Handeln nach der Logik des Clans, es greift über alle sozialen und kulturellen Vergemeinschaftungen hinaus.¹¹ Die säkulare Idee einer Menschheitsfamilie hat jüdisch-christliche Wurzeln in der Vorstellung der gemeinsamen Gotteskindschaft, die uns alle zu Brüdern und Schwestern macht. Der Blick aber wendet sich zugleich dem konkreten Nächsten zu. Diesem

soll geholfen werden, wo immer es Not tut. Und allen soll dazu verholfen werden, ein freies, selbstbestimmtes Leben führen zu können. Der christliche Blick auf den anderen sieht in diesem den zur Freiheit berufenen Mitmenschen. Deshalb darf keines Menschen Würde verletzt werden. Und deshalb ist die christliche Option nicht die, Menschen in ihrer je kulturellen Verwurzelung allein zu lassen und den Imperativen ihrer Gemeinschaft achtlos zu überlassen. Ein solches

»Kein Denken und Handeln nach der Logik des Clans.«

Desinteresse sollte sich nicht als Toleranz ausgeben. Es wird zum Verrat an den eigenen christlichen ethischen Ansprüchen. Sens Plädoyer: Es muss Schluss sein mit der rigiden, tyrannischen Einordnung von Menschen in säuberlich abgetrennte Identitätsschubladen. Dazu kann von »uns« eine kulturelle Tradition in Anspruch genommen, die kulturelle Zugehörigkeit ernüchtert, Pluralität anerkennt und auf die zivilisierende Kraft der moralisch geforderten Inklusion aller setzt.

¹ Dazu: Geert Mak, Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik, Frankfurt a.M. 2005.

² Michael Sievernich, Multikulturalismus am Ende, in: StdZ 224 (2006) 1-2, 1.

³ Ebd.

⁴ Dirk Baecker, Wozu Kultur? Berlin 2003, 48f.

⁵ Ebd. 49.

⁶ Armin Nassehi, Geschlossenheit und Offenheit,

Frankfurt a.M. 2003, 235.

⁷ Vgl. dazu Boris Wilke, Der Kaschmirkonflikt. Ursachen, Dynamik und Perspektiven, in: Reader Sicherheitspolitik Ergänzungslieferung 5/02, 17-24. Vgl. Julia Eckert, Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unvereinbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonflikts, in: Aus Politik und

Zeitgeschichte, B 42-43/2002, 23-30.

⁸ Amartya Sen, Chili and Liberty. The Uses and Abuses of Multiculturalism, in: The New Republic Online (www.tnr.com/docprint.mhtml?i=20060227&ts=sen022706), abgerufen 22.2.2006). Vgl. auch ders., Identity and Violence. The Illusion of Destiny, New York 2006.

⁹ Beide Zitate Armin Nassehi, Differenzierungs-

folgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne, Opladen 1999, 224f.

¹⁰ Vgl. Nassehi, Anm. 6.

¹¹ Vgl. Arnold Angenendt, Christentum und Akkulturation, in: Wilhelm Geerlings/Josef Meyer zu Schlochtern (Hg.), Tradition und Innovation. Denkansätze für Theologie und Kirche (= FS Pottmeyer), Paderborn 2003, 9-32.

Heiner Buchen / Johannes Stein

Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht

*Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum
beim Katholikentag*

**Für den christlich-islamischen Dialog
sind die brennenden sozialen Probleme
ebenso wichtig wie im engeren Sinne re-
ligiöse Fragen – Eindrücke vom Begeg-
nungszentrum in Saarbrücken.**

● Deutsche Katholikentage werden gemeinsam vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken und einem Bistum veranstaltet, das als Gastgeber auftritt. Fast das ganze Spektrum des deutschen Katholizismus ist mit Ständen und Veranstaltungen präsent. Das Leitwort »Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht« fokussierte in diesem Jahr die aktuellen Fragen und Themen des 96. Deutschen Katholikentages vom 24.-28. Mai 2006 in Saarbrücken.

In Saarbrücken, wirtschaftliches, politisches und kulturelles Zentrum des Saarlandes, wohnen 182.000 Menschen, davon 13.000 (16,5%) Ausländer. Die meisten Muslime im Saarland sind aus der Türkei eingewandert und gehören verschiedenen Dachverbänden an. Darüber hinaus gibt es die »Islamische Gemeinde Saarland e.V.«, deren rund 1.500 Angehörige aus 38(!) Ländern stammen, vor allem aus arabischsprachigen und frankophonen Staaten. Die Freitagspredigt findet darum in arabisch mit einer deutschen Übersetzung statt. Der jetzige Imam stammt aus Ägypten und ist für drei Jahre hier. Als diese Gemeinde vor drei Jahren eine reprä-

sentative Moschee in der Innenstadt bauen wollte, hat der von der CDU dominierte Stadtrat dies verhindert. In Saarbrücken ist auch der Sitz einer großen alevitischen Gruppe, deren Mitglieder in der ganzen Region verbreitet sind.

Die Konzeption des Zentrums

● Seit einer Reihe von Jahren gibt es sowohl auf den Katholikentagen wie den Evangelischen Kirchentagen Veranstaltungen und Zentren zum christlich-islamischen Dialog. Das Begegnungszentrum in Saarbrücken wurde konzipiert von Pfarrer Johannes Stein, Pastoralreferent Heiner Buchen vom Dekanat Saarbrücken und Asgar Abbaszadeh, Geschäftsführer von Ramesch – Forum für interkulturelle Begegnung e.V., Saarbrücken.

Für die Konzeption war u.a. das 2. Vatikanische Konzil maßgeblich, das Christen und Muslime dazu aufruft, »sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen« (Nostra aetate 3). So sollte das Zentrum der Begegnung zwischen Menschen

christlichen und muslimischen Glaubens dienen und zwar auf gleicher Augenhöhe. Denn Begegnung heißt: miteinander leben, und sei es noch so rudimentär, miteinander arbeiten, miteinander sprechen (eben nicht übereinander), miteinander essen und trinken, miteinander auf Gott hören, miteinander beten.

Muslime sollten nicht nur als Referierende mitwirken, sondern auch als Teilnehmende dabei sein (z. B. bot der Büchertisch nicht nur Informationen über den Islam, sondern auch über

»auf gleicher Augenhöhe«

das Christentum). Es wurden Veranstaltungen geplant für Menschen, die sich zum ersten Mal mit dem Islam beschäftigen, aber auch für solche, die schon Dialogerfahrungen haben.

So ergaben sich als ständige Angebote z.B. das Foyer mit Informationsständen, Büchertischen, einem Quiz am Laptop und vor allem mit christlichen und muslimischen »Auskunftgebenden«; ein Raum der Stille mit verschiedenen Bibel- und Koranausgaben; eine Ausstellung über die Einwanderung der Arbeitsmigranten ins Saarland nach 1945; eine Informationsausstellung über den Islam, die von Muslimen selbst erstellt wurde.

Das Veranstaltungsprogramm begann jeweils mit der »Mystik am Morgen« mit Texten aus beiden mystischen Traditionen. Danach folgte eine gemeinsame biblische Textarbeit. Vormittags gab es Vorträge, die Nachmittage prägten Werkstätten in drei Serien: Islamisches Lernhaus (Grundinformationen von muslimischen Gelehrten); Dialogerfahrungen – gelungene Beispiele (Muslimische Kinder in christlichen Kindergärten; christlich-islamische Bildungsarbeit; Interreligiöses Friedensgebet an der deutsch-französischen Grenze); Miteinander für Gerechtigkeit im bundesdeutschen Kontext (Gerechtigkeit

für Frauen; Gerechtigkeit für die Fremden; Gerechtigkeit für gleichgeschlechtlich Liebende). Tagesausklang bot die »Kulturzeit« mit einer Autorinnenlesung und Musik der Sufis.

Erste Bewertung

● Schon in der Vorbereitungszeit ist es uns gelungen, Vertreter der Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB), der Islamischen Gemeinde Saarland e.V. (IGS), der alevitischen Gemeinde und zweier interkultureller Vereine an einen Tisch zu bringen. Mitglieder der DITIB und der IGS arbeiteten die ganze Zeit in verschiedenen Bereichen des Zentrums mit, vor allem im Foyer und in der Teestube, sodass während der gesamten Öffnungszeit muslimische und christliche Gesprächspartner anwesend waren. Die IGS stellte ihr Gemeindezentrum als Quartier für auswärtige Gäste zur Verfügung. Die saarländischen Medien brachten diese Aktion an prominenter Stelle in die Öffentlichkeit. Insgesamt war das Medienecho groß; »Christen und Muslime in Harmonie« titelte die Saarbrücker Zeitung.

Das Zentrum wurde außerordentlich gut besucht. Ein Teil der Werkstätten musste von Gruppenräumen in den Saal umziehen. Der Vertreterin von CIBEDO fiel im Vergleich zu vorhergehenden Katholikentagen die starke islamische Beteiligung auf und: »Das Gesprächsklima war nirgends so gut wie in Saarbrücken.«

Zwei Schlaglichter

● In der Werkstatt »Gerechtigkeit für die Fremden« waren sich die beiden Referenten, der katholische Theologe Dr. Kuno Füssel und Dr. Nadeem Elyas, bis vor kurzem Vorsitzender des

Zentralrats der Muslime in Deutschland, darüber einig, dass Menschen mit Migrationshintergrund zu den Verlierern eines sich rasant weiterentwickelnden Kapitalismus gehören. Sie spüren dies schärfer als andere, in dem sie dem latenten Vorwurf, kulturell wie ökonomisch überflüssig zu sein, ausgesetzt sind. »Für Christen und deren Kirchen kann dies nur bedeuten«, so Füssel, »Kirche für andere zu werden, das heißt, sich mit Muslimen gemeinsam für Gerechtigkeit vor Ort und weltweit einzusetzen und Muslime in unserm Land darin zu unterstützen, in Würde leben zu können.« Nadeem Elyas schloss diese Werkstatt mit den Worten ab: »Wir, Christen und Muslime, leben zusammen in diesem Land und das für immer, also bleiben uns zwei Möglichkeiten: im Kampf der Kulturen auseinander zu fallen oder in Solidarität zusammen zu stehen, um so Integration zu entwickeln.«

Der Vortrag »Die Darstellung des Islam in den deutschen Medien« von Frau Dr. Sabine Schiffer vom Erlangen Institut für Medienverantwortung war aufrüttelnd. In einer Welt, in der zunehmend die Medienberichterstattung das Wissen (und Unwissen) prägt, wird es immer wichtiger, sich Fähigkeiten wie Medienkompetenz und kritische Diskursbetrachtung zu erwerben, um den vermittelten Inhalten mit der notwendigen Distanz gegenüberzutreten und sich ein souveränes Urteil bilden zu können.

Am Beispiel der Islamdarstellung hat Frau Dr. Schiffer äußerst anschaulich demonstriert wie Medien agieren. Sie konnte deutlich machen, dass der Islam und seine Vertreter relativ viel Raum in den Medien einnehmen, dass jedoch die Darstellung stereotyp bleibt, was nicht zu einem tieferen Verständnis, sondern zu einem großen Missverständnis führt. Er wurde deutlich, wie rassistische Vorurteile entstehen und in

einer langen Diskurstradition genährt worden sind. Frau Schiffer führte den Zuhörern vor Augen, wie subtil die Medien Mechanismen anwenden, die zur Diffamierung und Entmenslichung des Muslime beitragen. Eine schockierende und zugleich aufklärende Veranstaltung.

Ausblicke

● Mit diesem Christlich-Islamischen Begegnungszentrum während des Katholikentages haben sich die christlichen Kirchen vor Ort verpflichtet, den Prozess des interreligiösen Dialoges fortzusetzen und zu intensivieren. Dabei können sie sich von der theologischen »Option für die Anderen« leiten lassen, die frei ist vom autoritären Beigeschmack herablassender Mildtätigkeit, aber inspiriert von der theologischen Pointe der Samariter-Erzählung, die in der geheimnisvollen Begegnung Gottes im Armen/Fremden, den Anderen als potentielles Sakrament der Gottesbegegnung identifiziert.

Damit dies praktisch werden kann, sind Konsequenzen vorgesehen. Z.B. soll der Interreligiöse Gesprächskreis der Stadt Saarbrücken, der sich alle sechs Wochen trifft, seine Aktivitäten intensivieren; das heißt u.a., genauer danach zu fragen, welche gemeinsamen Schritte in Richtung Annäherung und Integration zu tun sind. Zudem müssen christlich-islamische Kontakte in den Pfarrgemeinden verwurzelt werden. Wichtig ist weiters die Unterstützung der islamischen Gemeinden in deren Bemühungen um einen islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen und in dem Wunsch nach einer repräsentativen Moschee. Eine spezielle Konsequenz ist die Planung eines interkulturellen/interreligiösen Zentrums für Jugendliche auf der Grenze zwischen Deutschland und Frankreich.

Peter Graf

Religiöse Bildung von Muslimen im Dialog

Die Universität Osnabrück setzt deutliche Schritte in Richtung eines islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen: Zeichen in Richtung Gleichberechtigung.¹

● Die Frage, was mit den über 700.000 Schülerinnen und Schülern muslimischen Glaubens an öffentlichen Schulen dann geschieht, wenn ihre Mitschüler Religion haben oder am Ethikunterricht teilnehmen, beschäftigt inzwischen alle, die für die Bildung der jungen Generation Verantwortung tragen. Schickt man diese Schüler/innen weiter in die Pause, nimmt sie aus der Klasse heraus und »deklariert« sie so – ein Schülerleben lang – oder bietet man ihnen eine ethisch-religiöse Erziehung auf gleicher Augenhöhe an? Die Erfahrung der Nicht-Wahrnehmung – ein Schülerleben lang – schafft den Boden für eine sich selbst ausgrenzende, fundamentalistische Antwort gegen »die anderen«.

Die Frage der religiös-ethischen Bildung von Muslimen ist damit zu einer kulturpolitischen Aufgabe geworden, die sich keineswegs mehr auf ein Migranten-Problem beschränkt. Vielmehr geht es um die nachwachsende Generation in Deutschland insgesamt. Auch die Mehrheit muss lernen, den Islam wahrzunehmen; nur gemeinsam kann gegenseitige Anerkennung gelernt werden. Eine religiös-ethische Bildung von Mus-

limen, die Gleichrangigkeit erfahren lässt, wird daher entscheidend das kulturelle, soziale und politische Zusammenleben zwischen den Gruppen in Deutschland zukünftig gestalten.

Trotz der gegebenen Aktualität der Aufgabe engagieren sich nur wenige alte Bundesländer auf diesem Feld. Gleichzeitig weisen die Zielperspektiven, denen sie folgen, in sehr unterschiedliche Richtungen.

Religionskunde versus Religionsunterricht

● Über einzelne Projekte, die auf bestimmte Schulen beschränkt bleiben (Erlangen, Ludwigsburg), hinaus sind drei bildungspolitische Tendenzen in den Ländern zu unterscheiden: Erstens die Tendenz, muslimischen Schülern in der Linie des »Muttersprachlichen Unterrichts« ein neues, eben für sie konzipiertes Unterrichtsfach anzubieten: Islamkunde in Bayern oder in Nordrhein-Westfalen. In NRW ist dieses Projekt qualitativ sehr viel weiter in Richtung religiöse Erziehung entwickelt, doch beide Länder verstehen diesen Unterricht nicht als islamischen Religionsunterricht. Ähnlich, doch mit anderen Schwerpunkten, hat die Kultusministerin des

Landes Hessen, Frau Karin Wolff, angekündigt, einen »Ethikunterricht mit Schwerpunkt Islam« einzuführen. Der ethische Schwerpunkt rückt schließlich im Vorschlag des Senats von Berlin ganz in den Vordergrund, ein neues Pflicht-Werftafach mit religiösen Anteilen für alle einzuführen. Der Berliner Weg ist jedoch aufgrund der rechtlichen Verhältnisse in Berlin (»Bremer Klausel«) ein spezifischer Vorschlag, der nicht auf die übrigen Bundesländer übertragbar ist. Gleichwohl spiegelt er eine bildungspolitische Tendenz, den Religionsunterricht wie in Brandenburg (»LER«) durch einen religionskundlichen Ethikunterricht für alle zu ersetzen.

Dieser erste bildungspolitische Weg erfüllt die Vorgaben des Grundgesetzes 7.3 nicht, da er ausschließlich vom Staat ausgeführt wird. Allerdings ist NRW mit dem landesweit angebotenen Fach »Islamische Unterweisung« über den Rechtsspruch des OVG Leipzig vom 23.2.2005 auf die Notwendigkeit hingewiesen worden, die muslimischen Dachorganisationen als Ge-

»staatliche Neutralität«

sprächspartner nicht aus der Gestaltung der religiösen Erziehung muslimischer Schüler auszuschließen und damit das Verfassungsgebot der »Neutralität« des Staates in der religiös-weltanschaulichen Bildung zu beachten.

Der zweite Weg plädiert für einen »Religionsunterricht für alle«, wie er seit den 1990er Jahren in Hamburg vorgeschlagen wird: Alle Schüler werden gemeinsam unterrichtet, von einer Lehrkraft in die großen Religionen eingeführt. Dieser Weg entwickelt eine bewährte ökumenische Tradition, die die evangelischen Religionslehrer in Hamburg übernommen haben, interreligiös weiter. Er überzeugt allerdings nur dann, wenn alle Religionsgemeinschaften zustimmen und sich vergleichbar daran beteiligen.

Beide Kirchen unterstützen diesen Weg in den übrigen Bundesländern – mit Ausnahme von Bremen – nicht. Damit stellt er bundesweit keine Lösung für den verbleibenden »Rest« der Muslime dar. Ihnen vorzuenthalten, was den anderen Religionsgemeinschaften gewährt wird, bedeutete, das Prinzip der Gleichbehandlung und staatlichen Neutralität nicht zu erfüllen. Ohne diese Basis der Gegenseitigkeit und ohne auf der Beziehungsebene Muslime gleichrangig zu behandeln, fehlt dem curricularen Lernziel des Dialogs, zu dem religiöse Unterweisung in jedem Fall befähigen soll, sein Fundament.

Gegenseitige Anerkennung

● Der dritte Weg liegt daher darin, muslimischen Schülerinnen und Schülern eine religiös-ethische Erziehung anzubieten, die jener vergleichbar ist, die ihren Mitschülern in den Fächern Religion oder Ethik angeboten wird. Auf diese Weise erfahren muslimische Schüler die gleiche Anerkennung wie ihre Mitschüler; dieser Unterricht parallel zu Ethik und dem christlichen Religionsunterricht lädt zu vielfältigen Projekten der Begegnung ein. Er ist mit den muslimischen Dachverbänden jeweils auf Landesebene abzustimmen, um die deutsche Verfassung zu erfüllen. Allein dieses Vorgehen erfüllt die hohen Vorgaben des Grundgesetzes. Allein dieses ist angesichts der großen Investitionen den Ministerien zumutbar, da es vermeidet, am Ende von muslimischen Eltern nicht angenommen oder mit Prozessen belegt zu werden.

Bislang beschreitet das Land Niedersachsen seit 2003 mit dem Schulversuch »Islamischer Religionsunterricht« an neunzehn Grundschulen konsequent diesen aufwendigen Weg. Für Baden-Württemberg hat Frau Schavan einen vergleichbaren Schulversuch ab 2006/07 an zwölf

Grundschulen angekündigt, Schleswig-Holstein hat Interesse gezeigt, sich dieser Bildungspolitik anzuschließen. Allein in Niedersachsen finden im Kultusministerium in Hannover regelmäßig Abstimmungsgespräche am »Runden Tisch« mit fast allen muslimischen Organisationen des Landes statt.

Seit Januar 2004 koordiniert die Universität Osnabrück das erste bundesweit geförderte Projekt der Bund-Länder-Kommission »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache. Wissenschaftliche Weiterbildung für Lehrerinnen und Lehrer«. In internationaler Hochschulkooperation werden bis Ende 2006 über eine internationale Internet Lehr-Lern-Plattform – mit regelmäßigen Präsenzveranstaltungen an der Universität Osnabrück – Lehrerinnen und Lehrer für das Fach »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache« ausgebildet. Dieses Fach richtet sich an alle Muslime unabhängig von ihrer Glaubensrichtung, Sprache oder Herkunft. Es wird in enger Abstimmung mit den parallelen Fächern der Religionswissenschaft und Religionspädagogik unterrichtet, in das Curriculum werden Brücken-Themen und Projekte eingebaut, die gemeinsam mit den Mitschülern zu bearbeiten sind.

Dieses neue Lehrgebiet wird auf Dauer Teil der universitären Lehrerbildung in Osnabrück sein. Ab WS 2007/08 ist vom Wissenschaftsministerium ein neuer Master-Studiengang im Erweiterungsfach »Islamische Religionspädagogik« genehmigt worden. Dieser Studiengang umfasst ein differenziertes Islamstudium, die Fachdidaktik des Islamischen Religionsunterrichts, Sprach- und Koranstudien sowie Religionswissenschaft, Einführungen in die christlichen Theologien, in Migrationsforschung und In-

terkulturelle Pädagogik. An dem Studiengang sind das Evangelische und das Katholische Institut der Universität beteiligt. Beide bilden – unter dem Dach des gemeinsamen Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften – Religionslehrer/innen aus, die bereits während ihres Studiums den Dialog zwischen den Religionen erfahren.

Der Erweiterungsstudiengang kann von Studierenden aufgenommen werden, die entweder im Grund-, Haupt- und Realschulbereich unterrichten, ein entsprechendes Staatsexamen haben oder kurz vor diesem Abschluss stehen. Damit werden in Osnabrück ausschließlich Mehrfach-Lehrer/innen ausgebildet werden, die – aufgrund ihrer Fächerkombination voll in das Kollegium einer Schule integriert – auch fachübergreifende Aufgaben übernehmen können. Um die Qualitätskriterien der etablierten Lehrerbildung zu erfüllen und das Fach in Lehre und Forschung zu entfalten, wurden vier neue wissenschaftliche Stellen für den Master-Studiengang beantragt (Islamische Religionspädagogik, Fachdidaktik des Islamischen Religionsunterrichts, Religionswissenschaft, Arabisch-Koranstudien).

Mit Einrichtung des neuen Master-Studiengangs ergreift die Universität Osnabrück die Initiative, in Abstimmung mit dem Land Niedersachsen und der muslimischen Religionsgemeinschaft eine wissenschaftliche Antwort auf eine der großen Aufgaben der Bildungspolitik und Schulentwicklung zu geben. Sie besteht darin, das Fach »Islamische Religionspädagogik« gemäß den Anforderungen des deutschen Grundgesetzes in die Lehrerbildung zu integrieren und in internationaler Hochschulkooperation Raum für Forschungsprojekte über den Islam in Europa zu schaffen.

¹ Der Beitrag ist die aktualisierte Fassung von: Peter

Graf, Allah im Schulversuch. religiöse Erziehung von

Muslimen im Dialog, in: CiG 57.Jg. (2005) 341f.

Im Interview: das Seelsorgeteam des AKH Wien »Gut miteinander nebeneinander leben«

Interreligiöse Zusammenarbeit in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien

**Islamische, jüdische, katholische
und evangelische Seelsorgerinnen und
Seelsorger unterstützen einander
im Dienst an den Kranken und für das
Krankenhauspersonal. Dabei machen
sie die ermutigende Erfahrung, dass
ohne Konkurrenzdenken und bei gegen-
seitigem Respekt für die bleibenden
Unterschiede Gemeinsames möglich
und für alle bereichernd ist.**

● Beim Neubau des Wiener Allgemeinen Krankenhauses in den 1980er-Jahren wurden die drei großen abrahamitischen Religionen besonders berücksichtigt: Christentum, Islam und Judentum erhielten eigene Gebetsräume und weitere Räumlichkeiten, um im Krankenhaus Seelsorge betreiben zu können. Alle vier Gebetsräume – die evangelische Kapelle, die römisch-katholische Kapelle, die Moschee und die Synagoge – liegen im Eingangsbereich des Krankenhauses direkt nebeneinander und auch die Büroräume bilden einen gemeinsamen Verband. So ist schon von den räumlichen Gegebenheiten die Zusammenarbeit fast vorgegeben.

Die evangelische sowie die katholische Kirche beschäftigen Angestellte, die gemeinsam mit Ehrenamtlichen die Seelsorge im Krankenhaus gestalten; von jüdischer sowie islamischer Seite

wird der Dienst ausschließlich von Ehrenamtlichen versehen. Alle arbeiten selbstverständlich im Auftrag ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die islamische Seelsorge ist dabei die jüngste, sie entstand im Jahr 2001 als Besuchs- und Sozialdienst der in Österreich offiziell anerkannten islamischen Glaubensgemeinschaft.

Die gute Zusammenarbeit zwischen den Religionen beruht im AKH Wien auf dem Konsens, dass die Bedürfnisse der Kranken bzw. des Krankenhauspersonals im Vordergrund stehen und keine Religion versucht, auf Kosten der anderen zu missionieren. So gibt es keine Konkurrenz am Krankenbett, im Gegenteil: Das gemeinsame Anliegen, den Kranken Beistand zu geben, verbindet. Daher besteht der Kern der konkreten Zusammenarbeit auch darin, einander auf PatientInnen, die nach seelsorglicher Betreuung fragen, aufmerksam zu machen und ihnen den Kontakt zu den VertreterInnen ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft zu vermitteln. Insbesondere für die ehrenamtliche jüdische und islamische Seelsorge ist das von Bedeutung, denn sie müssen wesentlich gezielter arbeiten als ihre christlichen KollegInnen.

Im Folgenden werden Ausschnitte eines Gesprächs wiedergegeben, das Veronika Prüller-Jagenteufel mit dem interreligiösen Team der Seel-

sorge im Allgemeinen Krankenhaus Wien im April 2006 führte. Die GesprächsteilnehmerInnen waren: Mag. Ulrike Frank-Schlamberger (evang. Kirche), Karin Susanne Koller (röm.-kath. Kirche), Andrea Saleh (islam. Glaubensgemeinschaft), Mag. Johanna Uljas-Lutz (evang. Kirche), Dr. Franz Vock (röm.-kath. Kirche), Dr. Willy Weisz (israelitische Kultusgemeinde).

Miteinander in Respekt voreinander

● *Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft:* Unser Gebetsraum wird stark frequentiert, doch da wir nur ehrenamtlich tätig sind, helfen uns die KollegInnen der christlichen Seelsorge, indem sie z.B. die Raumaufsicht mit übernehmen. Da sie hauptamtlich beschäftigt sind, sind sie als Anlaufstelle immer da und unterstützen uns, wenn jemand nach unserem Besuch fragt. Und sie helfen uns auch mit Material und Infrastruktur aus: So können wir in ihren Büros Fax und Drucker gelegentlich mitbenutzen. Man hilft sich, wo man eben helfen kann: auf der menschlichen wie auf der beruflichen Ebene und für die Patienten. Darüber hinaus wirkt unsere Zusammenarbeit auch auf die MitarbeiterInnen des Hauses und auf die Gesellschaft, besonders durch unsere gemeinsamen Veranstaltungen, bei denen über die Religionen informiert wird und wir durch das gemeinsame Auftreten ein Zeichen dafür setzen, dass ein gutes Miteinander möglich ist.

Willy Weisz, israelitische Kultusgemeinde: Wir stehen für eindeutig unterschiedliche Religionsauffassungen und bilden keinen Einheitsbrei. Jeder ist für seinen eigenen Bereich zuständig und verantwortlich. Und zugleich ist es möglich, gut miteinander nebeneinander zu leben. So lernen wir voneinander und übereinander

und auf der Basis des Wissens um die Unterschiede funktioniert die Zusammenarbeit in gegenseitigem Respekt gut.

Karin Koller, römisch-katholische Kirche: Wir betreuen prinzipiell einmal alle Menschen hier im Krankenhaus und sind bereit, mit allen, egal welcher religiösen oder kulturellen Herkunft, ins Gespräch zu kommen. Ich kann z.B. mit einer islamischen Frau gute Gespräche haben – wenn allerdings religiöse Fragen oder Bedürfnisse in Bezug auf ihre eigene Glaubensgemeinschaft ins Spiel kommen, vermittele ich sie an die islamischen Kolleginnen weiter.

Franz Vock, römisch-katholische Kirche: Bei vielen Patienten gibt es ein allgemeines religiöses Interesse, da kann ich mit vielen Leuten in Kontakt kommen und als katholischer Seelsorger mit einem Muslim oder Juden gute und tiefe Gespräche führen. Wenn von der betreffenden Person nun eine aktive Religionsausübung

»der Beistand der eigenen Religionsgemeinschaft«

da ist, ist das eine Frage der eigenen Identität. Um das zu leben, braucht es dann die eigene Religionsgemeinschaft – an dem Punkt muss ich dann mit Respekt und Toleranz reagieren.

Johanna Uljas-Lutz, evangelische Kirche: Bei all unserer guten interreligiösen Zusammenarbeit müssen wir erkennen, dass dann, wenn es um religiöse Bedürfnisse geht, die Menschen im Krankenhaus genauso konservativ sind wie sonst auch: Da wollen sie die eigenen Leute an ihrer Seite haben. Gerade in der Situation der Krankheit kann es sehr wichtig sein, dass die eigene religiöse Gemeinschaft zeigt: Wir vergessen dich nicht. »Meine Kirche vergisst mich nicht«, sagen mir Angehörige meiner Kirche manchmal sehr berührt, wenn ich sie besuche. In Not und Krankheit wird dann doch oft der

Beistand der eigenen Religionsgemeinschaft gebraucht und gesucht.

Ulrike Frank-Schlamberger, evangelische Kirche: Zugleich ist es manchmal einfach wichtig, dass ein Mensch da ist, jemand, der bereit ist, einem/einer anderen auf der tiefen menschlichen Ebene beizustehen – da kann die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit dann auch sehr

»die Sicherheit altbewährter Formen«

zurücktreten. Manchmal ist das auch gar nicht anders möglich, wenn z.B. bei einem akuten Notfall oder im Nachtdienst niemand anderer extra geholt werden kann. So habe ich als Evangelische auch schon einmal mit einer orthodoxen sterbenden Frau ein Abschiedsritual gefeiert.

Andererseits beobachten wir, dass ökumenische Gottesdienste kaum angenommen werden; das ist den Kranken kein Bedürfnis. Sie gehen lieber in einen Gottesdienst der anderen Konfession, als in einen gemeinsamen. Ein Kompromiss trägt in der Notsituation der Krankheit offenbar nicht genug. Da braucht es die Sicherheit altbewährter Formen, und seien es die der anderen Kirche. Allerdings funktioniert das nur innerchristlich, islamische oder jüdische PatientInnen gehen nicht in die christlichen Gottesdienste. Auch die Gebetsräume sind da nicht austauschbar.

Johanna Uljas-Lutz, evangelische Kirche: Die vier Gebetsräume hier im AKH sind schon ein Luxus. In den meisten Krankenhäusern muss ein Gebetsraum so gestaltet werden, dass sich darin Menschen verschiedener Religionen wohl und im Gebet getragen fühlen können. Das ist eine in vielen Krankenhäusern noch ungelöste Aufgabe. Dabei ist aber das allgemein Religiöse in der Situation der Krankheit eben oft nicht genug.

Wenn es in einem Krankenhaus nur eine katholische Kirche gibt, können dort auch Christen

anderer Konfessionen sich im Gebet einfinden, sie überschreiten dabei keine Tabugrenzen (mehr); bei anderen Religionen ist das aber sehr wohl so. Da kann es sein, dass eine islamische Frau lieber auf der Parkbank betet als in der katholischen Kapelle. Hier gibt es in manchen Krankenhäusern schon größere Probleme.

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Dabei geht es hier nicht darum, den sakralen Ort der anderen gering zu achten, doch manches in der Ausstattung, z.B. Statuen und bildliche Darstellungen, widersprechen den islamischen Ansichten und Vorschriften.

Gemeinsame Veranstaltungen

● *Veronika Prüller-Jagenteufel, DIAKONIA:* Direkte Kooperation üben Sie als VertreterInnen der verschiedenen Religionen in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien vor allem bei der Vorbereitung und Durchführung gemeinsamer Projekte. Welche Erfahrungen machen Sie dabei?

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Durch den persönlichen Kontakt ist uns deutlich geworden, wie wichtig es ist, mehr voneinander zu erfahren. So gab es z.B. beim »Tag des Kranken« eine interreligiöse Veranstaltung, bei der die verschiedenen Zugänge der Religionen zu Kranksein und Heilung zur Sprache kamen. Auch bei Schulungen des Personals werden wir als SeelsorgerInnen gelegentlich zugezogen, um Wissen über die Religionen zu vermitteln. Z.B. kam einmal die Anfrage von der Geburtsabteilung, worauf da bei den verschiedenen Religionen zu achten sei, wie die Eltern behandelt werden wollen, wie das ist mit Initiationsriten, welche Bedürfnisse es da geben kann. Aus dieser Anfrage entstand dann auch eine gemeinsame Veranstaltung.

Karin Koller, römisch-katholische Kirche:

Eine besondere Herausforderung ist es für uns, bei Veranstaltungen gemeinsame religiöse Feiern zu gestalten: Wir begehen in diesen Wochen das 15-jährige Jubiläum der Einweihung der Gebetsräume hier im AKH Wien. Für diese Feier haben wir z.B. ein gemeinsames Gebet gesucht, einen Text, den wir wirklich alle gemeinsam beten können. Wir haben bereits gute Erfahrungen damit, dass mehrere Gebete aus den verschiedenen Religionen hintereinander gesprochen werden, aber diesmal haben wir nach einem gemeinsamen Segensgebet gesucht – und nach einer Weile auch eines gefunden. Und nebenbei haben wir einiges gelernt über die unterschiedlichen Bedeutungen und Formen des Segnens in den Religionen.

Neue Aufmerksamkeit

● *Willy Weisz, israelitische Kultusgemeinde:*

Die steigende Zahl von islamischen Patienten erhöht interessanterweise insgesamt die Aufmerksamkeit für Unterschiede bzw. für die Vielzahl der Religionen: Wenn nach den Besonderheiten des Islam gefragt wird, wird dann auch die jüdische Gemeinschaft eingeladen, und so wird durch den verstärkt auftretenden Islam das Bewusstsein dafür geschärft, dass es hier in Österreich nicht nur christlich geprägte Menschen gibt. Die neue Aufmerksamkeit auf den Islam hilft so auch den anderen religiösen Minderheiten.

Ulrike Frank-Schlamberger, evangelische Kirche: Auch für uns Evangelische ergibt sich daraus eine spannende neue Situation: Normalerweise sind wir im katholischen Österreich die Minderheit, der bunte Hund sozusagen, und wir sind auch stolz darauf. Bei interreligiösen Begegnungen sind wir nun plötzlich Teil der christ-

lichen Dominanzkultur: Wir gehören in dieser Hinsicht zur großen Mehrheitsgruppe, was sich z.B. auch darin zeigt, dass wir im Vergleich zur jüdischen oder islamischen Seelsorge deutlich mehr Ressourcen zur Verfügung haben: Angestellte, Räume, Infrastruktur etc. Zugleich wird uns vom Personal oft signalisiert, dass ihnen die

»nur im guten Wissen um das Eigene«

Differenzierungen unter den Christen zu mühsam sind. Bei Informationsveranstaltungen ist das Interesse für die anderen Religionen hoch, das Christentum ist dagegen uninteressant. Aber viele haben auch vom Christentum keine Ahnung mehr.

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Dabei fördert das Interesse für die anderen in weiterer Folge oft auch das Interesse für das Eigene. Letztlich kann nur im guten Wissen um das Eigene das Fremde auch verstanden werden, und Begegnung mit dem Fremden kann neues Interesse an der eigenen Religion auslösen. Es ist schön, wenn es gelingt, diesen positiven Kreislauf in Gang zu setzen.

Veronika Prüßler-Jagenteufel, DIAKONIA: Stimmt es denn, dass Angehörige des Islam oder des Judentums die eigene Religion besser kennen als die Christen ihre eigene?

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Wer praktiziert, kennt die eigene Religion in der Regel recht gut. Wer den Islam praktizieren will, muss auch einiges wissen, um richtig praktizieren zu können. Aber es gibt natürlich auch im Islam die Uninteressierten. Nicht jeder, der aus einem islamisch geprägten Land stammt, ist praktizierender Muslim.

Willy Weisz, israelitische Kultusgemeinde: Auch im Judentum wissen die, die praktizieren, über ihre Religion gut Bescheid, auch deshalb,

weil viel Praxis zu Hause zu geschehen hat – jeder muss hier Bescheid wissen. Zudem ist es von Kindheit an Pflicht, die heiligen Schriften zu lesen; bei uns gibt es kein nur den Experten vorbehaltenes Wissen.

Probleme und Missverständnisse

● *Veronika Prüller-Jagenteufel, DIAKONIA:* Gibt es auch Probleme, Schwierigkeiten, mit denen Sie in der Praxis konfrontiert sind? Gibt es Grenzen der Zusammenarbeit?

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Ein Problem sind die Vorurteile, mit denen wir zuweilen konfrontiert werden. Es wird ja leider über niemand so viel Undifferenziertes gesagt wie über die Muslime. Alle werden in einen großen Topf geworfen. Egal, was die Menschen konkret tun, ob sie den Islam praktizieren oder nicht, aus welchem Land sie stammen – alles wird als »islamisch« gewertet. Und islamische VertreterInnen müssen sich für alles rechtfertigen, was in irgendeinem islamischen Land geschieht etc.

Johanna Uljas-Lutz, evangelische Kirche: Dabei sind die klassischen Missverständnisse normalerweise eher kulturell bedingt als religiös: z.B. das Problem auf der Intensivstation, wenn manchen Familien klar gemacht werden muss, dass nur zwei Personen und nicht die ganze zwanzigköpfige Familie nun in diesem intensivmedizinischen Raum dem Kranken beistehen können. Das hat mit der Religion wenig zu tun, sondern mit dem kulturellen Hintergrund der Herkunftsländer. Vor allem in den 1990er-Jahren musste hier viel Bewusstseinsarbeit geleistet werden. Mittlerweile hat das Personal viel dazugelernt und sind die Aufmerksamkeit und die Fähigkeit, solche kulturellen Unterschiede auszugleichen, wesentlich höher.

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Sicher gibt es viele Hemmschwellen und viele Projektionen, die es islamischen Menschen auch schwer machen, verstanden zu werden; z.B. viele Vorurteile gegenüber Frauen, die oft nur als unterdrückte Ehefrauen angesehen werden. Und natürlich gibt es Frauen, die mit ihrem Kopftuch auf Probleme stoßen – es gibt bei Personal wie Patienten manchmal Einzelne, die eine kopftuchtragende Krankenschwester Ablehnung spüren lassen. Im Sozialbereich kommt dies aber eher seltener vor. Grundsätzlich ist in Österreich in der Verfassung das Recht auf Religionsausübung verankert mit allem, was dazu gehört, also auch dem Tragen des Kopftuches. Das neue Gleichbehandlungsgesetz von 2004 soll vor Diskriminierungen schützen. Allerdings ist es für Frauen, die sich mit dem Kopftuch um einen Posten bemühen, oft sehr schwierig. Junge Ärztinnen bekommen z.B. schwer einen Ausbildungsplatz, wenn sie das Kopftuch tragen. Weniger Probleme macht es in der Regel, wenn eine Frau schon einen Arbeitsplatz hat und dann sagt, dass sie ihr Kopftuch tragen will. Doch bei Bewerbungen sind Kopftuchträgerinnen tatsächlich oft diskriminiert.

Vorbildwirkung

● *Veronika Prüller-Jagenteufel, DIAKONIA:* Ein so großes Krankenhaus wie das Wiener AKH kann ja auch als Spiegel der Gesellschaft gelten – gibt es nun Erfahrungen oder Erkenntnisse, die Sie aus der Zusammenarbeit hier in die Gesellschaft bzw. die Glaubensgemeinschaften zurückgeben können?

Andrea Saleh, islamische Glaubensgemeinschaft: Vorbildlich ist hier im AKH gewiss das vorbehaltlose Aufeinander-Zugehen und Miteinander-Arbeiten im klaren Bewusstsein der

Verschiedenheit. Jeder akzeptiert das, hält am eigenen Glauben fest und doch ist im Praktischen Zusammenarbeit gut möglich und Verständnis füreinander da: Das ist impulsgebend für die Gesellschaft insgesamt.

Karin Koller, römisch-katholische Kirche:
Wir sehen uns bewusst in einer Vorreiterrolle. Wir versuchen zu zeigen, dass es miteinander geht: z.B. wenn bei unserem kommenden gemeinsamen Fest Würdenträger der verschiedenen Religionsgemeinschaften vorne stehen und gemeinsam eine spirituelle Feier leiten, miteinander beten und gemeinsam einen Segen sprechen. Im Kleinen bewährt sich das am Krankentisch und im Kontakt mit dem Personal und in

den Vorträgen. Wir wissen um die Grenzen zwischen uns, achten sie und können in diesem Wissen zusammenstehen.

In der Begegnung mit dem Fremden werden dabei auch die eigenen Wurzeln neu bewusst. So versuchen wir in der interreligiösen Zusammenarbeit Zeichen zu setzen, die durchaus auch wahrgenommen werden. Wir versuchen dabei auch eine Art Vorbild zu sein für die Pflegeteams und ihnen auch Unterstützung anzubieten, denn in fast allen Teams gibt es mittlerweile Mitglieder verschiedener Religionen und Kulturen.

Veronika Prüller-Jagenteufel, DIAKONIA:
Herzlichen Dank für das Gespräch!

Internethinweis:

Mehr Informationen über die Krankenhausseelsorge der verschiedenen Glaubensgemeinschaften im Allgemeinen Krankenhaus in Wien findet sich unter: <http://www.akh-seelsorge.at>

Literaturhinweise zum Schwerpunktthema (von Ernst Leuninger)

Deutsche Bischofskonferenz:

Christen und Muslime in Deutschland, hg. v. Sekr. d. dt. Bischofskonferenz, Arbeitshilfe 172, Bonn 2003.

Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, hg. v. Sekr. d. dt. Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe 77, Bonn 2004.

Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, hg. v. Sekr. d. dt. Bischofskonferenz, Arbeitshilfe 172, Bonn 2003.

Weitere Literatur:

J. L. Esposito, Von Kopftuch bis Scharia. Was man über den Islam wissen sollte, Leipzig 2004.

Aydin Hayretin/Faruk Sen, Islam in Deutschland, München 2002.

Neclâ Kelek, Islam im Alltag, Münster 2002.

Adel Theodor Khoury/Peter Heine/Janbernd Oebbecke, Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft, Gütersloh 2000.

Sigrid Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe, Frankfurt 2005.

Sophia Tiemann, Die Integration islamischer Migranten in Deutschland und Frankreich, Berlin 2004.

Petra Bleisch Bouzar

Identität verstärken und/oder relativieren?

Zum Umgang mit Religion in christlich-muslimischen Partnerschaften

Welche Vorschriften sollen beachtet werden? Was ist religiös, was kulturell bedingt? In welche Religion sollen die Kinder hineinwachsen? Anhand von empirischem Material aus der Schweiz wird im Folgenden deutlich, wie viel interkulturelle Kompetenz nötig ist, wenn religionsverbindende Partnerschaften gelingen sollen.

● In einer Paarbeziehung können sich die beiden Partner in verschiedenen Bereichen unterscheiden wie zum Beispiel durch das Geschlecht, die Sprache, die Nationalität oder die Bildung. Die Religionszugehörigkeit als ein weiteres mögliches Merkmal der Differenz soll in diesem Artikel aus verschiedenen Perspektiven genauer beleuchtet werden. Welche Regelungen sieht das islamische Religionsrecht sowie das evangelische und katholische Kirchenrecht für eine christlich-muslimische Ehe vor? Vor allem aber: Wie gehen die betreffenden Paare im Alltag mit der Religion als Differenz um? Diesen Fragen nach Normen und Praxis möchte ich anhand von verschiedenen Forschungsergebnissen aus der Schweiz nachgehen.¹

Jenseits gewisser theologischer oder moralischer Wertungen christlich-muslimischer Partnerschaften, welche im Extrem von »Verrat

durch die Verbindung mit dem Feind« bis zu »gute Möglichkeit der Missionierung« gehen können, gibt es sowohl im Islam als auch in der römisch-katholischen Kirche klare Normen, welche die Heiratsmöglichkeiten ihrer Angehörigen regeln. Darüber hinaus finden einzelne Kirchen und Moscheen Möglichkeiten, religionsverbindende Eheschließungen auch entgegen den religionsrechtlichen Bestimmungen mit einem Ritual zu begleiten, worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

Das islamische Familienrecht differenziert zwischen Normen, welche für den muslimischen Mann und solchen, welche für die muslimische Frau gelten. Mit Verweis auf Koran 5,5 halten die islamrechtlichen Gelehrten die Heirat eines Muslim mit einer Christin oder Jüdin für erlaubt. Manche Gelehrte, wie etwa der in Genf als Imam tätige Hani Ramadan, erlauben auch eine Ehe mit einer Buddhistin, sofern diese an den einen Gott glaube. Die Ehe mit Polytheistinnen und Ungläubigen gilt als verboten. Die große Mehrheit der islamrechtlichen Gelehrten erklärt die Ehe einer Muslimin mit einem nichtmuslimischen Mann mit dem Verweis auf Koran 60,10 als verboten. Vereinzelte Gelehrte, wie beispielsweise kürzlich der Sudanese Hassan Al-Turabi, erlauben es der Muslimin, einen Juden oder

Christen zu heiraten.² Ein weiteres Beispiel dafür sind Imame in Deutschland, welche die Ehe einer türkischen Muslimin mit einem in der Kirche tätigen deutschen Christen mit folgenden Worten akzeptierten: »Für jede Mauer, die der Prophet gesetzt hat, gibt es eine Tür. Und die Tür ist die Liebe.«³

Nach dem kanonischen Recht der römisch-katholischen Kirche besteht grundsätzlich zwischen einem römisch-katholischen und einem muslimischen (nichtgetauften) Menschen ein Ehehindernis. Der Bischof kann aber, mit Verweis auf CIC 1125, dieses Ehehindernis aufheben (Dispens von der Formpflicht) »unter der Bedingung, dass der katholische Partner sich bereit erklärt, ›Gefahren des Glaubensabfalls zu beiseitigen‹ und ›nach Kräften alles zu tun, dass alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden‹.«⁴ Von evangelischer Seite gibt es keine derartig klaren Regelungen.

Statistische Daten

● Der Religionssoziologe Claude Bovay stellt in seiner Analyse der Daten der schweizerischen Volkszählungen fest, dass in den letzten Jahren der Anteil an religionsgemischten Paaren im Allgemeinen zugenommen, unter den Muslimen und Hindus aber abgenommen hat – etwa bei den in der Schweiz lebenden muslimischen Männern von 28% im Jahr 1970 auf 14% im Jahr 2000. Von den muslimischen Frauen leben 5% mit einem nichtmuslimischen Partner zusammen. Umgekehrt wurden 677 Männer und 3236 Frauen aus der katholischen Kirche sowie 513 Männer und 2824 Frauen aus protestantischen Kirchen gezählt (dies entspricht rund 0,01% der christlichen Männer und 0,4% der christlichen Frauen der Schweiz), welche im Jahre 1990 in einer christlich-muslimischen Ehe lebten. Die reli-

gionsgemischten Paare sind in der Regel auch in Bezug auf andere Merkmale, etwa der Nationalität oder Sprache, gemischt.

Aus den statistischen Daten geht hervor, dass sowohl ChristInnen als auch MuslimInnen nach wie vor Eheschließungen mit Partnern der eigenen Religion bevorzugen. Um die Bedeutung der Religion als Differenzmerkmal und insbesondere als Hindernis zu einer Eheschließung tatsächlich ermessen zu können, bräuchte es allerdings genauere empirische Untersuchungen.

Religionsdifferenz im Ehealltag

● TheologInnen und Gelehrte beider Religionen, welche sich mit dem Thema der christlich-muslimischen Ehe befassen, betonen natürlich, dass sich die Partner gegenseitig in ihrem jeweiligen Glauben respektieren sollten. So etwa sollte aus Sicht der islamischen Gelehrten der muslimische Mann seine christliche Frau zur Kirche fahren. In den verschiedenen christlichen Beratungsbroschüren lässt sich aber immer auch eine Angst erkennen, die der eigenen Religion Zugehörigen (vor allem die Frauen) an die andere Religion zu verlieren.

Wie die christlich-muslimischen Paare tatsächlich mit der Religionsdifferenz umgehen, kann nur anhand von empirischen Untersuchungen beschrieben werden. Die Ethnologin Barbara Waldis stellt fest, dass die von ihr untersuchten schweizerisch-tunesischen Paare mit Religion sehr unterschiedlich umgehen. Sie bezeichnet die Hochzeitsfeier als Schlüsselereignis, bei dem bereits klar werde, wo sich das Paar in Bezug auf Kultur (Fest in einem oder beiden Herkunftsländern) und Religion (nur zivil, monoreligiöses oder interreligiöses Ritual) situiere. Für den Alltag stellt Waldis fest, dass die Paare diese Unterschiede dekonstruieren und relativieren

oder sich an ihnen festhalten und diese verstärken können.

Im Folgenden möchte ich verschiedene Momente, in denen die Differenz in Bezug auf Religion verstärkt werden kann, anhand von Beispielen aus eigenen Untersuchungen aufzeigen.

Interesse an der anderen Religion: Rita erzählte mir, dass Religion zu dem Zeitpunkt, als sie ihren Mann Samir kennen lernte, in ihrem Leben kaum eine Rolle gespielt habe. Durch die Tatsache, dass er Muslim sei, habe sie sich für den Islam zu interessieren begonnen. Einerseits hätte sie verschiedene Bücher gelesen, andererseits habe sie natürlich Samir zu verschiedenen Themen befragt. Seine Antworten, sagt Rita bedauernd, hätten sie aber nicht sehr befriedigt – in der Regel habe er kaum Auskunft geben und ihr vor allem Zusammenhänge und Gründe für Normen nicht erklären können. »Es ist einfach so«, habe er ihr jeweils zur Antwort gegeben.

Aus den weiteren Erzählungen von Rita wurde deutlich, dass dies für Samir eine ungemütliche Situation und einer der Gründe gewesen sein musste, dass er sich der örtlichen Moschee und einer vermehrten religiösen Praxis wandte. Das Muster in der Erzählung von Rita ist

»Konversionen sind selten.«

bei vielen Paaren beobachtbar. Während dieser Prozess im Falle von Rita und Samir sich dahingehend weiterentwickelte, dass Rita zum Islam konvertierte und somit die Religion als Differenz in der Partnerschaft aufhob, war es im Falle von Eveline und Hamid so, dass Eveline sich eine Zeit lang vermehrt auf ihre christlichen Wurzeln besann, bis sie beide ihre jeweils eigene religiöse Haltung wieder relativierten.

Dass Konversionen aber eher selten sind, bestätigt Claude Bovay. Er geht davon aus, dass

die Mehrheit der als Schweizerinnen geborenen und mit einem muslimischen Mann zusammenlebenden Frauen ihre Religion beibehält.

Stereotypisierung und Überislamisierung: Zu einer Verstärkung der Differenz führen Situationen, in denen das Verhalten eines Menschen mit seiner Religion in Verbindung gebracht und stereotypisiert wird. So befürchtete Réjeanne, ihr Mann würde in ein fundamentalistisches Milieu abrutschen, weil er ab und zu die örtliche Moschee besuchte. Gleichzeitig wollte sie ihrem Mann das Alkoholtrinken austreiben mit dem Argument, das sei doch im Islam verboten. Réjeanne nahm in diesen Situationen ihren Partner nicht nur stärker als Muslim wahr, als sich dieser selber fühlte, sie benutzte zudem islamische Argumente, um ihren Partner zu einem von ihr gewünschten Verhalten zu bewegen.

Verantwortlich machen: Eine große Verstärkung zeichnet sich in den Momenten ab, in denen die christliche Frau den Mann für »den schlimmen Islam« oder der muslimische Mann die christliche Frau für »das dekadente Abendland« verantwortlich macht. Ich erinnere mich an ein Nachtessen bei Sandra und Ahmed. Beim Kaffee holte Sandra den Koran, zeigte Ahmed den Vers 4,34 und meinte, sie wisse nicht, wie sie beide noch zusammen sein könnten, wenn doch der Islam das Schlagen von Frauen erlaube. Der arme Ahmed war perplex. Als nichtpraktizierender Muslim, wusste er weder von diesem Koranvers, noch kannte er die ganze Breite der Interpretationen.⁵ Er konnte seiner Partnerin nur versichern, dass er sie noch nie geschlagen habe und nie schlagen werde. Sandra glaubte ihm nicht.

Kinder: Die Geburt des ersten Kindes rückt oft die Religion als Differenzmerkmal stärker in den Vordergrund und kann bei den Eltern eine Verstärkung der eigenen religiösen Identität zur Folge haben.

Verstärkung von außen: Der Grund für eine Verstärkung einer muslimischen Identität kann auch von außen kommen. Durch die derzeitige geopolitische Lage und eine zunehmende Islamophobie in Europa kommen die hier lebenden Muslime immer häufiger in Situationen, in denen sie als Muslime angesprochen werden und sie sich für vieles, was in der Welt geschieht, rechtfertigen müssen.

Ob eine Differenz aber als religiöse Differenz von einem Paar wahrgenommen wird oder nicht, ist unterschiedlich. Während beispielsweise der Wunsch ihres Partners, mit der rechten Hand zu essen, von Sandra als religiöse Vorschrift interpretiert wird, handelt es sich dabei für Eveline um eine kulturelle Regel. Die Frage, ob ein bestimmtes Verhalten tatsächlich auf religiöse Normen zurückzuführen ist oder inwieweit die Kultur, die Familientradition oder die Persönlichkeit des anderen der Grund dafür ist, stellt sich im Alltag für viele Paare. Andrea erzählte mir beispielsweise, ihr Mann habe ihr wegen der Ginn⁶ verboten, heißes Wasser in die Toilette zu gießen. Sie habe das nicht so akzeptieren können und sei auf die Suche nach dem religiösen Kern dieser Vorstellung gegangen. Hintergrund ihrer Suche ist die Absicht, dieses Verbot zu respektieren, falls es eine religiöse Legitimierung dafür gibt, es aber nicht zu beachten, falls es »nur« der Kultur oder Familientradition entspringen sollte.

Religionszugehörigkeit der Kinder

● Für die Religionen selber ist die Frage der Religionszugehörigkeit der Kinder aus religionsverbindenden Partnerschaften nicht unerheblich. Sowohl das islamische Recht als auch das katholische Kirchenrecht stellen Normen für die

Religionszugehörigkeit der Kinder auf, die von den Eltern beachtet werden – oder auch nicht.

Die islamischen Gelehrten sind sich einig, dass das Kind eines muslimischen Vaters ebenfalls dem Islam angehört. Diejenigen Gelehrten, welche die Heirat einer Muslimin mit einem Nichtmuslimen befürworten, machen keine Aussagen über die Religionszugehörigkeit allfälliger Kinder. Es darf aber angenommen werden, dass sie davon ausgehen, dass die Kinder in jedem Fall als Muslime zu erziehen seien. Wie bereits erwähnt, betrachtet es das kanonische Recht als Bedingung zur Zustimmung zu einer christlich-muslimischen Ehe, dass die Kinder katholisch getauft und erzogen werden. Laut einer Auskunft des Kirchenrechtlers Cla Reto Famos gestaltet sich das evangelische Kirchenrecht in der Schweiz je nach Kanton unterschiedlich und sieht keine Normen vor.

Interessant ist die statistische Auswertung Bovays bezüglich der Religionszugehörigkeit der Kinder, welche in religionsgemischten Haushalten mit einem muslimischen Elternteil aufwachsen. 38% dieser Kinder seien christlich getauft (24% römisch-katholisch; 14% evangelisch-reformiert), 25% muslimisch und 23% würden keiner Religion zugehören (6,3% der Kinder erscheinen in der Statistik als religionsgemischt und 8,8% gehören anderen, nicht genauer bezeichneten Religionen an). 26,8% (1970 waren es noch 49,4%) der muslimischen Männer, welche mit einer nichtmuslimischen Frau verheiratet sind, und 19,2% (1970 waren es 8,5%) der muslimischen Frauen, die mit einem nichtmuslimischen Mann verheiratet sind, geben ihre Religion an die Kinder weiter.

Für die Kindererziehung können sich die Eltern in der Regel auf die ethischen Gemeinsamkeiten der beiden Religionen einigen. Theologische Inhalte wie beispielsweise die Frage, ob Jesus Gottes Sohn sei oder nicht, werden, sofern sie

den Eltern bekannt sind, entweder verschwiegen oder als »der Papa glaubt das und die Mama glaubt das« erklärt. Die ganze Bandbreite an – zum Teil auch sehr kreativen – Möglichkeiten des Umgangs mit zwei Religionen in Bezug auf die religiösen Rituale zu beschreiben, ist an dieser Stelle nicht möglich. Einige Eindrücke sollen dennoch weitergegeben werden: Shirin beispielsweise erzählte mir als 24-Jährige, dass sie mit ihrer Mutter Weihnachten feiere und den Vater auf die Wallfahrt nach Mekka begleitet habe. Sie selber fühle sich als Christin und als Muslimin und doch keiner der beiden Religionen ganz zugehörig. Unglücklich sei sie deswegen nicht. Andrea hatte kurzerhand den Adventskalender in einen Ramadankalender umgewandelt, um den Ramadan bei den Kindern zu valorisieren. Nagib erklärte traurig, seine Tochter wolle lieber katholisch sein, weil die Mädchen bei der Erstkommunion so schöne Kleider tragen dürften, während der kleine Salim stolz erzählte, sie würden zu Hause alle Feste feiern, die Gott gemacht habe.

Kinder können im Übrigen über ihre religiöse Identität durchaus eigene und originelle Ideen entwickeln: Amira, 6 Jahre alt: »Mami, gell, die Großmama wohnt im Christenturm und der Papa im Islamturm.« Mutter (schmunzelnd): »Ja, das kann man so sagen. Und du?« Amira:

»Der Anis (ihr kleiner Bruder) ist ja ein Bub, der kann bei den Islamischen sein wie der Papa und ich so wie du, weil ich bin ja ein Mädchen.«

Interreligiöser Dialog?

● Eine Möglichkeit, mit der Religion als Differenzmerkmal umzugehen, bietet der interreligiöse Dialog. Die christlich-muslimischen Partnerschaften sollen und müssen allerdings kein Vorbild für den interreligiösen Dialog sein. Idealerweise wird dieser von Vertretern und Expertinnen der jeweiligen Religionen geführt, die sich zuerst einigen, welches Ziel ihre Bemühungen haben sollen. Partnerschaften müssen aber zualererst ihren Alltag bewältigen, was eine Bereitschaft zu einem pragmatischen Umgang mit Religion voraussetzt.

Viel eher könnte man die Menschen, welche in christlich-muslimischen und in der Regel auch binationalen Ehen leben, als ExpertInnen für interkulturelle Kommunikation bezeichnen. Sie besitzen die Fähigkeit zu dem, was Gerd Baumann als »double discursive competence« bezeichnet⁷, nämlich die Fähigkeit, zu wissen, wann sie eine ihrer Identitäten – sei es die religiöse, nationalstaatliche oder ethnische – verstärken und wann sie diese relativieren sollen.

¹ Vgl. v. a. Petra Bleisch Bouzar, Christlich-muslimische Ehen. Islamisches Recht und dessen Interpretation in der Schweiz, in: René Pahud de Mortanges / Erwin Tanner (Hg.), Muslime und schweizerische Rechtsordnung, Freiburg 2002, 375–440. Barbara Waldis, Trotz der Differenz. Interkulturelle Kommunikation bei maghrebinisch-europäischen Paarbeziehungen in der Schweiz und in Tune-

sien, Freiburg i.Ue. 1998. Claude Bovay, Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000, Neuchâtel 2004.

² Vgl. den Artikel vom 22. April 2006 auf <https://andnetwork.com>.

³ Evangelische Kirche Deutschland, Christlich-muslimische Ehen und Familien. Frankfurt a. M. 1998, 25.

⁴ Thomas Angehrn / Werner Weibel, Christlich-islami-

sche Partnerschaften. Pastorale Handreichung der katholischen Kirche in der Schweiz, Luzern 1999, 16.

⁵ Vgl. zur Diskussion dieses Verses z.B. Hadia Mubarak, Breaking the interpretive monopoly. A re-examination of verse 4:34, in: Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World. Leiden 2004, 261–289.

⁶ Ein Ginn ist nach islamischer Tradition ein von Gott

aus Feuer geschaffenes, sterbliches und für den Menschen unsichtbares Wesen. Es gibt beispielsweise in Nordafrika die Vorstellung, dass die Ginn häufig in Toiletten wohnt.

⁷ Gerd Baumann, The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities, New York, London 1999, 139.

Im Spiegel deiner Augen

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen

Vierundzwanzig muslimische und christliche Frauen besuchten einander in fünf Ländern und gingen gemeinsame Lernschritte in Richtung auf gutes Miteinander-Leben. Einblick in Erfahrungen, Schwierigkeiten und Chancen eines (auch auf Gemeindeebene) nachahmenswerten Projekts.

● Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen (EPIL) ist ein Experiment; es versucht, mit christlichen und muslimischen Frauen verschiedener Kulturen, Konfessionen und religiösen Richtungen das friedensschöpferische Potenzial der beiden Religionen zu erkunden und im Alltag von Frauen zu fördern. EPILs Motto »Learning to live in a Europe of many religions« umschreibt Ziel und Methode dieses Experiments: Zum einen setzt es voraus, dass Europa ein multireligiöser Kontinent ist, zum anderen, dass Menschen lernen können, diese religiöse Pluralität zu bejahen und daraus ihre Identität als Europäerinnen und Europäer zu gewinnen.

Auf dem Hintergrund der europäischen Feind- und Schuldgeschichte mit Religionen und religiösen Bewegungen, die den christlich-kirchlichen Anspruch auf Absolutheit in Frage stellten und stellen, ist dies ein hoher Anspruch – das umso mehr, als das Christentum seit seinen Ur-

sprüngen um »Einheit« als Leitwert gerungen und in seiner Geschichte keinen guten Umgang mit Pluralität entwickelt hat. Das gilt sowohl im Hinblick auf Reaktionen auf innerchristliche Aufbrüche und Ausbrüche als auch in Bezug auf den Umgang mit dem religiös und kulturell als »fremd« Erfahrenen bzw. den Fremden. Analog dazu gilt es für das Verständnis der weiblichen Geschlechterrolle in patriarchalen Kulturen.

Dabei wird immer klarer, dass der Diskurs über das »christliche Europa« eine Macht stabilisierende Funktion hatte und dass die »Fremden«/»Anderen« in diesem Diskurs ihrer Eigenheit beraubt, dämonisiert oder verschwiegen worden sind. Zwangsassimilierung, Vertreibung und Ermordung waren Teil dieses Machtdiskurses. Das betrifft im besonderen Judentum und Islam, deren Platz in der europäischen Geschichte erst heute neu gelesen, interpretiert und aus dem historischen Schweigen gelöst wird¹.

Ebenso betrifft es die kolonialisierten Völker (auch jene des »Orients«), wobei die politische Superiorität des »christlichen Europa« unter der Hand auch zur religiösen und kulturellen wurde und ein zusätzliches Machtmittel darstellte. Dies geschah auch dort wo Europa mit der aufklärerischen Botschaft von der »Gleichheit aller Menschen« auftrat: Diese erwies (und

erweist) sich nicht selten als politische Strategie, »die im Namen von Gleichheit kulturelle Dominanz und ökonomische Vorherrschaft zu legitimieren und durchzusetzen versucht«².

Die in Europa vorherrschenden Haltungen und Klischees bezüglich des Islam können nicht ohne diese historischen Erinnerungen verstanden werden. Gleichzeitig haben die Migrationsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg sowie der religiöse Rechtfertigungsdiskurs von politisch auftretenden Gruppierungen von Muslimen eine neue Situation geschaffen, die alte Feindbilder neu belebt, anreichert und als Projektionsflächen für innere Konflikte in den europäischen Gesellschaften benutzt.

Wenn die Präambel der europäischen Verfassung daher vom Erbe der religiösen und humanistischen Traditionen des Kontinents spricht, lädt sie ein zu einer Wiederentdeckung der historischen Pluralität, zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens aus dem Geist religiöser Toleranz bzw. von Menschenwürde und Menschenrechten und zur Schaffung von Bedingungen, die dies ermöglichen. In diesem Zusammenhang verortet sich das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen.

Der Pilotstudiengang³

● Begonnen hat EPIL im Kontext des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa und der Europäischen Frauensommerakademien, die das Evangelische Tagungs- und Studienzentrum Boldern in der Schweiz von 1993-2001 veranstaltete und wo interreligiöse Seminare angeboten wurden. Sie wollten Verständnis für die religiöse Vielfalt Europas wecken und einen Frauenblick auf »Religion« ermöglichen, der zunächst von Erkenntnissen christlicher feministischer Theologie geprägt war.

Seit dem Jahr 2000 hatte nun eine internationale Gruppe ein zweijähriges interreligiöses Pilotprojekt geplant, das von 2002-2004 durchgeführt wurde und an dem vierundzwanzig Frauen aus fünf Ländern teilnahmen: fünfzehn (evangelische, römisch-katholische und orthodoxe) Christinnen und neun Muslimas (Sunnitinnen, eine Schiitin sowie eine Drusin). Das Projekt wollte relevant sein für die Gestaltung des Zusammenlebens im Alltag und die meist übersehenen Sozialkompetenzen von Frauen in den Lernprozess einbeziehen.

Organisiert nach dem Vorbild eines »Roving College« fanden die fünf achttägigen Module des Projekts in fünf verschiedenen Städten Europas und des Nahen Ostens (Zürich, Barcelona, Sarajewo, Berlin und Beirut) statt, aus denen auch die Teilnehmerinnen stammten. Jede Städtegruppe war in sich selbst interreligiös und interkonfessionell zusammengesetzt. Ein internationales, interreligiöses Leitungsteam mit Vertreterinnen aus den verschiedenen Lernorten begleitete den Prozess, bündelte die Erfahrungen und leitete die nationalen Lerngruppen, die sich zwischen den Modulen trafen.

Beendet wurde dieser zweijährige Studiengang mit einem Diplomprojekt, das in der Regel im Team realisiert wurde. So erarbeitete z.B. die Gruppe von Barcelona die Ausstellung »El Silencio y la Palabra« (Schweigen und Wort) für das Parlament der Religionen im Juli 2004.

Zusammengehalten wurden die Module durch ein Curriculum, das fünf zentrale Themen des christlich-muslimischen Zusammenlebens in Geschichte und Gegenwart Europas aufnahm und in einem jeweils konkreten Umfeld bearbeitete: Zum grundlegenden Problem von Identität und Differenz trafen sich die Studierenden in Boldern/Zürich und setzten sich mit der Vielfalt der fremden, aber auch der eigenen religiösen Tradition und persönlichen Prägung ausein-

ander; das »historische Schweigen« über die Geschichte des Islam in Europa wurde im Modul in Barcelona bearbeitet; der Gebrauch und Missbrauch von Religion für nicht-religiöse Zwecke im Modul in Sarajewo/Mostar/Zenica; die potenziell konflikträchtige Dynamik, die sich im Zusammenleben von Minderheiten und Mehrheiten entwickeln kann, im Modul in Berlin; das Modul in Beirut schließlich erkundete Bedingungen für »Versöhnung« in religiösen und politischen Beziehungen.

In den Begegnungen mit Menschen und Gruppen, die an den jeweiligen Fragen arbeiteten, zeigten sich Ansätze zur Gestaltung des Alltags auch dort, wo die Probleme gesamthaft

**»Vielfalt der fremden,
aber auch der
eigenen religiösen Tradition«**

(noch) nicht gelöst werden konnten. Pädagogisch war das EPIL Projekt dem ökumenischen Konzept des »Lernens in Gemeinschaft« sowie Ansätzen der Befreiungspädagogik Paulo Freires verpflichtet.

Getragen wurde das auch dialogisch organisierte Projekt von Organisationen aus dem kirchlichen/religiösen, zivilgesellschaftlichen, universitären und administrativen Bereich in den fünf Städten, die eine zeitlich begrenzte und klar definierte Partnerschaft eingegangen waren. Seit 2005 ist EPIL als Verein organisiert, der mit einem internationalen Vorstand von christlichen und muslimischen Dialogspezialistinnen, Pädagogen und Theologinnen arbeitet. Nach einer Revision des Curriculums ist nun ein zweiter Studiengang in Vorbereitung, bei dem zum ersten Mal auch ein Modul in Wien stattfinden wird. Das Ökumenische Forum Christlicher Frauen in Europa ist Projektpartner für diesen neuen EPIL-Studiengang.

Dialog als Methode

● Gearbeitet wurde u.a. mit der Methode des Dialogverfahrens⁴, einer ursprünglich in den USA entwickelten Form des so genannten »Diversity Management«: Im Dialogverfahren steht nicht ein Thema im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Haltungen in einer konkreten Situation konkreten Menschen gegenüber. Deswegen benutzt das Dialogverfahren Techniken des Zuhörens, des Perspektivenwechsels, der Verlangsamung, des Suspendierens von Urteilen oder Annahmen sowie des persönlichen Sprechens. Gemeinsamer Orientierungsrahmen ist die »Haltung des Erkundens«, die die Dialogteilnehmerinnen einnehmen. Diese ist verschieden von der Haltung des Überzeugen-Wollens, Besser-Wissens oder Missionierens.⁵

Dialog wird dabei zu einem Prozess, in dem Diversität sichtbar wird und in dem zunächst, unter Umständen aber auch längerfristig, Unterschiedliches nebeneinander stehen bleibt und Menschen lernen, Paradoxien auszuhalten. Es geht nicht um die Herstellung von »Einheit/Einigkeit«, sondern um die Pflege eines Klimas von Empathie und Beziehungsfähigkeit, in dem der Beitrag jeder Person wichtig und dem Gesamtprozess förderlich wird. Annäherung wird erzielt, indem jede Person eingeladen wird, ihren Standpunkt immer wieder zu verändern und so neue Perspektiven an »den anderen« zu entdecken. Im Lauf des Dialogs schälen sich gemeinsame Schlüsselwörter heraus, die die Schnittstellen von geteilten Interessen oder Irritationen darstellen und die dann gemeinsam bearbeitet werden.

Im Unterschied zum »Dialog der Eliten«, der entsprechend gebildete (meist männliche) Spezialisten (oft fern vom Lebensalltag) um ein Thema versammelt, bezieht das Dialogverfahren alle Beteiligten ein und schätzt ihre Erfahrungen

und Kompetenzen. Es ist damit auch ein Versuch der Vermittlung und Validierung von Alltag, der sich im EPIL-Projekt als äußerst tragfähig erwiesen hat.

Das EPIL-Projekt arbeitete mit einer Fülle von Methoden, die darauf zielten, in einer internationalen, interreligiösen Gruppe Vertrauen herzustellen, Verstehen zu fördern, Raum für Kritik, Nachfragen, Skepsis entstehen zu lassen und Vernetzungen zu ermöglichen.

So war es z.B. Aufgabe für die Selbstdarstellung jeder Teilnehmerin, die eigene religiöse Tradition unter dem Gesichtspunkt ihrer Alltagsrelevanz zu präsentieren. Was bedeutet es, Protestantin zu sein oder Orthodoxe oder Drusin? Welche soziale, kulturelle und spirituelle Praxis ergibt sich daraus? Wie sind diese Zugehörigkeiten politisch konnotiert? Wie kennzeichne ich mich? Welche Bedeutung hat mein Glaube, z.B. für meine Ess-Sitten, Kleidercodes, Alltagsrituale, Fest-Gewohnheiten, aber auch für mein ethisches Handeln, politische Überzeugungen und allgemeine Lebens-Deutungsmuster? Für meine Identität? Diese Fragen wurden auch biografisch und mit verschiedenen Sensibilisierungsübungen bearbeitet und brachten wesentlich verschiedene Bedeutungszusammenhänge zum Vorschein, auch unter den Christinnen.

Im zweiten Modul präsentierten spanische, christliche Historikerinnen und Historiker ihre Ergebnisse der Re-Lektüre von Al-Andalus und seiner fast siebenhundertjährigen Geschichte

»Raum für Kritik, Nachfragen, Skepsis«

vom Zusammenleben (Convivencia) der verschiedenen Religionen. Dies brachte auf der einen Seite überraschende Einsichten in diese Geschichte: so z.B. die Erkenntnis, dass es sich bei

der so genannten Eroberung der iberischen Halbinsel eher um eine militärisch abgestützte Migrationsbewegung gehandelt hat. Auf der anderen Seite gab es aber auch die Irritation (nicht nur der muslimischen Teilnehmerinnen), dass das historische Schweigen über die Geschichte des Islam in Südspanien ohne Mitwirkung muslimischer Wissenschaftler gebrochen wurde – ein Zeichen eines latent vorhandenen Bewusstseins kultureller Überlegenheit und/oder einer ökonomischen Realität, die verursacht, dass es weniger muslimische Historikerinnen in Spanien gibt. Die Frage, wer für wen sprechen dürfe bzw. unter welchen Bedingungen es zulässig sei, sich in die Schuhe der anderen zu stellen, löste heftige Diskussionen aus.

Vernetzung, Gastfreundschaft und Ungleichheit

- Große Bedeutung hatten die Begegnungen vor Ort, die oftmals katalytische Funktion hatten, weil sie lokale Gruppen zur gemeinsamen Vorbereitung in Kontakt brachten. In Beirut z.B. haben die Studentinnen als Diplomprojekt einen Film über die Rolle der Frauen im Bürgerkrieg realisiert, zu dem sie zwei Dutzend Frauen aus den ehemals verfeindeten religiösen Gemeinschaften zusammenbrachten. In Berlin gab es einen Kreis von mehr als zwanzig christlichen und muslimischen Frauen, die den EPIL-Prozess begleiteten und eigenständig Veranstaltungen zu den Modulthemen organisierten. Die gesamte Gruppe fasste EPIL als Chance zur lokalen Vernetzung auf.

Ähnlich wichtig war das Element der Gastfreundschaft. Jede Städtegruppe war im Lauf des Studiengangs einmal selbst Gastgeberin und musste sich so Inhalte und Formen der Selbstdarstellung überlegen. Gastfreundschaft ge-

währte man einander auch im spirituellen Bereich, beim Besuch in Moscheen und Kirchen oder während eines gemeinsam gestalteten Tages »Spiritualität« beim Berliner Modul.

Immer wieder stellte sich das Leitungsteam die Frage, wie die Rahmenbedingungen des Dialog- und Lernprozesses möglichst gerecht zu gestalten sind. Im EPIL-Projekt gab es zwei Hauptfaktoren ungerechter Gesprächsbedingungen: der Gebrauch des Englischen als Projektsprache und das ökonomische Gefälle unter den Teilnehmerinnen. Beide Faktoren posierten gern im Gewand von Diversität oder vermittelten sich als kulturelle Eigenarten. Letztlich aber markierten sie Ungleichbedingungen, die nicht einfach verbal aufzuheben waren. So waren sie gleichsam Störfaktoren, die an die internen Machtunterschiede erinnerten und damit den Prozess verlangsamt: Der Schutzraum der Gruppe (im Dialogverfahren der so genannte »container«) hob diese Machtgefälle zwischen den Beteiligten nicht auf, sondern setzte sie nur befristet außer Kraft.⁶

Was haben wir gelernt?

- *Das Gespräch nicht aufgeben:* In einer nicht gerade dialogfreundlichen öffentlichen Atmosphäre ist es wichtig, das Gespräch überhaupt zu führen und sich Form und Inhalte des christlich-muslimischen Dialogs nicht von Terroris-musdiskursen aufzwingen zu lassen, sondern sie selbst zu bestimmen.

Dabei halten wir im EPIL daran fest, für den Dialogprozess keine andere Vorbedingung zu stellen als die Bereitschaft der Teilnehmenden, sich auf einen gewaltfreien, auf dem Respekt vor allen basierenden Prozess einzulassen. Der oftmals genannte Kriterienkatalog für christlich-muslimische Gespräche, der als Gesprächs-

themen »Menschenrechte, säkulare Gesellschaft und Religionsfreiheit, Demokratie und Pluralismus, die Frauenfrage im Islam, kritische Hermeneutik, Islamismus« auflistet, ist damit nicht wertlos, aber nicht Ausgangspunkt des Dialogprozesses, sondern eine Wunschliste der Mehrheitsgesellschaft, die eher ausschließende Wirkung hat.⁷

Das Dritte im Dialog suchen: Diversität anzuerkennen und sie nicht im Interesse von »Integration« sofort einer »Leitkultur« unterzuordnen, gelingt am besten, wenn sich eine gemeinsame Wertvorstellung herauskristallisiert, an der sich alle orientieren können. Im EPIL-Projekt war

»Mix von Verpflichtungen und Privilegien«

dies die Vorstellung der »Convivencia«, des guten und fairen Zusammenlebens der Verschiedenen. Dabei stellte sich, vor allem im Kontext der Migration, immer mehr die Frage nach den Rahmenbedingungen des Zusammenlebens der Verschiedenen, nach den Irritationen, die es auslösen kann, und nach Möglichkeiten, diese aufzulösen – etwa indem es für alle gesellschaftlichen Kräfte einen Mix von Verpflichtungen und Privilegien gibt mit dem Ziel, mehr Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Beziehungen herzustellen.

Die Gender-Perspektive einbringen: EPIL war als Frauenprojekt konzipiert. Aber mit Recht kritisiert Annette Mehlhorn, dass die »komplizierte Gemengelage offenbar dazu führte, dass sich die Frauen entschlossen, auf die explizite Auseinandersetzung mit Genderthemen zu verzichten«⁸. Dies spiegelt Ungleichheit (unter den Teilnehmerinnen), die als Verschiedenheit auftrat, aber auch die Tatsache, dass »Gender« (wie auch Feminismus) als westliches, christliches Konstrukt wahrgenommen und von einer Reihe

von Frauen mit Misstrauen betrachtet wurde. Es heißt aber nicht, dass im Projekt nicht durchgängig Anliegen und Perspektiven von Frauen thematisiert worden sind.

Was ist verwendbar in Gemeinden?

- Interreligiöser Dialog zwischen Christ/innen und Muslim/innen muss auf vielen Ebenen geführt werden. Die folgenden sechs Thesen verstehen sich primär als Anregungen für die Arbeit in Gemeinden und ökumenischen/interreligiösen Basisgruppen. Interreligiöse Arbeit heißt:
 - sich grundsätzlich zu entscheiden, den Fremden/anderen gegenüber eine Haltung des Erkundens einzunehmen und zwar auch in Bezug auf Glaubensfragen. Etwas über eine andere Religion zu lernen, heißt meistens, auch etwas über die eigene zu erfahren.
 - das Gespräch aktiv zu suchen und dabei das Fremde zu betrachten als eine Erweiterung der Möglichkeit, Mensch zu sein und das Göttliche zu denken.
 - immer wieder versuchen, sich in die Schuhe der anderen zu stellen, Empathie zu lernen und Verantwortung für den eigenen Standpunkt zu übernehmen. Nicht gleich alles auflösen und

einordnen. (Wie man das macht, lässt sich in Dialog-Training-Seminaren lernen.)

- Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Bedingungen des Gesprächs zu entwickeln. Was braucht es, dass wir einigermaßen auf gleicher Augenhöhe sind? Wie sieht das Machtgefälle aus, wie können wir es ausgleichen? Was muss jede Seite einbringen? – Das muss verabredet werden. Dabei sollte sich das eigene Verhalten immer an den eigenen Maßstäben für Dialog, Demokratie, Toleranz, Respekt etc. messen und nicht an dem, was »die anderen« zu realisieren fähig sind.
- als Ausgangspunkt die Selbstdefinition der jeweils anderen zu respektieren, auch dann, wenn man sie nicht akzeptieren kann. Den gleichen Respekt erwarten wir auch für die eigene Selbstdefinition. Damit wird der Raum für Nachfragen geöffnet. Das Ziel ist Offenlegung (warum ist dieses Verständnis meiner Tradition wichtig für mich), Sichtbarmachung von Vielfalt und Verständnis für (auch störende) Differenz.
- auf dieser Basis an jenen Fragen zu arbeiten, wo sich Interessen überschneiden oder wo es Irritationen gibt: Dies sind in der Regel die weiterführenden Fragen.
- Gastfreundschaft zu üben: So haben schon manche Engel beherbergt!

¹ Vgl. zur Geschichte von Al Andalus: Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World – How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston, 2002.

² Birgit Rommelspacher, *Multikulturelle Dialoge, Selbst- und Fremdbilder im Widerstreit unterschiedlicher Interessen*, in: D. Strahm/M. Kalsky (Hg.), *Damit es anders wird zwi-*

schen uns – Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Grünewald 2005.

³ Ein ausführlicher Bericht des Projekts findet sich in: Reinhild Traitler, *In the Mirror of Your Eyes, Report of the European Project for Interreligious Learning*, EPIL, Zürich-Beirut 2004.

⁴ Martina und Johannes F. Hartkemeyer/Freeman Dhority, *Miteinander denken: Das Geheimnis des Dialogs*, 2002; Johannes

F. und Martina Hartkemeyer, *Die Kunst des Dialogs: Kreative Kommunikation entdecken*, 2005 (mit einer Fallstudie zu EPIL, 254–261).

⁵ Annette Wilke, *Interreligiöses Verstehen, Rahmenbedingungen für einen gelingenden christlich-muslimischen Dialog*, in: Strahm/Kalsky, Anm. 2, 14–26.

⁶ R. Traitler, *Dialog als Praxis der Bezogenheit*, in: Ina Praetorius, *Sich in Bezie-*

hung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit, Königstein 2005, 79–91.

⁷ Johannes Kandel, *Managing Diversity in a Civil Society*, in: Traitler, *Mirror*, Anm. 3, 112 ff.

⁸ Annette Mehlhorn, *Geschlechterspezifische Dimensionen im interreligiösen Lernen*, in: Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast (Hg.), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005.

intergrationunwillig

Manche MigrantInnen werden von den Innenministerien als unwillig eingestuft, die »Leitkultur« ihrer Aufnahmeländer anzunehmen. Ob ChristInnen nicht ähnlich wählerisch sein sollten, mit welchen Aspekten der dominanten Kultur sie sympathisieren?

● Im Mai dieses Jahres löste die österreichische Innenministerin, Liese Prokop, Diskussionen aus, indem sie einen guten Teil der in Österreich lebenden Muslime als angeblich »integrationsunwillig« bezeichnete. Als die Studie, auf die sich berufen hatte, veröffentlicht wurde, blieben viele Fragen offen; auch solche anerkannter SoziologInnen. Wissenschaftlich wie gesellschaftlich, so meinten diese etwa, sei nicht so sehr danach zu fragen, welche Kriterien Menschen zu erfüllen hätten, um als integrierbar zu gelten, sondern danach, was es Menschen ermögliche, sich in einem Land zugehörig zu fühlen.

Auch mir sind nach den Aussagen meiner Innenministerin Zweifel geblieben: Ich entdecke immer öfter in der als »allgemein« gesetzten Kultur in meinem Land Ausformungen, denen gegenüber ich mich als integrationsunwillig bekenne – z.B. in die immer ungenierter propa-

gierte »Kultur« des Egoismus, der Kommerzialisierung und der totalen Konkurrenz. Ob man nicht längst auch der kirchlichen Soziallehre vorwerfen müsste, sie vertrete Positionen, mit denen sich die Kirche als unintegriert erweist, etwa was die Sonntagsarbeit angeht und vieles mehr? Sollten sich ChristInnen bei aller Liebe zur Welt und den Menschen nicht viel öfter den Strukturen der Sünde gegenüber als unintegrierbar erweisen?

Als ChristInnen sind wir nie nur von dieser Welt, wenn auch ganz in sie hinein gestellt. Darüber, dass wir im Christentum daran festhalten, dass Gott sich in unsere Welt *inkarniert* hat und nicht integriert wurde, freut sich

Ihre Chefredakteurin

PS: Dank

Nach fast zwanzigjähriger Mitarbeit ist Prof. Norbert Mette aus der Redaktion ausgeschieden. Für sein Engagement und seine Beiträge, die DIAKONIA sehr bereichert haben, danke ich ihm im Namen von Redaktion und LeserInnenschaft ganz herzlich!

Gunda Werner

Die Grenze als Ort von Seelsorge

Impulse aus der Theologie Henning Luthers

Im Werk des 1991 verstorbenen evangelischen Praktischen Theologen liegen nach wie vor spannende Herausforderungen für das Verständnis von Seelsorge. Nicht für ganzheitliche Grenzenlosigkeit hat Henning Luther plädiert, sondern für ein Offen-Halten der Brüche, für eine Seelsorge auf der Grenze, damit das Leben, das immer fragmentarisch bleibt, Raum bekommt.

● Wenngleich Freenet die grenzenlose Kommunikation verspricht, ist reales Leben ohne Grenzen kaum denkbar. Grenzen sind zugleich und oftmals gefährliche, ja lebensbedrohliche Übergänge. Die Entscheidung über Leben und Tod, die Chance auf eine Zukunft kann davon abhängig sein, auf welcher Seite ein Mensch steht. Das Sprechen über die »Grenze« zeigt, in welchem Maße sie ein Bild bzw. eine Chiffre ist, die in sich selbst schon wieder Grenzen hat: Denn ist jemand nun an, auf, in, mit der Grenze oder inmitten von Grenzen, für Grenzen, begrenzt oder entgrenzt? Immer ist mit dem Bild zugleich eine Zustandsbeschreibung erfasst: Befindet sich jemand auf der Grenze zwischen Leben und Tod, ist mit ausgesprochen, dass sein Zustand kritisch ist. Nicht nur die körperliche,

auch die psychisch-seelische Krise findet sich in Grenz-Wörtern wieder. Das Borderline-Syndrom ist nicht zuletzt eine Diagnose, die den Grenzgänger im pathologischen Sinn meint.

Dennoch ist die Grenze auch positiv besetzt als Herausforderung, die gesucht wird, um sie zu überwinden. Hier bekommt Grenze den Sinn eines Meilensteins in der eigenen Biographie. In ihr vermischen sich Schmerz und Sehnsucht zu einem Impetus des Weitergehens, des Investierens. Die endlosen Weiten der Natur, die Höhe der Berge, die zu entwickelnden Fähigkeiten, die ersehnten Abschlüsse, die materiellen Wünsche sind jenseits einer Grenze zu haben. Vielleicht ist in beiden Phänomenologien eine gewisse Ich-Vergessenheit zu beobachten. Sowohl das Überschreiten als auch das Zurücklassen der Grenze sind Werte, die in ihrem hohen emotionalen Charakter zugleich ambivalent sind. Sie sind es, weil sie manipulierbar sind. Und dennoch, trotz der Ambivalenz und der Manipulierbarkeit des Subjektes, bekommt die Grenze im theologischen Denken Henning Luthers eine markante Stellung.

Henning Luther, der 1991 verstorbene Marburger Professor für Praktische Theologie, gibt mit dem Titel seines nach seinem Tod veröffentlichten Aufsatzbandes zugleich den Wegweiser

für seine theologischen Forschungen: Sie sind gedacht als »Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts«. So legt er die Konzentration auf die Subjektfrage¹ und schafft damit ein doppeltes. Seine Theologie wird zu einer »Reflexion aus dem beschädigten Leben«², die die gängigen Seelsorgetheorien und Identitätstheorien kritisch hinterfragt. Er sieht die Praktische Theologie als eine Wissenschaft, die eine gesellschaftlich-kritische Funktion gegenüber der Subjektabsage einnimmt.

