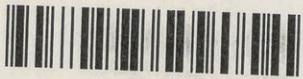




N12<524301098 021



UBTÜBINGEN



neue

Diakonia

38. Jahrgang

Heft 1

Januar 2007

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

38

2007

ohne T

Geld

Armin J. Kammel

Ökonomische Reflexionen zum Mythos Geld

Andreas Novy

»Eine Waffe, die den Gegner verwirrt«

Vincenzo Petracca

Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr

Sigrid Müller

Vom Obolus zum »ehrlichen Gewinn«

Kuno Füssel

Gold, Geld und der Wille des wahren Gottes

Hannes Nußbaumer

Strenge Rechnung – gute Freunde

Karl A. Immervoll

Projekt Regionalwährung

Markus L. Schlagnitweit

Ethisches Investment

Gunda Werner

Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss?

Hildegard Wustmans

»Anders-Orte« Jugendkirchen

23

und 4

Inhalt

THEMA

- 1 **Veronika Prüller-Jagenteufel**
Thema Geld
Pastorale und spirituelle Herausforderungen
- 5 **Armin J. Kammel**
Ökonomische Reflexionen zum Mythos Geld
- 11 **Andreas Novy**
»Eine Waffe, die den Gegner verwirrt«
Ökonomische Überlegungen zur Geldpolitik
- 18 **Vincenzo Petracca**
Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr
Geld und Reichtum in der Bibel
- 24 **Sigrid Müller**
Vom Obolus zum »ehrlichen Gewinn«
Christentum und Geld in historischer
Perspektive
- 32 **Kuno Füssel**
Gold, Geld und der Wille des wahren Gottes
Anmerkungen zum kapitalistischen
Götzendienst
- 38 **Hannes Nußbaumer**
Strenge Rechnung – gute Freunde
Geld in Kindererziehung und
Paarbeziehungen
- 44 **Karl A. Immervoll**
Das gute Leben ist möglich
Das Projekt Regionalwährung im
Waldviertel in Niederösterreich

- 50 **Markus L. Schlagnitweit**
Machen Sie mit Ihrem Geld doch,
was SIE wollen!
Ethisches Investment
- 56 **Pirmin Spiegel**
Und alle wurden satt ...
Eine Predigt zu Geld, Gnade und Mt 14,

INTERN

- 60 **Veronika Prüller-Jagenteufel**
Der Ohnmacht Raum geben

ARTIKEL

- 61 **Gunda Werner**
Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Ku.
Eine theologische Antwort auf »Der Kus.
der Toten Hosen

- 65 **Hildegard Wustmans**
»Anders-Orte« Jugendkirchen
Neue Orte in der Pastoral

REZENSIONEN

- 72 *Christoph Sigrist (Hg.), Joachim Faulde/*
Birgit Hoyer/Elmar Schäfer (Hg.), Klaus
Hofmeister/Lothar Bauerochse (Hg.),
Peter Zimmerling

- 76 *Autorinnen und Autoren*
Impressum

Veronika Prüller-Jagenteufel

Thema Geld

Pastorale und spirituelle Herausforderungen

Geld spielt nicht nur in der finanzpolitisch bestimmten Wirtschaft die zentrale Rolle, es prägt ebenso das private, gesellschaftliche und kirchliche Leben.

Dadurch und erst recht im Blick auf die Schere zwischen Arm und Reich ist Geld auch ein pastoral(theologisch)es Thema.

● Eine Freundin feiert einen runden Geburtstag. Eingeladen sind ArbeitskollegInnen, FreundInnen, Familie – ein buntes Häufchen aus verschiedenen Gegenden: Es hat in der Biographie mehrere Ortswechsel gegeben und so kennen viele der Eingeladenen einander kaum oder wenig. Dennoch haben eine weitere Freundin der Jubilarin und ich die Idee eines gemeinsamen Geschenks und ohne viel nachzudenken, schreiben wir per E-Mail an alle die Bitte, sich zu beteiligen und uns den Betrag zu nennen, den sie ausgeben wollen, damit wir sehen, ob genug zusammenkommt. Während diese Aktion läuft, arbeite ich am Konzept für das vorliegende Heft von DIAKONIA – und mir wird bewusst, dass es in unserer Gesellschaft durchaus heikel sein kann, Geld zum Thema zu machen. Dass Geld in dieser Geburtstagsaktion tatsächlich mit das Thema war, wurde z.B. aus jenen E-Mails ersichtlich, in denen sich manche Schenkende für einen von ihnen selbst als gering empfundenen Betrag ert-

schuldigten. Und ich merkte es an meinen spontanen Reaktionen, in denen ich die vermutete Einkommenssituation der anderen fast automatisch mit ihren eingezahlten Beträgen in Beziehung setzte – auch ich konnte mich dem Mechanismus, etwas so Immaterielles wie freundschaftliche Verbundenheit (auch) an Geld zu messen, erst in einem zweiten Schritt entziehen.

Geld ist ein Thema – nicht nur in den täglichen Nachrichten, wenn die Börsenkurse kommentiert werden (von keinem Berufsstand sind wir täglich so genau über den Gemütszustand unterrichtet wie von den Anlegern, die mal nervös, mal gelassen, mal angespannt Aktien kaufen und verkaufen ...); nicht nur, wenn es wieder einen neuen Strukturplan gibt, der sich auf das kleine Wörtchen »Einsparungen« reduzieren ließe; nicht nur, wenn im Parlament oder im EU-Rat um Budgets gestritten wird. Geld ist ein Alltagsthema und Geld ist ein fast alles (mit)bestimmendes Thema.

Dass Geld die Welt regiert, scheint heute wieder deutlicher auf der Hand zu liegen. Ob es um die Sozialversicherung, um Pensionen, um Gesundheit, um Wissenschaft geht, überall geht es zunächst um Geld, das da sein, das gespart werden, das über Drittmittel eingeworben werden muss. Nicht mehr nur Wirtschaftsbetriebe,

sondern ebenso Universitäten, Krankenhäuser, öffentliche Dienstleistungen und immer öfter auch kirchliche Einrichtungen und Gemeinden werden verstärkt danach beurteilt, ob sie sich rechnen. Geldliche Rentabilität scheint zu einem obersten Ziel geworden zu sein, Gewinnmaximierung höchste Priorität zu haben. Der Handel mit Geld erscheint dabei als Zentrum allen Wirtschaftens – das Spekulieren an der Börse als Stereotyp der derzeit herrschenden Form des Kapitalismus.

Preis und Wert

- Preis und Kaufkraft bestimmen Bedeutung – in immer mehr gesellschaftlichen wie persönlichen Bereichen: Was viel kostet, ist auch viel wert; und wer sich viel leisten kann, zählt viel. Über Geldzuwendung drückt sich Wertschätzung aus; wer Geld hat, wird anerkannt. Durch Geld werden Menschen motiviert. Zudem ist Geld als spannendes und oft genug konfliktives Thema in der Erziehung und in Partnerschaften¹ sowie als zumeist verschwiegenes Thema in Pfarrgemeinden präsent.

Geld sorgt nach wie vor für soziale Schichtung: Nach wie vor ist es sinnvoll, Reichtum und Armut zunächst nach der Verfügungsmacht über Geld zu bemessen. Und die Schere zwischen Arm und Reich geht weltweit wie hierzulande immer weiter auseinander.

Insgesamt scheint Geld eine der ganz wenigen Klammern zu sein, die es in unserer Gesellschaft noch gibt; wie kaum etwas anderes umgreift Geld alle Segmente und Subsysteme bzw. werden immer mehr dieser Subsysteme einer geldlichen Ökonomisierung unterworfen. Ökonomie kommt damit immer mehr in die Rolle, die früher der Religion zukam, und Geld ist dabei das wichtigste Symbol.

Was bedeutet es nun, in diese Situation hinein die christliche Botschaft zu verkünden, die von Gnade spricht, also von etwas, was per definitionem nicht vermarktet ist? Wozu verpflichtet angesichts dieser Situation die prophetische Kritik, die in der jüdisch-christlichen Tradition für die Zu-kurz-Gekommenen Partei ergreift? Stehen Gnade und Markt bzw. Gott und Geld einander ausschließend gegenüber?

Ein realistischer Blick

- Neben der gründlichen Information über Geld und seine Mechanismen sowie darüber, wie diese ökonomisch und theologisch gedeutet werden können², sehe ich drei Handlungsrichtungen, in die die oben genannten Fragen in der Praxis führen könnten. Zum einen scheint es mir darum zu gehen, die enorme Bedeutung, die Geld in unserer Gesellschaft hat, zunächst einmal einfach zu erkennen und wahrzunehmen. Gerade in kirchlichen Kreisen wird mitunter so getan, als ob Geld gar nicht wichtig wäre. Was im Blick auf die nicht in Geld verrechenbare göttliche Gnade richtig ist, kann im konkreten täglichen Umgang mit Geld fatal sein – und das nicht erst dann, wenn ökonomische Unwissenheit oder Leichtfertigkeit die Finanzierung eines Projekts in Gefahr oder eine Diözese an den Rand der Zahlungsunfähigkeit bringt.

Denn ein schmerzlich unaufmerksamer Umgang mit Geld und seiner Bedeutung beginnt bereits da, wo die Einfühlung z.B. in die finanzielle Situation einer Alleinerzieherin fehlt, die ihre Kinder nicht auf den Pfarrausflug mitschickt, damit ihre Armut nicht ruckbar wird; oder die Achtsamkeit fehlt auf den Sozialhilfeempfänger, der im Gottesdienst immer ganz hinten steht und nicht zum Pfarrkaffee kommt, weil er weder Geld für eine neue Hose noch für den Kaffee hat.