Religion und Subjektkonstitution

● Henning Luther hat sich engagiert für einen Perspektivenwechsel in der Seelsorge eingesetzt, indem er dafür plädiert, die »Defizitperspektive«³ zu verlassen. Zunächst befremdet es Luther, Seelsorge als eine Seelsorge »für« zu begreifen. Darin sieht er die Gefahr, dass Seelsorge den Adressaten »prinzipiell als mit einem Mangel/Defizit behaftet sieht, dem andere, die gleichsam defizitfrei sind, abzuhelpen suchen«⁴. Die Kommunikationsstruktur in dieser Seelsorge wird einlinig. Diese Seelsorge kennt Betroffene und Nichtbetroffene in einem klaren (Seiten-)Verhältnis. Ausführlich beschreibt Luther dies in seinen Analysen zu Büchern und Angeboten im Kontext von Sterben und Tod. Er kann aber die positive Entwicklung würdigen, die hinter der Auseinandersetzung mit Tod und Sterben steht. Im Sinne der Aufklärung und Enttabuisierung dieses Themas sagt er diesen Büchern einen wichtigen Beitrag an Erkenntnissen zu. Dennoch gibt es seiner Meinung nach drei Beobachtungen, in deren Konsequenz eine Neuformulierung der Seelsorge gefordert sei:

Henning Luther spricht von einer »eigentümlichen Trennung von ›Sterbenden‹ und ›Lebenden‹, von ›Trauernden‹ und ›Nichttrauernden‹.« Selten, so Luther weiter, »erscheinen

›die Lebenden‹, die hier zu einem angemessenen Umgang mit Sterbenden, zur Hilfe für Sterbende angeleitet werden sollen, als ›Auch-Sterbende‹.«⁵ Auch wenn sich der ›Nicht-Sterbende‹ als auch sterblich erfährt, lässt das Defizit-

»die Illusion, Sterben, Tod und Trauer zähmen zu können«

modell doch den Sterbenden als den hilflosen und den »Über-/Weiter-Lebenden«⁶ als den Starke erscheinen. In der Formulierung von Gesetzen und Regelmäßigkeiten in den Prozessen des Trauerns und Sterbens liegt darüber hinaus die Gefahr, dass beidem die Irrationalität genommen wird. Eine Thanatowissenschaft käme dann der Illusion gleich, Sterben, Tod und Trauer zähmen zu können. Wie sehr sich sowohl Sterbe- als auch Trauerprozesse von den Erkenntnissen unterscheiden und absetzen können, habe ich in der Arbeit im Hospiz selbst erlebt.

Die zweite Beobachtung Henning Luthers führt die erste weiter: Er beobachtet einen Perspektivenwechsel, in dem die Lebenden in den Blick geraten. »Immer stärker treten nun Gedanken darüber in den Vordergrund, wie sich Einstellungen und Verhalten der ›Lebenden‹ ändern müssten. Die Literatur zur ›Sterbehilfe‹ wird damit insgeheim zur Hilfe für die (Über-)Lebenden.«⁷ In dieser Perspektive steht im Mittelpunkt, dass diejenigen gestärkt werden, die dem Sterben/Tod und der Trauer anderer hilflos gegenüber stehen. Der Helfende degradiert den »Hilfesuchenden zum Objekt seiner Hilfe«.⁸ Darin wird die Subjektivität negiert.

Für eine dritte und durchaus positivere Beobachtung nimmt Henning Luther schließlich die Literatur in den Blick, die von den Betroffenen selbst geschrieben ist. Es sind keine Bücher »über« das Sterben, »für« Sterbende und Trau-

ernde, sondern Bücher von diesen Menschen. »Es sind hier die Sterbenden (Trauernden), die den Lebenden stützende Therapie geben – nicht umgekehrt.«⁹

Der Anspruch der Seelsorge

● Der Ort der Seelsorge ist für Henning Luther dann in der Konsequenz dieser exemplarischen Beobachtungen auch nicht mehr der Alltag, das Normale, sondern die Grenze. »Religion wird wirksam in den Grenzsituationen, die beunruhigen und verunsichern.«¹⁰ Bevor Henning Luther aber an den Ort der Grenze angelangt, setzt er einen bedeutenden Zwischenschritt: Auf dem Hintergrund kontroverser Seelsorgediskussionen in protestantischer Theologie unterscheidet er zwischen der Alltagssorge und der Seelsorge. Er bezieht sich dabei auf die Beschreibung des Phänomens der »Sorge«, wie sie Martin Heidegger entwickelt hat.

Heidegger beschreibt die Sorge als eine Grundstruktur des »In-der-Welt-Seins.«¹¹ In der Sprachkultur von Heidegger bedeutet bereits Dasein ein »Aussein auf«. Damit ist in dem Dasein die Offenheit ausgesprochen, die sich als Sorge auslegt. Allerdings wird diese Offenheit im Alltag immer schon bestimmt von den Routinen und den Ansprüchen, von Zielen und Zwecken, die das »man« setzt. Damit ist die Sorge gebunden. »Alltagssorge sorgt sich um das Gelingen der Anpassung an die konventionalen, gesellschaftlich normierten Verhaltenserwartungen.«¹²

In dem Moment, in dem die Anpassung nicht mehr gelingt, in dem jemand aus diesem Rahmen fällt, übernimmt die Alltagssorge die Aufgabe der Realitätsertüchtigung. »Sie bleibt im Horizont der konventional präformierten Wirklichkeit.«¹³ Die Alltagssorge ist für Heidegger ein Lebensentwurf, der sich der »Eigentlichkeit« des

Lebens verschließt. Sie macht blind gegenüber der Frage, wie Leben auch noch anders sein könnte. Für Heidegger ist das Leben im »man« »eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-Sein-können«¹⁴.

Dem sollte die Seelsorge gegenüber stehen. In ihr wird deutlich, dass gelingendes Leben nicht in der Anpassung und in der Setzung des »man« als dem »Subjekt der Alltäglichkeit«¹⁵ aufgeht. Dementsprechend ist Seelsorge in ihrem Wesen eine Ermöglichung der Differenz-erfahrung.

»Seelsorge durchbricht die Alltagsroutine.«

rung. Diese kann sich so weit radikalieren, dass die gewohnte Anpassung an Konventionen nicht mehr wie bisher möglich ist bzw. »die sozial eingeschliffenen und suggerierten Lebensformen als Verhinderung gelingenden Lebens, authentischer, ich-naher Lebensformen«¹⁶ empfunden werden.

In dieser Gegenüberstellung von Alltagssorge und Seelsorge bekommt die Seelsorge einen spezifischen Auftrag: Ihr wird die kritische Intention zugetraut, sich umfassend um das Selbst-Sein-Können zu sorgen. »Seelsorge durchbricht dann die Eindimensionalität bloßer Alltagsroutine und versucht jenes Reflexionspotential freizusetzen, das dem ›Ich‹ eine Distanzierung von bloß vorgegebenen, zugemuteten konventionalisierten Lebensformen ermöglicht.«¹⁷ Luther versteht Seelsorge als die Instanz, die die »Realitätstüchtigkeit«, die sich in der Immanenz bewegt, erweitert und so den »Möglichkeitssinn« eröffnet. Dieser Möglichkeitssinn ist der Ort im Erleben des Menschen, in dem Immanenz und Transzendenz zugleich erfahrbar werden.

Seelsorge nimmt an dieser Transzendenzbewegung teil und teilt ihre Möglichkeiten und Hoffnungen. »Alltagssorge bindet den Menschen

an das ›Vorhandene‹, an soziale Übereinkünfte. In dieser Anpassung schränkt sie ihn zugleich immer auch ein. Seelsorge, die den ›ganzen‹ Menschen will, ergreift damit Partei immer auch für den ›noch nicht vorhandenen Menschen‹, für seine verstellten, unentfalteten Möglichkeiten.«¹⁸ Jedoch versteht Seelsorge dies nicht unbedingt als eine Art »Verlängerung« des jetzigen Menschen, sondern als ein potentes »Anders-Sein«, auch wenn damit die Rücksichtnahmen auf das »man« verletzt werden könnten. »Seelsorge ist immer kritische Seelsorge, kritisch gegen Konventionen des Alltags, gegen vorgegebene soziale und religiöse Normen und Rollen – im Interesse eines ›eigentlichen‹ (oder religiös ausgedrückt: ewigen) Lebens.«¹⁹

Seelsorge von der Grenze her

● In dem Maße, in dem Seelsorge sich dieser kritischen Intention stellt, stellt sie sich in die Erfahrungen des Lebens, die aus der abgesicherten und bekannten Routine des Alltags herausfallen. Das können die großen Brüche sein, das können aber bereits auch die kleinen Anfragen an den Alltag sein. »Seelsorgerelevante Situationen sind per definitionem gerade solche, in denen der fragile und reibungslose Lebensvollzug eben nicht mehr gesichert und nicht mehr selbstverständlich ist.«²⁰ Nun zielt Seelsorge, die im Verständnis Henning Luthers genuin in den Brüchen des Lebens verortet ist, eben nicht auf Wiedereingliederung, sondern verweigert sie.

Diese Verweigerung der Alltagssorge bezieht sich auf beide Subjekte und verändert die seelsorgende Beziehung radikal. Es geht dann nicht mehr um das Wiederherstellen und Beruhigen auf einer der beiden Seiten der Seelsorge, sondern um Thematisierung der Erfahrungen und Gefühle beider Seiten. Die Unterscheidung

der beiden Perspektiven der Sorge ist zugleich die Differenz zwischen einer Defizit- und einer kommunikativen Perspektive. Darin spiegelt sich das Identitätsverständnis von Henning Luther wieder, der Identität als Fragment denkt. So eröffnet er seiner Seelsorgetheorie zugleich den Zugang zur Pädagogik: Denn als Fragment bleibt ein Bildungsprozess immer unabgeschlossen.

»Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld

»als Fragment zu leben«

ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrter Verluste und Niederlagen.«²¹ Luther entlehnt den Begriff aus dem ästhetischen Kontext: Als Kunstgegenstände können Fragmente zum einen Überreste aus der Vergangenheit sein, zum anderen aber auch unvollendete Werke der Zukunft. Ihre wesentliche Eigenschaft ist das Unvollendete. Sie lassen zugleich immer auch erahnen, was sie waren oder hätten sein können. Damit »weisen sie über sich hinaus. Sie leben und wirken in Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind und nicht darstellen, auf die hin aber der Betrachter sie zu ergänzen trachtet. Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie aber selber nicht bieten und finden lassen.«²²

Bereits auf der Ebene des persönlichen Erlebens, das immer von der Endlichkeit und von Beziehungen zu Menschen in deren Endlichkeit geprägt ist, muss angesichts eigener und fremder verhinderter Identität das »Ideal einer vollständigen und gelingenden Identität befremdlich klingen«²³. So geschieht für Luther auch die Entwicklung einer christlichen Identität innerhalb

der Identitätsentwicklung – im Unterschied zu der Vorstellung, dass der Glaube erst die Abrundung der Identität sei. In seinem Verständnis wird das Fragmentarische der Identität nicht im Glauben aufgehoben, sondern »Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können«²⁴, denn gerade in der Erfahrung von Schmerz und Sehnsucht thematisiert sich die Subjektivität.²⁵

Mit diesem Identitätskonzept entwickelt Henning Luther eine Seelsorge, die zu einem »Blick ins Angesicht«²⁶ wird. Seelsorge muss – so Luther – sich von der Für-Sorge verabschieden und in die Mit-Sorge hineingehen.²⁷ Auf diesem Hintergrund entwirft er ein Bild, in dem es nur Betroffene gibt und Seelsorge nicht damit beauftragt wird, Krankheit, Krisen und Tod zu integrieren, sondern sich den Herausforderungen zu

**»Krankheiten, Krisen und Tod
nicht integrieren,
sondern sich ihnen stellen.«**

stellen. Der Ort der Seelsorge ist nicht der Alltag, von dem aus die Grenzen betrachtet werden. Das hat zur Folge, dass ihr konzeptioneller Blick nicht von der Mitte auf den Rand, vom Kerngeschäft der Gemeinde auf die Peripherie fällt. Luther versteht die Grenze als erkenntnis- und theologierelevanten Ort, an dem eine angemessene Seelsorgetheorie entsteht, in der die »Freisetzung transzendierender Motive«²⁸ möglich wird.

Der »Blick ins Angesicht« beschreibt dabei eine Haltung, Seelsorge zu leben, die Luther zugleich als ästhetische versteht. »Ästhetischer Umgang mit Menschen garantiert deren Nicht-Ver-einnahmung.«²⁹ Es wird im »Subjekt höchste Angespanntheit und Aufmerksamkeit und Wachheit« hervorgerufen, »die darauf achtet, was der andere sagt, was er fordert und erfleht«³⁰. Ästhe-

tik ist hier wiederum eng verknüpft mit dem Identitätsbegriff: Nicht die Vollkommenheit ist der angestrebte Zustand oder die Voraussetzung für menschliche Begegnung und Glauben als Gottesbegegnung, sondern das Fragment ist der Anspruch des anderen an mich, meine Subjektivität radikal aus der Begegnung zu beziehen. Zum Ende seines Lebens hat Luther unverkennbar die Philosophie Emmanuel Lévinas in seine Theologie aufgenommen.³¹

In theologischer Perspektive liegt für Luther in der Verweigerung, Grenzen zu personalisieren, zugleich die Verweigerung, diese Welt als bereits erlöste anzuerkennen.³² Denn sonst würde »Krankheit [...] zur Aufrechterhaltung der normalen Alltagskonstellation an einzelne delegiert, die gleichsam stellvertretend die Brüche und Risse unserer Welt und unseres Zusammenlebens an ihrem Leib und ihrer Seele tragen«³³.

Die Seelsorgetheorie von Henning Luther verheißt gerade nicht das, was Freenet als Werbeslogan für erfolgreich hält. Denn eine grenzenlose Kommunikation wäre für Luther eine, die die Beschaffenheit des Menschen als Fragment nicht ernst nähme. So widerspricht er einer Seelsorge, in der die Schwierigkeiten und Grenzen eben wieder an die Grenzen geschoben würden und in der es Randgruppen gäbe, die eine grenzenlose Kommunikation in der Mitte ermöglichen. Da wäre dann nicht die Grenze, sondern die Mitte der theologierelevante Ort, an

»Seelsorge schafft Freiheit.«

dem die Zuständigkeiten und Professionalitäten für den Umgang mit dem Rand eindeutig wären. Die Fragen und Herausforderungen blieben suspendiert, das fragmentarische Leben würde nicht wahrgenommen.

Im Blick auf Gemeindetheologien oder Events in der (Jugend-)Pastoral erscheint es

manchmal so, als sei die Grenzenlosigkeit das Ziel; ein Ziel, das zugleich die Linderung von derzeitigen Problemen verheißt: z.B. aus dem Rand der gesellschaftlichen Bedeutung wieder in ihre Mitte zu gelangen. Wird Henning Luther in

seinen Analysen und Gedanken ernst genommen, ist der Preis für diesen und ähnliche Wünsche zu hoch: Während Alltagsorge das Fragmentarische aufheben müsste, schafft Seelsorge Freiheit.

¹ Vgl. Godwin Lämmermann, Wider »die gesellschaftliche Verdrängung von Schwäche«. Zu Henning Luthers Verständnis von Seelsorge und Diakonie, in: *Theologica Practica*, (27) 1992, 218–231, hier: 219.

² Theodor W. Adorno, zit. n.: Kristian Fechtner, Mikrokologischer Blick und Empathische Praxis. Hinweise zu Henning Luthers Praktischer Theologie des Subjekts, in: *Theologica Practica*, (27) 1992, 184–193, hier: 185.

³ Henning Luther, Alltagsseelsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: ders., *Religion und Alltag*. Bausteine einer

Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 224–238.

⁴ Ebd., 234.

⁵ Ebd., 235.

⁶ Ebd., 235.

⁷ Ebd., 236.

⁸ Lämmermann, Anm. 1, 222f.

⁹ Luther, Anm. 3, 236.

¹⁰ Fechtner, Anm. 2, 191.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, bes. 193, auch: 53–59; bes. 57; 182f; 191–200.

¹² Luther, Anm. 3, 227.

¹³ Ebd., 227.

¹⁴ Heidegger, Anm. 11, 184.

¹⁵ Ebd., 114; vgl. 126–129; 175.

¹⁶ Luther, Anm. 3, 227f.

¹⁷ Ebd., 228.

¹⁸ Ebd., 229.

¹⁹ Ebd., 231.

²⁰ Ebd., 231.

²¹ Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., *Religion und Alltag*, 160–182, hier: 168f.

²² Ebd., 167.

²³ Ebd., 169.

²⁴ Ebd., 172.

²⁵ Vgl., Lämmermann, Anm. 1, 221.

²⁶ Ebd., 226.

²⁷ Vgl. ebd., 225.

²⁸ Henning Luther, *Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie* –

Überlegungen zum Religionsverständnis, in: *Theologica Practica* 19 (1984), 221–239, hier: 235. ²⁹ Lämmermann, Anm. 1, 223.

³⁰ Henning Luther, *Subjektwerdung zwischen Schwere und Leichtigkeit* – (auch) eine ästhetische Aufgabe?, in: *NZStH* (33) 1991, 197.

³¹ Vgl. u.a. Dietrich Stollberg, *Seelsorge nach Henning Luther*, in: *Pastoraltheologie* 81 (1992), 366–373.

³² Vgl. Fechtner, Anm. 2, 191.

³³ Luther, Anm. 3, 232f.

Tagungshinweis:

Glaubenszeugnisse in Sozialer Arbeit und Diakonie

Impulse für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft

11.09.2006, Aachen

Die Tagung ist ein Kooperationsprojekt des Bistums Aachen und der Katholischen Fachhochschule NW. Veranstaltungsort ist die Katholische Fachhochschule NW, Abteilung Aachen. Eingeladen sind haupt- und ehrenamtlich Tätige in Sozialer Arbeit, in Caritas und Pastoral sowie Studierende der Sozialen Arbeit und Theologie.

Das detaillierte Programm (Anmeldung etc.) ist einzusehen unter:

www.pastoralentwickeln.de oder bei Bistum Aachen, Anke Schorn, Klosterplatz 7, D-52062 Aachen, Tel.: 0049-(0)241-452-857 (Fax: -326)

Stefan Knobloch

Missionarisch Kirche sein

Kritische Anmerkungen zu einem wiederentdeckten Kirchenverständnis

Die neue Betonung des missionarischen Auftrags von Kirche und Gemeinden fällt in eine Zeit des Rückbaus kirchlicher Strukturen und zugleich der verstärkten gesellschaftlichen Notwendigkeit eines Dialogs der Kulturen.

Wie reden also die deutschen Bischöfe derzeit von Mission? Nachfragen zu einem ortskirchlichen Dokument.

● In den letzten Jahren ist die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) mit einigen Dokumenten hervorgetreten, die die öffentliche Aufmerksamkeit auf die missionarische Präsenz des Gottesvolkes lenken. Man denke an die Veröffentlichungen »Zeit zur Aussaat. Kirche sein« (2000), »Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte« (2003) und »Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche« (2004).¹ Woher rührt diese wiederentdeckte Betonung der missionarischen Präsenz der Kirche? Und zu welcher Zeit und in welchen gesellschaftlichen Kontext hinein setzt sie ein? Welche binnenkirchliche Situation findet sie bei uns vor?

Das Interesse an der missionarischen Präsenz der Kirche fällt in die Zeit tief greifender aktueller gesellschaftlicher Transformationsprozesse, die sich im Begriff des mehrdimensionalen

Globalisierungsphänomens bündeln lassen. Das Globalisierungsphänomen kann in den Ortskirchen – darunter seien hier Bistümer und Dekanate ebenso verstanden wie Pfarrverbände und Gemeinden – zwei Reaktionen hervorrufen: Zum einen gibt es hier den Mitvollzug der Differenzierungen des Globalisierungsprozesses und damit die Öffnung auf die mit der Globalisierung gegebenen Herausforderungen, zum anderen ist eine Reaktion der Abschottung zu beobachten, um die vermeintliche ortskirchliche spirituelle Homogenität und Identität vor der Tsunamiwelle der Globalisierung zu bewahren. Manches erweckt den Eindruck, als orientiere sich die Deutsche Bischofskonferenz in der gegenwärtigen Betonung des missionarischen Grundauftrags der Kirche mehr an der zweiten als an der ersten Reaktion.

Un(ter)entwickelte missionarische Gemeindekompetenz

● Wie tragen die Deutschen Bischöfe ihre missionarischen Vorstöße vor? Vor allem, welches Gemeindeverständnis liegt ihnen zugrunde? Dem Dokument »Allen Völkern sein Heil« scheint im ersten Moment ein offenes und wei-

tes Gemeindeverständnis zugrunde zu liegen. Denn es richtet die Einladung zur missionarischen Mitarbeit nicht nur an die, »die in der Kirche ihre religiöse Heimat gefunden haben«. Die Einladung ergeht »auch an diejenigen, die eher Abstand wahren wollen, die auf der Suche sind ... Denn alle können auf ihre Weise das Evangelium in unserer Zeit auslegen und es den Zeitgenossen durch ihr Lebenszeugnis mitteilen« (11). Daraus spricht eine erfrischende Weite, die sich aber offensichtlich nicht sehr ernst nimmt, da an anderer Stelle der missionarische Auftrag der Gemeinde so beschrieben ist: »An diesem missionarischen Auftrag heute mitzuwirken ist Sache aller Gläubigen: der Frauen und Männer in den

»im Binnenraum dialogfähig werden«

Pfarrgemeinden mit ihrem nachhaltigen Einsatz, der Kinder und Jugendlichen mit ihrer Begeisterungsfähigkeit, der Älteren mit ihrer Lebensweisheit und Glaubenserfahrung« (8).

Legen wir das zu beckmesserisch aus, wenn wir hier unterschiedliche Wertungen herauslesen? Ist daraus nicht herauszuhören, dass zwar die Älteren für das Gemeindeleben relevante Glaubens- und Lebenserfahrungen mitbringen, andere Altersgruppen aber – Frauen und Männer, Kinder und Jugendliche – lediglich Aktivitätsmomente und Begeisterungsfähigkeit beisteuern? Damit aber wäre den Lebens- und Glaubenserfahrungen aller Subjekte – als konstitutivem Element des Glaubens von Gemeinden – nicht hinreichend Rechnung getragen. Dann hätte der missionarische Selbstfindungsprozess von Gemeinden schlechte Karten. Ihre Glaubenssubstanz resultiert nämlich ebenso aus den Lebens- und Glaubenserfahrungen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen wie von Suchenden und zur Gemeinde auf Distanz Gegangenen. Zu Recht

spricht das Dokument auch Letzteren die Kompetenz zu, das Evangelium zu bezeugen.

Die Erfahrung zeigt, dass heute die Lehren der Kirche – man mag das bedauern oder nicht – für die einzelnen Glaubenssubjekte erst dann relevant werden, wenn sie den Filter der eigenen Erfahrungsevidenz durchlaufen haben.² Sie gewinnen ihre Wertschätzung und Bewährung erst in der subjektiven und gemeindlichen Auseinandersetzung und Vergewisserung. In der Tat zählt all das, was die einzelnen Subjekte in ihrem Glauben an Erfahrungen machen, zum positiven Glaubensbestand einer Gemeinde. Gemeinden müssen deshalb in ihrem Binnenraum dialogfähig werden und sein, um die differenten Lebens- und Glaubenserfahrungen als ihren, der Gemeinden, Lebens- und Glaubensschatz anzunehmen und zu identifizieren. Je mehr solche erlebnis- und erfahrungsbezogene Glaubenskommunikation in den Gemeinden ihren Platz hat, um so besser ist es darum bestellt, den persönlich wie gemeindlich geteilten Glauben auch missionarisch zu bezeugen. Um so eher dürften dann Gemeinden auch zum Quellgrund professionell-missionarischer Berufungen im engeren Sinn werden.

Mission als dialogische Begegnung

● Das Dokument »Allen Völkern sein Heil« versteht Mission zu Recht als »dialogische Begegnung« (51). Man kann das nicht nachdrücklich genug unterstreichen. Nur sollte dabei noch deutlicher betont werden, dass dialogische Begegnung einschließt, von anderen, zumal von anderen Religionen, zu lernen. Hier liegt das hermeneutische Problem allerdings darin, dass man sich anderen Religionen ausschließlich »mit den strukturierenden Vorgaben der eigenen Religi-

on«³ nähert. Andere Religionen werden an der Doktrin der eigenen christlichen Religion gemessen. Wirklicher missionarischer Dialog bemüht sich um eine differenziertere Sicht. Theodor Sundermeier hält eine »mehrstufige Hermeneutik« für erforderlich.⁴ Auf der ersten Stufe gehe es darum, die andere Religion »als andere, fremde Religion« wahrzunehmen. Auf der zweiten Stufe werde sie »in ihrem eigenen besonderen Kontext« erfasst. Auf der dritten Stufe erfahre man ihre Faszination, so dass sie auf der vierten Stufe geradezu »zur Versuchung« werden könne.

Damit ist im Grunde beschrieben, was wir von Paulus kennen. Wie Paulus den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide wurde – und was bedeutete das anderes, als dass er das tatsächlich wurde und dies nicht aus strategisch-taktischen Gründen mimte –, so darf sich unser Glaube im missionarischen Dialog mit anderen Religionen als »angefochtener Glaube« erfahren.

Nach dem verstorbenen Johannes Paul II. ist dialogische Begegnung eine Öffnung zu Gott. So jedenfalls äußerte er sich vor zwanzig Jahren bei einem Besuch in Indien. Ich zitiere Francis X. Clooney: »Papst Johannes Paul II. war ein Prophet, als er 1986 in Indien sagte: ›Im Dialog lassen wir Gott in unserer Mitte präsent werden.

»im Licht anderer Traditionen neu sehen«

Denn in dem Maße, in dem wir uns im Dialog einander öffnen, öffnen wir uns Gott.« Es mag uns sehr viel abverlangen zu verstehen, dass wir uns im Dialog Gott öffnen. Gewiss haben wir die Aufgabe, die anderen religiösen Traditionen im Licht Jesu von Nazaret zu sehen. Aber exakt indem wir das tun, lernen wir, ihn im Licht dieser anderen Traditionen neu strahlen zu sehen. Von anderen Religionen lernen heißt nicht, von den

zeitlosen Wahrheiten unseres Glaubens abzurücken, aber es bedeutet, unseren Weg der Nachfolge Jesu zu transformieren, zu bereichern und zu vertiefen. Das treibt nicht nur allen Relativismus und Indifferentismus aus, sondern auch alle Arroganz und Ignoranz.«⁵

Auf dem Boden dieses Dialogverständnisses kann unser Glaube missionarisch präsent werden, weil wir dann wissen, dass die Wahrheit nicht anders »als kraft der Wahrheit selbst« (Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 1) Anspruch erhebt.

Mission als Inkulturation

● Das Dokument »Allen Völkern sein Heil« spricht an einer Stelle von der »missionarischen Leitidee der Inkulturation,« wonach »das Christentum immer schon in kultureller Gestalt auftritt« (42). Damit wird auf einen entscheidenden historischen wie theologisch-normativen Sachverhalt hingewiesen. Historisch verband sich die Botschaft des Evangeliums zunächst mit den kulturellen Bedingungen des antiken jüdisch-hellenistisch und lateinisch geprägten Mittelmeerraumes. In dieser Verbindung zeitigte das Christentum seine erste Gestalt aus, wobei dieser Prozess feinteilig und in sich differenziert verlief.

Die Leitidee der Inkulturation besagt, dass sich die Botschaft des Evangeliums in der missionarischen Begegnung mit anderen Religionen und Kulturräumen zu einer anderen Christentumsgestalt auszeitigen wird, da die Botschaft nicht anders als in kultureller Gestalt leben und gelebt werden kann. Von daher sollte man nicht vom »normativen« (abendländischen) Christentum im Singular, sondern von »Christentümern« im Plural sprechen, da sich die Botschaft des Evangeliums auf jeweils vielfältige Weise auszeitigen möchte. Missionarische Inkulturation ist in

der Tat ein langwieriger und spannender Prozess, der – bei allem Beistand durch den Heiligen Geist – den Status des Unvollständigen und Vorläufigen behält, wie es schon bei der Gestaltwerdung des Christentums der Fall war. Auch die gedachte Addition aller Christentümer würde noch nicht zu einem »Christentum in Fülle« führen.

In der Begegnung mit anderen Religionen und Kulturräumen bestand und besteht die Gefahr des abendländischen Christentums darin, sich der Kenosis in die Knechtsgestalt anderer Religionen und Kulturräume zu verweigern und so das Ziel der »inkulturierenden Evangelisierung« (43) zu verfehlen. Ähnlich wie bei der inneren Differenzierung der Gemeinden ist das Vertrauen in den Prozess sich unterschiedlich ausdifferenzierender Christentümer gefordert, damit es zu einer inkulturierenden Evangelisierung kommen kann. An diesem Vertrauen mangelt es offensichtlich. Insofern befriedigt es nicht, wenn der verstorbene Papst Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika »Redemptoris missio« vom Christentum im Singular sprach und Mission als die Einfügung neuer Kulturräume und ihrer Werte »ins Christentum« und als »die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen« (Nr. 52) beschrieb. Richtiger wäre hier vom – gewiss immer kulturelle Gestalt annehmenden – Evangelium zu sprechen gewesen.

Die Problematik der »Grenzüberschreitung«

● Nach »Allen Völkern sein Heil,« bedeutet Weltmission, »Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten« (37). »Von der grenzüberschreitenden Sendung der Kirche« (54) ist die Rede. Bezüglich dieser Rede ist eine kritische Frage zu stellen: Welche Grenze soll da eigentlich überschritten werden bzw. wird da überschritten?

Wenn das Dokument zurecht die Position bezieht, dass »Gott mit allen Menschen im Bunde steht« (37) bzw. dass der Geist »in den Menschen und Kulturen (wirkt), bevor Missionare zu wirken beginnen« (41) – welche »Grenzen« sind da zu überschreiten, wo doch das Licht jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,9)?

Im Prozess der inkulturierenden Evangelisierung haben wir die Grenze der abendländischen Gestalt des Christentums zu überschreiten, aber keinesfalls darf darin mitschwingen, es gebe von Gott her eine Grenze der gemeinsamen Berufung aller Menschen. Als werde sozusagen das Terrain der Berufung durch Gott erst durch die »Grenzüberschreitung« hin zum Evangelium betreten. Die Berufung der Menschen durch Gott ist grenzenlos. Unter dieser Perspektive kann der Andere kein Anderer sein. Unter dieser

»Vertrauen in den Prozess sich unterschiedlich ausdifferenzierender Christentümer«

Perspektive gibt es keine grenzüberschreitende Sendung der Kirche. Man sollte deshalb, um Missverständnisse zu vermeiden, auf den Begriff der Grenzüberschreitung ganz verzichten. Er verführt dazu, den Anderen theologisch als Anderen zu definieren, wo er doch nur der kulturell Andere ist.

Die »inkulturierende Evangelisierung« verlangt von uns eine mental-kulturelle, aber keine theologische »Grenzüberschreitung«. Für die inkulturierende Evangelisierung stellt nicht das Anderssein der Anderen die Leitkategorie dar, sondern die Tatsache, dass Gott immer schon mit ihnen im Bunde steht. Dies in die Ausdrücklichkeit der reflexen Glaubensübernahme zu überführen, ist die Aufgabe der langwierigen, komplexen, immer unvollendet bleibenden »inkulturierenden Evangelisierung«.

In dieser Kernfrage mäandert das Dokument »Allen Völkern sein Heil« in einer gewissen Unentschlossenheit. Auf der einen Seite spricht es von der »Wahrheit des Glaubens an Jesus Christus« und von der »Wahrheit des Menschen«, auf der anderen Seite aber traut es den nichtchristlichen Religionen lediglich »Wahrheitselemente« zu. Wenn es ohne Einschränkung von der Wahrheit des Menschen redet, warum dann nicht auch von der Wahrheit der Religionen? Warum lediglich von ihren Wahrheitselementen? Umgekehrt sind auch wir selbst, was die Wahrheit des Glaubens an Jesus Christus betrifft, erst unterwegs. Wir streben der Fülle dieser Wahrheit zu, wie Art. 8 der Offenbarungskonstitution sagt. Damit ist in keiner Weise in Abrede gestellt, dass die Offenbarung in

**»Die Berufung der Menschen
durch Gott
ist grenzenlos.«**

Jesus Christus im ontologischen Sinn endgültig ergangen ist. Aber im epistemologischen Sinn ist auch unsere Wahrheitserkenntnis Jesu Christi unvollständig und unvollkommen.⁶

In dem Zusammenhang fällt am Dokument »Allen Völkern sein Heil« an einer Stelle ein nicht unerheblicher Perspektivenwechsel auf. Die Fremden und Anderen, die einzuladen sind, das

»Evangelium anzunehmen« (37), changieren mit einem Mal zu »außereuropäischen Ortskirchen« (56). Dadurch verschiebt sich die Perspektive von der Anerkennung Anderer auf die Anerkennung anderer Ortskirchen. Ohne Frage ist das Verhältnis zu anderen Ortskirchen ein grundsätzlich wichtiger Aspekt. Aber hier verengt sich die missionarisch-dialogische Begegnung mit anderen auf die partnerschaftliche Begegnung mit (fernen) Ortskirchen.

Struktureller Rückbau unserer Gemeinden

● Die von den Bischöfen ausgelöste Rückbesinnung auf die missionarische Präsenz des Volkes Gottes fällt zeitlich zusammen mit den gegenwärtigen Sparzwängen und dem betriebswirtschaftlich bedingten Rückbau kirchlicher Aktivitäten auf Bistums-, Dekanats- und Gemeindeebene. Man muss sich fragen: Schmälert oder erhöht das die Chancen der missionarischen Präsenz der Kirche? Alles hängt zuletzt davon ab, in welchem Maß Gemeinden und Gruppierungen innerhalb von Gemeinden – formellen wie informellen – lernen, Subjekte ihres Glaubens zu werden, um auf der Basis ihres Glaubens ihre missionarische Präsenz zu vergewissern und zu entfalten.

¹ Alle: hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

² Vgl. H. Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen, Transzenderfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für

Soziologie 3 (2002) 295–307.

³ G. Griffith-Dickson, Religion – eine westliche Erfindung?, in: Concilium 39 (2003) Heft 4 »Von anderen Religionen lernen«, 398–407; hier 401.

⁴ Vgl. Th. Sundermeier,

Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, 207–209.

⁵ Francis X. Clooney, Implications for the Practice of Inter-Religious Learning, in: Stephen J. Pope, Charles

Hefling (Editors), Sic et non. Encountering Dominus Jesus, Maryknoll-NewYork 2002, 168.

⁶ Vgl. P. Griffiths, Zu Dominus Jesus: Komplementarität ist vertretbar, in: Concilium 39 (2003) 407–410.

Angesichts des Anderen

Erwin Dirscherl

Grundriss Theologischer Anthropologie

Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen

Regensburg: Friedrich Pustet 2006
Hardcover, 288 S., Eur-D 26,90, Eur-A 27,70, sFr 47,10

Mit theologischen Anthropologien ist der derzeitige Büchermarkt alles andere als reichlich gesät. Umso erfreuter nimmt man die vorliegende Neuerscheinung zum Thema zur Kenntnis. An der Frage des Menschenbildes entscheidet sich vieles, was mit dem Menschen gemacht wird, gemacht werden kann und gemacht werden darf, gerade heute angesichts der vor einiger Zeit noch nicht als möglich vorgestellten Weiterentwicklungen in Wissenschaft und Technik. Aber auch wie man in der kirchlichen Praxis, etwa in der Seelsorge oder im Unterricht, mit den Menschen umgeht, ist vom jeweiligen Menschenbild abhängig. Deswegen ist es notwendig und hilfreich, sich immer wieder einmal mit der Frage auseinanderzusetzen, wer der Mensch eigentlich ist. Der Regensburger Dogmatiker und Dogmengeschichtler lädt mit seinem neuen Buch dazu ein.

Nach Hinweisen zum Konzept des Lehrbuchs benennt er im 1. Kapitel die vielfältigen Herausforderungen, die gegenwärtig das Menschenbild anfragen: Relativismus, Fortschrittsdenken, Naturalismus, Technizismus, virtuelle Realitäten und Pluralismus. Damit ist das Feld für die weiteren theologischen Erörterungen vorbereitet. Diese werden in drei Themenblöcken systematisch entfaltet: (1) der unterschiedene Mensch als Geschöpf, (2) der entschiedene Mensch als Ebenbild Gottes und (3) der entzogene Mensch als Sünder. Es wird jeweils in die

Fragestellung des Themenblockes eingeleitet. Dann werden die biblischen Perspektiven und anschließend die theologiegeschichtlichen Einsichten vermittelt. Eine durchgängige Perspektive bildet sich dabei durch den vom Autor eingebrachten phänomenologischen und alteritätstheoretischen Ansatz heraus. Diesen bringt er ins Gespräch mit anderen (darunter ähnlichen) theologisch-anthropologischen Entwürfen, wie sie sich mit den Namen Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Thomas Pröpper und Josef Wohlmuth verbinden. Im letzten Kapitel wird noch einmal Bezug genommen auf die eingangs aufgeführten Herausforderungen und diese mit dem »Stachel bleibender Unbegreiflichkeit« konfrontiert.

Es handelt sich um ein studienenswertes Lehrbuch aus einem Guss, das viel Stoff zum Nachdenken enthält. Die Relevanz dessen braucht wohl nicht eigens betont zu werden.

Norbert Mette, Dortmund

Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx

Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben

Gespräche mit Francesco Strazzari

Würzburg: Echter 2006
Kart. 96 Seiten, Eur-D 9,90, Eur-A 10,20, sFr 18,10

Nach einer kurzen Einführung in das theologische Denken des flämischen Dominikaners und einem Abriss seiner Biographie folgen vier Gespräche, die der italienische Politikwissenschaftler Francesco Strazzari mit dem damals fast neunzigjährigen (Jahrgang 1914) Edward Schillebeeckx geführt hat. Sie befassen sich mit der Bedeutung und ständigen Herausforderung Jesu von Nazareth, dem Sinn des Lebens und der Botschaft der Evangelien, dem Verlangen nach der letzten Vollendung (hier wird u.a. die Frage nach

der menschlichen Autonomie differenziert erörtert) sowie der Mystik unserer spätmodernen Gesellschaften. Sie sind so dicht und gehaltvoll, dass man nur mit Nachdruck deren Lektüre empfehlen kann. Einige Kostproben geben dazu möglicherweise Anreiz: »Ich höre nicht auf, mit Vernunft und Gefühl an diesen lebendigen Gott zu glauben, trotzdem und vielleicht auch weil unsere Geschichte die Geschichte von Leid ist, eine mit unserer Vernunft nicht zu erklärende Mischung aus Sinn und Sinnlosigkeit. Die endliche Vernunft kann nicht das letzte Wort haben. Trotz so vielen Elends und trotz so vieler Gewalt in der Welt mache ich ständig die Erfahrung zu vieler sinnvoller und guter Ereignisse, als daß ich wirklich an einem lebendigen Geheimnis zweifeln könnte, das alles übersteigt, an einem Geheimnis, das uns auf unbekannten und unverständlichen Straßen in unserer Geschichte begegnet.« (31) – »Wir müssen uns also von der kirchlichen Ideologie befreien, die im Umfeld von der westlichen Philosophie entwickelt und für fast alle Zeiten festgeschrieben wurde. Diese Ideologie halte ich für die Ursache der winterlichen Zeit in den heutigen christlichen Kirchen, während es doch so viele Gelegenheiten gäbe, das Reich Gottes zu verkünden. Nicht mit Macht und Gewalt, sondern mit der Einfachheit der Seligpreisungen.« (36) – »Auch für Gott ist die Schöpfung ... ein Risiko, ein Abenteuer, eine Folge von Freude und Schmerz, von Leiden und Enttäuschungen. Aber Gott hat sich nicht zurückgezogen, er wollte dieses Risiko eingehen. Das hat zur Folge, daß dies für jeden, der an den Schöpfergott glaubt, zu einem Antrieb und zur Ermutigung wird, selbst das gleiche Risiko einzugehen und in die eigene Menschlichkeit zu investieren.« (47) – »Dort, wo es Menschen gibt, die sich für etwas authentisch Menschliches hingeben können, trifft man auf eine absolute Transzendenz, die manch einen zu dem Ausruf veranlaßt

hat: ›Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht‹ (Gen 28,16).« – »Der religiöse Pluralismus ist keine Theorie, sondern lebendige Wirklichkeit, die niemals verschwinden wird. Es gibt immer mehr Wahrheit in der Pluralität aller universalen Religionen zusammen als in einer partikularen Religion. Jeder Inklusivismus ..., jeder Exklusivismus ... und jeder Relativismus ... ist meiner Meinung nach verkehrt. Die Religionen können viel voneinander lernen. Jede Religion hat eine eigene, ihr angemessene und einzigartige Gestalt.« (92f)

Norbert Mette, Dortmund

Option für die Armen

Willi Knecht

Die Kirche von Cajamarca

Die Herausforderung einer Option für die Armen in Peru

Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 25
Münster: Lit-Verlag 2005, kart. 339 S., Eur-D 29,90

Von 1977-1980 war Willi Knecht als Pastoralarbeiter (agente pastoral) in der Diözese Cajamarca, im Norden Perus gelegen, tätig. Mit dieser Diözese bzw. einzelnen ihrer Pfarreien oder Projekte, die untereinander vernetzt sind, stehen seit längerer Zeit mehrere Gemeinden aus Deutschland in einem partnerschaftlichen Austausch. Zur Bedeutung Cajamarcas bemerkt Knecht: »Cajamarca ist ein Ort der Weltgeschichte. Hier kam es zu dem ersten gewaltsamen Zusammenstoß zweier Kulturen, die zur Zerstörung der einen und zum Sieg der anderen Kultur und Religion führte. Die Europäer kamen des Goldes wegen nach Cajamarca und ›das Gold von Cajamarca‹ bestimmt heute wieder das Schicksal der Menschen von Cajamarca. Cajamarca wird zu einem symbolischen Ort, in dem

sich zeigen lässt, was die Eroberung (Conquista) im 16. Jahrhundert mit der Situation von heute zu tun hat. Cajamarca steht exemplarisch für eine Globalisierung, die mit der europäischen Weltherrschaft zu Beginn der Neuzeit begann und sich heute konkurrenzlos auf ihrem Höhepunkt befindet.« (13f) Über Jahrhunderte hindurch hat sich die Kirche in den Dienst dieser Herrschaft gestellt. Ein hoffnungsvoller Ausbruch daraus vollzog sich in der Zeit von 1962 bis 1992, den Jahren, als José Dammert Bellido Bischof von Cajamarca war. Inspiriert vom Zweiten Vatikanischen Konzil, an dem er teilgenommen hatte, galt Bischof Dammerts pastorales Bestreben der Inkulturation des Evangeliums in die Welt der andinen Bevölkerung. Die Campesinos, gewohnt, als »Un-Personen« (G. Gutiérrez) gehalten zu werden, sollten nicht länger als Objekte klerikaler Betreuung (und Ausbeutung) fungieren, sondern sich in ihrer Würde als Gotteskinder erfahren dürfen, indem ihnen die Fähigkeit und Verantwortung für den Aufbau einer solidarischen Kirche in einer gerechten Gesellschaft zugesprochen wurden. Unter anderem ist aus diesem konsequent betriebenen Prozess das auch in Deutschland bekannt gewordene Glaubensbuch »Vamos caminando« erwachsen.

Wieder nach Deutschland zurückgekehrt, hat Knecht es in einem Forschungsprojekt unternommen, eine gründliche zeitgeschichtliche Aufarbeitung dieser Phase der pastoralen Erneuerung in der Diözese Cajamarca vorzunehmen. Mit diesem Buch legt er das so gewonnene beachtliche Ergebnis vor. Dabei vermittelt es nicht nur detaillierte Einsichten in die alles andere als konfliktfrei verlaufende Entwicklung in Cajamarca. Sondern er geht auch immer wieder auf die Art des Involviertseins der deutschen Partnergruppen darin ein und stellt beharrlich die Frage: »Was wurde für die Situation bei uns gelernt?«

Auf höchst anschauliche Weise gibt dieses Buch anhand von Originaldokumenten einen differenzierten und detaillierten Einblick in den teilweise sehr mühsamen Weg einer Pastoral, die denen, die bisher nichts zu sagen hatten, die befreiende Botschaft des Evangeliums überhaupt erst zugänglich machte, von den vielen aber, die bisher alles zu sagen hatten, beargwöhnt und bei den Mächtigen in Kirche und Staat denunziert wurde.

So bedankte sich auch der Apostolische Nuntius von Peru, Bischof Rino Passigato, im Dezember 2004 anlässlich der Amtseinführung des neuen Bischofs in Cajamarca ausdrücklich bei dessen Vorgänger, dem unmittelbaren Nachfolger von Bischof Dammert dafür, dass er das Erbe einer sehr verwundeten Kirche angetreten und nach und nach die Wunden gepflegt und geheilt habe, die die Unwetter einer Epoche zugefügt hätten, »die nichts Verdienstvolles in den letzten dreißig Jahren vor seiner Ankunft zustande gebracht« hätte.

In seiner Antwort auf ein Protestschreiben aus Cajamarca »präzierte« er diese Wunden: »Aufgabe religiöser Praktiken (Messfeiern, Sakramentenempfang und Glaubensunterweisung), eine Krise geistlicher Berufungen und der Identität (Glaubenskrise) verschiedener Priester und geweihter Personen« und fügte hinzu: » – ein Phänomen, das nicht nur Cajamarca heimgesucht hat, sondern von dem auch andere Teilkirchen in Peru und in anderen Ländern während der Zeit nach dem Konzil (»en la época postconciliar«) betroffen waren«.

Ein weiteres Mal wurde in Cajamarca von den Einflussreichen und Mächtigen in Kirche und Gesellschaft ein Exempel statuiert – ein weiteres Mal auf Kosten des Evangeliums und seiner Solidarität mit den Armen und Benachteiligten!

Norbert Mette, Dortmund

AUTORINNEN UND AUTOREN

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Osnabrück.

Adel Theodor Khoury war von 1970 bis 1993 Professor für Religionswissenschaft und Leiter des Seminars für Religionswissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster.

Karl-Heinz Ohlig ist Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums am Institut für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Anna Strobl, Dr. theol., ist Lektorin am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Universität Graz sowie Religions- und Informatiklehrerin und EDV-Trainee an Volkshochschulen. Sie arbeitet über die soziale Lage von MuslimInnen in Österreich und zu frauenspezifischen Fragen in islamischen Gesellschaften.

Ernst Leuninger war 1970-1998 Ordinariatsrat im Bistum Limburg und von 1998-2001 ordentlicher Professor für Pastoraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre an der Phil. Theol. Hochschule in Vallendar. Er ist Bosnien-Kosovo-Beauftragter des Bischofs von Limburg und Mitglied der Zuwanderungskommission der Kath. Arbeitnehmerbewegung Deutschlands.

Stephan Goertz ist Professor für Sozialethik und Praktische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Heiner Buchen ist Pastoralreferent im Dekanat Saarbrücken.

Johannes Stein ist Pfarrer und im Bistum Trier seit fünf Jahren im christlich-islamischen Dialog engagiert.

Peter Graf ist Professor für Interkulturelle Pädagogik am Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück.

Petra Bleisch Bouzar studierte der Religions- und Islamwissenschaften und ist ab Oktober 2006 Diplomassistentin am Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaften und freie Mitarbeiterin am Institut für Religionsrecht an der Universität Freiburg (Schweiz). Sie ist mit einem Muslim verheiratet und Mutter zweier Kinder.

Reinhild Trautler-Espiritu, Dr. phil., war viele Jahre Mitarbeiterin beim Ökumenischen Rat der Kirchen und von 1984-2003 Studienleiterin im Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern, Zürich. Sie hat das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen (EPIL) mit initiiert.

Veronika Prüßler-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und freiberuflich tätig.

Gunda Werner, Dr. theol. und diplomierte TZI-Leiterin, war in der Jugendpastoral im Erzbistum Berlin, in Vorbereitung und Durchführung des Zentrums Jugend auf dem ÖKT sowie im Weltjugendtagsbüro tätig und ist seit einem Jahr Referentin in der Bildungsabteilung der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn.

Stefan Knobloch ofmcap, war bis 2002 Professor für Praktische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · Juli 2006 · Heft 4

Medieninhaber und Herausgeber
Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Maria K. Moser, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüßler-Jagenteufel (Chefredakteurin), Peter F. Schmid, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-

sFr 112,20; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80;
Einzelheft € 13,50 sFr 24,30;

alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Sylvie Eismann (verantw.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigen@herder.de

Abonnentenservice:
Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-422

E-Mail: aboservice@herder.de
Abonnentenservice Schweiz:
Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 1
E-Mail: zeitschriften@herder.de

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

Peter F. Schmid

Ein dringend notwendiger (Nach-)Lernprozess

Homosexualität – eine pastorale und theologische Herausforderung

Homosexualität ist weder krankhaft noch gefährlich und gehört daher weder therapiert noch verboten. Für die seelsorgliche Begleitung dieser ausgegrenzten und großen Minderheit ist es wichtig, sich mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften auseinanderzusetzen und sich über gleichgeschlechtliches Leben und Lieben redlich zu informieren. Verantwortliche Seelsorge beginnt mit Interesse und Wertschätzung.

● Die römisch-katholische Kirche hat ihre Kompetenz in punkto Sexualität derzeit weitgehend – und man ist fast versucht zu sagen: fahrlässig – verspielt. Mit ihrem Festhalten an anthropologisch, psychologisch und soziologisch längst nicht mehr haltbaren Annahmen, auf die sie ihre Sicht begründet, hat sie sich selbst ins Abseits gestellt und eine große Zahl von Menschen im Stich gelassen, zum Teil in quälende Schuldgefühle und Selbstzweifel gestürzt oder schlicht dazu beigetragen, die Menschen der Kirche generell zu entfremden.

Die aktuellen offiziellen Aussagen ignorieren nach wie vor weitgehend die Tatsachen: Sexualität ist ein lebenslanger Lernprozess, und da-

her kann nicht alles, was das 6. Gebot betrifft, *materia gravis*, schwere Sünde, sein; die traditionelle Ehe wird langsam aber sicher in unseren Breiten ein Minderheitenprogramm und daher ist pastoral dringend mehr erfordert, als ihren Wert zu betonen und die anderen Formen der Lebensgemeinschaften zu verurteilen; der Sexualität kommt ein zentraler Stellenwert bei der Identitätsbildung und Beziehungsgestaltung zu und ihre Bedeutung darf nicht auf Fortpflanzung und eheliche Liebe eingeschränkt werden.

Die offizielle Kirche stellt sich den Herausforderungen, die durch die Vielzahl der Formen des Zusammenlebens und des Umgangs mit Sexualität entstanden sind, fast ausschließlich defensiv. Dass viele einzelne Christinnen und Christen, Seelsorgerinnen und Seelsorger, anders denken und handeln, ihr Bestes geben und dabei oft Kopf und Kragen riskieren, sei an dieser Stelle ebenso ausdrücklich hervorgehoben wie die Loyalitätsprobleme und die Selbstentfremdung, die dadurch oft entstehen.

Wie sehr von offizieller Seite in punkto Sexualität undifferenziert, ja falsch argumentiert und gehandelt wird, zeigt das rezente vatikanische Dokument »Instruktion zu den Kriterien zur Unterscheidung von Berufungen bei Personen mit homosexuellen Tendenzen hinsichtlich

ihrer Zulassung zum Seminar und zu Weiheämtern« (29. 11. 2005). Das Dokument spricht Homosexuellen generell die affektive Reife ab und untersagt daher ihre Priesterweihe. Dies ist zwar für die kirchliche Doktrin konsequent, weil homosexuelle Neigungen als in sich ungeordnet betrachtet werden, steht aber im Widerspruch zum medizinischen, psychologischen, psychotherapeutischen und soziologischen Wissensstand.

»im Widerspruch zum Wissensstand«

Darüber hinaus bezieht sich die Instruktion ausdrücklich auf die »aktuell dringliche Situation«. Nach den tief sitzenden Erschütterungen der Kirche in der Folge einer Reihe von sexuellen Missbrauchsfällen durch Priester, besonders in den USA (aber etwa auch im Priesterseminar in St. Pölten in Österreich), drängt sich hier der Eindruck auf, dass Verführung und Missbrauch Minderjähriger bzw. Abhängiger einerseits und gleichgeschlechtliche sexuelle Orientierung andererseits vermischt werden. Das eine hat aber mit dem anderen nichts zu tun: Sexuellen Missbrauch gibt es in gleicher Weise bei heterosexuellen wie bei homosexuellen Menschen.

Angesichts der existentiellen Solidarität mit allen Menschen, zu der sich die Kirche selbst verpflichtet hat (vgl. GS 1), und der pastoral unhaltbaren Situation gegenüber einer großen Anzahl von Menschen, die gesellschaftlich in vielfacher Weise ausgegrenzt und diskriminiert werden und selbst – oft unter großen Mühen – nach einer für sie stimmigen und verantwortungsvollen Lebensform suchen, möchte DIAKONIA mit dem vorliegenden Heft einen Beitrag dazu leisten, das enorme Defizit an seriöser Information über und an Sensibilität für homosexuell empfindende und lebende Menschen zu verringern und Engagement und Kreativität in der Pastoral zu fördern.

Was man wissen muss

● Jenseits einzelner Klischees wissen viele Menschen kaum Bescheid darüber, wie homosexuelle Frauen und Männer leben und ihre Sexualität erleben und vor welchen Problemen sie im Alltag stehen. Daher zunächst die Fakten, in der gebotenen Kürze¹:

4 bis 16 Prozent aller Menschen, Frauen wie Männer, weisen eine eindeutig homosexuelle Orientierung und Lebensweise auf. Es geht also um eine sehr große Zahl von Menschen. Die Ursachen für Homosexualität sind nicht restlos geklärt. Man geht nach dem derzeitigen Stand der Forschung davon aus, dass es sich um ein Zusammenwirken biologischer, psychologischer und soziologischer Faktoren handelt.

Die grundlegende sexuelle Orientierung eines Menschen ist nicht frei gewählt und nicht reversibel. Menschen mit ausgeprägter homosexueller Tendenz können dies nicht willentlich verändern und auch nicht dahingehend therapiert werden, dass sie ihre sexuelle Orientierung ändern. Bei der Homosexualität handelt es sich nicht um eine Perversion. Sie ist keine Krankheit, nicht etwas Abnormales, sondern eine eigenständige Grunddisposition der Sexualität.

Die Hypothese, dass besonders Verführung Homosexualität hervorbringt, ist widerlegt. Ebenso hängt Homosexualität bzw. Homophilie nicht mit Pädosexualität bzw. Pädophilie (Sexualität mit Kindern) zusammen. Pädophilie ist bei Hetero- wie Homosexuellen zu finden.

Es gibt nicht die Homosexualität. Es gibt Homosexualitäten im Plural gelebten Lebens. Homosexuelle Frauen und Männer leben ihre Sexualität in ganz unterschiedlicher Art und Weise, sodass es eine große Vielzahl von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen gibt.²

Homosexuelle Menschen sind eine Minderheit und finden sich schon daher in der Aus-

gestaltung ihres Lebens vor einer anderen Situation als die Mehrheit. Die Entwicklung der inneren Gewissheit, homosexuell zu sein, sowie die Mitteilung darüber nach außen werden als Coming-out bezeichnet. Dieser Prozess unterscheidet sich wesentlich von der psychosexuellen Entwicklung der Mehrheit der Frauen und Männer, die für gewöhnlich nicht vor der Frage stehen, warum sie Personen des anderen Geschlechts anziehend finden, sondern dies als selbstverständliche Gegebenheit nehmen. Dagegen müssen sich schwule und lesbische Menschen zunächst einmal damit auseinandersetzen, dass sie in ihrer Sexualität anders sind als die meisten anderen, und sich fragen, wie sie damit umgehen wollen.

Zusätzlich zur an sich schon subjektiv belastenden Minderheitsposition kommen alle Nachteile, die durch die Dominanz, Ablehnung und Angst der Mehrheit hervorgerufen werden. In der Folge ziehen sich viele entweder zurück oder leben ihr privates Leben in einer Subkultur. Beides bedeutet Isolierung und Ausgrenzung. Worunter Homosexuelle vor allem leiden, ist die

»eigenständige Grunddisposition der Sexualität«

mangelnde Anerkennung und Wertschätzung, wenn nicht Ablehnung. Homosexuelle werden zwar in westlichen Ländern nicht mehr verfolgt und weniger diskriminiert als früher. Doch kein Mensch kann auf die Dauer ein glückliches Leben führen, wenn er nur geduldet oder – im missbräuchlichen Sinn des Wortes – »toleriert« wird. Menschen brauchen Wertschätzung.

In sehr vielen Fällen sehen sich Schwule und Lesben Diskriminierungen in den verschiedensten offenen und versteckten Formen ausgesetzt. Homosexuelle sind überdurchschnittlich häufig Opfer von Gewalt in realer (Übergriffe und

Morde) und subtiler Form (Diskriminierung, soziale Ausgrenzung, Pathologisierung). Die Palette heterosexistischer Verhaltens reicht vom Schwulenzwitz über die Stigmatisierung von AIDS als Schwulenkrankheit bis zur Angst um den Beruf, wenn die sexuelle Orientierung bekannt wird. Aus Isolierung und Diskriminierung

»Dominanz, Ablehnung und Angst der Mehrheit«

wiederum resultieren bei nicht wenigen Menschen Schwierigkeiten in der Entwicklung einer gefestigten Identität, und es kommt zur Selbstentfremdung. Sekundär entstehen dann psychische Störungen – Störungen, die nicht durch die Homosexualität als solche, sondern durch den Umgang der Gesellschaft mit ihr bedingt sind. So ist beispielsweise die Selbstmordgefahr um ein Vielfaches höher. Viele sehen sich gezwungen, ein Doppelleben zu führen.

Homosexuelle Menschen in der katholischen Kirche, besonders solche in einem Dienstverhältnis, erleben sich durch die offizielle Haltung und die weit verbreitete pastorale Praxis in besonderem Maße als ausgegrenzt und diskriminiert und müssen ihre Identität verborgen halten, wollen sie nicht ihren Beruf und ihre Anerkennung riskieren.³ Die für einen reifen Glauben und eine reife Spiritualität erforderliche Haltung, sich von Gott und wichtigen Bezugspersonen angenommen und geliebt zu wissen, wird – wiederum sekundär – dadurch erschwert. Nicht wegen der geschlechtlichen Orientierung, sondern unter anderem wegen des Umgangs der Kirche damit kann es zu der affektiven Unreife kommen, die in der eingangs erwähnten vatikanischen Instruktion beklagt wird.

Es herrscht weit verbreitetes Unwissen über das Leben und Erleben homosexueller Menschen. So erregt häufig die Vorstellung von ho-

mosexueller Sexualität, besonders von männlicher Homosexualität, Abwehr oder Ekel. Vorurteile, die oft aus schlichter Unkenntnis erwachsen, sind entsprechend häufig.

Homophobie – die Angst vor Homosexualität – ist der Psychotherapie als Ursache vieler psychischer Störungen bekannt. Menschen, die sich ihre eigenen homosexuellen Tendenzen nicht eingestehen, sind oft besonders feindlich lesbischen und schwulen Personen gegenüber eingestellt und leben in Unfrieden mit sich selbst und anderen. Homophobie kann vielfältige, erschreckende Formen annehmen. (Auch die Vorstellung, homosexuell würde man durch Verführung, gehört dazu). Sie resultiert unter anderem daraus, dass Homosexualität traditionelle Normvorstellungen von Sexualität und Familie sowie das gängige Männlichkeitsideal samt den damit verbundenen Machtvorstellungen in Frage stellt.

Die meisten westeuropäischen Staaten (nicht so Österreich) haben inzwischen homosexuelle Lebensweisen insofern rechtlich anerkannt, als sie eine gesetzliche Regulierung für

»beachtlicher Wandel im gesellschaftlichen Bewusstsein«

gleichgeschlechtliche Partnerschaften geschaffen haben. Das zeugt von einem beachtlichen Wandel im gesellschaftlichen Bewusstsein innerhalb relativ kurzer Zeit.

Auch theologisch hat längst ein Paradigmenwechsel stattgefunden.⁴ Biblische (durchwegs negative) Stellungnahmen zur Homosexualität sind – wie andere biblische Aussagen (z.B. über die Unterordnung der Frau unter den Mann) – aus der damaligen gesellschaftlichen und religiösen Situation heraus zu verstehen.⁵ Damit können sich auch lehramtliche Aussagen

über Homosexualität nicht mehr unkritisch auf die Bibel berufen, und überkommene theologische Positionen werden selbst fragwürdig, neuen Fragens würdig. Das Naturgesetz und der Wille Gottes, auf die sich der Katechismus (Nr. 2357-2358) und die besagte Instruktion beziehen, müssen im Lichte gegenwärtiger Anthropologie neu verstanden werden. Der schöpfungstheologische Grundsatz: »vivere secundum naturam, non contra naturam«, bekommt dann eine andere Bedeutung, wenn als Natur anerkannt wird, was Natur ist. Aufgrund der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse kann Homosexualität nicht nur nicht mehr eo ipso als sündhaft angesehen werden; im Gegenteil: sie ist von ihrem Wert für die Entwicklung der Person und ihrer Hinordnung auf Liebe her zu beurteilen.

Zusammengefasst: Homosexuell zu sein ist etwas Normales, christlich gesprochen: Teil der Schöpfung. Homosexualität ist eine Spielart des Gottesgeschenks der menschlichen Sexualität. Sie bedarf selbstverständlich – wie jede Form der Sexualität – des verantwortlichen Umgangs und einer beständigen Weiterentwicklung zu einer je reiferen Ausgestaltung. Als Minderheitsphänomen braucht sie das besondere Verständnis der Mehrheit. Aufklärung tut not. Vorurteile, gerade auch im kirchlichen Bereich, müssen der aktiven Auseinandersetzung mit und der Offenheit gegenüber Menschen und Phänomenen weichen.

Herausforderungen für die Theologie

- Die Einstellung der katholischen Kirche gegenüber Homosexualität muss dringend weiter entwickelt werden (wie dies etwa auch nach dem Erscheinen des Katechismus bei der Todes-

strafe geschehen ist oder bei der Beurteilung der Vergewaltigung in der Ehe). Die Kirche hat schon die Sklaverei gerechtfertigt, die Hexenverbrennung, die Kreuzzüge und die Diskriminierung von Juden. Sie hat in diesen Fragen dazugelernt und bereut mittlerweile Haltungen und Handlungen, mit denen sie gegen ihre ureigenste Aufgabe verstoßen hat. Der Lernprozess beim Thema Sexualität geht sehr langsam. Er ist aber nicht aufzuhalten – nur wird es dann für viele, die heute diskriminiert werden, schon zu spät sein. Die Kirche muss sich auf eine ihrer zentralen Aufgaben in der Nachfolge Jesu, der sich immer für die Ausgegrenzten eingesetzt hat, besinnen: auf der Seite von Minderheiten zu stehen und gegen Diskriminierung aufzutreten.

Es herrscht Konsens darüber, dass die sexuelle Grunddisposition nicht frei gewählt ist, und auch darüber, dass der Umgang mit derselben sehr wohl der Verantwortung der Einzelnen unterliegt. Römische Dokumente betrachten als ethisch einzig vertretbaren Weg für homosexuell orientierte Menschen die Enthaltensamkeit, verbunden mit Sublimation, weil Sexualität immer

»Der Lernprozess geht sehr langsam.«

auf Zeugung hin ausgerichtet sein müsse. Dabei lassen sie jedoch die Bedeutung und den Wert der Sexualität an sich als zentrale Größe für die personale Identität völlig außer Acht: Sexualität ist zentral für Selbstverständnis und Beziehungsgestaltung des Menschen.⁶

Die Argumentation, homosexuell zu empfinden, sei keine Sünde, homosexuell zu leben, jedoch schon, stürzt die Betroffenen zudem in einen tiefen seelischen Konflikt: Psychologisch gesehen bedeutet die strikte Trennung zwischen (nicht sündiger) Veranlagung und (sündigem)

Verhalten einen double bind, eine in sich widersprüchliche Botschaft: »So bist du. Aber so darfst du nicht sein.« Menschen einerseits die Veranlagung zuzugestehen, ihnen aber andererseits das Leben entsprechend dieser zu verbieten, bedeutet, dass sie sich nicht so annehmen dürfen, wie sie sind. Die Äußerung jenes österreichischen Bischofs, der Homosexuelle mit Menschen mit einem Zwang zur Brandstiftung oder mit Kleptomanie verglichen hat, weil der ja auch nicht ausgelebt werden dürfe, zeigt nur, wie irreführend diese Argumentation insgesamt ist.

Warum sollen homosexuelle Menschen nicht ein Recht auf Leben der Sexualität haben, solange das – wie alles im Leben – unter dem Primat der Liebe geschieht? Wie bei Heterosexuellen gilt: Erst wenn die Sexualität prinzipiell bejaht wird, kann sich auch eine entsprechende Kultur der Erotik entwickeln. Es gibt auch katholische kirchliche Dokumente, die auf diesen Weg verweisen, nämlich die personale Integration der homosexuellen Orientierung in eine liebevolle Partnerschaft.⁷ Bei den evangelischen Schwesterkirchen findet sich diese Position weiter verbreitet.

Herausforderungen für die Seelsorge

- Den Umgang mit Homosexuellen nur »pastoral« zu lösen, ohne auch die offizielle theologische Position zu revidieren, leistet dem Ausgrenzen und Vertuschen Vorschub. Es ist auch zu wenig, wenn ein Seelsorger bzw. eine Seelsorgerin jeweils im Einzelfall »unter der Hand« jemandem sagt, es sei schon okay, wie er oder sie lebe, aber man dürfe es nicht laut sagen. Dies verschärft die Isolation der Betroffenen und fördert eine Doppelmoral. Ebenso ist es zynisch,

heute lebende Menschen darauf zu vertrösten, dass entsprechende Entwicklungen in der Kirche eben ihre Zeit bräuchten.

Für Menschen, die in der Seelsorge Verantwortung tragen, erfordert das, mit den Erlebens- und Lebensweisen Homosexueller vertraut zu sein und die Vielfalt des Erlebens und Lebens schwuler und lesbischer Menschen differenziert wahrzunehmen. Es erfordert, sich zu informieren und Einfühlbarkeit dafür zu entwickeln, wie der Prozess des Herausfindens und Herausbil-

»Phantasie, Kreativität und Mut«

dens der eigenen sexuellen Orientierung in der mehrheitlich anders orientierten Gesellschaft bei Homosexuellen verläuft. Es heißt, sensibel zu werden für offene und versteckte Formen der Diskriminierung gleichgeschlechtlich erlebender und lebender Menschen. Es bedeutet, die häufig gegebene eigene Scheu und Unsicherheit ihnen gegenüber abzubauen. Es bedeutet, allenfalls eigene homosexuelle Tendenzen wahrzunehmen und Ängste und Vorurteile zu erkennen und sich ihnen zu stellen.

Es bedeutet, homosexuelle Menschen und ihre Angehörigen (etwa die Eltern oder die eigenen Familien der Homosexuellen) dabei zu unterstützen, die sexuelle Orientierung personal akzeptieren und integrieren zu können. Es bedeutet, die Entwicklung einer der jeweiligen Per-

son entsprechenden Spiritualität zu fördern. Es bedeutet, homosexuelle Partnerschaften seelsorglich zu begleiten und die Entwicklung von Beziehungskulturen und Lebensmodellen zu fördern. Es bedeutet, entsprechende Selbsthilfegruppen zu unterstützen.

Es bedeutet auch, Seelsorgerin und Seelsorger für homosexuell orientierte Kolleginnen und Kollegen im pastoralen Dienst, Priester wie Laien, zu sein und sie dort zu unterstützen, wo sie der Solidarität oder schlicht der menschlichen Zuwendung bedürfen; für Homosexuelle im kirchlichen Dienst bedeutet es vielleicht, sich nach anderen Betroffenen auf die Suche zu machen, einander Hilfe und Unterstützung zu bieten, dort nicht zu schweigen, wo es möglich und sinnvoll erscheint, und mit Gleichgesinnten an einer Interessensvertretung und der Erneuerung der Kirche zu arbeiten.

Es bedeutet für alle, pastorale Phantasie, pastorale Kreativität und (nicht zuletzt) pastoralen Mut aufzubringen, in der Verkündigung und Liturgie Raum für homosexuelle Mitmenschen zu schaffen, in dem sie sich anerkannt, wertgeschätzt, geliebt finden – nichts weniger ist die Aufgabe der Seelsorge, will sie sich auf Jesus berufen.

Die Kirche (und das sind ja bekanntlich wir alle) steht hier vor einem dringend notwendigen (Nach-)Lernprozess. Dieses Heft möchte dazu anregen.

¹ Vgl. zum Überblick etwa Kurt Wiesendanger, Schwule und Lesben in Psychotherapie, Seelsorge und Beratung – ein Wegweiser, Göttingen 2001; Udo Rauchfleisch, Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten, Göttingen ³2001; Udo Rauchfleisch/

Jacqueline Frossard/Gottfried Waser/Kurt Wiesendanger/Wolfgang Roth, Gleich und doch anders. Psychotherapie und Beratung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und ihren Angehörigen, Stuttgart 2002; Wunibald Müller, Homosexualität – eine He-

erausforderung für Theologie und Kirche, Mainz ³1995.

² Vgl. die Beiträge von Ruckhofer und Rauchfleisch in diesem Heft.

³ Vgl. die Erfahrungsberichte im Forum.

⁴ Vgl. Wilhelm Korff, Art. Homosexualität. III. Theologisch-ethisch, in: LThK3, Bd.

5 (1996), 255–259.

⁵ Vgl. den Beitrag von Butting in diesem Heft.

⁶ Vgl. den Beitrag von Ammicht Quinn in diesem Heft.

⁷ Arbeitspapier »Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität« der Würzburger Synode 1976, 163–183; vgl. Korff, 257.

Udo Rauchfleisch

Gleichgeschlechtliche Orientierungen und Lebensweisen

Lesben und Schwule unterliegen vielen Vorurteilen und Diskriminierungen. Oft überwinden sie aber einengende Rollenmodelle und gestalten ihre Beziehungen sehr bewusst. Als Eltern bewähren sie sich. Eine aufklärende Umschau.

● In den vergangenen Jahren ist eine zunehmende Akzeptanz gleichgeschlechtlich empfindender Menschen und ihrer Lebensformen zu verzeichnen. In vielen europäischen Ländern gibt es Gesetze für die rechtliche Absicherung der Partnerschaften von Lesben und Schwulen. Dennoch bestehen immer noch viele Zerrbilder und Vorurteile den gleichgeschlechtlichen Orientierungen und Lebensweisen gegenüber. Im Folgenden werden die Besonderheiten der Entwicklung und des Lebens gleichgeschlechtlich empfindender Menschen dargestellt.

Anders-Sein und Angst

● Ein erstes Merkmal im Leben gleichgeschlechtlich empfindender Menschen liegt in der Tatsache, dass *die Umwelt sie anders erwartet, als sie sind*. Diese Erfahrung machen die später lesbisch und schwul Empfindenden bereits in Kindheit und Jugend, indem ihre Eltern im All-

gemeinen davon ausgehen, dass ihre Kinder heterosexuell sind. Erst im Verlauf ihrer Entwicklung bemerkt das Umfeld, dass diese Kinder »anders« empfinden und sich in mancherlei Hinsicht auch »anders« verhalten, bis die Jugendlichen und jungen Erwachsenen sich schließlich im Prozess des Coming-Out¹ selbst ihrer gleichgeschlechtlichen Orientierung bewusst werden und die Umgebung darüber informieren.

Im Verlauf von Kindheit und Jugend kann es zu mehr oder weniger ausgeprägten Verletzungen der Heranwachsenden kommen, insbesondere wenn die Eltern und andere wichtige Bezugspersonen aus einem Milieu mit starker Orientierung an den traditionellen Geschlechterrollen stammen und ausgesprochen homosexualitätsfeindlich eingestellt sind (dies gilt vor allem für konservative katholische Kreise und evangelikale Gruppierungen). Eine für die weitere Entwicklung von Lesben und Schwulen verhängnisvolle Folge solcher früh im Leben gemachter Erfahrungen kann die *verinnerlichte Homophobie* sein, d.h. die Verinnerlichung negativer Bilder von gleichgeschlechtlich Empfindenden, wie sie ihnen von der Umgebung vermittelt worden sind. Sie führt zu einer negativen Entwicklung des Selbstwertgefühls, zu Schuldgefühlen und Nicht-Akzeptieren der eigenen

gleichgeschlechtlichen Orientierung bis hin zur Bekämpfung der eigenen, abgelehnten Homosexualität an anderen Menschen mit dieser Orientierung.

Hinzu kommt, dass gleichgeschlechtlich empfindende Menschen auch heute noch nur *wenige Modelle* für gleichgeschlechtliche Lebensweisen in ihrer Umgebung erleben und, wie andere zahlenmässig kleine Gruppen, der *Gefahr der Marginalisierung und Diskriminierung* ausgesetzt sind. Für die *Einstellung der Bevölkerung* gegenüber Lesben und Schwulen gilt nach wie vor der Befund von Bochow², dass ein Drittel der Bevölkerung keine Vorurteile gleichgeschlechtlich empfindenden Menschen gegenüber hat, ein weiteres Drittel ambivalent ist und ein letztes Drittel ihnen gegenüber eine eindeutig ablehnende Haltung einnimmt. Diese wird umso deutlicher, je konkreter die Fragen des Zusammenlebens gestellt werden.³ Besonders scharfe Ablehnung richtet sich dabei gegen Lesben und Schwule, wenn es um ihre *erzieherische Kompetenz* geht. Diese negative Einschätzung trifft zum einen lesbische Mütter und schwule Väter, zum anderen aber auch alle gleichgeschlechtlich Empfindenden, die professionell mit Kindern und Jugendlichen umgehen.

Die negativen Bilder von Lesben und Schwulen, wie sie mindestens bei einem Drittel der Bevölkerung zu finden sind, haben auch Auswirkungen auf den *beruflichen Bereich*. Eine Studie aus Deutschland an über 2500 Lesben und Schwulen berichtet davon, dass 81% von ihnen im beruflichen Bereich Diskriminierungen ausgesetzt sind. Diese umfassen das weite Spektrum von anzüglichen und entwertenden Bemerkungen über Nicht-Berücksichtigung bei Beförderungen bis hin zu manifester Gewalt.⁴ Eine entsprechende Studie aus der Schweiz erhob eine Diskriminierungsrate von 65%.⁵ Ausgrenzungen an der Arbeitsstelle sind weit verbreitet.

Destabilisierung und Vorturteile

- Eine weitere Besonderheit liegt darin, dass die in Partnerschaften lebenden Lesben und Schwulen häufig nicht als Paar, sondern *als Individuen angesprochen werden*. Während heterosexuelle Paare im Allgemeinen als Paar wahrgenommen und behandelt werden, ist dies bei Lesben und Schwulen wesentlich seltener und geschieht meist nur im engeren Freundeskreis. Das Angesprochen-Werden als Individuen labilisiert ihre Partnerschaft eher, während heterosexuelle Paare sich dadurch, dass die Umgebung sie auch als Paar wahrnimmt und anspricht, in ihrer Partnerschaft gestärkt fühlen.

Bei der Einstellung der Bevölkerung gegenüber Lesben und Schwulen ist zu berücksichtigen, dass gleichgeschlechtlich empfindende Menschen sich mit einer Reihe von *Vorurteilen* konfrontiert sehen, die über sie und ihre Lebensformen bestehen. Eines dieser Vorurteile ist die – durch nichts zu rechtfertigende – Annahme, gleichgeschlechtlich empfindende Menschen stellten eine *»Verführungsgefahr«* für Kinder und Jugendliche dar. Bei diesem Vorurteil findet eine verhängnisvolle, Lesben und Schwule diskriminierende Vermischung von Homosexualität und Pädosexualität (ich verwende lieber diesen, die Realität präziser benennenden Begriff als den der »Pädophilie«) statt. Bei der Pädosexualität geht es um die Überschreitung und Verletzung der Generationengrenzen. Homosexualität beinhaltet hingegen, dass die Menschen, auf die sich das erotische und sexuelle Begehren richtet, dem gleichen Geschlecht angehören. Übergriffe im Sinne der Pädosexualität finden wir bei gleich- wie bei gegengeschlechtlich empfindenden Männern, bei Heterosexuellen sogar zahlenmäßig häufiger als bei Schwulen.

Ein weiteres Vorurteil betrifft ihre *»Identität«* und ihre Rollen. Der Begriff »Identität« ist

in Anführungszeichen gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass es hier letztlich nicht um die Frage der Identität geht, sondern um eine – Lesben und Schwule wiederum diskriminierende und ihre Persönlichkeit wie ihre Lebensformen verzerrt darstellende – Vermischung von »Identität« und »Rolle«. Die weithin verbreitete und lange Zeit auch im wissenschaftlichen Schrifttum immer wieder, in verschiedenen Formen kolportierte Fehlannahme besagt, Lesben seien »männlich«, Schwule hingegen »weiblich« identifiziert. Diese bei genauerer Betrachtung absurde An-

»Vermischung von Homosexualität und Pädosexualität«

nahme geht von der Vorstellung aus, eine erotisch-sexuelle Anziehung könne nur in einer polaren Beziehung bestehen (wobei dies ein unlogisches Argument ist, weil im Falle zweier »männlich identifizierter« Lesben und zweier »weiblich identifizierter« Schwuler die Polarität ja doch nicht besteht!⁶). Hier findet eine Verwechslung von »Identität« und »Rolle« statt, wobei hinzukommt, dass sich gleichgeschlechtliche Partnerschaften gerade dadurch auszeichnen, dass in ihnen nicht die für heterosexuelle Partnerschaften typische Aufteilung in »weibliche« und »männliche« Rollen besteht (s. u.).

Ein das Selbstverständnis von gleichgeschlechtlich empfindenden Menschen unter Umständen negativ beeinflussendes Vorurteil liegt in der relativ weit verbreiteten Ansicht, ihre *Partnerschaften* zeichneten sich durch eine nur *geringe Stabilität* aus und sie neigten zu einer *promisken Lebensweise*. Diese negative Sicht besteht vor allem schwulen Männern gegenüber.

Tatsächlich weisen gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Allgemeinen eine geringere Dauer auf als heterosexuelle Ehen.⁷ Dieser Befund ist jedoch kritisch zu kommentieren: Um

wirklich verlässliche Daten zu gewinnen, müssten nach den verschiedenen sozioökonomischen Merkmalen *parallelisierte Gruppen* lesbischer, schwuler und heterosexueller Menschen miteinander verglichen werden. Zudem wird mit der Dauer ein Kriterium an die gleichgeschlechtliche Partnerschaft angelegt, das bei einer Scheidungsrate von über 50 Prozent heute auch für heterosexuelle Ehen längst nicht mehr gilt. Eine Langzeitstudie aus den USA an lesbischen Paaren zeigt, dass die Trennungsrate identisch ist mit der heterosexueller Paare.⁸

Schließlich ist zu fragen, *warum* die gleichgeschlechtlichen Partnerschaften weniger stabil sind als die heterosexuellen. Dafür lassen sich verschiedene Ursachen finden, von denen hier die wichtigsten nur stichwortartig genannt werden sollen: die erst seit relativ kurzer Zeit bestehende Möglichkeit zur rechtlichen Absicherung der Partnerschaften; das Angesehen- und Wahrgenommen-Werden als Individuen und nicht als Paar (s. o.); das Fehlen von Kindern als Bindeglied der Partnerschaft; die – z. T. verinnerlichten – negativen Bilder gleichgeschlechtlicher Beziehungen (im Sinne einer self fulfilling prophecy). Auf Unterschiede zwischen lesbischen und schwulen Partnerschaften werde ich weiter unten noch eingehen.

Selbstreflexion und Bezugsgruppen

● Prinzipiell gilt für die Auseinandersetzung mit den genannten Vorurteilen, dass Lesben und Schwule, um ein positives Bild von sich zu entwickeln und dementsprechend ihre Beziehungen zu gestalten, *gegen den Strom der Majoritätsmeinung* »schwimmen« müssen. Dies erfordert von ihnen eine kritische Reflexion ihrer Persönlichkeit und ihrer Lebensweise, bietet ih-

nen aber auch infolge der mangelnden Modelle die Chance einer ganz individuellen, kreativen Beziehungsgestaltung.

Die durch die spezifische Situation von Lesben und Schwulen in der Gesellschaft bedingte Notwendigkeit, ihre Rollen und ihre Lebensformen von Kindheit an in einem stärkeren Maße als heterosexuelle Menschen zu reflektieren, hat Edmund White den Begriff des »schwulen Philosophen« prägen lassen.⁹ Gemeint ist damit die Tatsache, dass gleichgeschlechtlich empfindende Menschen von früh an gezwungen sind, über sich selbst und ihre Beziehungen nachzudenken, was zu einer geradezu »philosophischen« Grundhaltung führe. Es ist interessant und für das Selbstwerterleben von Lesben und Schwulen wichtig, dass eine solche Sicht vom Klagen über die erlittenen Ausgrenzungen und die sozialen Ungerechtigkeiten weg führt und die spezifische Situation, in der Lesben und Schwule aufwachsen und leben, als *Chance* sieht.

Eine wichtige Funktion für die Identitätsentwicklung gleichgeschlechtlich empfindender Menschen spielen schließlich *lesbisch-schwule Bezugsgruppen*. Die in lesbisch-schwulen Kreisen oft verwendeten Begriffe »family« und »community« weisen darauf hin, dass in diesen Bezugsgruppen (beruflicher, politischer, emanzipatorischer, sportlicher und anderer Art) Solidarität und ein »Familien«-Gefühl erlebt wird, das eine Kompensation der sonst in der Gesellschaft vielfach erlebten Ausgrenzung darstellt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Teilnahme an derartigen Gruppierungen nicht, wie es in kritischen Kommentaren oft zu hören ist, ein selbst gewähltes Ghetto darstellt, sondern – wie bei allen Menschen – das Umgehen mit »Gleichen« eine die Identität stärkende Wirkung hat. Gerade in den Anfangsphasen des Coming-Out erfüllen die lesbisch-schwulen Bezugsgruppen in dieser Hinsicht eine wichtige Funktion.

Realistische Beziehungen, Freundschaft und Seitensprünge

● Wie ausgeführt, gibt es im Leben gleichgeschlechtlich empfindender Menschen eine Reihe von Besonderheiten, die sich direkt oder indirekt auf ihre Partnerschaften auswirken. Im Folgenden sollen die spezifischen Merkmale dieser Partnerschaften dargestellt und diskutiert werden.

Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Frauen und Männer aus gescheiterten heterosexuellen Beziehungen oft eine nächste Partnerschaft eingehen, in der sie eine ganz ähnliche PartnerInnenwahl treffen wie in der zerbrochenen Beziehung. Bei Lesben und Schwulen finden wir demgegenüber häufig ein verändertes Wahlverhalten. Sie haben aus der zerbrochenen Beziehung gelernt, sich selbst und ihre Partnerinnen resp. Partner kritischer wahrzunehmen, sich damit auseinander zu setzen, warum die frühere Beziehung gescheitert ist, und daraus Konsequenzen für die folgende Partnerschaft zu ziehen.

Dieses unterschiedliche Verhalten heterosexueller und homosexueller Frauen und Männer ist zum einen dadurch bedingt, dass Lesben und Schwulen mit einem Anteil von ca. 10% an der Allgemeinbevölkerung eine geringere Zahl

»oft weniger stark emotional aufgeladene Beziehungen«

von potenziellen Partnerinnen und Partnern zur Verfügung steht. Zum anderen gehen gleichgeschlechtlich empfindende Menschen aufgrund der Erfahrungen, die sie im Verlauf ihres Coming-Out mit verschiedenen Partnerinnen resp. Partnern machen, oft weniger stark emotional aufgeladene Beziehungen ein als Heterosexuelle. Vielfach leben sie in Wohn- und Lebensgemeinschaften, die zwar von einer emotional starken

Verbundenheit geprägt sind, aber nicht in dem Maße mit (illusionären) Erwartungen und emotionalen Ansprüchen beladen sind wie die Partnerschaften vieler Heterosexueller. Verbindliche, dauerhafte Beziehungen von Lesben und Schwulen zeichnen sich oft durch eine größere Realitätsbezogenheit im Hinblick auf die Einschätzung der Partnerinnen resp. Partner aus.

Im Zusammenhang mit dieser Art der Beziehungsgestaltung ist auf die besondere Bedeutung der *Freundschaft* hinzuweisen. Nach dem Zerschlagen der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft herrschen im Allgemeinen zunächst zwar – wie im heterosexuellen Bereich – Gefühle der Trauer und Enttäuschung vor und, je nach der Art, wie die Beziehung beendet worden ist, sind auch mehr oder weniger tiefe Verletzungen erlebt worden. Es ist jedoch ein charakteristisches Merkmal gleichgeschlechtlicher Beziehungen, dass die ehemaligen Partnerinnen und Partner über kurz oder lang wieder einen freundschaftlichen Umgang miteinander pflegen.

Ich habe oben darauf hingewiesen, dass *Unterschiede in den Partnerschaften von Lesben und Schwulen* bestehen. Während lesbische Partnerschaften im Allgemeinen monogam geführt werden, zeichnen sich schwule Partnerschaften oft durch das Führen von Nebenbeziehungen aus. Dies sind indes keineswegs Beziehungsmuster, die wir nur bei gleichgeschlechtlich Empfindenden feststellen können. Im Grunde haben wir es mir Beziehungsmustern zu tun, wie wir sie ganz ähnlich auch bei heterosexuellen Menschen finden. Das beschriebene Verhalten ist somit nicht von der sexuellen Orientierung abhängig, sondern offensichtlich ein *geschlechtsspezifisches Sozialisationsprodukt*. Nach wie vor werden demnach lesbische wie heterosexuelle Frauen in einer Art sozialisiert, die ihnen das Führen einer monogamen Beziehung als Norm vor Augen stellt, während Männern,

unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung, eher zugestanden wird, eine größere Zahl von Beziehungen einzugehen, ja, sie ein solches Beziehungsverhalten geradezu als »Markenzeichen« ihrer Männlichkeit ansehen und zur Erhöhung ihres Status unter Männern auch entsprechend kommunizieren.

Bei diesem Beziehungsverhalten besteht allerdings ein – für die Dynamik der Partnerschaften wichtiger – Unterschied zwischen heterosexuellen und schwulen Männern: Heterosexuelle Männer halten ihre »Seitensprünge« im Allgemeinen vor ihren Partnerinnen geheim, und wenn die »Seitensprünge« bekannt werden, führt dies häufig zu massiven Krisen, wenn nicht sogar zum Zerschlagen der Partnerschaft. Ganz anders ist es in schwulen Partnerschaften, in denen die hier »Nebenbeziehungen« genannten Kontakte zu Dritten oft nicht verschwiegen, sondern dem Partner mitgeteilt werden, ohne dass daran die Partnerschaft zerbricht. Schwule Paare klären (nicht zuletzt wegen der HIV-Gefährdung) im Allgemeinen bereits zu Beginn ihrer Beziehung miteinander die Frage, wie sie mit »Nebenbeziehungen« umgehen wollen. Das Spektrum der Abmachungen reicht vom völligen Verschweigen (dem aber beide Partner von vornherein zustimmen) bis zur offenen Kommunikation über die Kontakte zu Dritten.

Vielfältige Beziehungsmuster

● Dadurch, dass Lesben und Schwule weitgehend *ohne Modelle* für ihre Lebensweisen und Beziehungsgestaltungen aufwachsen, sehen sie sich, wie oben dargestellt, mit etlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Sie können sich nicht, wie heterosexuelle Heranwachsende, an den ihnen von ihren Eltern und der Umgebung

vorgelebten Modellen der heterosexuellen Ehe orientieren und ihre Partnerschaften dementsprechend gestalten, sondern müssen sie gleichsam selbst »neu erfinden«. Dies bringt einerseits Belastungen mit sich und erfordert besondere soziale Kompetenzen. Andererseits bieten sich gleichgeschlechtlichen Paaren dadurch aber auch Möglichkeiten, die heterosexuelle Paare in dieser Art nicht haben bzw. sich nicht zu nehmen wagen, weil sie sich in viel engere Verhaltensnormen eingezwängt fühlen.

In Anbetracht des Fehlens von verbindlichen Modellen ist das *Spektrum* der gleichgeschlechtlichen Beziehungsmuster ungleich *vielfältiger* als das heterosexueller Paare. Auf der einen Seite gibt es lesbische und schwule Partnerschaften, die *auf Lebenszeit* geschlossen werden und für beide Partnerinnen resp. Partner hohe Verbindlichkeit besitzen. Mitunter entsteht bei diesen Paaren der Eindruck, ihre Beziehung »funktioniere« sogar besser als viele heterosexuelle Ehen. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass Lesben und Schwule sich in unserer von heterosexuellen Strukturen und Prinzipien bestimmten Gesellschaft, wie ausgeführt, nach wie vor in einer Außenseiterposition befinden und ihre Partnerschaften viel bewusster gestalten (müssen), als heterosexuelle Paare dies in der Regel tun. Außerdem stehen sie zum

»viel bewusster gestaltete Partnerschaften«

Teil unter einem gewissen »Erfolgsdruck« sowohl von Seiten der heterosexuellen Umgebung, die von ihnen erwartet, dass, wenn schon eine nicht der »Norm« entsprechende Partnerschaft gepflegt wird, diese wenigstens gut »funktioniere«, als auch von Seiten der lesbisch-schwulen Bezugsgruppe, die stolz ist, »Vorzeigepaare« präsentieren zu können, um damit dem negativen

Klischeebild der bindungsunfähigen Homosexuellen den Boden entziehen zu können.