2A 1702



Soziale Integration vermittelt sich wesentlich auch über Geld.³ Der »Ausschlussmechanismus Armut« sollte gerade in kirchlichen Zusammenhängen im Blick sein, um achtsam und respektvoll mit Betroffenen nach Alternativen suchen und gemeinsam Handlungsspielräume entdecken zu können.

Aber auch da wird die Bedeutung von Geld unterschätzt, wo (scheinbar?) nicht bemerkt wird, dass viele MitarbeiterInnen sich ihr ehrenamtliches Engagement buchstäblich etwas kosten lassen, sei das die Bezahlung der Babysitterin für den Abend der Pfarrgemeinderatssitzung oder sei das die Zeit, die statt für ein berufliches für ein soziales oder pfarrliches Projekt erübrigt wird. Menschen, die dazu ökonomisch in der Lage und willens sind, gehören meist zu dem in Gemeinden ohnehin gut vertretenen Mittelstand; ihnen steht dennoch zu, dass diese (indirekten) Geldleistungen für ihre Kirche zumindest gesehen und gelegentlich explizit bedankt werden.

Aufmerksamkeit verdient in der Kirche insgesamt, wofür sie Geld hat und wofür nicht. In einer Welt, in der sich Wertschätzung eben auch über Geld transportiert, müssen Verantwortliche zumindest erklären können, warum finanzielle Mittel wie verteilt werden und was die Entscheidungen dafür mit den theologisch behaupteten Wichtigkeiten der verschiedenen kirchlichen Handlungsfelder zu tun haben.

Keine Unterwerfung

● Eine zweite Herausforderung besteht wohl darin, sich selbst ehrlich zu fragen, wie es mit der eigenen inneren Abhängigkeit von Geld aussieht. Geld und Besitz an sich werden in der Bibel und der kirchlichen Tradition nicht verurteilt, doch es wird beharrlich darauf hinge-

wiesen, dass Geld – ähnlich wie die mit ihm oft verbundene Macht und wie sonst kaum etwas anderes – die Gefahr mit sich bringt, Menschen zu beherrschen und zum Götzen zu werden, der unbedingte Unterwerfung fordert.⁴ Nicht umsonst hat Geld historisch seinen Ursprung wahrscheinlich im Kult.⁵

Neulich habe ich von jemand gehört, der ein äußerst lukratives Angebot seiner Firma ausgeschlagen hat, denn der Karrieresprung hätte weitgehenden Verzicht auf Familienleben wegen häufiger Reisen und ständiger Abrufbereitschaft

»Orientierung an den Armen und Ausgeschlossenen«

von ihm gefordert. Es gehört wohl eine gute Portion innere Festigkeit und Klarheit über die Prioritäten im Leben dazu, eine solche Entscheidung zu treffen. Und doch ist glücklich zu nennen, wer eine solche Wahl hat: Working poor müssen oft drei Jobs haben, um die Familie, die sie kaum sehen, überhaupt zu ernähren.

Jedes Reden über die (spirituelle) Relativität von Geld braucht als Widerpart den realistischen Blick auf die bedrängte und verwundbare Situation materiell Armer und all jener, die sich berechnete Sorgen z.B. darüber machen müssen, wovon die Ausbildung der Kinder bezahlt werden soll. »In einer Zeit, in der die Verwundbarkeit und Unsicherheit (Sicherheit von Arbeitsplätzen, sozialen Netzwerken, Kranken- und Altersversicherung, Angst vor Kriminalität und Terrorismus) zur Signatur der Zeit geworden ist, erscheint die Realität des Lebens im Kontext von Armutsgefühlen als Privileg, das Sicherheit und Unverwundbarkeit zusagt.«⁶

Kirchlicher wie spiritueller Umgang mit Geld steht in der Spannung, realistisch auf die materiellen Bedingungen des Lebens zu schauen und zugleich ihrer Überhöhung und falschen Be-

wertung zu widerstehen. Der Anspruch des Evangeliums nach Orientierung an den Armen und Ausgeschlossenen kann für beides als Richtschnur gelten.

Prophetische Kritik

● In der Marktrhetorik mancher Ökonomen, Finanzstrategen und Politiker tritt derzeit wieder recht deutlich zutage, dass Geld und seine Vermehrung religiöse Züge bekommen kann, dass »Gold« zum Gegenspieler Gottes wird. So sehe ich als dritte wichtige Richtung, die der christliche Glaube zum Thema Geld zu weisen scheint, die Vergötzung von Geld nicht nur im (eigenen) Alltag, sondern gerade auch im öffentlichen Leben immer wieder aufzudecken und ökonomische Diskurse nach ihren ideologischen Anteilen zu befragen: Geld und Wirtschaft sind Teil der von Menschen gestalteten Welt, sie unterliegen daher nicht vorgegebenen oder unumstößlichen Gesetzen, sondern der gestaltenden Intelligenz sowie der emotionalen und spirituellen Handlungskraft von uns Menschen.

Eine Wirtschaftspolitik zu fordern, weiterzudenken, in Pilotprojekten auszuprobieren⁷, die wieder Menschen und Menschlichkeit in den Mittelpunkt stellt, ist auch Aufgabe von Christen und Christinnen, die den Anmaßungen von Gold und Geld, Wirtschaftsstandort und Finanzplatz, gesundem Budget etc. hinter die Maske zu schauen vermögen. Schließlich ist das Vertrauen auf die Gnade Gottes eine wertvolle gefährliche Erinnerung an die Begrenztheit von Kriterien wie Leistung, Effizienz und Rentabilität.

Gewiss liegt in solcher Kritik die Gefahr, unangemessen zu moralisieren. Einen Ausweg weist genügende Sachkenntnis, aber auch die beharrliche Weigerung zu glauben, es gäbe zu einem System, das Menschen an den Rand (der Existenz und darüber) drängt, keine menschlicheren und gottgefälligeren Alternativen. Geld bzw. die herrschende Geldpolitik fordern zur Stellungnahme heraus – praktisch und spirituell.

Geld in ein Thema – unter FreundInnen, in Familien, im gesellschaftlichen Bereich und in der Kirche. Als Thema, das in beinahe allen Lebensfeldern mitspielt, ist es ein pastoral(theologisch)es Thema par excellence.

¹ Vgl. den Beitrag von Hannes Nußbaumer in diesem Heft.
² Vgl. in diesem Heft v.a. die Beiträge von Armin Kammel,

Andreas Novy, Kuno Füssel.
³ Vgl. Clemens Sedmak, »Dabeisein ist alles«. Geld, Exklusion und die Suche nach Lebensplätzen, in:

Denken&Glauben Nr. 133/144 (2004/05), 11–14.
⁴ Vgl. den Beitrag von Vincenzo Petracca.
⁵ Vgl. den Beitrag von Sigrid

Müller in diesem Heft.
⁶ Vgl. Sedmak, Anm. 1, 12.
⁷ Vgl. in diesem Heft v.a. die Beiträge von Karl Immervoll und Markus Schlagnitweit.

226 Wörter für Geld

Frage: Vielleicht haben Sie schon gehört, dass die Inuit (Eskimos) 20 Worte für Schnee haben? Manche Indianerstämme, die im Dschungel leben, haben Dutzende Bezeichnungen für unsere Farbe Grün. Ganz offensichtlich ist diese Wortvielfalt, die feine Unterscheidungen erleichtert, funktional. Gibt es in unserer Kultur ein analoges Sprachphänomen? Was ist uns am wichtigsten, wofür haben wir die meisten Worte ausgeprägt?

Antwort: In unserer Kultur ist es das Geld, das wir auf vielfältigste Weise bezeichnen (Knete, Zaster, Mäuse ...). Sprachpsychologen haben herausgefunden, dass unter den westlichen Ländern die USA mit mehr als 226 verschiedenen Wörtern für Geld an der Spitze stehen.

Prof. Dr. Albert Ziegler, Pädagogische Psychologie, Uni Ulm;

Quelle: http://www.informatik.uni-ulm.de/sfp/ziegler_quiz.html#5

Armin J. Kammel

Ökonomische Reflexionen zum Mythos Geld

Was ist Geld? Wie funktionieren Wechselkurse und das internationale Währungssystem? Ein Blick hinter die Selbstverständlichkeiten des täglichen Umgangs mit Geld.

● Geld dominiert unser Leben und die Macht des Geldes manifestiert sich in allen Lebensbereichen. Bedingt durch die zunehmende Globalisierung wird die Bedeutungsverschiebung zugunsten der Finanzen im Vergleich zur Produktion immer signifikanter, was zu einer Beschleunigung des Transportes von Daten und Waren führt. Was ist nun dieses Geld, um das sich alles dreht? An dieser simplen Frage haben sich schon viele Wissenschaftler den Kopf zerbrochen und bis heute ist in der ökonomischen Theorie diese Frage noch nicht endgültig entschieden.¹ Im Folgenden soll ein Überblick über die Rolle des Geldes und seine Funktionen, die Zahlungssysteme sowie das internationale Währungssystem gegeben werden.

Begriff und Funktionen

Ökonomen definieren »Geld« – im Sinne von Geldangebot – als etwas, das allgemein zur Bezahlung von Waren und Dienstleistungen oder zur Rückzahlung von Schulden anerkannt wird.