Die meisten gleichgeschlechtlichen Paare gestalten in der Gegenwart ihre Partnerschaften in ganz individueller Art und tragen damit den Bedürfnissen der beiden daran Beteiligten Rechnung. Dies betrifft beispielsweise die *Regulierung von Nähe und Distanz*, die bei lesbischen und schwulen Paaren im Allgemeinen viel individueller gehandhabt wird, indem etwa die Partnerinnen resp. Partner nicht permanent in der gleichen Wohnung leben oder im Falle der gemeinsamen Wohnung sich im ganz konkreten Sinne eigene Räume schaffen, die ihnen die für sie nötigen Expansionsmöglichkeiten und Freiheiten lassen. Neben solchen Partnerschaften im engeren Sinne finden sich kürzere Zeit dauernde, eher lockere Verbindungen, ein Zusammenleben in Wohngemeinschaften und andere, individuell gestaltete Beziehungsformen, wie es sie im heterosexuellen Bereich weniger gibt.

Erhebliche Unterschiede bestehen zwischen gleich- und gegengeschlechtlichen Partnerschaften auch im Hinblick auf die *Rollenverteilung*. Untersuchungen¹⁰ zeigen, dass in lesbischen und schwulen Partnerschaften, im Gegensatz zu vielen heterosexuellen Ehen, eine weitgehend *egalitäre* Rollendefinition und -verteilung vorgenommen wird, und dies auch, wenn Kinder in der Partnerschaft leben, und dass eine größere Zufriedenheit in den gleichgeschlechtlichen Partnerschaften besteht.¹¹

Wie diese Ausführungen zeigen, fehlt es Lesben und Schwulen zwar weitgehend an Modellen für ihre Partnerschaften. Diese Tatsache stellt für sie aber nicht nur eine Belastung dar, sondern sie sind dadurch auch freier, ihre Beziehungen so zu gestalten, wie es den beiden daran Beteiligten entspricht. Sie orientieren sich nicht an den herkömmlichen Geschlechterrollen mit den in heterosexuellen Ehen oft daran gebunde-

nen, dort ungleich verteilten Rechten und Pflichten, sondern definieren ihre Rollen selbst in individueller Weise. Dadurch können Lesben und Schwule geradezu zu Wegbereitern und Erprobern von Lebensformen werden, die auch für heterosexuelle Frauen und Männer neue Räume eröffnen und sie dadurch in der Suche nach neuen, kreativen Beziehungsmodellen unterstützen.

Die Situation von Kindern

● Wie ausgeführt, richtet sich die schärfste Kritik an gleichgeschlechtlichen Paaren gegen ihre erzieherische Kompetenz. Die landläufige Meinung besagt, Kinder bedürften zu ihrer gezielten Entwicklung einer Mutter und eines Vaters. Das Aufwachsen mit zwei Frauen oder zwei Männern führe zu Störungen im psychischen und sozialen Bereich (eine ähnliche Kritik richtet sich übrigens auch gegen Einelternfamilien). Eine solche Sicht geht von der Überlegung aus, nur die so genannte »vollständige« Familie, bestehend aus Mutter, Vater und Kind, stelle einen die Entwicklung fördernden Rahmen dar. Die Bezeichnung »vollständig« zeigt an, dass hier ein Referenzmodell zugrunde gelegt wird, das als allgemeinverbindlich definiert wird, und alle davon abweichenden Formen des Zusammenlebens von Erwachsenen und Kindern als defizitär betrachtet werden.

Es war für Lesben und Schwule ein wichtiger Schritt, als sie ihrer Form des Zusammenlebens mit ihren Kindern einen eigenen Namen, nämlich »*Regenbogenfamilien*«, gegeben haben.¹² Damit signalisieren sie, dass es eine *eigenständige*, der traditionellen heterosexuellen Familie *gleichwertige Familienform* ist. Sie befinden sich nicht mehr in der defensiven Rolle, aus der heraus sie für die Anerkennung ihrer Lebensform werben, sondern nehmen eine *selbst-*

bewusste Haltung ein, die ihr Selbstwertgefühl stärkt und ihnen dadurch Kraft für ihre Erziehungsaufgaben verleiht. Zahlenmäßig stellen Regenbogenfamilien keineswegs eine kleine Zahl dar. Wir können davon ausgehen, dass in Deutschland ein bis zwei Millionen lesbische und schwule Eltern mit ca. zwei bis drei Millionen Kindern leben.

Die nach wie vor weit verbreitete Ablehnung von Regenbogenfamilien ist insofern erstaunlich, als *Langzeituntersuchungen* an Kindern, die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften aufgewachsen sind, übereinstimmend zeigen, dass diese Kinder sich in ihrer intellektuellen, emotionalen und sozialen Entwicklung *nicht* von Kindern *unterscheiden*, die bei heterosexuellen Eltern aufgewachsen sind.¹⁴ Im Hinblick auf alle untersuchten Kriterien (sexuelle Orientierung, Geschlechtsrollen-Verhalten, psychische Gesundheit, soziale Integration und Kompetenz, Selbstkonzept usw.) gleichen die Kinder aus Regenbogenfamilien denen aus heterosexuellen Familien. Im Hinblick auf Toleranz

»Regenbogenfamilie«

und Einfühlungsfähigkeit gegenüber anderen Menschen weisen sie oft sogar größere Kompetenzen auf und sind in späteren Partnerschaften eher zum Aufbau egalitärer Beziehungen fähig. Diese Befunde sind insofern plausibel, als das ihnen in der Regenbogenfamilie vorgelebte Modell nicht, wie vielfach in heterosexuellen Ehen, von hierarchischen, patriarchalischen Strukturen ausgeht, sondern sich an der Gleichberechtigung und Gleichbefähigung der beiden Partnerinnen resp. Partner orientiert.

Die vorliegenden Forschungsergebnisse weisen schließlich darauf hin, dass die Entwicklung der in Regenbogenfamilien aufwachsenden Kinder um so besser verläuft, je mehr die Partnerin-

nen und Partner ihre Homosexualität akzeptieren, je offener sie sie leben und je mehr ihre sexuelle Orientierung von wichtigen Bezugspersonen der Kinder akzeptiert wird. So ist es wichtig, dass die Eltern ihre gleichgeschlechtliche Orientierung offen gegenüber der Schule kommunizieren. Die Erfahrung zeigt, dass es dadurch keineswegs, wie mitunter befürchtet, zu

viel reflektierter als viele Eltern in traditionellen heterosexuellen Familien.

Zusammenfassung

● Gleichgeschlechtliche Partnerschaften zeichnen sich durch eine spezifische Struktur und Dynamik aus, die durch die soziale Situation, in der Lesben und Schwule in unserer heterosexuell orientierten Gesellschaft aufwachsen und leben, bedingt sind. Das Fehlen von Modellen wirkt sich nicht nur belastend aus, sondern birgt in sich auch die Chance zu ganz individuellen Gestaltungen. Im Gegensatz zur Ansicht homosexualitätsfeindlicher Kreise entwickeln sich Kinder in »Regenbogenfamilien« ebenso gut wie Kinder in heterosexuellen Partnerschaften.

»Situation bewusst gestalten«

einer Diskriminierung der Kinder kommt, sondern dass diese Kinder im Allgemeinen sozial gut integriert und vom Umfeld akzeptiert sind. Dies ist nicht verwunderlich, sind sich die Eltern in Regenbogenfamilien doch ihrer besonderen Situation bewusst und gestalten dementsprechend ihre sozialen Beziehungen und die ihrer Kinder

¹ Vgl. V. C. Cass, *Homosexual identity formation: A theoretical model*, J. Homosex. 1979, 219; E. Coleman, *Developmental stages of the coming out process*, J. Homosex. 1982, 31.

² Vgl. M. Bochow, *AIDS: Wie leben schwule Männer heute? Bericht über die Befragung im Auftrag der Deutschen AIDS-Hilfe*, AIDS-Forum D.a.H, Bd. 2, Berlin 1988; M. Steffens, *Attitudes towards Lesbians, Gay Men, Bisexual Women, and Bisexual Men in Germany*, J. Sex Research (im Druck 2004).

³ Vgl. B. Calmbach/ U. Rauchfleisch, *Lesbenfeindliche Einstellungen in sozialen Berufen, Wege zum Menschen* 1999, 39.

⁴ Vgl. C. Knoll/M. Edinger/ G. Reisbeck, *Grenzgänge. Schwule und Lesben in der Arbeitswelt*, München 1997.

⁵ Vgl. A. Schneeberger/

U. Rauchfleisch/R. Battegay, *Psychosomatische Folgen und Begleitphänomene der Diskriminierung am Arbeitsplatz bei Menschen mit homosexueller Orientierung*, Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat. 2002, 137.

⁶ Vgl. U. Rauchfleisch, *Schwule. Lesben. Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten*. Göttingen 2001; sowie U. Rauchfleisch/J. Frossard/G. Wasser/K. Wiesendanger/ W. Roth, *Gleich und doch anders. Psychotherapie und Beratung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und ihren Angehörigen*, Stuttgart 2002.

⁷ Vgl. Rauchfleisch, *Schwule*, Anm. 6.

⁸ Vgl. N. Gartrell/A. Banks/ N. Reed/J. Hamilton/C. Rodas/A. Deck, *The National Lesbian Family Study III*. Amer. J. Orthopsychiat. 70 (2000), 542. Vgl. auch die

vom selben Team durchgeführten Studien 1996, 1999 und 2005 sowie Dies., *The USA National Lesbian Family Study*. Feminism & Psychology 16 (2006), 175.

⁹ Vgl. E. White, *Die brennende Bibliothek*. München 1996, 33.

¹⁰ Vgl. W. Berger/G. Reisbeck/P. Schwer, *Lesben – Schwule – Kinder. Eine Analyse zum Forschungsstand*. München, Inst. Psychol., München 2000; D.K. Flaks/I. Ficher/F. Masterpasqua/G. Joseph, *Lesbians choosing motherhood: a comparative study of lesbian and heterosexual parents and their children*, Dev. Psychol. 1995, 105; L.A. Kurdek, *The allocation of household labor in gay, lesbian, and heterosexual married couples*, J. Soc. Issues 1993, 127.

¹¹ Vgl. S. Krüger-Lebus/ U. Rauchfleisch, *Zufrieden-*

heit von Frauen in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften mit und ohne Kinder, System Familie 1999, 74.

¹² Vgl. U. Rauchfleisch, *Alternative Familienformen. Eineltern, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner*, Göttingen 1997.

¹³ Vgl. E. Jansen, *Dokumentation der bundesweiten Fachtagung LSVD. Regenbogenfamilien – familiäre und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Köln 2003.

¹⁴ Vgl. Rauchfleisch, Anm. 12; vgl. Jansen, Anm. 13; die erst zum Teil ausgewertete Studie von L. Green, *Unconventional Conceptions: Family Planning in Lesbian-Headed Families Created by Donor Insemination*, Dissertation Phil.-Hist. Fakultät, Universität Basel 2006, und die seit 1996 in den USA laufende »National Lesbian Family Study«, Anm. 8.

Walter Ruckhofer

Wie man aus der Not eine Tugend macht

LesBiSchwule Lebensstile

Die Klischeebilder homosexueller Lebenskultur reichen von abstoßend anrühlich bis faszinierend schillernd.

Differenzierter erfassbar sind das sogenannte Normale sowie die Subkultur nur in ihrer komplexen gegenseitigen Bezogenheit. Eine beratende oder seelsorgliche Begegnung mit gleichgeschlechtlich liebenden Menschen setzt eine Grundkenntnis dieser Wechselwirkungen sowie die Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität voraus.

Szene-Splitter

● Sie sind nicht mehr wegzudenken aus der urbanen Vielfalt, die Schwulenparaden, die alljährlich den ChristopherStreetDay feiern. In vielen Großstädten Europas, der USA und Kanadas feiern an diesem Tag Lesben, Schwule und Transgenderpersonen sich selbst und fordern ihr Recht auf Öffentlichkeit und ihre Grundrechte als vollwertige Mitglieder dieser Gesellschaft ein.

Längst gehören schwule Viertel, wie das »Village« in New York oder das »Castro« in San Francisco, auch zum Bild anderer Großstädte. »Gay Community« ist das Schlagwort, das mit der Bezeichnung einer für Lesben und Schwule

typischen Subkultur vieles mehr zum Ausdruck bringt als Selbstbewusstsein; es heißt auch, auf der ganzen Welt ein Thema zu haben: »Raus aus den Verstecken«, stolz auf sich sein, sich so zu akzeptieren, wie man ist, und nicht, wie die Gesellschaft einen wünscht.

Gay Community bedeutet Identifikation mit einem bestimmten Lebensstil, und zwar transkulturell und quer durch alle ökonomischen und sozialen Schichten. Sie verkörpert gleichsam die Idee eines menschenwürdigen Umgangs miteinander, den Entwurf einer gesellschaftlichen Utopie, in der Homosexualität kein Makel, sondern vielmehr das Markenzeichen für Individualität, Selbstbestimmung und Freiheit ist. 100 Jahre Schwulenbewegung haben sich ausgezahlt, sie haben uns dieser Vision vom gleichberechtigten Leben ein Stück näher gebracht. Zu dieser Geschichte gehören die heldenhaft verehrten Vorreiter der Schwulenbewegung wie Oscar Wilde und Magnus Hirschfeld ebenso wie die zu Märtyrern erhobenen Opfer sexistischer und politischer Verfolgung, die im Nationalsozialismus anonymisierten Opfer ebenso wie die des Lynchmobs. So wichtig es ist, sich selbst einen Namen und damit eine Identität zu geben, so wichtig ist die eigene Geschichtsschreibung, die die Taten und Opfer der Männer und Frauen nicht vergisst.

Sie sind Symbolfiguren für den Kampf um Anerkennung für den Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgenderpersonen heute noch einstecken. Wie weit trägt diese proklamierte und auf Paraden so gut sichtbare lesBiSchwule Corporate Identity und worauf fußt sie?

Subkultur

● Die Geschichte des politischen und sozialen Kampfes ist nicht zu Ende, noch immer gibt es in weiten Bereichen der Gesellschaft keine Gleichberechtigung, vor allem in Österreich gibt es keine Gleichstellung vor dem Gesetz, keine umfassende Anerkennung im sozial-rechtlichen Alltag. Noch immer gibt es Subkultur.

Eine Subkultur ist eine Randerscheinung, ein Fragment, eine kleine Absplitterung der großen »Normal«Kultur, quasi die Unterfütterung der Mehrheitskultur. Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgenderpersonen sind zwar Träger mehrheitlicher Gesellschaftsstrukturen, indem sie beispielsweise Steuern zahlen oder sich um ihre Verwandten kümmern, aber andererseits werden sie von derselben Gesellschaft bloß geduldet und nicht akzeptiert, indem ihnen konsequent Bürgerrechte verwehrt bleiben und man ihnen die Anerkennung des höchstpersönlichen Lebensstils abspricht. Daher entsteht Subkultur.

LesBiSchwule Personen leben als Minderheit in einer von der heterosexuellen Mehrheit definierten und dominierten Kultur. Sie werden als Kinder wie Heterosexuelle erzogen, mit denselben herkömmlichen, tradierten Rollenbildern konfrontiert, wie ein Mann bzw. eine Frau zu sein hat, und erst durch einen langen, schwierigen und oft schmerzvollen Prozess – das Coming Out – gelingt es ihnen, sich davon zu emanzipieren, ihre eigene sexuelle Orientierung als in-

tegralen Bestandteil ihrer Persönlichkeit zu begreifen und nach Außen zu vertreten. Im Coming Out finden auch die ersten Kontakte zu anderen Lesben, Schwulen Bisexuellen oder Transgenderpersonen statt.

Westliche Kulturen sind in sich nicht konsistent und homogen. Es existieren gleichzeitig und allorts Parallelkulturen, die sich gegenseitig infiltrieren und beeinflussen, von einander abhängig sind, sich aber auch bekämpfen. So leben lesBiSchwule Menschen immer auch ein Leben außerhalb ihrer Community und zugleich sind sie innerhalb der jeweiligen lesBiSchwulen Szenen verwurzelt und haben dort ihre Identität. Wie andernorts auch in der Gesellschaft ist diese Subkultur in sich aufgesplittet und diversifiziert.

Da immer die Herkunft eines Menschen, sein sozialer Status, seine Ethnie und Religionszugehörigkeit, seine politische Orientierung die persönlichen Weltanschauungen und Wertvorstellungen prägen, sind in der lesBiSchwulen Community dieselben Macht- und Unterwer-

»Verallgemeinerung verwischt die Vielfalt.«

fungsmechanismen zu beobachten wie in der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft. Schwule Männer können ebenso frauenfeindlich reagieren wie heterosexuelle. Sie fühlen sich durch ihre Geschlechtszugehörigkeit, unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung, scheinbar dazu ermächtigt. Oder ein anderes Beispiel: Ebenso wie die heterosexuelle Mehrheitsgesellschaft der homosexuellen Minderheit mit Vorurteilen begegnet, reagiert diese mit derselben Abwertung auf das Verhalten der »Heteros«.

Es ist daher problematisch von der Community zu sprechen; die Verallgemeinerung verwischt die Vielfalt, die vielleicht gerade das Spe-

zifikum ausmacht. Das, was sich in den Großstädten an lesBiSchwulen Szenen herausgebildet hat, ist geprägt von der jeweiligen sozialpolitischen Situation, in der die Menschen dort leben. So gibt es in der städtischen Vielfalt u.a. Vertreter der politischen Arbeit, soziale und medizinische Einrichtungen, eine spezifische Eventkultur, den alltäglichen Lifestyle, eine lesBiSchwule Infrastruktur wie spezielle Geschäfte, Modeboutiquen, Fitness Clubs, Frisöre und Buchläden, ein Nachtleben, einschlägige Medien und selbstverständlich das Internet. Bieten Großstädte einerseits individuellen Schutz vor Diskriminierung, ermöglichen sie andererseits auch subkulturelle Szenen, in denen der lesBiSchwule Lebensstil von dem Lebensgefühl getragen wird, nicht alleine zu sein. Das entscheidende am Besuch eines Lesben- oder Schwulenlokals ist es ja, dass Mann und Frau davon ausgehen können, dass alle anwesenden Personen sich (mehr oder weniger) zu ihrer sexuellen Orientierung bekennen und in diesem Rahmen aus der Anonymität heraustreten. LesBiSchwule Subkulturen erfüllen damit den entscheidenden Zweck die Grenze zwischen Privat und Öffentlich in puncto Sexualität neu zu ziehen.

Notwendig provokante Klischees

● Das Klischee des Homosexuellen ist wichtig, Heteros wie Homos orientieren sich daran gleichermaßen. Als Ausdruck der Vorurteile ist es auch maßgeblicher und identitätsstiftender Bestandteil der verschiedenen lesBiSchwulen Szenen.

Das Hinterfragen, Parodieren und Überzeichnen traditioneller Rollenbilder von Mann und Frau sind ebenso Bestandteil lesBiSchwulen Alltags, wie ihre Karikaturen und Zerrbilder, zu denen homosexuelle Charaktere im heterosexu-

ellen mainstream verkommen können; sie sind in den Medien allgegenwärtig, sobald Homosexualität das Thema ist. Über die mediale Verbreitung sind die vielfältigen Stereotype von Lesben und Schwulen und Transgenderpersonen bekannt. Das Spektrum reicht von schnurrbartigen Kerlen in Jeans und Leder auf ihrer Harley Davidson, Glamour-Tunten, käuflichen Macho-Strichern und girl-boys, den Damenwäschen-trägern und SM-Fetischisten, den Military-, Anzug-, oder Bauarbeitertypen, Frisörtucken, Klemmschwestern und Politschwuchteln bis zu den kessen Vätern, den femmes und bezaubernden DragKings.

Schwule sind chic und legen Parfum auf, Lesben sind ungewaschen, tragen Hosen und burschikose Haarschnitte und lieben Delphine. Das ist bizarr und aberwitzig, kein Klischee ist zu

»die schwule Nebenrolle«

billig, um nicht an die Spitze getrieben und seiner diffamierenden Wirkung beraubt zu werden. Die Selbstbezeichnung als Schwuler, Schwuchtel oder Warmer resignifiziert den Ort der Beleidigung, Erniedrigung und Marginalisierung als Ort des Selbstbewusstseins und lesBiSchwuler Identität.

Schwule mehr als Lesben und noch stärker als Transgenderpersonen sind vor allem visuell präsent und herzeigbar geworden. Kaum eine Sitcom, Telenovela oder Talk-Show im täglichen Fernsehprogramm, die auf die schwule Nebenrolle verzichten wollte, wenn es um Einschaltquoten geht. Aber wie fühlt sich ein lesBiSchwuler Mensch, der sich als Nebendarsteller karikiert sieht, der seine Identität als »Quotenschwuchtel« fristet, die mehr Spottfigur und Abziehbild als reale Person ist? Effeminiert, schrill und voller Probleme, haftet dieser Person immer etwas Verruchtes an, sie ist die Randfigur,

nie der eigentliche Protagonist der Handlung. Sie kann geopfert werden, ohne den main-plot der Serie zu stören. Das eigentliche Leben bleibt immer ein heterosexuell definiertes Leben, ein Familien- und Berufsleben, in dem ein Mann als Mann und eine Frau als Frau auf die Welt kommt und nicht gezwungen ist, sich mit der sexuellen Identität auseinanderzusetzen, weil diese immer »natürlich« vorausgesetzt wird.

Zugleich ist der common sense der Gesellschaft in der Beurteilung lesBiSchwuler Menschen und ihrer Lebensweisen toleranter und milder geworden. Man ist von der Dämonisierung homosexuell empfindender Menschen abgekommen, sieht ihn ihnen nicht mehr moralisch verkommene, perverse Ungeheuer, die die

»mehr Mitleid als Angst«

Werte unserer Gesellschaft gefährden, die um-erzogen und weggesperrt, verfolgt und tot geschlagen werden. Heute gilt hingegen das Bild des »armen Teufels«, eines Menschen, der nichts für seine Schwäche kann, sodass die gesellschaftlichen Bilder mehr an unser Gewissen und Mitleid als an unsere Angst und Rachsucht appellieren.

»Glück gehabt«, sagt sich der lesBiSchwule Mensch, seine sexuelle Präferenz ist eben nur eine menschliche Schwäche, aber sonst (einmal von dem abgesehen, worauf wir gar nicht gerne hinsehen: dem Arschfick und dem Cunnilingus, aber genauso der Gewalt gegen Schwule, Lesben und Transgenderpersonen) ist er eine ganz liebenswerte Person. Ist dieses verkorkste Image alles, womit sich ein lesBiSchwuler Mensch heutzutage identifizieren darf? Findet er sich mit der gesellschaftlichen Nebenrolle ab, sei es in den eingetragenen Partnerschaften, in der Mitversicherung, in Eigentumsrechten, in einem Leben nur für Parties und Drogen, in wilden Sexorgien,

in der Stigmatisierung als der Virus, der die Ordnung dieser Welt auf den Kopf stellt? Vor allem Schwule sind ja trotz oberflächlicher Toleranz für viele immer noch die Protagonisten des Bösen: Sie verbreiten HIV, heißt es, und sie seien selbst schuld an ihrer Verfolgung, weil sie nicht den richtigen, den natürlichen Sex, sondern den nach Exkrementen stinkenden gewählt haben.

Die Diskriminierung von Lesben hingegen erfolgt subtiler, weil im weitesten Sinne über die Abwertung weiblicher Sexualität. Wo Penetration und der männliche Phallus keine Rolle spielen, kann es sich nach der herrschenden Definition von Sexualität auch um keinen »echten« Sex handeln, den zwei Frauen miteinander teilen. Lesbische Sexualität wird weitgehend totgeschwiegen und als nicht existent betrachtet. Die Geschichte der Verfolgung von Lesben ist demnach auch eine Geschichte der Auslöschung ihrer Sexualität.

Homosexuelle Menschen lassen es sich gefallen an den Rand gestellt zu werden, und oft schaffen sie es sogar noch, über Witze gegen sich zu lachen. Sie haben gelernt, unter sich zu bleiben, und so machen sie vieles im Dunkeln, im Geheimen, am Abort. Sie können die Nebenrolle gut spielen, den Seitenstrang, auf den man

»Aufputz und gleichzeitig Dekadenz dieser Gesellschaft«

auch verzichten kann. Sie haben gelernt, Aufputz und gleichzeitig Dekadenz dieser Gesellschaft zu sein. Aber fehlt da nicht etwas? Wenn zur Zeit das Zürcher Museum für Gestaltung der gay community eine eigene, stylische Ausstellung, »Gay-Chic«, widmet, ist deshalb die sexuelle Präferenz lesBiSchwuler Menschen besser akzeptiert? Warum all diese polemische Reduktion auf Sexualität und auf im wahrsten Sinne des Wortes anrühige Sexualpraktiken?

Queere Sexualitäten

● Kulturelle Normen leben vom Gegensatz, sie grenzen von dem ab, was nicht der Norm entspricht. Sie sind Ausdruck spezifischer Machtverteilung zur Beherrschung und Regulierung sozialer und ökonomischer Gesellschaftsverhältnisse. Besonders starr sind Normen dort, wo die Identität einer sozialen Klasse, einer Ethnie oder Religionsgemeinschaft bedroht ist. Das gilt auch und besonders für den Bereich der Sexualität. Sie wird in erster Linie »natürlich« als Heterosexualität definiert. Durch die Vorstellung dessen, was normal und natürlich ist, wird vieles, das nicht dieser Norm entspricht, als unnatürlich und anormal klassifiziert – zugleich entsteht das »Normale« erst durch diese Abwertung des anderen. Will man begreifen, was lesBiSchwule Lebensstile sind, kommt man nicht um die Infragestellung dieser herrschenden Definition von Sexualität herum.

Sexualität ist das Instrument, mit dem lesBiSchwule Menschen in unserer Gesellschaft unterdrückt werden; das hat Geschichte, sowohl im historischen als auch im lebensbiographischen Sinne der Betroffenen. Die Entwicklung lesBiSchwuler Lebensstile mit ihren verschiedenen subkulturellen Ausprägungen dient in erster Linie einer positiven Identitätsfindung, die sich von der stigmatisierenden Fremdbestimmung der Homosexualität als Abartigkeit eines natürlichen (heterosexuellen) Sexualempfindens löst. Das homosexuelle Empfinden, die gleichgeschlechtliche Partnerwahl und damit Homosexualität an sich stehen im Zentrum dieser positiven Identität.

Diese Identitätsarbeit ist in der Gesellschaft ungleich verteilt. Homosexuelle Menschen müssen ständig die (heterosexuelle) Norm bewältigen, während Heterosexuelle ihr einfach entsprechen. Sexuell marginalisierte Gruppen über-

nehmen damit auch eine identitätsstiftende Mehrarbeit für Heterosexuelle, indem sie z. B. Beleidigungen aushalten und verarbeiten. Selbst mit der Geste tolerierender Akzeptanz wird Normalisierungs- und Identitätsarbeit an die AbweichterInnen delegiert, die in der geforderten Selbstdarstellung als »Andere« zugleich auch das »Eigentliche«, die Norm, mitbestätigen. Man darf nicht übersehen, dass in diesem Abhängigkeitsverhältnis der Norm von der Nicht-Norm die Homosexualität eine definitorische Gewalt über die Heterosexualität besitzt, was der lesBiSchwulen Subkultur ihre Berechtigung gibt und ihre Forderung und ihren Antrieb in Richtung Veränderung initiiert. Der Homosexuelle der heutigen Gesellschaft wird somit zu einer schillernden Persönlichkeit.

Er ist queer – frei übersetzt aus der englischen Umgangssprache – leicht sonderbar, leicht verrückt vom Herkömmlichen, gefälscht, gepusht, irreführend oder leicht verdorben; er verhält sich wie das Imitat zum Original. Er führt wie heterosexuelle Menschen Beziehungen, er begehrt wie sie – nur eben ein wenig anders.

Wenn sich Homosexualität zu Heterosexualität wie die Kopie zu ihrem Original verhält, dann beinhaltet die Normativität dieser Zuschreibung auch eine Positionierung innerhalb

»Infragestellung der herrschenden Definition von Sexualität«

des Feldes sozialer Interaktion, auf dem Identitäten und Lebensräume beansprucht werden. Queer sein heißt, sich am Rand der Kultur zu befinden, seltsam und sonderbar, das Falschgeld der offiziellen Währung geschlechtlicher und sexueller Repräsentationen zu sein. Ein queerer Mensch ist mehr als bloß ein Schwuler oder eine Lesbe. Seine Existenz stellt die Gültigkeit der herrschenden Sexualmoral in Frage.

Queer zu empfinden, zu denken und zu leben, markiert folglich einen Übergang und eine Verschiebung von einem in einer binären Logik zwischen Hetero- und Homosexualität verhafteten Ursprungsdenken, hin zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Konstruktion von Geschlecht und Sexualität. Homosexualität war niemals das deviante Abfallprodukt einer hetero-normativen Repräsentation von Geschlecht und Sexualität, als das es bis heute konstruiert wird.

Geschlecht oder Sexualität existieren nicht in einer monolithischen, ewig gleichbleibenden Form, sondern nur in den vielfältigen Formationen innerhalb der komplexen Verhältnisse, in denen sie konstruiert und ausgeübt werden. Im heterosexuellen (das ist ein heterosexistisches) Selbstverständnis ist dabei die sexuelle Orientierung eines Menschen kein Identitätsmerkmal. Aufgrund der Verwechslung von angeborenem Geschlecht und sozial erworbenem Geschlecht (der Geschlechtsidentität) wird angenommen, dass alle die gleiche sexuelle Orientierung haben. Weil es alle haben, und das normal ist, kann es kein Unterscheidungsmerkmal sein. Das gegengeschlechtliche heterosexuelle Begehren gilt

»kein deviantes Abfallprodukt«

als fraglos gegeben und wird natürlich »richtig« unterstellt. Diese Behauptung bleibt ganz im Hintergrund, wie alles Selbstverständliche. Sexualität ist nur dann identitätsstiftend für einen Menschen, wenn er gerade wegen seiner Sexualität von der Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen wird. Oder anders gesagt, sich vom »Anderen« zu unterscheiden, wird nur in einem Punkt wichtig: »Als »heterosexuell« bezeichnet man sich nur, wenn man nicht als homosexuell eingeschätzt werden will; ansonsten ist das kein authentischer Begriff.«¹

Brüchig wird dieses herrschende Modell sexueller Identität erst bei näherer Betrachtung von Identitätskonstruktionen sexueller Minderheiten. Homo-, bi- und transsexuelle Menschen bezeichnen in unserer Kultur den Ort, an dem die Geschlechtsidentität, das Gender, nicht länger selbstverständlich mit einem »richtigen« Begehren verknüpft ist. Aussagen, wie »Ich fühle mich als Mann« oder »Ich fühle mich als Frau«, verlieren ihre Eindeutigkeit. Sie sagen nichts über die sexuelle Orientierung oder über die Geschlechtszugehörigkeit der Person aus.

Zum Umgang mit Sexualität

● LesBiSchwule Menschen haben daher mit ihrer Sexualität auch einen anderen Umgang als Heterosexuelle. Ihre Sexualität finden sie in der Gesellschaft nicht vor, sie müssen sich selbst Plätze schaffen, wo sie diese ausleben können. Für jeden homosexuell empfindenden Menschen ist es zuerst einmal Neuland, das er betreten wird, da zumeist positive Rollenmodelle in Familie und Bekanntenkreis fehlen. Weiters aber sind sie ihren homosexuellen Gefühlen entfremdet zunächst durch eine heterosexistische Erziehung und in weiterer Folge durch eine der Homosexualität gegenüber negativ eingestellte Umwelt. Sehr oft empfinden homosexuell empfindende Menschen Ekel und Selbsthass vor dem eigenen Begehren.

17% der Lesben und 12% der Schwulen Österreichs haben bereits einmal versucht, sich das Leben zu nehmen. Fast jeder dritte Suizidversuch in Österreich wird von einem gleichgeschlechtlich orientierten Menschen begangen.² Nach einer in drei österreichischen Bundesländern durchgeführten Erhebung von Martin Plöderl ist das Selbstmordrisiko bei Homosexuellen in Österreich sieben Mal so hoch wie bei He-

terosexuellen. Als Hauptursache wird die geringe soziale Unterstützung angenommen.

Aber Sexualität wird auch als Ausdruck der individuellen Entfaltung gelebt und in diesem Sinne wie eine Speerspitze gegen die heterosexistischen Werte der Mehrheitsgesellschaft gewandt. Die oft angeprangerte Promiskuität homosexuell empfindender Menschen ist ein Versuch die hetero-normative Doppelmoral zu überwinden, wobei sie auch die Neuentdeckung der Sexualität jenseits tradierter Beziehungsmodelle beinhaltet.

Wie heikel und kontroversiell der Umgang mit Sexualität auch innerhalb der lesBisSchwulen Szene – vor allem bei schwulen Männern – ist, zeigt die AIDS-Krise und die bis heute enorme Tabuisierung, die rund um dieses Thema herrscht. Ein schwuler HIV-positiver Mann ist vor allem hierzulande gleich doppelt diskriminiert. Einerseits weil er schwul ist und andererseits, weil ihm auch innerhalb der Szene die Solidarität verweigert wird. Das barebacking-Phänomen (d.i. bewusst riskanter Geschlechtsverkehr ohne Kondom) der letzten Jahre hat neuerlich die

»AIDS-Krise«

Diskussion um den Widerspruch angefacht, einerseits über seinen Körper bestimmen zu dürfen, andererseits aber Verantwortung für den Sexualpartner übernehmen zu müssen.

Mehr als alles andere hat die AIDS-Krise lesBiSchwulen Menschen gezeigt, dass ein freier Umgang und eine Neubewertung ihrer Sexualität auch zu mehr Verantwortung gegenüber sich selbst und den anderen führen muss. Das hat deutliche Auswirkungen auf lesBiSchwule Paarbeziehungen. Rollenbilder, wie sie in konventionellen heterosexuellen Paarbeziehungen vorgelebt werden, sind nicht eins zu eins übertragbar auf homosexuelle Bezie-

hungen. Zumindest in schwulen Beziehungen spielt der verantwortungsvolle Umgang mit Sexualität eine große Rolle und wirkt sich erheblich auf Beziehungsdefinitionen, wie z.B. Treue, aus. In lesBiSchwulen Kreisen ist es eher akzeptiert, dass Beziehungen endlich sind. Das dürfte vermutlich auch der Grund sein, warum in Ländern, wo die eingetragene Partnerschaft gestattet ist, nicht alle Paare heiraten. Nichtsdestotrotz laufen Lesben und Schwule genauso wie Heteros dem Hollywoodideal des ewig andauernden Eheglücks hinterher. Auch wird der »Seitensprung« in heterosexuellen Kreisen viel mehr tabuisiert. Für viele Heterobeziehungen ist der außereheliche Geschlechtsverkehr der Trennungsgrund, in lesBiSchwulen Beziehungen führt er in den seltensten Fällen dazu, sich zu trennen.

Ein Leitfaden zum andern Ufer

- Für hilfesuchende lesBiSchwule Menschen gibt es kaum etwas Verunsichernderes als die Unkenntnis des bzw. der BeraterIn. Ein/e BeraterIn, die zwar mit wertschätzender und akzeptierender Grundeinstellung ihre Arbeit macht, aber nicht über lesBischwule Lebenslagen informiert ist, stellt per se schon den Erfolg des Beratungsgesprächs in Frage. Für den/die Ratsuchende/n entsteht der Eindruck, sich rechtfertigen und erklären zu müssen, eine Erklärung, die niemandem nützt – schon gar nicht der hilfesuchenden Person. Diese Situation wertet sie bzw. ihn ab, es entsteht das Gefühl, anders zu sein, dass etwas nicht stimmt, dass man einen Mangel bzw. ein Defizit hat. Diese diskriminierende Erfahrung haben die Ratsuchenden vielleicht schon oft gemacht. Viele beschließen, am besten nicht mehr darüber zu reden, ihre Neigung als großes Lebensgeheimnis tief in ihrem Innern zu vergraben; sie machen weiter wie bisher, leben bes-

tenfalls ein Doppelleben und ordnen ihre persönlichen Wünsche völlig den Erwartungen der Gesellschaft unter.

Jüngste Studien aus England und USA³ belegen, dass entscheidend für Akzeptanz und Verständnis die persönliche Einstellung der Beratungspersonen zur eigenen Sexualität ist. Je mehr sie sich mit ihren eigenen Vorlieben und Abneigungen konkret auseinandersetzen, über sich Bescheid wissen, in einem Sinne, dass sie auch ihre eigenen homosexuellen Anteile erforschen, desto unvoreingenommener begegnen sie ihren Gesprächspartnern.

Dazu kommt noch, dass der/die BeraterIn verstehen muss, wie gewalttätig und zugleich subtil Diskriminierung funktioniert, wie ein Mensch sich fühlt, der am Rand steht, wie die

Angst entsteht, entdeckt zu werden, und was sie mit lesbisch-wulen Menschen anrichtet. BeraterInnen sind aufgerufen eine geänderte Haltung in der Begegnung mit ihren KlientInnen einzunehmen. Es muss verstanden werden, wie Unterdrückung, Viktimisierung, Diskriminierung und Inkriminierung in dieser heterosexistischen und homophoben Gesellschaft funktionieren und welchen Schaden sie anrichten. BeraterInnen müssen ein tiefgreifendes Verständnis über das Zustandekommen und die Funktionsweisen von verinnerlichter Homophobie aufbringen. Sie selbst müssen ihre Überzeugungen und Glaubenssätze darauf hin genau überprüfen. Der Sexualität muss der Platz gegeben werden, der ihr in der ganzheitlichen Betrachtung eines Individuums auch zukommt.

¹ Rüdiger Lautmann, Über homosexuelle Identität, in: Ders. (Hg.), que(e)rdenken – Weibliche/männliche Homosexualität und Wissenschaft, Innsbruck 2000, 131–141.
² Vgl. Martin Plöderl, Sexuelle Orientierung,

Suizidalität und psychische Gesundheit, Beltz 2005.

³ Vgl. Rupert M. Perez/Kurt A. DeBord/Kathleen J. Bieschke, Handbook of Counseling and Psychotherapy with Lesbian, Gay, and Bisexual Clients. Ameri-

can Psychological Association, Washington D.C. 2000; Susan Pixton, Gay Affirmative Therapy: What do gay clients experience as affirming, if anything? Diss. Univ of Manchester 2002; Dominic Davies, Charles

Neal (ed.), Pink Therapy – a guide for counsellors and therapists working with lesbian, gay and bisexual clients, Buckingham 1996.

Internethinweise zum Schwerpunktthema

<http://www.westh.de/>

»Werkstatt Schwule Theologie« ist eine Quartalschrift, die Diskussionsforum schwuler Theologen und das Organ der gleichnamigen Arbeitsgemeinschaft ist.

<http://www.kloster-braunschweig.de/Kloster/Homosex/HUK.html>

Web-Seite des Beauftragten für Homosexuelle und Kirche im römisch-katholischen Bistum Hildesheim.

<http://huk.org/>

Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK) e.V.; Homepage mit gut organisierter Linkliste.

<http://www.kspd.org/>

katholische schwule priester deutschland

<http://www.netzwerk-katholischer-lesben.de>

Forum

»Du hast irgendetwas mit der Kirche zu tun«

*Erfahrungen gleichgeschlechtlich Liebender
im kirchlichen Dienst*

DIAKONIA bat eine lesbische evangelische Pfarrerin und einen schwulen katholischen Laientheologen, aus ihren Erfahrungen zu erzählen.

Ihre Geschichten spiegeln die Zerreissproben ebenso wider wie die Bereicherung, die durch ein offenes Miteinander entstehen kann. Pierre Stutz stellte uns einen seiner Psalmen zu Verfügung.

Bericht eines aktiven katholischen Priesters kam (trotz angebotener Anonymität) keiner zustande: Es sei einfach zu gefährlich, sich eine solche »Tretmine« zu legen, ließ uns ein Kollege wissen. Auch das ein sprechender Befund.

Kerstin Söderblom: Mein Weg zu mir

● Als ich begriff, dass ich mich in Frauen verliebe, war ich mitten in meinem Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Hamburg. Ich war 22 Jahre alt. Mein Coming-Out löste in mir eine ganze Reihe von Zweifeln aus, die mein Studium betrafen. Wie war es möglich, Theologie weiter zu studieren? Wie konnte ich auch nur für einen Augenblick denken, dass ich jemals einen Arbeitsplatz in der Kirche be-

kommen würde? Eine offen lesbische Pfarrerin? Meine ängstlichen Fragen krochen mir immer wieder den Nacken hoch.

Offen schwul/lesbisch lebende Pfarrern gab es Mitte der 1980er-Jahre selten in Deutschland. Ich hatte vage von einem schwulen Pfarrer gehört, der in den Wartestand versetzt worden war. Es gab endlose Debatten in der Synode und in der Kirchenleitung, ob es ihm jemals wieder erlaubt sein würde, an seinen Arbeitsplatz zurückzukehren. »Er kann schwul sein, das ist in Ordnung«, hieß es salopp gesagt in vielen Stellungnahmen, »aber er darf seine Homosexualität nicht (aus-)leben. Es ist gegen den Willen Gottes und daher sündig!« Es war sehr schmerzhaft für mich, solche und ähnliche Sätze von so genannten Christen zu lesen und zu hören. Die heuchlerische Unterscheidung zwischen Homosexualität und homosexueller Handlung verärgerte mich so sehr, dass ich bereit war, mein Studium aufzugeben und etwas anderes zu tun. Wie konnten Christinnen und Christen Menschen so etwas antun? Wer waren sie, dass sie sich aufspielen konnten, anderen vorzuschreiben, wen sie lieben durften und wen nicht? Ich konnte es einfach nicht begreifen.

Ich hatte angefangen Theologie zu studieren, weil ich an einen befreienden Gott glaubte,

der die Kranken, die Armen und die Außenseiterinnen einer Gesellschaft unterstützt. »Das war es doch auch, was Jesus tat, während er den Menschen von Gottes Liebe erzählte?«, fragte ich mich zweifelnd selbst. Ich konnte keinen Gott akzeptieren, der Menschen von Kirche, Gesellschaft und ihren Berufen ausschloss, nur weil sie das »falsche« Geschlecht liebten.

Liebe ist von Gott gegeben. Davon war ich überzeugt. Schwule und lesbische Liebe sind verschiedene Ausdruckweisen dieser von Gott gegebenen Liebe. Sie existiert! Also gehört auch sie zu Gottes Schöpfung. Schwule und lesbische Liebe ist eine Sprache – eine andere Sprache von Liebe und Respekt. Sie kann bereichernd sein für diejenigen, die sie nicht verurteilen, sondern als Liebe zwischen Menschen wertschätzen.

Gott hat das Volk Israel aus der Sklaverei in Ägypten geführt. Er hat den Stimmlosen und den Ausgeschlossenen geholfen. Ich war sicher, dass Gott mit Lesben und Schwulen leben und feiern und sie nicht verurteilen würde. Aber die Kirchenleitungen sahen das damals zumeist anders. Ich war enttäuscht und wütend.

Letztlich habe ich es meiner feministischen Frauengruppe an der Universität zu verdanken, dass ich blieb und weiter studierte. Ich verschlang feministische Bücher – vor allem aus den Vereinigten Staaten und einige europäische. Ich las Bücher von lateinamerikanischen Befreiungstheologen und entdeckte in ihren Gedanken und Überzeugungen einen Weg, der auch mir als lesbische Theologin Freiraum ließ. Ich war zwar immer noch unsicher, ob ich jemals eine Arbeit als lesbische Pfarrerin bekommen würde, aber ich war nun entschlossen, es zu versuchen. Wenn ich mein Studium aufgeben hätte, hätten sich die Konservativen gefreut, und genau das wollte ich nicht.

»Wir sind Kirche!«, sagte ich zu mir selbst. »Wir müssen unsere Stimmen erheben und den

Leuten erzählen, dass wir auch Kinder Gottes sind, Ebenbilder Gottes – so wie wir sind!« Das waren die Sätze, die ich wie ein Mantra wiederholte, wann immer es mir schlecht ging und ich Zweifel hatte, ob die Auseinandersetzungen mit Theologie und Kirche wirklich sinnvoll und der Mühe wert waren. Aber ich setzte mein Studium fort und bestand schließlich mein Examen. Danach arbeite ich für drei Jahre an einem Disserationsprojekt, das ich schließlich an der Universität Hamburg erfolgreich abschloss.

Erfahrung von Solidarität

● 1996 begann ich mein Vikariat in einer Gemeinde in Frankfurt. In dem Jahr nahm ich auch zum ersten Mal an der Jahreskonferenz des Europäischen Forums christlicher Lesben- und Schwulengruppen teil. Sie fand in Oslo statt und war eine spannende Gelegenheit für mich, viele starke Lesben und Schwule aus ganz Europa kennen zu lernen. Es war eine faszinierende Erfahrung von Solidarität, Unterstützung und Hoffnung, dass Dinge tatsächlich verändert werden können. Ich lernte viel über diejenigen europäischen Länder, in denen die Situation für Lesben und Schwule in den Kirchen schon viel weiter war als in Deutschland: z.B. in den Niederlanden und in Skandinavien. Aber ich hörte auch von erschütternden Erfahrungen vor allem in osteuropäischen Ländern. Dort war und ist die Situation für Lesben und Schwule immer noch sehr beängstigend und bedrückend, und vor allem die katholischen und orthodoxen Kirchen sind für die homophobe Stimmung mit verantwortlich.

Die Arbeitsgruppen, Andachten, Gottesdienste, die Abschlussfeier und die vielen Gespräche mit unterschiedlichen Menschen aus ganz Europa gaben mir ein starkes Gefühl von Energie und Zuversicht, das ich nie zuvor in mei-

nem Leben so intensiv empfunden hatte. Außerdem traf ich während der Konferenz eine wunderbare Frau aus Norwegen und verliebte mich in sie. Glückliche Zeiten über Grenzen, Sprachen und Kulturen hinweg folgten. Auch Schwierigkeiten und Schmerzen kamen aufgrund der Entfernung und der wenigen Zeit hinzu. Seitdem fahren wir regelmäßig zu den Jahreskonferenzen des Europäischen Forums und sind beide dort und in internationaler Menschenrechtsarbeit sehr aktiv.

Nach erfolgreichem Vikariat und dem Abschluss des Zweiten Theologischen Examens ging ich mit meiner norwegischen Partnerin für ein Jahr nach New York. Ich machte dort mein Auslandsvikariat im Büro des Lutherischen Weltbundes. Meine Partnerin nutzte die Zeit in New York als freie Journalistin und schrieb nebenbei an einem Roman. Es war eine gute und spannende Zeit für uns beide. Dort entschieden wir uns, im Anschluss an New York gemeinsam nach Deutschland zu gehen und zu sehen, ob es für mich und für uns mit der evangelischen Kirche als Arbeitgeberin eine Zukunft gibt.

Gemeindepfarrerin

● Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), zu der ich gehöre und die für mich zuständig ist, ist eine sehr liberale Landeskirche. Bereits in meinem Vikariat, als ich mich beim Personalreferenten outete, wurde mir klar signalisiert, dass meine Lebensform kein Anstellungshindernis sei. »Bei uns wird Leistung und Qualität beurteilt und nicht die Lebensform«, war die deutliche Aussage. Und dazu steht die EKHN bis heute. Für diese klare Position bin ich meiner Kirche sehr dankbar und ich weiß aus anderen Landeskirchen und im ausländischen Vergleich, dass diese Position alles andere als selbstverständlich ist.

So konnte ich als Gemeindepfarrerin in einer Gemeinde in Frankfurt beginnen. Meine Partnerin und ich wohnen gemeinsam im Pfarrhaus. Ich informierte den Kirchenvorstand und die Gemeinde darüber bereits in der allerersten Kirchenvorstandssitzung, in der ich mich vorstellte. Für mich war klar, dass ich als Pfarrerin nur dort arbeiten wollte, wo ich so akzeptiert wurde, wie ich bin, und mich nicht verbiegen musste. Wie soll ich denn sonst von der befreienden Botschaft Gottes predigen und in der Seelsorge und im Unterricht als authentischer und liebevoller Mensch bei den Menschen sein?

Ich musste eine Testperiode von drei Monaten absolvieren – wegen meiner lesbischen Beziehung. Der Kirchenvorstand war verunsichert und ängstlich. Sie fürchteten Konflikte und Ärger in der Gemeinde. Aber trotzdem entschieden sie, es auszuprobieren und zu sehen, wie es in dieser eher konservativen Gemeinde am Stadtrand Frankfurts gehen könnte. Nach drei guten und kooperativen Monaten bestätigte der Kirchenvorstand meine Position in der Gemeinde. Ich wurde in einem feierlichen Gottesdienst unter Anwesenheit von vielen lesbischen Freundinnen und schwulen Freunden ordiniert. Meine Partnerin hielt auf der anschließenden Gemeindefeier eine einfühlsame, humorvolle und sehr berührende Rede für mich und für die Gemeinde. Es waren über 200 Menschen anwesend – Gemeindeglieder, Familie, Freunde und Freundinnen aus Norwegen, den USA, Frankreich und Deutschland.

Mit ihrer Rede eroberte meine Partnerin die Herzen der meisten Anwesenden im Sturm. Vor diesem Tag waren wir allerdings beide ziemlich aufgeregt und nervös. Wie würde die Gemeinde reagieren, wenn meine Partnerin eine öffentliche Rede hält und allen zeigt, dass sie mich liebt und dass wir zusammen sind? Würde es jeman-

den provozieren? Würden sie den Saal verlassen und uns am Tag meiner Ordination aus der Gemeinde schmeißen? Diese und andere Fragen nagten an uns während der Wochen vor der Ordination. Aber alle feierten mit uns! Es wurde ein wunderschöner Tag.

Gegenseitiges Lernen

● Die Jahre in der Gemeinde, die nun folgten, waren durch gegenseitiges Lernen geprägt. Die Menschen lernten mich und meine Partnerin immer besser kennen, und die Mehrheit mochte uns und unterstützte uns. Eine Minderheit schaffte allerdings Probleme und versuchte, meine Versetzung zu bewirken, aber ohne Erfolg. Andere – Jüngere und Ältere – kamen sehr bewusst, um an meinen Gottesdiensten und anderen Gemeindeaktivitäten teilzunehmen. Sie benutzten Veranstaltungen und Sprechzeiten, um mit mir zu reden, gerade weil ich als lesbische Pfarrerin bekannt war.

Viele Menschen mochten meine Offenheit und meine menschliche Nähe. Sie suchten nach sensiblen und respektvollen Kirchenmenschen. Einige von ihnen hatten tiefe Schmerzen und Enttäuschungen durch Geistliche erlebt, weil diese sich gegenüber Geschiedenen, Lesben und Schwulen, Menschen mit AIDS und anderen so genannten Problemgruppen respektlos und beleidigend geäußert hatten. So manche hatten seit

Jahren keine Kirche mehr betreten, und sie waren erstaunt über das offene kirchliche Klima. Aber auch ganz »normale« Gemeindeglieder kamen auf mich zu und schätzten meine offene Art. Gegenseitige Wertschätzung und Achtung öffneten viele Augen und Herzen, so dass sogar zwei lesbische Segnungsgottesdienste mit Zustimmung des Kirchenvorstands in unserer Kirche gefeiert werden konnten. Ich bin sehr stolz darauf, dass das möglich war!

Es war eine intensive und anstrengende Zeit, weil wir – trotz aller guten Erfahrungen – stark beobachtet wurden und der Schutz unseres Privatlebens extrem schwierig war. Als meine Partnerin und ich die Gemeinde verließen, da ich dort nur einen begrenzten Dienstauftrag hatte, waren die Menschen traurig und wollten uns nicht gehen lassen. Wir waren auch traurig. Persönliche Bindungen und Vertrauen waren gewachsen. Zahlreiche Vorurteile und negative Haltungen waren abgebaut. Aber gleichzeitig waren wir auch dankbar, dass alles gut gegangen war und dass wir in Zukunft auf mehr Privatsphäre hoffen konnten. Wir verließen die Gemeinde nicht als Platz im Paradies. Aber wir ließen viele nachdenkliche, innerlich berührte und veränderte Menschen – wir waren es auch. Es war ermutigend für uns zu erleben, dass es tatsächlich möglich ist, offen als lesbisches Paar im Pfarrhaus zu leben und bei allen Unterschieden voneinander zu lernen und sich gegenseitig zu bereichern.

Ein Laientheologe*: Gott hat mich so gewollt

● Vor zweieinhalb Jahren saß ich in einem Flugzeug neben einem Mann, der – wie sich herausstellte – wie ich schwul war. Es ergab sich ein

angenehmes Gespräch, in dem wir erzählten, wo wir herkommen und hin wollen, was wir arbeiten und wie wir sonst so unser Leben leben. Wir

haben uns, seit wir damals ankamen, nicht mehr gesehen. Heute Nachmittag sind wir uns zufällig wieder begegnet. Wir wussten beide zuerst nicht, woher wir uns kannten, dann viel aber der Groschen: »Du hast irgendetwas mit der Kirche zu tun,« fiel ihm wieder ein. So etwas bleibt unter Schwulen hängen.

Engagement in der Kirche ist unter Schwulen alles andere als selbstverständlich. Ich bin damit oft die Kuriosität des Abends, als Reaktionen darauf erlebe ich zwar immer wieder auch Respekt, sehr oft aber Unverständnis und manchmal auch offene Anfeindung. Solche Erlebnisse machen jedenfalls die grundsätzliche Diskrepanz deutlich: Wie kann ich einer Gemeinschaft angehören und in ihrer Institution arbeiten, wenn in deren offizieller Lehre die Art und Weise, wie ich mein Leben lebe, nicht gebilligt wird?

Ich bin Theologe, arbeite in der katholischen Kirche in einer Erwachsenenbildungseinrichtung und bin schwul. Seit fünf Jahren lebe ich in einer Partnerschaft, seit vier Jahren wohnen wir in unserer gemeinsamen Wohnung. Bei unseren Familien und FreundInnen sind wir geoutet und als Paar nicht nur akzeptiert, sondern auch geliebt. Wir erleben das als überaus hilfreich für unsere Beziehung und können uns nicht vorstellen, wie unser gemeinsames Leben ohne diese Unterstützung möglich wäre. In anderen Bereichen kennen wir nämlich unsere Angst oder Scheu vor möglicher Zurückweisung oder Diskriminierung: am Arbeitsplatz und in der Kirche. Aus dieser Vorsicht und wohl zum Schutz vor möglichen Verletzungen haben wir uns beide aus unseren Heimatgemeinden zurückgezogen. Obwohl die äußeren Bedingungen scheinbar ganz unterschiedlich sind – ich bin in der Stadt aufgewachsen, mein Partner kommt aus einem kleineren Ort auf dem Land – haben wir beide, noch bevor wir uns kannten, unseren ursprünglichen kirchlichen Kontext verlassen.

Kennen gelernt haben wir uns im Übrigen in der Kirche nach einem Gottesdienst, beide auf der Suche nach Beheimatung in einer neuen Gemeinde. Zum Teil ist das gelungen, immer wieder erleben wir aber, dass unsere Sehnsucht nach geteiltem Glauben und geteiltem Leben unerfüllt bleibt.

Mein Glaube

● Aus dieser Situation zu entscheiden, in der Kirche hauptamtlich zu arbeiten und auch mit Entschiedenheit tätig zu sein, fordert mich immer wieder heraus. Was aber lässt mich diese Herausforderung annehmen? Zunächst mein Glaube, meine Vertrautheit mit Gott, vor allem in der Person Jesu Christi, und die Hoffnung für die Menschen und die Welt, die durch die Verheißung Gottes in mir geweckt wurde und genährt wird. Dieser mein Glaube ist in der Kirche und letztlich durch die Kirche in mir gewachsen.

Seit vielen Jahren erlebe ich vor allem geistliche Begleitung und Exerzitien als wertvoll und hilfreich. Einer meiner geistlichen Begleiter hat dabei ganz besonders dazu beigetragen, dass ich mich trotz meines Schwulseins auf Kirche eingelassen habe. Dieser Priester hat mir in der Phase der Selbstannahme meiner Sexualität viel Angst genommen und Freiheit geschenkt. Er hat auf meine Fragen mit einer Theologie geantwortet, durch die ich mich angenommen fühlen konnte.

Zuletzt erleichtert mich in meiner aktuellen Arbeitssituation der Umstand, dass mein Vorgesetzter und einige KollegInnen wissen, dass ich schwul bin und mit meinem Partner zusammenlebe. Es tut einfach gut, von der gemeinsamen Freizeit mit meinem Freund erzählen zu können.

Diskrepanz

● Ich habe es mir nicht ausgesucht, dass ich emotional und sexuell auf Männer orientiert bin. Daran kann kein Zweifel sein. Gläubig gesprochen kann und muss ich sagen: Gott hat mich so gemacht und so gewollt. Warum aber sollte er mich mit dieser Lebenskraft und Liebesfähigkeit ausgestattet haben, wenn er nicht wollte, dass ich diese auch lebe? Dass ich dabei mein Beziehungs- und Sexualleben genauso verantwortlich zu gestalten habe wie alle anderen Menschen, ist selbstverständlich. Doch darum geht es bei der katholischen Abhandlung des Themas Homosexualität gar nicht.

Die Position und Argumentationslogik der offiziellen Lehrmeinung der katholischen Kirche in dieser Frage, die ja von vielen Personen innerhalb der katholischen Kirche nicht geteilt wird, erzeugt eine Dynamik, die ständig in Beziehungen, Strukturen und Seelen hineinwirkt. Meiner Erfahrung nach ist es zwar möglich, innerhalb der Kirche Räume oder Umgebungen aufzusuchen, an denen unterschiedlich mit homosexuellen Menschen umgegangen wird, der grundsätzlichen Diskrepanz aber, die über dieses Thema in meiner Kirche herrscht, ist es trotzdem nicht möglich sich zu entziehen.

Ich bin kein militanter Kämpfer der Lesben- und Schwulen-Bewegung, bin immer eher zurückhaltend als offensiv. Ich erspare mir dadurch vielleicht öffentliche explizite Anfeindungen und Diskriminierungen, muss aber mit der Spannung und dem Druck leben, die aus dem Schweigen und dem Trennen von Lebensbereichen entstehen. Ich habe es mir angewöhnt, auf Befindlichkeiten anderer Rücksicht zu nehmen, obwohl ich diese Befindlichkeiten eigentlich nicht akzeptieren kann. Der Grund dafür ist wohl Angst, die ich gerne als Pragmatismus ausbebe. »Es hat ja keinen Sinn zu provozieren, das nützt nie-

mandem,« ist dann oft die Logik, der ich folge. Mich selbst mache ich damit zu dem Schwulen, der akzeptiert ist, weil er nett, attraktiv, klug, kirchlich gesellschaftsfähig ist und vor allem weil er gezielt und geschickt im richtigen Moment verschweigt, dass er einen Mann liebt.

*Name der Redaktion bekannt

Pierre Stutz: Psalm eines homosexuellen Menschen

Viele Jahre brauchte ich
um meine Homosexualität anzunehmen
zu lange war ich ausser mir
liess mich beeindrucken
von lebensverneinenden Glaubensaussagen

Viele Jahre war meine Seele tief zerstört
weil ich nicht auf meine
Herzensstimme horchte
zu lange war ich auf der Flucht vor mir selber
liess mich beirren von der Zusage
eine Fehlform der Schöpfung zu sein

Seit vielen Jahre bete ich täglich mit
den Psalmen –
wie konnte ich Deine Lebensworte
überhören
die mich zum aufrechten Gang ermutigten:
Ich danke dir, dass du mich so wunderbar
gestaltet hast.
Ich weiss: Staunenswert sind deine Werke.*

Du hast alle schwulen und
lesbischen Menschen
so wunderbar gestaltet und geschaffen
Du bestärkst sie zur Selbstannahme
Du bewegst sie zu zärtlicher Freundschaft
Du segnest sie kraftvoll jeden Tag neu

* Nach dem Psalm 139,14

Klara Butting

Gottes Segen für Lesben und Schwule

Biblische Reflexionen

Die Bibel spiegelt patriarchale Vorstellungen von Sexualität und Geschlechterordnung. Zugleich zeigt sie, dass Menschen zu Versöhnung und Gemeinschaft geschaffen sind – Ehe und Familie sind davon nur ein Teil. Gottes Segen gilt vielmehr allen, die sich nach Verständigung und Frieden ausstrecken.

Streit um die Bibel

● In der kirchlichen Diskussion um die Akzeptanz und Segnung gleichgeschlechtlicher Liebe wird auch um die Bibel gestritten. Nicht so sehr über die wenigen Stellen, in denen Homosexualität direkt zur Sprache kommt. Die gibt es natürlich. Im 3. Buch Mose heißt es: »Du sollst nicht bei einem Manne liegen, wie man bei einer Frau liegt« (Lev 18,22). Bei Paulus lesen wir von schändlichen Leidenschaften und erfahren, dass »Frauen den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen vertauscht haben. Desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihrer Verirrung, wie es ja sein musste, an sich selbst empfangen« (Röm 1,26.27).

Diese Texte stehen in unserer Bibel, aber die streitenden Parteien werden über kurz oder lang darin übereinstimmen, dass diese Texte als historische Dokumente einer zutiefst patriarchalen Kultur verstanden werden müssen. Sie gehen von einem hierarchisch geordneten Verhältnis der Geschlechter aus: von Männern, die gestalten, von Frauen, die als Gefäß benutzt werden; von Männern, die oben liegen, und Frauen, die unten liegen; von Männern, die aktiv sind, und Frauen, die passiv sind. Diese feste Struktur wollen sie nicht von Frauen in Männerrollen oder Männern, die sich als Frauen gebrauchen lassen, in Unordnung gebracht sehen. Und genau das wurde gleichgeschlechtlichen Beziehungen unterstellt: dass Frauen sich die Männerrolle anmaßen und Männer zu Frauen verweichlichen würden.¹ Denn wenn zwei Männer miteinander ins Bett gehen, dann muss doch einer der beiden – so die antike Vorstellung – die Rolle der Frau übernehmen und das würde die fest gefügte Ordnung von Männlichkeit und Weiblichkeit in Unordnung bringen.

Das Verbot von Homosexualität will diese Unordnung abwehren, aus demselben Grund, aus dem auch das Tragen der Kleidung des jeweils anderen Geschlechts verboten war (Dtn 22,5). Die Geschlechter sollen unterscheidbar

sein. Paulus argumentiert mit Leidenschaft dafür, dass Frauen und Männer sich äußerlich unterscheiden sollen. »Und lehrt euch nicht die *Natur* selbst, dass es, wenn ein Mann lange Locken trägt, verachtenswert für ihn ist – für eine Frau

»hierarchische Geschlechterordnung«

aber Herrlichkeit ist, wenn sie lange Locken trägt?« (1 Kor 11, 14f). Ein widernatürlicher Rollentausch findet statt, wenn Männer sich lange Haare wachsen lassen. Sie übernehmen die Frauenrolle und verhalten sich feminin. Ebenso verhalten sich Frauen, die ihre Haare kurz schneiden lassen, widernatürlich, weil sie eine Verhaltensweise von Männern übernehmen.

Natürlich ist hier die gesellschaftliche Konvention, *natürlich* ist eine hierarchische Ordnung, die Paulus in der Behauptung zusammenfasst: Der Mann ist das Haupt der Frau! (1 Kor 11, 3) Im Kontext dieser von ihm verteidigten hierarchischen Geschlechterordnung stehen die Fragen der Haartracht, der Kleiderordnung, genau so wie der Homosexualität. Feste Bilder von oben und unten im gesellschaftlichen Leben genauso wie im Bett liegen diesen Texten zugrunde, die für unser Zusammenleben nicht mehr maßgeblich sind, weder für heterosexuelle Beziehungen, noch – fairerweise – für gleichgeschlechtliche Beziehungen.

Über diese historischen Machtverhältnisse, die in die Texte eingegangen sind, werden die streitenden Parteien schnell Einigkeit erzielen. Und doch wird der Streit fortgesetzt. Der Streit um die Bibel, der trotz der historischen Einsichten geführt wird, ist ein Streit um das biblische Menschenbild. Gestritten wird um die Behauptung, dass Frauen und Männer nach Gottes Willen in der Ehe ihre Bestimmung finden und das »biblische Menschenbild auf Ehe und Familie

hingeordnet« sei.² Die Schöpfungsgeschichte spielt in dieser Auseinandersetzung eine besondere Rolle. Höhepunkte einer befreienden Tradition, wie die Gottesebenbildlichkeit der Menschen und ihre Ermächtigung, an Gottes Schöpfungshandeln teilzunehmen, werden zur Ausgrenzung von Lesben und Schwulen herangezogen. Die Geschichte von Gottes Schöpfung wird missbraucht, um einigen seiner Geschöpfe den Segen Gottes vorzuenthalten.

Geschaffen als Bild Gottes

● In der Schöpfungsgeschichte wird erzählt, dass Gott die Menschen als sein Bild erschaffen hat. Zugleich wird erläutert, worum es Gott bei dieser Tat geht. Gott möchte Menschen, die die Verantwortung für die Gestaltung der Welt übernehmen: »Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alle kriechende Tiere, die auf der Erde kriechen« (Gen 1, 26). Dieser den Menschen zugedachte Aufgabenbereich verbirgt sich hinter ihrer Gottesebenbildlichkeit.

Bild Gottes war in der Antike Titel des Königs. Der König oder der Pharao repräsentierte Gott. Er allein herrschte anstelle Gottes auf Erden. Die biblischen Autorinnen und Autoren übertragen diese Bestimmung zum Bild Gottes auf alle Menschen. Ihrer Meinung nach haben alle den Auftrag, die Welt zu gestalten. Alle haben Regierungsverantwortung. Der Regierungsanspruch eines Königs wird demokratisiert zum Regierungsauftrag aller. Damit wird jeder Art von Herrschaft von Menschen über Menschen widersprochen, alle Menschen haben die gleichen Rechte und Pflichten.

An diesen Auftrag zur friedlichen Weltgestaltung ist gedacht, wenn im Zweiten Testament

Jesus Christus »das Bild des unsichtbaren Gottes« genannt wird (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4). Mit diesem Namen wird ein Lied eröffnet, das Christus als schöpferische, welterhaltende Kraft besingt. Gottes schöpferisches Tun wird in der Versöhnung, die er wirkt, und dem Frieden, den er unter verfeindeten Menschengruppen schafft, erkennbar. Sinn und Ziel der gesamten Schöpfung leuchtet auf und die Berufung der Menschen zum Bild Gottes wird sichtbar. An eine Ehe ist nicht gedacht, wenn die Bibel die Ebenbildbestimmung aller Menschen von Jesus gelebt sieht, wohl aber an Liebe, an Versöhnung, an Hingabe, die das Risiko des eigenen Todes nicht scheut.

Zur Einheit geschaffen

● Nun heißt es aber doch in der Schöpfungsgeschichte: »Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn, männlich, weiblich schuf er sie« (Gen 1,27).

Wir denken hier in der Regel zunächst an ein Paar, ein Ehepaar. Alle bei uns gebräuchlichen Bibelübersetzungen lenken die Gedanken in Richtung auf die Ehe, wenn sie in Vers 27 übersetzen: »Er schuf sie als Mann und Frau«. Mann und Frau sind sozial geprägte Begriffe, die wir sofort mit der bekannten Beziehungsform Ehe verknüpfen. In der Schöpfungsgeschichte begegnen diese Begriffe bzw. ihre hebräischen Äquivalente jedoch nicht. Es wird offener, vieldeutiger formuliert.

Die Schöpfungsgeschichte spricht von Adam (im Singular), der Menschheit, die geschaffen wird, charakterisiert durch die Geschlechterdifferenz »männlich« und »weiblich«. Eine große Vielfalt wird ins Leben gerufen, deren Bestimmung es ist, zu einer Einheit zu werden. Die Vielen schuf Gott als Bild des Einen Gottes. Schon bei der Schöpfung wird also deutlich, dass

Gott eine Geschichte von Versöhnung unter den Menschen im Sinn hat. Zum Projekt Schöpfung gehören von Anfang an Konsensgespräche und Einigungsprozesse, Liebes- und Versöhnungsgeschichten. Die Verschiedenen sollen als Bild des Einen Gottes leben.

Das 1. Buch Mose erzählt im Anschluss an die Schöpfungsgeschichte eine solche Geschichte: »Der Mann verlässt seinen Vater und seine Mutter und haftet seiner Frau an und sie werden zu einem Fleisch« (Gen 2,24).

Von alters her ist diese Gemeinschaft als Erfüllung der mit der Schöpfung gegebenen Beauftragung zur Gemeinschaft verstanden worden. So argumentiert z.B. Jesus in einem Streitgespräch über Ehescheidung mit dem Zusammenhang von Schöpfung und Ehe – ein Text, der immer wieder gegen lesbische und schwule Paare ins Feld geführt wird. »Von Uranfang der Schöp-

»Gott hat eine Geschichte von Versöhnung im Sinn.«

fung her aber hat er (Gott) sie männlich und weiblich gemacht. Deswegen wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seiner Frau haften. Und es werden die zwei zu einem Fleisch. Was nun Gott zusammengetan hat, das soll der Mensch nicht scheiden« (Mk 10,6-9).

Das Ziel der Schöpfung, eine Einheit zu werden, erfüllt sich, wenn zwischen einem Mann und einer Frau eine Lebensgemeinschaft entsteht. Kein Mensch soll deshalb störend dazwischen treten. Doch diese Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau ist nicht die einzige Form, in der die Bestimmung menschlicher Geschichte zu versöhnter Einheit sich ereignet. Nur wenn man diese Verse herauslöst aus dem Zeugnis der gesamten Bibel, lässt sich aus ihnen ein Menschenbild ge-

winnen, nach dem Frauen und Männern durch Heterosexualität bzw. in der Ehe ihr Menschsein erfüllen.

Die ganze Bibel ist von der Vision durchzogen, dass verschiedene, auch verfeindete Menschen zu einer Einheit werden. Das in zwei Reiche gesplante und verfeindete Israel wird zu »einem Volk« werden (Ez, 37, 22; 2Sam 7,23). »Ich gebe ihnen ein Herz und einen Weg«, verspricht Gott durch seine Propheten und Prophetinnen (Jer 32,39; Ez 11,19). Diese Versöhnung wird die ganze Völkerwelt umfassen, die Völker werden Gott »mit einer Schulter dienen« (Zeph 3,9). Schließlich wird die gesamte Schöpfung im Sinne der Schöpfungsgeschichte erneuert, sodass »Wolf und Lamm weiden wie eins, und der Löwe

»neue egalitäre

Gemeinschaftsformen«

Grass frisst wie das Rind« (Jes 65,25). Diese Vision einer versöhnten Menschheit rückt nach Darstellung der Paulusbriefe in den Gemeinden, die in der Nachfolge Jesu entstehen, in greifbare Nähe. Im Galaterbrief schreibt Paulus: »Da gibt es keinen Juden noch Griechen, da gibt es keinen Sklaven noch Freien, da gibt es nicht männlich und weiblich. Denn alle seid ihr eins in Christus Jesus« (Gal 3,28).

In dieser Beschreibung der Gemeinde bezieht Paulus sich auf die Schöpfungsaussage »männlich und weiblich schuf er sie« (Gen 1,27). Auch er geht davon aus, dass Menschen, männlich und weiblich, von Gott zur Einheit bestimmt sind, zum Bild des Einen Gottes. Aber diese Bestimmung erfüllt sich nicht in der Ehe. Die Einheit, auf die Gott in der Schöpfung aus ist, erfüllt sich nach Paulus dort, wo Menschen in der Nachfolge Jesus aus Gewaltverhältnissen aussteigen und neue egalitäre Gemeinschaftsformen erproben. Ihre Erfüllung wird erlebt, wo freie

Frauen und Männer mit Sklavinnen und Sklaven Brot teilen und Juden und Jüdinnen von Leuten aus den Völkern statt Antisemitismus Achtung und Akzeptanz erfahren. Im Kontext dieser Erfahrungen sind auch »männlich und weiblich« zu einem Leib geworden!

Eine Gemeinschaft ist entstanden, in der die Bestimmung der Menschen, die geschaffen sind männlich und weiblich zum Bild des Einen Gottes, aufscheint. Die Erwartung, als Bild Gottes zu leben, bedeutet also den Auftrag an alle, Frauen und Männer, sich für Frieden und Verständigung gegen Herrschaft von Menschen über Menschen zu engagieren, und bedeutet die Hoffnung, dass wir in diesem Engagement, in Konsensgesprächen und Einigungsprozessen, in Liebes- und Versöhnungsgeschichten Gemeinschaft erfahren, die unsere Grenzen überschreitet, unser Leben transzendiert.

Seid fruchtbar und mehret euch ...

● Der Plan, den Gott bei der Erschaffung der Menschheit im Kopf hat, nämlich den Menschen die Verantwortung für die Erde zu übertragen, wird durch Gottes Segen in die Tat umgesetzt. Durch Gottes Segen werden wir mit dieser Verantwortung beauftragt und dazu ermächtigt. »Gott segnete sie, Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde und macht sie euch zu eigen! Und regiert über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Lebendige, das sich auf der Erde regt!« (Gen 1,28).

Durch uns hindurch breitet Gottes Kraft sich in dieser Welt aus bis an die Enden der Erde. Wir werden befähigt, so zu leben, wie Gott sich menschliches Leben vorstellt: nicht nach dem Motto: wie du mir, so ich dir; nicht ängstlich da-

rauf bedacht, genau so viel zu bekommen, wie ich gegeben habe. Segen steht für ein anderes Lebensprinzip. Von Segen berührt können wir geben, schenken, überströmend, ohne Gegenrechnung, bis die ganze Erde erfüllt ist von Gottes Gegenwart und alle Gewalt überwunden ist (vgl. dazu die Verse Gen 1,30.31, die davon ausgehen, dass Menschen und Tiere vegetarisch, ohne Blutvergießen leben).

Diese Zusage überströmender Kraft wird in der kirchlichen Diskussion zu ausgrenzender Macht. Aufgrund des Anfangs »Seid fruchtbar und mehret euch!« wird gesagt: Gottes Segen

»Zusage überströmender Kraft«

wirkt durch unsere biologische Fruchtbarkeit und deshalb steht nur die heterosexuelle Ehe unter Gottes Segen, weil sie biologisch gesehen offen ist für Kinder. Diese Überhöhung der biologischen Fruchtbarkeit diskriminiert nicht nur lesbische und schwule Paare, sie wird auch heterosexuell lebenden Frauen zum Fluch, wenn es mit dem Kinderkriegen nicht klappt.

Der Anfang »Seid fruchtbar und mehret euch!« spiegelt die Zeit wieder, in der die Schöpfungsgeschichte entstanden ist. Das Land war durch Krieg verödet, ein großer Teil der Bevölkerung war tot, ein anderer Teil als Kriegsbeute nach Babylon verschleppt, Tiere drangen ein in verwüstete, menschenleere Siedlungen (Klagelieder 5,18). Das jüdische Volk war aufgrund von vielen Toten und einer ungewissen Zukunft in Gefahr zu verschwinden. In dieser Situation gehört zu der Ermächtigung, eine bewohnbare Erde zu gestalten, die Ermutigung, Kinder in die Welt zu setzen. Doch Gottes Segen wird nicht mit Kinderkriegen gleichgesetzt. Wo dies geschieht, wird die Ermutigung zum Kinderkriegen pervertiert zur Entmutigung von Menschen, die auf andere Weise für friedliches Zusammen-

leben von Menschen arbeiten. Weil diese Gefahr gerade bei einer großen gesellschaftlichen Sehnsucht nach Kindern nahe liegt, betont die Bibel immer wieder – so z.B. in den Geschichten von Sara und Hagar oder Hanna und Penina – dass biologische Fruchtbarkeit nicht gleichbedeutend ist mit Segen.

Die Ermutigung zum Kinderkriegen kann nicht aus ihrem Zusammenhang, dem Auftrag, eine friedliche Welt zu gestalten, isoliert werden. Eindrücklich erzählt das 1. Buch Mose gegen diese Gleichsetzung von Fruchtbarkeit und Lebensweitergabe, dass die Geschichte der ersten Kinder, Kain und Abel, nicht zum Leben führt, sondern zum Tod. Kain ermordet seinen Bruder. Danach geht Kains Geschichte zwar weiter. Kain nimmt sich eine Frau, er zeugt Kinder und eine Fülle von Kindeskindern gehört zu ihm. Doch diese Kinder führten nicht zum Leben in Frieden.

Am Ende steht wieder ein Mörder, Lamech, der jede kleine Verletzung, die ihm widerfährt, mit Totschlag beantwortet und diese Unverhältnismäßigkeit als Heldentum besingt (Gen 4,23). Kains Nachkomme feiert Manntum und Gewalt und singt: »Einen Mann töte ich, wenn er mir nur eine Wunde zufügt, einen Knaben töte

»Gottes Segen wird nicht mit Kinderkriegen gleichgesetzt.«

ich, wenn er mir nur eine Strieme beibringt. Siebenfach wird Kain gerächt, aber siebenundsiebzigfach Lamech« (Gen 4,23.24). Das Schutzzeichen, das Kain bekommen hat, pervertiert zur Barbarei. Gottes Gnade, die Kains Leben schützen will, wird zum Heldengesang, und dabei droht die den Menschen gegebene Segenskraft zur Weitergabe des Lebens unterzugehen in einem Strudel der Gewalt.

Angesichts dieser Eskalation von Gewalt entsteht eine Lebensperspektive aus der Hoffnung, dass Gott Gewalt bestreitet und den Tod besiegen will. Es geht also nicht nur darum, dass Kinder in die Welt gesetzt werden, sondern auch darum, was wir dieses Kindern erzählen. Eva bekommt noch einmal ein Kind und versteht dieses Kind als den Protest Gottes gegen den Mord an Abel. Sie sagt angesichts seiner Geburt: »Gesetzt hat Gott mir einen anderen Samen an Abels Stelle, weil ihn Kain erschlug« (4,25). Und sie nennt ihn Schet, Setzling oder besser: Stellvertreter, Stellvertreter des ermordeten Abel. Dieses Kind, dieser Schet, der Stellvertreter Abels, ist der Stammvater Israels. Im 1. Buch Mose hören wir von einer Linie von Schet zu Abraham zu Israel.

Eine Grundentscheidung der Bibel wird sichtbar. Die Bibel will die Geschichte der Opfer erzählen. Der ermordete Bruder, die ermordete Schwester soll aufstehen und Geschichte machen – sei es Abel, sei es Jesus –, sie sollen aufstehen aus dem Tod, sie sollen leben. Das ist die inhaltliche Linie der Bibel im Alten und im Neuen Testament. Die Geburt Schets und seine Namensgebung ist der Beginn einer Gegengeschichte gegen Mord und Totschlag, die die Bibel in vielen Geschichten entfaltet. Beides ist zum Leben und Überleben notwendig: die Geburt von Kindern und die Verkündigung von Gottes Streit gegen Gewalt und ein entsprechendes Engagement.

Wachstum der Gemeinde

- Zur biblischen Geschichte der Weitergabe des Lebens gehören deshalb Mütter wie Debora, die »Mutter in Israel« genannt wird, weil sie den Anstoß gab zu Israels Befreiung (Ri 5,7). Gesegnet wird in Israels Geschichte nicht nur Rebek-

ka, in der Hoffnung, dass ihre Nachkommen zahlreich werden; gesegnet wird auch Jael, in der Hoffnung, dass viele Frauen sich an ihrem Widerstand gegen Unterdrückung ein Beispiel nehmen (Ri 5,24). Neben den Vätern Abraham, Isaak und Jakob wird von Vätern erzählt wie den Propheten Elia und Elischa, die »Vater« genannt werden, nicht weil sie Kinder gezeugt haben, sondern weil sie mit Rat und Tat der Gemeinschaft neue Lebensperspektiven eröffnet haben (2Kön 2,12; 13,14).

»Seid fruchtbar und mehret euch« heißt also auch: Mit Wort und Tat anderen Lebensmut geben und ihnen von Gott erzählen – so interpretiert z.B. Rabbi Akiva diese Worte der Schöpfungsgeschichte (bJevamot 62b). »Seid fruchtbar und mehret euch« – das bedeutet sich für Verständigung und Gemeinschaft engagieren, so interpretiert die Apostelgeschichte diese Worte. Hier werden zweimal in einer Situation großer innerer und äußerer Gefahr die Worte »Seid fruchtbar und vermehrt euch« aufgegriffen, um von

»Hoffnung, dass Gott Gewalt bestreitet«

dem Wachstum der Gemeinde zu erzählen (Apg 6,7; 12,24). Trotz innerer und äußerer Widerstände finden Menschen zur Gemeinde und erfahren Gemeinschaft, die Klassen und Geschlechtergrenzen überschreitet. Das wird als Bestätigung und Erfüllung des Schöpfungssegens gedeutet.

Die Gleichsetzung von Gottes Segen mit biologischer Fruchtbarkeit durch christliche Theolog/inn/en ist auch deshalb so peinlich, weil die Mehrheit der neutestamentlichen Zeugen und Zeuginnen gerade den anderen Aspekt hervorhebt und Fruchtbarkeit, Vermehrung und Lebensweitergabe als soziales und geistliches Beziehungsgeschehen begreift. Weil Gott – mit den

Worten von Matthäus 3,9 – »dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken« kann, bestimmen die Fortpflanzungsorgane für die Jesusleute nicht die Lebenswege von Frauen und Männern. Kinder

»Lebensmut geben und von Gott erzählen«

werden auf dem gemeinsamen Weg geschenkt (Mk 10,29.30). Die Weitergabe des Lebens fällt mit der Weitergabe von Gottes lebendig machender frohen Botschaft zusammen.

Paulus z.B. nennt sich Vater der korinthischen Gemeinde, sie nennt er seine »geliebten Kinder« und schreibt: »Ich habe euch durch das Evangelium in Jesus Christus gezeugt« (1. Kor 4,14 f). Er ist überzeugt, dass der Gott, der Jesus aus den Toten erweckt hat, auch denen, die an

ihn glauben, ein neues Leben jenseits der Gewalt des Todes eröffnet (Röm 4). Deshalb deutet die Apostelgeschichte den Satz »Seid fruchtbar und mehret euch« auf das Wachstum der Gemeinde hin. Hier erwächst aus dem grenzüberschreitenden Zusammenleben verfeindeter Gruppen eine Perspektive für eine für alle bewohnbare Erde.

So widerspricht die Bibel den Versuchen, den Schöpfungssegen im Sinne einer göttlichen Privilegierung der heterosexuellen Ehe zu lesen. Die Bibel propagiert nicht Heterosexualität als gottgewollte Lebensform. Sie erzählt vielmehr von Frauen und Männern, die die Stimme der Ewigen Gottheit gehört haben, die segnet und spricht: »Bringt Frucht, jede auf ihre Weise, jeder auf seine Art! Bewahrt die Schöpfung, findet euren eigenen unverwechselbaren Platz darin und vollendet sie.«

¹ Wolfgang Stegemann, Keine ewige Wahrheit, in: B. Kittelberger u.a. (Hg.), Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche,

1993, 262-285; Bernadette J. Brooten, Darum lieferte Gott sie entehrenden Leiden aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus, in: M. Barz u.a. (Hg.), Lesbi-

sche Frauen in der Kirche, Stuttgart 1993, 113-138.

² Ein Beispiel bietet die Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema

»Homosexualität und Kirche«. EKD Texte 57/ 1996, hrsg. v. Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, 16.

»Welche Kirche überlebt vor Ort?«

Kleine Christliche Gemeinschaften als Anstoß für Suchbewegungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Symposium der AsIPA Deutschland, 11.+12. 12. 2006,

Bildungs- und Exerzitienhaus Schmerlenbach

Info: www.asipa.de, Josef.Schaefers@Erzbistum-Koeln.de

»AsIPA Deutschland«, das Sammelbecken aller, die sich im deutschsprachigen Raum um »Kleine Christliche Gemeinschaften« bemühen, will diese »neue Art Kirche zu sein« zur Diskussion stellen.

Das Symposium wird veranstaltet in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Würzburg und dient dem Brückenschlag in die Wissenschaft und in den Bereich diözesaner Gemeindeentwicklung. DIAKONIA tritt als Mitveranstalterin auf.

»Die »neue Welt« hat k(l)eine Orte!«

Regina Ammicht Quinn

Ein Lehrstück in Widersprüchen

Homosexualität und Moraltheologie¹

Homosexualität als verweigerter Fruchtbarkeit, als unerlaubter Exzess und als Störung der Ordnung anzusehen, war theologisch wie politisch jahrhundertlang üblich. Wer aber den Sinn der Schöpfung jenseits reiner Funktionalität sucht, wird den Überschuss von Schönheit und Lust nicht mehr sinnlos nennen. Neue Blicke auf ein »Herzstück« kirchlicher Moral.

Kultureller Wandel und Widerspruch

● Am 30. Juni 2006 schloss die Catholic Charities of Boston, eine der großen katholischen Sozialinstitutionen in Massachusetts/USA, ihre Adoptions-Agentur.² Die Adoptions-Agentur war im Jahr 1903 gegründet worden, um katholische Waisen in katholische Familien zu vermitteln. So entschied 1951 ein Gericht, dass das Sorgerecht für Hildy McCoy den Catholic Charities of Boston übertragen wird, nachdem die – katholische – Geburtsmutter realisiert hatte, dass die Adoptiveltern des Kindes jüdisch waren. Der kulturelle Wandel innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche seit den 1960er-Jahren bewirkte eine Neuorientierung der Organisation. Nun wurden auch adoptionssuchende nicht-ka-

tholische Familien berücksichtigt. Mit dem starken Rückgang der zu vermittelnden Kinder seit den 1970er-Jahren änderte sich der Fokus der Agentur: Sie konzentrierte sich auf Kinder mit »besonderen Bedürfnissen«: Vermittelt wurden Kinder mit Behinderungen, HIV-infizierte Säuglinge, Kinder von drogenabhängigen Müttern und ältere Kinder und Jugendliche in schwierigen Lebenssituationen: Kinder, die eigentlich niemand will.

Seit 1993 ist es im Bundesstaat Massachusetts gleichgeschlechtlichen Paaren erlaubt, gemeinsam ein Kind zu adoptieren. Die Agentur vermittelte zwischen 1997 und 2005 dreizehn Kinder an hervorragend qualifizierte und engagierte gleichgeschlechtliche Paare.

In ihrer »Erklärung zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaft zwischen homosexuellen Personen« vom Juni 2003 beurteilte die römische Glaubenskongregation die Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare als »schwerwiegend unsittlich« und als Gewalt gegen diese Kinder.³ Nicht unähnlich der Situation der deutschen katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung befand sich die katholische Agentur nun in einem Zwiespalt zwischen den staatlichen Gesetzen, die jegliche Diskriminierung verbieten, und den

kirchlichen Gesetzen, die die Gleichbehandlung gleichgeschlechtlicher Paare in Bezug auf die Adoption verbieten. Die katholischen Bischöfe forderten bei der Regierung des Bundesstaates eine religiös begründete Ausnahme von dem allge-

»zwischen staatlicher Gesetzgebung und kirchlicher Morallehre«

meinen staatlichen Diskriminierungsverbot. Diese Ausnahme wurde nicht gewährt und war von der Organisation selbst nicht gewollt. Reverend J. Bryan Hehir, der Präsident der Catholic Charities of Boston, nennt die Entscheidung zur Schließung der Organisation »heartbreaking«. Denn zwischen staatlicher Gesetzgebung und kirchlicher Morallehre bleiben die auf der Strecke, die im Zentrum stehen müssten: die Kinder mit den »besonderen Bedürfnissen«.

Ein solcher Widerspruch zwischen der kirchlichen Lehre und einer bestimmten Kultur, die in langen Prozessen sich in Grundvereinbarungen und Gesetzen artikuliert, ist nicht neu und nicht einmalig. Er ist auch nicht einfach schlecht, sondern, im Gegenteil, von großer positiver Bedeutung. Wenn das Christentum den biblischen Auftrag zur Weltgestaltung ernst nimmt, sind solche Konflikte nicht und nie auszuschließen. Ein solcher notwendiger Widerspruch gegen »Kultur« zeigt sich beispielsweise im kirchlichen Widerspruch gegen Krieg, gegen Todesstrafe, Rassismus und Armut, gegen Menschenrechtsverletzungen aller Art. Würde die kirchliche Lehre hier nicht widersprechen, dann würde sie gegen ihr eigenes moralisches Fundament verstoßen, ihr eigenes moralisches »Herz« brechen. Und immer dort, wo die Kirche in diesen Bereichen nicht widersprochen hat oder nicht widerspricht, geschieht dies.

In der sehr langsamen und keineswegs vollständigen Akzeptanz lesbischer und schwuler

Menschen und deren Lebensentwürfen in den westlichen Gesellschaften bricht dieser Widerspruch zwischen kirchlicher Lehre und »Kultur« (als politischer Kultur, als Vielzahl von Lebensformen und als Diskurs) in besonders eklatanter Weise auf. Gerade hier aber stellt sich die Frage, ob dieser Widerspruch auf derselben Ebene wie andere Widersprüche liegt und das moralische »Herz« des Christentums betrifft oder ob dieser Widerspruch vielmehr auf verschiedenen Ebenen »heartbreaking« ist und auch das moralische »Herz« des Christentums »bricht«.

Drei Grundmuster von Konflikten

- Gleichgeschlechtliche sexuelle Präferenzen, gleichgeschlechtliches Begehren, schwul/lesbische Lebensstile, homosexuelle Sexualakte – dieser gesamte Komplex von Praktiken und Diskursen steht immer wieder in Konflikten unterschiedlichster Art. Dabei waren die Akteure dieser Konflikte durch die Geschichte hindurch durchaus so unterschiedlich wie die Foren, Vorstellungen oder Begrifflichkeiten der Diskurse.

Heinrich Himmler richtete im Oktober 1935 die »Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung« ein. Ihre Aufgaben waren die »zentrale Erfassung« und »wirksame Bekämpfung« dieser beiden »Volksseuchen«. Ab 1940 wurden die nach §175 verurteilten Homosexuellen, »die mehr als einen Partner verführt haben«, nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in Konzentrationslager verschleppt. Zugleich wurde das Instrument der »Vorbeugehaft« gegen immer mehr schwule Männer und vereinzelt auch lesbische Frauen eingesetzt; die Personengruppen, die als »gemeinschaftsunfähig« galten, waren »Personen, die durch unsittlichen Lebenswandel aus der Volksgemeinschaft herausfallen ... Hierzu

gehören Straßendirnen, Zuhälter, Sittlichkeitsverbrecher, Homosexuelle usw.«.⁴

Im Kontext dieser nationalsozialistischen Sexualpolitik wird Homosexualität in zwei Zusammenhänge gestellt: Der erste Zusammenhang – »Homosexualität und Abtreibung« – verweist Homosexualität in den Kontext der Vernichtung von Fruchtbarkeit, so dass sie als »rassevernichtende Entartungserscheinung« (Rudolf Klare 1935) wahrgenommen wird. Der zweite Zusammenhang – »Homosexualität und Sittlichkeitsverbrechen« – zeigt nicht nur die breite Kriminalisierung der Homosexualität (die dann, beispielsweise in Experimenten mit »Hei-

»Umkehrung der als natürlich verstandenen Ordnung«

lungsversuchen« im Konzentrationslager Buchenwald, mit dem Kontext von Krankheit vermischt wird); in dieser Kriminalisierung entsteht ein Blick auf »den Homosexuellen«, der zugleich begehrt und verurteilt, indem er Homosexualität mit grenzen- und folgenlosem Sex, mit lustvollem Exzess gleichsetzt.

Dieser kurze Blick auf die Sexualpolitik des Nationalsozialismus zeigt zwei Grundmuster der Auseinandersetzung mit Homosexualität: mangelnde Fruchtbarkeit und ein zugleich begehrender und verurteilender Blick auf den Exzess von Lust. Diese beiden Grundmuster scheinen in den unterschiedlichsten Widerspruchs- und Konflikt-Kontexten immer wieder auf. Dazu kommt ein bedeutendes weiteres Muster:

Für den antiken Kontext – Philo sei hier als Beispiel genannt – ist Homosexualität eine potentielle Störung einer natürlichen Hierarchie. Sexuelle Akte werden nicht durch das Geschlecht des jeweiligen Partners oder der Partnerin moralisch »richtig« oder »falsch«. Andere Faktoren sind wichtiger, so zum Beispiel die Ver-

meidung des Exzesses und, vor allem, die Frage der Hierarchie als Frage danach, wer die aktive und wer die passive Rolle einnimmt. Die passive Rolle war für die »natürlich« Unterlegenen akzeptabel – für Frauen, für Sklaven oder Jugendliche, die noch keine Bürger waren. Sexualakte zwischen erwachsenen freien Männern wurden damit problematisch.

Die drei Grundmuster der Konflikte um Homosexualität sind damit: 1) mangelnde oder verweigerte Fruchtbarkeit, 2) die Identifizierung von »Sodomiten« oder »Homosexuellen« mit sexuellem Exzess und purer Lust, die für andere unerreichbar, heimlich begehrt und gefährlich ist, und 3) die Störung oder sogar Umkehrung der als natürlich verstandenen Ordnung. Für den katholischen Diskurs sind das erste und das dritte Grundmuster explizit; in ihrer Kombination entsteht der Entwurf einer natürlichen moralischen Ordnung, die auf heterosexuelle Ehe und die Fruchtbarkeit dieser Ehe zielt; das zweite Grundmuster liegt implizit den beiden anderen Argumenten immer wieder zugrunde.

(Homo)Sexualität und Christentum

- Die Evangelien enthalten keine Sexualmoral. Hier ist viel von Liebe die Rede und wenig von Sexualität. Abgesehen von Jesu Wort über die Ehescheidung gibt er keine Auskunft über seine Haltung zur Sexualmoral: Es gibt kein Herrenwort über oder gegen Homosexualität, Masturbation, Prostitution, vorehelichen Geschlechtsverkehr usw. Zentral ist die biblische Haltung zur Körperlichkeit des Menschen, die den Körper nicht mit Misstrauen betrachtet, sondern als Ort der Heilszusage Gottes. Der Befund ist knapp, aber durchaus nicht negativ. Und dennoch gibt es eine massive sexualitäts- und lust-

feindliche Strömung innerhalb des Christentums. Die entscheidenden Faktoren dafür sind in den ersten beiden Jahrhunderten zu finden.

Das erwartete Ende der Welt blieb immer weiter aus; die existentiellen Haltungen, die ihren Sinn aus der Hochspannung der »letzten Tage« bezogen, wurden über die Jahrzehnte hinweg zu Gesetzen. Paulus unternimmt ordnungsstiftende Anstrengungen, um einen gangbaren Weg für eine künftige christliche Gemeinde vorzuzeichnen und stellt in diesem Zusammenhang Homosexualität in den Kontext von Polytheismus und Idolatrie. Das, was wir heute den »Zeitgeist« nennen, nimmt Einfluss auf das sich konstituierende Christentum. Das römische Recht und die römische Medizin in den ersten christlichen Jahrhunderten, genauso wie die

»Körper als Ort der Heilszusage Gottes«

die römische und griechische Hoch- und Popularphilosophie, allen voran die Stoa: Alle sind sich einig in ihrer Distanz zum Leiblichen und ihrer moralischen Abwertung von Sexualität überhaupt. Schließlich wird seit dem Ende des dritten Jahrhunderts der Sündenfall theologisch als sexuelles oder mit Sexualität verbundenes Ereignis gedeutet.

Der Kirchenvater Origenes, 254 gestorben, meint, dass im Paradies die Menschen als Engwesen existierten – ohne menschlichen Leib. Erst durch den Sündenfall geht die Gnade der Unsterblichkeit verloren, und neben Krankheit und Tod ist so das sexuelle Verlangen – die Notwendigkeit des sterblichen Menschen, sich fortzupflanzen – eine Folge der Ursünde. Das sexuelle Begehren ist eine Strafe Gottes, die die Eltern bei der Zeugung als Erbsünde an die Kinder weitergeben. Die Aktivierung der Sexualität ist nur dann sündenfrei, so Augustinus, wenn sie der

Zeugung von Nachkommen dient. Und nur dann darf die mit dem Geschlechtsakt verbundene Lustempfindung hingenommen werden.

Fortpflanzung und Fruchtbarkeit rücken als einziges Ziel in die Mitte jeglichen Sexualkontakts. Die gefährliche und potenziell destruktive Lust kann damit kontrolliert und umgrenzt werden. Dies hat Konsequenzen für den moralischen Diskurs über gleichgeschlechtliche sexuelle Akte, gleichgeschlechtliches Begehren und schließlich über Menschen, die sich als gleichgeschlechtlich identifizieren.

Die vieldiskutierte und vielgescholtene Enzyklika *Humanae vitae* hat neben ihrer Ablehnung der künstlichen Empfängnisverhütung einen kaum wahrgenommenen, aber immens wichtigen Schritt in der Ehe-theologie getan: Zum ersten Mal wird hier in einem kirchlichen Dokument ausdrücklich der Vorrang der gegenseitigen Liebe der Ehepartner vor dem einst absolut primären Ehezweck der Fortpflanzung genannt.

Für die lehramtliche Moraltheologie zu Sexualität ist Fruchtbarkeit, neben Ganzheitlichkeit und Endgültigkeit, eine der drei Kategorien, die die »bräutliche Liebe« kennzeichnen⁵. Der Geschlechtsverkehr ist äußeres Zeichen der Liebe. Vorehelichem Geschlechtsverkehr beispie-

»Vorrang der gegenseitigen Liebe«

weise fehlt nun die Endgültigkeit, außerehelichem Geschlechtsverkehr die Ganzheitlichkeit, Geschlechtsverkehr, der nicht auf Zeugung und Empfängnis ausgerichtet ist, die Fruchtbarkeit. Hier, so heißt es, »lügt« die sexuelle Geste und ist deshalb Sünde.

Nun scheint der Vorrang der wechselseitigen Liebe vor dem Ehezweck der Fortpflanzung, den *Humanae Vitae* anerkennt (vgl. auch *Gaudium et Spes* 50), für heterosexuelle Paare zu

gelten und nicht für gleichgeschlechtliche Paare. In der Abwehr einer solchen Gleichsetzung entsteht eine kreisförmige Argumentation: Männer und Frauen sind biologisch komplementär; aus der biologischen Komplementarität entsteht eine allumfassende praktische und geistige Komplementarität; die Ehe zwischen Mann und Frau ist Dank dieser Komplementarität fruchtbar; die Komplementarität der Geschlechter ermöglicht so die Teilhabe am göttlichen Schöpfungswerk. Daher ist die Ehe »heilig«, »während die homosexuellen Beziehungen gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen«⁶.

Es gibt eine Vielzahl von Ebenen, auf denen diese Argumentation diskutiert werden kann. Eine philosophische Ebene wird nach dem Verständnis des Naturrechts fragen, das hier material verwendet wird; eine biologische Ebene wird darauf beharren, dass die Eindeutigkeit der Geschlechterzuordnung und damit die Komplementarität der Geschlechter keine schlichte »Tatsache« ist, sondern ein komplexes und korrekturbedürftiges biologisches Interpretament; eine historisch-gesellschaftliche Ebene wird auf die zeit- und kulturabhängigen Ausprägungen nicht nur des sozialen Geschlechts (gender), sondern auch der Wahrnehmung und performance des biologischen Geschlechts (sex) verweisen; eine ethische Ebene wird feststellen, dass die Behauptung von Komplementarität noch nichts aussagt über Gerechtigkeitsfragen, sondern vielmehr diese Gerechtigkeitsfragen als lediglich sekundäre oder sogar ordnungsgefährdende Fragen vermeidet.

Eine theologische Ebene wird die anderen Argumentationsebenen nicht ignorieren und zugleich mehr sein als die Summe der Einzelteile. Dieses »Mehr« des theologischen Nachdenkens besteht nicht darin, biblische Einzelzitate als moralische Begründungen zu benutzen. Eine solche Vorgehensweise ist nicht auf dem Stand der zeit-

genössischen Bibelwissenschaften und nicht auf dem Stand moraltheologischer Reflexion.

Das theologische »Mehr« bezieht sich zum Beispiel auf die theologische Idee der Schöpfung. Theologisch gesehen ist die Schöpfung kein physiko-biologisches Endergebnis. Sie ist viel mehr:

» Momente der Schönheit, Dramatik und Sinnlichkeit «

Schöpfung ist der ultimative Ausdruck von Kreativität. Schöpfung als Kreativität steht für einen offenen Prozess, der mit einem Produkt nicht abgeschlossen wird, sondern als Prozess immer mehr ist als die einzelnen Produkte.

Evolution, das zeigen neue Erkenntnisse immer wieder, kann nicht auf eine linear verstandene Überlebensfunktionalität reduziert werden. In der Evolution gibt es zahlreiche Momente der Schönheit, der Dramatik und der Sinnlichkeit, die uns zwingen, herkömmliche Auffassungen von Funktionalität und Evolution neu zu denken.

Wenn wir Menschen als Teil der Schöpfung und vom Begriff der Person und der Identität her verstehen, begegnen wir auf vielfältiger Weise dem Phänomen des Überschusses. Es gibt Überschuss an Lebensfreude und Talenten, an Schönheit und Solidarität. Im Kontext der Sexualität, in dem sich zwei Menschen nie nur als Gattungswesen mit Gattungsinteresse begegnen, kann dieser Überschuss zum Beispiel Lust heißen.

Wenn der Zweck von Sexualität als Fortpflanzung festgeschrieben wird, kann Lust ohne Fortpflanzung nur als »zwecklos« verstanden werden. Vielleicht aber kann der Sinn der Lust eben gerade in ihrer Nicht-Funktionalität gesucht werden – vor allem dann, wenn ein Transzendieren der reinen Funktionalität theologisch im Sinn der Schöpfung selbst zu suchen ist. Wenn

der Sinn von Lust buchstäblich an den Zweck der Fortpflanzung gebunden wird, wird Lust als »sinnlos« deklariert – gegen den Sinn der Schöpfung.

Komplizierte Familienverhältnisse

- Die Familienverhältnisse unter Menschen waren schon immer kompliziert. Patchworkfamilien sind keine Erfindung der Zeit geschiedener Ehen, sondern eine historische Tatsache – vor allem als Familien mit Kindern unterschiedlicher Mütter, Familien, aus deren Stoff dann die Märchen sind. In Nachkriegszeiten gibt es eine Vielzahl von Familien, die reine Frauenfamilien sind, ohne als »lesbisch« zu gelten. Sichtbar geworden sind gleichgeschlechtliche Familien in den westlichen Gesellschaften jedoch erst seit kurzer Zeit und haben unterschiedlichste Familienformen. Hier gibt es gleichgeschlechtliche Paare

- mit Kindern aus einer früheren heterosexuellen Ehe eines Partners/einer Partnerin: Die Kinder leben, nach einem häufig schwierigen Prozess der Mutter oder des Vaters, mit in einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft. Meist sind diese Familien aus Sorgerechtsgründen lesbische Familien.

- mit Adoptiv- oder Pflegekindern: Dies sind häufig Kinder, die schwer zu vermitteln sind, so dass diese Eltern Aufgaben übernehmen, denen sich andere nicht gewachsen fühlen.

- mit einem genetisch eigenen Kind eines Partners/einer Partnerin aus anonymer oder nicht anonymer Samenspende, bei Befruchtung mit oder ohne medizinische Assistenz. Zunehmend gibt es auch 4-Eltern-Familien, in denen ein schwules und ein lesbisches Paar ein gemeinsames Kind zeugen und erziehen.

Studien zu Kindern in Familien mit gleichgeschlechtlichen Elternpaaren zeigen ein einheitliches Bild: Die Kinder sind immer wieder belastet durch mangelnde soziale Anerkennung ihrer Lebenssituation, durch rechtliche Benachteiligung oder klare Diskriminierung, die sich auf die Eltern bezieht. Zugleich zeigen sich weder in der Erziehungskompetenz der Eltern noch in den Entwicklungschancen der Kinder gravierende Unterschiede zwischen heterosexuellen und homosexuellen Familien. Häufig sind die Eltern-Kind-Beziehungen in homosexuellen Familien bewusster gestaltet; im Durchschnitt stellen homosexuelle Väter eine stabilere Umwelt für ihre Kinder bereit und bauen positivere Beziehungen zu ihren Kindern auf als heterosexuelle Väter.⁷

Bestehen bleibt die Problematik eines genetisch eigenen Kindes für gleichgeschlechtliche Paare. Hier geht es nicht um Gewalt gegen diese Kinder durch »unnatürliche« und unfähige Elternpaare, sondern um die gleiche Problematik

»Homosexuelle Väter stellen eine stabilere Umwelt für ihre Kinder bereit.«

wie bei heterosexuellen Paaren mit unerfülltem Kinderwunsch und den entsprechenden medizinischen Möglichkeiten, diesen Kinderwunsch möglicherweise zu erfüllen.

Als verheiratete heterosexuelle Frau, die das Glück hatte, zwei Kinder zu gebären und mit ihnen zu leben, bin ich vorsichtig im Urteil über den Kinderwunsch anderer Menschen. Als Mutter mit zwei Kindern, die auch Ethikerin ist und das schöne, komplizierte und bisweilen auch schlicht unmögliche Leben mit Kindern kennt, ist mir eines deutlich: Der Wunsch nach einem genetisch »eigenen« Kind, der Wunsch nach Ähnlichkeit und Unsterblichkeit, ist nicht aus-

reichend für eine fruchtbare Beziehung zu Kindern. Gerade in Familien mit genetisch fremden Kindern, die in besonderer Weise ins eigene Herz geschlossen werden, ist häufig eine außergewöhnliche Nähe und auch eine außergewöhnliche Fruchtbarkeit zu erleben. Hier werden gewählte Beziehungen als gegebene Beziehungen gelebt, und in der Bewältigung schwieriger Situationen ist hier etwas von dem zu spüren, was die Menschheitsfamilie am Leben hält.

Und die Moral?

● Es ist problematisch, den Komplex »Homosexualität« – wie es allgemein üblich ist – unter der Rubrik »Sexualmoral« abzuhandeln. Diese Einordnung ist Folge des zugleich erregten und verurteilenden Blicks. Es ist dieser Blick, der Menschen mit einer sexuellen Präferenz für Menschen des eigenen Geschlechts durch ihre Sexualität identifiziert, während heterosexuelle Menschen durch eine Vielzahl von Eigenschaften und Gegebenheiten – Rasse und Klasse, Begabung und Beruf, Nationalität, Geografie, Status usw. – identifiziert werden.

Dieser zweideutige Blick wird von einer essentialistischen, materialen Natur-Argumentation verdeckt, die hier, wie in vielen Bereichen, obsolet geworden ist. Gleichzeitig wird durch diese essentialistische Natur-Argumentation der Sinn und die bleibende Notwendigkeit naturrechtlicher Argumentationen unterlaufen: die Anerkennung menschlicher Würde vor jeder legalen Zuschreibung.

Gleichgeschlechtlichkeit lässt sich nicht auf gleichgeschlechtliche Sexualakte reduzieren. Zugleich sind gleichgeschlechtliche Sexualakte, ist ein gleichgeschlechtliches sexuelles Leben – wie jeder andere Sexualakt, wie jedes heterosexuelle Sexualleben – nicht ein Ausfluss des vegetati-

ven Nervensystems, nicht eine Variante von Schluckauf, sondern eine Form des Handelns und als solche moralisch zu reflektieren.

Sondernormen für den Bereich der Sexualmoral, die jeden einzelnen Sexualakt in eine eigene Schublade packen und mit Vermeidungsimperativen versehen, sind einem Bild von Sexualität als Teil der guten Schöpfung unangemessen. Damit wird der Bereich der Sexualität nicht moralfrei. Für die Sexualität gelten die

»Verbot von Gewalt und Gebot der Achtung des Personseins«

Normen, die das Miteinander von Menschen insgesamt regeln: das Verbot von Gewalt – auch als Verbot gegen sich selbst gerichteter Gewalt und Ausbeutung – und das Gebot der Achtung des Personseins und der Würde des anderen Menschen – auch als Gebot der Achtung des eigenen Personseins.

Diese beiden Grund-Normen sind Begrenzungen und Geländer, innerhalb derer Sexualität gelebt und gestaltet werden kann. Sexualität, die sich außerhalb dieses Geländers befindet, ist moralisch falsch – ganz gleich, ob sie innerhalb einer kirchlich gültigen Ehe geschieht oder nicht.

Dieser durch die Grund-Normen umgrenzte Bereich muss gestaltet werden. Diese Gestaltung ist keine Frage der Sollensethik, sondern eine Frage der Strebensethik, die nach dem guten Leben fragt. In dieser Gestaltung könnten die Grundanliegen traditioneller kirchlicher Moraltheologie in einer anderen grammatischen Form neu zur Sprache kommen. Sie sind dann nicht länger Verbote, sondern Orientierungsmodelle gelingenden Lebens (Dietmar Mieth).

Sexualität kann dort gelingen, so hieße eines dieser Orientierungsmodelle, wo sie ganzheitlich gelebt wird, wo sie nicht abgespalten wird in Teilbereiche des Menschseins, des Rollenrepertoires.

Sexualität kann dort gelingen, wo – in aller begrenzten Menschlichkeit – Endgültigkeit zu ihr gehört, wo sie nicht vorläufig gelebt wird, wo sie nicht mit dem Beginn schon den Stempel des Verfallsdatums hat: morgen früh; solange, bis die Einsamkeit vorbei ist; solange, bis der Job im Ausland kommt; solange, bis ein Besserer oder eine Bessere vorbeikommt. Und Sexualität kann dort

»sexuelle Identität als moralische Identität«

gelingen, wo sie fruchtbar ist. Diese Fruchtbarkeit kann im wörtlichen Sinn das Glück eines Lebens mit Kindern bedeuten; sie kann auch im übertragenen Sinn verstanden werden. Sexualität ist dort fruchtbar, wo sie nicht eigensüchtig ist, wo sie Menschen nicht gegen die Welt abschottet, sondern wo die Energie der Liebesbeziehung fruchtbar gemacht wird für die Welt.

Der Kontext einer traditionellen Sexualmoral ist relativ einfach: Die äußere Legalität einer Beziehung (katholisch geschlossene Ehe) gilt nicht nur als Voraussetzung, sondern auch über weite Strecken als Garantie der moralischen Legitimität von Sexualität. Der Kontext einer nicht-traditionellen Sexualmoral ist vergleichsweise kompliziert: Die äußere Legalität reicht nicht aus, um eine moralische Legitimität herzustellen –

deutlich an der Tatsache, dass es eine Vergewaltigung in der Ehe geben kann. Die moralische Legitimität hat einen höheren Stellenwert als die äußere Legalität. Damit bringt diese Form der Sexualmoral klare Verluste: den Verlust von klaren Ordnungen und natürlichen Hierarchien auch als Verlust von eindeutigen Sicherheiten. Die Gewinne aber sind ebenso klar: Es entsteht keine moralische Beliebigkeit, sondern eine neue moralische Ernsthaftigkeit in der Chance, die eigene sexuelle Identität auch als moralische Identität zu entwerfen.

Und der Widerspruch?

● Der Widerspruch kirchlicher Morallehre gegen Kulturformen, die destruktiv sind, ist wichtig. Er muss immer dort laut werden, wo es um das moralische »Herz« des Christentums geht. Dieser Widerspruch betrifft alle Orte, wo menschliches Gedeihen verhindert wird. Gleichgeschlechtliche Beziehungen und deren Sexualität sind kein solcher Ort.

Die ständige negative Thematisierung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen und deren Sexualität, die als ein zentrales Thema – oder das zentrale Thema – katholischer Moralthologie erscheint, ist »heartbreaking«.

¹ Ich danke Thomas Quinn für andauernde Gespräche und Anregungen. Norbert Reck, Freund und Kollege, danke ich dafür, dass er sein Wissen mit mir teilt – und ein Freund ist.

² Vgl. Patricia Wen, *They cared for the children. Amid shifting social winds, Catholic Charities prepares to end its 103 years of finding homes for foster children and evolving*

families. Boston Globe, 25. Juni 2006.

³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen. Joseph Kardinal Ratzinger, Angelo Amato, S.D.B., 3. Juni 2003.

⁴ Burkhard Jellonnek, *Homosexuelle unterm Hakenkreuz*, Paderborn

1990, 134–139. Claudia Schoppmann: *Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität*, Pfaffenweiler 1991, 208–214.

⁵ Vgl. hier Andreas Laun, *Liebe, Ehe, Sexualität – Durchbruch im 20. Jahrhundert*, in: ders.: *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Freiburg 1991, 80.

⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, Anm. 2.

⁷ Vgl. dazu z. B. Uwe Sielert, *Zwei-Väter- und Zwei-Mütter-Familien. Sorgerecht, Adoption und artifizielle Insemination bei gleichgeschlechtlichen Eltern teilen*, in: Siegfried Keil/Michael Haspel (Hg.), *Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialer ethischer Perspektive*, Neukirchen-Vluyn 2000, 133–153.

Joop Roeland

Seelsorge mit homosexuellen Menschen

Erfahrungen, Eindrücke, Streiflichter

Seit 1998 arbeitet in Wien die im Auftrag des Erzbischofs eingerichtete Seelsorge für gleichgeschlechtlich Liebende. Ihr Ziel ist es, mit jenen, die sich oft von der Kirche schmerzlich abgelehnt erfahren, gute Wege mit Gott zu finden.

● Joppe ist ein kleiner Ort in den Niederlanden. Er ist so klein, dass nicht einmal die Einwohner wissen, wo er liegt. Durch einen Zufall erhielt ich das Pfarrblatt dieses Dorfes. Ich nehme an, dass es sich um eine einfache, ländliche Pfarre handelt. Umso erstaunlicher, was der Pfarrer schreibt:

»Einmal war ich am Sterbebett eines alten homosexuellen Mannes. Er hatte seine Veranlagung sein ganzes Leben lang verschwiegen. Natürlich hatten seine Geschwister wohl ihre Vermutungen gehabt, aber das Thema war tabu. Seine Eltern hatten nie etwas geahnt. Er hatte ihnen immer erzählt, dass er gerne Priester werden wollte, aber die Kapazitäten nicht hatte. Seine Eltern hatten ihm geglaubt und ihn immer mit einer Mischung von Kummer und Respekt betrachtet. Sie hatten ihren Sohn hoch geachtet, weil er seinem Ideal – Priester zu werden – treu geblieben war, indem er nicht heiratete. Sie hatten Kummer über seine Einsamkeit. Was sollte

aus ihm werden, wenn es seine Eltern nicht mehr gäbe?

Er hatte seine Geschwister heiraten sehen. Er hatte gesehen, dass sie Kinder bekamen. Das waren oft schwere Tage für ihn. Auch er hätte so gerne die Freundschaft eines anderen erfahren. Auch er hätte so gerne jemanden gehabt, mit dem er reden konnte, dem gegenüber er ehrlich sein konnte. Auch er hätte so gerne einen Arm um seine Schultern gespürt. Zusammen mit jemandem im Leben stehen: Aber es durfte nicht sein. Es durfte nicht sein wegen der Menschen, wegen der Kirche, wegen seiner Eltern und wegen ihm selbst. So durfte man nicht sein. Dann war man gebrandmarkt und verdammt. Als alles offener wurde und die Menschen mehr Lebensraum bekamen, waren seine Jahre vorbei. Er musste zuschauen, wie junge Leute wohl glücklich ihren Weg gehen konnten. Er, der so gerne gewollt, aber nicht gedurft hatte, wie gerne wäre er jung gewesen in diesen Tagen, aber seine Tage waren vorbei.

Einige Wochen vor seinem Tod brachte ich Freundschaft vorsichtig ins Gespräch. Eine seiner Schwestern hatte mir über ihre Vermutungen erzählt. Auch sie hatte unter seinem Schweigen gelitten, auch sie hätte ihrem Bruder so gerne etwas Wärme und Zuwendung ver-

gönnt. Aber auch sie hatte sich nie getraut, darüber zu reden. Auch er wollte das Gespräch nicht mehr. Wollte kein Wort über Freundschaft hören. Er hatte seine Gefühle beerdigt. Was er lebte, lebte ausschließlich in seinem Kopf. Er wollte auch nicht, dass Menschen ihn berührten. Sprechen reichte. Oder besser noch: schweigend zusammen sein.

Irgendwann kam dann doch das Verlangen nach Freundschaft zur Sprache. Er sprach über seinen eigenen Schmerz. Nur ein paar Sätze sprach er, wonach er immer verlangt hatte: einen wirklichen Freund. »Es durfte nicht sein«, sagte er leise. »Ich war anders. Das war eine Schande – für meine Eltern, meine Familie und

»Wirkliche Liebe ist nie anders.«

mich.« Dann schloss sich wieder die Türe seines Herzens. An einem kalten Morgen haben wir uns von ihm verabschiedet. Wer er war, wonach er verlangt und was ihm als Menschen lieb hätte sein können, nahm er in die Stille seines letzten Ruheortes mit. »Wenn wir es wirklich gewusst hätten,« sagten seine Brüder und Schwestern später, »dann hätten wir ihm jede Freundschaft vergönnt. Wirkliche Liebe ist nie anders.«

Aber es war zu spät. Er war zu alt. Er hatte die Zeit gegen sich. Er musste in der Stille mit seinem großen Geheimnis weiter leben und er bekam nie, was er so oft verlangt hatte. Später sprach ich noch mit einer seiner Schwestern. Seit seinem Tod hatten sie oft über das Unrecht, das ihm zugefügt worden war, gegrübelt. Auch durch ihr Schweigen.

So ist es oft. Das Andere, wie dem auch sei, wird tot geschwiegen. Und so gehen Menschen zugrunde. In der Stille. Den Schein aufrechterhalten für die Familie und für sich selbst, aber mit einem Leiden, das große Opfer verlangt. Zu groß und überflüssig oft.«

Jedes Nachdenken über Homosexualität und Kirche hat mit dem Blick auf menschliches Schicksal anzufangen. Solche Lebensgeschichten sind keine »Fälle«. Sie sind gesammeltes menschliches Leid von Menschen, dem Missverständnis und der Engstirnigkeit anderer Menschen ausgesetzt. Erst mit diesem Mit-Leiden als Ausgangspunkt darf man versuchen, über theologische und andere Fragen zu reden.

Pastoraltheologische Überlegungen sind in diesem Aufsatz zur Sprache zu bringen. Es gibt im Bereich Homosexualität viele ungeklärte Fragen: medizinische zum Beispiel. Auch theologisch ist manches unscharf. Für die wenigen Bibeltexte in diesem Bereich gibt es mehrere Interpretationsmöglichkeiten, obwohl die meisten Exegeten aus all diesen Texten keine klare Absage an die Homosexualität ablesen können. Die kirchliche Lehre über Sexualität ist voller Widersprüche und deutlich noch in Entwicklung. Einen Widerspruch gibt es im dogmatischen und kirchenjuridischen Denken über den Vollzug der Ehe. Einen Widerspruch gibt es in der modernen Auffassung über das Ziel der Sexualität. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird auch die Liebe als hoher Wert der Sexualität anerkannt. Allerdings wurden die Konsequenzen aus dieser Einsicht nicht weiter durchdacht. Und die persönliche Gewissensüberzeugung wird immer noch mit Misstrauen betrachtet.

Das alles sind offene Fragen, die hier nicht gelöst werden können: Hier geht es ausschließlich um Fragen der Seelsorge.

Die Homosexuellen-Seelsorge in Wien

● Seelsorge ist in meiner täglichen Arbeit und in diesem Aufsatz der Schwerpunkt. Ich bin wohl einer der wenigen Priester in Österreich, die eine

derartige Aufgabe haben. Ich mache diese Arbeit in der Erzdiözese Wien im Auftrag des Erzbischofs Kardinal Schönborn. Wie kam es dazu?

Innsbruck war die erste Diözese, die dieses Modell angefangen hat. Schon in den 1990er-Jahren gründete Kardinal Schönborn in Wien einen Arbeitskreis für Fragen der Homosexualität und Kirche. Bischofsvikar Anton Berger leitete den Kreis, der sehr regelmäßig zusammenkam. Dem Kreis gehörten einige Priester an, die verschiedene Denkrichtungen vertraten, sowie Vertreter des Vereins HuK (= Homosexualität und Kirche), die freimütig ihre homosexuelle Orientierung vertraten, aber auch ihre gläubige Weltanschauung. Dann gab es noch die Vertretung eines Personenkreises, der das so genannte »Heilen« verteidigte. Ich selbst wurde zu diesen Gesprächen eingeladen, wohl aufgrund meiner langjährigen Erfahrung als Hochschulseelsorger (»Studentenpfarrer«) in Wien. Diese Gespräche scheiterten vor allem an der Vorbereitung eines Studientages. Die Frage nach einzuladenden Referenten verhärtete die entgegengesetzten Standpunkte. Die Gespräche fanden nicht mehr statt.

Nun gelang es aber doch einem streitbaren Priester aus diesem Kreis, Johannes Wahala, diesen Studientag als eigene Initiative durchzuführen. Er hatte dabei keine Unterstützung der Diözese, auch keine finanzielle. Allerdings, viele Institutionen und Gruppierungen unterstützten diesen Studientag und so fand er am 7./8. November 1997 in einem katholischen Bildungshaus statt.

Es folgte in der Diözese Wien eine längere Auseinandersetzung. HuK und Johannes Wahala setzten viel beachtete Zeichen: die »Junia«-Gottesdienste. Der Kardinal nahm sich viel Zeit zum Gespräch. Leider ist das dann doch schief ausgegangen und der Kardinal enthob Wahala seines Amtes als Pfarrmoderator, was sehr viele Kirchaustritte Homosexueller zur Folge hatte.

Die Leitung der Diözese Wien registrierte das nicht gleichgültig. Der verstorbene Bischofsvikar Anton Berger meinte, man dürfe bei den Homosexuellen nicht den Eindruck erwecken, dass sie aus der Kirche hinausgeekelt werden. Man möge ein positives Gegenzeichen setzen! – Dieses Zeichen war dann die Erfüllung eines alten Wunsches des Arbeitskreises für Fragen der Homosexualität und Kirche: die Ernennung eines Seelsorgers für gleichgeschlechtlich Liebende.

Und so versuche ich diese Aufgabe seit zirka acht Jahren zu erfüllen. Am Anfang hatte das in den Zeitungen eine gewisse, eher positive Aufmerksamkeit. Anders war das in den Kreisen der Homosexuellen: Am Anfang gab es ein gewisses Misstrauen, das doch schnell durchbrochen wurde. Die loyale Haltung von Johannes Wahala hat sicher auch dazu beigetragen.

Es wurde von Anfang an als wichtig gesehen, dass diese Seelsorge ein Fundament und eine Struktur hat. So wurde diese Form der Seelsorge zuerst beheimatet im Pastoralamt der

»positives Gegenzeichen«

Diözese, dann in dem neugegründeten Bereich Kategoriale Seelsorge. Über das Pastoralamt verfügt diese Seelsorge über ein bescheidenes Budget.

Diese Seelsorge versucht ökumenisch zu sein und zudem gesamtösterreichisch zu wirken. Jährlich werden einige Tage des Austausches und des Studiums veranstaltet: 2006 in Stift Melk mit einem Referenten der Zeitschrift »Werkstatt Schwule Theologie«, Christian Herz.

Die Seelsorge pflegt viele Kontakte und Querverbindungen mit Organisationen wie dem Verein HuG (Homosexualität und Glaube; früher HuK) und dem Verein Hosi (Homosexuelle Initiative); mit der AIDS-Hilfe, soweit es hier um

homosexuelle Menschen geht, wobei es in Wien einen eigenen AIDS-Seelsorger gibt; mit dem Verein »Positiver Dialog«, einem Selbsthilfverein HIV-positiver Menschen; mit der Wiener Antidiskriminierungsstelle für gleichgeschlechtliche Lebensweisen usw. Verschiedene Theologen und Psychotherapeuten stehen beratend zur Seite.

Seelsorge konkret

● Hauptsächlich geht es um Gespräche. Es sind nicht nur beratende Gespräche. Der Seelsorger ist auch ein Hörender, ein Annehmender. Viele haben im Laufe ihres Lebens erfahren, dass sie nicht angenommen wurden, besonders seitens der katholischen Kirche nicht. Viele, eigentlich zutiefst religiös empfindende Menschen sind deswegen aus der Kirche ausgetreten. Ihre Position ist zu vergleichen mit den »Wiederverheirateten«.

So kommen Leute zum Gespräch. »Werbung« dazu braucht es kaum, es spricht sich herum. Oft kommen Eltern: »Mein Sohn, 16, 17 Jahre alt, hat mir erzählt, er sei schwul. Was sollen wir machen? Was haben wir falsch gemacht?« Es kommen mehr Mütter als Väter. Die Eltern sind oft ein wenig in Panik. Hier hilft es schon viel, wenn man darauf hinweisen kann, dass es sich nicht um einen Erziehungsfehler handelt, sondern um Veranlagungen. Gemeinsam findet man dann schon eine ruhigere Sicht auf die Dinge. Eine gute Hilfe für viele Eltern ist das Buch von Maria Hauser¹. Sie hat selbst einen homosexuellen Sohn und allmählich lernen müssen, damit umzugehen. Ein paar Stichwörter am Ende des Buches geben kurze grundsätzliche Auskunft.

Natürlich reden wir in der Seelsorge mehr noch mit so genannten »Betroffenen«: ein Wort, das abzulehnen ist. Denn Homosexuelle sind

nicht krank. – Wortüber reden wir? Eigentlich nicht darüber, was in Zeitungen und kirchlichen Dokumenten am meisten besprochen wird: was Lesben und Schwule dürfen, besonders sexuell. Das fragen sie einen Pfarrer kaum. So habe ich das immer, auch in früheren Jahren als Studentenfarrer, schon erfahren. Auch heterosexuelle Studentinnen und Studenten haben den Pfarrer nicht gefragt, ob sie zusammenwohnen dürfen. Hier hat die Kirche jegliche Kompetenz verloren.

Die Themen der Gespräche sind Fragen beim Outing, besonders bei Menschen im kirchlichen Dienst, Partnerschaftsprobleme, Verhältnis zur Kirche, christliche Integration der Homosexualität im Leben: »Wie kommt ein Schwuler, eine Lesbe in den Himmel?« HIV-Positive, die allerdings nicht immer homosexuell sind, haben noch eigene Probleme dazu. Oft haben sie schon

»Aufmerksamkeit für ältere Homosexuelle«

viel mitgemacht, sind durch viele Ängste gegangen. Das hat ihnen manchmal einen größeren Lebensernst gegeben über die Oberflächlichkeit vieler jugendlicher Partygänger und Lokalbesucher hinaus.

Eine eigene Aufmerksamkeit für ältere Homosexuelle halte ich für sehr notwendig. Selbst alt geworden habe ich immer mehr mit älteren Homosexuellen zu tun. In dem zitierten Text am Anfang dieses Aufsatzes kommt ihre Situation sehr berührend zur Sprache.

Der Religionsunterricht und die Predigt vieler Jahrzehnte sind nicht spurlos an ihnen vorbeigegangen. So erfahren sie ihre Veranlagung als etwas, was nicht sein darf. Sündiges, das man verstecken sollte. Andererseits nehmen sie ein neues Denken in diesem Bereich wahr. Mit Bitterkeit erfahren sie, dass vieles anders geworden ist, aber ihre Zeit vorbei ist. Es bleibt das Gefühl

eines versäumten Lebens. Ein alter Mensch erzählte mit: »Mit 80 Jahren ist man nicht mehr so schön, aber bestimmte Bedürfnisse bleiben. Ich kaufe mir dann einen Burschen von der Straße. Aber mit 80 Jahren will man doch in den Himmel kommen. Ich gehe dann am nächsten Tag beichten, habe einen verständnisvollen Beichtvater. Und damit ist die Sache dann erledigt.«

Öfters hört man von den Problemen von Menschen in Altersheimen. Alle Probleme der Jugend fangen hier wieder neu an. Sollen sie sich outen? Sollen sie es wagen, sich dem allgemeinen Spott preiszugeben? In Amsterdam gibt es anscheinend ein eigenes Altersheim für schwule alte Menschen. Auch über ähnliche Überlegungen in Wien wurde mir berichtet, wo man doch einige Bedenken hat: ob man hier nicht wie bei einem türkischen Altersheim neue Ghettos schafft. Sehr berührend ist in Wien der idealistische Verein Ganymed: Junge Schwule setzen sich für alte ein und helfen ihnen in den praktischen Problemen des Alltags.

Segnung von Homosexuellen

● Ein umstrittenes Anliegen, wo die Kirchen verschiedene Auffassungen haben, ist die Segnung von homosexuellen Paaren. Die katholische Kirche hat als Ausgangspunkt, dass man homosexuelle Menschen vereinzelt segnen darf, nicht aber ihre Verbindung. Ob hier immer die Suppe so heiß gegessen wird wie gekocht?

Einen guten Weg fand man im Wiener Stephansdom mit einer Neugestaltung des Valentintags 2006. Alle Liebenden waren zur Segnung eingeladen. Ungefähr tausend Menschen waren gekommen. Manche von weit her.

»Einen eigenen Akzent hatten die Begegnungen mit Liebenden, deren Biografie von der kirchlichen Vorstellung abwich: wiederverheira-

tete Geschiedene oder gleichgeschlechtlich Liebende. Diese Menschen tun sich in der Kirche schwer, weil sie sich dort abgewiesen fühlen. Oft sind sie, obwohl zutiefst gläubig, deswegen aus der Kirche ausgetreten, »denn«, so heißt es dann, »wie soll ich bezahlen für einen Verein, der mich

»schon lange keine so positiven Worte über meine Kirche«

nicht will.« Nun erfuhren sie, dass man das so nicht sagen kann, weil auch sie gewollt sind. Zum ersten Mal seit langer Zeit spürten sie sich wieder von der Kirche angenommen und in ihrer Würde anerkannt. So bezeugten es nachher viele, schriftlich oder mündlich, in großer Herzlichkeit.«²

Einer der Gesegneten schreibt später dazu: »Die Ansprache von Dompfarrer Faber wirkt im ersten Teil als Verteidigung des kirchlichen Eheverständnisses – wir haben fast den Eindruck, dass wir nun doch ausgegrenzt werden sollen. Doch dann auch ein Wort zu »uns«. Er bewertet gleichgeschlechtliche Partnerschaften positiv. Faber äußert seinen Unmut darüber, wie die Kirche mit unsereins umgeht. Er erzählt vom Anruf eines besorgten Großvaters, der ihn ermahnte, diese »Perversen und Sünder« nicht zu segnen. Pervers, Sünder ... das sind Worte, die wir kennen – mehr als einmal haben uns diese wie Pfeilspitzen getroffen. Sünder seien wir alle, entgegnete ihm der Dompfarrer.

In den Fürbitten wird auch für homosexuell empfindende Menschen gebetet, die sich von der Kirche nicht angenommen fühlen. Dieses Gefühl ist oft da, zumeist eigentlich; doch heute, hier im Stephansdom, da haben wir das Gefühl dazuzugehören.

Eine Reporterin interviewt uns. Mir fällt auf, dass ich schon lange keine so positiven Worte über meine Kirche gefunden habe wie bei diesem

Gespräch. Als wir nach einer dreiviertel Stunde wiederkommen, ist noch immer eine ganz besondere Stimmung im Dom. Nach wie vor stehen Paare an, um Segen zu erbitten. Wir setzen uns Hand in Hand im hinteren Bereich des Domes hin. Eine Frau sieht uns, geht auf uns zu und sagt, sie wünsche uns viel Glück; mehr Glück als sie selbst gehabt hat, denn ihre Ehe ist nach 30 Jahren zerbrochen und jetzt ist sie allein. Sie drückt uns die Hand, wie ein weiterer Segen.³

Dieser Abschnitt über kirchliche Segnungen ist wohl abzuschließen mit dem Wort eines Psychotherapeuten: Das Bemühen in der Kirche um Segnungen von Homosexuellen ist natürlich sehr nett. Aber die eigentliche Segnung, die Homosexuelle wirklich brauchen, ist der Segen der Eltern.

Lightroom

● Das Ziel der Seelsorge mit Homosexuellen ist: gemeinsam mit ihnen einen ihnen angemessenen Weg in ihrer Gottesbeziehung zu finden. Salopp wird zuweilen gefragt: »Wie kommt ein Schwuler, eine Lesbe in den Himmel?« Moralprediger brauchen sie dabei weniger, davon haben sie schon genug im Leben erfahren. Aus den Gefängniszellen wurden sie entkriminalisiert und auf die Couches der Psychiater gelegt. Das war schon ein Fortschritt, aber zu wenig, denn sie sind nicht krank. Nun suchen viele ihren ei-

genen Weg mit Gott. Gibt es eine homosexuelle Spiritualität?

Der vor kurzem verstorbene niederländische Schriftsteller Gerard Reve (1923-2006), bekennender Katholik und bekennender Homosexueller, gibt in seinem Gesamtwerk sehr schöne und auch sehr umstrittene Ansätze dazu. So wie mittelalterliche Mystikerinnen ihr Gottesverhältnis in hetero-erotischen Bildern darstellten, so tut er das in homo-erotischen Bildern. Oft sehr drastisch.⁴

Homosexuelle Menschen haben oft viel unerfüllte Sehnsucht. Mit einem anderen Dichterwort ist das in dem Homosexuellen-Denkmal bei der Westerkerk in Amsterdam zur Sprache gebracht: »Nach Freundschaft so ein maßloses Verlangen.« Von diesem maßlosen Verlangen ist es zu der Sehnsucht des unruhigen Herzens von Augustinus nicht weit.

Bei der Europride in Wien vor einigen Jahren gab es seitens des Wiener Vereins HuG (Homosexuelle und Glaube) eine schöne Initiative: ein religiöser Treffpunkt für gleichgeschlechtlich Liebende. Man nannte es »Lightroom« im Gegensatz zu den »Darkrooms« der Szene: schummrige Treffpunkte für eine anonyme Sexualität. Ziel der Seelsorge ist: Lightrooms zu schaffen. Ein Lightroom für Homosexuelle ist das Gegenteil zu diesen Darkrooms. Es ist ein Ort, wo ein Schwuler, eine Lesbe sich nicht verstecken muss, sondern Mensch sein kann: mit einem Namen auch vor Gott genannt.

¹ Vgl. Maria Hauser, Im Himmel kein Platz? Lebensgeschichten von homosexuell Liebenden, Edition Sandkorn, Linz 1993.

² Joop Roeland, Gott und die Liebenden. Ein Abend im Stephansdom, in: Pfarrblatt St. Stephan, 61. Jg. (Heft 2, Ostern 2006), 30-31, 30.

³ Leo Pfisterer, Wir haben uns getraut, in: Werkstatt Schwule Theologie, 13. Jg. (2006, Heft 1-2), 157.

⁴ Vgl. Gerard Reve, Näher zu

Dir, Merlin Verlag 1993; und: Ders., Der vierte Mann, Suhrkamp 1997.

Reaktionen?

**Auf Themen, die mit Sexualität
verbunden sind, wird innerkirchlich
oft heftig reagiert: Es gibt zu wenig
Raum für freien Diskurs.**

● »Was ist das nächste Thema der DIAKONIA? Homosexualitäten? Das wird dann wohl euer letztes Heft werden« – Der Kollege grinste schelmisch bei dieser ein wenig spitz formulierten Vermutung, an einem innerkirchlich so heißen Eisen würde sich Redaktion die Finger verbrennen. Tatsächlich gibt es kaum ein Thema, auf das in der Kirche so empfindlich reagiert wird wie auf dieses. Wie die Frauenordination ist es ein Thema, das möglichst zu meiden aufstrebenden TheologInnen geraten wird: Mehr als eine/r hatte deswegen schon Probleme.

Nun ist DIAKONIA von der Kirchenleitung unabhängig und die AutorInnen dieses Heftes sind es ebenso (z.T. allerdings nach schmerzlichen Erfahrungen). Dass unsere Zeitschrift den Freiraum bieten kann, ein solches Thema offen zu behandeln und dabei bewusst Stellung zu beziehen, ist eine ihrer großen Chancen. Und in der Redaktion waren wir der Meinung, dass uns daraus auch eine Verpflichtung erwächst.

Beim Redigieren der Artikel hat mich dann selbst die Frage beschäftigt, ob es auf dieses Thema mehr und kontroversere Reaktionen – von Bischöfen wie anderen LeserInnen – geben wer-

Veronika Prüller-Jagenteufel

de als sonst. Ich bin gespannt, ob es immer noch zuerst Fragen der Sexualität sind, auf die eine kirchliche LeserInnenschaft heftig reagiert: Schließlich haben wir uns schon zu politischen und anderen kirchlichen Fragen ebenso klar positioniert, und die Reaktionen hielten sich in Grenzen.

Dabei verweisen bereits das Witzeln von Kollegen und auch meine eigenen Überlegungen darauf, dass es gar nicht so leicht ist, sich innerlich wie äußerlich frei mit Homosexualität auseinanderzusetzen – einem Thema, in dem sich geradezu exemplarisch Fragen von Macht und Dominanz, Fragen nach Männlichkeit/Weiblichkeit und Geschlechterhierarchie mit dem ganzen Komplex von Ordnung und Ekstase, Lust und Disziplinierung mischen. Und dabei wäre es so dringend, genau diesen Knoten aufzulösen, meint Ihre Chefredakteurin

PS: Herzlich Willkommen!

Mit großer Freude begrüßen wir zwei neue Mitglieder in der Redaktion von DIAKONIA: Dr. Almut Rumstadt, Pastoral- und Weiterbildungsreferentin der Diözese Freiburg, und Pfarrer Pirmin Spiegel aus dem Bistum Speyer.

Monika Udeani

Auferebauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeführung

« Einem alten Begriff neu auf der Spur

Sitzungen leiten, Kommunikation fördern, Konzepte entwerfen ... – zur Leitung einer Gemeinde gehört mehr als Verkündigung und Sakramente.

Die oft übersehene theologische und seelsorgliche Relevanz dieser Anteile bringt der alte Begriff Auferebauung neu zur Sprache.

● In einer Gemeinde wird die Funktion des Pfarrers – oder eine abgewandelte Form für LaiInnen – zur Neubesetzung ausgeschrieben. Was geht Ihnen durch den Kopf, wenn Sie sich überlegen, ob Sie sich bewerben sollen? Die Gemeindegröße, der »Ruf« der Gemeinde, die bereits vorhandenen aktiven Gruppen? Die Frage, in welchem Zustand Pfarrhaus und Pfarrkirche sind? So oberflächlich diese »Kriterien« auf den ersten Blick scheinen mögen, sie werden den zu erwartenden Berufsalltag prägen: Geht es in den nächsten Monaten und Jahren um die Entwicklung eines neuen Pastorkonzepts in der Gemeinde oder steht eine längst fällige Bauaktion samt Geldbeschaffungsinisiativen ins Haus? Belasten offene oder verdeckte Konflikte den Gemeindealltag oder gilt es, einen möglichst reibungslosen Ablauf und ein fruchtbares Zusammenwirken der vielen Gruppen, Grüppchen und AktivistInnen zu organisieren?

Nun ließe sich darauf verweisen, dass diese »Nebensächlichkeiten« entschieden hinter der »eigentlichen« Seelsorge v.a. im Rahmen der Sakramente und Sakramentenvorbereitung, der Verkündigung und auch der Diakonie zurückzustehen hätten. Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang eine implizite Wertung vorzunehmen und zwischen theologisch und seelsorglich relevanten und theologisch irrelevanten – aber praktisch notwendigen – Aufgaben zu unterscheiden. Trifft es aber tatsächlich zu, dass einer Fülle von gemeindeführenden Tätigkeiten, die sich mehr der Gestaltung von Strukturen und der Ermöglichung von innergemeindlicher Kommunikation widmen, keine theologische und schon gar nicht seelsorgliche Relevanz zukommt?¹

Pastoraltheologische Denkmodelle

● Für die Beantwortung dieser Frage ist das Modell der pastoralen Grundvollzüge wenig hilfreich. In der Regel werden jene gemeindeführenden Anteile, die über den Bereich der Verkündigung, Liturgie und Diakonie hinausreichen, im Bereich der Koinonia subsumiert. Wer in seiner

Leitungsfunktion auch organisiert, plant, Konflikte moderiert, Sitzungen vorbereitet, Koordinations- und Kooperationsinitiativen setzt, tut dies, weil das Gemeindeleben ohne diese Tätigkeiten in der Regel nicht gelingt und Seelsorge einen konstruktiven Rahmen braucht, in dem sie gedeihen kann. Wird diesen Anteilen jedoch nur eine Hilfsfunktion zugeschrieben, die selbst keiner theologischen Reflexion unterliegt und auf jeglichen seelsorglichen Anspruch verzichtet, so wird davon ausgegangen, dass Inhalt (christliche Botschaft vom Reich Gottes) und Form (Strukturen bzw. strukturgestaltende Maßnahmen, mittels derer diese Botschaft »vermittelt« wird) nicht oder nur marginal kongruent zu sein brauchen. Demgegenüber verweisen insbesondere die Erkenntnisse der Pastoralästhetik eindringlich darauf, dass in der gewählten Form und ihrer Gestaltung immer bereits Inhalt – sprich: Botschaft – enthalten ist und vermittelt wird.²

Neben den eben genannten pastoralen Grundvollzügen bietet sich zur Veranschaulichung dieses Ansatzes, der die Form in den Blick nimmt, das Modell vom dreigliedrigen Amt Christi an. Die Stärken beider Modelle, der pastoralen Grundvollzüge und des dreigliedrigen Amtes, zeugen von einem unterschiedlichen Fokus: Widmen sich die pastoralen Grundvollzüge v.a. jenen Elementen, die eine christliche Gemeinde als solche erkennbar machen, so verweist das dreigliedrige Amt bevorzugt auf die dazu berufenen Personen. Die pastoralen Grundvollzüge argumentieren tendenziell aufgabenorientiert, das Modell vom dreigliedrigen Amt hingegen eher ressourcenorientiert.³

Zur hier gestellten Frage nach der theologischen und seelsorglichen Relevanz struktur- und kommunikationsgestaltender Anteile des Gemeindelebens erweist sich der Rückgriff auf das dreigliedrige Amt, das u.a. in den Dokumenten des II. Vatikanums vielfache Erwähnung und

Ausfaltung findet (vgl. z.B. LG 20, AG 15, PO 4-6 usw.), als weiterführend. Es umfasst das prophetische Amt mit dem Auftrag zur Verkündigung, das priesterliche Amt mit dem Auftrag zur Heiligung und das königliche bzw. hirtliche Amt. Letzteres wird mit »Leitung« bzw. »Aufbauung« (vgl. PO 6) verbunden: »Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt

»aufgabenorientiert versus ressourcenorientiert«

übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes« (AA 2). »Mit diesem Theologumenon [vom dreigliedrigen Amt Christi] war schon in der Väterzeit Amt und Auftrag Christi sowie Würde und Aufgaben der Christgläubigen umschrieben worden.«⁴ Es floss in der Folge in die Amtstheologie ein, um schließlich für die Kirche insgesamt verwendet zu werden.

Dieses über Jahrhunderte tradierte Modell wurde nach dem II. Vatikanum weitgehend von jenem der pastoralen Grundvollzüge abgelöst, was u. a. auf den Wechsel von einem christologischen zu einem ekklesiologischen Argumentationsschema zurückzuführen ist.⁵ In der neueren Literatur wird nur vereinzelt auf das Modell vom dreigliedrigen Amt zurückgegriffen⁶, v.a. weil darin die Diakonie keinen expliziten Niederschlag findet⁷. Das II. Vatikanum selbst aber trifft zentrale Aussagen zu diesem »munus triplex«: Infolge der Taufe erhalten alle ChristInnen Anteil am dreigliedrigen Amt Christi. Sie sind als ProphetInnen, PriesterInnen und KöniginInnen berufen, die »Botschaft Christi der Welt durch Wort und Tat bekannt zu machen und ihr

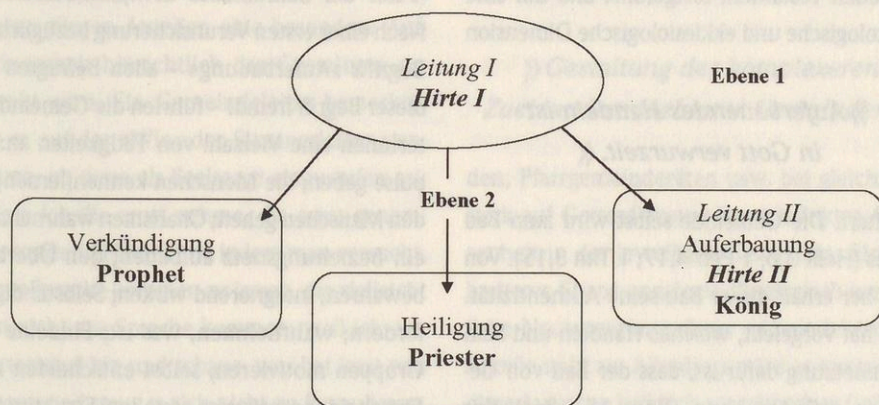
seine Gnade zu vermitteln. Das geschieht vorzüglich durch den Dienst des Wortes und der Sakramente« (AA 6). Das königliche Amt ist dabei mit dem Auftrag verbunden, sich für die Gestaltung der Welt auf Christus hin und für ein voll entfaltetes Menschsein zu engagieren.⁸

Auf zwei Ebenen

Die explizite Nennung des Bereichs Leitung innerhalb des dreigliedrigen Amtes bietet eine geeignete Grundlage für die Frage nach der theologischen und seelsorglichen Relevanz struktur- und kommunikationsgestaltender Anteile des Gemeindelebens. Innerhalb des Modells vom dreigliedrigen Amt wird Leitung zum Teil mit dem Synonym »Auferbauung« wiedergegeben.⁹ Bei einer Zusammenschau zentraler Texte hinsichtlich der Begriffe »Leiten« und »Auferbauen« ist dabei jedoch eine terminologische Unschärfe feststellbar. Leiten/Auferbauen ist sowohl auf übergeordneter Ebene (1) als Aufgabe des Hirten zu finden als auch auf der untergeordneten Ebene (2) im Rahmen des königlichen Amtes – auf gleicher Höhe mit dem prophetischen und priesterlichen.

Die struktur- und kommunikationsgestaltenden Anteile des Gemeindelebens sind auf der Ebene des königlichen Amtes und der damit verbundenen Leitung bzw. Auferbauung anzusiedeln. Sie erhalten dadurch einen ähnlichen Stellenwert wie jene der Verkündigung und Heiligung. Zugleich wird so der Verdacht ausgeräumt, scheinbar profane Managementtätigkeiten würden über den Auftrag zu Verkündigung und Heiligung gestellt. Um diese Positionierung zu verdeutlichen, empfiehlt es sich, in diesem Zusammenhang von »Auferbauung« anstelle von »Leitung« zu sprechen.

Der Begriff »Leitung« ist zwar allgemein verständlich und vertraut, wird aber vielfältig verwendet. Eine inhaltliche Neuorientierung wird dadurch erheblich erschwert. Der in der Tradition verankerte Begriff »Auferbauung« hingegen ist kaum besetzt und so wenig vertraut, dass er zu einer Spurensuche einlädt und eine sorgsame Einführung sowohl erlaubt als auch erfordert. In diversen theologischen Lexika sind dazu allerdings kaum Erörterungen zu finden. Daher sollen in aller Kürze drei Ansätze skizziert werden, um den Begriff der Auferbauung näher zu charakterisieren und zu konkretisieren: ein biblischer Zugang, eine inhaltliche Bestimmung an-



hand qualitativer Interviews mit GemeindeleiterInnen und eine funktionale Bestimmung.

Biblischer Zugang

● Die biblischen Wurzeln des Begriffs Auferbauung verweisen auf das alttestamentliche »banah« und das neutestamentliche »oikodomeh«. Das Wort »bauen« wird im eigentlichen und im übertragenen Sinn angewandt. Es werden Mauern, Häuser, Städte, Tempel usw. gebaut (Gen 4,17; 10,11; Ri 18,28 u.ö.), aber auch Einzelpersonen und Familien aufgebaut und Dynastien gefestigt (1Kön 5,19; 1Chr 22,10 u.ö.). Im Hintergrund dieses Tätigseins spielt das Bauen in Übereinstimmung mit Gott eine entscheidende Rolle. Nur in seinem Auftrag erhält das vom Menschen errichtete Werk Standhaftigkeit. Richtet es sich gegen seinen Willen, so ist es der Hinfälligkeit preisgegeben (Gen 11,5-8).

Das Wortfeld »bauen« im Alten Testament zeigt sich als Brennglas der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Soll das schöpferische Gestalten des Menschen im Sinne einer Beteiligung an der Schöpfung Gottes von Dauer sein, so bedarf es einer aufmerksamen Pflege dieser Beziehung. Dieser Gehalt des Begriffs »bauen« wird im Neuen Testament fortgeführt und um eine christologische und ekklesiologische Dimension

»Auferbauendes Handeln ist in Gott verwurzelt.«

erweitert. Die Gemeinde selbst wird zum Bau Gottes (Hebr 3,6; 1 Petr 4,17; 1 Tim 3,15). Von Jesus her erhält dieser Bau seine Authentizität. Jesus hat vorgelebt, welches Handeln und Sein Voraussetzung dafür ist, dass der Bau von Gemeinde gelingen kann (Röm 15,1-3; 1 Kor 10,24.33; 11,1). Indem die Apostel Jesus nach-

folgen, legen sie den Grundstein für die Gemeinden. Der Bau der Gemeinde ist ein dynamischer Prozess, in dem immer wieder neue Glieder Zugang erhalten und ihren Platz finden dürfen.¹⁰

Für eine inhaltliche Spezifizierung bedeutet dies: Auferbauendes Handeln ist in Gott verwurzelt. Es umfasst konkret-dingliche und abstrakt-geistige Anteile gleichermaßen. Es ist gemeinschaftlich ausgerichtet und für hinzukommende Menschen offen. Es orientiert sich am Leben Jesu, der den Weg weist, Einheit und Authentizität gewährleistet. Auferbauendes Handeln trifft eine Option zugunsten der Schwachen und Unterdrückten und weist lebensbehindernde Umstände und Personen in ihre Grenzen.

Inhaltliche Bestimmung

● Ein weiterer Zugang zum Begriff Auferbauung orientiert sich an den PraktikerInnen in den Gemeinden. Bei qualitativen Interviews mit acht GemeindeleiterInnen¹¹ führte ich den Begriff »Auferbauung« mit Rekurs auf das dreigliedrige Amt negativ ein. Ich fragte nach jenen Aufgaben im Rahmen ihrer Funktion, die über Verkündigung (Predigt, Katechese usw.) und Heiligung (Feier der Sakramente usw.) hinausreichen. Nach einer ersten Verunsicherung bezüglich des Begriffs »Auferbauung« – allen Befragten war dieser Begriff fremd! – führten die GemeindeleiterInnen eine Vielzahl von Tätigkeiten an: Impulse geben; die Menschen kennen(lernen), zu den Menschen gehen; Charismen wahrnehmen; ein Beziehungsnetz aufbauen; den Überblick bewahren; integrierend wirken; Selbständigkeit fördern; wahrnehmen, was ist; Einzelne und Gruppen motivieren; selbst entscheiden bzw. Entscheidungsprozesse gestalten; Strukturen gestalten usw. Der Begriff »Auferbauung« lud die

GemeindeleiterInnen dazu ein, einen bislang im theologischen Diskurs nur wenig integrierten Anteil ihres Handelns einzuordnen und zu reflektieren. Dazu gehörten sowohl Aufgaben und Tätigkeiten mit einer deutlich konkret-dinglichen Dimension (z.B. Bautätigkeit, Sitzungsleitung u.ä.) als auch mit einer stärker spirituellen Dimension (z.B. Berufungen entdecken, das Gesamte im Blick behalten u.ä.).

In einem zweiten Schritt fragte ich die GemeindeleiterInnen, ob die von ihnen genannten Tätigkeiten ihrer Ansicht nach etwas mit Seelsorge zu tun hätten. Hier fielen die Antworten unterschiedlich aus. Werden sie jedoch neben die Äußerungen der jeweiligen Personen zu ihrem Selbstverständnis als GemeindeleiterInnen gestellt, so zeigt sich eine deutliche Korrelation. In den meisten Fällen hat das Selbstverständnis der Gemeindeführenden direkte Auswirkungen darauf, wie weit oder eng der Begriff Seelsorge

»eine Vielzahl von Fähigkeiten«

verstanden wird. Wer sich als Leiterin bzw. Leiter im umfassenden Sinn für die Subjektwerdung der Gemeindemitglieder zuständig weiß, interpretiert auch die genannten Anteile im Bereich der Auferbauung als seelsorglich. Das hat zur Folge, dass diesen Anteilen eine besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich der Gestaltung geschenkt wird. Ein Gemeindeleiter bemerkte, dass es auf das »Wie« der Sitzungsleitung ankomme, ob diese als Seelsorge einzustufen sei: »indem ich die ernst nehme, die ernst genommen werden müssen, und indem man versucht, die zur Sprache kommen zu lassen, die vielleicht sonst nicht zur Sprache kommen; weil ich einfach sensibel bin und schaue, wer hat jetzt was dagegen und traut es sich nicht zu formulieren, weil die Mehrheit für etwas anderes ist.«

Wer sich hingegen vorwiegend für die verkündigenden und sakramentalen Anteile zuständig weiß, tendiert dazu, nahezu ausschließlich diesen Bereich mit Seelsorge zu identifizieren. So bezeichnete beispielsweise ein Gemeindeleiter, der davon sprach, hinter seinen eigenen Erwartungen an sich als Seelsorger zurückzubleiben, seine engagierten Bemühungen um Einheit in der Gemeinde als »Verwaltungstätigkeit«.

Seit dem II. Vatikanum nimmt die Anzahl scheinbar außerseelsorglicher Aufgaben und Tätigkeiten deutlich zu. Es muss immer mehr Kraft und Zeit für Dinge aufgebracht werden, die für viele dem eigenen Selbstverständnis nach nicht zum eigentlichen Tätigkeitsfeld gehören und meist nicht einmal im notwendigen Ausmaß gelernt wurden. Verstärkt sich diese Schere weiter, so ist mit einer wachsenden Berufsunzufriedenheit der GemeindeleiterInnen und mit Identitätskrisen der Betroffenen zu rechnen. Es ist anzunehmen, dass gerade auch aus diesem Grund den Umstrukturierungsstrategien in den deutschsprachigen Diözesen Widerstand entgegengebracht wird.

Der Schwerpunkt der Zuständigkeit der SeelsorgerInnen verlagert sich: von der Einzel-seelsorge oder Begleitung von gemeindlichen Gruppen hin zur leitenden Gestaltung des komplexeren Zueinanders von mehreren Gemein-

»Gestaltung des komplexeren Zueinanders mehrerer Gemeinden«

den, Pfarrgemeinderäten usw. bei gleichzeitig stark auf Gottesdienste eingeschränkter Anwesenheit in der jeweiligen Gemeinde. Eine auf breiterer Ebene angelegte theologisch-seelsorgliche Neubewertung dieser gemeindeführenden Anteile steht an. Allerdings wäre es kurzsichtig, diese Aufgaben lediglich aus taktischen Gründen als »seelsorglich« einzustufen, um die Bereit-

schaft zur Mitarbeit an den diözesanen Prozessen anzuheben. Ludwig Schick verweist darauf, dass das dreifache Amt unteilbar sei, denn »jeder einzelne Aspekt des Dreifachen Amtes beinhaltet immer auch die beiden anderen mit«¹². Nur die Verbindung mit den Anteilen der Verkündigung und Heiligung gewährleistet, dass Auferbauung tatsächlich Auferbauung bleibt. Möglicherweise bietet Schick damit einen zentralen Anhaltspunkt zur Abgrenzung dessen, was zu Recht als Auferbauung und damit als theologisch-seelsorglich relevant anzusehen ist und was nicht.

Funktionale Bestimmung

- Eine funktionale Bestimmung des Begriffs Auferbauung eröffnet zusätzliche Anhaltspunkte. Mittels der Weihe – und in anderer Weise auch durch die Beauftragung von LaiInnen zur Teilhabe an der Gemeindeleitung – wird der Auftrag zu Verkündigung, Heiligung und Auferbauung im Rahmen der in der Taufe grundgelegten Teilhabe am dreigliedrigen Amt Christi erweitert. Worin besteht diese Erweiterung? Die Ordinierten haben ihren Auftrag des Verkündigens, Heiligens und Auferbauens den Gläubigen gegenüber wahrzunehmen (PO 4-6). Hier wird eine funktionale Bestimmung gemeindeleitenden Wirkens sichtbar: Die Verkündigung bzw. Heiligung der Gemeindeleitenden steht im Dienst an der Verkündigung bzw. Heiligung der Gläubigen und an deren Bewusstsein um diesen Auftrag. Welcher Stellenwert kommt dabei der Auferbauung zu? Besteht der auferbauende Anteil der ChristInnen insgesamt darin, »unmittelbar und entschieden zu handeln«, »in allem die Gerechtigkeit Gottes« zu suchen und die Welt auf Christus hin zu gestalten (AA 7), so haben Verkündigung und Heiligung der Gemeindelei-

tenden dafür Orientierung und Unterstützung zu bieten. Darüber hinaus vermag gemeindeleitende Auferbauung entsprechende Rahmenbedingungen zu gestalten, damit die Gläubigen ihrem Auftrag gerecht werden können: Sie ruft die infolge der »Ermächtigung zum Leben« (Geburt) und der »Erwählung zum Glauben« (Taufe, Firmung) von Gott ausgesprochene Zuständigkeitskompetenz in Erinnerung und fördert das Ausloten und Einüben der Fähigkeitskompetenz der LaiInnen.¹³ Die im Rahmen der Interviews genannten Anteile der Auferbauung spiegeln diesen Umstand wider. Insbesondere der Aspekt der Unterstützung der Selbständigkeit der Gemeindeglieder wurde mehrfach angeführt.

Fazit

- Welcher Befund kann nun abschließend bezüglich der theologisch-seelsorglichen Relevanz struktur- und kommunikationsgestaltender Anteile des Gemeindelebens ausgestellt werden? Bietet die Terminologie der Auferbauung im Kontext des dreigliedrigen Amtes Christi eine geeignete Grundlage?

Infolge der innerkirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungen fordern vermehrt jene Aufgaben und Tätigkeiten das Engagement der Gemeindeleitenden, die über Verkündigung und Heiligung hinausreichen. Diese Anteile können im Blick auf die biblischen Wurzeln des Begriffs »Auferbauung« und die Dokumente des II. Vatikanums zu recht in die theologische Reflexion integriert werden. Es empfiehlt sich jedoch, terminologisch zwischen dem Aufbau der Gemeinde als Zusammenspiel aller drei Bereiche des Gemeindelebens und den hier beschriebenen Anteilen der Auferbauung zu unterscheiden.

Die Korrelation zwischen dem Selbstverständnis der interviewten GemeindeleiterInnen

und deren Beurteilung der seelsorglichen Qualität der auferbauenden Anteile weist über die theologische Relevanz hinaus auf deren seelsorgliche Relevanz hin. Im Zusammenhang mit dem Selbstverständnis der SeelsorgerInnen tritt

»seelsorglich ausgerichtete Prozessbegleitung«

hingegen eine Lücke der Pastoraltheologie zuzugeben, die den gemeindeleitenden Anteilen der Auferbauung bislang kaum Beachtung schenkte: Bei den Interviews sind zum Teil beträchtliche Hemmungen bzw. Vorbehalte wahrzunehmen, ermächtigende und für die Subjektwerdung der Gläubigen förderliche Anteile der Auferbauung als seelsorglich zu beurteilen.

Struktur- und kommunikationsgestaltende Anteile des Gemeindelebens können seelsorglicher Natur sein, sind das jedoch nicht automatisch. Sie verfügen primär dann über seelsorgliche Qualität, wenn sie auf diesem Hintergrund

angelegt und gestaltet werden. Nicht zuletzt verweist die funktionale Bestimmung der Auferbauung auf eine Kriteriologie seelsorglichen Wirkens: Die Ausrichtung auf die Zuständigkeits- und Fähigkeitskompetenzen aller ChristInnen beinhaltet weniger eine Festschreibung einzelner Handlungen, die als seelsorglich oder nicht seelsorglich einzustufen sind. Stattdessen wird eine Zielformulierung seelsorglichen Handelns vorgelegt. Soll das Bewusstsein um die Zuständigkeits- und Fähigkeitskompetenzen der Gläubigen gestärkt und deren Aktualisierung gestützt werden, so bedarf es dafür im Bereich der Auferbauung weniger inhaltlicher Vorgaben und Ermahnungen. Vielmehr gilt es, in wertschätzender Weise Räume zu eröffnen, in denen durch Versuch und Irrtum neue Erfahrungen und damit Entfaltung und Wachsen eröffnet werden. In diesem Sinne stellen die gemeindeleitenden Anteile der Auferbauung in vielen Fällen eine Form von seelsorglich ausgerichteter Prozessbegleitung dar.

¹ Vgl. zum Folgenden M. Udeani, *Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Ansätze zu einer neuen Praxis und Spiritualität des Gemeindelebens*, Würzburg 2006.

² Vgl. W. Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg i.Br. 2002.

³ Vgl. den Diskurs von A. Wollbold, R. Bucher, H. Haslinger zum Thema »Grundvollzüge oder dreifaches Amt?« in: LS 57

(2006), 58–83. Mit meiner Kollegin Monika Heilmann vertrete ich die Auffassung, dass die dahinterliegenden Anliegen einer gegenseitigen Ergänzung und weniger einer »Entweder-oder«-Lösung bedürfen.

⁴ L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi. Ein christologisches Programm für eine Erneuerung der Pastoral*, in: T. Franz/ H. Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1:

Profilierungen, Würzburg 2006, 129.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priestertlichen Dienstes*, in: *GuL* 41 (1968) 348.

⁶ Vgl. u.a. A. Wollbold, *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004.

⁷ Vgl. M. Lehner, *Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie*, in: *Orien* 58 (1994), 43.

⁸ Vgl. AA 2, AA 7 sowie Johannes Paul II, *Enzyklika Redemptor Hominis*, Nr. 21.

⁹ Vgl. G. Greshake, *Art. Priester VI.*, in: *3LThK*, 8, 569.

¹⁰ Vgl. 1Kor 3 und das Bild von der Gemeinde als Pflanzung.

¹¹ Drei Pfarrer, ein Pfarrmoderator, vier PfarrassistentenInnen der Diözese Linz

¹² L. Schick, *Anm.* 4, 137.

¹³ Zur Terminologie vgl. H. Stenger, *Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf*, in: Ders. (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung*, Freiburg 1988, 31–133.

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann auch als Einzelheft bestellt werden unter aboservice@herder.de

Albert Biesinger

Hilfe, mein Kind ist fromm...

Familienkatechese als Subjektförderung hat Zukunft

In Heft 1/2006 von DIAKONIA nahm Herbert Haslinger kritisch zu Erscheinungsformen der Familienkatechese Stellung.¹ In einer Replik kommt im Folgenden ein prominenter Vertreter dieses Konzepts zu Wort.

● »Das Konzept ›Erstkommunion als Familienkatechese‹ überzeugt mich. Aber Alleinerziehende sind damit doch völlig überfordert ...«, so ein Universitätskollege bei einem Symposium. Mit hoch rotem Kopf steht eine junge Journalistin auf: »Ich bin eine alleinerziehende Mutter, seit Jahren erziehe ich meine achtjährige Tochter alleine. Und jetzt lass ich mir von Ihnen noch sagen, dass ich meine Tochter nicht auf die Erstkommunion begleiten kann?« Jetzt bekommt der Kollege einen hoch roten Kopf und merkt leider erst zu spät, wie er Menschen, die in schwierige Situationen geraten sind, erneut abwertet und ihnen die Kompetenz abspricht, mit ihrem eigenen Kind religiös zu kommunizieren.

Kinder sind Theologinnen und Theologen

● Wo war ich eigentlich, als ich noch nicht da war? Woher weiß ich, was ich bin? Warum

kommt man überhaupt auf die Welt, wenn man eh wieder sterben muss? – Kinder sind religiöse Menschen von innen heraus, sie haben ein Recht auf Unterstützung und Begleitung in ihrer Gottsuche.

In der Religionspädagogik wird zum Thema »Kindertheologie« seit vielen Jahren intensiv geforscht mit dem Ergebnis, dass Kinder eben nicht – wie Herbert Haslinger unterstellt – »zukünftige Erwachsene« sind, vielmehr ihrem Status als Subjekte religiöser Gottessuche eine ganz eigene Würde und Bedeutung zukommt. Haslinger ist also kritisch entgegenzuhalten: Wem als Pastoraltheologen ein so schwerwiegender und seit vielen Jahren gut ausgebauter Theorie- und Praxiszusammenhang wie »Kindertheologie« entgeht, muss ein Wahrnehmungsdefizit haben.²

Bereits Anfang der 1990er-Jahre hat sich die Religionspädagogik vehement der Option zugewandt, die kindliche Qualität der Gottesbeziehung und Gottespraxis zu würdigen. Deutlich weisen aber religionspädagogische und religionspsychologische Forschungsergebnisse darauf hin, dass Kinder auf die Interaktion im nahen Umfeld auch im Blick auf ihre religiöse Subjektwerdung angewiesen sind. Bernhard Grom hat in einer sehr fundierten Analyse wissenschaftlich präzise belegt, dass Kinder in ihrem ständigen

Glaubenlernen auf die sie umgebende Familie angewiesen sind und von ihr positiv und negativ beeinflusst werden.³ Ralph Bergold diskutiert Ergebnisse der Gehirnforschung im Blick auf Familienreligiosität wie folgt:

»Das Gehirn bildet selbständig solche Strukturen, Muster heraus, und dabei ist das Umfeld wichtig, aus dem das Gehirn solche Regeln ableitet. Übertragen wir diese Erkenntnis auf den religionspädagogischen Kontext, dann wird deutlich, wie entscheidend das Umfeld beispielsweise für katechetische oder religiöse Lernprozesse ist. Der Tübinger Religionspädagoge Albert Biesinger geht in seinem Buch mit dem Titel ›Kinder nicht um Gott betrügen‹ davon aus, dass Kinder von innen heraus religiöse Menschen sind. In dieser grundlegenden religiösen Befindlichkeit werden Muster gebildet, religiöse Spuren gelegt,

»Kinder kompetent religiös unterstützen«

nicht durch Wissensvermittlung, sondern zunächst und grundlegend, indem wie bei der Sprache eine Grammatik des Glaubens generiert wird. Wer sich beispielsweise als Vater oder Mutter mit seinen Kindern auf die Beziehung mit Gott einlässt, der bietet einen Kontext, in dem Kinder religiöse Spuren anlegen können. Es kommt also auf das kontextuelle Umfeld an. Wer mit Kindern katechetisch arbeitet, muss auch begleitend die Eltern im Blick haben. Kinderkatechese ohne gleichzeitige Elternbildung wird auf Dauer, wenn sie erfolgreich sein soll, nicht mehr möglich sein. Hier entsteht eine neue Chance, wie auch Institutionen der Katechese und der Erwachsenenbildung wieder neu in einen Zusammenhang kommen.«⁴

Bergold bezieht sich hier auf meine These, dass wir »Kinder nicht um Gott betrügen« dürfen. Das Buch⁵, das zu dieser These entstanden

ist, geht jetzt in die vierzehnte Auflage und hat – nach zahlreichen Rückmeldungen – vielen Eltern Mut gemacht, ihre religiösen Biographien von »dämonischen Gottesbildern« (Karl Frielingdorf) zu entlasten und ihre Kinder mit deren überraschenden und beeindruckenden Fragen zu begleiten und zu unterstützen. Gegen diesen bewusst provokativen Buchtitel haben ganz offensichtlich eher einige wenige Theologinnen und Theologen Vorbehalte oder Bedenken, gerade nicht aber viele, viele Eltern, die ihre Kinder kompetent religiös unterstützen und begleiten wollen. Die Resonanz auf dieses Buch hat mich selbst am meisten überrascht: Es ist eine neue Elterngeneration im Kommen, die mit mir oft so diskutiert: »So ganz ohne Gott kann es auch nicht gehen, aber ich weiß nicht so recht, wie ich mein Kind religiös erziehen soll ...«.

»Hilfe mein Kind ist fromm« – die Autorin dieses WDR-Fernsehfilmes sagte mir bei einer Elterndiskussion in Köln: »Ich hatte mit Gott eigentlich schon abgeschlossen und jetzt kommt meine kleine Tochter und mischt mich mit ihren religiösen Fragen völlig neu.« Manchmal sind die Kinder die Engel am Wege ihrer Eltern.

Erstkommunion als Familienkatechese

- Der Weg einer »Erstkommunion als Familienkatechese« entstand zuerst in Chile, gleich im ersten Reformschub des Zweiten Vatikanischen Konzils und im Kontext des Ansatzes des Befreiungspädagogen Paulo Freire. Innerer Kern dieses Weges ist es, Eltern zu motivieren und sie dabei möglichst ganzheitlich zu begleiten, sich auf die religiösen Fragen und Suchbewegungen ihrer Kinder – soweit sie eben können – einzulassen und die Familie als Ort der Glaubenskommunikation (wieder) zu entdecken und ernst zu neh-

men. Von »Verdinglichung«, wie sie Haslinger festzustellen meint, ist gerade keine Rede, sondern vom Gegenteil. Interessant ist ja, dass gerade konservative Gruppierungen Familien die Kompetenz zu einer eigenständigen Glaubenskommunikation in der Familie erst gar nicht zutrauen und ihnen die spirituelle Erlaubnis dafür absprechen. »Im Konzept ›Familienkatechese‹ geben Eltern den Glauben an ihre Kinder weiter, die gar keinen Glauben haben« – so ein konservativer Bischof. Wer so mit Eltern und Kindern kommuniziert, muss sich nicht wundern, wenn diese in ihrer oft zaghaften Glaubenssuche und -entwicklung abgeblockt werden.

Worum es aber in der Familienkatechese geht, ist ein diametral anderer Weg: Gott eben nicht weit weg denken, sondern in der Familie wahrnehmen; »Gott in die Familie« hineindenken und die Gottesbeziehung nicht hinter den Wolken außerhalb des familiären Alltags ansiedeln. Die Gottesbeziehung muss alltagstauglich sein – und der Alltag für viele, viele Kinder und Eltern ist ihre Familie, wie auch immer sie strukturiert ist: Teilfamilien, Großelternfamilien, Patchwork-Familien, Adoptions- und Pflegefamilien bis hin zu Familiengruppen in sozialpädagogischen Einrichtungen.

Keine »heile Familie«

- Die junge Mutter wohnt delogiert mit vier kleinen Kindern am Stadtrand, weil sie aufgrund des Gefängnisaufenthaltes ihres Mannes die Miete nicht mehr bezahlen konnte. Marco (Name geändert) ist in einer Kommunionkindergruppe. Er sieht blass aus. Wir (das Team der Erstkommunionvorbereitung der Domgemeinde St. Martin in Rottenburg am Neckar, eine Seelsorgeeinheit gemeinsam mit den Dörfern Seeborn und Hailfingen) besuchen die Frau in ihrer desolaten

»Wohnung«. Die Stadtverwaltung will ihr in das dritte Zimmer noch einen fremden Mann einsetzen, da sie auf das dritte Zimmer aufgrund der Quadratmeterberechnung keinen Anspruch habe. Nach einem längeren Gespräch fragt sie, was sie denn in ihrer Situation mit Marco auf dem Weg zur Erstkommunion tun könne – zu einem der Elterntreffen könne sie nicht kommen. Wir bringen ihr die Bausteine zum Familiengespräch. Marco erzählt später einem anderen Kind: »Meine Mama hat alles mit mir

»Gott in die Familie hineindenken«

besprochen.« Mir sagte diese Mutter später in großer Sorge: »Ich will nicht, dass es meinem Marco geht wie meinem Mann. Er braucht doch Gott.« Die Diskussion mit der Stadtverwaltung, gemeinsam mit einem Vater, der diese Kommunionkindergruppe geleitet hat, führte dazu, dass dieser Familie das dritte Zimmer geblieben ist – erst nach heftigen Auseinandersetzungen mit einem Sachbearbeiter und meiner Drohung, darüber dann im Dom zu predigen.

Solche Erfahrungen stehen gegen das von Herbert Haslinger angemahnte angeblich »traditionell-idealistische Familienbild« in der Familienkatechese (55 f.). Auch seine Einschätzung, dass die »normale Arbeiterfamilie« (56) – wer bestimmt den Begriff »normal«? – keine Zeit oder Lust auf religiöse Gruppengespräche habe, ist falsch und eine Degradierung dieser Menschen. Bei den Elterntreffen in oben genannter Seelsorgeeinheit gibt es z.B. Schichtarbeiter von Daimler, die großen Wert darauf legen, dass die Termine für sie so gelegt werden, dass sie teilnehmen können.

Herbert Haslinger gibt zu (63), dass er seine Einsichten nicht auf der Basis der »literarischen Dokumentierungen«⁶ gewonnen habe. Er bezieht sich vielmehr ohne nähere Angaben ne-

bulös auf »Beobachtungen« in Gemeinden. Dies überzeugt mich konzeptionell gar nicht. Immer gibt es solche und solche Gemeindepraxis. So ließe sich z.B. auch die Gemeinde St. Laurentius, Kleinostheim in der Diözese Würzburg mit Pfarrer Clemens Bieber »beobachten«, der in einem anonymen Fragebogen zu folgenden Auswertungsergebnissen am Ende des Kommunionweges 2006 kam: 62% der Kinder hatten wöchentlich ein Familiengespräch durchgeführt, 32% manchmal; 75% der Kinder fühlten sich dadurch gut auf die Gruppenstunde vorbereitet. 16% der Kinder gefiel »alles« am Familiengespräch zu Hause, 24% das Zusammensein mit der Familie, 16% die Spiele, 11% das Malen, 7% Geschichten und Lieder; 18% haben dabei viel über Gott und Jesus erfahren.

Gott ist in der Familie

● Dort wo Liebe ist, ist Gott, dort, wo Leben entsteht, ist Gott der Schöpfer, dort, wo Menschen als zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist er mitten unter ihnen. Für die religiöse Bewusstseinsbildung bleibt es wichtig, sich davon zu verabschieden, dass Gott zwar »im Himmel«, nicht aber in der eigenen Familie ist. »Und jetzt sehen wir den Himmel, und der Himmel hört nie auf ...« – Ich gehe mit einem fünfjährigen Jungen über den Friedhof und er sagt von sich aus: »Da sind die Toten. Man sieht sich wieder im Himmel«.

Ich weiß zwar nicht, in welcher Welt Herbert Haslinger (56) lebt, in meiner Welt lässt sich weder jemand rekrutieren noch »instrumentalisieren« oder »latent« verzwecken. In meiner Welt kenne ich aber viele Kinder, die sich sehr sensibel in die Welt hineinfragen und dabei wenig Unterstützung von ihren Eltern bekommen.

Nach dem sozialisationstheoretischen Modell des »symbolischen Interaktionismus« entstehen Bedeutungen durch Interaktion. Dies gilt auch für religiöse Bedeutungen. Und es kommt sehr wohl auf die Qualität der Interaktion zwischen Kindern und Eltern, zwischen Eltern und Kindern an, welche Qualität von Bedeutungen, von Sinn-Deutungen und Symbolen im Blick auf die Interpretation der Wirklichkeit entstehen. Je nachdem entstehen dabei Angst machende oder befreiende Gottesbilder.

Liturgische Erfahrungen und Rituale

● Von einem im Konzept der Erstkommunion als Familienkatechese »angelegten Erfolgskriterium Gottesdienstbesuch«, wie es Haslinger (56) vermutet, weiß ich zwar nichts, doch ich halte daran fest, dass Kinder ein Recht auf kompetente Liturgie haben. Sie brauchen liturgische Erfahrungen, weil sie ansonsten die mystische Dimension der Jesus Christus-Beziehung nicht feiern können. Die Familie kann die liturgischen Erlebnisse und Erfahrungen eines kompetent gestalteten Familiengottesdienstes am Sonntag schließlich nicht ersetzen. Gottesdienstbesuch sollte pastoraltheologisch nicht verdächtigt, sondern als erstrebenswerte christliche Praxis reflektiert werden.