Im täglichen Sprachgebrauch wird bei der Begriffsverwendung »Geld« normalerweise eine Währung, also Banknoten und Münzen, gemeint. Diese Sichtweise ist aber zu restriktiv für die ökonomische Definition, denn Schecks oder ein Girokonto erfüllen ebenso die genannten Kriterien. Deshalb ist eine weite Definition notwendig, da auch Spareinlagen wie Geld verwendet werden, wenn sie schnell und einfach in eine Währung oder ein Girokonto konvertiert werden können. Es gibt also keine einfache und präzise Definition von »Geld«.²

Hinzu kommt, dass »Geld« oft als Synonym für »Vermögen« verwendet wird. Diese Definition ist wiederum zu weit, denn jemand kann sowohl hohe Beträge in diversen Währungen, Girokonten, Wertpapieren oder Anleihen als auch Autos, Yachten oder Häuser sein »Vermögen« nennen. Zudem wird der Begriff »Geld« oft auch dafür verwendet, was nach ökonomischer Definition »Einkommen« darstellt, nämlich der Zustrom von Einkünften pro Zeiteinheit. Demgegenüber ist »Geld« eine Bestandsgröße, da es einen bestimmten Betrag zu einem gegebenen Zeitpunkt darstellt.

Unabhängig von seiner Form erfüllt »Geld« in jeder Wirtschaft drei wesentliche Funktionen, nämlich jene des Tauschmittels, der Rechenein-

heit sowie des Wertaufbewahrungsmittels. Dabei ist zu beachten, dass sich »Geld« besonders durch seine Funktion als Tauschmittel von Wertpapieren oder Autos unterscheidet. In der Literatur wird manchmal als vierte Funktion von »Geld« die Standardisierung eines Ratenzahlungssystems erwähnt.³

Beinahe für alle Markttransaktionen wird »Geld« in seiner ersten Funktion in Form von Währungen oder Schecks als Tauschmittel zur Bezahlung von Gütern und Dienstleistungen verwendet. Dadurch wird gemäß dem ökonomischen Prinzip ökonomische Effizienz erreicht, da die Zeit und somit auch die Kosten für den Austausch von Gütern und Dienstleistungen

»Tabak, Whiskey, Zigaretten«

minimiert werden. Damit es in dieser Weise als »Geld« verwendet werden kann, muss ein Gut mehrere Kriterien erfüllen: leichte Standardisierbarkeit hinsichtlich der Wertfeststellung; entsprechende Anerkennung; Teilbarkeit, was den Wechsel erleichtert, einfacher Transport und kein schneller Wertverlust.⁴ Im Laufe der Geschichte wurden viele unterschiedliche Güter als »Geld« verwendet, wie unter anderem Tabak und Whiskey, Zigaretten oder Kugelschreiber.⁵

Die zweite Funktion von »Geld« ist jene der Recheneinheit und zwar in dem Sinn, dass es dazu verwendet wird, Werte in der Wirtschaft zu bestimmen. Somit kann der Wert von Gütern und Dienstleistungen in »Geld«-Einheiten ausgedrückt werden, was wiederum die Transaktionen vereinfacht und dadurch Kosten senkt.

»Geld« ist auch Wertaufbewahrungsmittel, indem es als Art Speicher der Kaufkraft über die Zeit fungiert. Auch Wertpapiere, Häuser oder Schmuck können als Wertaufbewahrungsmittel dienen, vor allem da diese Güter in der Regel

einen höheren Zinssatz garantieren als »Geld«. Zudem führen diese Güter oft zu Wertsteigerungen. Was unterscheidet »Geld« in seiner Funktion als Wertaufbewahrungsmittel von den genannten Gütern? Es ist die Liquidität, also die relative Leichtigkeit und Geschwindigkeit mit der ein Vermögenswert in ein Tauschmittel konvertiert werden kann. »Geld« ist der am meisten liquide Vermögenswert, da es ein Tauschmittel ist, ohne vorher in einen anderen Gegenstand konvertiert werden zu müssen, was somit keine Transaktionskosten hervorruft.

Die vierte Funktion von »Geld« ist jene der Standardisierung eines Ratenzahlungssystems in Kredittransaktionen, da »Geld« den Austausch zu jedem gegebenen Zeitpunkt, aber auch den Austausch über einen gewissen Zeitraum erleichtert.⁶

Das Zahlungssystem

● Wie die Funktionen von »Geld« zeigen, dient es dazu, Transaktionen in der Wirtschaft zu erleichtern und zu vereinfachen. Der Mechanismus zur Durchführung dieser Transaktionen ist das so genannte Zahlungssystem, das sich im Laufe der Zeit dahingehend veränderte, dass nicht mehr Metalle, sondern Währungen und Schecks sowie elektronische Zahlungsverkehrseinrichtungen zur Transaktionsdurchführung verwendet werden.

Der einfachste Typ eines Zahlungsverkehrs ist jener des so genannten definitive money, also »Geld«, das nicht in ein breiteres Tauschmittel, wie etwa Gold oder Silber, konvertiert werden muss. Gold, Silber oder andere Metalle waren für lange Zeit die dominierenden (Zahlungs-)Mittel, mit denen Handel betrieben wurde. Diese Art von »Geld« wird als commodity money (Warengeld) bezeichnet und erfüllt die Funktion des

Tauschmittels.⁷ Wesentlich ist, dass der Wert des commodity money von seiner Reinheit abhängt, weshalb Metallstücke mit Stempeln versehen wurden, um den jeweiligen Wert zu bestätigen. Da die alleinige Verwendung von Metallen das

»Handlichkeit erleichtert Transaktionen.«

Zahlungssystem schwerfällig und riskant macht – man bedenke nur die Schwierigkeiten und Kosten des Transports bei größeren Mengen – begannen Behörden sowie private Institutionen definitive money zu halten, in dem Zertifikate ausgestellt wurden, die den entsprechenden Wert vermerken.

In den modernen Ökonomien wird »Geld« von der Zentralbank ausgegeben und zwar als gesetzliches Zahlungsmittel. Das bedeutet, dass der Staat den Auftrag erteilt, dass damit Schulden bezahlt werden können, Bargeld und Banknoten sowie Schecks darauf ausgestellt sowie damit Steuern bezahlt werden und dass es von jedermann im betreffenden Land als Zahlungsmittel zu verwenden ist. Diese staatlichen Aufträge sind nur dann realisierbar, wenn das »Geld« in seiner Form als gesetzliches Zahlungsmittel von allen anerkannt wird.

Die modernen Zahlungssysteme sind so genannte fiat money systems (Rechengeldsysteme), in denen das von der Zentralbank ausgegebene »Geld« definitive money ist, also nicht von ihr in Gold oder anderes Warengeld konvertiert werden muss. Das bedeutet, dass die Zentralbank nicht verpflichtet ist, Gold oder Silber für die Geldscheine auszugeben.

Papiergeld kann ebenso signifikante Kosten hervorrufen, vor allem, wenn es sich um höhere Beträge im Rahmen kommerzieller Transaktionen handelt. Durch Schecks werden Koffer voll Geld zur Abwicklung umfangreicher Trans-

aktionen vermieden. Schecks sind Versprechen, definitive money auf Nachfrage zu zahlen und bieten zudem einen erhöhten Schutz vor Betrug und Manipulation als Metalle. Ihre Handlichkeit erleichtert die Durchführung größerer Transaktionen, wobei die Kosten dafür minimiert werden.

Die Errungenschaften der modernen Telekommunikation führten zu einer Effizienzsteigerung der bisherigen Systeme, indem die Einlösung und das Zeichnen von Schecks vereinfacht und beschleunigt sowie die Papierkosten für Schecks gesenkt wurden. Dank Computertechnologie führt das elektronische Zahlungsverkehrssystem computergesteuerte Zahlungen durch, wobei vor allem elektronische Kreditkarten- und Bankomatsysteme die täglichen Zahlungsverkehrsströme prägen und vereinfachen.

Wechselkurse

● Nachdem versucht wurde, »Geld« zu definieren, soll nun der Fokus auf die Preise gelegt werden. Preise sind für internationale Kapital- und Güterströme wichtig, da durch sie Transaktionen erst möglich sind. Der Schlüsselbegriff bei diesen internationalen Transaktionen ist der Wechselkurs zwischen zwei Ländern, also jener Preis, zu dem der Austausch zwischen den beiden Ländern stattfindet.

In der Ökonomie unterscheidet man zwischen nominalen und realen Wechselkursen: Der nominale Wechselkurs ist der relative Preis der Währungen zweier Länder. Demgegenüber ist der reale Wechselkurs der relative Preis der Güter zweier Länder, er gibt den Kurs wieder, zu dem man die Güter von Land A gegen die Güter von Land B eintauschen kann. Der nominale Wechselkurs hängt vom realen Wechselkurs und den Preisniveaus der beiden Länder ab. Praktisch

bedeutet das: Wenn der Euro an Wert verliert, kann man damit weniger US-Dollar (USD) kaufen. Steigt jedoch das amerikanische Preisniveau, wird der nominale Wechselkurs steigen, denn weil der Wert des USD geringer geworden ist, kann man mit einem Euro eine größere Anzahl an USD kaufen.

Es ist sinnvoll, die Veränderung von Wechselkursen im Zeitablauf zu betrachten, da sich die genannte Wechselkursgleichung auch in Wachstumsraten darstellen lässt und besagt, dass die Änderung des nominalen Wechselkurses zwischen den Währungen zweier Länder der Änderung des realen Wechselkurses zuzüglich der Differenz ihrer Inflationsraten entspricht. Falls also das Ausland im Vergleich zum Inland eine hohe Inflationsrate aufweist, kann man für einen Euro im Zeitverlauf immer mehr Einheiten der ausländischen Währung kaufen. Hat jedoch das Ausland in Relation zum Inland eine niedrige Inflationsrate, wird man im Zeitverlauf für einen Euro immer weniger Einheiten der ausländischen Währung kaufen können. Weiters führt ein hohes Geldmengenwachstum zu erhöhten Inflationsraten, somit ist die Abwertung der Währung die Folge einer hohen Inflation. Analog zur Erhöhung des Preises der Güter ausgedrückt in Geldeinheiten durch das Wachstum der Geldmenge, erhöht dieses Wachstum der Geldmenge tendenziell auch den Preis der ausländischen Währung ausgedrückt in Einheiten der inländischen Währung.

Währungssysteme

- Schon vor unserer Zeitrechnung wurden Münzen geprägt und in Umlauf gebracht, um eine Vereinfachung des Zahlungsverkehrs herbeizuführen, eine Entwicklung, die vor allem im Mittelalter signifikant durch den Druck von

Banknoten verstärkt wurde. Aufgrund der historischen Gegebenheiten und der geringen geographischen Vernetztheit einzelner Regionen wurde die Mehrheit der existierenden Zahlungsmittel nur regional akzeptiert. Diese regionalen Unterschiede wurden im Laufe der Zeit zunehmend durch national gültige Zahlungsmittel ersetzt. Auf internationaler Ebene gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Währungen, die wiederum unterschiedliche Images haben. Eines ist allen Währungen gemeinsam, nämlich, dass sie in der Regel in einem fremden Währungsraum nicht als Zahlungsmittel akzeptiert werden. Daraus leitet sich vereinfacht ab, dass der Bedarf an fremden Währungen eine grundsätzliche Motivation für den Handel mit Devisen ist.

Das gegenwärtige Währungssystem existiert seit den 1970er-Jahren, wobei der Goldstandard, der von 1876 bis 1914 die Grundlage der Währungssysteme der führenden Industrienationen war⁸, die Basis des heutigen Währungssystems darstellt. Der Goldstandard basierte auf

»feste Relation zwischen Gold und Währungen«

dem System, dass der Wert einer Währung durch Goldreserven gesichert wird. Während beim so genannten Goldhinterlegungsstandard, dem Vorläufer des Goldstandards, der gesamte Gegenwert des Geldes in Gold hinterlegt werden musste, fand beim Goldstandard nur eine partielle Deckung statt, weswegen zwischen den ausgegebenen Banknoten und dem existierenden Goldbestand eine feste Relation bestand. Das System funktionierte nur deshalb, weil die Zentralbanken verpflichtet waren, die von ihnen emitierten Banknoten auf Verlangen jederzeit zu dem fix festgelegten Umtauschkurs wieder in Gold einzutauschen.

Bedingt durch diese feste Relation zwischen Gold und Währungen entwickelte sich eine Stabilität des Finanzsystems, da die Währungen in einem festen Verhältnis zum Gold standen und deswegen keine willkürliche Geldausgabe möglich war. Einer der klaren Vorteile dieses Systems war die geringe Inflation, gefolgt von einem de facto automatischen Ausgleich der Zahlungsbilanz und dem steigenden Sozialprodukt. Problematisch im System des Goldstandards erwies sich dessen Unflexibilität, auf wirtschaftliche Veränderungen einzuwirken. So war es im Goldstandard beispielsweise unmöglich, eine Geldmengenerhöhung zwecks Ankurbelung der Wirtschaft vorzunehmen. Auch das Tauschverhältnis der Währungen untereinander änderte sich nicht.

Der Goldstandard wurde bis zum Ersten Weltkrieg angewendet, denn um die explodierenden Kriegsausgaben zu decken, begannen einige Industriestaaten mehr Geld in Umlauf zu bringen, als mengenmäßig durch Goldreserven gedeckt war. Dies hatte inflationäre Auswirkungen und in Folge des sinkenden Vertrauens in die Währungen brach das System des Goldstandards

»explodierende Kriegsausgaben«

zusammen. Versuche, den Goldstandard dauerhaft zu implementieren, scheiterten. Nichtsdestotrotz haben etliche Staaten bis heute Goldreserven, die aber nicht an die jeweilige Landeswährung gekoppelt sind.

Nachdem die Zwischenkriegszeit von erheblicher Inflation gekennzeichnet war, wurde der Einfluss der USA gegen Ende des Zweiten Weltkriegs immer größer. Dadurch stieg der USD zur internationalen Leitwährung auf, die er bis heute – mit einigen Einschränkungen bedingt durch die Euro-Einführung – geblieben ist. 1944 wurde auf der Konferenz in Bretton Woods ein

einheitliches System für den internationalen Zahlungsverkehr implementiert, um einerseits mehr Stabilität der teilnehmenden Währungen zu garantieren, andererseits um bestehende Restriktionen abzubauen sowie die Konvertibilität aller Währungen zu bedingen.

Das Bretton-Woods-System führte zu erhöhtem Wohlstand in den Industriestaaten und in vielen Entwicklungsländern, was durch die relativ geringen Inflationsraten sowie eine gute Beschäftigungsauslastung bei relativ geringem

»gute Beschäftigungsauslastung bei relativ geringem Staatsdefizit«

Staatsdefizit begünstigt wurde. Die Fragilität dieses Systems war dadurch bedingt, dass die wirtschaftspolitischen Anliegen der wichtigsten Industriestaaten ähnlich sein mussten und die USA ihre Rolle als Leitwährungsland nicht auf Kosten anderer ausspielten. Die stark divergierenden Entwicklungen der einzelnen Staaten untereinander und vor allem auch gegenüber den USA führten zu heftigen Unstimmigkeiten im weltweiten Wechselkurssystem, einer massiven USD-Abwertung und schließlich zum Ende des Bretton-Woods-Systems im August 1971. Der anschließende Versuch, Leitkurse anstelle von Paritäten zu etablieren, scheiterte primär daran, dass der USD keine Goldkonvertibilität hatte. Das endgültige Ende des Bretton-Woods-Systems kam im März 1973, als fast alle wichtigen Mitglieder des Internationalen Währungsfonds (IWF) keine monetären Interventionen zugunsten des USD machten. In der Folge ging die Ära der festen Wechselkurse auf internationaler Basis zu Ende und flexible Wechselkurse gewannen die Oberhand.

Schon 1972 wurde der so genannte Europäische Wechselkursverband (EWW) durch die Europäische Gemeinschaft (EG) mit dem Ziel ge-

gründet, sowohl die Geld- und Währungspolitik als auch die Wechselkurse untereinander abzustimmen. Dadurch sollte der Wirtschaftsraum stabilisiert werden. Dieses System, auch »snake« genannt, war dadurch gekennzeichnet, dass die Wechselkurse der Währungen der Mitgliedsstaaten untereinander – bedingt durch Interventionen der Zentralbanken – bis zu maximal plus/minus 2,25 % schwanken durften, und wurde 1979 vom Europäischen Währungssystem (EWS) abgelöst, einem System, dass durch die Einführung stabiler, jedoch adaptierbarer Wechselkurse eine Zone der Preis- und Währungsstabilität errichten sollte, basierend auf der imaginären europäischen Währungseinheit ECU, dem Vorgänger des Euro, die nur als Buchgeld existierte und deren Kurs durch einem Währungskorb, bestehend aus den entsprechend gewichteten Währungen der Mitgliedsstaaten, bestimmt wurde. Da aber die Währungen, die im ECU enthalten waren, gegenüber Drittwährungen im Verbund schwankten, war der ECU-Wechselkurs ebenfalls flexibel.

Als Weiterentwicklung im Rahmen des Europäischen Währungssystems wurde Anfang der 1990er-Jahre beschlossen, die Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedsstaaten im Bereich der Währungspolitik zu vertiefen, weshalb 1992 im Rahmen des Vertrags von Maastricht die Gründung einer neuen Währungsunion sowie die

Schaffung einer europäischen Einheitswährung beschlossen wurde. Die Verwirklichung dieses Vorhabens wurde in drei Phasen unterteilt, deren letzte mit der Einführung des Euro abgeschlossen wurde.

Geld und Gleichheit

● Seit 1. Jänner 2002 ist der Euro für 300 Millionen Europäer die Einheitswährung, die mittlerweile zur zweitwichtigsten Währung der Welt aufgestiegen ist. Zudem wird der Euro neben dem USD zunehmend für den internationalen Zahlungsverkehr sowie als Reservewährung genutzt. Die Integration der Finanzmärkte im Euro-Gebiet wurde dadurch signifikant beschleunigt. Bemerkenswert ist, dass es von der Grundsatzfestlegung bis zur Einführung des Euro nur zehn Jahre dauerte.

Diese historisch einmalige Leistung zeigt, welche Dynamik Geld auslösen kann, was wiederum die Macht des Geldes in allen Lebensbereichen manifestiert. Im Lichte dieser fundamentalen Entwicklungen ist Rudolf von Jhering in Erinnerung zu rufen, der einmal sagte: »Das Geld ist der wahre Apostel der Gleichheit; wo es aufs Geld ankommt, verlieren alle sozialen, politischen, religiösen, nationalen Vorurteile und Gegensätze ihre Geltung.«⁹

¹ Vgl. John Smithin (Ed), *What is Money?*, Routledge International Studies in Money and Banking, London 2000 oder James Tobin, *Money*, Cowles Foundation Paper 826, New Haven 1992.