Zukunftsfähig ist ein Konzept von Katechese, das analog zum lebendigen Lernen – nach dem Ansatz der themenzentrierten Interaktion von Ruth C. Cohn – die »Anleitung zur Selbstleitung« zur Grundstruktur macht. Dadurch gewinnen Kinder gemeinsam mit ihren Eltern, Eltern gemeinsam mit ihren Kindern Schritt für Schritt subjektorientiert religiöse Deutekompetenz. Wenn eine Gemeinde Eltern erst gar nicht anleitet und unterstützt, mit ihren eigenen Kin-

dern in der Familie Rituale zu entdecken und gemeinsam zu vollziehen, dann werden Kinder tatsächlich »um Gott betrogen«. Ein solches Ritual kann z.B. eine »Tagesschau« am Abend sein: Was war heute schön, was war nicht so schön? Bewährt haben sich ebenso Vorleserituale mit biblischen und andern Geschichten oder Versöhnungsrituale.

Dass dabei »Störungen« zu bearbeiten sind, liegt auf der Hand. In den letzten Jahren habe ich mit Tausenden von Eltern zwischen Münster und Wien, Brixen und Berlin auch darüber direkt

»Anleitung zur Selbstleitung«

diskutiert, was sie hindert, ihre eigenen Kinder in der Familie religiös kompetent zu fördern und zu unterstützen. Wie in anderen pädagogischen und religionspädagogischen Situationen ist es wichtig, diese »Störungen« zu bearbeiten, da sich »Störungen den Vorrang nehmen«.

Dass Eltern unterstützende Materialien brauchen, wurde mir bei der Reflexion von »Erstkommunion als Familienkatechese« im deutschsprachigen Raum schnell deutlich. In der Zwischenzeit liegt mit den Bausteinen des »Familienbuchs«⁷ ein Pool von Lernanregungen zum eigenständigen und gemeinsamen religiösen Kommunizieren vor, die nach sehr vielen Rückmeldungen als hilfreich eingestuft werden.

Die zahlenmäßige Resonanz auf das Familienbuch in den letzten Jahren macht nachdenklich: Jedes Jahr ergaben sich für das Familienbuch steigende Verbreitungszahlen. Was Herbert Haslinger im Blick auf »Jesus und die Kinder« (Mt 18,3) formuliert, ist ja geradezu redundant: Bereits in der ersten Auflage (1998) gibt es in diesem Familienbuch einen Baustein »Mit Jesus in Kontakt«, mit dem Bild von Emil Nolde, Christus und die Kinder (Mt 18,3; Mk 10,13-16) und

der Kommunikationsanregung: »Schaut Euch das Bild in Ruhe an. Was fällt Euch auf? Welche Personen sind auf dem Bild zu erkennen, wie ist ihr Gesichtsausdruck? Was bedeuten die hellen und dunklen Farben?« Anleitung zur Selbstleitung gibt z.B. ein Textausschnitt aus diesem Baustein: »Jesus hat die Kinder gesegnet, ihnen also Gottes Nähe und Begleitung zugesagt. Indem Ihr Euch mit dem Daumen ein Kreuz auf die Stirn macht, könnt Ihr Euch auch gegenseitig segnen. Das könnt Ihr immer tun, morgens bevor Ihr aus dem Haus geht, bevor Ihr ins Bett geht oder vor einer Reise.«

»Licht ist Leben. Im Bild können wir die beleuchteten Gesichter der Kinder sehen. Es wird hell in unserem Leben, wenn wir in Beziehung mit Jesus sind und dort bleiben. Die Kinder auf dem Bild strahlen jetzt selbst auf Jesus zurück. Die Kinder werden von Jesus in die Mitte gestellt und groß gemacht.« Die Arbeitsanregung auf der nächsten Doppelseite dazu ist: »Was ich wissen will? Schreibt auf, was Ihr über Jesus schon wisst und was Ihr über ihn noch wissen wollt.«⁸

Für Wichtiges ist Zeit

● Kinder suchen eine Vision für ihr Leben, die sie schon in sich tragen, die aber weiter gefördert und unterstützt werden muss, soll sie nicht wegbrechen. Kindertheologisch ist in einem agnostischen oder atheistischen Umfeld zu fragen, ob es für sie überhaupt möglich ist, die eigene Existenz unter dem Deutehorizont der Gottesbeziehung zu interpretieren. Auch Kinder bedürfen des »Zeugnisses« von Menschen, die dafür Erfahrungen und konkrete Praxis einbringen, an denen die Kinder partizipieren können. Dies gilt für die Familie, ebenso aber auch für die Gemeinde.

Kinder sind darauf angewiesen, dass sie in ihren Interaktionssystemen auf Menschen treffen, die ihnen auf ihrem Weg der Wirklichkeitsdeutung den großen Horizont der Gottesbeziehung erschließen, und das in einer Weise, dass sie als Subjekte an diesem Prozess der Wirklichkeitsdeutung konstruktiv teilnehmen können. Leben Kinder in einem Umfeld, in dem die Grenzen der Wirklichkeitsdeutung im Sinne einer empirisch reduzierten Option eng abgesteckt sind, wird es für sie schwierig, sich religiös zu orientieren.

Letztlich ist es dabei nicht eine Frage von Zeit, ob Eltern sich auf die »Kindertheologie« im eigenen Hause einlassen oder nicht. Die achtjährige Lisa sagt: »Meine Mama sagt mir immer, sie hat keine Zeit, mir vorzulesen. Aber mit ihrer Freundin telefoniert sie jeden Tag eine Stunde.«

Kinder merken sensibel, wenn ihre Eltern für alles Mögliche, für sie aber keine Zeit haben. Für das, was mir wichtig ist, nehme ich mir Zeit. Wenn ich Eltern im Kontext der Diskussion »Dafür habe ich keine Zeit« humorvoll frage: »Wie viel Stunden in der Woche sitzen Sie vor dem Fernsehen?« – lächeln sie meistens zurück und die Diskussion ist zu Ende.

Selbstverständlich gibt es Lebenssituationen (z. B. schwerer Pflegefall in der Familie, Depressionen, Suchterkrankungen o.Ä.), die es Eltern schwer machen, ihre Kinder kompetent religiös zu begleiten bzw. überhaupt gut zu erziehen. Aber: Viele, sehr viele Eltern können sich die Zeit nehmen, mit ihren Kindern in der Familie religiös zu kommunizieren. Sie dabei zu begleiten, gehört zu den vorrangigen Aufgaben einer kompetenten Kirchengemeinde.

¹ Herbert Haslinger, »Wenn Ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet...« (Mt. 18,3) Von der katechetisierenden Verdinglichung zur pastoralen Subjektförderung, in: DIAKONIA 37 (2006) 55–63. Die im Folgenden in Klammern genannten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Artikel.

² Vgl. Literatur zu Kindertheologie: Friedrich Schweitzer, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer reli-

gionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992; Lothar Kuld, Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, Ostfildern 2001; Reinhold Boschki, »Beziehung« als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, Ostfildern 2003; Anton Bucher (Hg), Jahrbuch zur Kindertheologie, Bd. 1–4, Stuttgart 2002–2005.

³ Vgl. Bernhard Grom,

Gottesbeziehung in der Familie: Glauben–Lernen nicht ohne die Familie. Zur Bedeutung und Praxis religiöser Erziehung in der Familie, in: A. Biesinger/H. Bendel (Hg.), Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000, 86–100.

⁴ Ralph Bergold, Gehirn – Religion – Bildung. Die neuen Hirnforschungserkenntnisse und ihre religionspädagogische Bedeutung für religiöse Bildungs-

prozesse, in: AKRK: Religionspädagogische Beiträge 54 (2005) 51–67.

⁵ A. Biesinger, Kinder nicht um Gott betrügen. Anstiftungen für Mütter und Väter, Freiburg ¹³2005.

⁶ Er bezieht sich auf: A. Biesinger/H. Bendel/B. Berger/D. Biesinger, Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, Familienbuch, Band 1–4, München 2004.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 90–93.

Vorschau auf die nächsten Nummern

Megatrend Spiritualität	6/2006
Geld	1/2007
Kreuz	2/2007

Kirche vor Ort – weltweit	3/2007
Humor	4/2007
Kinderwelten	5/2007
Angst	6/2007

Renate Kirchhoff / Maria Katharina Moser

Mythen über Zwangsprostitution

Rückblick auf Kampagnen rund um die Fußball-WM

**Frauenhandel führt nicht nur in
die Prostitution, und nicht jede
Prostituierte arbeitet unter Zwang.
Wer Frauen in der Sexarbeit und
erst recht von Frauenhandel
Betroffenen fachgerecht
helfen will, muss hinter
einfache Erklärungen schauen.**

● Ohne Fairness würde Fußball nicht funktionieren, und so bekommt, wer sich nicht fair verhält, die rote Karte zu sehen. Die rote Karte sah nicht nur der eine oder andere Fußballer bei der Weltmeisterschaft 2006, sie wurde auch als Symbol herangezogen im Protest gegen Frauenhandel und Zwangsprostitution. Mit Aufmachern wie »Rote Karte für sexuelle Ausbeutung« und »Dem Frauenhandel die rote Karte zeigen« stellten die von der Ordensfrau Lea Ackermann geleitete Hilfsorganisation SOLWODI (»Solidarität mit Frauen in Not«) und Renovabis, die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel-, Südost- und Osteuropa, der Öffentlichkeit ihre Aktionen gegen Menschenhandel und Zwangsprostitution rund um die Fußball-WM vor. Denn diese würde, so die Vermutung, während der WM massiv ansteigen. Von 40.000 zusätzlichen Zwangsprostituierten war die Rede.

So wurde zum einen eine Aufklärungsaktion in Mittel-, Ost- und Südosteuropa sowie eine Hotline für betroffene Frauen in Deutschland organisiert, zum anderen wurde mit Kampagnen auf das Problem öffentlich aufmerksam gemacht. SOLWODI und Renovabis waren dabei nicht die einzigen, die sich anlässlich der WM gegen Zwangsprostitution engagierten. Der deutsche Frauenrat führte die Kampagne »abpfliff – Schluss mit Zwangsprostitution« durch. Die Forderungen dieser Kampagne unterstützten auch zahlreiche kirchliche Verbände wie die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands, die Caritas-Konferenzen Deutschlands u.v.m. mit ihrer Aktion »Zwangsprostitution verhindern – Perspektiven für Frauen schaffen«.

Beteiligt an der Kampagne »stoppt Zwangsprostitution« sind auf evangelischer Seite u.a. die Männerarbeit der EKD, das Diakonische Werk in Hessen und Nassau sowie das Zentrum Ökumene der EKHN und der ökumenisch ausgerichtete Weltgebetstag der Frauen – Deutsches Komitee.¹ Daneben gab es weitere Kampagnen im Vorfeld der Fussball-WM, so z.B. die Kampagne »Schau genau, eine Frau...«, die von Franka e.v. initiiert und von der Frauenarbeit der badischen Landeskirche unterstützt wurde.

Die Kampagnen zeigten Wirkung: Die Präsenz des Themas in Medien und öffentlichen Diskussionen war groß. Die Süddeutsche Zeitung nahm im Rahmen einer Replik auf im Vorfeld der WM geäußerte Kritik das Thema Zwangsprostitution auf die Liste der elf Krisen dieser WM – zusammen mit z.B. der Klinsmann-Krise, der Stadion-, der Ticket- oder der Rassismus-Krise.²

Diesen Kampagnen ist es zu verdanken, dass Frauenhandel und Zwangsprostitution als wichtige Themen auf die (gesellschafts)politische Tagesordnung gesetzt wurden. Die Kirchen haben sich dabei als gewichtige Akteurinnen erwiesen, die teilweise längere Erfahrungen aus professioneller Arbeit und deren wissenschaftlicher Begleitung öffentlich kommuniziert haben. Sie leisten damit einen wichtigen Beitrag zur politischen Bildung und vermitteln grundlegendes Orientierungswissen.

Manche Statements im Rahmen der Kampagnen und v.a. die Tagespresse waren jedoch bestimmt von problematischen Inszenierungen des Themas. Wir greifen im folgenden einige medienwirksamen Präsentationen auf, um sie kritisch zu analysieren und ihre impliziten Botschaften zu benennen. Denn ein Thema auf die

»Wie kommt das Thema in den Blick?«

Tagesordnung von Kirche, Politik, Medien und gesellschaftlichen Debatten zu setzen, reicht nicht. Die Frage ist immer auch, wie ein bestimmtes Thema in den Blick kommt: Welche Aussagen werden kommuniziert? Welche Fragen werden gestellt, welche werden ausgespart? Welche Probleme werden identifiziert, welche nicht? Auf welchen Vorstellungen und Wertmustern wird aufgebaut? Und schließlich: Welche Interessen werden bedient?

Fußball, Sex und Männlichkeit

● Als erstes drängt sich die Frage auf, was von der kursierenden Zahl der 40.000 zusätzlichen Zwangsprostituierten, von denen man annahm, dass sie zur WM »eingeschleust« werden, zu halten ist. Ist sie realistisch? Über diese Frage gingen vor und während der WM die Meinungen auseinander.

SOLWODI-Chefin Lea Ackermann, die dieser Zahl Realitätswert abgewinnen konnte, argumentiert ihre Einschätzung so: »40.000 erschien manchen zu übertrieben. Aber wenn man bedenkt, dass allein bei der Expo in Hannover 3.000 Prostituierte zusätzlich angeschafft haben und für die Hannover Messe ähnliche Zahlen genannt werden, könnten es durchaus so viele sein: bei zwölf Spielstätten und drei Millionen überwiegend männlichen Fans aus aller Welt, die vor allem in den Regionen rund um die Austragungsorte ihre Camps aufschlagen.«³

Andere Beratungsstellen hatten sich bereits vor der WM skeptisch zu dem vermuteten, großen Anstieg der Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen geäußert.⁴ Erfahrungen mit Großereignissen zeigten nämlich, dass diese nur mit einem leichten Anstieg der Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen verbunden waren, aber nicht zu Massenphänomenen führten. Die Gründe für einen nur geringen Anstieg der Nachfrage sind im Fall der WM vielfältig und banal:

»männliche Sexualität als nur oberflächlich gebündelt gedacht«

Man(n) reist mit Familie oder in Gruppen. Alleingänge sind eher die Ausnahme, denn es geht um die Geselligkeit. Gelegentlich mag auch Alkohol im Spiel sein, der aber nur maßvoll genossen das Interesse an sexuellen Dienstleistungen steigen lässt.

Wie auch immer: Bereits vor dem Endspiel bezeichnete sogar das Bundeskriminalamt (BKA) die Größenordnung von 40.000 zusätzlichen Prostituierten als reinen »Blödsinn«. Vielmehr hätten die WM-Städte Kaiserslautern und Stuttgart »Business as usual« vermeldet. Der Pressesprecher der Frankfurter Polizei betonte, ihm sei bisher kein Fall von Menschenhandel im Kontext der WM bekannt geworden.⁵

Dasselbe vermeldet die Berliner Beratungs- und Koordinationsstelle Ban Ying: In einer Erklärung gibt sie bekannt, dass sich während der WM weder vermehrt potenzielle Betroffene noch Freier gemeldet hätten. Die Berliner Anrufe bei den vier bundesweiten Hotlines für potenzielle Opfer und/oder Freier wurden an Ban Ying weitergeleitet. Es ging ein Anruf ein – der Verdacht auf Menschenhandel hat sich auch in diesem Fall nicht bestätigt.⁶

Die Rede von 40.000 zusätzlichen Zwangsprostituierten während der WM beruht wohl u.a. auf bestimmten, als stereotyp zu bezeichnenden Vorstellungen von Männlichkeit, Sexualität und Fußball: Demnach ist Fußball Männersache; die »überwiegend männlichen Fans

»Wozu dient das Klischee?«

aus aller Welt« kommen folgerichtig ohne ihre Frauen ins Stadion und in den öffentlichen Blick. Und – zugespitzt formuliert – derart losgelassen, führt sie der Weg vom Stadion bzw. der Leinwand direkt ins Bordell. Männliche Sexualität wird in solchen Bildern als nur durch weibliche Kontrolle oberflächlich gebändigt gedacht.

Unrealistisch sind dabei auch die implizierten Vorstellungen von dem, was männliche Kunden bei weiblichen Sexarbeiterinnen nachfragen. Wer in Deutschland sexuelle Dienstleistungen speziell von Zwangsprostituierten kauft, bekommt entweder gar nichts mit oder fragt gezielt

ein Setting nach, das mit Gewaltausübung oder mindestens mit erheblicher Machtausübung verbunden ist: Zwangsprostitution ist erkennbar.⁷ Wer von mehr als 40.000 Zwangsprostituierten und also von mehr als 120.000 Freiern pro Tag ausgeht, muss sich nach dem dahinter liegenden Männerbild fragen lassen. Wozu dient das Klischee vom entweder empathieunfähigen oder gewalttätigen Fußballfan?

Falsche Gleichungen

● Hinter der Zahl von 40.000 zusätzlichen Zwangsprostituierten während der WM stehen – implizit oder explizit – zwei inhaltliche Kurzschlüsse, die sich auf das Phänomen Frauenhandel selbst beziehen: Zum einen wird hier Frauenhandel mit Zwangsprostitution gleichgesetzt. Und zum anderen wird Migration zum Zwecke der Prostitution gleichgesetzt mit Zwangsprostitution. Warum sind diese Gleichsetzungen Kurzschlüsse?

Mit dem im Jahr 2000 von der UNO verabschiedeten »Protokoll zur Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels« wurde erstmals international rechtsverbindlich eine Definition von Menschenhandel formuliert⁸: Das Protokoll macht nicht die Art der Tätigkeit zum definitorischen Kriterium für Menschenhandel, sondern die Bedingungen der Ausbeutung (inklusive Anwendung oder Androhung von Gewalt, Täuschung, Missbrauch von Macht und Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit), unter denen eine Tätigkeit verrichtet wird. Damit gelten auch Frauen und Männer, die im Kontext von Migration in informellen Arbeitsverhältnissen (z.B. in Haushalten, der Landwirtschaft oder Sweatshops), in der Ehe oder durch Organentnahme ausgebeutet werden, als Opfer von Men-

schenhandel. Diese Definition wurde auch im deutschen Strafrecht (StGB §232, §233) aufgegriffen. Der Lagebericht Menschenhandel 2004 des BKA geht von über 50% von männlichen und weiblichen Zwangsprostituierten unter den Menschenhandelsopfern aus. Andere Bereiche, in denen Personen in Deutschland zur Arbeit gezwungen und ausgebeutet werden, sind der Bau, die Landwirtschaft, Schlachthöfe und der private Haushalt. Warum, so muss gefragt werden, werden diese anderen Opfer so oft unterschlagen?

Die Frage, ob eine Frau freiwillig zum Zwecke der Prostitution nach Westeuropa migriert ist bzw. ob sie wusste, dass sie in der Prostitution arbeiten würde, ist nach der UN-Definition nicht ausschlaggebend für die Feststellung des Tatbestandes Menschenhandel. Tatsächlich wissen Frauen gar nicht so selten, dass sie im Zielland in der Sexarbeit arbeiten werden. Was sie aber nicht wissen, ist unter welchen Bedingungen sie arbeiten werden: dass sie nicht angemessen bezahlt werden; dass ihnen der Pass abgenommen wird; dass sie nicht wieder gehen können; dass sie bestimmte Kunden, Sex ohne Kondom und bestimmte Sexualpraktiken nicht ablehnen können.

Zwang und Täuschung beziehen sich also – in der rechtlich verbindlichen Definition von Menschenhandel wie in der Realität – nicht auf die Art der Tätigkeit, z.B. die Prostitution, sondern auf die Bedingungen, unter denen Sexarbeit (oder auch andere Arbeit) geleistet wird.

»nicht die Art der Tätigkeit, sondern die Bedingungen«

Hieran schließt sich die Frage, ob es im kirchlichen Kontext denkbar ist, in der Prostitution ausgebeutete Frauen auch dann vollumfänglich zu unterstützen, wenn sie freiwillig Sexarbeit

leisten und auch nach Ausbeutungserfahrungen weiterhin in diesem Arbeitsbereich tätig sein wollen. Der Fokus auf Zwangsprostitution legt nahe, dass es doch der Zwang zur Prostitution ist, der Solidaritätseffekte und Hilfe mobilisiert.

Der zweite Kurzschluss bezieht sich auf die Gleichsetzung von Migrantinnen in der Sexarbeit sowie überhaupt Sexarbeiterinnen mit Zwangsprostituierten. Wenn bei allen zusätzlichen 40.000 Sexarbeiterinnen Zwang unterstellt wird, wird die Möglichkeit ausgeblendet, dass Frauen sich aktiv und freiwillig dazu entscheiden, während der WM nach Deutschland zu kommen, um hier mit Sexarbeit Geld zu verdienen.

Konkurrierende Interessen

- Den Betroffenen, den Opfern zu helfen, auf ihre missliche Lage aufmerksam zu machen und sie zu verändern – das sind die Hauptanliegen im Kampf gegen Frauenhandel. Um diesen Anliegen gerecht zu werden, gilt es, Rechenschaft abzulegen über andere Interessen, die sich mit diesem Hauptanliegen verbinden können: das Interesse an Kriminalitätsbekämpfung, das vor allem Polizei und Rechtsstaat verfolgen; das Interesse an Spenden und an medialer Präsenz, das vor allem für Hilfsorganisationen zentral ist; das Interesse von Medien, möglichst viele KonsumentInnen anzusprechen; das Interesse an der Abschaffung von Prostitution, das in Teilen des kirchlichen Kontextes – zumindest implizit – eine Rolle zu spielen scheint. Alle diese Interessen sind legitim. Sie können aber dazu führen, dass in einer Weise auf die Lebenslagen und Lebenswelten der Betroffenen geschaut wird, die nicht dem Stand einer fachgerechten Sozialarbeit entspricht. So kann das Anliegen, Opfer zu unterstützen, dazu führen, rein defizitorientiert

statt ressourcenorientiert zu arbeiten und die Betroffenen nicht als Subjekte wahrzunehmen, sondern auf ihre Rolle als Objekte von Hilfe festzulegen. Professionelle Beratung und Begleitung reflektiert die eigenen Interessen selbstkritisch unter der Frage, ob sie Selbsttätigkeit der KlientInnen strukturell befördert oder behindert.

Zudem können manche Problemeinschätzungen den Betroffenen in letzter Konsequenz schaden. So ist die Vorstellung, das Gesetz zur Verbesserung der Rechtsstellung von Prostituierten (2001) erschwere den polizeilichen Zugriff auf Zwangsprostituierte⁹ falsch. Wir wissen aus dem internationalen Vergleich, dass eine restriktivere gesetzliche Regelung von Prostitution den Zwangsprostituierten eher schadet als sie ihnen nützt: In Schweden etwa, wo Freier und Zuhälter belangt werden, wird das Geschäft noch weiter in die Illegalität, konkret in den Bereich der Wohnungsprostitution, abgedrängt, was die Schutzmöglichkeiten der Frauen verringert, ihre Arbeitsbedingungen verschlechtert und die sozialarbeiterische Kontaktaufnahme mit ihnen erschwert. In Deutschland besteht also das Problem nicht in der Legalisierung der Prostitution, sondern im illegalisierten Aufenthaltstatus der betroffenen Frauen, der es ihnen nahezu verunmöglicht, sich gegen etwaige Ausbeutung zu wehren, ohne eine Ausweisung zu riskieren. Ihr Problem beginnt damit, dass sie keine Möglichkeit haben, *legal* in Niedriglohnbereiche zu *migrieren*.

Wenn das Interesse an den Betroffenen sich mit dem Interesse am Verbot von Prostitution vermischt, kommt das den betroffenen Frauen letztlich nicht zugute. Eine Perspektive auf das Phänomen Menschen- bzw. Frauenhandel, die in der Empörung stecken bleibt und nachhaltig mit der Skandalisierung von Zwangsprostitution arbeitet, reduziert die Komplexität des Problems: Die Betroffenen sind als Masse im Blick, mit der

(Schlimmes) getan wird. Sie werden entführt, getäuscht, gezwungen, geschleust, sie sind passive Opfer, die in ihrer Passivität ebenso anonym und gleichförmig bleiben, wie die Täter, die Böses mit ihnen tun. Richtig ist, dass eine als Opfer von Frauenhandel von der Polizei aufgegriffene Frau oft keinen Handlungsspielraum mehr hat. Das ist wahr- und ernst zu nehmen. Zugleich aber ist die Frau als Subjekt wahrzunehmen, die in einer konkreten Lebenslage einen Willen zur Migration entwickelt hatte und ihre weitere Zukunft gestalten muss und wird.

Gut und böse

● Es ist gut, dass die konkreten Täter strafrechtlich verfolgt werden. Mit der Identifikation der einzelnen, bösen Täter ist allerdings noch nicht viel getan. Denn es ist der Migrationswunsch der Betroffenen, der den Menschenhändlern einen Ansatzpunkt bietet. Er fußt in Lebenslagen, die den Menschen kaum Zukunftsperspektiven eröffnen. Dass in den 1990er-Jahren in den Ländern des Ostblocks ca. 14 Millionen Arbeitsplätze für Frauen verloren gingen, deutet einen Aspekt der Misere an.¹⁰ Wenn auch die Situationen in den Ländern Mittel- und Osteuropas unterschiedlich sind, das Pro-Kopf-Einkommen und die sozialen Leistungen sind durchwegs gesunken. Migration ist eine Strategie, aktiv mit dieser Situation umzugehen – und kann weder als nur erzwungen abgewertet noch als Befreiungsschlag hochgejubelt werden. Die Identifikation der Täter ist unerlässlich, auf Migrationsgründe und Armut in den Herkunftsländern hat sie jedoch ebenso wenig Einfluss wie auf die Faktoren, die in den Zielländern Frauenhandel ermöglichen: die bestehende Nachfrage nach billigen, leicht kontrollierbaren Arbeitskräften und eine restriktive Einwanderungsgesetzgebung.

Die Rede von den bösen Tätern impliziert leicht die Vorstellung von den guten Opfern. So paradox es klingt: Diese Vorstellung von guten Opfern widerspricht einem fachgerechten sozialen Handeln in christlicher Werteorientierung. Wenn eine Gemeinschaft Opfer identifiziert, drückt sie aus, dass die bezeichnete Person ein Anrecht auf Hilfe hat. Was die Opfer von Menschenhandel als Zielgruppe helfenden Handelns qualifiziert, ist mithin grundsätzlich ihr Hilfebedarf. Trotzdem sind die Betroffenen mit dem Opferstatus nicht hinreichend beschrieben. Sozial Handelnde und ihre UnterstützerInnen müssen wahrnehmen, dass die Betroffenen unterschiedliche Ressourcen haben, und dass es gut ist, wenn sie eigene Vorstellungen über die Gestaltung ihrer Zukunft entwickeln. Und zwar auch

»Nachfrage nach billigen, leicht kontrollierbaren Arbeitskräften«

dann, wenn diese sich von den Vorstellungen, die sich BeraterInnen und UnterstützerInnen von einem guten Leben machen, erheblich unterscheiden. Es kann beispielsweise sein, dass Frauen auch nach Ausbeutungserfahrungen weiter in der Prostitution arbeiten (wollen), aber eben unter grundlegend anderen Bedingungen.

Theologisch gesehen hat die helfende Zuwendung zu Menschen ihren Grund in deren Hilfebedarf und nicht darin, dass die Zielgruppe die Einstellungen der Beratenden und Unterstützenden teilt. Trotzdem basiert eine gute Beratung und Begleitung auf Regeln, die von Seiten der Betroffenen eingehalten werden müssen. Wenn ein Mindestmaß an Regularien nicht eingehalten wird, kann es trotz der Leidensgeschichte der Betroffenen auch zum Abbruch der professionellen Beziehung, in der das Gegenüber als verantwortliches Subjekt wahrgenommen werden muss, kommen. Eine Konzentra-

tion auf die Opferperspektive wird möglicherweise auf einen begründeten Abbruch der helfenden Beziehung wiederum mit Empörung reagieren. Aber auch die helfende Beziehung ist zu komplex, um alle Impulse zu ihrer Gestaltung aus Betroffenheit abzuleiten.

Die Kirchen und die Zwangsprostitution

● Für die Auseinandersetzung mit dem Problem Zwangsprostitution in kirchlichen Kontexten ergeben sich aus dieser Analyse drei wesentliche Punkte als Wegmarken für weiteres Engagement: Kirchliche Akteure müssen mit einer Definition von Frauenhandel arbeiten, die sich an der Definition nach dem UN-Protokoll orientiert. D.h. Definitionen, die Frauenhandel auf den Zwang zur Prostitution und/oder sexuelle Ausbeutung beschränken¹¹, sind zu ersetzen durch Definitionen, die Ausbeutung im Kontext verschiedener Tätigkeiten im Migrationsprozess fokussieren.

Das kirchliche Interesse muss zu allererst den betroffenen Frauen gelten. Das bedeutet, dass diese als Subjekte wahr- und ernst zu nehmen sind: als Personen mit eigenen Zielen, Werten, Wünschen und Interessen, Ängsten und Stärken. Und vor allem als Handelnde. Gefordert ist nicht mehr und nicht weniger als ein Abschied von einer Opfer-Perspektive¹², welche von den Betroffenen verlangt, »ganz und gar schuldlos und makellos (zu) sein und (zu) bleiben. ... Mit dem Anspruch der Schuldlosigkeit, mit dem Verbot, selbst Täterin sein zu dürfen, sind gerade diejenigen Kräfte gebannt, die zu einem selbstbestimmten Leben führen können. Denn ein Leben, in dem es auch um Selbstverwirklichung, in dem es auch darum geht, Subjekt meines Lebens zu sein, kann nicht schuldlos bleiben.«¹³

Sollen die Betroffenen als Subjekte in den Blick kommen, dann gilt es, auf klare Einteilungen in gut und böse zu verzichten, damit zu rechnen, dass die Betroffenen Zwecke verfolgen und Handlungen setzen, die den Vorstellungen der Helfenden mitunter nicht entsprechen, und die Fähigkeit zu entwickeln, Solidarität nicht an die Erfüllung eigener Ideen und Maßstäbe zu knüpfen. Schließlich ist Frauenhandel auf der politischen Ebene nicht allein als Problem im Kontext sexueller Gewalt, sondern als Problem der Frau-

enarbeitsmigration zu behandeln. Ethisch gewendet bedeutet das: Nicht Fragen der Sexualmoral sind leitend für die Herangehensweise an die Problematik. Frauenhandel ist vielmehr als Frage der Sozialethik zu thematisieren. Und auch dabei ist eine Moralisierung des Problems ebenso zu vermeiden wie eine Stigmatisierung der Betroffenen, sei es zu Täterinnen, sei es zu Opfern. Ausgangspunkt sind die Lebenslagen der Betroffenen und ihre komplexen Bedingungsfaktoren.

¹ Zu den unterstützenden Institutionen vgl. <http://www.stopp-zwangsprostitution.de/html/hilfe.html>

² Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 11. Juli 2006, S. 33.

³ Lea Ackermann im Interview mit Claudia Filter, www.solwodi.de.

⁴ Martina Schuster u.a., Die WM und das Bedrohungsszenario »Zwangsprostitution«, www.iz3w.org/iz3w/Ausgaben/293/LP_s04.html

⁵ Badische Zeitung vom 5.7.2006 zitiert den Pressesprecher der Frankfurter

Polizei Manfred Füllhardt.

⁶ Ein Pressespiegel zu den Folgen der Kampagnen während der WM kann bei Ban Ying bestellt werden: info@ban-ying.de

⁷ Vgl. Alexandra Geisler, Gehandelte Frauen – Menschenhandel zum Zweck der Prostitution mit Frauen aus Osteuropa, Berlin 2004, 113.

⁸ Vgl. Maria K. Moser, Ware Mensch – Anfragen aus ethischer Sicht, in: Ordensnachrichten 44. Jg./Heft 5 (2005) 3–15; 6.

⁹ Vgl. z.B. Barbara Haslbeck, Solwodi – Solidarität mit Frauen in Not. Lea Acker-

manns Kampf gegen Frauenhandel, in: StdZ 6/2006, 423–428, 426.

¹⁰ Vgl. UNICEF, Women in Transition. The MONEE Project CEE/CIS/Baltics, Regional Monitoring Report 6 (1999), 27.

¹¹ Wie z.B. das Aktionsbündnis »Gegen Frauenhandel«, eine Vernetzung von VertreterInnen von 20 Organisationen und Verbänden v.a. kirchlicher Provenienz im bayrischen Raum, definiert. Vgl. <http://www.gegenfrauenhandel.de>

¹² Zur Problematik der

Opfer-Perspektive vgl. auch Maria K. Moser, Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analyse zu einer politischen und theologischen Kategorie, erscheint Herbst 2006 im LIT-Verlag.

¹³ Ulrike Eichler, Weil der geopfert Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz, in: Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema feministischer Theologie, Gütersloh 1999, 124–141; 130.

Das UN-Protokoll zur Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels, definiert Menschenhandel als:

a) die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder der Empfang von Personen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit oder durch Gewährung oder Entgegennahme von Zahlungen oder Vorteilen zur Erlangung des Einverständnisses einer Person, die Gewalt über eine andere Person hat, zum Zweck der Ausbeutung. Ausbeutung umfasst mindestens die Ausnutzung der Prostitution

anderer oder andere Formen sexueller Ausbeutung, Zwangsarbeit oder Zwangsdienstbarkeit, Sklaverei oder sklavereiähnliche Praktiken, Leibeigenschaft oder die Entnahme von Körperorganen;

b) ist die Einwilligung eines Opfers des Menschenhandels in die unter Buchstabe a) genannte beabsichtigte Ausbeutung unerheblich, wenn eines der unter a) genannten Mittel angewendet wurde;

c) gilt die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder der Empfang eines Kindes zum Zweck der Ausbeutung auch dann als Menschenhandel, wenn dabei keines der unter Buchstabe a) genannten Mittel angewendet wurde.

vgl. www.unodc.org/unodc/crime_cicp_convention (20.6.2005)

Lebendige Gemeinde

Maria Neubrand (Hg.)

Lebendige Gemeinde

Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie

Regensburg: Friedrich Pustet 2005

Kart., 337 Seiten, Eur-D 39,90, Eur-A 41,10, sFr 71,00

Wer vom Titel dieses Sammelbandes her Beiträge aus den verschiedenen theologischen Disziplinen zur Theologie und Praxis von christlicher Gemeinde erwartet, dürfte eher enttäuscht werden. Das heißt nicht, dass völlig abwegige Themen behandelt werden. Das Gegenteil ist der Fall. Man erfährt Detailliertes und Interessantes zur Bedeutung von »Murren« in der Bibel und in außerbiblischen Texten, zur rabbinischen Schriftauslegung, über Hoffnung als vernachlässigte Wirklichkeit in Psychologie und Pädagogik, über Gott im Denken Martins Bubers und Emmanuel Levinas', über die Auseinandersetzung des hl. Augustinus mit Porphyrios, über Text und Bild im Kontext franziskanischer Frömmigkeit u.a.m. Stärker auf die Gemeinde bezogen sind Beiträge über die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Apostel Paulus, über Bibelarbeit in der Gemeinde, über das Diakonat der Frau im Wandel der Kirchengeschichte, über das Burnout-Syndrom bei in der Pastoral Tätigen, über die Bedeutung der Namensgebung im Zusammenhang mit der Taufe u.a.m. Das Buch enthält insgesamt 14 Beiträge, verfasst von Angehörigen des akademischen »Mittelbaus« der Katholisch-Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Anlass für das gemeinsame Projekt gab die Emeritierung des dortigen Neutestamentlers Bernhard Mayer, dessen Schriftenverzeichnis am Schluss des Buches zusammengestellt ist. Von daher erklärt sich der starke Bibelbezug in vielen Beiträgen.

Norbert Mette, Dortmund

Ist Seelsorge lernbar?

Georg Köhl (Hg.)

Seelsorge lernen

in Studium und Beruf

Trier: Paulinus Verlag 2006

geb., 558 Seiten, Eur-D 24,90, Eur-A 25,60

Angebote in der Pastoral unterliegen einer kritischen Auswahl. Gesucht werden eine gute Liturgie, eine ansprechende Predigt, ein einfühlsames Gespräch und die Wahrnehmung der Individualität in der sakramentalen Feier. Welcher Voraussetzungen bedarf es, um als Seelsorgerin und Seelsorger den diversen Ansprüchen adäquat zu begegnen? Eine wichtige Rolle spielt hier die Aus-, Fort- und Weiterbildung. Diesem Anspruch stellt sich der Sammelband, den der Trierer Theologe Georg Köhl gemeinsam mit einem Herausgebergremium verantwortet. Ziel der Beiträge ist es, die Relevanz praktisch-theologischer Diskussion für die Praxis der Seelsorgsberufe zu steigern.

Die Herausgeber und Autoren bieten eine didaktische und fachliche Reflexion sowie strategische Überlegungen pastoraler Arbeit anhand von Praxisbeispielen aus Studium, Berufseinführung und Fortbildung. Des weiteren werden Konzepte dargestellt, wie Seelsorge »gelernt« werden kann, welche Kompetenzen der/die Lernende braucht, welcher Qualifikation es für die Lehre bedarf. Ein abschließendes Kapitel widmet sich wissenschaftstheoretischen Fragestellungen.

Wiewohl Erfahrungen und Konzepte aus dem Bistum Trier einen wichtigen Bestandteil darstellen, sind die Beiträge exemplarisch und können für die pastorale Bildung insgesamt als wichtiger Impuls wirken. Bei manchen Beiträgen erschließt sich nicht eindeutig die Relevanz für den Gesamtzusammenhang, sie wirken »eingebaut«. Das vermag den Gesamteindruck des Buches nicht zu schmälern. Georg Köhl führt eine

Diskussion über die Kompetenz der Seelsorgerinnen und Seelsorger weiter, die bereits Wegweisend von Hermann Stenger angestoßen wurde. Die Frage nach der Zukunft von Seelsorge wird unter den aktuellen Gegebenheiten eindeutig zu einer Frage nach der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern.

Martin Lätzel, Schulseen

Praktische Theologie

Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber (Hg.)

Praktische Theologie

*Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven
Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*

Stuttgart: Kohlhammer
kart., 464 Seiten, Eur-D 39,80, Eur-A 41,-, sFr 69,20

Die Vielfalt der Interessen und Themen, die Ottmar Fuchs Praktische Theologie charakterisiert, spiegelt sich auch in den vielen dichten Beiträgen seiner Festschrift wieder und ist dabei zugleich jenen Anliegen verpflichtet, die den Gefeierte umtreiben: das innovative und manchmal provokante Weitertreiben von wissenschaftstheoretischen Grundlagenfragen und die konkrete Option für die Leidenden, beides getragen von einem gläubigen Gespräch mit Gott. Dabei ist den Herausgeber/innen gelungen, die aktuelle Verfassung des Faches Praktische Theologie wahrnehmbar zu machen.

Im ersten Teil des Buches bieten katholische und evangelische FachvertreterInnen einen Überblick über die aktuellen Fragestellungen. Dabei kommen Themen wie Nachhaltigkeit (Karl Bopp), Familienkatechese (Albert Biesinger), Leadership (Anselm Prior) ebenso zur Sprache wie große pastoraltheologische Grundkonzeptionen wie »Praktische Theologie als Kulturwissenschaft« (Rainer Bucher), als »Evan-

lisierungswissenschaft« (Maria Widl), als »empirische Wissenschaft« (Hermann van der Ven), als »biographisch-erfahrungsgeleitete Wissenschaft« (Stefanie Klein) oder als »Seelsorgewissenschaft« (Doris Nauer). »Wünsche an die Praktische Theologie«, wie sie Norbert Mette formuliert, machen dabei deutlich, dass auch ein solch umfassender Sammelband nur eine Momentaufnahme sein kann.

Der zweite Teil – für Praktische TheologInnen theoriegenerativ – widmet sich konkreten Lebens- und Arbeitsfeldern der Praktischen Theologie: ihrer Rolle für die Aus- und Weiterbildung von Laien und Priestern, den schwierigen Verhältnissen in modernen Arbeitswelten, diakonischen Fragestellungen wie der Obdachlosenproblematik, der Psychiatrie, der Beratung. Zukunftsweisend auch das Anliegen, Praktische Theologie als kontemplative Wissenschaft anzulegen (Veronika Prüller-Jagenteufel) – eine Ermutigung, in den konkreten Lebenszusammenhängen eine demütige, wohlwollende und barmherzige PT zu betreiben, die nicht nur Defizite wahrnimmt, sondern auch das neu Wachsende bedenkt.

Im dritten Teil schließlich wird deutlich, wie fruchtbar es sich auf die Theologie auswirken kann, wenn die einzelnen Disziplinen mit der Praktischen Theologie kooperieren. Die Beiträge von Werner Groß, Bernd Jochen Hilberath, Joachim Kügler, Dietmar Mieth u.v.a. zeigen, wie Exegese, Dogmatik oder Sozialethik arbeiten, wenn sie sich auch der Praxis verpflichtet wissen. Der Sammelband ist informativ, bietet einen grundlegenden Einblick in Themen, Methodik und Anliegen aktueller Praktischer Theologie und regt zum Weiterdiskutieren an. Für die Weiterarbeit an einem solchen Unternehmen ist zu empfehlen, sich verstärkt den Themen Interreligiosität und Orthodoxie zuzuwenden, sich mit der vorhandenen Wissensfülle den großen ge-

sellschaftlichen und globalen Herausforderungen zu stellen und das Gespräch mit der Religionspädagogik und nicht-deutschsprachigen europäischen Pastoraltheologien zu forcieren. Dazu öffnet dieser Band bereits die ersten Türen.

Regina Polak, Wien

Pastoralästhetik

Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter u.a. (Hg.)

Dem Glauben Gestalt geben

Festschrift für Walter Fürst

Berlin: LIT-Verlag 2006

Pb., 384 Seiten, Eur-D 34,90, Eur-A 35,90, sFr 53,90

Die vorliegende Festschrift anlässlich der Emeritierung des Bonner Pastoraltheologen Walter Fürst wurde von seinen Assistenten initiiert. Unter dem Titel »Dem Glauben Gestalt geben« unterziehen seine Kollegen und SchülerInnen zentrale theologische Anliegen Fürsts einer kritischen Betrachtung und führen sie weiter.

Es werden Ausschnitte aus acht Themenfeldern skizziert: Europa, Organisationsentwicklung, Communio, Diakonie, Seelsorge, Sakramentalität, erwachsene Religiosität, Glaube – Hoffnung – Liebe. So fragt z.B. Udo Schmälzle nach einer Verhältnisbestimmung zwischen »Theologie und Qualitätsmanagement« und Rainer Bucher entfaltet eine Kritik der pastoralen Projektionsformel »Communio«. Die Festschrift enthält darüber hinaus einen einleitenden Beitrag über den Heiligen Martin, einen Epilog, eine historische Skizze der Bonner Pastoraltheologie und eine Bibliographie des Emeritus.

Als durchgängiger roter Faden zeichnet sich Fürsts Anliegen einer Pastoralästhetik ab, das mit zunehmender Lesedauer an bereichernden Facetten gewinnt, griffiger wird und dem auf den ersten Blick relativ allgemein gehaltenen Buch-

titel eine entsprechende Kontur und Brisanz verschafft. Leider erfährt die pastoralästhetische Ausrichtung dieses Buches keine explizite Einführung (vgl. Fürst (Hg.), Pastoralästhetik 2002), was die Lesbarkeit und Nachvollziehbarkeit des hier Erarbeiteten erheblich beeinträchtigt. Insofern bleibt die Festschrift hinter ihrem eigenen Anspruch zurück. Sie bietet zwar wichtige Orientierungslinien hinsichtlich der Gestaltung von Kirche, präsentiert sich jedoch in einer sprachlichen Form, die den PraktikerInnen vor Ort über weite Strecken sperrig gegenübertritt.

Monika Udeani, Linz

Filmtipp

Das dritte Wunder

USA 1999, 114 min

Buch: Richard Vetere, John Romano, Regie: Agnieszka Holland, Darsteller und Darstellerinnen: Ed Harris, Anna Heche, Armin Müller-Stahl, Barbara Sukowa, Caterina Scorsone u.a.

Vom Glauben in seinem Angesprochensein, aber auch in seinen Zweifeln, Unsicherheiten und in seinem Scheitern handelt dieser Film, der auf das Buch »The Third Miracle« von Richard Vetere zurückgeht. Seine Hauptperson, der Priester Frank Shore, verdankt seine Lebensentscheidung und Berufung einem »missglückten« Wunder: Als sein Vater, ein Polizeibeamter, angeschossen im Sterben liegt, gelobte er, Priester zu werden. Wenige Monate nach seiner Priesterweihe starb der Vater. Das Hin-und-Her-Gerissen-Werden zwischen radikaler Skepsis, die die »Ent-Täuschung« sucht, und der Sehnsucht nach Beheimatung in einer Gotteserfahrung, die auch – und gerade – im Menschlichen Bezugspunkte findet, kennzeichnet Franks Existenz und sein Ringen.

Frank Shore hat nun vor einigen Monaten »Hals über Kopf« seine Wirkungsstätte als Priester verlassen, um mit sich selbst ins Reine zu

kommen. Da erreicht ihn ein Auftrag seines Bischofs: Frank soll sich einer lebensgroßen, marmornen Marienstatue annehmen, die seit dem Tod von Helen O'Regan – die als Witwe den Nonnen eines Klosters kochte – im November bei Regen Blut weint. Die Absicht dahinter ist klar: Schon vor einigen Jahren hat Frank als »Wunderkiller« aufgrund seiner gründlichen Recherchen die »Heiligsprechung« (zwischen Selig- und Heiligsprechung wird im Film kaum unterschieden) eines Priesters vom Lake Monroe verhindert. Frank Shore konnte nachweisen, dass den in den Augen der Menschen Heiligen zutiefst Glaubenszweifel und Anfechtungen quälten, die ihn in den vermutlichen Suizid trieben.

Frank beginnt seine Ermittlungen am Wirkungsort von Helen, um deren Heiligsprechung es diesmal geht: Er besichtigt die Marienstatue und sucht nach Maria Widkowsky – nach jenem Mädchen, das Helen von einer tödlichen Hautkrankheit geheilt haben soll. Als Frank für die Vorerhebungen einen größeren Etat erhält, fragt er nicht seinen hochgebildeten und glaubensfesten Freund und Studienkollegen John Leoni um Mitarbeit an. Er fährt vielmehr zurück zum Lake Monroe, um Frater Gregory um Mithilfe zu bitten – jenen Mönch, der ihm vor Jahren vorwarf, mit seinem Beharren auf Fakten den Menschen und auch ihm den Glauben zu nehmen.

Frank lässt die Auseinandersetzung mit der möglichen »Heiligkeit« Helens nicht kalt. Er trinkt vermehrt Alkohol. In seiner Verzweiflung besucht er angetrunken John Leoni im Beichtstuhl. Ausgehend vom Tertullian zugeschriebenen Wort »Ich glaube, weil es unmöglich ist«, berichtet er von seiner Angst seinen Glauben zu verlieren: »Ich will, dass es wahr ist – alles!«, hält er flehend fest. Die Zweifel, die Frank quälen, kommen auch in einer anderen Hinsicht zum Tragen. Frank lernt Roxanne, die Tochter von

Helen, kennen, die von ihrer Mutter verlassen wurde, als diese ins Kloster zog. Diese verhält sich der kirchlichen Untersuchung gegenüber zunächst gleichgültig bis ablehnend. Doch Frank und Roxanne kommen einander näher ... Dann unterbricht der Novemberregen, der Frank zur Statue ruft, das Geschehen.

Dort angekommen sieht Frank mit vielen anderen Menschen zusammen die Mariafigur Blut weinen, er steigt hinauf und kostet das Blut. Was genau in ihm vorgeht, kann man nur erraten. Der Film zeigt anschließend, dass Frank Hochalkoholisches in den Abguss schüttet und den Priesterkragen anlegt, den er bisher nicht getragen hat. Frank betet darum, für die Vorarbeit zur Heiligsprechung Helens würdig zu werden. Ungeachtet eines Hinweises, dass er mit seiner kritischen Haltung kirchlich Karriere machen könne, übergibt er später seinem Bischof die Positio, die für die Heiligsprechung votiert.

Ein Jahr später setzt Rom ein Tribunal ein, um den Fall der Helen O'Regan vor Ort untersuchen zu lassen. Dem Postulator Frank Shore gegenüber steht dabei der deutsche Kurien-Erzbischof Werner, der als *Advocatus Diaboli* u.a. davon spricht, dass echte Heilige große Taten vollbracht hätten, und nicht nur – wie Helen – Suppenküchen eröffneten. Zudem würde der Postulator selbst seines Glaubens nicht sicher sein. Frank Shore betont, dass Helen sich um die Menschen gekümmert habe und eine Heilige werden müsse, weil die Menschen sie brauchen. Er gesteht aber auch seine Glaubenszweifel und seine Suche ein. Das Tribunal selbst erlebt ein Wunder: Die nach einer Auseinandersetzung im Drogen-Milieu im Koma liegende Maria Widkowsky, bei der die Maschinen abgestellt werden, um sie sterben zu lassen, kehrt ins Leben zurück.

Inzwischen kann Frank von einem weiteren Wunder berichten, dass sich in der Kindheit

Helens zugetragen hat und das erst jetzt durch Zufall und weitere Recherchen ausfindig gemacht werden konnte. Als Erzbischof Werner von diesem Geschehen während des Zweiten Weltkriegs im tschechoslowakischen Bystrica erfährt, aus dem Helen stammt, ist er fassungslos und verlässt das Tribunal. In einem nächtlichen Gespräch berichtet er Frank, dass er als deutscher verwundeter Soldat miterlebt habe, wie das Gebet des kleinen Mädchens zur Gottesmutter bei einem Luftangriff Bomben zu Tauben verwandelt habe und wie er dadurch bekehrt worden sei. Doch er sei der Ansicht, dass dies ein überflüssiges Wunder gewesen sei, denn es war töricht, diese wenigen Menschen zu verschonen, während im Krieg Millionen umkamen.

Drei Jahre später trifft Frank, der inzwischen als Gemeindepfarrer arbeitet, auf Roxanne, die inzwischen eine kleine Tochter hat. Auf ihre Nachfrage spricht er von den zwei Wundern die Rom anerkannt habe: die Heilung Marias und das Geschehen in Bystrica. Auf ein drittes, zur Heiligsprechung traditionellerweise notwendiges Wunder würde man noch warten ...

Diese Offenheit, mit der der Film endet, kennzeichnet auch grundsätzlich seinen Umgang mit dem Thema »Wunder«. Er lässt biographische Entwicklungen und Standpunkte zu und legt nicht moralisierend fest. Vielleicht sind ja sowieso die größten Wunder, die Gott wirkt, jene, die nicht augenfällig-dramatisch in die Welt eingreifen, sondern die im Hintergrund Menschen durch Entscheidungsprozesse mit ihren Höhen und Tiefen tragen und die die freie Entscheidung der Menschen auch respektieren. So gesehen

könnte man – macht man die »Kirchlichkeit« dieser Entscheidung zur Voraussetzung – in Frank Shore selbst das »dritte Wunder« erblicken.

Der Film vermeidet großteils Klischees und Voreingenommenheiten. Auch wenn die Sympathie für Frank Shore spürbar und die teils stockkonservative Haltung von Erzbischof Werner überzeichnet ist, so stehen doch die verschiedenen Reaktionen auf die Helen O'Regan zugeschriebenen Wunder als durchaus möglich nebeneinander. Der Zuschauende muss zunächst selbst entscheiden, wie er sich positioniert. Zugleich bleibt das Filmgeschehen nicht beliebig. Es zeigt in allen Personen für den christlichen Glauben Wesentliches, das in seinem »Zusammenspiel« den Menschen zum Leben in Gott zu befreien vermag.

Hier sind wohl sowohl die kritische Haltung eines Erzbischof Werners als auch das Sich-Ansprechen-Lassen von konkreten Ereignissen, das sympathisierende Dasein in der Welt der (auch kirchenfernen) Menschen und die konkrete Hilfe, wie sie Frank Shore immer wieder zeigt, wichtig und notwendig. Vielleicht braucht es dazu auch Anteile der »wunderfernen«, gelösten, einfach dem Leben zugewandten Haltung Roxannes oder auch die abgeklärte und loyale Sicht John Leonis. In jedem Fall kann der Film »DAS DRITTE WUNDER« – gerade auch in seiner emotional packenden Dramaturgie – dazu beitragen, die mit dem eigenen Glauben zusammenhängenden Fragen neu zu stellen und Antworten zu suchen ... allein, in der Gruppe oder auch im Religionsunterricht.

Thomas H. Böhm, Innsbruck

AUTORINNEN UND AUTOREN

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und Psychotherapiewissenschaftler an der Sigmund Freud Universität, Wien. Er arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

Udo Rauchfleisch, Psychoanalytiker (DPG), war bis 1999 Klinischer Psychologe an der Psychiatrischen Universitäts-poliklinik im Universitätsspital Basel und ist jetzt in privater psychotherapeutischer Praxis tätig. Er ist Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel.

Walter Ruckhofer, Dr. phil. mit Schwerpunkt Psychoanalyse, ist Museumspädagoge und Personenzentrierter Psychotherapeut. Er arbeitet u.a. zu den Schwerpunkten Queer Theory, Traumatherapie für Folter und Gewaltopfer, Therapie für schwule und bisexuelle Männer. Er lebt und arbeitet in Wien.

Kerstin Söderblom, Dr. theol., ist seit zwei Jahren wissenschaftliche Mitarbeiterin im kirchlichen Dienst an der Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt/Main im Bereich Praktische Theologie und Religionspädagogik.

Pierre Stutz ist Theologe, spiritueller Begleiter, Autor und mit Kurs- und Vortragstätigkeit im ganzen deutschsprachigen Raum unterwegs.

Klara Butting, Dr. theol., ist Studienrätin in Lüneburg, Privatdozentin an der Universität Lüneburg und Studienleiterin des Vereins Erev-Rav.

Regina Ammicht Quinn, Dr. theol. habil., ist Professorin für Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den

Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen und leitet dort den Bereich »Ethik und Kultur«. Im Zusammenhang von Erstplatzierungen bei Berufungen erlebte sie mehrfach die Verweigerung des dafür nötigen kirchlichen »nihil obstat«.

Joop Roeland, studierte Theologie und Germanistik in den Niederlanden, war ab 1970 Hochschuleseelsorger in Wien und ist seit 1986 Rektor der Ruprechtskirche in Wien sowie seit 1998 zusätzlich Seelsorger für gleichgeschlechtlich Liebende.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und als Beraterin und geistliche Begleiterin tätig.

Monika Udeani, Dr. theol., ist Assistentin am Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre der Katholisch-theologischen Privatuniversität Linz und Gemeindeberaterin.

Albert Biesinger ist Professor für Religionspädagogik, Kerygmatisches und kirchliche Erwachsenenbildung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Assistentin am Lehrstuhl für Sozialethik und Praktische Theologie im Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Renate Kirchhoff, Dr. theol., ist Professorin für Neues Testament und Diakoniewissenschaften an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · September 2006 · Heft 5

Medieninhaber und Herausgeber
Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Maria K. Moser, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Almut Rumstadt, Peter F. Schmid, Pirmin Spiegel, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-
sFr 112,20; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80;
Einzelheft € 13,50 sFr 24,30;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.
Anzeigenleitung: Sylvie Eismann (verantwortl.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigen@herder.de
Abonnentenservice:
Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-422
E-Mail: aboservice@herder.de
Abonnentenservice Schweiz:
Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 1
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

Leo Karrer

Spiritualität: ein Megatrend?

"Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung"

Jenseits des medial unterstützten Trends

zeigen sich ernste Suchbewegungen.

Aus christlicher Sicht ist Spiritualität dabei weniger eine Weltanschauung als ein engagiertes Verhältnis zur Welt, erwachsend aus konkreten Gotteserfahrungen.

● Wer im »alten« Lexikon für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1964 nach dem Stichwort Spiritualität greifen will, wird auf »Frömmigkeit« verwiesen (Bd. 9, 975). In der neuen Auflage dieses Lexikons aus dem Jahre 1995 verläuft der Weg eher umgekehrt (Bd. 4, 171). Hat der Begriff der Spiritualität innert weniger Jahrzehnte den der Frömmigkeit beerbt und verdrängt?

Das Wort »fromm« in der Bedeutung von geistlich, religiös und andächtig ist selbst in kirchlichen Kreisen fast abhanden gekommen. Anders das Wort Spiritualität. Auf die »spirituelle Kompetenz« der Seelsorger und Seelsorgerinnen wird selbst in der Ausbildung großes Gewicht gelegt. Der religiöse Begriff Spiritualität steht vermutlich in Blüte, weil er sozusagen auch profan boomt. Spiritualität bezieht sich nämlich auf verschiedene Zeitströmungen, u.a. auf die Friedensbewegung, Ökologische Bewegung, Feminismus, Esoterik, New Age. Dies hat aber auch mit Identitätssuche zu tun, mit Selbstverwirklichung und dem, was etwas unscharf Sehnsucht

nach erlebnishafter Ganzheit genannt werden mag. Spiritualität liegt also im Trend.

Der Begriff selbst stammt aus der französischen Geistigkeit. »Spiritualité« wurde jedoch erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts der Ausdruck für das Spirituelle, Religiöse, für das Mystische und Fromme. Seit dem Zweiten Weltkrieg gewann das Wort Spiritualität dann auch im deutschsprachigen Raum an Ansehen. Und etwa seit 1980 wurde es zu einem Sammelbegriff für höchst unterschiedliche Phänomene in den Konfessionen und Religionen und darüber hinaus. – Allerdings fällt auf, dass das Wort »Volksfrömmigkeit« eher wieder im Aufwind zu sein scheint. Von »Volks-Spiritualität« spricht man dagegen kaum. Grund genug, sich Rechenschaft über den Kontext von Spiritualität zu geben.

»Theologie des Volkes«?

● Handelt es sich dabei um einen Megatrend? Ist die Unterscheidung der Geister nicht auch in diesem Feld dringend geboten? Geht dieser Megatrend mit der vielfach behaupteten Renaissance der Religion Hand in Hand? Im esoterischen Einflussbereich ist damit eine Vielzahl von Spiritualitäten gemeint, deren gemeinsamer

Nenner in etwa darin liegt, dass sie sich religiös weder dogmatisch noch institutionell vereinnahmen lassen wollen. Vielmehr wird das Gewicht auf flexible Formen und kommunikatives Gemeinschaftsleben sowie auf erlebnisintensive Glaubenserfahrung gelegt. Religiosität und Spiritualität sind somit frei schwebende und vagabundierende Trends, je nachdem, ob es um Erklärungsversuche geht oder um konkrete lebenspraktische Wege, die zum Teil überschaubare Sinnbereiche betreffen. Es ist so etwas wie eine Mentalität, die die Welt der harten Fakten und

»Bedürfnis nach sinnenhafter Repräsentanz des Heiligen«

kalten Tatsachen sinngebend und lebensdeutend übergreift. So umfasst die spirituell überwölbte Welt einen Bezug zu Gott im theistischen oder mehr im deistischen Sinn, zu Natur, Erleben, zu Erfahrungen existentieller Leere, Network, Wellness, Energie, die ganze Palette von Mystik bis hin zum Diätsadismus.

Was verbinden somit die vielen Menschen mit Religion und Spiritualität? Müsste eine »Theologie des Volkes« nicht mit all diesen Spuren menschlicher Erwartungen und Sehnsüchte ohne Überheblichkeit ins Gespräch kommen? Die Medien haben sich dieser Art von »Theologie des Volkes« schon längst angenommen, wenn auch oft in nebulöser, ästhetischer, erlebnisstarker und gefühlsmäßiger Performance bzw. Vorführung. Sie konstituieren spirituelle Realitäten und popularisieren Weltbilder und religiöse Symbole. Man beachte nur einmal die Titelseiten bekannter Journals um die Weihnachtszeit: »Flucht ins Spirituelle. Sehnsucht nach Sinn«, »Der Menschheitstraum vom Paradies« oder »Sehnsucht nach Gefühl«. Liegt der mediale Erfolg der Papstreisen vielleicht unter anderem auch darin,

dass solche diffuse Sehnsüchte und das Bedürfnis nach sinnenhafter Repräsentanz des Heiligen anschaulich und symbolträchtig auf ihre Rechnung kommen? Oder stimmt es, wenn die gleichen Journals wie z.B. der Spiegel im Vorfeld des Weltjugendtreffens 2005 titeln: »Heimkehr des Papstes in ein unchristliches Land«? Sind die medialen Signale also widersprüchlich? Gibt es diffuse Suchbewegungen in Richtung Spiritualität oder »seichte Formen moderner Religiosität« (Regina Polak)?

So leistet sich eine medial dominierte Öffentlichkeit inmitten eines hohen Wohlstands mit gewachsenem Wohlbefinden eventuell auch noch gerne Selbstverwirklichung, personale Kompetenz, Wellness, Achtsamkeitsschulung mit Körperpflege und Förderung des Leibbewusstseins und verbindet dies mit religiösen Gefühlen. Das erlaubt es dem einzelnen Individuum, Nähe oder doch eher Distanz zu religiösen Botschaften selber zu bestimmen und zu balancieren, aber wenigstens medial und zuschauend dabei zu sein. Vielleicht sind es sozusagen niederschwellige Suchbewegungen.

Nur medial entfachter Megatrend?

- Hier ist die Frage in ihr Recht einzusetzen, ob ein solcher Trend sich auch darin bewährt, dass die alltagspraktische und existentielle Bedeutung von Spiritualität und Religion eine Chance erhalten und wachsen? Und ist unsere Jugend an den Inhalten der christlichen Botschaft interessiert? Die Shell-Jugendstudien setzen diesbezüglich ernüchternde Zeichen, obwohl die eben erschienene neue Studie (September 2006) eine spirituelle Orientierungssuche bei den Jugendlichen diagnostiziert. So könnte es sein, dass die Renaissance der Religion(en) und der boo-

mende Spiritualitätsmarkt nicht so sehr in der religiösen Praxis und in persönlichen Überzeugungen geschieht, sondern im Medieninteresse an religiösen Phänomenen und Events. Ist der Megatrend Spiritualität womöglich ein Produkt der Medien? Oder sind Spiritualität und das Interesse am Religiösen das Ergebnis eines Gottes-Gen, wie Dean Hamer¹ nahe legt? Der Mensch habe demnach grundsätzlich ein Faible für Göttliches. Die Gottes-Gene machten für eine generative Weitergabe spiritueller und religiöser Formen und Rituale empfänglich. Der Genetiker erblickt in der Spiritualität ein grundlegendes menschliches Erbe; er spricht von einem Instinkt. Publik-Forum hat die Publikation von Hamer im September 2006 zum Buch des Monats erklärt.² Was gilt nun?

Den Fragen muss man sich stellen. Aber man könnte mit einseitigen akademischen Interpretationen und auf dem Hochsitz dogmatischer und kirchlicher Positionen allzu behände übersehen, was sich eventuell zeigen oder ansagen möchte. Ist der Megatrend Spiritualität nur ein triviales und gefühlsmäßiges Versatzstück für das ästhetische Amüsement eines sonst an der Langeweile erstickenden Daseins? Zuckerguss für schlichte Gemüter oder eine pfiffige Tarnung einer technokratischen Moderne ohne Ethik? Oder: Könnten mit solchen Brillen nicht tiefere Suchprozesse übersehen werden? Vielleicht spüren die Menschen und die Medien mehr, als auf den ersten Blick gesehen werden kann.

Eine »Theologie des Volkes«, die von unten her zu gehen und zu lernen beginnt, ist vielleicht schon viel weiter und näher bei den Menschen und den Realitäten des Lebens als eine kirchlich beglaubigte und akademische Theologie. Verbirgt sich im unübersichtlichen Chaos des Megatrends nicht auch die Spurensuche nach Werten, die mehr als Leistung, Verwertbarkeit, Nutzen, Geld, Rausch und Prestige bedeuten? Die

politischen und ökonomischen Reformbestrebungen scheinen vielfach an ihre Grenzen zu stoßen. Die Hürden für Solidarität und Kommunikation zum Wohl der Menschen werden empfindlich spürbar und medial sichtbar. Man denke nur an die tagtäglich frei Haus gelieferten Nachrichten über Terrorismus. Die Gesellschaft macht

»Was wertfrei oder wertneutral daherkommt, ist oft wertfeig.«

den Eindruck, angesichts der unübersichtlichen Kompliziertheit der Verhältnisse an viele Grenzen ihrer Gestaltbarkeit zu gelangen. Der einzelne Mensch fühlt sich vielfach ausgeliefert und hilflos. Es wächst das Gespür dafür, dass das, was wertfrei oder wertneutral daherkommt, oft wertfeig ist. Dies schreit geradezu nach tragenden verbindlichen Fundamenten.

Damit verbindet sich eine geistige Orientierungsnot, wenn auch vielfach getarnt und versteckt. So wird begreiflich, dass man dieser »Leere«, von der gerade junge Menschen sprechen, entkommen möchte und auf oft seltsamen Wegen zur Transzendenz oder zum geistigen Energiezentrum vorzudringen versucht. Vielleicht sind es gerade die wachen Leute, die ein Gefühl dafür entwickeln, dass man mit dem Spießertum einer satten Konsummentalität nicht mehr durchkommt. Ressourcen der Hoffnung und der Lebenszuversicht scheinen zuweilen wie ausgeplündert. So kann die Sensibilität auch wieder dafür erwachen, dass man an der reinen Diesseitigkeit verdummen und ohne existentielles Vertrauen auf die Dauer zu verwelken droht. Gibt es einen Weg aus der Überanstrengung durch die neuzeitliche Selbstbehauptung und durch den Zwang, jeden Augenblick schnelllebig möglichst voll auszukosten und nichts zu verspielen? Es stellt sich die Frage nach dem Sinn des Daseins und menschlicher Geschichte.

Spuren einer neuen Spiritualität

● Angesichts der unüberschaubaren Kompliziertheit des Lebens erlebt sich der einzelne Mensch marginal oder als Fragment. Die erlebnismäßige Selbstbezogenheit führt den Menschen dazu, von seiner subjektiven Warte und vom Detail her alles zu sehen und zu bewerten. Anders ist die Realität auch nicht erhältlich. Darin liegt das Problem, aber auch die Chance, sich nämlich als Teil im größeren Ganzen zu verstehen, in einem vernetzten Kontext. So hat auch das naturwissenschaftliche Denken sich dahingehend korrigiert, das Universum nicht mehr nur als die Addition aller seiner Einzelteile zu begreifen, sondern als Ganzes; es geht um die Struktur im Ganzen (W. Heisenberg). Besonders deutlich wird das auf dem Gebiet der Ökologie, weiß man doch, dass Eingriffe an einer Stelle der Natur das gesamte Ökosystem beeinträchtigen.

Aus der Sicht der Systemtheorie organisieren sich die einzelnen Teilsysteme autonom wie ein Baumschössling Seitentriebe ausbilden kann. Beim Menschen ist diese Teilautonomie zur Freiheit des denkenden und Strategien entwickelnden Wesens geworden. Diese Freiheit hat inzwischen einen Siedepunkt erreicht, der das ganze System unseres Planeten zerstören könnte. Daraus resultiert auch die Verantwortung im Teil für das Ganze. Zu dieser Rücksicht gelangen wir nur, wenn wir »eine Spiritualität entwickeln, die tief vom Bewusstsein durchdrungen ist, dass wir tief eingebunden sind in ein Ganzes, und dass wir nur überleben werden, wenn wir uns selbst als Bestandteil dieses Ganzen ... verhalten«³. Parallel dazu ist auch die Diskussion um die Menschenrechte zu sehen. Es wird von den individuellen Menschenrechten ausgegangen. Aber dies darf nicht auf Kosten der »anderen«, der Natur oder des Ganzen gehen. Den Menschenrechten entsprechen die Pflichten.

Die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit sucht nach einer Spiritualität, die den Menschen weder auf seine Geistigkeit oder Seele noch auf seine Leiblichkeit reduziert, sondern die ganzheitliche Einheit des Menschen und seinen Ort im Ganzen berücksichtigt. Mit dieser Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit verbindet sich die Tendenz von statischen Strukturen zu dynamischen Prozessen. Es artikuliert sich vielfach die Sehnsucht für die Dimensionen des Lebendigseins, des Geschehens und Erlebens, des Wachsens und Reifens – weg von einem formalisierten System und seiner Moral zu einer Ethik, die sich für sich und für den Fortbestand des Lebens verantwortlich weiß. Das Bewusstsein für den Wegcharakter menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen und lebensnotwendiger Verbindlichkeit ist durchaus auch bei den großen spirituellen Traditionen festzustellen.

Damit hängt der Trend zusammen, Annäherung und Solidarität durch Dialog zu erreichen statt durch die autoritäre Behauptung von Wahrheiten. Es geht um eine geistige Haltung, »um ein Denken in offenen komplexen Systemen, um ein neues Verständnis der Wirklichkeit, die sich

»Lebendigsein«

eben nicht aus dem Wissen und der Forschung getrennter Fächer zusammensetzt, sondern als ein Gefüge fächerübergreifender Beziehungen zu verstehen ist«⁴. Dies bedarf einer offenen und dynamischen Kommunikation über Perspektiven und Anliegen und über die Wege angemessenen Verhaltens.

Spiritualität wäre im Blick auf diesen Umbruch gleichsam eines der Schlüsselworte dafür, was denn nun das Ganze oder Universale im Detail oder Fragment der Einzelerfahrungen sei und wie sich der einzelne Mensch darin zurechtfinden mag.

Prozess der Menschwerdung

● Wie könnten wir uns aber dem Sinn von Spiritualität beschreibend annähern? Anthropologisch ist mit Spiritualität jene Gesinnung oder die prozesshaft zu erwerbende Haltung gemeint, mit der sich Menschen der Wirklichkeit stellen, sie erleiden, ertragen oder gestalten. Es geht darum, den eigenen Lebensprozess als Beziehung zu gestalten, die das Verhalten zu sich selber, zur Mitwelt (Mit-Menschen) und zur gesellschaftlichen und kosmischen Umwelt trägt und prägt.

Im christlichen Sinn kann man Spiritualität als religiöse Gesinnung aus der Inspiration des jüdisch-christlichen Glaubens verstehen, in der sich Menschen zur Wirklichkeit verhalten. Das Merkmal einer christlichen Spiritualität liegt darin, die Wirklichkeit im Lichte des Glaubens zu sehen. In Anlehnung an die anthropologische Formulierung lässt sich sagen: Christliche Spiritualität bedeutet, ein gestaltendes Verhältnis zu sich selber, zu den Mitmenschen und zur Umwelt zu suchen und zu wagen sowie in alledem zum

»Vorstoßen zu den Quellen des Lebens«

Gott Jesu. Das unterscheidend Christliche meint letztlich das entscheidend Menschliche und lebt von einer Hoffnung, die wir im Vertrauen auf die Botschaft und den Weg Jesu für alle Menschen bekennen dürfen. Spiritualität umfasst somit nicht nur Ascese, Mystik, Ethik, Meditation, Aktion, nicht nur »Stand der Vollkommenheit« (Ordensideal), Freude und Glück, sondern erleidendes, ertragendes, gestaltendes und sich auch erfreuendes Verhalten sowie eine Grundhaltung zur Wirklichkeit. Sicher ist sie nicht Fundamen-

talismus, Spiritualismus oder Weltflucht. Sie zeigt vielmehr im ganz gewöhnlichen Humus des Alltags, wovon sich die Seele nährt.

In der Spannung zwischen Kontemplation und Aktion bewährt sich Spiritualität im Prozess und im subjektiven Verhalten. Es gilt der »Tatbeweis«, wie das bekannte englische Sprichwort verrät: »The proof of the pudding is in the eating«. Es zeigt sich. Es kommt an den Tag. – Ein solcher lebenslanger Prozess der Menschwerdung bedarf der inneren Aufmerksamkeit und der konkreten Pflege. Es geht um den Rhythmus von Kontemplation und Gebet, von Solidarität und Meditation, um individuelle und gemeinschaftliche Wege, um personale Einsamkeit und Kirchlichkeit, um die Ascese der Entfaltung – auch angesichts der Erfahrungen von Leid und Schuld und Grenzerfahrungen, aber auch um die Kultur der Treue, der Freude, der Dankbarkeit in der Spannung zwischen Gottesferne und mystischer Glut, zwischen Geduld mit ihrer Not und der Erfüllung einer gestillten Gegenwart ... – wie eben das Leben so spielt.

Spiritualität ist so nicht einfach mit Weltanschauung zu verwechseln. Es ist ein Weg, den jeder Mensch selber gehen muss, den er hoffentlich nicht alleine, sondern mit anderen gemeinsam geht. Es ist ein Weg, der nicht zum Rückzug verkommt, sondern zu einer Hingabe führt, die aus einem Vertrauen heraus eher weltoffen und gleichsam »lebenssicher« werden lässt. Es ist ein Vorstoßen zu den Quellen des Lebens, aber auch ein Trinken aus diesen Quellen, die zu Passagen – zum Vorbeigang – Gottes im konkreten Leben werden, wenn immer Schritte der Versöhnung, der Mitmenschlichkeit und der Treue geschehen und sich Erfahrungen der Liebe, der Freude und der Dankbarkeit schenken.

¹ D. Hamer, Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006.

² Vgl. Publik-Forum vom 22. September 2006, 58.

³ B. Schellenberger, Spiri-

tuelle Wendezeit – Grundlinien einer neuen Lebenskultur, Freiburg 1997, 31.

⁴ F. Vester, Unsere Welt – ein vernetztes System, München 1993, 8.

Regina Polak

Megatrend oder Megaflop?

Zur Wiederentdeckung von Spiritualität

Die Veränderungen im Feld des Religiösen werden widersprüchlich beurteilt. Neben Fehlstellen und Gefahren lässt sich in dem neuen Trend auch das Potenzial einer hoffnunggebenden Entwicklung erkennen: eine womöglich von Gott selbst herkommende Sehnsucht nach Liebe und erfülltem Leben. Ein Plädoyer.

● Seit etwas mehr als einem Jahrzehnt wird heftig diskutiert: Kehrt Religion wieder – oder ist dies bloß eine religionssoziologische Fiktion bzw. ein »Wunschtraum von Theologen«, wie das der österreichische Soziologe Hermann Denz pointiert formuliert hat? Es stehen einander typologisch zwei Lager gegenüber.

Die einen sprechen von der »Rück- bzw. Wiederkehr der Religion«, vom Prozess einer »Respiritualisierung« oder, etwas plakativ, von einem »Megatrend Religion«.¹ Diese These vom »Megatrend« – eine die Gesellschaft grundlegend umwandelnde und nachhaltig wirksame Geistesströmung bzw. Verhaltenstendenz, die mindestens zwei Jahrzehnte dauert – hat Matthias Horx bereits in den 1990er-Jahren zur Diskussion gestellt: Mithilfe einer eigens entwickelten Methodologie aus Elementen der Markt- und Meinungsforschung bzw. der qualitativen Sozi-

alforschung hat er einen neuen Spiritualitätsboom – und ineins damit einen zukunftssträchtigen Markt – prognostiziert.

In Anlehnung an diese Prognose konnten Christian Friesl und ich – bei aller nötigen kritischen Distanz zu den manchmal fragwürdigen, weil neoliberalen und sozialdarwinistischen hermeneutischen Prämissen des Matthias Horx – mit dem Projekt »Megatrend Religion« (1998–2003) nachweisen, dass Religiosität tatsächlich in vielen gesellschaftlichen Bereichen – Wirtschaft, Wissenschaft, Freizeitsektor, Psychotherapiebereich, Medien etc. – verstärkt aufzufinden ist. In der Vielzahl implizit religiöser Motive, religiöser Symbole und Verhaltensweisen, die wir mithilfe eines breiten, phänomenologischen Religionsbegriffes (»Religiosität ist Existenzvollzug mit Transzendenzbezug«, nach Johann Figl) identifizierten, fanden wir authentische Formen von Religiosität, in denen existenzielle religiöse Fragestellungen ebenso anzutreffen waren wie eine grundsätzliche Offenheit einem namenlosen Göttlichen gegenüber.

Auch quantitativ ließ sich die These vom »Megatrend Religion« bestätigen. Die Langzeitforschungsprojekte Paul M. Zulehners, v.a. die »Europäische Wertestudie 1980–2000«², haben deutlich steigende Werte bei allen religiösen Pa-

rametern gezeigt: Europaweit ist die Zahl jener, die sich als »religiös« bezeichnen, seit 1980 um durchschnittlich 5% gestiegen; in den europäischen Großstädten (mit Ausnahme von Paris) befragen die Zustimmungen bei einzelnen religiösen Parametern mitunter um 50% mehr als noch 1990 (z. B. in Brüssel). Eine monolineare Säkularisierungsthese erwies sich damit als schlichtweg falsch. Trotz konstanter Kirchenaustrittszahlen haben die Menschen ihr Interesse an religiösen Fragen nicht verloren. Das religiöse Feld ist im Umbruch; Begriffe wie Religion und Spiritualität werden weiter- und umgedeutet, neu und anders bewertet: Ein umfassender Resignifikationsprozess findet statt.

Zwei Ebenen der Wiederkehr

● Das bedeutet nun keinesfalls, dass der Prozess der Säkularisierung zu Ende ist. Die Trennung von religiösen und profanen Fragen geht in zentralen gesellschaftlichen Bereichen ungebrochen weiter. Vor allem in den institutionalisierten Räumen von Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Technik erleiden Religion und insbesondere die christlichen Kirchen immer noch gravierende Bedeutungsverluste. Aber parallel dazu und auf (scheinbar) widersprüchliche, konterkariierende Art und Weise kehrt das Thema Religion an zwei hochambivalenten »Urorten« (Rainer Bucher) zurück: zum einen auf der Ebene der Politik (vgl. Debatten rund um den Islam und um die Rolle Gottes in der Europäischen Verfassung oder auch im Zusammenhang mit zunehmender Migration und dem damit verbundenen wachsenden religiösen Pluralismus und religiös konnotierten Konflikten). Zum anderen wird Religion auf der Ebene individueller Biographien unter dem Label »Spiritualität« für jene wieder interessant, die nach sinnerfüllten und al-

ternativen Lebensstilen abseits von Konsumismus und Leistungsgesellschaft, Arbeits- und Geldreligion suchen.

Zwischen beiden Ebenen ist mit wechselseitigen Beeinflussungen und Konflikten zu rechnen. So könnte z. B. das verstärkte Auftreten fundamentalistischer Spielarten von Religion die Skepsis und Aversion gegen die monotheistischen Offenbarungsreligionen verstärken. Einzelne spirituell aktive Gruppen könnten aber auch verstärkt im zivilgesellschaftlichen Raum zu wirken beginnen. Hier ist vieles unerforscht, auf jeden Fall ist mit überraschenden Wendungen zu rechnen.

Hier soll nun nicht weiter die politische Ebene diskutiert werden, sondern die Ebene der individuellen Such-, Wander- und Experimentierbewegungen genauer in den Blick genommen werden – jene Ebene, in der sich ein »Megatrend Spiritualität« feststellen lässt.

Megatrend?

● Genau dieser Megatrend wird aber auch von einigen Religionssoziologen massiv in Frage gestellt: Dergleichen lasse sich empirisch nicht nachweisen, von einer Rückkehr der Religion sei weit und breit keine Spur; im Gegenteil, Religiosität erleide in Europa sogar einen massiven Rückgang und verliere rasant an Bedeutung. Zu solchen Ergebnissen kommen beispielsweise Wolfgang Schulz oder Franz Höllinger.³ Was sie feststellen, ist der Rückgang traditionell-kirchlich verfasster Formen von Religiosität. Diese Beobachtung ist aber wahrlich keine soziologische Neuheit mehr, die Entkirchlichung von Religiosität ist in der Religionssoziologie bereits in den 1970er-Jahren konstatiert worden.

Spannender – auch für die Kirchen selbst – ist es vielmehr, mit offeneren Religionsbegriffen

die Wandlungen im religiösen Feld differenzierter auszuleuchten und sich auf die Suche danach zu machen, wie sich Religiosität unter modernen Verhältnissen konkretisiert. Natürlich ist das kein Plädoyer dafür, mit unscharfen Religionsbegriffen zu arbeiten oder alle Formen von Religiosität naiv und unkritisch als gleich-gültig nebeneinander darzustellen. Es geht auch nicht darum, jegliche menschliche Lebensäußerung als religiös zu bezeichnen, eine Versuchung, die z. B. einem Religionsverständnis innewohnt, das primär die gesellschaftlichen Funktionen von Religion in den Blick nimmt. Zukunftsfähige religionssoziologische Ansätze versuchen, neue Religiositäten überhaupt erst einmal phänomenologisch wahrzunehmen und von innen her zu verstehen, indem Enthaltbarkeit im Urteil geübt wird. Erst dann wird eine weiterführende Kritik, wie z.B. eine theologische, gerecht, wertschätzend und wahrhaft kritisch, also unterscheidend, sein können.

Sehnsucht und Spiritualität

● Von innen her verstehen, was Menschen heute religiös und spirituell umtreibt – das ist der erste Schritt einer zeit-gerechten pastoraltheologischen Beschäftigung mit diesem Thema. Statt zum x-ten Mal zu konstatieren, dass die Kirchenmitgliedschaftszahlen zurückgehen, sich die Sozialform der Volkskirche auflöst und der christliche Glaube schrumpft, gilt es, die inhaltlichen und praktischen Konfigurationen des Megatrends auszuloten. Schlüsselkategorien zum Verständnis des religiösen Revivals sind die Begriffe »Spiritualität« und »Sehnsucht«. Dies hat bereits 1994 die Pastoraltheologin Maria Widl herausgearbeitet, als sie diese »Neuen religiösen Kulturformen« als »Sehnsuchtsreligion«⁴ bezeichnet hat. Dieser Befund hat sich 2005 in neuer

Weise auch in der ethnologischen Arbeit von Ariane Martin⁵ bestätigt, die sieben Dimensionen neuer Spiritualitäten herausgearbeitet hat.

Reise zu sich selbst: Spirituelle Praktiken haben hier primär die Form von Selbsterfahrung. Menschen finden dabei Göttliches in sich selbst, die einen enden in einem oral-regressiven Narzissmus, andere machen Erfahrungen, die das Leben verwandeln und liebesfähiger machen.

Reise ins Weite: Menschen suchen nach ihrer Rolle und Bedeutung im Kosmos und in der Geschichte, oftmals durchaus physisch vollzogen (Wallfahrten). Die einen finden neuen Sinn, neue Heimat, andere werden ideologisch.

Die Suche nach *Vernetzung und Verwebung*, nach Gemeinschaft und einer Ethik, in der die Liebe im Mittelpunkt steht: Neue Gemeinschaftsformen entstehen – und darin tiefe und oberflächliche Bindungen.

Verzauberung: Menschen suchen nach der Schönheit und Absichtslosigkeit des Lebens. Die einen verdrängen dabei naiv und illusionär das Leid und das Böse, die anderen entdecken Wert und Würde des Lebens.

Festigkeit: Menschen suchen nach Ordnung und Struktur, nach Halt und Orientierung. Die einen lernen, ihre Freiheit sinnvoll zu gestalten, andere geben sie an neoautoritäre Gruppen ab.

Die Suche nach einem neuen *Weltverhältnis* abseits von Konsumismus und Erfolgsstreben: Weltflüchter und Weltverweigerer, Weltveränderer, Weltverbesserer – sie alle sind hier zu finden.

Die *Sehnsucht nach Heilung:* Menschen entdecken, dass die Wurzeln ihrer Krankheit auch geistige Ursachen haben, und finden in der Annäherung an das Göttliche Erlösung. Manche nützen Spiritualität dabei als Droge und betäuben den Schmerz, andere werden heil oder lernen, mit ihrem Schmerz anders umzugehen.

Zwei Bedeutungsdimensionen von Spiritualität

● Grundsätzlich zeigen sich im Alltagssprachlichen Begriff der Spiritualität zwei Bedeutungsdimensionen. Zum einen wird der Begriff dazu benützt, um sich von bestimmten traditionellen Formen von Religiosität abzugrenzen: Abgelehnt wird damit eine veräußerlichte, fremdbestimmte Form von Religiosität, unreflektierte Gewohnheiten und moralische Zwänge aller Art; auch eine massive Skepsis gegenüber religiösen Institution ist mit diesem Begriff verbunden – deren freiheitssichernde Funktion wird ganz offenbar nicht mehr erfahren. Zum anderen ist Spiritualität aber auch ein Symbolwort, ein Platzhalter für eine sinnvolle, erfüllte, glückliche Lebensweise, für die Sehnsucht nach einem alternativen Leben, in dem vor allem die Liebe eine wichtige Rolle spielen soll.

Weil sich diese Sehnsucht oftmals inhaltlich kaum festlegt, theologischen und anderen Wahrheitsfragen ausweicht und praktischen Fragen Vorrang gibt, wird der moderne Spiritualitätsbegriff gern als diffuser »Containerbegriff« (Ger-

»religiöse

Lebensweise, deren Zentrum die Liebe ist«

hard Ruh) bezeichnet. Auch wenn diese Kritik durchaus berechtigt ist – die beiden Grunddimensionen des Spiritualitätsbegriffes sind doch Wegweiser, wohin die spirituelle Reise in der Gesellschaft gehen kann: hin zu einer verinnerlichten, frei und persönlich gewählten religiösen Lebensweise, deren Zentrum die Liebe ist. An den Kirchen liegt es, glaubwürdig wahrnehmbar und verständlich zu machen, dass und wie ein christlich-kirchliches Leben diese Sehnsucht erfüllen kann.

Was ist daran neu?

● Spirituelle Aufbruchsbewegungen hat es inner- und außerhalb der Kirchen immer schon gegeben; ebenso die Rekombination religiöser Inhalte. Zudem war auf der Ebene der gelebt-gefühlten Religiosität diese offenbar noch nie ganz ausgestorben. Was ist also dann das Neue an diesem Trend? Einige Merkmale zeichnen sich ab.

Aus einem elitären Nischenphänomen ist ein Massenphänomen geworden. Die Medien, ein florierender esoterischer Büchermarkt, Therapie- und Selbsterfahrungsszenen und nicht zuletzt der spirituelle Markt, der dabei entsteht, haben zur Verbreitung und Popularisierung spiritueller Inhalte und Praktiken beigetragen. Aus einer Subkultur ist eine Art »Gebrauchsspiritualität« entstanden, eine Form von »postmoderner Volksfrömmigkeit« (Maria Widl). Neue religiöse Sozialformen entstehen: Bevorzugte Organisationsformen sind kleine, informell organisierte Gemeinschaften, mit offenen Zugehörigkeitsbedingungen, niedrigem Verbindlichkeitsgrad, wenig Institutionalisierung, dafür aber viel Vernetzungs- und Veränderungsbereitschaft. Innerhalb dieses Rahmens gibt es dann sowohl neoautoritäre Gruppen als auch lose und sogar virtuelle Szenen.

Die Tendenz, religiöse Inhalte und spirituelle Praktiken selektiv auszuwählen, zu rekombinieren und neu zu interpretieren – religionsgeschichtlich als Eklektizismus und Synkretismus bekannt – hat sich individualisiert und vor allem privatisiert: Neu sind dabei v.a. die Beschleunigung und Unübersichtlichkeit dieser Um- und Neudeutungsprozesse. Die Auswahlmöglichkeiten sind explodiert, der Raum, in dem dieser Prozess stattfindet, ist interreligiös und global.

Auffallend ist bei diesen neuen Spiritualitäten die starke Sehnsucht nach Harmonie und

Einheit. Spiritualität soll dazu beitragen, in einer Welt der Konflikte, Differenzen und Widersprüche im kleinen Alltags- wie im großen politischen Leben Einheit und Frieden zu stiften. Fundamentalistische Spiritualitäten können dabei genauso entstehen wie eine Art religiöser Universalismus. Setzen fundamentalistische Spiritualitäten auf die Wahrheit einer religiösen Tradition, suchen die Universalisten in den verschiedenen religiösen Traditionen nach gemeinsamen Elementen und Einheit. Beide eint die Frage, wie man mit religiösem Pluralismus und religiöser Diversität umgehen soll. Spiritualität zeigt sich hier als Reaktion auf die Wandlungen des Religiösen in einer zusammenwachsenden Menschheit.

Warum jetzt?