² Vgl. Frederic S. Mishkin, *The Economics of Money, Banking and Financial Markets*, Pearson Addison Wesley 2004, 44.

³ Vgl. R. Glenn Hubbard,

Money, the Financial System and the Economy, Pearson Addison Wesley 2005, 16f.

⁴ Vgl. ebd., 17.

⁵ Interessant dazu: Katsuhito Iwai, *Evolution of Money*, CIRJE-F Series, University of Tokyo, Tokyo 1997.

⁶ Vgl. Hubbard, Anm. 3, 16.

⁷ Interessanter dazu: Stephen Zarlenga, *Der Mythos vom Geld – die Geschichte der Macht*,

Zürich 1999, 19ff.

⁸ Weiterführend dazu Christopher M. Meissner, *A New World Order: Explaining the Emergence of the Classical Gold Standard*, NBER Working Paper 9233, 2002. Zur Bedeutung der Stabilität der Weltwirtschaft siehe Michael Frenkel/Lukas Menkhoff, *Stabile Weltfinanzen? – Die Debatte um eine neue*

internationale Finanzarchitektur, Berlin 2000; sowie Armin J. Kammel, *Wer garantiert die Stabilität der Weltwirtschaft? in: Denken & Glauben*, »Weltbank – Bankenvelt«, No. 138/139, Katholische Hochschulgemeinde Graz 2005.

⁹ Siehe dazu Rudolf von Jhering, *Der Zweck im Recht* (1877–1883).

Andreas Novy

»Eine Waffe, die den Gegner verwirrt«

Ökonomische Überlegungen zur Geldpolitik¹

Geld ist kein neutrales Werkzeug und kein Schleier über den »realen« Problemen. Geld ist eine umkämpfte soziale Institution. Der Blick auf die Entwicklung und die Interessen der gegenwärtigen Geldpolitik deckt auf, wie ideologiegeladen diese Kämpfe sind.

● »Geld ist eine Waffe, die den Gegner verwirrt«, so beschrieb Marques-Pereira² die Orientierungslosigkeit, mit der Südamerikas Linke mit ansehen musste, wie die Demokratisierung der 1980er-Jahre einem sozialpolitischen Fiasko den Weg bereitete. Nicht nur in Südamerika und nicht nur in den 1980er-Jahren, sondern immer wieder zieht das Establishment Nutzen aus der

»simple Mechanik von Angebot und Nachfrage«

Verwirrung über Wesen, Funktion und Mächtigkeit des Geldes; es vernebelt die eigenen Bereicherungsstrategien und lenkt die Aufmerksamkeit auf Nebenschauplätze. Gerade die Verharmlosung der Geldpolitik, die darauf beruht, geldbezogene Zusammenhänge auf simple Naturgesetzmäßigkeiten bzw. Mechaniken zurückzuführen, leistet dem Status Quo der Macht- und Vermögensverteilung den besten Dienst.

Neutraler Schleier oder ...

● Zum einen wissen alle, dass sich Politik zentral ums Geld dreht. Zum anderen erscheint Geldtheorie als allzu weit weg von realen Problemen. Geld wird oft als ein bloßer Schleier angesehen, der sich über die »wirklichen« ökonomischen Prozesse legt. So wird Bemühungen in Richtung von Wachstum, Arbeitsplätzen und Sozialpolitik die »vernünftige« Einsicht in die monetären Beschränkungen jedes sozialpolitischen Engagements entgegen gehalten. Im Laufe des Artikels soll klarer werden, dass es sich hierbei um einen falschen Widerspruch handelt, der im Verständnis des Geldes als eines neutralen Mediums wurzelt.

Dieses Verständnis liegt allerdings dem derzeit herrschenden Neo-Liberalismus zugrunde, der damit in vielerlei Hinsicht auf uralten Ideologien basiert. Während die Mechanik in der Physik heftig kritisiert wird, erklärt er die soziale Welt über ein simple Mechanik von Angebot und Nachfrage. Während tagtäglich der enge Zusammenhang von Politik und Ökonomie erlebbar ist, behauptet er eine Eigendynamik des Ökonomischen, die nur deshalb nicht optimal zur Geltung komme, weil die Politik dieses selbststeuernde System durcheinander bringe. Geld

verursache nur deshalb Probleme, weil es eben nicht neutral einzig als Zahlungsmittel und Wertmaßstab eingesetzt, sondern durch die Politik manipuliert werde. In der unvollkommenen Welt, in der wir uns alle, insbesondere die Entwicklungsländer, befinden, verfüge die Politik noch über viel zu viel Einfluss, weshalb sie immer wieder Störungen im Wirtschaftsablauf heraufbrufe. Erst wenn Geld von der Politik unbeflüßelt nach den Gesetzmäßigkeiten des Marktes, d.h. den Regeln von Angebot und Nachfrage, gesteuert werde, könne Geld den realen Prozessen gegenüber neutral werden und das bestmögliche Funktionieren der Marktwirtschaft ermöglichen. Daher gehört die Forderung nach Autonomie der Notenbanken – ein anderes Wort für die Entdemokratisierung der Geldpolitik – in alle Konzepte von good governance, die ansonsten ja Demokratisierung als einen Grundpfeiler guten Regierens betonen.

... soziale Institution

● Die Theorie, die für eine transdisziplinäre Forschung am relevantesten ist, sieht Geld als eine Institution, ein soziales Verhältnis. Geld ist ein Regelwerk, ein Zahlungssystem, das eine Marktwirtschaft erst möglich macht.³ Nur mit Geld kann ein Wirtschaftssystem über Raum und Zeit organisiert werden, denn Geld ermöglicht das Auseinanderfallen von Tauschakten. Geld ist das Medium, das am Anfang und am Ende des Verwertungsprozesses steht, in dem aus Geld im Zuge wirtschaftlicher Transaktionen mehr Geld gemacht werden soll. Der Wirtschaftskreislauf ist ein Geldkreislauf, der nur erfolgreich abgeschlossen ist, wenn der Investor am Ende der Transaktion wieder Geld in Händen hält.

Geld ist also ein Schlüsselmedium kapitalistischer Gesellschaften. Soll in neuen Räumen

eine dementsprechende gesellschaftliche Ordnung hergestellt werden, muss Geld oder ein allgemein akzeptiertes soziales Äquivalent eingeführt werden, wenn es sein muss mit Gewalt. Die Kopfsteuer, mit der die Kolonialmächte Afrika und Asien die Geldwirtschaft aufzwangen, zeigt dies anschaulich. Ältere Münzen, auf denen das Bild des Kaisers oder eine Symbolik der

»Geld ist untrennbar mit Macht verbunden.«

Macht eingeprägt ist, rufen noch optisch in Erinnerung, was später verinnerlicht wurde: »Geld ist untrennbar mit einem übergeordneten System oder einer Macht verbunden.«⁴ Wenn in Hotels in Lateinamerika lieber der Dollar als die Landeswährung angenommen wird, dann sagt dies einiges aus über die eingeschränkte Souveränität der formalen Machthaber und vermeintlich Verantwortlichen für politisches Versagen. »Dass internationaler Zahlungsverkehr aber in großem Maßstab möglich ist, beweist auch, dass politische Souveränität keine unerlässliche Voraussetzung für das Funktionieren des Marktes ist.«⁵

Das soziale Verhältnis, das durch das Geld begründet wird, ist ein Schuldverhältnis, das sich als eine quantitative Beziehung zwischen Schuldner und Gläubiger darstellt. In den 1990er-Jahren kam es zu einer ungeahnten Beschleunigung der Monetarisierung vieler sozialer Beziehungen. Die quantitative Bewertung von Sozialem und von Qualität, auch z.B. im Bereich von Bildung oder Gesundheit, schritt rasant voran. Weil alles, was nichts kostet, nichts wert sein soll, werden allerorts Selbstbehalte eingeführt. Geld ist das universelle Äquivalent von Bedeutung geworden, die nicht-monetarisierten Bereiche sind drastisch geschrumpft. Auch in den Entwicklungsländern gilt heute in immer größerem Maße, dass Geld das zentrale Grund-

bedürfnis der Armen ist, weil vor allem in den Städten nur mittels Geld Lebensstrategien verwirklicht werden können. Damit bekommt Geld für immer mehr Bevölkerungsgruppen einen zentralen Stellenwert: für die einen zur Sicherung ihrer Vermögen, für die anderen zur Befriedigung der Grundbedürfnisse.

Eine kurze Geschichte des Geldes

● In den letzten 150 Jahren sind drei unterschiedliche internationale Geldregime zu unterscheiden: bis 1930 der Goldstandard, nach dem Zweiten Weltkrieg der Dollar als Leitwährung im Bretton-Woods-System und schließlich seit 1973 die Phase flexibler Wechselkurse. Im Goldstandard hatte Gold die Funktion eines Weltgeldes, d.h. eines überall gültigen Wertmaßstabs und Zahlungsmittels. Dieses erste System fixer Wechselkurse als Grundlage eines globalen Systems kapitalistischer Marktgesellschaften machte die Anpassung an Schwankungen der wirtschaftlichen Aktivität zu einer inneren Angelegenheit der Nation. Um die fixen Wechselkurse zu halten, wurden außenwirtschaftliche Defizite ge-

»traumatische Erfahrung der Weltwirtschaftskrise«

senkt und dabei eine Rezession in Kauf genommen; d.h. eine inländische Wirtschaftskrise half, den Wechselkurs zu stabilisieren. Hohe Inlandszinsen dämpften die inländische Investitionstätigkeit und förderten die Investitionen ausländischer Anleger.

Diese ökonomische Mechanik funktionierte aber nur in einem bestimmten sozialen Verhältnis, in dem die vier großen Weltmächte (England, USA, Deutschland und Frankreich) in der Geldpolitik zusammenarbeiteten. Die Zentral-

banken der Zentrumsökonomien sicherten ihre Währungen gegenseitig, die Peripherie konnte auf derartige Hilfen nicht rechnen.⁶ Der Goldstandard konnte jahrzehntelang als soziale Ordnung unbestritten bleiben, weil die Währungsstabilisierung die vorrangige politische Priorität war. Innenpolitische Zielsetzungen, wie z.B. die Bekämpfung von Arbeitslosigkeit oder die Belebung der Volkswirtschaft, mussten sich unterordnen.

Die traumatische Erfahrung der Weltwirtschaftskrise nach 1929 bildete, vor allem dann nach dem Zweiten Weltkrieg, für einige Jahrzehnte die Grundlage einer stärker interventionistischen Wirtschaftspolitik. Heute scheint dies

»Jahrzehnte, in denen das weltweite Wohlfahrtsgefälle geringer wurde«

vergessen. Die gegenwärtige geldpolitische Diskussion schließt nahtlos an die der 1920er-Jahre an und hat für die Experimente nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kaum mehr Verständnis. Und doch handelte es sich für die Staaten des Zentrums mit Sicherheit um »goldene Jahrzehnte«, was soziale Sicherheit, Frieden und Wohlstand betrifft. Aber auch in den Staaten der Peripherie waren dies Jahrzehnte, in denen das weltweite Wohlfahrtsgefälle geringer wurde. Dies lag wesentlich darin, dass Gewerkschaften und Arbeiterparteien Themenfelder wie Arbeitsmarkt- und Industriepolitik zu wirtschaftspolitischen Schlüsselbereichen machten, die neben der Währungsstabilität ihren Platz einnahmen. Außenwirtschaftliche Beschränkungen waren nicht automatisch gewichtiger als innenpolitische Überlegungen.

Diese nationalstaatszentrierte Entwicklungswegweise der Nachkriegszeit basierte auf dem Bretton-Woods-Abkommen von 1944 mit seinem deutlich flexibleren System eines Dollar-

Gold-Standards. Kapitalverkehrskontrollen sollten den internationalen Warenhandel stabilisieren und sicherten gleichzeitig den nationalen Währungsraum. Damit erreichte die nationale Geldpolitik eine Souveränität, die sie vorher und nachher nicht hatte. Die Zinspolitik richtete sich nach den Investitionserfordernissen heimischer Unternehmen, was ein niedriges und damit die Wirtschaft ankurbelndes Zinsniveau zur Folge hatte. Abgesichert wurde dieser nationale Geldraum durch eine Handelspolitik, die Importe, vor allem die von Konsumgütern, behinderte und damit die Zahlungsbilanz entlastete. Hinzu kam, dass der Finanzsektor seine wesentliche Aufgabe in der Finanzierung realwirtschaftlicher Investitionen sah und es daher keine Dominanz des kurzfristorientierten Finanz- über das eher langfristorientierte Produktivkapital gab.

Werden Indikatoren wie Wirtschaftswachstum, Industrialisierung oder der Ausbau des Bildungs- und Gesundheitssystems herangezogen, handelte es sich um durchaus erfolgreiche Jahrzehnte.⁷ Eine interventionistische und nationalstaatszentrierte Wirtschafts- und Geldpolitik kann demnach nicht so schlecht sein, wie heute gemeinhin unterstellt wird.

Kapitalmarkt und Budget

● Die Balance zwischen innen- und außenwirtschaftlichen Interessen verschob sich mit dem Ende des Bretton-Woods-Systems 1973 und mit der Schuldenkrise der 1980er-Jahre schlagartig. Der Zusammenbruch der Dollar-Gold-Bindung führte zu einem multipolaren Währungsraum und zu einem starken Bedeutungsgewinn des Devisenmarktes, auf dem Geld von politischen Autoritäten nur schwer kontrolliert werden kann. Die Schwankungen der Wechselkurse und Zinssätze wurden zu wichtigen Faktoren

im wirtschaftlichen Wettbewerb der Nationen und wurden zu einem wesentlichen Auslöser der Schuldenkrise der Entwicklungsländer. Damit veränderte die Abhängigkeit von neuen Krediten binnen kurzer Zeit das Machtgefüge. Die nationalstaatlichen Akteure und das Industriekapital mussten dem Finanzkapital immer mehr Zugeständnisse machen.

Mit der Öffnung der Kapitalmärkte der Schuldnerländer hatte das anlagesuchende Kapital aus dem Norden eine weitere Option, wo – unter investorenfreundlichen Bedingungen – Geld einen lukrativen, wenngleich viel weniger sicheren Hafen finden konnte. Kaum ziehen aber

»die bestehende Ordnung als alternativenlos dargestellt«

Gewitterwolken am Konjunkturhimmel auf, dann flüchtet das Geld – scheu wie ein Reh – zurück in den sicheren Schoß von Wallstreet und den Kauf von Staatsschuldscheinen der US-Regierung. Der freie internationale Kapitalmarkt führt deshalb zu einer erhöhten »Volatilität«, d.h. zu größeren Schwankungen im Investitionsverhalten.

Mit dem erhöhten Zinsniveau und liberalisierten Kapitalmärkten waren die institutionellen Eckpfeiler des nationalstaatszentrierten Modells zerstört und eine neue Ordnung bildete sich heraus, die große Ähnlichkeiten mit dem oben beschriebenen Modell des Goldstandards aufweist. Es gibt aber zwei große Unterschiede: Zum einen ist der Kapitalfluss von Nord nach Süd viel geringer und unregelmäßiger als in der kolonialen Ordnung.⁸ Zum anderen sind auch die meisten Staaten des Südens heute Demokratien. Die Demokratie beinhaltet eine potenzielle Gefahr für die internationale Wirtschaftsordnung: Das Volk könnte auch innenpolitische oder nicht-ökonomische Zielsetzungen als bedeutsamer ein-

schätzen als freie globale Kapitalmärkte. Deshalb muss die Demokratie jeglicher substantieller Bedeutung beraubt und auf das Auswählen unter kaum unterscheidbaren Eliten reduziert werden. Darüber hinaus muss die bestehende Ordnung als alternativenlos dargestellt und potenzielle Abweichler hart bestraft werden. Auch der ideologischen Absicherung von Strukturanpassungsprogrammen muss mehr Bedeutung geschenkt werden als zur Zeit des Kolonialismus.

Das neue internationale Geldregime hat die alte räumliche Machthierarchie zwischen Zentrum und Peripherie, welche sich zwischen 1950 und 1970 aufzuweichen begann, erneut verfestigt. Die US-Vorherrschaft ist ungebrochen. Die Nationen mit starken Währungen, der Dollar- und eingeschränkter auch der Euro- und der Yen-Raum, konzentrieren den globalen Reichtum; die Nationen mit schwachen Währungen sehen sich vor unerfreuliche Alternativen gestellt: Entweder binden sie sich an einen Währungsraum und geben ihre geldpolitische Souveränität auf. Sie verfügen dann in der rauen See der Weltwirtschaft über einen stabilen Anker. Oder sie wählen die Alternative eines frei schwankenden Wechselkurses, was die Über- und Unterbewertung der Währung verhindert. Ein marktkonformer Wechselkurs wäre die Folge, internationale Schwankungen würden aber sofort im Land selber spürbar werden, die wirtschaftspolitische Planbarkeit wäre gering.

Der Blick hinter den Schleier

● Die Geschichte des Geldes ist eine Geschichte sozialer Auseinandersetzungen, denn Geld ist Ausdruck gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse. Im nationalstaatszentrierten Modell konnten nationale und soziale Bewegungen si-

cherstellen, dass sich die Wirtschaftspolitik auch an binnenwirtschaftlichen Zielen orientierte. Im Goldstandard dominierte dagegen die Währungspolitik. Gegenwärtig wird im Zentrum und an der Peripherie alles unternommen, den Primat der außenwirtschaftlichen Orientierung wiederherzustellen. Dazu ist die Zerstörung der nationalen und sozialen Kräfte notwendig.

Die dominante Rhetorik von gesundem Geld und ausgeglichenem Budget präsentiert sich als wertfreie ökonomische Weisheit und ist jedoch zutiefst ideologisch. Kein Ökonom kann beweisen, warum 0% Inflation anstrebenswert

»moderate Verschuldung«

ist, genauso wie keine Ökonomin erklären kann, warum ein Nulldefizit besser ist als moderate Überschüsse oder Defizite. Kapitalismus lebte von Anfang an davon, dass sich der Staat und investitionswillige UnternehmerInnen verschuldeten. Eine moderate Verschuldung ist nicht nur sinnvoll, sie ist systemimmanenter Teil kapitalistischer Entwicklung.

Warum plötzlich allerorten der Geld- und Budgetpolitik diese Schlüsselrolle zukommt, ist nur verständlich, wenn gesehen wird, dass es hinter dem Schleier dieser scheinbar bloß geld- und budgettechnischen Fragen um die Etablierung einer neuen sozialen Ordnung geht: In einem weltwirtschaftlichen System freier Kapitalmärkte ist das Vertrauen, das die Vermögensbesitzenden im In- und Ausland gegenüber den währungspolitischen Instanzen haben, von entscheidender Bedeutung, denn es beeinflusst die Höhe der Direktinvestitionen wie der vergebenen Kredite. Das funktioniert, weil es diese Interessen der Besitzenden sind, die die Geld- und Wirtschaftspolitik in immer größerem Ausmaß bestimmen. Das neue Geldregime geht mit einer neuen Hierarchie sozialer Kräfte einher.