● Warum Spiritualität gerade *jetzt* ein Trend wird, hat zunächst *soziologische Ursachen*: Am Ende des 20. Jahrhunderts traten Widersprüchlichkeiten und Risiken des Fortschritts in das Bewusstsein großer Teile der Bevölkerung: Fortschritt mehrte nicht nur Wissen, Wohlstand und Glück; er bedroht die Menschheit auch in ihrer Existenz. Menschen suchen deshalb nach Wegen, mit den Ängsten, Zwei- und Vieldeutigkeiten, die das auslöst, besser umgehen zu können. Sie suchen Lebenshilfe und Orientierung, sie suchen praxisnahe Antworten auf die vielen neuen ethischen Fragen. Die Versprechungen einer Diesseitsreligion, die primär im materiellen Reichtum, im wissenschaftlichen Fortschritt und irdischen Glück Lösungen verspricht, werden vielen zu eng und unglaubwürdig. Spiritualität wird hier als Lebensalternative interessant, weil sie den Lebenshorizont weiten kann und modernen vereinzelt Individuen neue Sichtweisen eröffnet. Es wird möglich, die

eigene Identität besser zu verstehen und sich innerhalb des Kosmos geistig zu verorten. Dies ermöglicht Erfahrungen von Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, »Ganzheit« und Einheit – Lebensqualitäten, die Menschen in funktional hoch ausdifferenzierten und zersplitterten Gesellschaften oft schmerzhaft fehlen.

Zudem ermöglichen Wohlstand und Freiheit manchen Menschen, Zeit und Energie für ethische und spirituelle Fragen zu erübrigen. Auch wenn dies zurzeit nur privilegierten Schichten möglich ist: Hier zeigt sich eine postmaterialistische Wende hin zu Sinnfragen.

Das Revival der Spiritualität hat auch *anthropologische Ursachen*: Menschen sind konstitutiv geistige Geschöpfe – ob sie wollen oder nicht, müssen sie sich zu ihrer Fähigkeit verhalten, mittels und in ihrem Leib in sich selbst und außer sich selbst sein und in Beziehung zu anderen und sich selbst treten zu können. Spiritualität ist im weitesten Sinn des Wortes zunächst ein solcher leib-geistiger Lebensvollzug. Nach einer langen Phase der primären Konzentration auf

»Spiritualität ist leib-geistiger Lebensvollzug.«

materialistische Werte und Güter (die noch nicht zu Ende ist), suchen daher viele Menschen wieder das, was ihnen fehlt: Sinn, Bedeutung, Wahrheit, ... eben Geist im Leben – und sie tun das durchaus praktisch. Diese Suchbewegungen sind von der Hoffnung auf eine bessere Welt und ein besseres Leben getragen, wie es das innere Motiv jedes Trends ist.

Schließlich gibt es auch *theologische Ursachen* der spirituellen Renaissance: Die Mehrheit der theologischen Interpretationen sieht in diesem Trend allerdings vor allem die problematischen Anteile: eine »Religion ohne Gott« (Ulrich Körtner) oder »religionsfreundlichen Atheismus«

(Johann B. Metz). Die Sehnsüchte der Menschen seien Ausdruck und Folge einer massiven Gotteskrise und Gottesferne. An diesen Lesarten ist viel Wahres; dennoch scheinen sie mir einseitig zu sein. Denn theologisch ist es ebenso möglich, dass trotz – oder gerade wegen – der Gottferne der Menschen Gott selbst wieder initiativ wird und sich zu Wort meldet: im Modus der Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach dem Göttlichen.

Diese Sehnsucht ist wie jede menschliche Fähigkeit zwar immer von der Sünde bedroht, aber sie ist zunächst eine starke, von Gott selbst in das Herz der Menschen gelegte Kraft, die Menschen dazu motivieren kann, sich immer wieder auf die Suche nach dem Sinn und Ziel des Lebens zu machen. So können die spirituellen Experimentierbewegungen daher *auch* Ausdruck für Gottes Präsenz und Zeichen einer Umkehrbewegung sein – und in diesem Sinn ein heilsrelevantes »Zeichen der Zeit«.

Daher sind die Kirchen dringend aufgefordert, sich in dieses neue spirituelle Feld einzubringen – und zwar nicht nur als jene, die schon eine Antwort haben, sondern auch als jene, die Gott immer wieder neu suchen und verstehen müssen und auf die Wiederkunft ihres Herrn warten. Denn die neuen Spiritualitäten hören nicht an den Kirchentüren auf; im Gegenteil, sie sind auch mitten in den Kirchenräumen anzutreffen.

Was bedeutet der Megatrend?

- Vertröstung durch Spiritualität, Vermarktung religiöser Symbole und spiritueller Praktiken, Vernützlichung von Spiritualität für allzu egoistische Lebensziele, naive bis fundamentalistische Vereinfachung komplexer Lebenszusammenhänge auf simple pseudo-spirituelle Ant-

worten, die Nähe mancher spiritueller Strömungen zu faschistischem, nationalsozialistischem Gedankengut, aber auch die – unreflektierte – Verdoppelung der als leidvoll erfahrenen und kritisierten gesellschaftlichen Bedingungen (Ökonomismus, Vereinzelung), indem Spiritualität vermarktet und zu einem isolierten Sonderghetto im Leben wird, das sich auf die übrigen Lebensverhältnisse bestenfalls ausgleichend, mitunter gar nicht oder opiat auswirkt – das alles

»potenziell gewaltproduktiv«

sind die Schattenseiten der neuen spirituellen Suche. Die Sehnsucht nach dem besseren Leben kann trotz bester Motivation in die Irre führen und unethisch werden. Wegen der tiefen und drängenden Wünsche nach Liebe und Glück ist der Megatrend Spiritualität gefährdet und gefährlich wie kein anderer Trend. Gerade das Streben nach dem guten Leben ist potenziell gewalt- und lügenproduktiv.

Zugleich treffen wir in diesem chaotischen Feld *auch* auf Menschen, die – angeregt durch spirituelle Erfahrungen – gesellschaftspolitisch oder sozial aktiv werden, sich in der Zivilgesellschaft oder Ökologiebewegung engagieren. Mitten im Megatrend gibt es auch Anzeichen einer gesellschaftlichen Erneuerungsbewegung, die sich für Wert und Würde des Menschen einzusetzen beginnt.

Weil der Megatrend also ambivalent ist, bedarf er höchster (gesellschafts)politischer, pastoraler und theologischer Aufmerksamkeit. Philosophische Reflexionen, ethische Kriteriologien, religionsphilosophische und theologische Spiritualitätskritiken sind dringend gefragt. Dabei geht es aber weder darum, den Trend für politische oder kirchliche Interessen trittbrettfahrrisch zu instrumentalisieren, noch darum, ihn zu verurteilen, sondern in ihm alles, was Mensch-

lichkeit, Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit fördert, freizulegen und zu stärken. Spirituelle Trends sind theologisch ein Ausdruck der Suche nach der Identität zwischen dem Leben in der Zeit und dem Leben in Fülle schlechthin. Problematisch werden sie erst dann, wenn sie diese Differenz verleugnen und den Idealzustand schon für heute erzwingen wollen.⁶ Hier gilt es die Tradition der »Unterscheidung der Geister« für gesellschaftliche spirituelle Trends und moderne religiöse Verhältnisse weiterzuentwickeln.

Generell empfiehlt es sich, alles in diesem Feld interessiert und wertschätzend, wachsam und kritisch zu prüfen, das Gute darin zu behalten (1 Thess 5,21) und bedrohlichen Kräften Widerstand zu leisten. Ohne kritische Reflexion kann der Megatrend zu einem gewaltigen Megaflop werden und tatsächlich nicht mehr sein als eine Modewelle, die dazu dient, den galoppierenden Fortschritt und den menschenbedrohlichen Säkularismus zu verdoppeln und zu legitimieren.

Damit der Trend als »Zeichen der Zeit« sein Potenzial als Hoffnungskraft entfalten kann, braucht es vielschichtige Maßnahmen: eine in-

novative Religionspolitik, in deren Zentrum forcierte religiöse und spirituelle Bildung als öffentliches Anliegen steht, sowie qualitativ hochwertige Angebote zur spirituellen Begleitung der einzelnen Suchenden. Die Kirchen können und sollen aktiv mitgestalten, indem sie selbst ihre spirituelle Kraft wiedergewinnen und Personen,

»Identität zwischen dem Leben in der Zeit und dem Leben in Fülle«

Orte und Prozesse entwickeln, wo Menschen ihre spirituelle Suche zivilisieren, kultivieren und bilden können. Nur mit vereinten Kräften kann es den Kirchen und der Gesellschaft gelingen, aus diesem Trend eine nachhaltige, humane Umkehrbewegung innerhalb der Gesellschaft werden zu lassen.

Es gibt keine Alternative zu einer solchen spirituellen Umkehr. Die globalen Zukunftsfragen werden nicht nur wissenschaftlich, politisch und ökonomisch zu lösen sein; eine spirituelle Besinnung tut Not. Schon von daher muss man den Megatrend Spiritualität trotz aller Probleme als Heils- und Hoffnungszeichen betrachten.

¹ Regina Polak (Hg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002; Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak: *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000*, Ostfildern 2001.

² Hermann Denz (Hg.): *Die europäische Seele, Leben und Glauben in Europa*, Wien 2002.

³ Vgl. Georg Datler/Johann Kerschbaum/Wolfgang Schulz, *Religion und Kirche in Österreich. Bekenntnis ohne Folgen?*, in: *Sozialwissenschaftliche Rundschau* (45. Jg.), 4 (2005), 449–471; Franz Höllinger, *Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa*, in: *SWS-Rundschau* 4 (2005),

(s.o.), 424–449.

⁴ Maria Widl, *Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderungen für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Ariane Martin: *Sehnsucht – Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.

⁶ Vgl. Barbara Hallensleben, »Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 3,18) – Christologische Kriterien der Unterscheidung zwischen »Trends« und »Zeichen der Zeit«, in: Walter Krieger/Balthasar Sieberer (Hg.), *Jesus Christus und der Zeitgeist*, Kevelaer 2005, 84–99.

Ursula Baatz

Einbindung und Loslösung

Aspekte einer Anthropologie der Spiritualität

Spirituelle Übungswege haben quer durch die religiösen Traditionen ähnliche Merkmale: Das eigene Dasein im Kosmos sinn- und sinnenvoll zu erleben, ist dabei auch eine starke Sehnsucht vieler Menschen heute. Darüber hinaus geht es aber um Selbstlosigkeit und radikale Offenheit.

● Mit dem Begriff Spiritualität schwingen heute ganz verschiedene Ebenen mit. Einmal bezeichnet Spiritualität das »innere Leben« eines Menschen, in dem sich Emotionalität und »Übersinnliches« verbinden und auch außergewöhnliche Bewusstseinszustände und Erfahrungen auftreten können. In einem anderen Sinn bezeichnet Spiritualität Konzepte der Lebensführung und damit Identitäten. In diesem Sinne spricht man z.B. von islamischer, buddhistischer, christlicher, humanistischer Spiritualität. Eine andere Ebene der Wortbedeutung verbindet Spiritualität mit dem religiösem Leben von christlichen Gemeinschaften – etwa wenn von der Spiritualität der Karmeliten oder Benediktiner die Rede ist. Und dann gibt es die biblische Dimension, die Spiritualität mit dem Geist/der Geistin Gottes in Beziehung setzt, mit dem unverfügbaren Atem Gottes, der die Welt lebendig macht. Spiritualität ist also ein schillerndes, sowohl objektiv und als

auch subjektiv gebrauchtes Wort. Je nachdem betont es mehr die Außen- oder die Innenperspektive konkreter Personen und konkreter Lebensumstände¹.

Spiritualität und Moderne

● Fragt man nach einer Anthropologie der Spiritualität, dann gerät man notwendigerweise erstens in das Schillernde und die Strudel der Vieldeutigkeit dieses Begriffs und muss sich zweitens an seinem Gegensatz: dem Materiellen abarbeiten. Denn der Begriff Spiritualität wird meist in Gegensatz zu Aufklärung und wissenschaftlicher Weltanschauung gebracht.

In Frankreich, dem Mutterland der Aufklärung, gab es im 19. Jahrhundert eine heftige Debatte zwischen den Vertretern eines weltanschaulichen Materialismus und eines so genannten weltanschaulichen Spiritualismus. Betonten die einen, dass alles letztlich auf materielle Verhältnisse zurückführbar sei, betonten die anderen das Geistige. Bezogen sich die einen auf die Aufklärung und auf eine Kritik der Institutionen, suchten die anderen die traditionellen philosophischen und politischen Positionen zu halten. Die beiden Ansichten sind – abgesehen

von der philosophischen Debatte – charakteristische Merkmale der europäischen und nord-amerikanischen Mentalität der vergangenen etwa 200 Jahre. Die wissenschaftliche und technische Innovationskraft der Moderne resultiert aus der Analyse der materiellen Voraussetzungen: der Welt, des Lebens im Allgemeinen und der Menschen im besonderen. Die moderne Medizin verdankt dieser Perspektive ihren enormen Aufschwung, denn ohne z.B. die chemische Analyse des Stoffwechsels oder die Entdeckung der Bakterien im 19. Jahrhundert und alle darauf aufbauenden Erkenntnisse wären sehr viele Krankheiten heute noch immer häufig todbringend (etwa Masern, Lungenentzündungen usw.). Bei der chemisch-physikalischen Analyse des Lebendigen spielt der Dreh- und Angelpunkt von Spiritualität, die persönliche Erfahrung des Lebendigseins, jedoch keine Rolle. Erst heute beginnt man, die wechselseitige Durchdringung von psychischen und physischen Prozessen und individuellen persönlichen Aspekten auf naturwissenschaftlicher Basis genauer zu erforschen.

Begriffe, die in spirituellen Kontexten eine wichtige Rolle spielen – »Lebenskraft«, »Geist« oder »Seele« – gelten für Wissenschaftsgläubige als Relikte vergangener metaphysischer Weltanschauungen. Die Psychoanalyse – in ihren Basisannahmen Extrapolation der modernen Me-

»Dreh- und Angelpunkt von Spiritualität: die persönliche Erfahrung des Lebendigseins«

dizin – und die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen übernehmen heute vor allem in Europa und Nordamerika häufig Betreuungsfunktionen, die früher ausschließlich Sache der Religion waren. Und Religion steht vielfach unter Verdacht: Auf der individuellen Ebene betrachtet man sie als Form der Regression, der

Zwanghaftigkeit oder im günstigen Fall der Sublimierung und auf der institutionellen Ebene als unterdrückend und krankmachend.

Wer sich heute als spirituell bezeichnet, versucht daher, sich einerseits dem alten Religionsbegriff zu entziehen, andererseits aber nicht Partei für Materialismus und Szientismus zu nehmen. »Spiritualität« soll einen individuellen Raum der Erfahrung markieren, eine persönliche Position, zu der weltanschauliche Institutionen nur mittelbar Zutritt haben.

Die jungen Menschen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Asien aufbrachen bzw. sich auf nicht-christliche Religionen einließen, suchten nach Spiritualität – bei näherem Hinsehen nach einem besseren Leben als dem daheim. Die Suche galt einem nicht-entfremdeten Leben, frei von der Logik des Marktes und des Zwangs zum Konsum, einem Leben, das nicht in Arbeit und Freizeit zerfällt und instrumentalisiert wird. Ihr Aufbruch fällt in die Zeit einer Segmentierung und Funktionalisierung der Gesellschaft, in der die Einzelnen sich ihre Lebensentwürfe und ihren Lebenssinn selbst organisieren müssen – innerhalb des Rahmens, den die Funktionalisierung vorgibt. Die Religionsgemeinschaften verzeichnen einen dauerhaften Mitgliederschwund, da ihre Weltbilder und Lebensentwürfe ebenfalls als Segmente wahrgenommen werden, nicht mehr wie früher als kompakte Weltanschauungsblöcke, in denen man sich heimisch fühlen kann. Nicht Konfession oder Religion, sondern Spiritualität ist das Wort, das den Sinnzusammenhang bezeichnet, in dem sich Menschen heute in der Industriegesellschaft verorten.

»Mein spiritueller Weg muß den anderen respektieren, er muß sich an das Nicht-Verletzungsprinzip halten. Bis auf diese Einschränkung kann sich der eigene Weg auf alle möglichen Formen der Spiritualität erstrecken: auf solche, die

irgendeine Gemeinschaft brauchen, um gelebt zu werden, darunter sogar nationale Gemeinschaften und Möchte-gerne-Staatskirchen, oder aber auch auf solche, die lediglich eine äußere Bezugsgruppe benötigen oder gerade mal irgendein Informationsbüro ... Das Spirituelle ist nicht mehr intrinsisch auf die Gesellschaft bezogen², stellt der Philosoph Charles Taylor fest.

Auf der Suche nach dem Wohlbefinden

● Die Bedürfnisse allerdings sind dieselben geblieben. Auf der Suche nach einer Anthropologie der Spiritualität stößt man bald auf den Umstand, dass Gesellschaften, die heute und hier als spirituell gelten – z.B. die alte tibetische oder die alte indische Gesellschaft, Stammeskulturen: Kulturen vor der Industrialisierung also – einen wohlgeordneten Kosmos hatten, innerhalb dessen sich grundlegende Bedürfnisse zwar nicht zwingend befriedigen, aber jedenfalls verorten ließen. Auch im vormodernen Europa war dies so. In diesem wohlgeordneten Kosmos hatte der Mensch seinen Ort – im kosmologischen Sinn, aber auch im sozialen Sinn. Das bedeutete geringe individuelle Freiheits- und Gestaltungsräume, klare Herrschaftsverhältnisse und eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses. Man gehörte zu einem Geschlecht, einer Kaste, einem Stand, einem Clan usw. Das soziale Gefüge, der Beruf, auch der Bezug zu Umwelt und Natur und die religiöse Einbindung – der »spirituelle Hintergrund« der Gesellschaft – waren damit geregelt; oft auch Lebensweise und Ernährung.

Diese Faktoren werden heute als konstitutive Merkmale von Wellness angeführt³: Bewegung, Ernährung, Umgang mit Stress, das soziale Bindungsgefüge, der Beruf, das Engagement

für Umwelt und Natur und ein »spiritueller« Hintergrund der Gesellschaft. Bäder und Wohlfühl-Institutionen, Urlaub im Kloster, der Genuss von Bio-Gemüse, Astrologie, Yoga- und Meditations-Workshops, Feng-shui als Unterstützung fürs gute Wohnen usw. entsprechen einer Mentalität, die diese Institutionen hervorbringt und sich in ihnen schult.⁴ Daran kann allerdings nur teilhaben, wer über genügend Geld verfügt, also zu einer höheren sozialen Schicht gehört.

In einer Hindu-Familie in einer Kleinstadt oder am Land oder in einer ähnlich situierten islamischen Familie im Nahen Osten sucht man die Dimensionen des Wohlfühlens durch die nahezu selbstverständliche Einbindung in traditionelle Rituale und Glaubenssätze zu sichern. Dabei hat mehr Anspruch auf Wohlfühlen, wer weiter oben in der Hierarchie steht; Ehemänner vor Ehefrauen, Kindern und Dienstboten etc. Mitglieder moderner urbanen Gesellschaft suchen

»Wer weiter oben in der Hierarchie steht, hat mehr Anspruch auf Wohlfühlen.«

mittels der Ingredienzien der Wellness-Kultur ihr Wohlbefinden als Großstadtbewohner zu sichern. Indiens oder Marokkos gebildete städtische Mittelschicht ist dabei den Bewohnern westlicher Großstädte ähnlicher als z.B. den Menschen in einem Dorf; diese wieder haben mehr gemeinsam mit Menschen z.B. in abgelegenen ländlichen Regionen Europas.

Die Einbindung in eine Struktur, die Kosmos, Gesellschaft und Individuum gleichermaßen umfasst, ist also ein Aspekt einer Anthropologie der Spiritualität. Im Unterschied zu einer traditionellen Gesellschaft existiert in der modernen Gesellschaft ein Pluralismus der Weltbilder und damit ein sehr großer persönlicher Gestaltungsraum, was das eigene Leben anlangt. In

traditionellen Gesellschaften zwingt die verbindliche religiöse Tradition und die Landwirtschaft die Menschen in Abläufe und Rhythmen, von denen sich eine städtische Mittelschicht freimachen kann. Urlaub ist eine Erfindung der Großstadt- und Industriekultur. Ihr »Taktgeber«, ihr Referenzrahmen ist das alldurchdringende reduktionistische Welt- und Menschenbild der modernen Wissenschaft und Ökonomie.

Es kann jemand z.B. in der physikalischen Spitzenforschung arbeiten und daheim Rituale abhalten, mit denen er die Besatzungen von UFOs begrüßt, die ihn besuchen kommen, und er kann davon einem Bekannten erzählen, der selbst Zen praktiziert und Computertechniker ist. Was die beiden verbindet, ist, dass sie nicht nur mit technischen Geräten umgehen können, sondern höchstwahrscheinlich im Krankheitsfall mindestens zur Diagnose die High-Tech-Medizin der Krankenhäuser in Anspruch nehmen werden, das heißt, das Menschenbild der Medizin akzeptieren – auch wenn sie z.B. danach einen traditionellen Ayurveda-Arzt in Indien aufsuchen. Der braucht für seine Diagnose keine technischen Geräte. Anhand körperlicher und psychischer Zeichen, anhand der verschiedenen Qualitäten des Pulses kann er rasch ein sehr detailliertes Bild von der Krankheit seines Klienten bekommen. Er wird bestimmen, in welchem Verhältnis die verschiedenen Qualitäten – rajas, sattva und tamas – zueinander stehen, die in seinem System die Konstitution eines Menschen bestimmen.

Auf der Suche nach den eigenen Sinnen

- Hier liegt ein weiterer Aspekt einer Anthropologie der Spiritualität: Es geht um *Sinnesqualitäten*. Die Biomedizin bewegt sich auf dem Hin-

tergrund des cartesianischen Programms, in dem die Welt in einen geistigen Bereich – das Denkende (res cogitans) – und einen körperlichen Bereich – die Ausgedehnten (res extensae) – zerfällt. Hier zählt nur der Tastsinn, sofern er Ausdehnungen wahrnimmt. Farbe, Geschmack, Geruch, Oberflächen etc. sind zweitrangig, also sekundäre Sinnesqualitäten. Eine Rose ist in dieser

»Problemlösungen im praktischen wie im existenziellen Bereich«

Welt ein walzenförmiges Etwas mit kleinen Zylindern und kompliziert gerollten trapezförmigen Blättern. Natürlich kann man in einem weiteren Schritt dann über Messverfahren die so genannten »sekundären Sinnesqualitäten« wieder zugänglich machen – doch direkt werden sie nicht berücksichtigt.

Traditionelle medizinische Menschen- und Weltbilder betonen alle Sinnesqualitäten gleichermaßen. Auch zeitgenössische Wellness-Strategien integrieren die »sekundären Sinnesqualitäten« und kultivieren sie: Kristalle, Spiegel, Farben, Symbole, Räucherwerk usw. gehören zur Grundausrüstung eines Esoterikladens oder einer Wellness-Oase.

All dies gilt als spirituell – und ist es insofern, als es auf traditionelle Weltbilder anspielt, die nicht reduktionistisch sind. Dazu kommen Geschichten und Mythen, die sich mit Gegenständen verbinden können – etwa über die besonderen Wirkungen von Kristallen bis hin zu der Vorstellung, dass sich in Steinen Erdgeister verkörpern. All dies ist nicht wie in traditionellen Gesellschaften nur über hierarchische Strukturen zugänglich, sondern kann oder muss käuflich erworben werden.

Die Übergänge zu anderen Sektoren des Alltags sind fließend. Ein Techniker etwa kann sich in den Arbeitspausen im Internet in die Kosmo-

logie der Azteken vertiefen und seinen Umgang mit schwierigen Arbeitsverhältnissen für sich dadurch spirituell sinnvoll organisieren – bei vermutlich gleichzeitigem Versagen der zuständigen Betriebsräte, die ihm in der schwierigen Situation beistehen könnten.

Hollywood-Filme, wie z.B. »Der König der Löwen«, benützen die Einsichten von C. G. Jungs Archetypen-Lehre, um erfolgreiche Stories zu entwickeln; ebenso die Werbung, die mittels sinnesphysiologischer Messungen die Aufmerksamkeit der Konsumenten kontrolliert und lenkt. In allen Fällen versprechen eine Vielzahl von wechselnden Geschichten, die Sinne und tiefe Bedürfnisse nach Sinn ansprechen, auch Problemlösungen im praktischen wie im existenziellen Bereich. Auch charismatische christliche Gemeinden bieten einen Rahmen, in dem sich individuelle Problemlösungen für existentielle Probleme finden lassen.

Die angestrebte Balance kann damit manchmal, aber nicht immer, erreicht werden – und hier beginnt eine neue Dimension der Anthropologie der Spiritualität. Die Sehnsucht nach Qualität, nach Problemlösungen, nach Sinn und einem geordneten Bezugssystem kann zur Notwendigkeit führen, die eigene Position genauer zu bestimmen. Ungelöste existenzielle Fragen oder auch ein grundlegendes Gefühl von Unzufriedenheit, das an eine schwere depressive Verstimmung grenzen kann, sind häufig die Triebfedern dafür. Der Weg kann dann in eine Psychotherapie führen oder bzw. und zu einer so genannten »spirituellen Praxis«.

Auf der Suche nach dem Anderen

● Landläufig fällt darunter alles, was man als »Meditation« bezeichnet – also von Yoga über

Zen-Buddhismus zu Sufi-Praktiken oder dem orthodoxen Herzensgebet. Diese Übungswege kommen alle aus traditionellen Weltbildern, in denen diese Praktiken in ganz unterschiedliche rituelle Kontexte eingebettet sind. Diese Rituale transportieren die Weltbilder der jeweiligen Traditionen und dienen daher auch der Integration des Individuums in eine Tradition und gesellschaftliche Ordnung.

Ihre Menschenbilder sind so unterschiedlich wie ihre Weltbilder und nicht einfach auf einen Nenner zu bringen – es sei denn auf der Ebene der Psychologie, also in den zeitgenössischen wissenschaftlichen Koordinaten. Unter psychologischer Perspektive lassen sich schamanische Trance, Sufi-Drehtänze, das stille Sitzen in Versunkenheit, wie es im Zazen oder anders im Yoga

»Menschen werden aus ihren Alltagsgewohnheiten herausgeholt.«

geübt wird, die subtilen und komplexen Visualisierungen von Buddhagestalten in der tibetisch-buddhistischen Praxis, die unablässige Wiederholung des Namens Jesu im Herzensgebet als Methoden der *Enthabitualisierung* ansehen, als Wege also, auf denen Menschen aus ihren Alltagsgewohnheiten herausgeholt werden, um neue Formen des Wahrnehmens und Denkens zu erlernen. Drogen können im übrigen ähnliche Effekte haben.

Die Qualifizierung derartiger Erfahrungen als »ätiologieunabhängige außeralltägliche veränderte Wachbewusstseinszustände«⁵, die anthropologisch zu den Möglichkeiten menschlicher Existenz und Wahrnehmung gehören, setzt natürlich das Welt- und Menschenbild der Psychologie voraus. Untersuchungen mittels EEG scheinen auch nahezulegen, dass es z.B. einen Unterschied macht, ob man wie im Yoga die Augen schließt oder sie offen läßt wie im Zazen,

und eine schamanistische Rasseltrance zeigt noch einmal ganz andere gehirnphysiologische Musterbildungen. Nicht alle Methoden der Enthabitualisierung führen also zu genau denselben Ergebnissen.

Unter einer weitergehenden Perspektive allerdings gibt es doch gewisse Konstanten in den Anforderungen so genannter »meditativer Praktiken«. Es handelt sich um Übungswege, also um Handlungs- und Verhaltensweisen, die ähnlich wie z.B. die Beherrschung eines Instruments immer mehr vertieft und verfeinert werden können. Geübt wird in allen Fällen das Ensemble Mensch: Alle Dimensionen sind mit einbezogen. Denn auch die »Abtötung« der klassischen christlichen Askese beschäftigte sich mit dem Körper, allerdings so, dass der Körper abgespaltet und unterdrückt wurde. Buddhistische Leichenbetrachtungen, bei denen man sich die ekelerregenden Aspekte des körperlichen Zerfalls vergegenwärtigt, betonen demgegenüber die Vergänglichkeit des Menschen. In manchen buddhistischen Praktiken vergegenwärtigt man sich dagegen paradiesartige »Reine Länder« oder sich selbst als göttliche Gestalten (wobei hier »Gott« nicht im Sinne der monotheistischen Religionen gemeint ist). Andere Übungswege wiederum kommen ohne Bilder aus und konzentrieren sich z.B. auf den Atem oder auf die Handlungen des Alltags usw. Aber auch rituelle Handlungen – z.B. Pujas, hinduistische und buddhistische Rituale, bei denen äußere und innere Bilder, Worte, Laute, Töne und Gesten auf komplexe Weise miteinander verknüpft werden – können als Übungswege dienen. Der entscheidende Schlüssel ist die Aufmerksamkeit auf das Hier und Jetzt.

In jedem Fall geht es um die Kultivierung des Menschen – um den buddhistischen Terminus *bhavana* zu benützen, der gelegentlich mit »Geistesentfaltung« übersetzt wird. Die ver-

schiedenen Aspekte wie Rationalität, Imaginationskraft, Emotionen, Wille usw. sollen gebündelt werden und schließlich kann durch gesammelte Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit ein Zustand erreicht werden, in dem die gewöhnlichen Raum-Zeit-Vorstellungen und der sich durchziehende Ich-Bezug wegfallen. Diese *Entidentifizierung* wird in den klassischen Übungswegen als ein Prozess des Sterbens erfahren – ein befreiendes Erwachen von der Ich-Fixiertheit und zugleich ein erfüllendes Sterben hinein in das Geheimnis des Absoluten. Wie das jeweils er-

»erfüllendes Sterben hinein in das Geheimnis des Absoluten«

fahren und interpretiert wird, hängt vom Kontext ab. Gelegentlich spielt man in diesem Zusammenhang die personalen Erfahrungen christlicher Mystiker gegen die apersonalen Erfahrungen z.B. von Buddhisten aus – und übersieht, dass es im Christentum eine ganze Reihe von nicht personalen Gotteserfahrungen gibt und im Buddhismus die Person des Buddha eine wichtige Rolle spielt. Beide Interpretationen sind möglich – ähnlich wie bei Umspringbildern. Ob man die alte Dame oder die Vase oder beide sieht, hängt von der Einstellung ab, nicht vom Bild, das beide Interpretationen zulässt.

Um den Prozess des Sterbens und Wiederaufzum-Leben-Kommens geht es auch im Schamanismus und in Initiationsritualen. Die Akzente liegen hier allerdings anders als in den meditativen Wegen. Hier geht es weniger um ein Loslassen aller Bilder und Vorstellungen als um ein Eintreten in eine Welt anderer Bilder. Der Schamane/die Schamanin reist in die Welt jenseits der Menschenwelt, um die Ursache für Krankheiten und Probleme zu erkunden und zu beseitigen, und die Initianden einer Stammesethnie durchlaufen ein Initiationsritual, bei dem es etwa um

den Wechsel aus der Welt der Kinder in die Welt der Erwachsenen geht, wobei die Bilder der Ahnen und Totems eine wichtige ordnende Funktion haben.

Auf allen diesen Übungswegen entsteht im Laufe der Zeit eine subtile Wahrnehmung von sich selbst, den anderen Menschen und der Welt, die in einem scharfen Kontrast zu den Beschreibungen der Welt aus wissenschaftlicher Perspektive steht. Das reicht von einer erhöhten Konzentrationsfähigkeit bis zur Fähigkeit, die Gedanken eines anderen Menschen zu erkennen, und zu visionären Erfahrungen. Die Schriften der religiösen Traditionen sind voll von Geschichten über Wunderkräfte. Bilokation, Levitation, Heilungswunder, Materialisierungsphänomene, Himmelsreisen usw. werden berichtet – alles Ereignisse, die in den Raum-Zeit-Raster der Alltagsontologie nicht hineinpassen, und zwar nicht nur der zeitgenössischen, sondern auch der vergangenen. Sonst wären diese Geschichten nicht als besondere Geschichten überliefert worden. Allerdings nehmen diese Fähigkeiten und Kräfte in den Anweisungen der Übungswege keine zentrale Stelle ein; ganz im Gegenteil wird davor gewarnt, da sie von dem eigentlichen Ziel der Übung ablenken und zu egoistischem Verhalten führen können.

Wer bin ich?

● Der Ich-Bezug scheint der Schlüsselpunkt für die Frage nach einer Anthropologie der Spiritualität zu sein. In der Dimension der Wellness steht das Individuum mit seinen Wünschen und Bedürfnissen im Zentrum; in traditionellen Gesellschaften ist die Ordnung der Verhältnisse der Fokus. Die Frage nach »meiner persönlichen Stellung in der Welt im Ganzen« muss weder in der

Wellness-Oase noch in einem indischen Dorf eine Rolle spielen. In beiden Fällen ist diese Frage sogar eher störend. Für spirituelle Wege dagegen ist die Selbstreflexion *à la longue* zentral. Meditative Praktiken enthabitualisieren: Wer sich konsequent auf einen solchen Übungsweg einlässt, muss damit rechnen, dass sich sein Weltbild dramatisch verändern wird. Eine katholische Nonne, die sich z.B. auf die Praxis der Kontemplation einlässt, wie sie in der »Wolke des Nicht-Wissens«, einem Klassiker christlicher Spiritualität angeleitet wird, mag unterwegs Gott, sich selbst und die Welt verlieren – und danach finden. In der buddhistischen Hua-Yen Schule

*»Diese Offenheit ist
durch Selbstlosigkeit bestimmt.«*

spricht man von einem »Umdrehen der Basis«: Die Person, die sich bislang auf die Welt hin orientiert hat, hört auf, sich an Gegenständen, an Objekten zu orientieren – ohne deswegen lebensunfähig zu werden.

Ein spiritueller Weg ist ein Fall ins Unge- wisse, dorthin, wo es keinen Halt mehr gibt. Der übliche Selbstbezug entfällt – denn auch das Ich ist ein Gegenstand der Wahrnehmung, und daher muss diese Art der Selbstwahrnehmung relativiert werden. Ein spiritueller Weg ist ein Dimensionswechsel – und vielleicht in gewisser Weise paradigmatisch für Emanzipation als Weg der Freiheit. »Freedom is just another word for nothing left to lose«, sang vor vielen Jahren die Pop-Sängerin Janis Joplin. Damit hat sie, vermutlich ungewollt, den Weg der Spiritualität beschrieben. Es ist ein Weg, auf dem sich ein Mensch von seinen Bindungen und Antrieben – an liebgewordene Formen, an sich selbst, an die Welt im Ganzen – löst, um als freier Mensch beide Hände offen zu haben, für die Menschen um ihn und die Welt. In dieser Hinsicht ähneln

sich die verschiedenen »spirituellen Praktiken« weitgehend. »Nichts hoffen, nichts fürchten, sich über nichts freuen, über nichts traurig sein«, heißt es bei Johannes vom Kreuz; »nichts hassen, nichts verlangen, nichts im Herzen bedenken, um nichts Leid tragen«, sagt der Zenmeister Dogen (1200-1253) in seinem »Shobogenzo«⁶.

Der Prozess des radikalen Loslassens, der als Sterben zu Lebzeiten erfahren wird, scheint eine anthropologische Konstante zu sein, besser, eine Möglichkeit, die Menschen offen steht. Was sich jeweils ändert, sind die Bedingungen, unter denen sich dieser Prozess entfaltet. In traditionellen Gesellschaften sind das andere Struktu-

ren als in der Industriegesellschaft. Das Ich eines westlichen Großstadtbewohners ist anders konstituiert als das Ich eines Dorfbewohners z.B. in Thailand. Die Gesellschaften, in denen ein Mensch das Loslassen übt und in die er oder sie immer wieder zurückkommt, unterscheiden sich – aber nicht die Richtung des Weges in die Offenheit. Diese Offenheit ist durch Selbstlosigkeit bestimmt – nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinn, sondern auch im ethischen Sinn.

Die methodische Relativierung von fixen Positionen jeder Art, auch und vor allem des Ich, ist ein integraler Teil jeden spirituellen Weges. Vielleicht liegt hier auch ein Ansatz für eine neue globale Spiritualität.

¹ Dank an Brigitte Voykowsch und Ernst Füllinger für kritische Anmerkungen. Vgl. K. Baier, Überblick zur Begriffsgeschichte von Spiritualität, unveröffentlichtes MS.

² Charles Taylor, Die Formen

des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2000, 91.

³ M. Seelmann, »Der Buddha wohnt auch in Mikroprozessen«. Analysen zur religiösen Produktivität von Wissensgesellschaften, in:

H.-M. Gutmann/C. Gutwald (Hg), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München 2005, 39.

⁴ Seelmann spricht von Mentalitätsschulung.

⁵ A. Dittrich, Ätiologie-unabhängige Strukturen

veränderter Wachbewusstseinszustände, Berlin ²1996.

⁶ Ursula Baatz, H.M. Enomiya-Lassalle – ein Leben zwischen den Welten, Zürich 1998, 248.

»Welche Kirche überlebt vor Ort?«

Kleine Christliche Gemeinschaften als Anstoß für Suchbewegungen in Deutschland, Österreich, Belgien, Luxemburg und der Schweiz.
11.+12. 12. 2006, Schmerlenbach

- Matthias Sellmann, Referent der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, Hamm, beleuchtet die Abbrüche der Glaubenskommunikation und beschreibt die Milieus und Welten der Menschen von 2006.
- Klaus Vellguth, Missio Aachen, vermittelt das AsIPA-Konzept der »Kleinen Christlichen Gemeinschaften«.
- Konkrete Beispiele werden vorgestellt, eine »pastoraltheologische Symphonie« zum Klingen gebracht, ein gemeinsamer Suchprozess angestoßen.

DIAKONIA ist Mitveranstalterin dieses Symposiums, das den Brückenschlag in die Wissenschaft wie in den Bereich diözesaner Gemeindeentwicklung sucht.

Info: www.asipa.de; Josef Schaefers: gemeindepastoral@stadtdekanat-koeln.de

Magnus Striet

Scheidung der Geister

Kriterien für eine christliche Spiritualität

**In Jesus Christus offenbart sich Gottes
Spiritualität für den Menschen als
Angebot von Freundschaft in Freiheit,
von unbedingter Liebe. Die Welt kommt
dabei als der Raum in den Blick, in dem
Gott unsere Freundschaft sucht und
den wir dementsprechend füreinander
förderlich zu gestalten vermögen.
Christliche Orientierungen im bunten
Feld der spirituellen Richtungen.**

● Ob das Religiöse überhaupt so wiederkehrt, wie ständig behauptet wird, muss sich erst noch zeigen. Insgesamt ist deutlich mehr Nüchternheit angemahnt. Die Rede von der Wiederkehr der Religion hat inzwischen eine solche Eigendynamik entfaltet, dass selbst solche, die ihr Leben keineswegs in irgendeiner Weise religiös gestalten, daran zu glauben beginnen. Vor allem aber ist die Rede von der Wiederkehr der Religion völlig unpräzise. Gefragt, welche Religion denn wiederkehre, bleiben die Antworten vage.¹

Denn zwar gibt es unbestreitbar Phänomene, die das Wort von der voranschreitenden Säkularisierung des Religiösen mit einem Fragezeichen versehen. Die Stimmen werden lauter, die sagen, dass die Vermutung, gesellschaftliche und technische Modernisierungsprozesse führten automatisch zur Auszehrung religiöser Vorstel-

lungswelten und Praktiken, falsch gewesen sei.² Ganz im Gegenteil würde Religion in Gesellschaften, die immer höhere Anforderungen an die Einzelnen stellen, eine enorme Flexibilität und Anpassungsenergie abverlangen, immer wichtiger werden. Die religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart, von denen schon sehr früh und hellsichtig Hans-Joachim Höhn gesprochen hat³, erklären sich dann als Ausdruck von Kompensationsnöten. Modernisierung lässt die religiösen Kräfte gerade nicht versiegen, sondern provoziert sie.

Ohne Religion auf Anthropologie reduzieren zu wollen, ist unbestreitbar, dass es Kontingenz- und Noterfahrungen sind, die wesentlich religionsbefördernd sind. Dies galt für die Vergangenheit, gilt aber auch für die Gegenwart. Weil die modernen Gesellschaften einen erheblichen Druck auf die Einzelnen verursachen und aufgrund ihres Veränderungstempos zu massiven Verunsicherungen führen, braucht es umso mehr Orte des Entlastens und des Vergessens. Was bietet sich da mehr an als die Religionen, bei denen so etwas wie Expertenwissen in diesen Fragen vermutet wird? In einer Expertenkultur sind Religionen diejenigen, die das notwendige Entlastungswissen und entsprechende Techniken zur Verfügung stellen. Sie nehmen dem

Menschen seine reine Diesseitigkeit, seine Reduktion auf eine Funktion in komplexen Arbeits- und Lebenswelten. Praktisch alle Religionen üben diese Funktion aus.

Synkretistische Anfragen

● Diese Tendenzen, sich gerade angesichts des Eindrucks, immer stärker angefragt und überfordert zu sein, religiös gründen zu wollen, reanimieren freilich nicht nur die traditionellen Religionen – bezogen auf Europa: die christlichen Traditionen. Es ist sogar sehr die Frage, ob eine historisch gewachsene und deshalb auch identifizierbare christliche Spiritualität überhaupt einen wesentlichen Baustein dieses »Megatrends Spiritualität«⁴ ausmacht. Die Rede von der Wiederkehr der Religion ist gerade aus christlicher Perspektive ein hoch ambivalentes Phänomen. Es stellt sich jedenfalls dann als ambivalent dar, wenn man es an Kriterien einer christlichen Spiritualität bemisst. Neben dem Gewicht, das inzwischen der Islam weltweit, aber auch in hiesigen Regionen hat (und das zu erklären aber andere Überlegungen brauchte), sind es zunehmend synkretistische religiöse Phänomene, die Beachtung verdienen.

Die Integration anderer religiöser Vorstellungen und Praktiken ist nicht per se schlecht. Ein jeder Glaube geht Synthesen ein, alles andere wäre ungeschichtlich gedacht. So hat sich

»Gott, der den Dank hört und die Klage vernimmt«

auch der christliche Glaube – oder vielleicht besser: die bei aller Gemeinsamkeit unterschiedlichen Spielarten des christlichen Glaubens – in Synthesen ausgebildet. Zu erinnern ist nur, wie nachhaltig die Begegnung des semitischen Den-

kens mit der griechischen Kultur und Philosophie den Glauben bis heute bestimmt, sei es nun zum Nutzen oder zum Schaden. Und zu erinnern ist ja auch, dass es ursprünglich überhaupt keinen christlichen Glauben gab, sondern nur eine Variation des Glaubens an den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs.

Was geschieht, ist die Integration von Neuem in das bisherige Selbstverständnis. Die entscheidende Frage lautet deshalb, ob diese Integration, die sich als Ausbildung einer neuen Synthese vollzieht, die Substanz des bisher für wahr gehaltenen Glaubens gefährdet oder nicht. Es mag jedenfalls sein, dass eingegangene Synthesen die Substanz so verändern, dass sie darüber

»Hier tritt zutage, was geglaubt wird.«

preisgegeben wird. So macht es, um nur ein Beispiel zu nennen, einen gewaltigen Unterschied, ob der Glaube sich einen Gott voraussetzt, der als Du anzusprechen ist, der den Dank hört und die Klage vernimmt, der handeln kann und deshalb der Bitte nachkommen könnte, oder ein Göttliches geglaubt wird, das sich als göttliches Prinzip in allem findet, aber gerade nicht als »Du«, dessen Ebenbild der Mensch ist.

Indes muss auch dieses noch nicht per se schlecht sein. Jedenfalls bräuchte es dann, wenn man zu einem solchen Urteil kommen will, Kriterien, die sich in ihrem Geltungsanspruch ausweisen. Unausweichlich gefordert ist vor dem angerissenen Problem so etwas wie eine Wesensbestimmung des Glaubens. Denn nur eine solche ist in der Lage, Kriterien zur Verfügung zu stellen, die zu urteilen erlauben. Die bei vielen Menschen verbreitete heimliche oder auch offen propagierte Abneigung, Geltungsfragen und damit die Frage nach der Wahrheit zu stellen, hat ihren lebensgeschichtlichen

Grund vielleicht auch darin, dass die Grundstimmung längst synkretistisch jenseits von wahr und falsch ist.

Vor dem Hintergrund der angestellten Überlegungen muss jedenfalls klar bleiben, dass Spiritualität nicht gleich Spiritualität ist. In ihr verdichtet sich Religion existentiell, findet ihren gelebten Ausdruck. Hier tritt zutage, was geglaubt wird. Was ein Mensch wirklich glaubt, was ihn spirituell trägt, ist dabei von außen nicht zu beurteilen. Dies spielt sich in der Intimität seines Bewusstseins ab. Aber es lässt sich kommunizieren. Denn was Spiritualität ausmacht, lässt sich zumindest in Annäherungen auf den Begriff bringen. Der biblische Jesus hat nicht gezögert, auf die Frage, was und wie man beten solle, Antwort zu geben. Für Christinnen und Christen kann seine Spiritualität bis heute nur maßgeblich bleiben. In ihm aber wird in der Überzeugung des Glaubens noch etwas ganz anderes endgültig offenbar: Gottes von Anfang an seinen Willen bestimmende Zuneigung zum Menschen, wenn man so will: seine Spiritualität für den Menschen.

Offenbarung des menschenfreundlichen Gottes

● Ob überhaupt denkbar ist, dass ein Gott sich nur deshalb, weil er es will, also aus Freiheit, offenbart, ja dass bereits der Grund der Schöpfung in diesem Willen lag, sich offenbaren zu wollen, darf hier dahin gestellt bleiben. Aber resümiert man die biblischen Schriften und die aus ihnen erwachsenen christlichen Glaubenstraditionen, so zeigt sich: Dieser Glaube gründet in der Behauptung solcher Offenbarung.

Natürlich lassen sich die biblischen Texte lesen wie alle anderen Texte auch, als Literatur von Menschen. Und das sind sie ja auch. Aber sie

wollen und beanspruchen vor allem mehr. Sie wollen Zeugnis ablegen von Erfahrungen, die Menschen in ihrem ganz konkreten Leben mit dem gemacht haben, den sie Gott nennen. Dabei beanspruchen sie, dass ihnen diese Erfahrungen nur deshalb möglich wurden, weil Gott selbst sich den Menschen in ihrem ganz konkreten Leben, in ihren Freuden und Nöten als ihr Gott erschlossen hat. Natürlich kann man solche Äußerungen als reine Behauptung denunzieren. Aber so wie auch jede zwischenmenschliche Zuwendung, die Motive der Freundschaft

»Gegenseitigkeit, die in Freiheit und Vertrauen gründet«

leicht zu denunzieren sind, so auch die Vorstellung, dass Gott sich in seinem Daseinwollen für den Menschen erschlossen hat und je neu erschließt. Wer die Erfahrung von intersubjektiver Gegenseitigkeit nicht zulässt, die in Freiheit und Vertrauen gründet, wird nicht verstehen, was diesen Offenbarungsglauben ursprünglich bestimmt.

Die Spiritualität des alttestamentlichen Volkes Israel entwickelt sich im ständigen Ringen um seine politisch bedrohte Existenz. Natürlich weist auch sie ein breites Spektrum auf. Wie sollte dies anders sein, wird diese Spiritualität doch Erfahrungen abgerungen, die keineswegs eine letzte Eindeutigkeit auf Gott hin zulassen. Von Dank bis zu bitterster Klage reicht deshalb das Spektrum der Gottesannäherung im Gebet. Gleichsam umklammert aber wird dieses Spektrum vom Glauben an den Gott, der Zukunft schafft, der immer wieder neu aus Unterdrückung und dem Mangel am Notwendigsten herausführt. Jahwe wird als der bekannt, der sich aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus als der barmherzige und gerechte Gott erweisen wird. (Ex 3,14)

Israel hat sich den Glauben an den vorbehaltlos barmherzigen Gott mühsam abgerungen, sich abgekämpft angesichts geschichtlicher Erfahrungen, die den Gott Jahwe problemlos auch als grundlos seine Willkür austobendes Ungeheuer hätten identifizieren lassen können. Dabei hat Israel schließlich immer entschiedener mit dem Glauben gebrochen, dass Gott gerecht

»dass Gott nicht nach menschlichen Maßstäben vergilt«

straft und dass politisch und biographisch erfahrenes Unheil als Ausdruck dieser Strafe zu verstehen sei. Auch wo die Ungerechtigkeit auf Seiten des Volkes unbestritten ist, weil soziale Missstände das Zusammenleben bestimmen, dass die Tora mit Füßen getreten wird und sich das Volk so an Gott versündigt, gewinnt der Glaube immer mehr an Macht, dass Gott nicht nach menschlichen Maßstäben vergilt. Nein, dieser Gott erweist sich trotz allem als Heiliger, der seinem erwählten Volk treu bleibt. Gerade weil aber Gott immer unmissverständlicher als der menschenfreundliche bekannt wird, verschärft sich ein Problem: das der Theodizee.⁵

Selbstausslegung Gottes

● Christliche Spiritualität fügt sich diesen Überzeugungen zunächst nahtlos ein. Sie verpflichtet sich auf die Auslegung Gottes durch Jesus, die sich eindeutig in den angedeuteten Spuren des Glaubens Israels bewegt. Jesu großherzige Auslegung der Gebote, seine Verweigerung, Menschen auf das Vergangene zu fixieren und zu verurteilen, steht unter den Vorzeichen einer je größeren Barmherzigkeit Gottes. Dies hindert ihn nicht, ganz im Gegenteil sogar, das Unrecht als Unrecht zu benennen, gesellschaftliche und

religiöse Marginalisierung als Skandal zu benennen, Engstirnigkeit und vor allem Hartherzigkeit beim Namen zu nennen. Wer sich vom Gott Israels beanspruchen lässt, so lautet die unmissverständliche Botschaft, hat umzukehren.

Aber es gilt auch: Niemand ist ohne Sünde und darf deshalb den ersten Stein werfen. Auch ist der, der sich von diesem Gott beanspruchen lässt, aufgefordert, nun selbst Einspruch zu erheben, wenn Menschen fixiert oder gar unterdrückt werden. Aber dieses Gesetz vollzieht sich unter der Maßgabe der je größeren Verheißung Gottes. Es gilt sogar: Nur weil diese Verheißung im Raum steht, vermag der Mensch umzukehren und sich aus den Schranken ängstlicher Fixierungen, die dann Schuld und Sünde immer nur beim anderen Menschen zu sehen vermögen, zu

»Maßgabe der je größeren Verheißung Gottes«

lösen. Keinen Deut ändert Jesus somit an der entscheidenden Einsicht Israels. Gefragt nach den Geboten, die einzuhalten seien, antwortet der neutestamentliche Jesus kurz und knapp mit Hosea: »Erbarmen will ich, nicht Opfer« (Mt 12,7; vgl. Hosea 6,6). Wer so handelt, entspricht dem einen Gebot von Gottes- und Nächstenliebe, auf das hin Jesus alles konzentriert.

Freilich geht eine christliche Spiritualität aber auch nicht einfach auf in dem, was vereinfachend die Spiritualität Israels genannt werden könnte. Jesu Anspruch geht über alles Bisherige hinaus. Einmütig beansprucht das gesamte Neue Testament, dass mit Jesu Auftreten ein Neuanfang in die Welt gesetzt ist – und zwar ein Neuanfang, der nicht unabhängig von seiner Person zu denken ist. Jesu Auftreten und Verkündigung fügt sich im Glauben der frühen Christinnen und Christen in einer besonderen Weise in den seit den Tagen der Mütter und Väter des Glaubens

schwelenden Streit um die rechte Auslegung Gottes ein. Es braucht zwar geraume Zeit, bis das Bekenntnis zu Jesus sich eindeutig fasst.

Spätestens aber mit dem Glauben daran, dass Gott den, der mit seinem eigenen Blut die vollkommene Liebe und Barmherzigkeit beglaubigt hat, nicht im Tod gelassen, sondern auferweckt hat, wird Jesus in ein Licht gestellt, das ihn in ein besonderes und von allen Menschen

*»So wie Jesus gelebt hat,
so ist christlich nun
von Gott zu reden.«*

unterschiedenes Verhältnis zu dem stellt, den er (wie andere freilich durchaus auch!) vertrauensvoll als abba, Vater, angedet hat. Nicht durch sein Tun wird Jesus zum Sohn Gottes, sondern – und das meint das paulinische Wort von der Torheit des Kreuzes – der ewige Sohn hat Fleisch angenommen, ist in allem uns gleich geworden und hat in seinem konkreten Dasein gerade für die Schwachen erfahrbar Zeugnis abgelegt von der Barmherzigkeit Gottes. Deshalb war hier nicht »nur« ein Mensch am Werke, sondern Gott selbst.

Im Streit um seine rechte Auslegung hat Gott selbst sich als der ausgelegt, von dem alttestamentlich bereits bekundet wird, barmherziger Gott zu sein. Wer das Kreuz isoliert, seine Bedeutung nicht vom Leben Jesu aus erschließt, verstellt sich diesen Zugang. Vor allem aber verstellt er sich auch den Zugang zu einer christlichen Spiritualität, die sich ja nicht selbst erfindet, sondern die ermöglicht wird durch Gott selbst: Dass Gott ein menschenfreundlicher Gott sein will, dies kann nur Gott selbst dem Menschen sagen.

Der christliche Glaube sagt nicht nur, dass Gott dies in der Gestalt eines Menschen dem Menschen gesagt hat, sondern dass Gott nicht

mehr ohne diesen zu denken ist. Nicht der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes trennt Juden und Christen, sondern dass Gott diese Barmherzigkeit leibhaftig und singulär gelebt hat. So wie Jesus gelebt hat, wie er eingestanden ist im Namen Gottes für den Menschen und für Gott selbst, so ist christlich nun von Gott zu reden.⁶ Eine christliche Spiritualität, die diese Überzeugung nicht mehr erkennbar und grundlegend in sich aufnimmt, entfernt sich zumindest von ihrem historischen Ursprung. Christliche Spiritualität ahmt Gottes Spiritualität gegenüber seiner Schöpfung nach.

Menschsein

● Es war bereits betont worden: Was Spiritualität genannt wird, hat ganz unausweichlich eine sehr intime Seite. Andernfalls bliebe sie rein äußerlich, wäre kulturelle Konvention und oder gar Folklore. Schon deshalb könnten jedenfalls historische Erinnerungen daran, was eine Spiritualität ursprünglich bestimmt hat, verdächtig sein. Was sich nicht an reale Erfahrungen anbindet, sich hineinbuchstabiert in das menschliche Leben und dort seine Wirksamkeit entfaltet, was sich nicht verinnerlicht, wird verkümmern. Aber immer noch bleibt die Frage, ob Wirksamkeit ein alleiniges Kriterium sein kann.

Die Geschichte ist reich an Beispielen, wie gerade auch religiöse Überzeugungen verheerend gewirkt haben. Auch die christlichen Traditionen sind voll davon. Soll deshalb Spiritualität menschlich sein, so darf die Frage nach dem Menschen nicht außen vor bleiben. Unausweichlich drängt sich also in die Überlegung nach einer dem Menschen angemessenen Spiritualität die Frage, was der Mensch sei, besser noch: was der Mensch sein soll, welche Hoffnungen ihn bestimmen sollen.

Nimmt man die christlich-jüdischen Spiritualitätstraditionen in ihren erinnerten Grundzügen zum Maßstab, so fragt sich, was humaner sein könnte. Dem Streben nach individueller Selbstbestimmung, nach Autonomie, wird hier gerade kein Abbruch getan. Denn der in diesen Traditionen geglaubte Gott will ja nicht weniger als die Freundschaft des Menschen. Er bindet sich an die Freiheit des Menschen und will nur in dessen Freiheit, in freier Anerkennung, Gott für den Menschen sein. Dafür riskiert er im Prozess seines geschichtlichen Offenbarwerdens auch das Nein, den Widerspruch zu ihm, theologisch ausgedrückt: die Sünde angesichts seines Offenbargewordenseins als vollkommene Liebe.

Nicht mystische Vereinigung, die die Differenz von Gott und Mensch aufhebt, macht damit den Kern einer christlichen Spiritualität aus. Vielmehr ist christlich betrachtet das menschliche Leben eine Einübung in den Glauben daran, dass Gott den Menschen als Freund will und er deshalb, weil er dies dem Menschen nur in einer menschlichen Gestalt konkret erfahrbar machen konnte, Mensch wurde. In einer wahrhaft menschlichen Biographie, in allem begrenzt wie ein jedes andere menschliche Leben auch, sagt Gott sein unbedingtes Ja zum Menschen, im Fleisch und damit in einer Verletzlichkeit, die

**»Einübung in den Glauben daran,
dass Gott den Menschen
als Freund will«**

sich allen Tendenzen widersetzt, die Gottesbeziehung weltverachtend zu vergeistigen. Und der menschengewordene Gott bewahrheitet seine unumstößliche Barmherzigkeit da bis ins Äußerste, als es im Streit um die Wahrheit dieses Gottes zum tödlichen Konflikt kommt. Weder geht es um die rigoristische Einhaltung von Geboten

noch um Weltabkehr, sondern darum, allem das Signum der Menschenfreundlichkeit einzuprägen, es zum Symbol für einen Gott werden zu lassen, der das Menschsein und die Freude des Menschen an seiner Schöpfung will.

Eine sich aus biblischen Traditionen speisende Spiritualität kann deshalb nicht weltverneinend sein. Ganz im Gegenteil ist die konkrete Schöpfung als Ausdruck der Menschenfreundlichkeit Gottes wahrzunehmen und zu

**»diese Welt, in der Gott den freien
Menschen zu suchen vermag«**

leben. Weil Gott die Welt in seiner Menschwerdung unendlich gewürdigt hat, sie endgültig als die Wirklichkeit geoffenbart hat, in der der Mensch Mensch sein kann und in der Gott die Freundschaft des Menschen sucht, kann es keine Spiritualität geben, die dies nicht achtet.

Das Gutsein der Schöpfung steht zwar unter deutlichen Fragezeichen. Deshalb wird diese Spiritualität immer auch die Klage mitführen, bleibt sie eschatologisch gespannt. Aber trotz allem, trotz unsäglichen bereits durch die Natur verursachten Elends, so dass es des Verweises auf die immer wieder aufbrechende Niederträchtigkeit des Menschen kaum bedarf, trotz der Fragezeichen also, die in die Schöpfung von Anfang an eingezeichnet waren, ist diese Welt die, in der menschliche Gegenseitigkeit sein kann und Gott den freien Menschen zu suchen vermag. Die Welt ist nicht göttlich. (Deshalb steht eine christliche Spiritualität auch allen religiös-paganen Tendenzen kritisch gegenüber.) Aber als die Wirklichkeit, in der freiheitliche Begegnung stattfindet, findet sie in einer christlichen Spiritualität den Lobpreis. Gerade deshalb will sie menschenfreundlich gestaltet werden, weil sie die Schöpfung des menschenfreundlichen Gottes ist.

Eine sich aus diesem Glauben ausprägende menschliche Existenz wird sich deshalb in die herrschenden gesellschaftspolitischen, sozialen und kulturellen Debatten einmischen. Was nicht freiheitsfördernd ist, was behindert, dass die Welt zum Symbol der Menschenfreundlichkeit Gottes und damit zur Gabe für den Menschen wird, ist umzugestalten – damit der Mensch das sein kann, was er von Gott her sein soll: sein Ebenbild. Sowohl im Hinblick auf das Eintreten für die unbedingte Achtung der

Menschenwürde als auch für konkrete Gestaltungsprozesse entwickelt diese Spiritualität deshalb eine enorme Kraft. Sie mischt sich ein, bleibt kritisch und legt da den Finger in die Wunde, wo das Menschenrecht auf freie Selbstentfaltung verletzt wird.

Der Monotheismus Israels und damit auch des christlichen Glaubens verlangt nach universaler Anerkennung. Er ist deshalb immer auch religionskritisch. Das gilt auch für innerkirchliche Fixierungen.

¹ Vgl. D. Pollack, »Nüchternheit ist vonnöten«, Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, in: Herder Korrespondenz 60 (2006) 339–344.

² H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttrans-

zendenz, Freiburg 2004.

³ H.J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg u.a. 1994.

⁴ Vgl. die Studie R. Polak, Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.

⁵ Vgl. Th. Pröpper/M. Striet, Art. Theodizee, in: LThK³ 9, 1396–1398.

⁶ Vgl. Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg 2006, 342: »Die Evangelien bleiben unersetzlich.

Die christologischen Konzentrationen sollen sie auch nicht ersetzen. Sie machen nicht die Fülle, aber die Tiefe der Jesugeschichte deutlich. Nicht nur, dass, auch wie Jesus Mensch geworden ist, qualifiziert die Christologie.«

Bestellung von Einzelheften:

Themen 2005

SPIRITUALITÄT

Eine sich aus diesem Glauben ausprägende menschliche Existenz wird sich deshalb in die herrschenden gesellschaftspolitischen, sozialen und kulturellen Debatten einmischen. Was nicht freiheitsfördernd ist, was behindert, dass die Welt zum Symbol der Menschenfreundlichkeit Gottes und damit zur Gabe für den Menschen wird, ist umzugestalten – damit der Mensch das sein kann, was er von Gott her sein soll: sein Ebenbild. Sowohl im Hinblick auf das Eintreten für die unbedingte Achtung der

Menschenwürde als auch für konkrete Gestaltungsprozesse entwickelt diese Spiritualität deshalb eine enorme Kraft. Sie mischt sich ein, bleibt kritisch und legt da den Finger in die Wunde, wo das Menschenrecht auf freie Selbstentfaltung verletzt wird.

Der Monotheismus Israels und damit auch des christlichen Glaubens verlangt nach universaler Anerkennung. Er ist deshalb immer auch religionskritisch. Das gilt auch für innerkirchliche Fixierungen.

Reinhard J. Voß

Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis

¶ Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Der konziliare Prozess war und ist ein Sammelbecken für Christinnen und Christen, die eine engagierte, befreiungstheologisch geprägte Spiritualität zum Dienst an Menschen und Schöpfung drängt. DIAKONIA hat einen prominenten Vertreter, diese Lebenshaltung zu charakterisieren, die biblisch orientiert ist und das konkrete Leben verändert.

● »Rede nur von Gott, wenn man dich fragt, aber lebe so, dass man dich fragt.« Unter diesem Titel, genauer gesagt: unter dem zweiten Teil dieses Wortes, das ich bei evangelischen Kommunen gehört hatte, habe ich 1992 eine Bilanz von zwölf Jahren Arbeit für die Lebensstilbewegung der »Ökumenischen Initiative Eine Welt« veröffentlicht.¹ Ziel dieser Initiative war und ist es, in einem der reichsten Länder der Erde dafür einzutreten, solidarischer, umweltbewusster, gesprächsbereiter/konfliktfähiger und einfacher zu leben. Ich lebe seit den 1980er-Jahren mit der einfachen Fünf-Finger-Frage: »Wie gehst du um mit deinen Mitmenschen, mit Arbeit, Zeit, Geld und Natur?« Diese Frage nach den kleinen konkreten verändernden Schritten, die zu einem Strukturprinzip meines damaligen Buches wurde, ist ein zentraler Zugang zu einer bewussteren Lebenspraxis, die rücksichtsvoll und einfühlsam

bedenkt, welche Folgen das eigene Handeln hat und aus welcher Dankbarkeit und Verflochtenheit zu leben ist. Diese fünf einfachen Fragen, die die holländische Lebensstilbewegung in den 1970er-Jahren zuerst aufwarf, verweisen aber zugleich auf globale Zusammenhänge und Verantwortlichkeiten, denen wir uns nach dem Motto »Global denken – lokal handeln« stellen. Und sie wollen – wenngleich sie sich ihr schon verdanken – vertieft werden im Sinne einer motivierenden und Sinn stiftenden Spiritualität.

Im Sommer 2006 erschien die Jubiläumsausgabe des Rundbriefes der Ökumenischen Initiative Eine Welt als Themenheft zur »Spiritualität verantwortlichen Engagements«.² Darin wie auch in der Festrede von Konrad Raiser (ehemaliger Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen) zum 30jährigen Bestehen der Initiative³ wurde auf eine Tagung im Jahre 1984 verwiesen, die ich damals für die ÖIEW ausrichtete – mit Raiser als Hauptreferenten zur »Spiritualität weltweiter Verantwortung«. Der Anspruch ist heute kleiner und konkreter geworden und so wird im Editorial die Frage gestellt: »... ›weltweite Verantwortung‹ – wer könnte und wer wollte dem gerecht werden?« Das Ziel könne heute nur sein: »dass wir alle in unserem Einsatz für eine bessere Welt immer auch uns

selbst gegenüber verantwortlich bleiben dürfen und müssen«, um uns nicht aufzureiben.

Diese Sorge um eine Überschätzung der eigenen Kräfte war seit Jahren Thema in der Initiative und führte auch zu Veränderungen der so genannten »Selbstverpflichtungen«, die künftig nicht mehr mit den Worten »Wir werden ...« beginnen, sondern eher das Versuchen und Wollen betonen. Mir scheint, die Kraft der Vision war in den 1970er-Jahren stärker und wurde eher als Rückenwind denn als Druck empfunden. Aber da hat sich etwas im Grundgefühl der Menschen verändert; man ist realistischer, bescheidener geworden. Geblieben ist die Beharrlichkeit. Aber gerade die Vision sollte groß bleiben und ihren Platz behalten.

Von dieser Spannung will ich ausgehen, wenn ich, der ich diese Initiative von 1981 bis 1992 koordinieren und im Rahmen des konziliaren Prozesses entfalten helfen durfte, im Jahre 2006 nochmals nachdenke über Merkmale der Spiritualität, aus der das Engagement für Gerechtigkeit, für Frieden und für die Bewahrung der Mitwelt seine Kraft erhält und behält.

Ein langjähriger Fern-Dialog

● 1984 antwortete Konrad Raiser auf meine Fragestellung, was »Spiritualität weltweiter Verantwortung« sei, zunächst mit Überlegungen zu einem »zeichenhaften Handeln«. Er stützte sich auf ökumenische Erfahrungen in Südafrika, Korea, den Philippinen und Äthiopien und verwies z.B. auf die Praxis der öffentlichen Fürbitte als Akt der mitleidenden Solidarität, auf gewaltlose Formen von Protest und Widerstand durch Hungerstreiks und Fastenaktionen, auf die öffentlichen Klage- oder Bußliturgien oder auf die Bundesschlüsse mit Gemeinschaften in Südafrika, mit Kirchen im Pazifik und in Zentralameri-

ka. Und er zitierte seine damalige Aussage, an die ich mich genau erinnere, 2006 nochmals: »Ich hoffe, die verschiedenen Hinweise auf solches zeichenhaftes Leben machen deutlich, dass es bei Spiritualität in weltweiter Verantwortung nicht um die spirituelle Vorbereitung politischer Aktionen noch um eine geistliche Verklärung des Politischen geht, sondern vielmehr darum, die Ganzheit des Lebens in der Kraft des Geistes wiederzugewinnen im Vertrauen auf die Wirklichkeit des Handelns Gottes in der Welt. Es wird eine der zentralen Aufgaben der ökumenischen Bewegung in den kommenden Jahren sein, diese Impulse in das Leben der Kirchen hineinzutragen und ständig zu vertiefen.«

An diese »frühen Überlegungen zur Rolle der Spiritualität in unserer Initiative« knüpfte Raiser 2006 bewusst wieder an. Dabei warnte er vor einer »machtförmigen Spiritualität« in den neopfingstlichen Bewegungen und Kirchen sowie bei Elementen religiöser Sprache in der

»Wirklichkeit des Handelns Gottes«

Werbung. Seiner Mahnung zur »Unterscheidung der Geister« folgte eine Warnung zum Begriff der Spiritualität, der schon damals – und mehr noch heute – zu uneindeutig sei: »Ich habe damals versucht, Spiritualität im Rahmen des Neuen Testaments, und vor allem der Paulusbriefe, als ›Gabe und Wirkung des Heiligen Geistes‹ zu verstehen. Spiritualität ist heute, noch mehr als vor 20 Jahren, zu einem ziemlich verwaschenen Begriff geworden, in dem sich vor allem die Sehnsucht nach einer tieferen, über die von Arbeit und Konsum bestimmten Lebensinhalte hinausgehenden Sinndeutung widerspiegelt. (...)«

Es ging ihm schon damals um eine »doppelte Transzendenz«, die er unter Verweis auf Hoffnung und Liebe definierte als »das Hinausgehen über den Horizont der eigenen Welt in

Richtung auf die eschatologische Zukunft Gottes und das Hinausgehen über die eigene Existenz und ihre Bedürfnisse in Richtung auf den Nächsten (als) das entscheidende Charakteristikum christlicher Spiritualität».

Konrad Raiser wiederholte 2006 seine beiden Kernthesen von 1984: »1. Der Geist ist nicht ein anthropologisches oder allgemein religiöses Phänomen, sondern die Manifestation von Gottes Schöpfungs- und Geschichtsmacht, die Wirksamkeit der Macht der neuen Schöpfung. Der Heilige Geist steht für den Einbruch der endzeitlichen Wirklichkeit in die Geschichte, er ist das Vorzeichen der verheißenen Zukunft des Reiches Gottes. Damit ist der Heilige Geist die Quelle für die Kraft der Hoffnung als Haltung der innerweltlichen Transzendenz, der Transzendenz inmitten der Geschichte.

2. Das Wirken des Heiligen Geistes ist bei Paulus niemals nur auf den Einzelnen, sondern immer auf die Gemeinschaft der Glaubenden bezogen. Der Heilige Geist begründet und schafft die Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi. Er ist die gegenwärtige Erfahrung der liebenden Zuwendung Gottes, die zum Band der Gemeinschaft wird. Man kann also vom Wirken des Heiligen Geistes nur in Beziehungsbegriffen sprechen, d.h. im Blick auf die Beziehung zu dem immer mit uns und vor uns gehenden Gott und die Beziehung zum Nächsten. Die vertikale und die horizontale Dimension gehören im Wirken des Heiligen Geistes ebenso zusammen wie im Kreuz Christi.«

Raiser sah 2006 in der von mir 1992 verwandten Rede vom »zeugnishaften Leben« eine Fortentwicklung seiner These vom »zeichenhaften Handeln« (1984), da ich betont hatte, solches Leben verbinde Spiritualität und Pro-Test: »das sozialetische und politische Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung müsse getragen werden von dem

Bekenntnis zur Treue Gottes.« So deutete Raiser meine These und zitierte dann mein Verständnis von zeugnishaftem Leben:

»Dabei handelt es sich nicht um billige religiöse Verbrämung politischer Ziele – wie von Kritikern oft gegargwöhnt wird –, sondern um das Eingeständnis und die tiefe Hoffnung, dass die Betroffenheit über die Zustände der Welt aus der Konfrontation mit dem Evangelium erwächst

»Einheit von Mystik und Politik«

und zum Handeln treibt. Die Mächtigen stürzt er vom Thron und die Niedrigen erhöht er – diese prophetische Einsicht des Magnificat wird heute neu erfahren in der Einheit von Mystik und Politik: vor den Bauzäunen und Orten der Mächte des Todes im Westen; auf den Straßen und vor den Palästen der Mächtigen im Osten; in den Favelas und Basisgemeinden im Süden. Aber wir dürfen nicht bei Opposition und Widerstand stehen bleiben, sondern müssen im Sinne des jesuanischen Wortes vom *Reich Gottes mitten unter uns* eine visionäre Praxis entwickeln.«⁴

Raiser schloss unseren gemeinsamen Lernprozess dieser Jahre, indem er zusammenfasste: »Vom zeichenhaften Handeln, über das zeugnishaft Leben hin zur visionären Praxis: das ist der Spannungsbogen zwischen den kleinen Schritten und der Kraft heilsamer Visionen in der weltweiten Ökumene. Die kleinen Schritte können zur visionären Praxis werden, wenn sie getragen sind von einer Hoffnung, die ihre Kraft aus den biblischen Visionen bezieht, wie sie in der ökumenischen Bewegung neu angeeignet worden sind. Letztlich sind alle diese Visionen aufgehoben in dem Symbol des Reiches Gottes, das im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu stand, und das durch die Kraft des Heiligen Geistes mitten unter uns schon erfahrbar wird. Christlicher Glaube, der in der prophetischen Tradition der

Hebräischen Bibel verwurzelt ist, hält sich an diese Verheißung des Reiches Gottes. Er ist damit geprägt von einem »eschatologischen Realismus«: er verschließt nicht den Blick vor der wahren Realität des Lebens der Menschen und der Gefährdung der Schöpfung. Aber er vermag diese Realität in der Perspektive Gottes zu sehen, der die Rechte der Armen, der Witwen und Waisen verteidigt, und der verheißt hat, die ganze Schöpfung zu erlösen.«

Zur Einordnung dieser ökumenischen Spiritualität

● Seit 1983 haben Christen – auch zusammen mit Nichtchristen – in dem »Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« unter den heutigen globalen Bedingungen neu gelernt, aus der Tiefe ihres Glaubens und der jüdisch-christlichen Tradition zu leben und zu wirken. Ich bin mir aber nicht sicher, ob man von einer »Spiritualität des konziliaren Prozesses« reden kann. Dies hieße, einen Prozess zum Inhalt zu erklären. Deshalb spreche ich von einer »Spiritualität weltweiter Verantwortung« oder einer »ökumenischen Spiritualität«, aus der heraus diese zentralen »Zeichen der Zeit« heute verstanden und bewältigt werden müssen. Da eine ausführliche Zusammenfassung der wichtigsten Aussagen dieses Prozesses von Vancouver 1983 bis Graz 1997 vorliegt⁵, folge ich nun nicht deren Exegese, sondern widme mich den fünf »Fragebereichen« der DIAKONIA-Redaktion, indem ich manches Gesagte konzentriere und zuspitze.

Woran richtet sich diese Spiritualität aus und kann so (selbst)kritisch reflektiert werden? Diese ökumenische Spiritualität richtet sich konsequent an der befreiungstheologischen und friedensethischen Deutung beider Testamente der

Bibel aus. Sie ist offen für den Dialog mit anderen religiösen, kulturellen und philosophischen Traditionen, durch den sie die Schärfung ihrer eigenen Visionen betreibt und eben nicht »beliebig« wird. Die Beschlüsse der Versammlungen im konziliaren Prozess (besonders in Basel 1989, Seoul 1990 und Graz 1997) halten diesen inspirierenden Konsens fest.

Ist diese Spiritualität offen für Elemente unterschiedlicher spiritueller Traditionen? Thomas Wagner⁶ hat kürzlich in vielen Interviews mit engagierten Christen und Buddhisten (darunter viele Pax Christi-Mitglieder) im Sinne des konziliaren Prozesses erforscht, wie eine »Mystik der Tat« heute begriffen wird. Er ist dabei interessanterweise in beiden Traditionssträngen – wenn auch verschieden gewichtet – auf vier Kerntypen gestoßen, die ein Zeichen dieser gegenseitigen Offenheit sind:

»Vier Handlungstypen kommen dabei anschaulich in den Blick: »Die religiös Verwurzelten«, die klar und bewusst in ihrer Glaubenstradition beheimatet sind, daraus leben und politisch aktiv sind; zweitens »die Wanderer«, die zwischen den religiösen Sinnwelten mit ihrer wohl typisch postmodernen Komposition, aus unterschiedlichen religiösen Milieus heraus sich jenes »Menü« bereitstellen, das zum Tun des Gerechten hilft und kräftigt. Die dritte Gruppe nenne ich »die Integrierer«, die sich für eine schöpferische, »konviviale« Einheit unterschiedlicher Traditionen entworfen haben und ein interreligiös-transkonfessionelles Selbstkonzept zur Grundlage ihrer Friedensarbeit machen. Viertens »die radikal Engagierten«, deren mystische Motivation sich völlig im Dasein für andere, im politischen Kampf verausgabt.«

Wie gestaltet sich der Bezug dieser Spiritualität zur Gesellschaft, zur Welt? Der Welt- und Gesellschaftsbezug dieser ökumenischen Spiritualität ist konstitutiv für sie, manchmal auch

be wusst einseitig welt-zugewandt. Aber in ihr lebt eine tief verwurzelte Sehnsucht nach Schalom im Sinne nicht billiger »heiler Welt«, sondern – in gegenseitigem Respekt und Lernwillen – gemeinsam entwickelter »Einer Welt«. Die Verbindung von »Mystik und Politik« (J.B. Metz) ist für diese Menschen eine selbstverständliche Grundlage und stete Herausforderung.

Wie ist das Verhältnis dieser Spiritualität zu anderen spirituellen Formen in der Kirche und zu anderen Traditionen? In den 1980er-Jahren wurden viele Engagierte für Gerechtigkeit, Frieden und Umweltschutz aus den traditionellen Ortsgemeinden »heraus geekelt«, da man ihr Engagement nicht als christlich empfand. 1985 haben die deutschen Bischöfe in ihrer Umweltschrift ausdrücklich dazu aufgerufen, diesen Gruppen Heimat in der Kirche zu geben; aber da war es für viele schon zu spät. Seitdem hat sich einiges grundlegend ins Positive verändert.

Nur drei Beispiele: Das katholische Liturgische Institut bat Pax Christi vor einigen Jahren um ihr Logo und das Vorwort ihres bischöflichen Präsidenten für eine Veröffentlichung von Friedenstexten und -gebeten. Im Jahre 2006 sucht das Zentralkomitee der deutschen Katholiken – verantwortlich ist Hans Georg Hunstig – ausdrücklich im Bereich der katholischen Verbände und gesellschaftlich engagierten Initiativen nach Zeugnissen einer Spiritualität, die aus gesellschaftlicher Verantwortung pastorale Anstöße geben könnten. Im aktuellen ökumenischen Prozess von Graz (1997) nach Sibiu (2007) soll es zwischen der 2. und 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung darum gehen, die kritischen Gruppen im konziliaren Prozess durch Aufnahme von deren Vertreter/innen in die Kirchendelegationen aufzuwerten und zu integrieren. Auch meine eigene Nominierung durch die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz erlebe ich so.

Wie ist aus dieser Sicht das Phänomen »Megatrend Spiritualität« zu bewerten? Dieser Trend ist eine Chance des Dialoges und des gemeinsamen Suchens, zur Schärfung und manchmal auch Korrektur der eigenen Tradition und Vision. Konrad Raiser ist beizupflichten, wenn er die jüdisch-christlichen Grundlagen unserer Spiritualität einklagt und zugleich betont, die »vielfältigen spirituellen Angebote, die heute den Markt prägen, (sind) nicht ab(zu)werten; sofern sie Menschen helfen, sich aus den Zwängen, von denen ihr Umgang mit der Zeit, mit dem Geld und mit anderen Menschen bestimmt ist, zu befreien«.

Der Praxistest

● Abschließend möchte ich auf mein eigenes Lebensfeld in der Ökumenischen Gemeinschaft Wethen eingehen, die ich seit nunmehr genau 20 Jahren erlebe – die letzten Jahre wegen meines Engagements bei Pax Christi vorübergehend eher als Wochenendgast. In diesem unserem Gemeinschafts-Alltag finden wir die fünf »Schlüsselbegriffe« der ökumenischen Vision Konrad Raisers⁷ wieder:

Ganzheitlichkeit ist in einer solchen Basisgemeinschaft auf Dorfebene eine selbstverständliche Erfahrung – wo man alle Lebensbereiche gemeinsam erfährt, erhält man auch einen Zugang dazu, dass Leben nicht mehr so stark fragmentiert gelebt zu werden braucht wie in der heutigen Norm(al)gesellschaft.

Shalom ist für die Gründungsgruppe der Gemeinschaft, den Laurentiuskonvent, seit seinen Anfängen im Kontakt mit der Gemeinschaft Taizé (Frankreich) in den 1950er-Jahren ein Schlüsselwort. Es bezeichnet mehr als Frieden, nämlich den sozialen Rahmen für Genüge und Gemeinschaft, in dem Frieden erst wachsen kann.

Nicht zufällig wurde aus diesem Rahmen und Geist heraus in den 1990er-Jahren das Schalomdiakonat als christlicher Friedensdienst für Berufskundige entwickelt.

Versöhnung: ein großes Wort, das uns in kleiner Münze in der Bewältigung von Alltags-, Beziehungs- und Gemeinschaftskrisen als Wert und Weg wichtig wurde – und uns letztlich auch befähigt, über diese eigenen Erfahrungen hinaus von Mediationsangeboten bis zu Einsätzen in Krisengebieten anderswo aktiv zu werden.

Suffizienz ist für uns seit der Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« in deren Leitbild zusammengefasst mit den Worten: »Gut leben statt viel haben«. In Gemeinschaft kann man vielfältige Formen des Sparens und Teilens praktizieren (Bücher, Trödel, Talente, Fähigkeiten und Aufgaben, Autos, Gartenfrüchte etc. – ja sogar von freiwilliger bis bezahlter Arbeitszeit) und hat ein Übungsfeld für »soziale Phantasie und exemplarisches Lernen« (Oskar Negt).

Katholizität der Kirche ist uns durch unsere interkonfessionelle Zusammensetzung wie auch durch unsere weltweiten Kontakte selbstverständlich geworden. Um diese Erfahrungen und Visionen weiter zu fördern, entwickeln wir seit 2005 zusammen mit der katholischen Schwesterengemeinschaft »Serviam« aus dem benachbarten Germete eine »Zukunftswerkstatt Ökumene« als Bildungs- und Begegnungsstätte.

Und wir erfahren, dass Gemeinde heute nicht mehr als traditionelle Pfarrei gedacht werden muss – und kann! –, sondern (mit Paul Zulehner⁸) als Teil von »überschaubaren Netzwerken«: »Diese Netzwerke sind menschnah und damit auch in Ruf- und Reichweite. Denn nur so können sie eine Gemeinschaft bilden, die sich auch um die Eltern mit Kleinkindern, für Pflegebedürftige und für Alte und Sterbende sorgen kann.« Diese Fülle des Lebens leben wir im ökumenischen Geist und einer Mischung aus sozialer Nähe und gegenseitigem Respekt.

¹ R. Voß, »Lebe so, dass man dich fragt«. Alltag und Glaube in ökumenischer Verantwortung, Hildesheim 1992.

² ÖIEW (Hg.), Spiritualität gesellschaftlicher Verantwortung. Rundbrief »initiativ«, Nr. 113, Juni 2006, Diemelstadt-Wethen.

³ Die Festrede Konrad Rai-

serts ist auf der homepage www.oew.de veröffentlicht unter »30 Jahre ÖIEW«; daraus sind auch die folgenden Zitate entnommen.

⁴ Voß, Anm. 1, hier: 163f.

⁵ Ulrich Schmitthenner, Der konziliare Prozeß: gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; ein

Kompendium, Idstein 1998.

⁶ Thomas Wagner, Mystik der Tat, Berlin 2006. Das Zitat stammt aus einer Zusammenfassung Wagners in der pax christi-Zeitschrift »pax zeit«, Nr. 3-2006 (www.paxchristi.de)

⁷ Konrad Raiser, Der Ernstfall des Glaubens. Kirchesein im 21. Jahrhundert, Göttingen 1997, 103-105.

gen 1997, 103-105.

⁸ Paul M. Zulehner, Für eine Kirche in überschaubaren Netzwerken: Strukturen und Visionen, in: Der Dom. Kirchenzeitung des Erzbistums Paderborn, Nr. 27 vom 2.7.2006, hier: 20f. – fußend auf: ders., Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2006.

Internethinweise:

<http://www.oew.de>

Ökumenische Initiative Eine Welt

<http://www.wethen.de/OekumenischeGemeinschaft>

Ökumenische Gemeinschaft Wethen (34474 Diemelstadt)

<http://www.schalomdiakonat.de>

Ökumenischer Dienst Schalomdiakonat

<http://www.zukunftswerkstatt-oekumene.de>

Ökumenische Herberge für alle Gruppen, die sich im konziliaren Prozess engagieren.

Hermann Glettler

Feuer der Hoffnung

Berufung und Auftrag der Gemeinschaft Emmanuel

Die Mitglieder dieser katholischen Gemeinschaft leben aus der geistlichen Quelle von Eucharistie und Anbetung, die sie zu einem missionarisch engagierten Leben in der Welt von heute führt.

DIAKONIA bat einen Vertreter um eine Beschreibung dieser Spiritualität gemeinschaftlichen Lebens in freigewählter Verbindlichkeit.

● Gelebte Spiritualität im jüdisch-christlichen Sinn ist eine kreative und geistgeschenkte Antwort auf einen zuvor ergangenen Ruf. Am Anfang steht eine Berufung verbunden mit einem klaren Auftrag. Deshalb möchte ich in Bezug auf die Gemeinschaft Emmanuel, der mittlerweile weltweit ca. 7000 Mitglieder in 70 verschiedenen Ländern angehören, nicht so sehr von Spiritualität als lieber von einer Berufung sprechen. Für die Gemeinschaft Emmanuel bestehen Berufung und Auftrag zusammengefasst darin, inmitten unserer Gesellschaft die barmherzige Liebe Gottes zu bezeugen. »Die Mitglieder der Gemeinschaft Emmanuel verpflichten sich zu einem geschwisterlichen, kontemplativen und apostolischen Leben in der Welt und im Alltag.«¹

Der Gründer der Gemeinschaft, Pierre Goursat (1914-1991), wurde in eine Künstlerfamilie geboren und hatte eine von Leiden ge-

zeichnete Kindheit (Trennung der Eltern, Tod des Bruders, Krankheit). Mit 19 Jahren machte er eine tief greifende Gotteserfahrung, als er sich wegen einer schweren Tuberkulose in einem Sanatorium befand. Ihm wurde – nach seinen eigenen Worten – »die Berufung zur Anbetung« geschenkt.² Bereits in den Jahren vor und nach dem Zweiten Weltkrieg war Pierre Goursat ein Pionier der neuen Mission. Beruflich war er vor allem als Filmkritiker beschäftigt und von 1960 bis 1970 für die »Katholische Filmzentrale« verantwortlich. Wichtig waren ihm in dem intellektuellen Milieu der Film- und Kulturschaffenden immer die persönlichen Begegnungen und Kontakte.

Diese Hinweise auf die berufliche Seite des Gründers lassen bereits das Wesentliche vom missionarischen Geist der Gemeinschaft Emmanuel erahnen: Es gibt kein soziales und berufliches Umfeld, in dem nicht auch die Möglichkeit bestehen würde, sich Gott ganz zu schenken und etwas für die Verkündigung des Evangeliums zu wagen.³ Pierre Goursat wurde zum geistlichen Begleiter zahlreicher Menschen. Persönlich war er besonders mit Kardinal Suhard (1874-1949) verbunden, der (u.a. durch die Gründung der »Mission de France«) zu einem langsam keimenden Wandel des kirchlichen Bewusstseins –

von der Bewahrung des Bestehenden hin zu einem neuen missionarischen Eifer – beitrug. Kardinal Suhard begleitete und bestätigte Pierre Goursat in seiner Berufung, als Laie inmitten der Welt ein Anbeter zu sein und für den Glauben Zeugnis abzulegen.⁴

Inspiziert durch den geistlichen Aufbruch der Charismatischen Erneuerung machten Pierre Goursat und Martine Catta, eine damals junge Ärztin und später Mitbegründerin der Gemeinschaft, am 13. Februar 1972 eine Wegweisende Erfahrung des Heiligen Geistes. Sie wurden ergriffen von der Liebe Gottes und ahnten in den darauf folgenden Monaten, in denen sie sich fast täglich zum Gebet trafen, dass etwas Neues entstehen wird. Sie begannen in Paris mit einer Gebetsgruppe, die innerhalb eines Jahres auf fünfhundert Teilnehmer gewachsen ist. »Es war ein wirkliches Pfingsten, verbunden mit einer gewissen Originalität.«⁵ Es entstanden in der Folge mehrere charismatische Gebetsgruppen. Pierre Goursat wurde jedoch von Gott dazu inspiriert, einigen Personen ein verbindlicheres Engagement vorzuschlagen, um längerfristig fruchtbarer in Kirche und Gesellschaft missionarisch wirken zu können.

Das Leben miteinander teilen

● Emmanuel ist eine Gemeinschaft, d.h. eine private Vereinigung von Gläubigen aller Lebensstände, die im normalen gesellschaftlichen Umfeld das Leben in einer geistlichen Weise miteinander zu teilen versuchen.⁶ Diese neue Form »geistlicher Gemeinschaften« hat ihre Wurzel im II. Vatikanischen Konzil, das alle Gläubigen ermutigt hat, ihre christliche Berufung, die in der Taufe grundgelegt ist, zu erneuern und in vielfältiger Weise mitten in der Welt zu leben. Der Gemeinschaft Emmanuel gehören sowohl ver-

heiratete als auch alleinstehende Personen an, Priester und zölibatär um des Himmelreiches willen lebende Schwestern und Brüder. Diese neue Form einer Gemeinschaft der unterschiedlichen Lebensstände mit einer gemeinsamen Berufung hat eine prophetische Dimension, die in die Zukunft einer geschwisterlichen und missionarischen Kirche weist.