Der Kreuzzug für ausgeglichene Budgets eignete sich bestens, die soziale Auseinandersetzung zuungunsten nationaler und sozialer Kräfte zu beeinflussen. So konnte scheinbar wertfrei und objektiv die Einschränkung von Staatsfunktionen durchgesetzt werden, die in weniger ideologisierten Diskussionen nicht antastbar wären – wie z.B. das Gesundheits- und Bildungswesen oder die Sozialversicherung. Global setzt sich eine neue Moral des »vernünftigen« Wirtschaftens durch, die allen nationalen Ökonomien die

»neue Moral vernünftigen« Wirtschaftens«

gleiche Logik aufzwingt: Lohnkürzungen und Sozialabbau zugunsten monetärer Stabilität. Die Schlüsselrolle, die so ein unklares Konzept wie Vertrauen in scheinbar knallharten ökonomischen Kalkülen spielt, zeigt das ideologische Element der Argumentation für gesundes Geld und ausgeglichene Budgets: Statt Sozialabbau würden rein budgettechnisch Solidaritätsbeiträge der Reichen und Vermögenssteuern zum selben Ergebnis führen; statt durch Lohnkürzungen könnte durch Gewinnkürzungen und Qualitätssteigerung der gleiche Effekt am Exportmarkt erzielt werden.

Im Siegeszug des Liberalismus wurde zunächst in guter alter Tradition die Liberalisierung des Außenhandels und der Privatisierung öffentlicher Unternehmen gefordert. In einem zweiten Schritt wurde das gesamte staatliche Handeln unter den Primat von Markt und Wettbewerb gestellt: Es folgte die Privatisierung der öffentlichen Infrastruktur von Bahn und Strom bis zu Wasser und Straßen. Wenn aber jede Beschränkung von Markt und Wettbewerb als wirtschaftsfeindlich erachtet wird, erscheint auch die Privatisierung von Gesundheit, Bildung und Altersvorsorge als wünschenswert.⁹

Da gegenwärtig die Geldpolitik also nur darauf aus ist, den Innen- und Außenwert der Währung stabil zu halten, lastet auf der Fiskalpolitik die gesamte wirtschaftspolitische Verantwortung. Man muss den spezifischen Zusammenhang, den liberale Wirtschaftspolitik zwischen Geld- und Fiskalpolitik herstellt, verstehen, um Ansatzpunkte für neue Handlungsspielräume zu gewinnen. Die behauptete Unabänderlichkeit der Geldpolitik führt nämlich zu einer massiven Politisierung der Fiskalpolitik. Es werden immer neue geldpolitische Sachzwänge konstruiert (der »Markt« fordere hohe Zinsen, die »Investoren« fordern eine starke Währung), die den geldpolitischen EntscheidungsträgerInnen die Macht geben, der Geld- und Währungsstabilisierung alle anderen politischen Zielsetzungen zu opfern. Den restlichen politischen EntscheidungsträgerInnen obliegt dann die Minimierung der Lasten, die aus dieser Geldpolitik resultieren. Wir stehen somit vor einem liberalen Paradoxon: Die, die immer weniger Politik wollen, setzen immer neue Maßnahmen in immer neuen Politikfeldern: Von der An-

»massive Politisierung der Fiskalpolitik«

zahl der Prüfungsantritte an einer Universität im Zentrum bis zur Bettenauslastung einer kirchlichen Gesundheitsstation an der Peripherie entgeht nichts der politischen Kontrolle via Evaluierung; die Kürzungen im Sozialbereich machen nicht selten höhere Ausgaben für den Sicherheitsapparat erforderlich.

Das geldpolitische Establishment vermittelt gegenwärtig ein sehr technokratisches und politikritisches Selbstverständnis, was dazu verleiten könnte, Forderungen nach einer Re-Politisierung zu erheben. Aber auch in einer Welt, die sich als freie Marktwirtschaft organisieren will,

intervenieren entgegen aller Rhetorik mächtige Gruppen – nicht nur Bill Gates' Microsoft, sondern auch Nationalbanken und der Währungsfonds – regelmäßig in die Märkte. Es scheint mir daher angebrachter über eine neue Struktur des Geldregimes nachzudenken, in dem die Entscheidungen demokratischer, transparenter und

unter Einbindung breiterer Bevölkerungsschichten erfolgen. Ein erster Schritt in diese Richtung bestünde darin, den Schleier des vorherrschenden Diskurses über Geld zu lüften und die Macht bloßzustellen, welche Geld als Waffe in den sozialen Auseinandersetzungen im Zentrum und an der Peripherie benutzt.

¹ Gekürzte und überarbeitete Fassung von: Andreas Novy, Geld ist eine Waffe, die den Gegner verwirrt, in: Journal für Entwicklungspolitik 2/2000, 189–208. Weitere Belege und Literatur siehe dort.
² Jaime Marques-Pereira, Geld, politische Legitimität und regionale Integration in Lateinamerika, in: Journal für Entwicklungspolitik 2/98, 39–152, 142.

³ Jean Cartelier, Das Geld. Ausführungen zum besseren Verständnis. Anregungen zum Nachdenken, Bergisch Gladbach 1998, 61.
 Vgl. auch John Kenneth Galbraith, Money. Whence it came, where it went, London 1995.
⁴ Cartelier, Anm. 3, 96.
⁵ Ebd. 100.
⁶ Vgl. Barry Eichengreen, Vom Goldstandard zum EURO. Die Geschichte des

internationalen Währungssystems, Berlin 2000, 57–65.
⁷ Vgl. Joachim Becker, Entwicklungsmodelle, Internationalisierung und Verteilung, in: W. Raza/A. Novy, Nachhaltig reich – nachhaltig arm? Frankfurt 1997, 135–173.
⁸ Jean-François Vidal, Internationalisierung, Regulation und politische Ökonomie. Ein Vergleich

der Perioden 1880–1913 und 1970–1995, in: Kurswechsel 1/98, 11–23, 12.
⁹ Vgl. Andreas Novy, Verschuldungs- und Finanzkrisen als Wegbereiter der sozialliberalen Hegemonie, in: Finanzkrisen im Übergang zum 21. Jahrhundert – Probleme der Peripherie oder globale Gefahr? Marburg 2000.

Internethinweise zum Heftthema:

http://www.khg-graz.at/cms/index.php/denken_glauben/d_g_133_geld_regiert_die_welt
 Die Katholische Hochschulgemeinde Graz hat in ihrer Zeitschrift zum Jahreswechsel 2004/2005 ebenfalls ein interessantes Heft zum Thema Geld vorgelegt. Auf der Homepage finden sich alle Artikel als Download.

<http://www.ecunet.de/ecunet/oeknetze/oeknetze.oenid/index.html>
 Das Ökumenische Netzwerk in Deutschland macht sich u.a. Kapitalismuskritik aus christlicher Perspektive zur Aufgabe. Den Selbstverständigungstext dieses neu gegründeten Netzwerks wird DIAKONIA in Heft 2/2007 dokumentieren. Er ist auch auf dieser Homepage zu finden.

Vincenzo Petracca

Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr

Geld und Reichtum in der Bibel

Reich zu sein ist nicht böse; doch wer Geld hat, hat große soziale Verpflichtungen. Die klare Botschaft der Evangelien bleibt unbequem. Gegen die Vergötzung von Geld stellt Jesus die Zuwendung zu den Menschen, speziell den Armen.

● »Wenn Geld zum Fluch wird«, lautete die Überschrift eines Zeitungsartikels über verarmte Lottomillionäre. Geld als Fluch aufzufassen ist in unserer Gesellschaft eher ungewöhnlich, in der Bibel hingegen nicht. Geld und Kapitalanhäufung sind für das Neue Testament wichtige Fragestellungen. Von den neutestamentlichen Autoren legt der Evangelist Lukas am meisten Gewicht auf dieses Thema.¹ Didaktisch einprägsam erzählt er hierzu gern Geschichten. Ich werde mich auf drei bekannte Erzählungen konzentrieren, die in den Kapiteln 16-19 des Lukas-evangeliums stehen und von ihnen aus auf die Bedeutung der Problematik in der gesamten Bibel eingehen.

Das Maß des Reichtums

● Jesus erzählt in Lk 16,19-31 die Geschichte vom Reichen und von Lazarus, dem Armen: Ein anonym Reicher lebt in Saus und Braus und

erleidet nach seinem Tod Höllenqualen, während ein Armer namens Lazarus postmortal in Abrahams Schoß getragen wird. Es handelt sich um ein Gleichnis, das viele Fragen aufwirft: Warum stößt das dem Reichen zu? Ist das gerecht? Und: Werden alle Reichen in der Hölle schmoren?

Um Antworten zu finden, müssen wir das Gleichnis genauer betrachten. Es handelt sich um eine Erzählung voller Gegensätze: Zu Lebzeiten empfängt der Reiche Gutes, er ist reich und satt. Lazarus aber erlebt im gleichen Ausmaß Böses, er ist arm und hungrig. Dieser Gegensatz dreht sich nach dem Tode um: Der Reiche leidet im Jenseits an Durst und ist vom himmlischen Mahl ausgeschlossen, ähnlich wie Lazarus zu Lebzeiten an Hunger litt und vom Mahl des Reichen ausgeschlossen war. Lazarus und der Reiche tauschen nach dem Tod ihre Plätze.