»Alle Mitglieder, Laien und Kleriker, erkennen sich gegenseitig als Brüder und Schwestern in Christus an, mit demselben Ruf zur Heiligkeit und zur Verkündigung des Evangeliums. Sie wollen diesen Ruf verwirklichen, jeder gemäß seinem Lebensstand und Amt. Sie verpflichten sich, zusammen eine und dieselbe Gemeinschaft zu bilden, und sie versprechen sich gegenseitig im Rahmen dieser Gemeinschaft eine aktive materielle, brüderliche und geistliche Hilfestellung für

»miteinander den konkreten Ruf Gottes besser zu hören«

das Leben der Heiligung und die Verkündigung des Reiches Gottes.«⁷ Diese interne Solidarität drückt sich auch im Angebot der Begleitung aus. Jedes engagierte Mitglied erhält jemanden aus der Gemeinschaft zu einer geschwisterlichen geistlichen Begleitung, deren Aufgabe es ist, miteinander den konkreten Ruf Gottes besser zu hören und in den Schwierigkeiten, die in allen Lebenssituationen auftauchen, sich mutiger der je größeren Liebe des Herrn anzuvertrauen.

Um das Leben miteinander zu teilen, braucht es regelmäßige Zusammenkünfte. Die Gemeinschaft Emmanuel trifft sich je nach Region monatlich einmal zu einem Wochenende und in kleineren Einheiten (7-10 Personen) einmal wöchentlich in den so genannten *Hausgemeinschaften*, um miteinander zu beten, das Wort Gottes zu hören und einen Erfahrungsaustausch

zu haben. Das Leben miteinander zu teilen, ist nicht immer leicht. Persönliche und familiäre Umstände, sowie Beruf- oder Wohnsituation, bzw. nicht selten die Entfernung der Wohnorte, erschweren ein geschwisterliches Leben, das diese Bezeichnung wirklich verdient. Trotzdem wird jede Investition diesbezüglich von Gott gesegnet. In einer Zeit, die Individualität, Unabhängigkeit und Ungebundenheit überdimensional groß schreibt, ist dieses Engagement an sich schon ein starkes Zeichen.

Das Leben in Gemeinschaft ist eine Quelle echter Freude und Stärkung, vor allem aber auch ein ganz wichtiger Lernprozess für das konkrete Annehmen des Nächsten mit seinen Begabungen und Schwächen. Wo (sündige) Menschen zusammenkommen, gibt es selbstverständlich auch Spannungen und die Versuchung, sich gegenseitig Vorwürfe zu machen, Enttäuschungen

»einzige Regel: dass man einander nicht kritisiert«

vorzuhalten und ähnliches mehr. Deshalb schlug Pierre Goursat bereits am Anfang der Gemeinschaft als einzige, aber ausnahmslos einzuhalten- de Regel vor, dass man einander nicht kritisiert. Dadurch wird man fähig, das Positive am anderen schneller zu sehen und sich Gottes Führung innerhalb aller menschlichen Grenzen tiefer anzuvertrauen.

Im gemeinschaftlichen Leben gibt es daneben auch die notwendigen Kanäle, um Überforderungen oder Konflikte anzusprechen (so z.B. das persönliche geistliche Begleitungsgespräch; das direkte Gespräch mit den Verantwortlichen; etc.). Wie unterschiedlich auch immer das gemeinschaftliche Leben aussehen mag, sein eigentliches Ziel besteht darin, »den Geist der Anbetung, des Mitleidens und der Evangelisation zu fördern«⁸.

Kontemplation mitten in der Welt

● *Emmanuel* heißt *Gott mit uns* (vgl. Jes 7 und Mt 1,23), gegenwärtig im täglichen Leben. Diese Gegenwart wahrzunehmen und Jesus als die Mitte des eigenen Lebens anzuerkennen, ist das eigentliche geistliche Herzstück der Gemeinschaft Emmanuel. Dafür braucht es täglich eine bestimmte Zeit des Gebetes, um die sich jeder ernsthaft bemühen muss, weil sich im Tagesablauf immer vieles als scheinbar wichtiger aufdrängt. Doch das Gebet ist die freie Antwort auf die erfahrene Zuwendung Gottes. Beispielgebend ist die Großzügigkeit jener Frau im Evangelium, die Jesus die Füße gesalbt hat. Entscheidend für das Gebet ist die tägliche Treue.

Einen besonderen Stellenwert nehmen für uns als Mitglieder der Gemeinschaft Emmanuel der tägliche *Lobpreis* und die regelmäßige Mitfeier der *Eucharistie* ein. Der Lobpreis ist das erste und wirklich befreiende Aufschauen zu Gott. Wir singen miteinander Lieder, sprechen Worte des Dankes und der liebevollen Anerkennung Gottes aus und bitten um den Heiligen Geist, der uns ein Wort Gottes – meist direkt durch das Aufschlagen der Heiligen Schrift – schenkt und in seiner Bedeutung erschließt. »Der Lobpreis ist das erfrischende Gebet der Kinder Gottes. Ja, es geht tatsächlich um das Kind-sein vor Gott. Gott zu loben, hilft uns, weil uns das Lob auf die Hoffnung ausrichtet und uns daran hindert, niedergeschlagen zu sein. Und wenn wir einander treffen und uns im Lobpreis gemeinsam zu Gott hin öffnen, vermeiden wir es, zu jammern und nur auf die Hindernisse zu blicken.«⁹

Neben dem charismatischen Lobpreis ist jedoch die Feier der Eucharistie – wenn möglich auch wochentags – und die mit ihr verbundene »eucharistische Anbetung des real in unserer Mitte gegenwärtigen Gottes, des ›Emmanuel«

die wesentliche Gnade der Gemeinschaft«¹⁰. Im vertrauensvollen Blick auf Jesus wächst eine Hoffnung, die sich die Welt von heute in ihrer Zerrissenheit selbst nicht geben kann. Zudem bewirken die häufige Teilnahme an der Eucharistie und das stille Verweilen vor dem ausgesetzten Allerheiligsten – auch stellvertretend für viele, die unter einer inneren Leere und Sinnlosigkeit leiden – dass das Leben einen eucharistischen Charakter erhält: Man wird verwandelt, um sich schenken zu können.

Das geistliche Leben erschöpft sich ja nicht in der Kontemplation, sondern ist eine Bewegung des Herzens, die zur Aufmerksamkeit für den Nächsten wird. Aus der Anbetung entsteht das *Mitleiden* (frz. *compassion*) mit allen Menschen, die materiell oder geistlich den Hungertod erleiden. Das französische Wort *compassion* sollte man besser mit *mitempfinden* oder *mitsorgen* übersetzen – im Sinne eines ehrlichen und hilfsbereiten Interesses für den Menschen in seiner konkreten Situation.

Lebendiges Interesse

● *Compassion* ist zuerst eine Gnade. Es ist nämlich ein Geschenk Gottes, wenn uns der Nächste nicht mehr egal ist, wenn wir fähig werden, ihn besser zu verstehen in seiner Sehnsucht und mit seinen Anliegen. Ein aufrichtiges Interesse für die Menschen, mit denen man zusammenlebt und über diesen Kreis hinaus, ist der fruchtbare Boden, dass sich jemand überhaupt für eine Begegnung öffnen kann und dass die Verkündigung von Gottes Gegenwart nicht ein leeres Gerede bleibt. Wir versuchen in den Begegnungen des Alltags ein Zeugnis von der barmherzigen Zuwendung Gottes zu geben.

In vielen Gesichtern richtet sich Christus an uns – wie im Evangelium an die samaritanische

Frau (Joh 4) – mit der Bitte: Gib mir zu trinken! In den französischen Pfarren, die der Gemeinschaft für die Seelsorge anvertraut wurden, gibt es wöchentlich organisierte Frühstückstreffs und

»Fußwaschung, Eucharistie und Mission gehören zusammen.«

Mittagessen für Bedürftige und Obdachlose. Junge Leute der Gemeinschaft begeben sich auch regelmäßig in die Straßen von Paris, um den Obdachlosen eine kleine Stärkung und etwas Zeit zu schenken. Bekannt ist ebenso ein von der Gemeinschaft betriebenes Haus für Aids-Kranke in Paris.

Eine Solidarität der anderen Art stellt SOS-Pierre dar. Rund um die Uhr ist jemand telefonisch erreichbar, hört zu und betet in den anvertrauten Anliegen. Das größte gemeinschaftliche Projekt im Sinne eines engagierten Interesses für die vielen Nöte und Herausforderungen unserer Zeit ist *Fidesco* (Glaube und entwicklungspolitische Zusammenarbeit). In über 60 Ländern der Welt sind Mitglieder der Gemeinschaft und auf Zeit engagierte Volontäre – immer in Kooperation mit der jeweiligen Ortskirche – im Einsatz: in Krankenhäusern, Schulen und Kindergärten; z.B. in einem Zentrum für Waisenkinder nach dem Bürgerkrieg in Ruanda; im Aufbau einer Lehrlingsausbildungsstätte in Nigeria; in Sozialarbeit in den Banlieus von Paris.

Es soll diese kurze Aufzählung genügen, um etwas von der lebendigen Liebe zu bezeugen, zu der Gott befähigt. Pierre Goursat bestand darauf, dass wir uns selbst nicht wichtig nehmen und wie kleine Kinder in Einfachheit leben, damit wir fähig sind, die gute Nachricht zu verkünden, dass Jesus, der Retter, lebt und jeden Menschen persönlich liebt. Fußwaschung, Eucharistie und Mission gehören zusammen.

Ein Leben in der Verfügbarkeit für die Mission

● In den Statuten heißt es mit einer beeindruckenden Selbstverständlichkeit: »Die ganze Gemeinschaft ist missionarisch.«¹¹ Diese Grundausrichtung von Emmanuel wird in verschiedenster Weise gelebt. Zuerst ist es das gelebte Glaubenszeugnis der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft in ihrem konkreten Lebensumfeld, im Freundeskreis, am Arbeitsplatz und in den vielfachen Begegnungen. Gott bittet uns um die Bereitschaft, Zeugen zu sein für seine Gegenwart. Konkret kann das ein Wahrnehmen von Einsamkeit sein, ein Dasein für jemanden oder ein Zuhören, das mitunter auch belastend ist. Darüber hinaus braucht es jedoch auch das ermutigende und deutende Wort des Glaubens, das Auskunft gibt über den Grund der Hoffnung, die uns allen geschenkt ist. Dieses Glaubenszeugnis, das einfach, unaufdringlich und – in der Sprache unserer Zeit – verständlich sein soll, muss immer zur Mitte, zu Christus Jesus selbst hinführen. Es geht nie um die Glaubenserfahrung um ihrer selbst willen oder um einen perfekten sprachlichen Ausdruck. Entscheidend ist das Herz, das dahinter steht.

In der Mission kommt es darauf an, sich selbst zu geben. Allen kleinen und großen Widerständen zum Trotz braucht es in unserer Zeit die herzhafteste Auskunft über den Dreifaltigen Gott, der in der Person des Jesus von Nazareth angreifbar und verwundbar sich als Emmanuel, als *Gott mit den Menschen* erwiesen hat. Am Kreuz ließ er gewaltsam sein Herz öffnen, das damit zur Quelle neuen Lebens geworden ist. Gott bezeugen ist ein Hinführen zu dieser Quelle.

Seit 1974 spielt für die Gemeinschaft *Paray Le Monial*, der bedeutendste Ort der *Herz-Jesu-Verehrung*, eine ganz entscheidende Rolle. Un-

zählige Menschen konnten dort eine Erfahrung der Liebe Gottes machen, die ihr Leben von Grund auf verändert hat. Sie sind dem barmherzigen Gott persönlich begegnet, der allen Menschen sein offenes Herz zeigt. Die wiederentdeckte Herz-Jesu-Verehrung ist zugleich Gottesbegegnung und ein versöhntes Annehmen-Können des eigenen Lebens.

Neben diesem Gnadenort in Frankreich ist seit über 10 Jahren auch *Altötting* in Bayern aufgrund des internationalen Jugend- und Familienforums wichtig geworden. Maria, die *Mutter des Emmanuel*, die in Altötting als *Mutter der Barmherzigkeit* verehrt wird, spielt im Leben der

»zur Mitte, zu Christus Jesus selbst hinführen«

Gemeinschaft Emmanuel eine große Rolle. Ihre Person und ihr Leben ist das Programm für jede Evangelisation: Gott empfangen und Jesus zur Welt bringen! Sie ist die hörende, fürbittende und pfingstliche Mutter, der wir jedes missionarische Projekt anvertrauen.

Wir versuchen als Gemeinschaft so oft wie möglich gemeinsam zu evangelisieren. Das gemeinsame missionarische Auftreten bringt mehr Fachkenntnis und persönliche Begabungen zum Einsatz und vertieft vor allem auch die innere Verbundenheit in der Gemeinschaft. »Wir sind eine Arbeiterkolonne im Dienst des Evangeliums.«¹² Zuerst sind hier die unterschiedlichsten Initiativen der Evangelisation auf der Straße und auf den öffentlichen Plätzen zu erwähnen, die speziell in den Anfangsjahren der Gemeinschaft ein Markenzeichen von Emmanuel waren. Weiterentwickelt hat sich dieses öffentliche Glaubenszeugnis in den unzähligen Pfarr-Missionen, die seit ca. 20 Jahren weltweit durchgeführt werden. Die dabei gesammelten Erfahrungen waren auch die Grundlage für die internationalen Stadt-

missionen und »Kongresse für Evangelisation«¹³. Zur Entfaltung und Vertiefung dieser missionarischen Arbeit wurden Schulen der Evangelisation und Akademien gegründet, die nicht nur einen

»ein Sich-Geben aus Liebe zu den Menschen«

fachlichen Schwerpunkt in ihrer Ausbildung haben (Musik, Medien, u.a.), sondern auch mit zusätzlichen Angeboten ein Netzwerk von Bildung und Evangelisation aufzubauen suchen.¹⁴

Der Gemeinschaft Emmanuel ist es vor allem wichtig, unter jenen Menschen missionarisch gegenwärtig zu sein, die Gottes barmherzige Liebe noch nicht erfahren konnten. Gelebte Mission ist keine neue pastorale Technik, um mehr Menschen zu erreichen, sondern ein Sich-Geben aus Liebe zu den Menschen. Eine echte

Teilnahme am Leben der Menschen, ein Teilen ihrer Hoffnungen und Leiden, ist die Bedingung für das Gelingen einer Mission. Gleichzeitig muss jede Mission vom Gebet vorbereitet und getragen werden, denn der Heilige Geist weckt erst die Sehnsucht zu einer missionarischen Begegnung. Er ist die Liebe, die – ausgegossen in unsere Herzen – Ausgangspunkt, Motor und Maßstab echter Evangelisation ist.

Eingebettet in das missionarische Wirken der gesamten Kirche möchte die Gemeinschaft mit ihrem Charisma alle ermutigen, »ihre Umkehr, ihre Offenheit für den Herrn in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben sowie in die Kultur einzubringen. Für uns gibt es keinen Bereich, dem das Licht Gottes fremd wäre. Entsprechend dem Charisma von Emmanuel gilt: Gott ist mit uns im Alltagsleben, in der Welt von heute«¹⁵.

¹ Statuts de la Communauté de l'Emmanuel et de la Fraternité de Jésus, Paris 1999 (sechssprachige Fassung), III, 14. Die definitive weltkirchliche Anerkennung der Gemeinschaft Emmanuel erfolgte am 8. Dezember 1998 durch den Päpstlichen Rat für

die Laien.

² Vgl. Bernard Peyrous/Hervé-Marie Catta, Feuer der Hoffnung, Münster-schwarzach 1997 (frz. Ausgabe: Paris, 1995).

³ Ebd., 34ff.

⁴ Ebd., 30ff.

⁵ Aus einem Interview mit Martine Catta, in: Paul J.

Cordes, Nicht immer das alte Lied, Paderborn, 1999, 56.

⁶ Errichtet gemäß Kirchenrecht, vgl. cc. 298 bis 311 und 321 bis 329.

⁷ Statuten, I, 1.

⁸ Statuten, III, 16.

⁸ Catta, Anm. 5, 61.

⁹ Statuten, Präambel, Nr. I.

¹⁰ Ebd., Nr. 23

¹¹ Catta, Anm. 5, 63.

¹² Der erste solche International Congress for New Evangelisation (ICNE) fand im Mai 2003 in Wien statt.

¹³ Vgl. dazu exemplarisch die Aktivitäten der Internationalen Akademie für Evangelisation in Wien.

¹⁴ Catta, Anm. 5, 60.

Internethinweise:

<http://www.emmanuel-info.com>

Homepage der Gemeinschaft Emmanuel

<http://www.fidesco-international.org>

Informationen zum Projekt »Glaube und entwicklungspolitische Zusammenarbeit«

<http://www.iae.at>

Homepage der Internationalen Akademie für Evangelisation in Wien

Im Interview: Anna H. Pissarek

Präsenz und ein offenes Herz

Grundzüge schamanischer Spiritualität

Schamanische Praktiken zählen zu jenen alten spirituellen Traditionen, denen heute wieder wachsendes Interesse entgegengebracht wird. Im Gespräch mit DIAKONIA beschreibt die Theologin, die seit einigen Jahren den schamanischen Weg geht, diese Spiritualität als einen weiten, heilsamen Raum sowie als Streben nach umfassender Harmonie.

● *DIAKONIA: Frau Pissarek, Sie wurden als römisch-katholische Theologin ausgebildet und bezeichnen sich heute als eine, die schamanisch tätig ist. Was fasziniert Sie am Schamanismus?*

ANNA PISSAREK: Ich habe den schamanischen Zugang erfahren als einen autonomen Weg, einen erfahrungsorientierten Weg und einen wirk-samen Weg – was das Reden darüber zugleich schwierig macht. Es ist das kein mechanistisches Wirken, aber eine große Wirksamkeit – für mich ein Quantensprung in Veränderung und Heilung: Bei allen meinen Bemühungen im Rahmen christlicher Spiritualität habe ich das nicht erlebt. Das mag für andere anders sein. Zudem schätze ich am Schamanismus, dass er sehr institutions-kritisch ist und selbst keine Institutionalisierung braucht.

In Harmonie kommen

● *DIAKONIA: Was charakterisiert nun schama-nische Spiritualität?*

ANNA PISSAREK: Zunächst müssen zwei ver-schiedene Typen von Schamanismus unter-schieden werden: der Schamanismus indigener Kulturen und der daraus in unsere westliche Kul-tur transponierte so genannte Core-Schamanis-mus. Core heißt »Kern«. Der amerikanische An-thropologe Michael Harner, selbst initiiert als Schamane eines Amazonasvolkes, hat kultur-übergreifende Elemente des weltweiten indige-nen Schamanismus für die andere kulturelle Prä-gung der nordamerikanischen bzw. europäischen Industrieländer zugänglich gemacht. Ich beziehe mich in diesem Gespräch auf diese »moderne«, »westliche« Form des Schamanismus.

Alle Formen des Schamanismus prägt die Grundauffassung, dass alles, was existiert, in ge-wisser Weise beseelt ist und miteinander in Ver-bindung steht. Diese Verbindung steht im Zen-trum schamanischer Aktivitäten: Sie kann ge-heilt, geordnet, wieder angeknüpft werden. Dabei geht es um das Wieder-Herstellen des ur-sprünglichen harmonischen Miteinanders so-wohl Einzelner als auch von Gemeinschaften und auch in der Natur.

Allen schamanischen Richtungen ist außerdem gemeinsam, durch Tranceinduktion in einen anderen Bewusstseinszustand zu gehen und in diesem Zustand eine andere Welt zu bereisen – wie es heißt. Je nach Kultur werden diese Welten unterschiedlich beschrieben, immer jedoch geht es um Kontaktaufnahme mit den so genannten »Spirits« oder »Hilfsgeistern«. Diese

»Kontaktaufnahme mit den so genannten »Spirits«

»Spirits« sind in jeder schamanischen Arbeit die eigentlichen Akteure als Quelle von Wissen, Heilung, Führung, Belehrung; der Schamane/die Schamanin ist Gefäß, »hohler Knochen«, Kanal.

In dieser anderen Welt werden Heilungen möglich: Hier kann zum Beispiel jemandem ein Teil des eigenen Selbst, der vitalen Kraft, die – etwa durch eine traumatische Erfahrung – verloren ging, zurückgebracht werden, oder es wird Störendes weggenommen. Dabei wird der Schamane/die Schamanin für die betroffene Person tätig. Für uns westliche Menschen, die wir u.a. davon geprägt sind, alles allein machen zu müssen, ist oft bereits das eine heilsame Erfahrung. In indigenen Kulturen sind diese Rituale fast immer eine gemeinschaftliche Angelegenheit des ganzen Dorfes.

DIAKONIA: Ist also schamanisches Arbeiten so etwas wie eine Therapie, wo jemand die Schamanin/den Schamanen aufsucht, um Heilung zu finden, oder ist es auch eine Spiritualität, die das alltägliche Leben zu prägen vermag?

ANNA PISSAREK: Es ist beides, und beides ist legitim. Es gibt Menschen, die zu einer Schamanin/einem Schamanen gehen, weil sie sich davon Lösung für ihre Probleme erhoffen. Manche, mit denen ich gearbeitet habe, sehe ich nur einmal und dann nie mehr. Und es gibt Menschen,

die das als ihren spirituellen Weg erleben und leben, bei denen es Teil ihres ständigen Bewusstseins geworden ist und das ganze Leben und ihren Weltzugang insgesamt prägt. Sie halten ständig Kontakt zu den Spirits und setzen diese auch alltäglich ein, z.B. um Entscheidungen zu treffen.

DIAKONIA: Muss jemand Schamane/Schamanin werden, um so zu leben, oder ist schamanische Spiritualität auch etwas für ganz »normale« Menschen?

ANNA PISSAREK: Klarerweise sind nicht alle, die sich schamanische Vorstellungen zu Eigen machen, auch selbst Schamane oder Schamanin. Ich selbst sage von mir nie, ich sei Schamanin, sondern: Ich verwende schamanische Techniken. Zum Schamanen/zur Schamanin macht man sich nicht selbst, man wird gerufen durch die Spirits oder manchmal als Teil einer Traditionslinie, und niemand reißt sich darum.

Ich selbst gebe Einführungskurse in die Technik des Reisens und andere schamanische Techniken. Ich bin überzeugt, dass jeder Mensch in der Lage ist, diese Techniken zu erlernen und anzuwenden, dass also die grundsätzliche Fähigkeit, Zugang zu dieser anderen Welt zu bekommen, in allen Menschen ist. Es ist vermutlich der älteste Zugang der Menschheit zur Transzendenz

»Zugang zu dieser anderen Welt zu bekommen«

Dass aber jemand ganz eintaucht in diese Welt oder, um es religiös zu sagen, von ihr ergriffen wird, kommt nicht so oft vor. Ich vergleiche das gerne mit dem Klavierspielen: Jede/r kann lernen, »Alle meine Entchen« zu spielen, aber nur wenige sind zum Pianisten/zur Pianistin berufen. So ist das beim schamanischen Weg auch.

Es gibt im Schamanismus daher auch keinen missionarischen Geist, denn es herrscht das

Vertrauen, dass die Spirits schon rufen, wen sie meinen. In den letzten Jahren ist ein spannender Prozess in Gang gekommen, im Zuge dessen indigene Lehrer und Lehrerinnen ihr Wissen nunmehr auch mit Menschen aus dem Westen und untereinander teilen, weil unsere Zukunft auch davon abhängt, ob mehr Menschen Zugang bekommen zum »web of life«, zum Netz des Lebens. Dabei geht es aber nicht um »Bekehrung zum Schamanismus«, sondern um einen Zugang zu sich selbst und einen anderen Umgang miteinander und mit der Erde.

Eine weitere wichtige Aufgabe schamanischen Arbeitens ist die so genannte Psychopompos-Arbeit, das Hinüberbegleiten der Seelen vom Diesseits ins Jenseits. Wenn man im Volksmund etwa sagt, dass es geistert, ist das für schamanisch Tätige sehr real. Oft stecken dahinter traumatische Tode, wo jemand den Prozess der Transformation nicht zur Gänze vollzogen hat. Und da gibt es dann Möglichkeiten, wie diesen »Geistern« geholfen werden kann.

Weiters gibt es die Erfahrung von sehr wohlwollenden Verstorbenen, die eine Art von Präsenz in unserer Welt behalten haben. Wenn ich schamanisch arbeite, ist eine der Vorbereitungen die Kontaktaufnahme mit den Spirits des Ortes und mit den Ahnen – das meint meine persönlichen Ahnen, aber auch Ahnen des Ortes, Menschen, die da gelebt haben. Sie können gegenwärtig sein in einer sehr liebevollen, hilfsbereiten Weise und man kann sie um Unterstützung bitten.

Schau, wie es wirkt

● **DIAKONIA:** *Gibt es nun Richtlinien oder Vorgaben für schamanische Spiritualität?*

ANNA PISSAREK: Ich kenne keine andere spirituelle Tradition, die so sehr mit dem Bibelwort ernst macht: An ihren Früchten werdet ihr sie er-

kennen. Das, was bewirkt wird, was sich als Wirkung zeigt, ist das einzige Kriterium: Schau, ob es wirkt; schau, wie es wirkt. Das ist der Maßstab, denn der schamanische Weg ist ein sehr individueller. Es gibt letztlich keine äußere Instanz,

»Immer mehr geht es einfach um Präsenz.«

keine gesetzten Regeln, was richtig ist. Der Schamanismus ist in dieser Hinsicht nicht institutionalisiert. Je nach Kultur gibt es zwar Tabus und oft sehr genaue Vorschriften im rituellen Sinn, aber wenn jemand den schamanischen Weg geht, dann bekommt er oder sie Weisungen von den Spirits und die sind wiederum oft sehr individuell.

Im Core-Schamanismus gibt es klar strukturierte Anleitungen, wie man eine Technik anwendet, aber dann heißt es immer: Schau, wie es sich entwickelt, und: ask your spirits. Mit wachsender Erfahrung nimmt dann die Orientierung an der Technik ab und immer mehr geht es einfach um Dasein, um Präsenz.

Es gibt im Schamanismus auch kaum eine explizit reflexive Ebene, keine Theologie in diesem Sinne, außer vielleicht in der bewussten Abgrenzung zu Psychotherapie und Medizin, für die schamanisches Arbeiten kein Ersatz sein will. Beim schamanischen Arbeiten geht es um den Weg der Kraft und der Energie, und was dem dient, was hier verändert, wird angewandt. Kommuniziert wird oft über Bilder. Bilder haben immer eine bleibende Offenheit und das Kriterium für die Deutung der Bilder ist immer die betroffene Person selbst, niemand sonst.

DIAKONIA: *Woran würde man Fehlentwicklungen im Schamanismus erkennen?*

ANNA PISSAREK: Eine deutliche Fehlentwicklung wäre, wenn zu viele Regeln und Vorschriften auftauchen oder wenn jemand Allgemein-

gültigkeitsansprüche stellte: Die schamanische Erfahrung ist transzendent und kontingent zugleich, sowie individuell und daher nicht verallgemeinerbar.

Zentral sind zum einen das, was wir christlich die Liebe nennen, also das Verbundensein und vorbehaltlose »Ja«, und zum anderen das, was wir christlich Demut nennen, im Wissen Teil des Ganzen zu sein, nicht mehr und nicht weniger. Dazu kommt die Gleichwertigkeit von allem, was ist. Das sind wesentliche Grundlagen

» Gleichwertigkeit von allem, was ist. «

authentischer schamanischer Erfahrung. Wenn jemand dagegen Isolationismus oder Egoismus als schamanisch propagieren würde, wäre ich skeptisch.

Bei schamanischen Heilungen habe ich jedenfalls immer unglaublich offene Herzen erlebt und die spezielle Art von Präsenz, die aus der Erfahrung des ganz Anderen erwächst. Um diese Erfahrungen als solche zu erkennen, braucht es aber so etwas wie die Unterscheidung der Geister und das ist ein lebenslanger Lernprozess. Denn natürlich verleiten die Techniken, die ja tatsächlich wirksam und z.T. auch relativ leicht einsetzbar sind, manche Menschen dazu, sie unbedacht oder mit hohem Eigeninteresse (und in diesem Sinn dann auch »negativ«) anzuwenden.

Hier ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, dass ein schamanischer Weg immer ein Weg der Initiation ist. Und Initiation hat immer zum Ziel, das Ego aus dem Weg zu räumen. Der Schamane/die Schamanin versteht sich als hohler Knochen. Er/sie ist nur ein Werkzeug und um das sein zu können, muss das Ego mit seinen Anhänglichkeiten, Ängsten und dem Streben nach Anerkennung und Macht sich möglichst auflösen. Initiation geschieht durch Erfahrungen, die

in diesen Transformationsprozess führen, in dem das Ego vergeht und die Durchlässigkeit für die andere Wirklichkeit beginnt.

Ich kann eine Übung dazu beschreiben, die aus der Kultur der Inuit kommt: Da werden die jungen Schamanen hinausgeschickt, zwei Steine zu finden und die ununterbrochen aneinander zu reiben – tagelang, wochenlang. Das dient dazu das »chatter of mind«, das Gedankengeschwätz zur Ruhe kommen zu lassen und damit auch den Teil des Egos loszuwerden, der sich immer zu Wort meldet, kommentiert, etwas will, der eben dagegen steht, dass wir einfach nur in der Präsenz sind oder nur Kanal sind.

Initiationserfahrungen müssen nicht notwendig hart oder dramatisch sein, aber es ist immer ein Prozess, bei dem es darum geht, das offene Herz zu bewahren und in beiden Welten gleichermaßen präsent zu sein. Insofern ist eine der größten Fallen für schamanisch Tätige, die innere Arbeit an sich selbst aufzugeben.

DIAKONIA: Menschen kombinieren heute immer unbekümmerter unterschiedliche spirituelle Richtungen, Techniken und Traditionen. Wie ist das im Schamanismus?

ANNA PISSAREK: Schamanen/Schamaninnen haben den Blick für die Wirklichkeit dahinter. Sie arbeiten auf der Ebene der Energie, oft mit symbolischen Elementen, und hier sind andere Elemente gut integrierbar, wenn sie nur wirksam

» ein Weg der Initiation mit dem Ziel, das Ego aus dem Weg zu räumen «

sind. Core-Schamanismus wird von Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen angenommen und oft in Kombination mit ihrer Herkunftsreligion verwendet. Ich kenne auch Menschen, die Schamanismus und Christentum kombinieren. Kriterium bleibt die Frucht, die es trägt.

Im Schamanismus spielen Krafttiere und spirituelle Lehrer und Lehrerinnen eine große Rolle. Ich weiß von Praktizierenden, die z.B. Saturn, einen Engel, ihren Großvater, Jesus, Maria oder auch eine Gestalt aus dem buddhistischen Pantheon oder eine keltische Fee als Lehrer oder Lehrerin haben. Hier spiegelt sich, wo jemand verortet ist bzw. herkommt. Oft ist es für Menschen auch überraschend, welche Person sich ihnen als Lehrer oder Lehrerin zeigt.

Die Welt heilen

● *DIAKONIA: Gibt es in schamanischer Spiritualität auch eine gesellschaftliche Komponente? Welche Rolle spielt unsere normale Welt und ihre Veränderung?*

ANNA PISSAREK: In den indigenen Kulturen sind Einzelne, die Gemeinschaft und die Natur bzw. Umwelt untrennbar verbunden. Hier im Westen ist das Verhältnis dieser Komponenten gebrochener. Wieder liegt hier viel am individuellen Zugang. Ich kenne Menschen, die aus schamanischem Hintergrund heraus sich äußerst intensiv politisch engagieren. Einige verknüpfen soziales Engagement ganz eng mit ihrer schamanischen Weltanschauung. Tendenziell liegt der Akzent aber mehr auf dem Mystischen und auf dem, was jeweils Botschaft und Auftrag der Spirits ist.

Zugleich geschieht die Arbeit auf der Ebene der Energie in der Überzeugung, dass hier das Individuelle auch überstiegen wird: Wenn ein Mensch mehr in seine Harmonie gebracht wird, hat das auch Auswirkungen auf das Umfeld. Auswirkungen dieser Art sind oft nicht gleich sichtbar, aber sie sind sehr wohl da, sind erwünscht und auch angezielt. Die Idee, wir müssten die Welt sozial-politisch verändern, ist im Schamanismus wenig vorhanden, aber es gibt viel Ver-

änderung, die durch schamanisches Arbeiten in Gang gesetzt wird. Orte können geheilt, Vergangenes kann transformiert werden.

Dabei gibt es sehr wohl auch einen Bezug zur Welt als Ganzes und nicht nur zu einzelnen Menschen. Gerade die Botschaften der indigenen Schamanen sagen oft sehr klar und prophetisch, dass die Welt Heilung nötig hat. Aber auch hierzulande haben viele das Gefühl, Teil eines größeren Bewusstseinswandels zu sein, in dem sich der Grundzugang zur Welt verändert: vom isolierten Getrennt-Sein weg und hin zur Verbundenheit und Bezogenheit.

Freiheit und Eingebunden-Sein

● *DIAKONIA: Wie stellt sich nun aus schamanischer Perspektive der so genannte Megatrend Spiritualität dar?*

ANNA PISSAREK: Ich persönlich finde es eine sehr spannende Entwicklung, weil sie eine neue Vielfalt eröffnet. Der esoterische Boom vor 20 Jahren war demgegenüber viel abgehobener; heute scheint es so, dass die verschiedenen spirituellen Richtungen in sich reicher geworden sind und die nötige Verbindung von irdischem Dasein und den anderen Ebenen mehr im Blick haben. Ich erlebe auch als sehr positiv, dass das Echte und Eigene mehr gefragt ist als früher, wo man in einen vorgegebenen Rahmen gepasst hat oder eben nicht. Das war einengender, aber in manchem auch einfacher, denn es hat Definitionsleistung und eigene Verortungsleistung abgenommen.

Die Herausforderung des Megatrends Spiritualität scheint mir die Frage nach Konsens, nach Toleranz. Genuine spirituelle Erfahrungen könnten Verständigungsebenen zugänglich machen, die auch in schwierigen Situationen zu tragen

vermögen, in denen rein institutionell geprägte Bindungen zum Hindernis für Verständigung und Toleranz werden.

Trend bedeutet aber auch zeitbedingte Modeerscheinung, die manchmal substanzlos ist. Und obwohl das Interesse für Spiritualität zunimmt, läuft daneben eine wirtschaftliche und politische Entwicklung weiter, die hart und ausgrenzend ist. Da kann man fragen: Wo ist da die

*»Es erkennen einander die,
die dieses Geheimnis
irgendwo einmal berührt haben.«*

Wirkkraft des Megatrends in den Alltag und in die Dynamiken von Wirtschaft, Politik etc.? Zugleich merke ich: Je mehr ich diesen spirituellen Weg gehe, umso mehr werde ich unabhängig von äußerlichen Autoritäten. Mir gefällt die Vorstellung von: »without attachment, without judgement and without fear – ohne anhaften, ohne beurteilen und ohne Angst«. Ich kenne sie aus dem kaschmirischen Shivaismus, aber sie wird allen buddhistisch Geprägten ebenso vertraut sein. Solche Menschen sind reine Präsenz und nicht unter Druck zu setzen.

Ich erlebe, dass mein schamanischer Weg mich rückbindet – im Sinne des religare – an diese anderen Quellen von Wissen und ich werde dadurch freier und unabhängiger. Dasselbe berichten manche Menschen auch von ihrer Bindung an Christus; ich selbst habe dieses Nicht-mehr-gebunden-Sein an Institutionen und Autoritäten erst im Schamanismus kennen gelernt: diese Erfahrung, zugleich frei und eingebunden zu sein.

Das hat wohl mit echten mystischen Erfahrungen zu tun: Licht, das zugleich wie Dunkelheit ist; wo alle Worte aufhören; als ich selbst existieren und zugleich ganz aufgehoben sein. Ich war immer sehr dankbar um meine katholisch-spirituelle Schulung, aber meine eigentlichen mystischen Erfahrungen habe ich im außerkirchlichen Raum gemacht. Ich kann mir heute viel besser vorstellen, was Mystiker meinen. Es erkennen einander die, die dieses Geheimnis irgendwo einmal berührt haben. Die Mystikerinnen und Mystiker aller Religionen sind einander viel näher, als sie es den institutionell verhafteten Menschen der eigenen Religion sind.

DIAKONIA: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Gespräch führte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Internethinweise:

<http://www.shamanicteachers.com/>

Zu den auf dieser Seite eingetragenen schamanisch Tätigen gehört auch Anna H. Pissarek.

<http://www.shamanicstudies.net/>

Die Foundation for Shamanic Studies Europa ist dem von Michael Harner entwickelten Core-Schamanismus verpflichtet.

<http://www.sandraingerman.com/>

Webseite von Sandra Ingerman, einer Lehrerin des Core-Schamanismus

Monika Renz

Gotteserfahrung in Leid und Sterben

Megatrend Spiritualität oder Erfahrung mit Gott?

Spiritualität ist ein Beziehungsgeschehen. Diese Erfahrung kann sich – auch in scheinbar ausgeweglosen Situationen – einstellen, wenn Menschen von Abwehr zu Offenheit finden. Spiritualität ist Berührt-Sein von Gott.

● *Vor mir liegt ein Mann, verzweifelt. Er hat erfahren, dass er sterben wird. Vier Tage später: Was ist es, das ihn heute früh strahlen lässt? Ein Traum? Die Erinnerung an seine treue Frau? Die morgendliche Stille? Eine Begegnung? Oder in all dem und darüber hinaus ein Anderes? Und wie das Unfassbare benennen?*

Spiritualität »ist«. Sie ist Erfahrung im Unfassbaren, aber mit fassbarer Wirkung. Eines der deutlichsten Ergebnisse meiner Studie über spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit¹ war: Spirituelle Erfahrungen werden erkannt an dem, was sie bewirken. Wenn nach einem inneren Erlebnis, einem Sinneseindruck oder einer Begegnung eine völlig andere Befindlichkeit – etwa ein anderes Gefühl im Körper und ein anderes In-der-Welt-Sein – da ist, wird einsichtig: Da war mehr als Versenkung, mehr als Musik, mehr als Beziehung. Durch das Fassbare hindurch ereignete sich ein Unfassbares. Schwerkranke bekunden die Wirkung von spirituellen Erfahrungen besonders markant: Oft verändern sich auch

Faktoren wie Schmerzen, Übelkeit, Atemnot. Und in allem die Einstellung zu Leben, Krankheit und Sterben.

Deutungshorizont »Gott«

● In welchen Deutungshorizont soll eine spirituelle Erfahrung gestellt werden? Ist sie Bewusstseinsweiterung oder Gotteserfahrung? Das ist zweierlei. Denn nur dort, wo eine spirituelle Erfahrung als solche erkannt und in den Deutungshorizont des Unfassbaren gestellt wird, scheint die Erfahrung nicht einfach zu verblasen. Wirkungen sind nachhaltiger, Inhalte ergreifender, wo Patienten staunend erkennen: »Da war Gott im Spiel«.

»Nennt man das Gott?« Diese Frage stellte ein Patient, mit dem ich in meiner therapeutischen Begleitung über Wochen nie über Gott gesprochen hatte. Er war begnadeter Organist, aber an Gott glaube er nicht. Eines Tages will er unbedingt wissen, warum ich an Gott glaube: »An was für einen Gott?« Meine Antwort: »Ein Gott, der Ihnen erlaubt zu sein. Ein Gott von unendlicher Weite – vielleicht so, wie Sie fühlen beim Orgelspiel.« – Er schaut mich an und sagt wörtlich: »Sagt man dem Gott?« Das ist die

Stunde, die seinem Leben eine Wende gibt. Beindruckt erlebt er viele Stunden an der Orgel innerlich nach. Diesmal im Deutungshorizont »Gott«. Vor dem nächsten medizinischen Eingriff erinnert er sich an sein Aha-Erlebnis und sagt: »Da ist noch etwas anderes als Angst.«

Wie kann man von Gott reden, damit es dem subjektiven Erleben des Patienten/der Patientin entgegenkommt? Weder dürfen wir Gott aufdrängen, noch sollten wir diese Dimension außer Acht lassen, wo sie sich ereignet. Ich beobachte ein zunehmendes kollektives Schweigen über Gott, das ähnlich einer Depression ansteckend sein kann. Ein Seelsorger formulierte: »Ich bin zu feige geworden, um das anzusprechen, was doch mein Grund ist: Gott. Und jetzt kann ich Gott in dieser Welt nicht mehr finden.« Äußerlich litt er an einem Burn-out, innerlich an Leere. Seine Sinnlosigkeit hörte auf, als er aufbrach, Gott suchte und diesen Einen – findend – beim Namen nannte.

Frau Annen, eine auf den Tod kranke Frau um 50, fragt mich verzweifelt, wie es möglich sei, dass sie sich umbringen könne. »Das ist kein Leben so, das ist Beleidigung.« Mitverzweifelt erwidere ich ihren Blick. Schließlich finde ich Worte: »Sie sind verzweifelt, weil Sie nichts mehr tun können, was Ihnen lieb war. Mir gefällt das Wort Zumutung besser als Beleidigung. Ihr Leben ist zur brutal harten Zumutung geworden. Stimmt das?« Kurzes Verstandensein. »Doch warum gefällt Ihnen Zumutung besser als Beleidigung?« »Weil Sie in ihrem Fühlen etwas äußerst Schwieriges vollbringen. Darin sind Sie Persönlichkeit.« Nachdenken.

»Umbringen will ich mich dennoch, ich will diesen Zustand nicht.« Ich atme schwer und sage: »Ich kann dazu wie nichts sagen. Vermutlich wäre ich in Ihrer Situation ähnlich verzweifelt wie Sie. Doch ich meine, es gäbe eine Alternative zu Ihrem erbärmlichen Zustand. Da-

rüber kann ich Ihnen allerdings kaum etwas erzählen. Das können Sie nur von innen her erfahren, zum Beispiel über eine tiefe Entspannung und Klänge. Wollen Sie dies versuchen?« Frau Annen bejaht.

Schon während der Entspannung und Musik wird eine dichte Atmosphäre spürbar. Danach Schweigen. Mit ausgebreiteten Armen, ruhigem Atem bleibt Frau Annen reglos liegen, über Stunden. Am Abend dankt sie mit Tränen: »Ich war wie abgehoben, ganz weit weg und zugleich tief da.« Keine Schmerzen, keine Wut, keine Angst. Sie habe solche Zustände auch schon erlebt. Doch dieses Erlebnis sei anders gewesen. Ich frage, ob es irgendwie heilig gewesen sei? »Ja genau. Doch warum?« Ob sie etwas anfangen könne mit dem Begriff Gott? Mit diesem Deutungshorizont beginnt in Frau Annen das Staunen: »Es war ER«, sagt sie spontan. Und Suizid ist vorderhand kein Thema: »In diesem Großartigen geht das nicht, ich weiß nicht warum, aber das tut man dann einfach nicht.«

Das Hin und Her zwischen Verzweiflung und Gelassenheit wiederholte sich. Zweierlei Zustände kristallisierten sich heraus. Frau Annen gab ihnen Namen: »Zustand mit Gott« hieß der eine, der andere: »Zerfall«. Man höre hin: Die Alternative lautet nicht: mit oder ohne Gott. Auch in der Wut auf Gott war sie noch bezogen, erlebte noch einen letzten Bezugspunkt, auf den die Wut gerichtet war.

Worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen? Der eine ist ein Beziehungszustand, ein Mit-Sein (mit Gott), ein Offensein (auf etwas Größeres hin). Genau dies fehlt im andern Zustand, wo nur noch Zerfall im Ich und in all dem, was zu diesem kläglichen Ich-Dasein gehörte, wahrgenommen wird. Nichts darüber hinaus, nur Nichtigkeit, Zerfall, Abgeschnittensein von allem, was Sinn, Würde oder Zukunft geben könnte.

Menschenwürde hat mit Gott zu tun²

● Das Ich wird am Du. Diese Erkenntnis von Martin Buber gilt nicht nur für das Kind. Identität wird und erneuert sich im Dialog. Auch Sterben geschieht an einem Du, das Ich stirbt in ein äußerstes Du hinein. Sterben ist ein Bezogenheitserlebnis. Ich spreche andernorts von Sterben als spirituelle Öffnung.³

Herr Armbruster, erklärter Atheist, durchlebt auf seine Weise zweierlei Befindlichkeiten. Noch ansprechbar, bekundet er entweder mit grimmiger Miene Schmerzen und wünscht aktive Sterbehilfe. Oder er ist friedlich da, schaut seine Nächsten an und lässt sich anschauen. Worte fallen kaum. – Auch sterbend und nicht mehr ansprechbar pendelt er nochmals zwischen diesen Zuständen hin und her: Im einen ist Stirnrunzeln, Stöhnen, Aufschrei, im anderen ist friedliches Hörend-Sein. Als ich frage: »Hören Sie, sind Sie hörend?« kommt Reaktion: »hh.« »Hören Sie mich?« Keine Reaktion. Seine Tochter fragt: »Hörst Du mich?« Keine Reaktion. Ich empfinde Andacht und frage jetzt: »Hören Sie so, als wäre alles um Sie herum Musik, Schwingung, Gott?« »Jaaaaa.« Danach taucht Herr Armbruster tiefer in sein Koma ein und stirbt Stunden später, ruhig. Hörend?

Patienten stellen die Frage der Würde. In der einen Befindlichkeit macht nichts mehr Sinn. Alles Gerede über Würde wird zum Hohn. Die Kunst besteht darin, in den anderen Zustand, jenen des Bezogenseins, hineinzufinden. Einmal dort, ist Würde wie von innen da. Wahre Würde kann sich der Mensch nicht selbst zuschreiben. Sie erwächst nicht aus dem Ich und dessen Leistungen, sondern ist einfach da. Theologisch gesprochen, weil der Mensch Geschöpf Gottes ist. Diese personale Würde wird spürbar, wo wir einem Menschen seine Würde zudenken. Selbst

dort, wo er, entstellt und pflegebedürftig, primär Zumutung ist! Menschlicher Wert entstammt einem Größeren und findet seinen Raum dort, wo wir fähig sind zur Ehrfurcht gegenüber dem, was uns übersteigt.

»Mir ist die Würde genommen!« weint Nina, eine junge krebskranke Frau. Eben hatte sie versucht, das Taschentuch zu ergreifen und fiel hin. Ihr Gesicht ist beschmiert und doch kann sie nichts daran ändern. Krankheitsbedingt kann sie Bewegungen nicht koordinieren und hat bereits geistige Ausfälle erlebt. Doch Nina »erlebt« sich darin und fällt dadurch auf. Sie weint und sagt: »Ich bin eine Nichts. Mich würde man jetzt umbringen.« – Ninas Schwester und ich setzen uns gemeinsam dieser Not aus. Verzweiflung überkommt uns. Doch dann die Rebellion. »Nein, Nina, warum wäre ich da, wenn Du nur sinnlos wärest?« insistiert die Schwester: »Ich bin da, weil es mich bewegt, bei Dir zu sein.« Nina hört. Und lässt sich berühren. Eben noch konnte sie nicht verstehen, dass ihre Schwester sie täglich besucht. Nun verstummt sie, schließt die Augen. Nach Minuten des Schweigens sagt sie: »Gabriela, ich glaube Dir. DU bist der Beweis, dass ich nicht Dreck bin. Und ... ER (Gott) hat mir das gesagt.« Ergriffenheit. Aus der Erfahrung mit einem Menschen ist eine Gotteserfahrung geworden!

Solches beobachte ich häufig: Genau hier, wo Menschen mit sich an Grenzen kommen und darin dennoch offen bleiben, bricht Liebe, bricht ein Anderes, Gott, irgendwie ein. Debatten über Menschenwürde dürfen nicht nur auf politischer Ebene, und damit aus der Position des Ichs, abgehandelt werden. Es braucht den Blick in die menschlichen Tiefen und die Enttabuisierung des Leidens. Nicht weil Leiden heroisch wäre, sondern weil es Realität ist. Und weil es den Blick öffnet für ein Darüber hinaus: wahre Beziehung, Lebendigkeit, Spiritualität.

Merkmale spiritueller Erfahrung

● Wie umschreiben Patienten ihre spirituelle Erfahrung? »Ich war außerhalb der Angst«, formulieren einige, die zuvor gezittert hatten. – »Es ist unglaublich: Gott trägt mich wirklich«, sagte eine Religionslehrerin ergriffen. Sie habe vom gedachten zum erfahrenen Gott gefunden. – Ein bis anhin in Zynismus Gefangener erzählte mit Tränen: »Mich hat plötzlich so ein Zustand erfasst. Die Dinge waren nicht mehr vergebens und mir wurde warm ums Herz.« – Eine bis zum Kopf gelähmte Frau: »Freiheit – irgendwann vergisst man die Zeit, ist ER (Gott) gekommen.« Hinter spirituellen Erfahrungen liegen verborgene Gesetzmäßigkeiten.⁴ Ich spreche von eigentlichen Merkmalen spiritueller Erfahrung:

- Spiritualität ist Erfahrung.⁵ Ohne Erfahrung keine Spiritualität.
- Sie geschieht an der Grenze des Ichs und der dem Ich vertrauten Welt, an der Grenze hin zu anderen Wahrnehmungsweisen.⁶
- Spiritualität lässt den Menschen spüren, dass er noch andernorts beheimatet ist. Sie ist Inbegriff menschlicher Sehnsucht und kann »süchtig« machen.
- Spirituelle Erfahrungen machen frei vom engen Erleben im Ich. Frei von Angst, von Zwängen, frei, nur mehr man selbst zu sein.
- Spirituelle Erfahrungen machen bezogen, hörend. Spiritualität ist Beziehungsgeschehen im weitesten Sinne. Beziehung, von der wir immer nur den einen Part, nämlich uns selbst, kennen. Spiritualität ist Verbundensein mit Gott.
- Spirituelle Erfahrungen finden im Unscheinbaren wie im Außergewöhnlichen statt. Sie ereignen sich mitten in Sinneseindrücken, Träumen, Beziehungen, im Dasein und werden je zum »Mehr als.« Spiritualität ist dasjenige, was transzendiert und offenbart. Spiritualität ist Offenbarungsgeschehen, Gnade.

- Spirituelle Erfahrungen sind ein energetisches Geschehen. Sie wirken und bewirken, drängen, sprengen auf, versöhnen.
- Spirituelle Erfahrungen sind unberechenbar da und wieder verschwunden; vergleichbar einem Wackelkontakt.
- Spirituelle Erfahrungen künden von einem Geheimnis und sind selbst ein Stück Geheimnis: Das Ich kann sie weder machen, noch begreifen. Vom Spirituellen kann man sich nur ergreifen lassen.
- Spirituelle Erfahrungen sind in aller Unscheinbarkeit gerade nicht harmlos, sondern intensiv.
- Einer spirituellen Erfahrung voraus geht oft Furcht. Im biblischen Kontext spricht der Engel: Fürchte Dich nicht. Das heißt, dass das Menschübersteigende zunächst Furcht auslöst. Eine spirituelle Erfahrung kann auch nicht anders »erkannt« werden als verbunden mit Schauern und Ergriffensein. Ehrfrucht ist die adäquate Reaktion.
- Spirituelle Erfahrungen können immer nur teilweise integriert werden. Teilweise bleibt ihr Geheimnischarakter. Zum Umgang mit spiritueller Erfahrung gehört es darum, den heiligen Bezirk (den Berg der Verklärung) wieder zu verlassen und sich anzufreunden mit den Niederungen der Welt.
- In all dem ist Spiritualität vor allem eines: Gotteserfahrung.

Die begriffsgeschichtliche Betrachtung stimmt mit obigen Merkmalen spiritueller Erfahrung überein: Das Wort »spiritualis« stammt aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., ist die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffes »pneumaticos« (vgl. 1 Kor) und wurde verwendet, um zu umschreiben, was dem Menschen beim Taufgeschehen widerfuhr.⁷ Nicht umschreibt Spiritualität die menschliche Haltung, etwa die Absicht, sich taufen zu lassen, son-

dern das, was unfassbar geschieht. Ein hochgeistiges Ereignis. Spiritualität und Religiosität sind im Kern zweierlei.⁸ Ersteres ist Offenbarungsgesehehen, Zweiteres kann auch die menschliche Einstellung und Praktik beinhalten. Der moderne Trend, Spiritualität als Ersatzbegriff für Religiosität zu verwenden, ist trügerisch. Als Erfahrung im Zwischen von Mensch und Gott ist Spiritualität gerade mehr als Praktik, mehr als Bewusstseinserweiterung. Sie ist Berührt-Sein durch Gott.

Jede spirituelle Erfahrung ist persönlich, heilig. Und zugleich gibt es immer wiederkehrende Aussagen und Inhalte von Erfahrungen. Dies wurde mir bewusst, als ich die etwa 300 Protokolle⁹ meines Projektes studierte. Ich spreche dort von fünf Erfahrungsweisen des Einen, Heiligen, Ganzen (1. Einheitserfahrung, 2. Gegenübererfahrung, 3. Vater/Mutter-Erfahrung, 4. der Gott Inmitten, welcher oft als Jesus erlebt wird, 5. Geisterfahrung). Die theologisch brisante Frage, ob im Letzten Beziehung oder Sein sei, wird auf der Erfahrungsebene im Sinne eines Sowohl-als-Auch beantwortet. Das letzte Geheimnis ist Äußerstes und Innerstes. Es macht frei und erhebt zur Person, die man ist.

Spiritualität der Not

● Der derzeitige Hunger nach Spiritualität weist in Richtung Meditation und Alltagsspiritualität. Im Spital, inmitten von Leid, können selbst meditationsgewohnte Menschen oft nicht mehr

meditieren. Alltagsspiritualität funktioniert nicht. Zu unausweichlich sind Diagnose und Verzweiflung. Viele Schwerkranke müssen zuerst ankommen in ihrer Wut auf einen Gott, der solches zulässt und schweigt. Patienten brauchen jemanden, der mit aushält im scheinbar Hoffnungslosen. Jemand, der ohne vorschnelle Antwort doch leise hofft, dass Antworten aus der Tiefe der eigenen Seele irgendwann kommen. Andere Patienten brauchen Konfrontation. Wieder andere Hilfe in der Wortfindung.

Entscheidend ist letztlich das sich selbst Stunde um Stunde abgerungene Ja. Dieses öffnet die Tore nach innen. Ein Ja, weder als moralische Forderung, noch einfach Gott »zuliebe«, sondern sich selbst zuliebe, loslassend statt sich verkrampfend. Dies kann nicht befohlen, nicht erklärt, sondern nur erfahren werden. Am besten ist es, es heimlich, leise für sich, mit diesem schwierigen Ja zu versuchen. Das rate ich den Patienten/den Patientinnen und Angehörigen.

Liegt solche Spiritualität im Trend unserer Zeit, unserer Glaubensverkündigung und Lebenspraxis? Schön wär's, mögen Einige seufzen. Ein Mega-Trend kann auch auf etwas hinweisen, was sich mit Ur-Kraft durchsetzen will und dann besagt: Gott ist wirklich im Kommen, nicht nur dort, wo Menschen sterben, nicht nur am Ende der Zeiten, sondern überall, wo Menschen selbst in Not und erlaubter Wut Gott nicht einfach aus ihrem Leben ausradieren, sondern nochmals offen werden für den Gott, der ist, der war und der kommt! (Off 1,8).

¹ Vgl. Monika Renz, Grenz-erfahrung Gott, Freiburg 2003.

² Ich danke Arbeitskollege Markus Schöbi, Spitalseelsorger Kantonsspital St. Gallen, für sein Mitdenken speziell in diesem

Thema.

³ Vgl. Monika Renz, Zeugnisse Sterbender, Paderborn 2005.

⁴ Vgl. Anm. 1.

⁵ Vgl. J. Sudbrack, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext,

Würzburg 1999.

⁶ Vgl. Monika Renz, Zwischen Urangst und Urvertrauen, Paderborn 1996.

⁷ Vgl. Anm. 5.

⁸ Vgl. Monika Renz, Ein Heilmittel namens Spiritualität? Neue Zürcher Zeitung.

publ. Online 6.5.2006.

⁹ 300 Protokolle über Erfahrungen von 135 Kranken mit verschiedener Religions- und Konfessionszugehörigkeit.

Siehe auch unter <http://www.monikarenz.ch>

Die brasilianischen Basisgemeinden Spiritualität als Nachfolge Jesu im Dienst an den Ausgeschlossenen

Eine vitale Spiritualität prägt seit Jahrzehnten die lateinamerikanischen Basisgemeinden. DIAKONIA dokumentiert zwei brisante Abschnitte aus zwei aktuellen Grundsatzpapieren aus Brasilien.

Mitten im Leben der Armen

● Die kirchlichen Basisgemeinden haben zwar vielerorts innerkirchlichen Gegenwind (vgl. DIAKONIA 36 [2005] 439-444). Ihre Spiritualität zeigt aber in einer Situation, in der gerade in Lateinamerika die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden und Millionen von Menschen von einem menschenwürdigen Leben ausgeschlossen sind, eine biblisch-befreiungstheologische Grundausrichtung, in der die Verantwortung der Kirche für die Veränderung der gesellschaftlichen Situation außer Diskussion steht. In der Botschaft des letzten gesamtbrasilianischen Delegiertentreffens (2005) an die Gemeinden wurde die Nachfolge Jesu im Einsatz für die Ausgeschlossenen als Kern dieser befreienden Spiritualität in folgendem Bekenntnis konkretisiert:

»Wir haben (auf unserem Treffen) versucht, der Realität des Ausgeschlossenseins vieler Menschen in die Augen zu schauen. Es gibt so viele Formen des sozialen, wirtschaftlichen, politischen, ethnischen, kulturellen und religiösen

Ausgeschlossenseins. Menschen bleiben auf vielfache Weise am Straßenrand der Gesellschaft liegen: Frauen, ältere Menschen, Arbeits- und Heimatlose, Straßenkinder, Behinderte, Landlose und Wohnungslose [...]. Unsere Gesellschaft ist von Spaltung, Autoritarismus, Korruption und zahlreichen Ausschlussmechanismen gezeichnet, die sich auch in den christlichen Kirchen auswirken [...]

Wir glauben an die prophetische Sendung der kirchlichen Basisgemeinden, die dazu beigetragen haben, dass auch die Kirche selbst in ihren Strukturen [...] kollegialer, gastfreundlicher und vor allem auch im Verhältnis der Geschlechter »inklusiver« wird. [...]

Jesus von Nazaret hat – bewegt vom Geist Gottes – die Lebensrealität seines Volkes voll und ganz angenommen. Sein Herz schlug für die befreiende Spiritualität des Exodus. Er besaß den prophetischen Mut zur Verkündigung dieser Spiritualität und zur Absage an alles Unrecht. Im Alltag und in der Einfachheit seines Lebens kommunizierte er mit seinem Vater [...] und nahm sich in besonderer Weise der Ausgeschlossenen seiner Zeit an. In den Adern Jesu flossen der Mut zum Widerstand und eine Hoffnung, die es auch mit den Krisen und Widersprüchen der Geschichte aufnahm.

Wir bekennen uns von Neuem zu einer Spiritualität, die sich mitten im Leben der Armen verwirklicht, von einer lebendigen Gotteserfahrung getragen ist und die auf die Befreiung des Menschen zielt.

Wir sind uns unserer Verantwortung für die Veränderung der brasilianischen Gesellschaft bewusst [...]. Unser gegenwärtiges Wirtschaftsmodell ist untragbar, weil es unser Land dem Diktat des Finanzkapitals unterwirft und unsere Gesellschaft zerstört.«¹

Gegen eine Spiritualisierung des Wohlstands

● Die kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens wandten sich schon im Vorfeld ihres Treffens in einem Basistext entschieden gegen eine neoliberale Spiritualität des Wohlstands, wie sie in manchen Pfingstkirchen vertreten wird und insgesamt die globale Weltgesellschaft immer mehr zu prägen scheint:

»Die politischen und wirtschaftlichen Systeme leben nicht nur von Ideologie und Geld. Politik und Wirtschaft befriedigen die Grundbedürfnisse des Menschen, lassen aber die spirituell-religiöse Sehnsucht unbefriedigt. So schafft sich jedes Wirtschaftssystem auch seine ›Spiritualität‹.

Viele pentekostale und neopentekostale Kirchen haben eine Spiritualität des Wohlstands ausgebildet [...]. In einem neoliberalen Individualismus mit seinem Verständnis von Konkurrenz und Wettbewerb gewinnen immer die Stärksten,

die Gescheitesten, die Lebenstüchtigen [...]. Wenn die Christen nicht reich werden, sei das ein Mangel an Glauben, der mit irgend einer verborgenen Sünde zu tun habe. [...]

In dieser Spiritualität gibt es weder einen Platz für Solidarität noch für eine Option für die Armen. Sie ist strikt individualistisch. Die Reichen sind schon gesegnet. Wenn sie die materiellen Güter besitzen, finden sie auch den inneren Frieden. Die Armen müssen ihn noch erreichen und vorläufig noch zu bestimmten religiösen Riten Zuflucht nehmen. [...]

Diese Spiritualität des Wohlstands ist eine Antwort auf die aktuelle Situation und entspricht genau der alles beherrschenden postmodernen Kultur im Dienst des Neoliberalismus. [...] Reichtum wird als ein Wert für sich gesehen – ohne soziale Verantwortung. [...] Die materiellen Güter werden als Privileg und Segen für einige von Gott besonders Erwählte angesehen und sind nicht für alle bestimmt.

Eine solche Spiritualität des Wohlstands kehrt den Sinn der christlichen Botschaft in ihr Gegenteil. Sie ist materialistisch und »heidnisch« und auf keinerlei Art und Weise christlich. Sie ist eine Spiritualität, die die soziale Ungerechtigkeit rechtfertigt und das Gewissen des Menschen mit religiösem Lack übertüncht und ruhig stellt. [...]

Diese Spiritualität passt nicht zur Spiritualität der kirchlichen Basisgemeinden. Diese müssen klar dagegen Stellung beziehen und dürfen sich nicht von ihrem entfremdenden Einfluss verführen lassen.«²

Auswahl, Übersetzung, Einleitung: Franz Weber.

¹ Quelle: Schlussbotschaft des 11. interekclesialen Treffens; in: Carta das CEBs do 11 Intereclesial ao Povo de

Deus, www.cebs11.org.br/cartafinal.html

² Quelle: Basistext des 11. Interekklesialen Treffens, in:

Secretariado Nacional do 11 Intereclesial das CEBs (Hg.), CEBs: Espiritualidade Libertadora. Seguir Jesus no

compromiso com os excluídos. Texto Base, Belo Horizonte 2004, 25-29.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Ökumene ohne Priorität?

**In Zeiten ökumenischer Nachlässigkeit
wird die Dritte Europäische
Ökumenische Versammlung vorbereitet.
Welcher Geist wird sie prägen?**

● Im September 2007 wird in Sibiu/Hermannstadt in Rumänien die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung stattfinden. Was zunächst nur als Treffen der (zumeist männlichen) Leitungspersonen der verschiedenen christlichen Kirchen angedacht war, wird nun doch einen großen Kreis von Delegierten zusammenführen. Die Kirchenleitungen wurden explizit dazu aufgefordert, in die Delegationen Engagierte aus Basisgruppen sowie insbesondere Frauen und Jugendliche aufzunehmen. Die Chancen, dass der Geist, der die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989 prägte, wieder auflebt, ist damit etwas größer geworden. Ob es tatsächlich gelingt, an den damaligen Schwung des Konziliaren Prozesses anzuknüpfen, bleibt abzuwarten.

Viel hat sich verändert: Die neu gewonnene Freiheit der Kirchen in den ehemals kommunistischen Ländern hat mancherorts zu einem Erstarken der traditionalistischen Kräfte und zu neuer Konkurrenz unter den Kirchen geführt. Im Ökumenischen Rat der Kirchen ist die

Gesprächsbasis zwischen den Kirchen der orthodoxen und denen der protestantischen Tradition spürbar schmaler geworden. Auch die römisch-katholische Kirche hat inzwischen einen deutlich kühleren Ton in der Ökumene angeschlagen.

Die wachsende Gleichgültigkeit vonseiten der Gesellschaft und hierzulande auch der Sparrzwang führen zudem dazu, sich mehr mit der eigenen Bestandswahrung zu beschäftigen als mit Schritten aufeinander zu. Ökumene erscheint nicht mehr als Priorität (was sich nicht zuletzt auch in Schwierigkeiten mit der Finanzierung der Ökumenischen Versammlung zeigt).

Dabei würden gerade die drängenden gesellschaftlichen Fragen Europas ein gemeinsames Engagement der ChristInnen erfordern. In vielen Gruppen und Bewegungen ist es längst so, dass ChristInnen verschiedener Konfessionen miteinander eine ökumenische Spiritualität christlicher Verantwortung leben (wie sie z.B. Reinhard Voß in diesem Heft eindrücklich beschreibt). Ob sie die Versammlung in Sibiu – und einst das Gesicht des Christentums in Europa – wird prägen können, fragt sich zweifelnd-hoffend

Ihre Chefredakteurin

Norbert Mette

Die Bibel in »gerechter Sprache«

Eine neue deutsche Bibelübersetzung

Mit Blick auf das Verhältnis von Christen und Juden, auf das Geschlechterverhältnis und andere heutige Fragestellungen übersetzten Spitzenleute der Exegese die gesamte Bibel neu: ein spannendes Projekt für alle, die sich (neu) für das Buch der Bücher interessieren.

● Inhalt und Form der Mitteilung müssen einander entsprechen. So lautet eine Grundregel theologischer Didaktik. Beispielhaft dafür sind in der Bibel die Gleichnisreden Jesu oder die Weise, wie die Propheten und Prophetinnen ihre Botschaft ausrichteten. Wenn nun gilt, dass ein, wenn nicht der zentrale Topos der biblischen Verkündigung Gerechtigkeit ist, dann muss das der genannten Regel zufolge auch bis in deren Form der Mitteilung hinein erkennbar bleiben.

Hier weist allerdings die Bibel bereits in ihren ursprünglichen Texten Probleme auf. Viele Bücher der Bibel spiegeln sowohl inhaltlich als auch sprachlich die vorherrschende Mentalität der Zeit wieder, in der sie entstanden sind bzw. ihre endgültige Gestalt gefunden haben, wie z.B. das patriarchalische Denken und den davon geprägten Umgang zwischen Männern und Frauen. Durch Übersetzungen der Bibel in andere Sprachen wurde diese Problematik in der Regel noch einmal verschärft. Wurde in ihnen doch die

Lesart der Bibel – in der Regel unbewusst – durch den »Zeitgeist«, der für die Übersetzer geläufig war, mitbeeinflusst.

Dieses aufgehellt zu haben, ist das Verdienst vor allem der sozialgeschichtlichen, feministisch-theologischen und befreiungstheologischen Erforschung der Bibel. Diese Erkenntnisse berücksichtigende Neuübersetzungen einzelner biblischer Passagen sind daraufhin zwar vorgenommen worden, blieben aber in ihrem Wirkungsradius beschränkt. Größere Resonanz fanden diese Ansätze, als in den USA in den 1980er-Jahren von feministisch-theologischer Seite der Anstoß gegeben wurde, die gesamte Bibel in »inklusive Sprache« zu übersetzen – einer Sprache also, die das Vorkommen von Frauen in biblischen Texten ausdrücklich macht und nicht länger verschweigt, wie es in den bisherigen Übersetzungen der Fall war. Einen anderen Versuch, eine Übersetzung zu erarbeiten, die auf die spezifische Situation der christlichen Gemeinden in einem bestimmten Kontext besondere Rücksicht nehmen sollte, stellt die Anfang der 1970er-Jahre veröffentlichte »Biblia latinoamericana« dar.

Angeregt durch solche, die wissenschaftlichen Erkenntnisse in die Breite tragende Unternehmungen in anderen Teilen der Welt wurden für die Bibelarbeiten auf den Deutschen Evan-

gelischen Kirchentagen eigene Übersetzungen angefertigt, die, gerade weil sie den biblischen Text ungewohnt, aber erhellend neu lesen ließen, große Resonanz fanden. Für die alltägliche Gemeindegarbeit wurde daraufhin für die evangelische Gottesdienstordnung eine Neuübersetzung aller Lesungstexte erstellt.¹

Das Projekt

● Aus diesen Anfängen erwuchs das Projekt, auch für den deutschsprachigen Raum eine Neuübersetzung der Gesamtbibel in »gerechter Sprache« – wie das englische »inclusive language« ins Deutsche übersetzt wird – vorzulegen. Im Herbst 2001 konstituierte sich dazu ein ökumenischer Kreis von Herausgebern und Herausgeberinnen. Für die Übersetzung konnten 52 Bibelwissenschaftler und Bibelwissenschaftlerinnen gewonnen werden, die jeweils eins oder mehrere biblische Bücher übersetzten. Mehrfach fanden Workshops statt, auf denen erste Übersetzungen diskutiert und aus den gemachten Erfahrungen heraus Richtlinien für die weitere Übersetzungsarbeit erstellt wurden. Dieses Zusammenspiel von individueller und kollektiver Arbeit hat die Beteiligten zeitlich stark beansprucht, ist aber der Sache sehr zugute gekommen. Insbesondere konnten so ungeklärte und strittige Punkte einer einvernehmlichen Lösung zugeführt werden. Den Übersetzungsvorgang zeichnet somit ein hohes Maß an Transparenz aus.²

Darüber hinaus wurden die angefertigten vorläufigen Übersetzungen einer breiten Erprobung ausgesetzt, da sie Interessierten zugänglich gemacht wurden. Über 300 Gruppen und Einzelpersonen haben mit neu übersetzten Texten gearbeitet und ihre Rückmeldungen sind wiederum in den weiteren Übersetzungsprozess ein-

gefloßen. So wurde versucht, der Vorgabe Rechnung zu tragen, nicht nur eine wissenschaftlich redliche, sondern auch eine für die alltägliche sowie gemeindliche Lektüre brauchbare Bibelübersetzung zu erarbeiten.

Fand bereits auf diese Weise die Neuübersetzung eine ungewöhnliche Verankerung an der »Basis«, so kam dafür noch ein weiteres Moment hinzu: Für das Projekt standen keine Gelder zur Verfügung; sie mussten als Spenden eingeworben werden. Das gewährleistete auf der einen Seite Unabhängigkeit, auf der anderen Seite förderte es auch eine starke Identifikation mit dem Projekt, indem Spender und Spenderinnen, Einzelne und Gruppen, ein bestimmtes biblisches Buch auswählen konnten, dessen Übersetzung sie finanzieren wollten. Auf diese Art und Weise kamen innerhalb erstaunlich kurzer Zeit ca. 400.000 Euro zusammen. Die Namen der Spender und Spenderinnen sind, sofern sie dem zugestimmt haben, im Anhang der Bibel verzeichnet.

Der teilweise ungeheure Arbeitseinsatz so vieler am Projekt Beteiligten hat es ermöglicht, dass das fertige Produkt fünf Jahre nach seiner Initiierung diesen Herbst der Öffentlichkeit vorgestellt werden konnte: Die BIBEL IN GERECHTER SPRACHE, ein »gewichtiges« Buch mit einem Umfang von knapp 2400 Seiten und zu einem äußerst günstigen Einführungspreis auf den Buchmarkt gebracht.³

Inwiefern gerecht?

● Was ist nun kennzeichnend für diese Neuübersetzung der Bibel? Was meint dieses Stichwort »gerechte Sprache«? Gerechtigkeit möchte die neue Übersetzung – abgesehen davon, dass sie dem Wortlaut der Bibeltexte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung mög-

lichst nahe kommen möchte – in einem dreifachen Sinn widerfahren lassen:

1. *Gerechtigkeit gegenüber der jüdischen Religion:* Bekanntlich ist das christlich als »altes« oder »erstes« bezeichnete Testament die mit dem jüdischen Volk gemeinsame Heilige Schrift. Auch das Neue Testament ist nur vor dem Hintergrund der Hebräischen Bibel verstehbar. Die unselige Geschichte zwischen Judentum und Christentum bedingte, dass aus dieser Gemeinsamkeit ein Gegensatz wurde, dass nicht mehr ernst genommen wurde, dass Jesus Jude war und von daher seine Botschaft zu verstehen ist. Die Heilige Schrift musste zur Begründung dafür erhalten, dass der alte Bund durch den neuen überholt sei und das jüdische Volk aufgrund der Kreuzigung des Messias sein Heil verwirkt habe.

Ein klassisches Beispiel, in dem dieses anti-jüdische Vorurteil zum Ausdruck kommt, sind jene Formulierungen in der Bergpredigt: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: ...Ich aber sage euch: ...« (Mt 5,21f nach der Einheitsübersetzung). In der BIBEL IN GERECHTER SPRACHE klingt das so: »Ihr habt gehört, dass Gott zu früheren Generationen sprach: ... Ich lege euch das heute so aus: ...« Während die erste Formulierung zumindest den Eindruck erweckt, Jesus habe die Tora außer Kraft gesetzt, hebt die zweite hervor, dass Jesus sich strikt an die Tora hält und sie, d.h. den darin enthaltenen Willen Gottes, für heute auslegen will.

2. *Geschlechtergerechtigkeit:* Nach den bahnbrechenden Arbeiten von Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Luise Schottroff, Dorothee Sölle und vielen anderen feministischen Theologinnen kann die Tatsache, dass die Frauen nicht erst in der Kirche, sondern bereits in der Bibel versteckt gehalten worden sind, nicht mehr bestritten werden und ebenso wenig, dass als Folge davon viele Frauen große Schwierigkeiten im Umgang mit der Bibel haben, weil sie ihnen keine Anknüp-

fungs- oder gar Identifikationsmöglichkeiten bieten. Die BIBEL IN GERECHTER SPRACHE nennt nun überall dort, wo es sachlich gerechtfertigt ist, beide Geschlechter.

Ein kleines, aber bezeichnendes Beispiel, dass das weibliche Geschlecht mitgemeint sein muss, findet sich in Lev 6,11. Der Vers lautet in der Einheitsübersetzung: »Jede männliche Person unter den Söhnen Aarons darf ... essen.« Ein Sinn ergibt diese Hervorhebung der männlichen Personen nur, wenn mit den »Söhnen« die gesamte Nachkommenschaft gemeint ist. Die BIBEL IN GERECHTER SPRACHE übersetzt deswegen auch: »Alle Männlichen unter den Nachkommen Aarons sollen es essen.« Oder: Wenn alles dafür spricht, dass der inzwischen sprichwörtlich gewordene Junias in Röm 16,7 eine Junia ist, ist es nur folgerichtig, den nächsten Satz zu übersetzen: »Unter den Apostelinnen und Aposteln haben sie eine herausragende Rolle.«

3. *Gerechtigkeit im Hinblick auf soziale Realitäten:* Nicht nur Frauen können durch einen bestimmten Gebrauch der Sprache diskriminiert werden. Auch rassistische, militaristische, ökonomistische u.a. Einstellungen finden ihren Ausdruck in der Sprache. Menschen, wie etwa solche mit Behinderung, erfahren sich häufig durch die Sprache ausgeschlossen. Die Sprache dient zugleich der Legitimation bestehender

»Einstellungen finden ihren Ausdruck in der Sprache.«

Verhältnisse. Auch Bibelübersetzungen tendieren häufig dazu, Begriffe in ihrer ursprünglichen sozialen Bedeutung zu entschärfen – was beispielsweise heute im hiesigen Kontext der Fall ist, wenn die »Sklavin« zu einer »Magd« wird – oder zu spiritualisieren, wenn »Sünde« beispielsweise von den mit ihr mitgemeinten sozialen Bezügen (z.B. als Rechtsbruch) gelöst wird.

Dass Übersetzungen auch starken Einfluss auf die Gestaltung von gerechten oder ungerechten sozialen Beziehungen – etwa in Bezug auf das Verhältnis von Autorität und Gehorsam – in den eigenen Reihen nehmen können, zeigt folgender Vergleich der Übersetzung von 2Kor 7,15 aus der Einheitsübersetzung sowie aus der BIBEL IN GERECHTER SPRACHE: »Er (Titus) ist euch von Herzen zugetan, wenn er daran denkt, wie ihr euch alle gehorsam gezeigt und ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen habt.« – »Und Titus' innerste Gefühle für euch sind noch stärker geworden, wenn er daran denkt, dass ihr in allem auf Gott hört und wie ihr ihn mit großem Respekt und Erschütterung aufgenommen habt.«

Schön, klar, verständlich

● Einzelne Stellen, wie sie bislang zitiert worden sind, vermögen wenig Eindruck von der sprachlichen Schönheit und zugleich Klarheit und Verständlichkeit zu geben, um die die Übersetzer und Übersetzerinnen insgesamt bemüht waren. Als weiteres Beispiel sei daher ein nicht leicht zu verstehender Abschnitt aus der Apokalypse (Offb 3,14-22) vollständig wiedergegeben:

»Dem Boten der Gemeindeversammlung in Laodizea schreibe: Dies sagt der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang von Gottes Schöpfung. Ich kenne deine Taten: Du bist weder kalt noch warm. Du solltest kalt oder warm sein. So: Weil du lauwarm bist, nicht warm und nicht kalt, werde ich dich aus meinem Mund herauswürgen. Denn du sagst: Reich bin ich und habe Reichtum erworben und leide an nichts Mangel, und weißt nicht, dass du elend und mitleidbedürftig bist, arm und blind und nackt. Ich rate dir, kaufe Gold von mir, aus dem Feuer herausgebrannt, damit du reich wirst, und weiße Kleider, damit du dich bekleidest und die Schan-

de deiner Nacktheit nicht öffentlich wird, und Augensalbe, um deine Augen zu salben, damit du siehst. Ja, alle die ich liebe, strafe und züchtige ich! Streng dich an und kehre um! Da! Ich stehe an der Tür und klopfe: Wenn du meine Stimme hörst und die Tür öffnest, werde ich auch zu dir hineingehen und mit dir essen und du mit mir. Wer sich nicht unterkriegen lässt, darf mit mir auf meinem Thron sitzen, wie auch ich mich nicht habe unterkriegen lassen und mich zu meinem Ursprung auf den Thron gesetzt habe. Wer ein Ohr hat, höre, was die Geistkraft den Gemeindeversammlungen sagt!«

Am linken Rande dieser Übersetzung sind einige Begriffe (z.B. *ekklesia*, *pneuma*, *pisteuo*) angegeben, deren Bedeutung in einem Glossar erläutert wird. Am rechten Rand finden sich biblische Querverweise. Auch wenn ein biblischer Text einem anderen widerspricht, werden sie durch Querverweise kenntlich gemacht und können so miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Der Gottesname

● Eine Besonderheit der neuen Übersetzung muss noch angeführt werden: die Verwendung des Gottesnamens und der Vorschlag, wie mit diesem Namen umzugehen ist. Die damit zusammenhängende Problematik ergibt sich von daher, dass einerseits der Eigenname, den die Bibel Gott gegeben hat, mit den vier Konsonanten j-h-w-h (dem so genannten Tetragramm) geschrieben, nicht übersetzbar ist und dass er andererseits in der jüdischen Tradition bis heute nicht ausgesprochen wird und auch niemand weiß, wie er korrekt auszusprechen wäre. Um dieses Geheimnis des Gottesnamens und die daraus sich ergebende Ehrfurcht vor ihm bewusst werden zu lassen und ihn vor Missbrauch zu

schützen, sind in der BIBEL IN GERECHTER SPRACHE die Stellen, in denen der Eigenname Gottes geschrieben steht, markiert und ist ein Lesevorschlag angegeben, wie z.B. »Adonaj«. Auf einer Kopfzeile sind weitere Lesevorschläge angegeben, zwischen denen ausgewählt werden kann: der Ewige, die Ewige, Schechina, ha-Schem, der Name, die Lebendige, der Lebendige, Ich-bin-da, ha-Makom, DU, ER SIE, SIE, ER, die Eine, der Eine, die Heilige, der Heilige. Die jeweilige Bedeutung ist in der Einleitung erläutert.

Umstritten und offen

● Im Vorfeld ihrer Veröffentlichung ist bereits ein Streit über die BIBEL IN GERECHTER SPRACHE entbrannt. So warf etwa Robert Leicht in der Wochenzeitung DIE ZEIT den an dem Projekt Beteiligten vor, sie seien »Eiferer der Political Correctness« und wollten die Bibel von dem Antisemitismus und der Frauenfeindlichkeit der Propheten und Apostel säubern; sie würden Übersetzung mit Übertragung verwechseln.⁴ Wer weiß, wie die Übersetzer und Übersetzerinnen Wort für Wort gerungen haben, um die gemeinte Bedeutung des Urtextes möglichst getreu im Deutschen wiederzugeben, und welche

hermeneutischen Überlegungen sie zusätzlich angestellt haben, muss eine solche Pauschkritik einfach als überzogen zurückweisen.⁵

Etwas anderes sind kritische Rückmeldungen, wie sie etwa Melanie Köhlmoos in ihrer profunden Rezension zu dem Sammelband von Helga Kuhlmann gegeben hat, wie z.B. die Frage, ob die Anordnung des »Alten« Testaments gemäß der Reihenfolge der Hebräischen Bibel nicht ein merkwürdiges Mischgebilde entstehen lasse, das am Ende keinen Sitz in einer religiösen Tradition beanspruchen könne.⁶ Solche Kritik zu äußern, trifft genau die Intention der am Projekt Beteiligten. Für sie ist der Abschluss ihrer Übersetzungsarbeit vorläufig. Sie wünschen sich, dass es im Gebrauch der Bibel zu Revisionen und Fortschreibungen ihrer Übersetzungen kommt und dass daraus eine Neufassung der BIBEL IN GERECHTER SPRACHE erwächst. Im Übrigen möchten sie keineswegs die bisherigen Bibelübersetzungen ersetzen, sondern diese ergänzen.

Wie bereits die Rückmeldungen aus der Experimentierphase zeigen, darf der BIBEL IN GERECHTER SPRACHE jedenfalls zugute gehalten werden: Mit der Bibel Vertraute regt der Verfremdungseffekt der ungewohnten Übersetzung neu zum Nachdenken an; der Bibel fremd Gegenüberstehende lässt sie neugierig werden.

¹ Vgl. der gottesdienst. Liturgische Texte in gerechter Sprache. Bd. 4: Die Lesungen, hg. von E. Domay und H. Köhler, Gütersloh 2001.

² Einen Einblick vermittelt der Sammelband von Helga Kuhlmann (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechte

Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, Gütersloh 2005.

³ Bibel in gerechter Sprache. Hg. v. Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch

und Luise Schottroff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, € 24,95 (D)/ € 25,60 (A)/ SFr 44,60.

⁴ Vgl. Robert Leicht, Kein Wort sie wollen lassen stahn, in: Die Zeit 6.4.2006.

⁵ Vgl. auch Felix Grigat, »Weniger an, aber mehr drauf«. Über das aktuelle

Übersetzungsproblem »Bibel in gerechter Sprache«, in: FAZ vom 18.2.2006.

⁶ Vgl. Melanie Köhlmoos, Ewig blüht der Mandelzweig. Anmerkungen zu den Grundlagen des Projekts »Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache«, in: ThR 71 (2006) 247–257.

Internethinweis:

<http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/>

Christian Hartl

Nüchtern und innig zugleich

Kardinal Julius Döpfners bleibende Aktualität

30 Jahre nach seinem Tod scheint der Konzilsvater Döpfner fast vergessen zu sein. Seine Fähigkeit, Brücken zu schlagen, macht diesen bedeutenden Kirchenmann aber auch heute zu einem wichtigen Lehrer.

● Die Nachricht von seinem plötzlichen Tod war für viele Menschen schockierend. Denn Kardinal Julius Döpfner war für sie ein außerordentlich glaubwürdiger und kluger Repräsentant der katholischen Kirche und ein Garant einer ausgewogenen nachkonziliaren Erneuerung.

Geboren wurde er 1913 im unterfränkischen Hausen bei Bad Kissingen. Nach seinem Studium in Rom und einigen Jahren priesterlicher Tätigkeit wurde er im Jahre 1948 zum Bischof von Würzburg geweiht. 1957 folgte der Wechsel nach Berlin und 1961, drei Jahre nach seiner Erhebung zum Kardinal, die Berufung nach München. Julius Döpfner wird mit Recht zu den einflussreichsten Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils gezählt. Wie sein Konzilsnachlass belegt¹, war er nicht nur Moderator, sondern auch kirchenpolitischer und theologischer Inspirator. Noch in Rom wählten ihn die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zu ihrem Vorsitzenden. In dieser Aufgabe und schließlich als Präsident der Gemeinsamen Syn-

ode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die 1975 abgeschlossen werden konnte, stand er im Scheinwerferlicht der deutschen Öffentlichkeit. Als er am 24. Juli 1976 einen tödlichen Herzinfarkt erlitt, war er erst 62 Jahre alt. »Wir bedauern nicht ihn, sondern uns«, formulierte damals eine Tageszeitung. 30 Jahre sind seitdem vergangen.

Meiner Wahrnehmung zufolge ist es still um Julius Döpfner geworden. Zwar wissen Zeitzeugen, die ihn geschätzt haben, auch heute noch liebenswürdige Anekdoten über ihn zu berichten. Aber in der kirchlichen oder gesellschaftlichen Diskussion beruft sich kaum einmal jemand auf ihn. Jüngere Theologinnen und Theologen kennen bestenfalls noch seinen Namen.

Auch ich selbst zähle zu den Nachgeborenen. Ich habe Julius Döpfner leider nicht persönlich kennen gelernt. Ich wurde auf ihn aufmerksam, als ich nach Vertretern einer glaubwürdigen Kreuzesspiritualität gesucht habe.² Bei Julius Döpfner hat mich fasziniert, dass er nie theologisch-abstrakt vom Kreuz gesprochen hat, sondern stets lebendig-konkret.³ Dies entsprach nicht nur seinem priesterlichen und bischöflichen Wahlspruch, der dem Apostel Paulus entliehen war: »Wir aber predigen Christus, den Ge-
kreuzigten« (1 Kor 1, 23). Es war ihm zudem ein

Herzensanliegen, das Evangelium so zu verkünden, dass es auch – wie er gern sagte – »der Mensch des Raumfahrtzeitalters« verstehen könne. Seine Kreuzesspiritualität verschaffte ihm eine Lebenseinstellung, die ich als äußerst anregend empfinde, denn sie half ihm, in der Gegensätzlichkeit des Daseins auszuhalten. Eine seiner Lieblingsformulierungen hat sich in meine Erinnerung eingeschrieben: Man müsse die Dinge des Lebens sehen »nüchtern und innig zugleich«. Das kann auch heißen: zugleich realistisch und gläubig, oder: geerdet und gottverbunden.

Mit diesem »nüchtern und innig zugleich« ist eine Spannungseinheit bezeichnet, die man nicht einseitig auflösen darf. Denn würden wir die Angelegenheiten unseres Daseins nur nüchtern analysieren, blieben wir auf uns selbst zurückgeworfen. Hätten wir im Blick auf die Realität aber nur fromme Sprüche parat, dann erschienen wir angesichts des komplexen Daseins entrückt. Julius Döpfner erwuchs aus der selbstgewählten Option eine staunenswerte Bereitschaft, Spannungen auszuhalten, eine Bereitschaft, die aufzubringen uns heute (vor allem im »Harmoniemilieu Kirche«) schwer fällt, aber nicht weniger abverlangt wird. Fünf Grundspannungen fallen mir besonders ins Auge:

Natur und Gnade

- Die erste und grundlegendste Spannung liegt in uns selbst begründet: die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Romano Guardinis Rede von der »Annahme seiner selbst« markiert die große Herausforderung eines jeden Menschen, dass er sich nämlich zurechtfinden muss mit seinem So-Sein, das eben immer defizitär bleibt, vor allem hinsichtlich der vielen Ideale, die im Laufe eines Lebens an einen Menschen

herangetragen werden. Julius Döpfner wurde sich bereits in seiner Studienzeit bewusst, dass er seiner Herkunft und seinem Naturell nicht entfliehen kann. Er musste es auch nicht, denn er erkannte, dass seine einmalige menschliche Natur der Nährboden für die göttliche Gnade ist.

Einem Freund berichtete er als Zwanzigjähriger vom »Innewerden des eigenen begrenzten Ich«, um dann festzustellen: »Ich segne den Tag, an dem mir mit einiger Klarheit nur das Priester- und Menschenbild vor die Seele tritt, das sich aus meinem naturgegebenen Material schnitzen lässt; es müsste organisch ohne Verbiegung meines Wesens sich bieten und doch eine gewisse Harmonie und Vollendungshöhe haben.«⁴ Das theologische Axiom »gratia supponit naturam« findet hier eine sehr anschauliche Variation und schafft die Grundlage für ein »nüchtern und innig« ausgerichtetes Dasein. Nachdenklich stimmt es, wenn der Theologiestudent dem Freund schreibt, er, Döpfner, werde kein Wissenschaftler werden, vielmehr wolle er einmal ein tiefgebildeter Seelsorger sein, denn davon habe die Kirche erschreckend wenige.⁵

Selbstbewusstsein und Demut

- Julius Döpfner kam – von einem oberflächlichen Karrieredenken her besehen – schnell zu »hohen kirchlichen Ehren«. Nüchtern betrachtet wurde ihm in den schwierigen Nachkriegsjahren in Würzburg eine große Verantwortung aufgebürdet, wiewohl er jung und relativ unerfahren war. Berlin lag im Spannungsfeld der Weltmächte und rief eine fordernd kämpferische Seite in seinem Wesen wach. Die Münchner Zeit war geprägt von den Herausforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den nachkonziliaren Reformen und Krisen, die Julius Döpfner schwer zu schaffen machten.

In den unterschiedlichen Kontexten erwartete man von ihm stets klare Stellungnahmen. Er musste Orientierung vermitteln. Wurde er in Würzburg als »feiner, junger, distanzierter und kritischer Bischof, der sich selbst hineintastete ins Gegenüber der Menschen und Verhältnisse«⁶ beschrieben, so erlebte man ihn in München oftmals auch temperamentvoll polternd. Er konnte durchaus selbstbewusst auftreten. Klerikales Gehabe war ihm jedoch fremd.

Er war sich seiner selbst bewusst, kannte seine Aufgaben, seine Stärken, aber auch seine Grenzen. Der angesehene Bischof und Kardinal sah sich selbst als »armen Knecht seines gekreuzigten Herrn«. Oft formulierte er dies im kleinen Kreis. Sehr ehrlich erzählte er dann auch von seinen Nöten und Ängsten und brachte diese in Beziehung zum gekreuzigten Christus – wiederum in einer nüchternen und innigen Weise.

Fleiß und Vertrauen

● Man kann nur darüber staunen, welches Arbeitspensum Julius Döpfner in seiner Lebenszeit bewältigt hat. Er war enorm fleißig, konnte zu packen, im tatsächlichen und im übertragenen Sinn. War er als Präfekt des Würzburger Knabenseminars Kilianeum damit beschäftigt, den Schutt der Bombenangriffe beiseite zu schaffen, so arbeitete er später als Bischof und Kardinal Aktenberge ab, ließ Gutachten einholen, studierte sie, führte Gespräche – oftmals bemüht, zwischen unterschiedlichen Standpunkten zu vermitteln und Missverständnisse auszuräumen. Stets war es ihm ein Anliegen, bei den Menschen zu sein, die Priester zu treffen, Pfarreien zu besuchen, als kirchlicher Ansprechpartner in der Öffentlichkeit zur Verfügung zu stehen.

Aber Julius Döpfner verfügte auch über die gläubige Gelassenheit, dass nicht der Mensch al-

les aus sich heraus leisten kann oder muss, sondern von Gott hinzugegeben wird, was seinem Heilsplan dient. In einer Predigt formulierte er einmal weise: »Wir sind gar nicht der Meinung, dass uns auf unserer Lebensfahrt nichts passieren kann. (...) Wir bleiben nüchtern und ohne Leichtsinne, wir tun das Unsere und wir behalten unser Vertrauen auf den Vater«⁷.

Eigenverantwortung und Kirchentreue

● Kritiker Döpfners stellen insbesondere seine Reaktion auf die 1968 von Papst Paul VI. verfasste Enzyklika »Humanae vitae« in Frage. Tatsächlich kam die so genannte »Königsteiner Erklärung« der Deutschen Bischofskonferenz auf Döpfners Initiative zustande. Allerdings darf eine gerechte Beurteilung drei wesentliche Sachverhalte, welche Döpfners Eigenverantwortung und Gewissensnot kennzeichnen, nicht unberücksichtigt lassen: Erstens hatte Papst Paul VI. die »Kommission für die Studien von Bevölkerung, Familie und Geburtenkontrolle« um einen Rat gebeten. Kardinal Ottaviani war der Vorsitzende dieser Kommission, Kardinal Döpfner dessen Stellvertreter. Als solcher hatte er dem Papst das Majoritätsvotum vorzutragen, Kardinal Ottaviani legte das Minoritätsvotum dar, dem sich der Papst zu Döpfners großer Überraschung anschloss. Zweitens fand wenige Wochen nach Erscheinen der Enzyklika der Essener Katholikentag statt, bei dem die Wellen der Erregung hochschlugen. Eine Erklärung der Bischofskonferenz war deshalb unausweichlich und sollte der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Sichtweisen dienen. Und drittens wollte Kardinal Döpfner sowohl dem Papst als auch den vielen Gläubigen, die sich in Gewissensnöten sahen, gerecht werden. Dies dokumentiert der (von den Kriti-

kern oftmals gar nicht genau beachtete) Text der Erklärung sehr eindrucksvoll.

Ein enger Mitarbeiter Döpfners bezeugt zudem: »Es war dem Kardinal ein ernstes persönliches Anliegen, sich möglichst bald im unmittelbaren Gespräch dem Papst zu stellen.« Interessant ist folgende Beobachtung: »Er war sichtlich beglückt darüber, dass dabei sein pastorales Motiv und der Ernst seiner ethischen Erwägungen uneingeschränkt gewürdigt wurden, wenn auch im konkreten Ergebnis die Differenz bestehen bleiben musste.«⁸ Es wäre aufschlussreich zu erfahren, wie Julius Döpfner sein damaliges Votum aus heutiger Sicht beurteilen würde. Spekulationen darüber sind sinnlos. Aber sinnvoll bleibt es, den Spannungsbogen wahrzunehmen, den es zu halten gilt, wenn man Eigenverantwortung und Kirchentreue gleichermaßen gefährdet sieht.

Glaube und Ehrfurcht

● Wenngleich man sich manchmal mehr Eindeutigkeit im Leben wünschen würde, sodass die Dinge nun entweder schwarz oder weiß, gut oder böse wären – solche Eindeutigkeit gibt es nicht! Das Leben ist komplex und nicht selten kompliziert – und das macht uns zu schaffen. Willkommen wäre es da, wenn Gott die Fragwürdigkeiten des Daseins für uns beantworten

und uns die Ausweglosigkeiten abnehmen würde. Dass er es in der Regel nicht tut, verschärft die Problematik für den glaubenden Menschen noch um ein Vielfaches. Warum schreitet Gott nicht ein? Julius Döpfner, der um das leidvoll durchkreuzte Dasein wusste, betonte oftmals: Gott »ist nicht das letzte alles schließende Glied in der Kette, an der wir uns suchend entlang tasten«. Er ist vielmehr »der ganz Andere, der nie Begreifbare«⁹. Solche Ehrfurcht tut Not, wenn man im Blick auf die Zeitgenossen den Eindruck gewinnt, die einen reden nicht von Gott, weil sie nicht (mehr) an ihn glauben (können), und die anderen reden von ihm, als wäre er ein Gegenstand ihres alltäglichen Lebens, leicht begreifbar und handhabbar, je nach Notwendigkeit. Nüchtern die Welt wahrzunehmen, auch und gerade ihre Not und ihre Aporien, das Schweigen Gottes auszuhalten – und zugleich (oder trotzdem) innig und ehrfürchtig auf den geheimnisvollen, unauslotbaren Gott zu vertrauen, das lehrt und bezeugt die Kreuzesspiritualität des Julius Döpfner.

Kardinal Lehmann sagte in einer Würdigung Kardinal Döpfners einmal: »Das Kreuz gab dem Kardinal die Kraft, jene Spannung auszuhalten, an der viele scheitern: Leben mit der Kraft einer unbesiegbaren Hoffnung, ohne die Widerstände und Schwierigkeiten des Lebens zu verdrängen.«¹⁰ Das Vorbild Julius Döpfners bleibt deshalb zeitlos aktuell.

¹ Guido Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Regensburg 2006.

² Chr. Hartl, Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten. Spuren der Kreuzesspiritualität Julius Kardinal Döpfners in seinem Leben und in seiner Verkündigung,

Würzburg 2001.

³ Christian Hartl, Kreuzweg Leben. Gedanken von Julius Döpfner zu Reliefs von Max Faller, Würzburg 2006.

⁴ Antonia Leugers, Julius Döpfner. Briefe an Georg Angermaier 1932 bis 1944, in: Klaus Wittstadt, Julius Kardinal Döpfner (1913 – 1976), Würzburg 1996, 22.

⁵ Ebd. 45.

⁶ Alfons Goppel, In Demut Herr, in allem unser, in: Münchener Katholische Kirchenzeitung, 69. Jg. (1976), Nr. 37, 19.

⁷ Julius Döpfner, Wort aus Berlin. Rundfunkansprachen und Predigten des Bischofs von Berlin, Bd. 1, Berlin 1960, 25.

⁸ Karl Forster, Julius Kardinal Döpfner (1913–1976), in:

J. Aretz u. a., Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 3, Mainz 1979, 277.

⁹ Predigt zum Aschermittwoch der Künstler am 27.02.1974. Archiv des Erzbistums München und Freising.

¹⁰ Karl Lehmann, Der Synodale, in: zur Debatte Nr. 4/5, Juli–Oktober 1996, 10.

Ulrich Kuhnke

Compassion – Mitleid als Motivation Sozialer Arbeit

II *Zur Unvertretbarkeit theologischer Redeweise*

Weiter als gegenseitige Anerkennung auf gleicher Ebene greift die Aufmerksamkeit auf das Leid der anderen und die Bereitschaft, sich von ihnen in Anspruch nehmen zu lassen.

Biblische bzw. praktisch-theologische Rückbesinnung vermag hier einen Horizont zu erschließen, an den eine säkulare Redeweise nicht herankommt: die Leidempfindlichkeit Gottes.

● Kirchliche Sozialarbeit entstand aus dem katholischen Milieu, jener Sozialform des Christentums, die sich im 19. Jahrhundert auszuprägen begann und seit den 1960er-Jahren ihrem Ende zugeht. Sie ist an Werten orientiert gewesen, die sich der motivbildenden Kraft dieses Milieus verdanken. Heute ist ein tief greifender Wandel der Motivlagen in der Praxis Sozialer Arbeit zu beobachten, sowohl der ehrenamtlichen als auch der professionellen Sozialarbeit. Das von Milieuvorgaben geprägte Ehrenamt verändert sich zur Freiwilligenarbeit. An die Stelle der durch Tradition vorgegebenen Pflichtwerte treten damit vielfältige, individuelle Motive der Selbstverwirklichung.

Auch im Bereich der caritativen Organisationen tritt der Bezug zu Werten aus der christlichen Tradition zurück, diesmal zugunsten pro-

fessioneller Standards, die allein die Qualität des Handelns sichern helfen sollen.

Im Blick auf die motivbildende und identitätsstiftende Kraft der bisherigen Milieuzusammenhänge bleibt zu fragen: Wo entstehen heute normative Orientierungen für soziales Handeln? Welche Rolle kann Religion, zumal das Christentum dabei (noch) haben?¹

Kommunikative Ethik

● Zu der Zeit, als in den 1970er-Jahren die Milieus abzuschmelzen begannen, hat Jürgen Habermas diese Entwicklung als Schritt einer sozialen Evolution interpretiert: Religiös-metaphysische Weltbilder seien abgelöst worden durch universale Orientierungen; die in der jüdisch-christlichen Tradition ausgebildete Liebesethik gehe auf in der säkularisierten Form einer kommunikativen Ethik.²

Dieser Ansatz einer Diskursethik ist von der Idee bestimmt, dass es einen normativen Kern gibt, der im kommunikativen Handeln selbst angelegt ist: die wechselseitige Anerkennung der am Diskurs beteiligten Kommunikationspartner. Da der Kreis dieser Diskursteilnehmer nicht begrenzt ist, zielt der ethische Diskurs auf die

universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln solidarische Freiheit realisiert. Von den Weltreligionen ist dabei nicht mehr übrig geblieben als dieser »Kernbestand einer universalistischen Moral«³.

Inzwischen ist Habermas' Position sehr viel religionsfreundlicher. Nicht zuletzt den Gesprächen mit Theologen, u.a. mit Johann B. Metz oder mit Joseph Ratzinger, ist es zu verdanken, dass er, der sich selbst als »religiös unmusikalisch« bezeichnet, der Religion eine bleibende Bedeutung beimisst.

Ein anderer theologischer Gesprächspartner von Habermas, Helmut Peukert, hat die normativen Implikationen kommunikativen Handelns analysiert. Er hat dabei eine Aporie aufgedeckt, die die Möglichkeit kommunikativen Handelns als solche in Frage stellt.⁴ Wenn man nämlich die

»die eigene Freiheit dem Leiden anderer verdankt«

eigene Freiheit dem Leiden anderer verdankt, wird fraglich, ob Freiheit und Glück unter diesen Voraussetzungen überhaupt denkbar sind. Müsste man dann nicht in dem Bewusstsein leben, den zuvor Unterdrückten, den Erschlagenen, den Opfern des vorausgegangenen Befreiungsprozesses alles zu schulden?

Der Versuch, solidarisch zu leben trotz der Erfahrung, dass andere in diesem Versuch vernichtet worden sind, ist die paradigmatisch äußerste Grenzsituation. In dieser Situation kann nicht noch einmal auf außerhalb ihrer selbst liegende Prinzipien zurückgegriffen werden. Es kann nur auf eine kommunikative Praxis verwiesen werden, die als endliches, solidarisches Handeln gewagt worden ist, und auf die Art von Wirklichkeit, die sich in einer solchen Praxis erschließt und die im kommunikativen Handeln erfahrbar gemacht werden kann.

Für den Theologen Peukert ist es möglich, diese Wirklichkeit im Rückgriff auf die geschichtliche Erfahrung der biblischen Tradition zu erschließen, denn in ihr geht es um eben diese Wirklichkeit, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns gemacht wird. Habermas selbst hat in einem Gespräch mit Peukert für das hier Gemeinte den Begriff »Anamnese Solidarität« vorgeschlagen.⁵

Säkulare und religiöse Rede

● Die veränderte Sicht, die Habermas auf die Religion einnimmt, wird daran deutlich, dass er von einer »postsäkularen Gesellschaft« spricht. Damit bezeichnet er nicht allein das Fortbestehen der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Gesellschaft als bloße Tatsache, sondern will damit zugleich eine kognitive Herausforderung für die philosophische Reflexion benennen.

Habermas hält an der Unterscheidung einer säkularen, allgemein zugänglichen Rede von einer religiösen, d.h. von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede fest. Gleichwohl habe sich Philosophie gegenüber der religiösen Überlieferung als lernbereit zu verhalten, und zwar nicht aus funktionalen Gründen, weil die Religionen zur Reproduktion erwünschter Motivlagen und Einstellungen beitragen, sondern vielmehr aus inhaltlichen Gründen: In religiösen Überlieferungen, mithin in den heiligen Schriften, haben sich »Intuitionen ... vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben« artikuliert, die einem nachmetaphysischen Denken unzugänglich geworden sind. Deshalb könne im Gemeindeleben (der Religionsgemeinschaften) etwas zur Sprache kommen, das sich mit dem professionellen Wissen von Experten allein nicht wiederherstellen ließe: »hinreichend differen-

zierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge«. ⁶

Habermas hält es allerdings für notwendig, dass relevante Beiträge aus der religiösen in eine säkulare, d.h. öffentlich zugängliche Sprache übersetzt werden. Er behauptet, dass dabei der religiöse Sinn zwar transformiert, aber nicht deflationiert und aufgezehrt wird. Eine solche »rettenden Übersetzung«, wie er es nennt, erschließe »den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen«⁷. Diese Übersetzungsarbeit will er nicht einseitig den religiösen Gesprächspartnern aufbürden. Die Gesellschaft werde sich nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sie sich ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahre. ⁸

Ich möchte dieses Gesprächsangebot annehmen und einen Begriff zur Sprache bringen, der zu den zentralen Begriffen der neuen Politischen Theologie zählt: den Begriff »Compassion«. Zum einen lässt sich mit diesem Begriff die Erfahrung benennen, die im solidarischen Handeln gemacht wird und über die

tivstruktur entdecken wollen. Zur Frage steht, ob es wirklich gelingt, das semantische Potenzial der religiösen Rede auszuschöpfen, ob es sich übersetzen lässt in eine säkulare Sprache.

Die Erzählung vom Samariter

● Das Traditionsstück, das ich zu diesem Zweck ausgewählt habe, ist ein klassischer Text zur Theologie Sozialer Arbeit: die Erzählung vom Samariter im 10. Kapitel des Lukasevangeliums. Eine kurze, dichte Exposition führt in die Handlungssituation ein. Sie versetzt uns in eine Umgebung, die den damaligen Hörern vertraut gewesen sein dürfte: ein unsicherer Weg, der durch gefährliche Schluchten nach Jericho, einem auch von Priestern des Jerusalemer Tempels bewohnten Ort, herabführt. Vor allem aber entwirft die Exposition eine Erzählperspektive, wird doch die Geschichte aus der Sicht des Betroffenen erzählt. Der »Mensch«, der unter die Räuber fällt, kann jeder sein. Mit ihm soll sich der Hörer/die Hörerin identifizieren, und das allein schon ist theologisch bedeutsam: Die Perspektive der Leidenden ist entscheidend.

In genauer Parallele werden nun zwei Verhaltensweisen erzählt: kommen – sehen – vorübergehen. Anstatt zu helfen, gehen die Personen, nachdem sie gesehen haben, weiter, d.h. sie handeln nicht. Sehen und doch nicht sehen – es geht um das Problem der Wahrnehmung, die zum Handeln führt. Auch die dritte Handlungsvariante setzt gleich an und wird dann überraschend anders weitergeführt. Durch die strenge Parallelität erzeugt das dreigliedrige narrative Schema die Pointe: Der Samariter lässt sich »berühren«, das Wort dazu bedeutet exakt: »im Innersten – bis in die Eingeweide – bewegt werden«. Auf dieses zentrale Motiv, die Leidempfindlichkeit, die den Samariter handeln lässt, steuert die Er-

»die Erfahrung, die hinweist auf eine rettende Wirklichkeit«

Grenzerfahrung des Leids hinausweist auf eine rettende Wirklichkeit. Zum anderen bietet sich hier ein Begriff an, der zur Orientierung solidarischer Praxis, mithin der Sozialen Arbeit, dienen kann. Nicht zufällig sind mit diesem Begriff Projekte an kirchlichen Schulen überschrieben, die mit Schülern und Schülerinnen solidarisches Handeln einüben und dessen Mo-

zählung zu. Ein neuerer theologischer Begriff für diese Leidempfindlichkeit lautet »Compassion«.

Für theologische Ausleger ist es oft ein Problem gewesen, dass ausgerechnet die eigene Berufsgruppe als Kontrast dient. Während einige einen antikerikalen, mindestens kultkritischen Akzent heraushören, versuchen die anderen Gründe anzuführen, die die Priester entlasten könnten (z.B. das Motiv der kultischen Reinheit). Ich vermute hingegen, dass mit der Einführung von Priester und Levit hintergründig die theologische Aussage des Textes angelegt ist, der ja ansonsten ganz und gar profan bleibt. Wenn diejenigen, die für die Verrichtung des Kultes zuständig sind, nicht in der Lage sind, richtig zu sehen

»An der Compassion bricht die Situation um.«

und richtig zu handeln, ist damit die Frage des Gottesdienstes in die Geschichte eingetragen. Es geht mithin um die Frage, wie Gott gedient wird. Die Antwort ist buchstäblich »praktisch«, sie liegt im Handeln selbst: das, was der Samariter tut, ist der wahre Gottesdienst. (Diese Antwort liegt dann übrigens durchaus auf der Linie prophetischer Kultkritik von Hosea (Hos 6,6) bis zu Jesus (Mt 9,13; 12,7): »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer«.)

An der Compassion bricht die Situation um. »Es entsteht eine Beziehung zwischen dem Verwundeten und dem Samariter.«⁹ Der zweite Teil der Erzählung entfaltet dann ein Geschehen, das von der Compassion ausgelöst ist. Durch eine Reihung von Verben gewinnt die Handlung an Dynamik; es sind genau 3 x 3 Stiche. Erzählt wird hier »Praxis pur«, es geht mit Nachdruck um die Verdeutlichung dessen, was christliche Praxis ist.

Dass im Kontrast zu den religiösen Repräsentanten ein Andersgläubiger, der Andere

schlechthin, zum Vorbild dieser Praxis wird, ist bis heute provokant und gerade darin theologisch bedeutsam. Ein solches Engagement bedarf zu seiner Dignität, seiner theologischen Qualifikation, nicht des expliziten Bekenntnisses. Es legitimiert sich selbst als »Gottesdienst«.

Leidempfindlichkeit

● Die theologische Bedeutung, die in der Gleichniserzählung hintergründig bleibt und damit implizit vorhanden ist, wird erst in der sekundären Rahmung explizit. Die Ausgangsfrage, die die Gleichniserzählung motiviert, lautet: Wer ist mein Nächster? Damit ist ein zentrales Problem rabbinischer Tradition aufgenommen, nämlich die Frage nach dem Geltungsbereich der von der Thora geforderten Liebe. Die Antwort auf diese Frage wird nun mit der Gleichniserzählung eingeführt, wobei sie konsequenterweise darauf hinauslaufen müsste, dass der unter die Räuber Gefallene der Nächste sei. Tatsächlich wird die Frage aber umgestellt: Wer hat als Nächster gehandelt?

Die Frage nach dem Objekt der Hilfe wird so zur Frage nach dem Subjekt des Handelns. Die Frage darf nicht, wie sie der Gesetzeslehrer stellt, von mir aus, sondern muss vom vorgefundenen Leidenden her gestellt werden: »Der Notleidende macht mich zu seinem »Nächsten«, »alteriert« mich.«¹⁰ Es geht mithin um eine subjektive Beziehung, ist »Nächster« doch ein Beziehungsbegriff.

Der Nächste wird durch die Erzählung mit der Praxis der Compassion gekennzeichnet und zwar mit einem Begriff, der theologische Konnotationen besitzt: »Barmherzigkeit« kann alttestamentlich von Menschen und von Gott ausgesagt werden. Somit kann hier Zweierlei ausgedrückt sein: ein von Gott gefordertes Verhalten

zwischen Menschen und eine Charakterisierung Gottes selbst. Vom Kontext her steht der menschliche Aspekt im Vordergrund, dennoch bleibt die theologische Konnotation unüberhörbar. Damit ist wiederum eine theologische Qualifikation der Compassion vorgenommen, die aber auch in der Rahmung zurückhaltend bleibt.

Deutlicher wird erst der Dialog, der der Gleichniserzählung vorgeschaltet ist. Die mit dem Begriff der Barmherzigkeit angedeutete Korrelation menschlicher und göttlicher Liebe wird nun zum zentralen Gegenstand eines theologischen und ethischen Diskurses zweier Rabbinen,

»worauf es im Glauben letztlich ankommt«

Jesu und eines Gesetzeslehrers. Ihre Ausgangsfrage »Was muss ich tun ...?« ist die Grundfrage jeder normativen Ethik, ihre Zielrichtung lautet allerdings: »... damit ich das ewige Leben erbe«. So formuliert handelt es sich um die zentrale Frage jüdischer weisheitlicher Theologie, nämlich die Frage nach dem gelingenden Leben als Frage nach dem, worauf es im Glauben letztlich ankommt, bzw. nach dem Zentrum der Thora.

Die Antwortversuche des weisheitlich geprägten Judentums weisen in eine ähnliche Richtung wie die Antwort des Gesetzeslehrers in der Geschichte, der das Gesetz zitiert: Das Zentrum der Thora wird im Gebot der Gottesliebe erkannt und in dem Gebot der Nächstenliebe, das dem ersteren an die Seite gestellt wird. Originell ist hier die sprachliche Kombination der beiden Gebote, die in der jüdischen Tradition sonst nicht belegt ist. Durch das gemeinsame Verb verschmelzen die Zitate aus Dtn 6,5 und Lev 19,18 auch sprachlich zu einem einzigen Doppelgebot.

Inhaltlich handelt es sich so um eine, wenn nicht die Spitzenaussage neutestamentlicher Ethik: Gottes- und Nächstenliebe sind eine Ein-

heit und als solche Zusammenfassung der Thora. Sie bilden eine Einheit in der Polarität, die sich nicht halbieren lässt.¹¹

Mystische Erfahrung

● Was bedeutet nun Compassion für die Orientierung heutiger sozialer Praxis? Lässt sich mit ihr die motivbildende Kraft der jüdisch-christlichen Tradition für die Soziale Arbeit in einer post-säkularen Gesellschaft neu formulieren?

Die Samaritererzählung weist in die Leidempfindlichkeit der Gottesrede ein. Sie ist jene Leidempfindlichkeit, die auch die solidarische Praxis Jesu mit den Ausgegrenzten und Armen gekennzeichnet hat. Mehr noch: Sie ist Ausdruck jener Liebe, die er meinte, wenn er von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprach.

Die Erzählstruktur macht deutlich, dass die Rede von Gott zunächst sehr verhalten erfolgt und auch dann noch, als sie explizit wird, an die Praxis der Compassion gebunden bleibt. Das bedeutet, dass die Compassion, die »Empfindlichkeit für fremdes Leid nicht die moralische Konsequenz, sondern die ... Voraussetzung der biblischen Rede von Gott«¹² darstellt. Compassion ist – um ein Wort von Gotthard Fuchs aufzugreifen – kein kategorischer Imperativ, sondern ein kategorischer Indikativ. Sie ist letztlich eine transzendente, eine mystische Erfahrung.

Alle großen Religionen sind um eine Mystik des Leidens konzentriert, wobei grundsätzlich zwei entgegengesetzte Blickrichtungen der Leidensmystik möglich sind: nach innen und zum anderen Menschen hin. Im Samaritergleichnis und in biblischer Tradition insgesamt geht es um die Wahrnehmung des Leids der anderen. Es handelt sich um eine Mystik der offenen Augen; Metz spricht sogar von einer »Mystik der schmerzhaft geöffneten Augen« im Gegensatz

zu einer Mystik der geschlossenen Augen, einer, die vor dem Leid der anderen die Augen verschließt. In dieser Mystik der offenen Augen wurzelt die christliche Gottesrede, sie ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede. Sie bildet den Horizont des praktischen Diskurses der christlichen Gemeinde.

Dieser Diskurs ist dann tatsächlich von einer anderen Norm geleitet, als es Habermas für die Diskursethik vorgeschlagen hat. In der Samaritererzählung haben wir es nicht mit strikt symmetrischen Anerkennungsverhältnissen zu tun,

»Mystik der offenen Augen«

wie sie das Diskursprinzip als grundlegende Norm voraussetzt. Es handelt sich um asymmetrische Anerkennungsverhältnisse: die Zuwendung des einen zu dem überfallenen, zerstörten anderen. Und auch der Diskurs Jesu mit dem Gesetzeslehrer ist asymmetrisch, wenn es die Intention des Gesetzeslehrers ist, Jesus zu versuchen. Die Rückfragen und Antworten Jesu hingegen wagen die Anerkennung des anderen gerade trotz der Asymmetrie – eine höchst riskante Form der Kommunikation, wie sich am Ende des Lebens Jesu herausstellen soll. Und gerade darin wird die befreiende Kraft seines Handelns erfahrbar.

Die Perspektive der Theologie

● Compassion, von der in der biblischen Erzähltradition die Rede ist, ist nicht bloße Emotion, bloßer Affekt des Mitleids; sie ist aber auch kein rein formales Moralprinzip. Sie ist vielmehr eine Option, die hervorgeht aus einer spezifischen geschichtlichen Erfahrung, eben jener befreienden Wirklichkeit, die »zur Freiheit befreit«. ¹³ Sie wurzelt und verweist auf diese trans-

zendente Erfahrung. Von daher lässt sie sich im Kern eben nicht in säkulare Sprache übersetzen. »Die Aneignung von semantischen Potenzialen, die in der religiösen Überlieferung aufbewahrt sind«, ¹⁴ um die sich nach Habermas die Philosophie zu bemühen hat, ist von daher nachmetaphysisch nicht möglich.

Compassion verweist als religiöser Begriff auf eine Wirklichkeit, die in einer bestimmten geschichtlichen Praxis erfahrbar und nur gebunden an diese Praxis benennbar ist, indem von ihr erzählt wird. Die narrative Grundstruktur, die sich an der Samariter-Geschichte aufzeigen lässt, ist auch für den praktischen und im eigentlichen Sinne praktisch-theologischen Diskurs der Sozialen Arbeit konstitutiv. Insofern kann die Struktur der Samariter-Erzählung geradezu als Modell eines solchen Diskurses angesehen werden.

Wir haben es mit mindestens drei Erzählebenen zu tun: Primär wird Praxis erzählt und die Erfahrung, die in dieser Praxis gemacht worden ist. Das Setting, das dafür in der Sozialen

»Theologie, die die praktische Gottesrede reflektiert«

Arbeit paradigmatisch ist, ist die Supervision. Und so wie es an der Samariter-Erzählung deutlich geworden ist, erscheint durch die Erzählung selbst der Sinn, die Bedeutung dieser Praxis. Das heißt, dass schon die Erzählung die in der Praxis erfahrene Wirklichkeit erschließt.

Sekundär wird es möglich sein, diese Wirklichkeit als rettende Wirklichkeit zu benennen oder ins Symbol zu bringen. So wie im biblischen Text eine bestimmte Frage zu dieser Praxisreflexion geführt hat, so wird auch an dafür geeigneten Orten, etwa in der professionellen Fortbildung oder der kirchlichen Erwachsenenbildung, explizit nach der transzendentalen Dimension der eigenen Praxis gefragt und im Rückgriff auf

Symbole der jüdisch-christlichen Tradition nach Antworten gesucht werden können. Das Erzählen der eigenen Praxis vollzieht sich hier wohlmöglich im Referenzrahmen der biblischen Erzähltradition.

Schließlich gibt es als dritte Ebene den theologischen Diskurs. Auch wenn dieser wie im Gespräch Jesu mit dem Gesetzeslehrer von Grundsatzfragen ausgeht, bleibt er konstitutiv an die Praxiserfahrung gebunden. Theologie ist insofern dezidiert als praktische Theologie zu konzipieren, die die praktische Gottesrede reflektiert.¹⁵ Der Bezugspunkt praktisch-theologischer Reflexion ist dabei nach wie vor die biblische Tradition. In ihrem Licht wird heutige Glaubenserfah-

rung kritisch reflektiert und erfährt heutige Praxis Orientierung. Insofern es in beiden Erfahrungskontexten um dieselbe befreiende Wirklichkeit geht, bekommt Compassion einen erkenntnisleitenden Charakter.

Eine sich so verstehende Praktische Theologie darf damit rechnen, auch von der Philosophie ernst genommen zu werden. Deshalb zum Abschluss noch einmal Habermas: »Die profane, aber nicht-defaitistische Vernunft hat zuviel Respekt vor dem Glutkern, der sich an der Frage der Theodizee immer wieder entzündet, um der Religion zu nahe zu treten. ... So kann sie von der Religion Abstand halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen.«¹⁶

¹ Der Artikel ist eine gekürzte Fassung der Antrittsvorlesung des Autors an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Fachhochschule Osnabrück, gehalten am 23.11.2005.

² Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, 118f.

³ Vgl. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 92-126, hier 101.

⁴ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theo-*

logischer Theoriebildung, Frankfurt 1978.

⁵ Vgl. H. Peukert, *Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse*, in: PThl 23 (2003) 101-117, hier 117, A. 32.

⁶ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 106-118, hier, 115

⁷ Ebd., 116

⁸ Vgl. J. Habermas, *Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 237, vom 15.10.2001, 17.

⁹ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 2, Zürich-

Düsseldorf-Neuenkirchen 1996, 90.

¹⁰ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Bd. 2.1, Freiburg 1994, 147

¹¹ Vgl. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg ⁶1993, 263-265

¹² J.B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: ders./L. Kuld/A. Weisbrod (Hg), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg 2000, 9-18, hier 12.

¹³ Vgl. H. Peukert, *Kommunikative und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: H. Vorgrimler (Hg),

Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 274-83.

¹⁴ J. Habermas, *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: J.B. Metz u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51-64, hier 60.

¹⁵ Vgl. H. Peukert, *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie*, in: O. Fuchs (Hg), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79.

¹⁶ J. Habermas, *Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 219, vom 22./23.9.2001, 15.

Christliches Helfen

Barbara Haslbeck/Jörn Günther (Hg.)

Wer hilft, wird ein anderer

Zur Provokation christlichen Helfens

Festschrift für Isidor Baumgartner

Münster: LIT-Verlag 2006
brosch., 394 Seiten, Eur-D 29,90

Wolfgang Schmidbauers Buch »Die hilflosen Helfer« stellte 1977 eine einschneidende Anfrage an alle helfenden Berufe und somit auch an das christliche Helfen dar. Das vorliegende Buch – zugleich Festschrift zum 60. Geburtstag von Isidor Baumgartner – will eine kirchliche Selbstvergewisserung bieten und die Vielfältigkeit christlichen Helfens sichtbar machen. Schließlich erweist sich an der Diakonie als wesentlichem Grundvollzug die heute so notwendige Glaubwürdigkeit der Kirche: »Wo in Theologie und Kirche der hilfsbedürftige Mensch nicht vorkommt, ist auch Gott nicht mehr erfahrbar.« (14)

In den sieben Autorinnen und 27 Autoren aus Wissenschaft und pastoraler Praxis spiegeln sich die Bereiche wider, auf die Baumgartner Einfluss genommen hat: Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie und Caritaswissenschaften. So wie Baumgartner seine zentralen Aussagen immer wieder biblisch verankert, so gibt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Matrix für die Beiträge über das christliche Helfen ab. Die Festschrift bietet kaleidoskopartig, zumeist kurze und gut lesbare Beiträge aus höchst unterschiedlichen Perspektiven zum Thema: Konrad Baumgartner und Markus Lehner gehen der Spiritualität des Helfens bzw. caritativer Organisationen nach; Herbert Haslinger fragt nach der Qualität der Diakonie – gegen eine verlogene »Mitleids- und Selbstaufopferungs-Ethik« (Nietzsche); Karl Bopp beklagt die Beliebigkeit kirchlicher Weltsorge und fordert ein doppeltes Weiheamt, in dem das Diakonat die solidarisch-diako-

nische Haltung der Kirche glaubwürdig verbürgt; Hildegard Nobis erzählt berührend von der seelsorglichen Begleitung von Eltern, deren Kind tot geboren wurde; Helmut Renöckl setzt sich mit der ethischen Dimension im »Ernstfall Organtransplantation« auseinander; Martin Hofmeier erzählt wie eine Ordensgemeinschaft neue Wege wagt und Wellness im Kloster gerne angenommen wird; Markus Griesbeck ruft »Christlich Orientiertes Management«; Peter Neher hält Ausschau nach einer zukunftsfähigen Kirche; Anna Hennesperger zeigt, wie unumgängliche kirchliche Veränderungsprozesse aktiv mitgestaltet werden müssen, und Christoph Jacobs fasst seine Forschungsergebnisse zur Salutogenese neu zusammen.

Das Buch gibt einen guten Einblick in die aktuelle Diskussion zum »christlichen Helfen« und ist durchwegs kurzweilig und spannend zu lesen.

Johannes Panhofer, Innsbruck

Im Spiegel seiner Festschrift

Anna Findl-Ludescher/Johannes Panhofer/Veronika Prüller-Jagen-teufel (Hg.)

Die Welt in der Nusschale

Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche

Für Franz Weber

Würzburg: Echter 2005
Br., 280 Seiten, Eur-D 19,90/Eur-A 20,50/sFr 34,90

Diese Festschrift zeigt den Gefeierten – den Innsbrucker Pastoraltheologen und Mitglied der DIAKONIA-Redaktion Franz Weber – als Theologen ebenso wie als Person (und beides ist nachgerade bei Franz Weber nicht voneinander zu trennen). Schon im Untertitel ist Franz Weber, der nicht nur Wissenschaftler ist, sondern als Com-

boni-Missionar mehrere Jahre in brasilianischen Basisgemeinden gelebt und gewirkt hat, erkennbar: Die gegenseitige Impulskraft von Ortskirchen und Weltkirche ist Franz Weber – das zeigt auch ein Blick in das Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Schriften am Ende des Buches – zentrales Anliegen. Der Plural in der Formulierung »Ortskirchen« ist dabei alles andere als rhetorisch. Die Impulse, die in den einzelnen Beiträgen vorgestellt werden, sind vielfältig: Da geht es z.B. darum, was die österreichische und die polnische Ortskirche voneinander lernen können, um Bibliodrama als Ort kreativer (Re-)Vision von Kirche, um die autochthone Kirche in der Mission Bachajón (Chiapas), um gendersensible Seelsorge in unseren Breiten, um pastorale Arbeit mit StudentInnen in Siebenbürgen, um Volksreligiosität in der westeuropäischen (Post-)Moderne, um Inkulturation bei den Gabra-Nomaden in Kenia und um Frauen in der Kirche Taiwans. Geordnet und zusammengebunden werden diese doch recht unterschiedlichen Beiträge durch die thematische Gliederung des Buches, die Kirchenentwicklung, Pastoralverständnis und Inkulturation als drei »wesentliche Grundthemen der Pastoraltheologie« (11) aufgreift.

Der Gefeierte ist zudem präsent in persönlichen Erinnerungs-Mosaiken, in denen FreundInnen und WeggefährtenInnen die LeserInnen auf eine sehr berührende, aber ebenso prägnante Art und Weise teilhaben lassen an ihren Begegnungen mit Franz Weber. Sein Weltkirchen-Geist lacht dem Leser/der Leserin schließlich entgegen bei einem Blick aufs AutorInnen-Verzeichnis: Die dreizehn AutorInnen stammen neben Österreich, Deutschland und der Schweiz auch aus Taiwan, Polen, Nigeria, Rumänien und Mexiko. Und allesamt haben sie bei Franz Weber promoviert. Die Entscheidung, in einer Festschrift Beiträge von DoktorandInnen und nicht von prominenten KollegInnen zu versammeln,

war getragen von Erfahrungen in den Forschungsseminaren: »In diesen Seminaren werden Ideen, Texte und inhaltliche Fragen diskutiert, es wird unterstützt und es wird verworfen. Relevante Themen werden – durchaus konträr – behandelt. All das geschieht nie unabhängig von den konkreten Biographien, von den gegenwärtigen und vergangenen Erfahrungen der Frauen und Männer im Seminar. Eine Theologie, die nicht rückgebunden ist an die jeweiligen spezifischen Erfahrungen, hat Franz Weber nie akzeptiert.« (10) Dieser Grundsatz und diese Praxis Franz Webers sind in diesem Sammelband verwirklicht. Und das macht ihn so ungewöhnlich (und) lesenswert.

Maria Katharina Moser, Wien/Saarbrücken

Pastoral und Politik

**Rainer Bucher/Rainer Krockauer (Hg.)
Pastoral und Politik**

*Erkundungen eines unausweichlichen
Auftrags*

Werkstatt Theologie:
Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 7
Münster: LIT-Verlag 2006
brosch., 356 Seiten, Eur-D 29,90

Der vorliegende Band bildet den letzten Teil einer als Geburtstagsgabe für den Pastoraltheologen Ottmar Fuchs vorgelegten Trilogie. Vorangegangen sind die Bände »Prophetie in einer etablierten Kirche. Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität« (Werkstatt Theologie 1, 2004) und »Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral« (Werkstatt Theologie 4, 2005).

Im aktuellen Band setzt Ottmar Fuchs den Schlussakkord mit einer Kritik des Politikbegriffs Benedikts XIV. als reduktionistisch und abstrakt. Fuchs plädiert dagegen für ein in der Tradition der Märtyrer stehendes Politikverständnis, wo

kirchliches Handeln den Raum der Zivilgesellschaft betritt und sich einmischt in die konkrete wie offene politische Auseinandersetzung um Menschenwürde und Gerechtigkeit.

Es ist nicht zuletzt diese Kritik, von der her die Beiträge des Buches ihre Relevanz für den aktuellen praktisch-theologischen Diskurs erhalten. Ihr Spektrum reicht von bibel- und fundamentaltheologischen Vergewisserungen bis zu kontextuellen Reflexionen konkreter pastoraler Arbeitsfelder. Zwei Beiträge möchte ich herausstellen. Christian Bauer geht in seinem, leider wenig lesefreundlichen Beitrag zur politischen Theologie nach dem 11.9.2001 der Bedeutung des Martyriums für Religion und Politik nach: In der Person des Märtyrers bricht Religion aus ihrer Privatisierung aus und wird zu einer realen politischen Macht. Für eine politische Theologie ist dies eine Herausforderung ersten Ranges, der sie im interreligiösen Diskurs begegnen muss.

Rainer Krockauer wirft in seinem Beitrag Zukunftsfragen der verbandlichen Caritas auf und sieht einen Ansatz im Modell der Task force, die im zivilgesellschaftlichen Kontext eine fachübergreifende Expertenarbeitsgruppe meint, die in einem begrenzten Zeitraum für ein spezifisches Problem Lösungen vorbereiten soll. Caritas als Task force des Evangeliums agiert in den Strukturen zwischen Sozialstaat, Sozialmarkt und informellem Sektor und damit im Raum der Zivilgesellschaft. In Korrespondenz mit einer politisch wachen und aktiven Theologie könnte Caritas neues Potenzial schöpfen.

Andere Artikel behandeln Betriebspastoral in Zeiten des Neoliberalismus, Frauenpolitik im Gender-Kontext oder die aktuelle Situation in lateinamerikanischen Basisgemeinden. Es sind allesamt Beiträge, die eine Identitätsbildung der Pastoral in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit betreiben.

Manfred Körber, Aachen

Kirchen in der Polizei?

Michael Arnemann

Kirche und Polizei: Zwischen Gleichschaltung und Selbstbehauptung

Historische Grundlagen und aktuelle

Perspektiven für kirchliches Handeln in staatlichen Institutionen

Theologie und Praxis, Bd. 22
Münster: LIT-Verlag 2005
brosch., 352 Seiten, Eur-D 24,90

Kurt Grützner/Wolfgang Gröger/ Claudia Kiehn/Werner Schiewek (Hg.) Handbuch Polizeiseelsorge

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006
kart., 288 Seiten, Eur-D 29,90

In der BRD hat sich nach 1945 eine besondere Kooperation von Staat und Kirche entwickelt, in deren Rahmen die christlichen Kirchen rechtlich abgesichert im Bereich des staatlichen Gewaltmonopols tätig sind. Dies betrifft neben der Militärseelsorge die Seelsorge und Bildungsarbeit in den Länderpolizeien und der Bundespolizei. Zu diesem Handlungsfeld sind im Verlauf des letzten Jahres zwei – sehr unterschiedliche – Bücher erschienen, die die katholische und evangelische Polizeiseelsorge in den Blick nehmen.

Bei der Untersuchung von Michael Arnemann »Kirche und Polizei: Zwischen Gleichschaltung und Selbstbehauptung« handelt es sich um eine pastoraltheologische Dissertation, die 2004 an der katholischen Fakultät der Universität Münster eingereicht wurde. Der Verfasser thematisiert Grundlagen und Perspektiven für kirchliches Handeln in staatlichen Institutionen mit dem dreifachen Ziel, »auf eine bisher kaum beachtete Wirklichkeit kirchlichen Lebens aufmerksam zu machen«, »die Gestaltung der institutionalisierten Partnerschaft von Staat und Kirche (...) kritisch zu reflektieren« sowie »die veränderten Voraussetzungen für die zukünftige

Entwicklung dieses kirchlichen Handelns (...) zu bedenken« (22).

Arnemann definiert kirchliches Handeln in der Polizei als »Angebot zur Begleitung in Form von Beratung und Bildung für Menschen, die mit ihrem Beruf besondere Verantwortung für das demokratische Staatswesen und seine Rechtsordnung übernehmen« (285). Bezüglich der Zusammenarbeit von Kirche und Staat stellt er Klärungsbedarf heraus: Dem hohen Niveau rechtlicher Absicherung entspricht keine intensive innerkirchliche Auseinandersetzung (234); die Grundbedingungen der Kooperation sind zu wenig reflektiert. Ist die Unabhängigkeit der Seelsorger von staatlicher Weisung eine unabdingbare Voraussetzung, so ist es ebenso als Funktionalisierung zu kritisieren, wenn Kirche die ihr angetragene Mitverantwortung für die berufsethische Bildung nur als Anknüpfungspunkt für die eigentliche (konfessionelle) Seelsorge ansieht (286). Arnemann fordert, beide, Seelsorge und berufsethische Bildungsarbeit, als kirchliche Verantwortungsbereiche zu erkennen und ein umfassendes Konzept der »Präsenz von Kirche am Ort Polizei« zu verwirklichen. Dafür favorisiert er ein nicht-hierarchisches Seelsorgemodell, das (christliche) PolizeibeamtInnen als Subjekte kirchlicher Arbeit ansieht und eine »funktionale Gemeinde« der Polizei fördert. Zur Begründung kirchlicher Tätigkeit in staatlicher Institution greift er auf den Grundsatz von E.-W. Böckenförde zurück, dass »der heutige Staat als freiheitlicher und säkularer Staat, eben als civil society, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann« (272f). Kirche versteht Arnemann als Akteurin, die sich an den Prozessen zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit beteiligt und die Gesellschaft nötigt, über ihre normativen Grundlagen nachzudenken (291f).

Die Untersuchung stellt einen reflektierten und weiterführenden Beitrag zum pastoraltheo-

logischen Diskurs dar; sie diagnostiziert Veränderungsbedarf und will zur Weiterentwicklung des kirchlichen Handlungsfeldes beitragen.

Die Themen und Spannungen der Polizeiarbeit selbst kommen bei Arnemann eher abstrakt zur Sprache. Einen anderen Ansatz verfolgt das evangelische »Handbuch Polizeiseelsorge«: Den umfangreichsten Teil des Buches bilden Praxisberichte, jeweils eingeleitet durch ein konkretes Fallbeispiel. Polizeiliche Einsatzsituationen, die Arbeit in verschiedenen Einheiten und Funktionen werden genauso beleuchtet wie interne Konflikte, das Geschlechterverhältnis oder die Rückwirkungen des Berufs auf das Privatleben. Zwei Artikel sind der berufsethischen Bildungsarbeit gewidmet, zwei weitere thematisieren Gottesdienste und spirituelle Angebote. Die Beiträge geben einen guten Einblick in die Anforderungen, bei deren Bewältigung Polizeiseelsorge die Beamten begleitet und unterstützt; bei einer Haltung kritischer Solidarität zeichnen sich die Texte überwiegend durch professionelle reflexive Distanz aus.

Vorgeschaltet sind diesem Teil sechs Aufsätze unter der Überschrift »Grundlegungen«. Hier finden sich Beiträge zum Polizeibild, zur theologischen Begründung, zum Selbstverständnis sowie zur geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Arbeit in der Polizei. Vervollständigt wird der Band durch eine Dokumentation wichtiger Quellen.

Das Handbuch stellt eine wertvolle Arbeitshilfe für (neu einsteigende) PolizeiseelsorgerInnen wie auch für weitere Berufsgruppen wie etwa Polizeipsychologen und -ärztinnen dar. Seine Bedeutung geht aber darüber hinaus: »Polizeiseelsorge bietet (...) sowohl der Polizei, ihren Bediensteten wie ihrer Führung, als auch der Gesellschaft einen »qualifizierten Spiegel« an«, heißt es im Beitrag »Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei«. »Sie eröffnet anhand des dort zu se-

henden Spiegelbildes den ethischen Diskurs darüber, ob es diese Polizei ist, die wir wollen, oder welche Änderungen notwendig sind. Ziel dieses Dienstes ist die Humanisierung unseres Zusammenlebens – als Zeichen des unter uns wachsenden Reich Gottes.« (28) In diesem Sinne ruft dieses Buch nach interessierten LeserInnen innerhalb und außerhalb der Polizei, nicht zuletzt, weil Polizei in der Demokratie beides, Anerkennung und kritische Begleitung von Seiten der Gesellschaft, braucht, an deren Schattenseiten sie ihre Arbeit leistet.

Ulrike Wagener, Freiburg i.B.

DIAKONIA Filmtipp

Solaris

SU 1972, s/w und f, 167 min

Regie: Andrej Tarkowski; Buch: Friedrich Gorenstein, Andrej Tarkowski nach dem gleichnamigen Roman von Stanislaw Lem; Darsteller und Darstellerinnen: Donatas Banionis (Kris Kelvin), Natalja Bondartschuk (Hari), Juri Jurvet (Snaut), Anatoli Solonizyn (Sartorius) u.a.

Die Reise in das fremde Weltall als Sinnbild für die Suche nach den eigenen Wurzeln und für den Weg ins eigene Ich ist zentrales Thema dieser Verfilmung des 1961 erschienenen Romans des polnischen Science-Fiction-Autors Stanislaw Lem (1921–2006). Der Regisseur Andrej Tarkowski setzt damit deutlich andere Akzente als seine literarische Vorlage, der es um Auseinandersetzung mit und Kritik an der technischen Entwicklung und um Anfragen an die (vermeintlich?) fortschreitende menschliche Erkenntnis geht.

Dass das Thema des eigenen Lebensweges bei Tarkowski eine große Rolle spielt, zeigt sich schon zu Beginn des Films, der – entgegen der Romanvorlage – in der Heimat der Hauptfigur Kris Kelvin beginnt. Der Psychologe Kelvin hält sich im Haus seiner Eltern auf und soll am folgenden Tag zur Raumstation über dem Planeten

»Solaris« reisen. Von seiner Entscheidung wird es abhängen, ob die Forschungen dort fortgesetzt werden. Andre Berton will Kris davon überzeugen, dass die Kontaktaufnahme mit dem intelligenten Ozean, der als einziges Wesen Solaris bewohnt, nicht abgebrochen werden darf: Man dürfe nicht zerstören, was man nicht begreife. Kris dagegen verwahrt sich vor einer so »emotionalen« Haltung: Er sieht als Alternativen nur den Abbruch der Forschungen oder die Bestrahlung des Ozeans mit harten Röntgenstrahlen.

Später kommt Kris Kelvin auf der Raumstation über Solaris an. Dort hat sich der Physiologe Gibarian selbst getötet, der Kybernetiker Snaut ist verstört und der Astrobiologe Sartorius weicht Kris aus. Gibarian hat für Kris vor seinem Tod eine Videobotschaft aufgenommen, in der neben Gibarian ein Mädchen zu sehen ist. Gibarian verweist auf dieses sich dem Kontakt mit dem Ozean verdankende Wesen. Kris versteht allmählich, was sich auf der Raumstation ereignet: Die Menschen dort werden von »Gästen« besucht – von Bildern ihrer Vergangenheit und ihres Unbewussten, die der Ozean auf Solaris aus den auf der Station Schlafenden »extrahiert« und »materialisiert«. Als Kris am nächsten Tag aufwacht, erscheint seine Frau Hari, die sich vor zehn Jahren umgebracht hatte, als er sie verließ. Sein Versuch, Hari mit einer Rakete ins All zu befördern, scheitert. Der Ozean materialisiert sie aus seiner bleibenden Erinnerung neu.

Als Hari von ihrer immateriellen Herkunft erfährt, fragt sie Kris nach ihrem irdischen Vorbild. Zwischen beiden entwickelt sich so etwas wie eine neue Beziehung. Hari sagt von sich, dass sie wie ein Mensch fühle und selbst durch die Liebe immer mehr zum Menschen werde. Jedoch gerade aus dieser Liebe heraus scheint Hari zu merken, dass sie als »unechtes« Wesen und angesichts der in der Vergangenheit vollzogenen Trennung Kris' Liebe nicht in Anspruch

nehmen kann. Sie unternimmt einen Suizidversuch, der aber wieder scheitern muss, da er die – immer wieder neuen – Materialisierungen des Ozeans nicht auszuschalten vermag.

Kris Kelvin spricht mit Snaut über das Leiden an der Unmöglichkeit, wirklich lieben zu können, und wendet sich dann an Hari: Er liebe sie. Liebe sei ein Gefühl, das man durchleben müsse, aber nicht erklären könne. Vielleicht sei die Begegnung mit den materialisierten Wesen dazu da, den Menschen zu zeigen, dass sie wirklich lieben können. Vermutlich sei Gibarian deshalb nicht aus Angst, sondern aus Scham gestorben. Diese Scham könne die Menschheit retten.

Nach einem Fiebertraum Kris Kelvins, der diesen in seine Kindheit zurückversetzt, teilt Snaut ihm mit, dass Hari sich habe annihilieren lassen. Überhaupt sei nach der Übermittlung des Enzephalogramms von Kris Kelvins Taggedanken an den Ozean keiner der »Gäste« wiedergekommen. Bei einem abschließenden Gespräch diskutieren Snaut und Kelvin über die Notwendigkeit der Frage nach dem Sinn des Lebens: Zur Wahrung einfacher menschlicher Wahrheiten seien die Geheimnisse des Glückes, des Todes oder der Liebe notwendig, meint Kris. Seine Mission auf Solaris sei beendet.

Kris blickt in einer letzten Einstellung durch das Fenster der Raumstation. Er sieht eine Winterlandschaft mit zugefrorenem See vor seinem Elternhaus. Die Perspektive wechselt: Kelvin geht nun darauf zu, der Vater tritt heraus. Der Sohn kniet vor ihm nieder, der Vater hält ihn. Das Geschehen rückt in die Ferne: Vater, Sohn, Haus und Heimat erscheinen als kleine Insel im großen Ozean, der Solaris bewohnt ...

Die tarkowskische Version des Themas »Solaris« erhält ihre Spannung aus dem Gegenüber von Erkenntnis und Erfahrung/Gefühl, in dem die Hauptperson Kris Kelvin ihren eigenen Standpunkt finden muss. »Die realitätsübersteigenden

Möglichkeiten des Science-Fiction-Genres« geben hierbei Andrej Tarkowski »einmal mehr die Chance, Kritik an einer entspiritualisierten, d. h. restlos aufgeklärten Welt zu üben und sie wieder in das rechte, d. h. metaphysisch-geheimnisvolle Licht zu rücken« (Inge Kirsner). Die Dramaturgie des Films zeichnet den Prozess nach, der von nüchterner, sachlicher Entscheidungsfindung bis zur (allein) rational nicht begründbaren liebenden Annahme der eigenen Vergangenheit reicht bzw. von der Heimatlosigkeit einer tendenziell »kalten«, vernunftgeprägten Erkenntnis hin zur Beheimatung im emotionalen Annehmen der eigenen Vergangenheit und Schuld. Dieser Prozess ist dabei in der Sicht Andrej Tarkowskis eine Entwicklung, die stark durch Ablehnung und Verleugnung gefährdet ist. Gericht ist kein von außen auf den Menschen zukommendes Geschehen, sondern die scheiternde Aufarbeitung der eigenen Lebensgeschichte. Erlösung verheißt demgegenüber das Wahrnehmen persönlicher Schuld sowie die liebende Annahme des ganzen Lebens, das immer auch eine Geschichte mit anderen ist. Ob die Aufarbeitung der Lebensgeschichte gelingt, ist in der Sicht des Films zugleich wieder eine andere Frage: Am Ende bleibt unklar, ob die Rückkehr Kris Kelvins ins Elternhaus (Wunsch-) Traum oder Realität ist.

Nicht nur von der hier behandelten Grundthematik her, sondern auch über Bilder der christlichen Tradition lässt sich an den Film theologisch oder katechetisch konstruktiv-kritisch anschließen. Kris Kelvin reflektiert am dramaturgischen Wendepunkt des Films vor der Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljow, die in seiner Kabine hängt. Seine Rückkehr ins Elternhaus ist nach der »Heimkehr des verlorenen Sohnes« von Rembrandt van Rijn gestaltet. Nicht zuletzt ist aber auch das Thema der Selbstaufopferung in der Haltung der materialisierten Hari präsent.

Thomas H. Böhm, Volkach-Eichfeld

AUTORINNEN UND AUTOREN

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Regina Polak, Dr. phil. und MAS (Spirituelle Theologie), ist Pastoraltheologin und Philosophin, zurzeit Institutsleiterin des Instituts für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Empirische Religions- und Werteforschung, Jugend und Religion, Neue Spiritualitäten, Religionspolitik.

Ursula Baatz, Dr. phil., ist Wissenschaftsjournalistin (Redakteurin in der ORF-Abteilung Religion-Hörfunk), hat Lehraufträge an der Universität Wien (Religionsphilosophie, Ethik), ist Vorstandsmitglied der Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie und Mitherausgeberin von *POLYLOG – ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN*.

Magnus Striet ist Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i.Br. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Anthropologie, Gotteslehre und Eschatologie.

Reinhard J. Voß, Dr. phil., Historiker und Andragoge, ist seit 2001 Generalsekretär der deutschen Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi. Er koordinierte von 1981 bis 1992 die Ökumenische Initiative Eine Welt, baute von 1993 bis 1998 den »Ökumenischen Dienst/Schalomdiakoniat« auf und war 2000 bis 2001 Trainer für den Zivilen Friedensdienst.

Anna Pissarek, Mag. theol., war u.a. Pädagogische Mitarbeiterin im Bildungshaus St. Arbogast in Voralberg und arbeitet seit 2002 bei Starbucks Coffee Austria in Wien als Trainingsverantwortliche und Anlaufstelle für

Customer Care und Corporate Social Responsibility. Sie ist seit 1999 auf dem schamanischen Weg.

Hermann Glettler, Studium der Theologie und der Kunstgeschichte, Priester der Diözese Graz-Seckau, ist Pfarrer im Pfarrverband St.Andrä-Karlau in Graz. Er ist seit 1987 Mitglied der internationalen katholischen Gemeinschaft Emmanuel. In einem multikulturellen Umfeld versucht er – zusammen mit der Gemeinschaft Emmanuel – Kirche als einen gastfreundlichen und missionarischen Ort offen zu halten.

Monika Renz, Dr. phil, Lic. theol., ist Musik- und Psychotherapeutin. Sie leitet die Psychoonkologie am Kantonsspital St.Gallen, betreibt internationale Vortragstätigkeit und ist ab 2007 Lehrbeauftragte an der Kath.-Theol. Fakultät Innsbruck zu den Gebieten Spiritualität und Sterben.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von *DIAKONIA* und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung sowie durch Publikationen tätig.

Norbert Mette ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund. Er ist Mitglied des Beirats zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projekts »Bibel in gerechter Sprache«.

Christian Hartl, Dr. theol., ist Regens des diözesanen Priesterseminars in Augsburg und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg.

Ulrich Kuhnke ist Professor für Praktische Theologie und Ethik an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Fachhochschule Osnabrück.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
37. Jahrgang · November 2006 · Heft 6

Medieninhaber und Herausgeber
Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Maria K. Moser, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Almut Rumstadt, Peter F. Schmid, Pirmin Spiegel, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 66,-
sFr 112,20; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 90,80;
Einzelheft € 13,50 sFr 24,30;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl.
Porto.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Sylvie Eismann (verantwortl.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de
Abonnentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-422
E-Mail: aboservice@herder.de
Abonnentenservice Schweiz:
Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 1
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

DIAKONIA 37. JAHRGANG 2006

SCHWERPUNKTTHEMEN DER HEFTE

- 1/2006: Aggiornamento
- 2/2006: Schuld
- 3/2006: Orte von Kirche
- 4/2006: Islam in Europa
- 5/2006: Homosexualitäten
- 6/2006: Megatrend Spiritualität

AUTOR/INN/ENVERZEICHNIS

- Ammicht** Quinn Regina, Ein Lehrstück in Widersprüchen. Homosexualität und Moralthologie, 5/2006 340-347.
- Baatz** Ursula, Einbindung und Loslösung. Aspekte einer Anthropologie der Spiritualität, 6/2006 393-400.
- Bechmann** Ulrike, Aggiornamento, Zweites Vatikanum und interreligiöser Dialog, 1/2006 17-21.
- Belok** Manfred, Von der Strukturdebatte zur Zieldiskussion. Zur Seelsorgeentwicklung im deutschsprachigen Raum, 3/2006 179-186.
- Biesinger** Albert, Hilfe mein Kind ist fromm... Familienkatechese als Subjektförderung hat Zukunft, 5/2006 362-367.
- Blasberg-Kuhnke** Martina, Begegnung wagen – Islam in Europa, 4/2006 229-233.
- Bleich** Bouzar Petra, Identität verstärken und/oder relativieren? Zum Umgang mit Religion in christlich-muslimischen Partnerschaften, 4/2006 278-282.
- Böhm** Thomas H., A.I. – Künstliche Intelligenz. DIAKONIA Filmtipp, 1/2006 73-75
- Böhm** Thomas H., Das dritte Wunder. DIAKONIA Filmtipp, 5/2006 377-379.
- Böhm** Thomas H., Solaris. DIAKONIA Filmtipp, 6/2006 454-455.
- Buchen** Heiner / Stein Johannes, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum beim Katholikentag, 4/2006 266-268.
- Butting** Klara, Gottes Segen für Lesben und Schwule. Biblische Reflexionen, 5/2006 333-339.
- Deselaers** Paul/Sattler Dorothea, In Gesellschaft als Mensch schuldig werden. Spuren des Nachdenkens über einen bedeutsamen Zusammenhang, 2/2006 125-131.
- Die** brasilianischen Basisgemeinden, Spiritualität als Nachfolge Jesu im Dienst an den Ausgeschlossenen, 6/2006 431-432.
- Dollinger** Simone, Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen, 1/2006 33-37.

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Pastoral im Zeichen demographischen Wandels. Anstöße für ein neues Miteinander der Generationen, 3/2006 203-208.

Ferdinand Kerstiens, Kirche – heute?, 1/2006 22-27.

Forum, »Du hast irgendetwas mit der Kirche zu tun«. Erfahrungen gleichgeschlechtlich Liebender im kirchlichen Dienst, 5/2006 327-332.

Gärtner Stefan, LaientheologInnen im Ausverkauf? Beobachtungen zum Verhältnis von Klerikern und LaiInnen angesichts der Sparzwänge, 1/2006 64-69.

Glettler Hermann, Feuer der Hoffnung. Berufung und Auftrag der Gemeinschaft Emmanuel, 6/2006 414-419.

Goertz Stephan, Konstruierte Kulturkämpfe, 4/2006 260-265.

Goller Hans, Sind wir determiniert? Die Debatte um den freien Willen in der Neurobiologie, 2/2006 132-137.

Graf Peter, Religiöse Bildung von Muslimen im Dialog, 4/2006 269-271.

Gubler Marie-Louise, Unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid. Schuld und Vergebung in der Bibel, 2/2006 84-89.

Habringer-Hagleitner Silvia, »Ich bin nicht schuld!« Mit Kindern Schuldfähigkeit lernen – eine religionspädagogische Herausforderung, 2/2006 102-109.

Hartl Christian, Nüchtern und innig zugleich. Kardinal Julius Döpfners bleibende Aktualität, 6/2006 439-442.

Haslinger Herbert, »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet...« (Mt 18,3). Von der katechetisierenden Verdinglichung zur pastoralen Subjektförderung, 1/2006 55-63.

Heidenreich Hartmut, Hotel Ruanda. DIAKONIA Filmtipp, 2/2006 149-151.

Heidenreich Hartmut, Wie im Himmel. DIAKONIA Filmtipp, 3/2006 225-227.

Hoffmann Monika, Die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch, 2/2006 139-145.

Holtz Markus, Aggiornamento und ökumenische Gemeindevereinbarung, 1/2006 50-53.

Karrer Leo, Orte der Kirche: die Menschen, 3/2006 153-157.

Karrer Leo, Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung, 6/2006 381-385.

Khoury Adel Theodor, Der Islam. Grundzüge – Anliegen – Richtungen, 4/2006 234-241.

Kirchhoff Renate/Moser Maria Katharina, Mythen über Zwangsprostitution. Rückblick auf Kampagnen rund um die Fußball-WM, 5/2006 368-374.

- Kleymann Siegfried, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, 3/2006 158-162.
- Knobloch Stefan, Missionarisch Kirche sein. Kritische Anmerkungen zu einem wiederentdeckten Kirchenverständnis, 4/2006 296-300.
- Könemann Judith, Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend, 3/2006 209-215.
- Kuhnke Ulrich, Compassion – Mitleid als Motivation Sozialer Arbeit. Zur Unvertretbarkeit theologischer Redeweise, 6/2006 443-449.
- Leuninger** Ernst, Muslime und andere EuropäerInnen. Fragen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, 4/2006 255-259.
- Mette** Norbert, Aggiornamento der katholischen Kirche – überholt oder unerledigt?, 1/2006 1-5.
- Mette Norbert, Die Bibel in »gerechter Sprache«. Eine neue deutsche Bibelübersetzung, 6/2006 434-438.
- Moser Maria Katharina/Kirchhoff Renate, Mythen über Zwangsprostitution. Rückblick auf Kampagnen rund um die Fußball-WM, 5/2006 368-374.
- Moser Maria Katharina, Frau Mercuri darf nicht singen, 1/2006 54.
- Nachtwei** Gerhard, Unglaubliche Orte von Kirche. Lernen aus der Praxis des Erwachsenenkatechumenates, 3/2006 191-193.
- Ohlig Karl-Heinz**, Christentum und Islam. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, 4/2006 242-247.
- Pissarek** Anna H., Präsenz und ein offenes Herz. Grundzüge schamanischer Spiritualität, 6/2006 420-425.
- Polak Regina, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, 6/2006 386-392.
- Prüller-Jagenteufel Gunter, Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, 2/2006 90-96.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Ökumene ohne Priorität?, 6/2006 433.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, integrationsunwillig, 4/2006 289.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Konzert für Orchester, Klarinette und unzufriedenes Publikum, 2/2006 138.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Marktgängige Kirche?, 3/2006 202.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Reaktionen?, 5/2006 354.
- Rauchfleisch** Udo, Gleichgeschlechtliche Orientierungen und Lebensweisen, 5/2006 311-318.
- Renz Monika, Gotteserfahrung in Leid und Sterben. Megatrend Spiritualität oder Erfahrung mit Gott?, 6/2006 426-430.
- Roeland Joop, Seelsorge mit homosexuellen Menschen. Erfahrungen, Eindrücke, Streiflichter, 5/2006 348-353.
- Rouet Albert, Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, 1/2006 28-32.
- Ruckhofer Walter, Wie man aus der Not eine Tugend macht. LesBiSchwule Lebensstile, 5/2006 319-326.
- Rüttimann Vera, Zwischen Achterbahn und Circuszelt. Circus- und Schausteller-Seelsorge, 3/2006 216-220.
- Rzeszut Johann, »Schuld meint: verantwortlich sein für etwas«. Zum Zusammenhang von Schuld und Strafe aus strafrechtlicher Sicht, 2/2006 116-124.
- Sattler** Dorothea/Deselaers Paul, In Gesellschaft als Mensch schuldig werden. Spuren des Nachdenkens über einen bedeutsamen Zusammenhang, 2/2006 125-131.
- Schmid Peter F., Ein dringend notwendiger (Nach-)Lernprozess. Homosexualität – eine pastorale und theologische Herausforderung, 5/2006 305-310.
- Schmid Peter F., Was wir einander schulden ... 2/2006 77-83.
- Schnabl Christa, »Aggiornamento« im Horizont einer Gesellschaft unter Globalisierungsvorzeichen, 1/2006 6-11.
- Schwitzer Guido/Stens Oliver, Seelsorge an Leib und Seele. Das Aidspfarramt Zürich, 1/2006 38-42.
- Seelsorgeteam des AKH Wien, »Gut miteinander nebeneinander leben«. Interreligiöse Zusammenarbeit in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien, 4/2006 272-277.
- Söderblom Kerstin, Mein Weg zu mir, 5/2006 327-330.
- Stein Johannes/Buchen Heiner, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum beim Katholikentag, 4/2006 266-268.
- Stens Oliver/Schwitzer Guido, Seelsorge an Leib und Seele. Das Aidspfarramt Zürich, 1/2006 38-42.
- Stoltmann Dagmar, Von der Übersichtlichkeit zur Umsichtigkeit. Erfahrungen mit Seelsorgeräumen, 3/2006 174-178.
- Striet Magnus, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, 6/2006 401-407.
- Strobl Anna, Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, 4/2006 248-254.
- Südbeck-Baur Eva, Wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten. Zum Zueinander verschiedener Kirchenformen, ausgehend von der Offenen Kirche Elisabethen, 3/2006 163-167.

Traitler-Espiritu Reinhild, Im Spiegel deiner Augen.

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen,
4/2006 283-288.

Udeani Monika, Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Einem alten Begriff neu auf der Spur, 5/2006 355-361.

Vergauwen Guido, Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen, 1/2006 12-16.

Voß Reinhard J., Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis. Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 6/2006 408-413.

Vychtyl Daniel, »...ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen...« (Mt 25,35). Flüchtlingsseelsorge im Caritas Karwan Haus, 1/2006 43-46.

Wahl Heribert, Schuld und Schuldgefühle. Psycho-theologische Aspekte, 2/2006 110-115.

Weber Franz, Neuverortung von Kirche? Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens, 3/2006 194-201.

Werbick Jürgen, Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen, 3/2006 168-173.

Werner Gunda, Die Grenze als Ort von Seelsorge. Impulse aus der Theologie Henning Luthers, 4/2006 290-295.

Willi M. Luzia, Gemeinschaft mit der Kirche am Ort. Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn, 3/2006 187-190.

Windischer Jussuf, Menschen Heimat bieten. Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck, 1/2006 47-49.

Wittrahm Andreas, »Auch ich verurteile dich nicht...« Zum Umgang mit Schuld in der seelsorglichen Begegnung, 2/2006 97-101.

Rouet Albert, Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, 1/2006 28-32.

Schnabl Christa, »Aggiornamento« im Horizont einer Gesellschaft unter Globalisierungsvorzeichen, 1/2006 6-11.

Stens Oliver/Schwitzer Guido, Seelsorge an Leib und Seele. Das Aidspfarramt Zürich, 1/2006 38-42.

Vergauwen Guido, Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen, 1/2006 12-16.

Vychtyl Daniel, »...ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen...« (Mt 25,35). Flüchtlingsseelsorge im Caritas Karwan Haus, 1/2006 43-46.

Windischer Jussuf, Menschen Heimat bieten. Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck, 1/2006 47-49.

Aids

Moser Maria Katharina, Frau Mercuri darf nicht singen, 1/2006 54.

Stens Oliver/Schwitzer Guido, Seelsorge an Leib und Seele. Das Aidspfarramt Zürich, 1/2006 38-42.

Auferbauung

Udeani Monika, Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Einem alten Begriff neu auf der Spur, 5/2006 355-361.

Bibel

Butting Klara, Gottes Segen für Lesben und Schwule. Biblische Reflexionen, 5/2006 333-339.

Gubler Marie-Louise, Unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid. Schuld und Vergebung in der Bibel, 2/2006 84-89.

Mette Norbert, Die Bibel in »gerechter Sprache«. Eine neue deutsche Bibelübersetzung, 6/2006 434-438.

Citypastoral

Südbeck-Baur Eva, Wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten. Zum Zueinander verschiedener Kirchenformen, ausgehend von der Offenen Kirche Elisabethen, 3/2006 163-167.

Willi M. Luzia, Gemeinschaft mit der Kirche am Ort. Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn, 3/2006 187-190.

Compassion

Kuhnke Ulrich, Compassion – Mitleid als Motivation Sozialer Arbeit. Zur Unvertretbarkeit theologischer Rede, 6/2006 443-449.

SACHVERZEICHNIS

Aggiornamento

Bechmann Ulrike, Aggiornamento, Zweites Vatikanum und interreligiöser Dialog, 1/2006 17-21.

Dollinger Simone, Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen, 1/2006 33-37.

Ferdinand Kerstiens, Kirche – heute?, 1/2006 22-27.

Hoitz Markus, Aggiornamento und ökumenische Gemeindevereinbarung, 1/2006 50-53.

Mette Norbert, Aggiornamento der katholischen Kirche – überholt oder unerledigt?, 1/2006 1-5.

Diakonie

Dollinger Simone, Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen, 1/2006 33-37.

Stens Oliver/Schwitzer Guido, Seelsorge an Leib und Seele. Das Aidspfarramt Zürich, 1/2006 38-42.

Vychytil Daniel, »...ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen...« (Mt 25,35).

Flüchtlingseelsorge im Caritas Karwan Haus, 1/2006 43-46.

Windischer Jussuf, Menschen Heimat bieten.

Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck, 1/2006 47-49.

Döpfner Julius

Hartl Christian, Nüchtern und innig zugleich. Kardinal

Julius Döpfners bleibende Aktualität, 6/2006 439-442.

Erwachsenenkatechumenat

Nachtwei Gerhard, Unglaubliche Orte von Kirche. Lernen aus der Praxis des Erwachsenenkatechumenates, 3/2006 191-193.

Ethik

Ammicht Quinn Regina, Ein Lehrstück in Widersprüchen.

Homosexualität und Moralthologie, 5/2006 340-347.

Goertz Stephan, Konstruierte Kulturkämpfe, 4/2006 260-265.

Prüller-Jagenteufel Gunter, Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, 2/2006 90-96.

Rzeszut Johann, »Schuld meint: verantwortlich sein für etwas«. Zum Zusammenhang von Schuld und Strafe aus strafrechtlicher Sicht, 2/2006 116-124.

Familienkatechese

siehe Katechese

Filmtipp

Böhm Thomas H., A.I. – Künstliche Intelligenz.

DIAKONIA Filmtipp, 1/2006 73-75

Böhm Thomas H., Das dritte Wunder. DIAKONIA

Filmtipp, 5/2006 377-379.

Böhm Thomas H., Solaris. DIAKONIA Filmtipp, 6/2006 454-455.

Heidenreich Hartmut, Hotel Ruanda. DIAKONIA Filmtipp, 2/2006 149-151.

Heidenreich Hartmut, Wie im Himmel. DIAKONIA Filmtipp, 3/2006 225-227.

Flüchtlinge

Vychytil Daniel, »...ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen...« (Mt 25,35).

Flüchtlingseelsorge im Caritas Karwan Haus, 1/2006 43-46.

Windischer Jussuf, Menschen Heimat bieten.

Das Integrationshaus der Caritas in Innsbruck, 1/2006 47-49.

Frauenhandel

Kirchhoff Renate/Moser Maria Katharina, Mythen

über Zwangsprostitution. Rückblick auf Kampagnen rund um die Fußball-WM, 5/2006 368-374.

Gebet

Hoffmann Monika, Die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch, 2/2006 139-145.

Gemeindeleitung

Udeani Monika, Auferbauung – eine vergessene

Dimension der Gemeindeleitung. Einem alten Begriff neu auf der Spur, 5/2006 355-361.

Gemeindepastoral

Rouet Albert, Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, 1/2006 28-32.

siehe auch Ortsgemeinde/Ortskirche

Gemeinschaft Emmanuel

Glettler Hermann, Feuer der Hoffnung. Berufung und

Auftrag der Gemeinschaft Emmanuel, 6/2006 414-419.

Generationen

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Pastoral im Zeichen demographischen Wandels. Anstöße für ein neues Miteinander der Generationen, 3/2006 203-208.

Gerechtigkeit

Buchen Heiner / Stein Johannes, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum beim Katholikentag, 4/2006 266-268.

Voß Reinhard J., Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis. Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 6/2006 408-413.

Gesellschaftliche Entwicklungen

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Pastoral im Zeichen demographischen Wandels. Anstöße für ein neues Miteinander der Generationen, 3/2006 203-208.

Goertz Stephan, Konstruierte Kulturkämpfe, 4/2006 260-265.

Leuninger Ernst, Muslime und andere EuropäerInnen. Fragen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, 4/2006 255-259.

Polak Regina, Megatrend oder Megaflap? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, 6/2006 386-392.

Ruckhofer Walter, Wie man aus der Not eine Tugend macht. LesBiSchwule Lebensstile, 5/2006 319-326.

Schnabl Christa, »Aggiornamento« im Horizont einer Gesellschaft unter Globalisierungsvorzeichen, 1/2006 6-11.

Hirnforschung

Goller Hans, Sind wir determiniert? Die Debatte um den freien Willen in der Neurobiologie, 2/2006 132-137.

Homosexualitäten

Ammicht Quinn Regina, Ein Lehrstück in Widersprüchen. Homosexualität und Moraltheologie, 5/2006 340-347.

Butting Klara, Gottes Segen für Lesben und Schwule. Biblische Reflexionen, 5/2006 333-339.

Forum, »Du hast irgendetwas mit der Kirche zu tun«. Erfahrungen gleichgeschlechtlich Liebender im kirchlichen Dienst, 5/2006 327-332.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Reaktionen?, 5/2006 354.

Rauchfleisch Udo, Gleichgeschlechtliche Orientierungen und Lebensweisen, 5/2006 311-318.

Roeland Joop, Seelsorge mit homosexuellen Menschen. Erfahrungen, Eindrücke, Streiflichter, 5/2006 348-353.

Ruckhofer Walter, Wie man aus der Not eine Tugend macht. LesBiSchwule Lebensstile, 5/2006 319-326.

Schmid Peter F., Ein dringend notwendiger (Nach-) Lernprozess. Homosexualität – eine pastorale und theologische Herausforderung, 5/2006 305-310.

Söderblom Kerstin, Mein Weg zu mir, 5/2006 327-330.

Integration

Bleich Bouzar Petra, Identität verstärken und/oder relativieren? Zum Umgang mit Religion in christlich-muslimischen Partnerschaften, 4/2006 278-282.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Integrationsunwillig, 4/2006 289.

Leuninger Ernst, Muslime und andere EuropäerInnen. Fragen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, 4/2006 255-259.

Strobl Anna, Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, 4/2006 248-254.
siehe auch Flüchtlinge

Interreligiöser Dialog

Bechmann Ulrike, Aggiornamento, Zweites Vatikanum und interreligiöser Dialog, 1/2006 17-21.

Buchen Heiner/Stein Johannes, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum beim Katholikentag, 4/2006 266-268.

Goertz Stephan, Konstruierte Kulturkämpfe, 4/2006 260-265.

Seelsorgeteam des AKH Wien, »Gut miteinander nebeneinander leben«. Interreligiöse Zusammenarbeit in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien, 4/2006 272-277.

Traitler-Espiritu Reinhild, Im Spiegel deiner Augen.

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen, 4/2006 283-288.

Islam

Blasberg-Kuhnke Martina, Begegnung wagen – Islam in Europa, 4/2006 229-233.

Bleich Bouzar Petra, Identität verstärken und/oder relativieren? Zum Umgang mit Religion in christlich-muslimischen Partnerschaften, 4/2006 278-282.

Buchen Heiner / Stein Johannes, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Das Christlich-Islamische Begegnungszentrum beim Katholikentag, 4/2006 266-268.

Goertz Stephan, Konstruierte Kulturkämpfe, 4/2006 260-265.

Graf Peter, Religiöse Bildung von Muslimen im Dialog, 4/2006 269-271.

Khouri Adel Theodor, Der Islam. Grundzüge – Anliegen – Richtungen, 4/2006 234-241.

Leuninger Ernst, Muslime und andere EuropäerInnen. Fragen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, 4/2006 255-259.

Ohlig Karl-Heinz, Christentum und Islam. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, 4/2006 242-247.

Seelsorgeteam des AKH Wien, »Gut miteinander nebeneinander leben«. Interreligiöse Zusammenarbeit in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien, 4/2006 272-277.

Strobl Anna, Der österreichische Islam.

Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, 4/2006 248-254.

Traitler-Espiritu Reinhild, Im Spiegel deiner Augen.

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen, 4/2006 283-288.

Katechese

Biesinger Albert, Hilfe mein Kind ist fromm... Familienkatechese als Subjektförderung hat Zukunft, 5/2006 362-367.

- Habringer-Hagleitner Silvia, »Ich bin nicht schuld!« Mit Kindern Schuldfähigkeit lernen – eine religionspädagogische Herausforderung, 2/2006 102-109.
- Haslinger Herbert, »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet...« (Mt 18,3). Von der katechisieren- den Verdinglichung zur pastoralen Subjektförderung, 1/2006 55-63.

Kinder

siehe Katechese

Kirche

- Kerstiens Ferdinand, Kirche – heute?, 1/2006 22-27.
- Knobloch Stefan, Missionarisch Kirche sein. Kritische Anmerkungen zu einem wiederentdeckten Kirchenverständnis, 4/2006 296-300.
- Nachtwei Gerhard, Unglaubliche Orte von Kirche. Lernen aus der Praxis des Erwachsenen Katechumenates, 3/2006 191-193.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Reaktionen?, 5/2006 354.
- siehe auch Ortsgemeinde/Ortskirche

Konziliarer Prozess

- Prüller-Jagenteufel Veronika, Ökumene ohne Priorität? 6/2006 433.
- Voß Reinhard J., Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis. Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 6/2006 408-413.

Krankenhausseelsorge

- Hoffmann Monika, Die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch, 2/2006 139-145.
- Renz Monika, Gotteserfahrung in Leid und Sterben. Megatrend Spiritualität oder Erfahrung mit Gott?, 6/2006 426-430.
- Seelsorgeteam des AKH Wien, »Gut miteinander nebeneinander leben«. Interreligiöse Zusammenarbeit in der Seelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien, 4/2006 272-277.

Kunst

- Prüller-Jagenteufel Veronika, Konzert für Orchester, Klarinette und unzufriedenes Publikum, 2/2006 138.

Laien / Klerus – LaientheologInnen

- Gärtner Stefan, LaientheologInnen im Ausverkauf? Beobachtungen zum Verhältnis von Klerikern und LaiInnen angesichts der Sparzwänge, 1/2006 64-69.

Megatrend Spiritualität

siehe Spiritualität

Mission / missionarische Kirche

- Knobloch Stefan, Missionarisch Kirche sein. Kritische Anmerkungen zu einem wiederentdeckten Kirchenverständnis, 4/2006 296-300.

Offene Kirche

siehe Citypastoral

Ökumene

- Hoitz Markus, Aggiornamento und ökumenische Gemeindevereinbarung, 1/2006 50-53.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Ökumene ohne Priorität? 6/2006 433.
- Vergauwen Guido, Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen, 1/2006 12-16.

Orden

- Willi M. Luzia, Gemeinschaft mit der Kirche am Ort. Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn, 3/2006 187-190.

Ortsgemeinde / Ortskirche

- Belok Manfred, Von der Strukturdebatte zur Ziel-diskussion. Zur Seelsorgeentwicklung im deutschsprachigen Raum, 3/2006 179-186.
- Karrer Leo, Orte der Kirche: die Menschen, 3/2006 153-157.
- Kleymann Siegfried, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, 3/2006 158-162.
- Nachtwei Gerhard, Unglaubliche Orte von Kirche. Lernen aus der Praxis des Erwachsenen Katechumenates, 3/2006 191-193.
- Stoltmann Dagmar, Von der Übersichtlichkeit zur Umsichtigkeit. Erfahrungen mit Seelsorgeräumen, 3/2006 174-178.
- Südbeck-Baur Eva, Wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten. Zum Zueinander verschiedener Kirchenformen, ausgehend von der Offenen Kirche Elisabethen, 3/2006 163-167.
- Weber Franz, Neuverortung von Kirche? Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens, 3/2006 194-201.
- Werbeck Jürgen, Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen, 3/2006 168-173.
- Willi M. Luzia, Gemeinschaft mit der Kirche am Ort. Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn, 3/2006 187-190.

Pastoralpsychologie

- Schmid Peter F., Was wir einander schulden ... 2/2006 77-83.

Wahl Heribert, Schuld und Schuldgefühle. Psycho-theologische Aspekte, 2/2006 110-115.

Wittrahm Andreas, »Auch ich verurteile dich nicht...«
Zum Umgang mit Schuld in der seelsorglichen
Begegnung, 2/2006 97-101.

Personen

siehe Döpfner

Prostitution

siehe Sexarbeit

Religionsunterricht

Graf Peter, Religiöse Bildung von Muslimen im Dialog,
4/2006 269-271.

Schamanismus

Pissarek Anna H., Präsenz und ein offenes Herz. Grundzüge schamanischer Spiritualität, 6/2006 420-425.

Schuld

Deselaers Paul/Sattler Dorothea, In Gesellschaft als Mensch schuldig werden. Spuren des Nachdenkens über einen bedeutsamen Zusammenhang, 2/2006 125-131.

Goller Hans, Sind wir determiniert? Die Debatte um den freien Willen in der Neurobiologie, 2/2006 132-137.

Gubler Marie-Louise, Unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid. Schuld und Vergebung in der Bibel, 2/2006 84-89.

Habringer-Hagleitner Silvia, »Ich bin nicht schuld!« Mit Kindern Schuldfähigkeit lernen – eine religionspädagogische Herausforderung, 2/2006 102-109.

Prüller-Jagenteufel Gunter, Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, 2/2006 90-96.

Rzeszut Johann, »Schuld meint: verantwortlich sein für etwas«. Zum Zusammenhang von Schuld und Strafe aus strafrechtlicher Sicht, 2/2006 116-124.

Schmid Peter F., Was wir einander schulden ... 2/2006 77-83.

Wahl Heribert, Schuld und Schuldgefühle. Psycho-theologische Aspekte, 2/2006 110-115.

Wittrahm Andreas, »Auch ich verurteile dich nicht...«
Zum Umgang mit Schuld in der seelsorglichen
Begegnung, 2/2006 97-101.

Seelsorge

Roeland Joop, Seelsorge mit homosexuellen Menschen. Erfahrungen, Eindrücke, Streiflichter, 5/2006 348-353.

Renz Monika, Gotteserfahrung in Leid und Sterben.

Megatrend Spiritualität oder Erfahrung mit Gott?,
6/2006 426-430.

Werner Gunda, Die Grenze als Ort von Seelsorge.

Impulse aus der Theologie Henning Luthers, 4/2006 290-295.

Seelsorgeräume

Belok Manfred, Von der Strukturdebatte zur Zieldiskussion. Zur Seelsorgeentwicklung im deutschsprachigen Raum, 3/2006 179-186.

Stoltmann Dagmar, Von der Übersichtlichkeit zur Umsichtigkeit. Erfahrungen mit Seelsorgeräumen, 3/2006 174-178.

Sexarbeit

Dollinger Simone, Pastorale Praxis mit Sexarbeiterinnen,
1/2006 33-37.

Kirchhoff Renate/Moser Maria Katharina, Mythen über Zwangsprostitution. Rückblick auf Kampagnen rund um die Fußball-WM, 5/2006 368-374.

Sinus-Studie

Prüller-Jagenteufel Veronika, Marktgängige Kirche?,
3/2006 202.

Soziale Arbeit

siehe Compassion

Spiritualität

Baatz Ursula, Einbindung und Loslösung. Aspekte einer Anthropologie der Spiritualität, 6/2006 393-400.

Die brasilianischen Basisgemeinden, Spiritualität als Nachfolge Jesu im Dienst an den Ausgeschlossenen,
6/2006 431-432.

Glettler Hermann, Feuer der Hoffnung. Berufung und Auftrag der Gemeinschaft Emmanuel, 6/2006 414-419.

Karrer Leo, Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung, 6/2006 381-385.

Kleymann Siegfried, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, 3/2006 158-162.

Könemann Judith, Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend, 3/2006 209-215.

Pissarek Anna H., Präsenz und ein offenes Herz. Grundzüge schamanischer Spiritualität, 6/2006 420-425.

Polak Regina, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, 6/2006 386-392.

Renz Monika, Gotteserfahrung in Leid und Sterben. Megatrend Spiritualität oder Erfahrung mit Gott?,
6/2006 426-430.

Striet Magnus, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, 6/2006 401-407.

Traitler-Espiritu Reinhild, Im Spiegel deiner Augen.

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen, 4/2006 283-288.

Voß Reinhard J., Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis. Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 6/2006 408-413.

Weltkirche

Die brasilianischen Basisgemeinden, Spiritualität als Nachfolge Jesu im Dienst an den Ausgeschlossenen, 6/2006 431-432.

Voß Reinhard J., Zeichenhaftes Handeln – zeugnishaftes Leben – visionäre Praxis. Spiritualität weltweiter Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 6/2006 408-413.

Weber Franz, Neuverortung von Kirche? Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens, 3/2006 194-201.

Zirkus-Seelsorge

Rüttimann Vera, Zwischen Achterbahn und Circuszelt. Circus- und Schausteller-Seelsorge, 3/2006 216-220.

Zweites Vatikanisches Konzil

Bechmann Ulrike, Aggiornamento, Zweites Vatikanum und interreligiöser Dialog, 1/2006 17-21.