Der Reiche nahm zu Lebzeiten keine Notiz von der Not vor seiner Haustüre, dabei hätte sich Lazarus gern von dem gesättigt, was von seinem Tisch fiel, wie ein Hund. Aber nicht einmal das wurde ihm vergönnt, statt dessen lecken die Hunde seine Geschwüre. Lazarus ist ein Außenseiter, den Hunden ausgeliefert, hungriger als sie. Der Reiche vergeht sich damit an Lazarus. Ent-

sprechend der Talionsformel Auge um Auge, Zahn um Zahn fällt die Strafe aus: Der Reiche wird vom himmlischen Festmahl ausgeschlossen. Lazarus dagegen liegt nicht mehr draußen vor der Tür, sondern er liegt nun in Abrahams Schoß, das meint: Er hat einen Ehrenplatz beim himmlischen Mahl, direkt neben Abraham. Er darf sogar seinen Kopf in Abrahams Schoß legen. Ein Gespräch deutet die Strafe: Der Rollentausch geschieht aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit. Da Gott gerecht ist, schafft er einen Ausgleich für die Prasserei des Reichen und für die Not des

»Rollentausch aufgrund göttlicher Gerechtigkeit«

Armen. Das Vergehen war nicht etwa eine Bereicherung an den Armen, sondern Hartherzigkeit. Das Leid des Lazarus direkt vor seinen Augen ließ den Reichen ungerührt. Er verschloss die Augen und lebte weiter in Luxus und Prasserei. Das ist im Duktus der Erzählung seine Verfehlung.

Der Reiche wendet sich am Ende an Abraham und bittet ihn, seine fünf lebenden Brüder zu warnen. Abraham lehnt die Bitte mit dem Hinweis ab, dass sie Mose und die Propheten als Warnung besitzen. Gemeint sind die Armenverordnungen des Alten Testaments. Mit diesem Hinweis gibt Abraham dem Reichen zu verstehen: »Siehe, du bist unentschuldig! Du kanntest die Armengebote Gottes und hast sie missachtet!« Wie lauten diese? Die fünf Bücher Mose kennen eine Sozialgesetzgebung mit ausgeprägten Schutzbestimmungen, die ein Lebensrecht der Armen sicherstellen sollen. Es wird verboten, Zinsen zu nehmen (Lev 25,36f.), die Pfändung wird eingeschränkt (Ex 22,24ff.) und periodische Schuldenerlasse, verbunden mit einer Freilassung der Schuldklaven, werden angeordnet (Dtn 15,1ff.). Notleidende sollen

durch Almosen in Form von Naturalien (Dtn 14,28f.) oder durch Darlehen unterstützt werden (Dtn 15,7ff.).

Bei den alttestamentlichen Propheten findet sich eine zum Teil harsche Sozialkritik. Die frühen Propheten Amos, Jesaja und Micha werfen den Reichen soziale Unterdrückung und Ent-

»harsche Sozialkritik«

rechtung der Armen vor (Jes 1,17ff. u.a.). Theologisch begründen sie ihre Option für die Armen damit, dass Gott in seiner Gerechtigkeit die Schreie der Unterdrückten hört und für die Armen Partei ergreift (Am 5,21ff.). Aus der Option Gottes für die Armen folgt in der prophetischen Tradition eine Fürsorgepflicht der Reichen. So fordert Jes 58,6f., die Schuldklaven freizulassen, mit Hungrigen das Brot zu teilen und Nackte zu bekleiden.

Die alttestamentliche Weisheit entwickelte indes eine andere Sicht. Zum einen kritisiert sie Habgier und mahnt zu Almosen: »Wer sich des Armen erbarmt, der leiht dem Herrn« (Spr 19,17). Zum anderen aber versteht sie Armut als Unheil und Reichtum als Ausdruck von gött-

»weisheitliche Wohlstandstheologie«

lichem Segen und Frömmigkeit: »Der Lohn für Demut und Gottesfurcht ist Reichtum, Ehre und Leben« (Spr 22,4). Diese weisheitliche Anschauung wirkte stark auf das rabbinische Judentum und später dann auch auf Calvin. Das Neue Testament rezipiert die weisheitliche Wohlstandstheologie nicht, sondern es knüpft (wie z.B. in der Lazaruserzählung) bewusst an die soziale Tradition der Propheten und der mosaischen Gesetzgebung an.

Weshalb aber eine solch unterschiedliche Bewertung des Eigentums im Alten Testament?

Die frühen Propheten kritisieren den tiefen sozialen Riss, der durch die israelitische Gesellschaft des 8. Jh. v. Chr. geht. Während die Oberschicht in Luxus schwelgt, verarmt die Unterschicht zusehends. Die weisheitliche Theologie spiegelt eine spätere Zeit wieder. Sie vertritt eine Wohlstandstheologie und fasst Reichtum als Segen auf. Dies ist auch der Hintergrund der mosaischen Sozialgesetzgebung, doch verändert

»Das Maß des Reichtums ist die Not der Armen.«

sich hier die Perspektive. Ihre Kernfrage ist, wie in Zeiten harter sozialer Konflikte der Reichtum bewahrt werden kann. Die Antwort lautet: Der Segen der Reichen kommt durch die Armen (Dtn 24,13).² Diese Überzeugung wird in Sozialgesetze transformiert, deren Grundsatz ist: Das Maß des Reichtums ist die Not der Armen.

Ein letzter Blick auf die Lazaruserzählung. Sie endet mit dem Wort Abrahams: Wer die Armengebote Gottes missachtet, lässt sich auch durch den Warnruf eines zurückgekehrten Toten nicht zum Umdenken bewegen. Es wird damit eine Antwort auf unsere Ausgangsfrage gegeben: Sind alle Reichen verflucht? Die Antwort der Erzählung lautet: Nein! Das Hören auf die Gebote Gottes genügt zur Rettung der Reichen. Durch die Ablehnung einer Warnung aus dem Jenseits kehrt die Erzählung wieder zu ihrem Ausgangspunkt im Diesseits zurück.

Eine Frage beantwortet die Erzählung bewusst nicht: Was wird aus den fünf Brüdern? Nutzen sie die Chance, die sie haben? Begreifen sie, dass die Not der Armen eine Grenzmarke für ihren Reichtum ist? Dies wird offen gelassen. Der Hörer, vor allem der reiche Hörer, soll eine eigene Antwort darauf geben und selbst ein Ende der Geschichte erfinden. Er soll sich und sein Leben selbst in die Erzählung einfügen.

Was hindert ein Kamel daran, durchs Nadelöhr zu kriechen?

● Lk 18,18-30 ist die wohl bekannteste biblische Geschichte zum Thema »Reichtum«. Man könnte sie als Fortsetzung der Lazarusgeschichte auffassen, nicht ohne Grund stehen sie im Lukasevangelium in unmittelbarer Nachbarschaft. Es ist so, als würde erzählt, wie es einem der fünf Brüder erging. Der Schlüsselsatz der Erzählung ist sprichwörtlich geworden: »Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich.« Er ist in eine Erzählung eingebettet, die ihn interpretiert: Sie beginnt mit der Frage eines Reichen an Jesus: »Was soll ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« Es geht um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, durch Tun in den Himmel zu kommen. Jesus antwortet mit

»Das Hören auf die Gebote Gottes genügt.«

dem Verweis auf die zweite Tafel des Dekalogs: die sozialen Gebote, die das menschliche Miteinander regeln. Als der Reiche behauptet, diese von Kindesbeinen an befolgt zu haben, werden sie plötzlich verschärft, denn Jesus verlangt den völligen Eigentumsverzicht. Damit stellt er den selbstsicheren Reichen bloß. In der Totalität des Anspruches Jesu wird das versteckte Wesen des Reichen erkennbar. Sein Herz ist vom Besitz gefesselt, was ihn hindert, sich an Jesus und das Himmelreich zu binden.

Ein neutestamentliches Grundproblem ist damit angesprochen. In Mt 6,21 heißt es prägnant: »Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz.« Diese Sentenz steht im Kontext des berühmten Mammonwortes. Nachdem gemahnt wurde, sein Herz nicht an vergängliche Schätze zu hängen, die von Motten zerfressen und von Dieben gestohlen werden können, sondern an unver-

gängliche, himmlische Schätze, sagt Jesus in Mt 6,24: »Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben, oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.« Das aramäische Wort »Mammon« ist hierbei eine allgemeine Bezeichnung für Geld und jegliche Vermögenswerte. Als Konnotation schwingt der ursprüngliche Wortsinn mit: »das, worauf jemand vertraut« oder »das, was zuverlässig ist«. Der Mammon wird als Herr (griech. Kyrios) Gott gegenübergestellt und damit personifiziert. Er hat den Charakter eines Götzen oder Dämons.

Der Widerstreit zwischen Gott und dem Mammon gründet im ersten Gebot (Ex 20,3ff.): Das Streben nach dem Mammon stellt den Alleinverehrungsanspruch Gottes und das Gebot der Gottesliebe in Frage. Totalitär will der Mammon den Platz Gottes einnehmen, denn man soll das ganze Leben an ihm ausrichten. Ist der Dienst an Gott nach dem Prolog des Dekalogs Ausdruck der menschlichen Freiheit (Ex 20,2), so versklavt dagegen der Mammon den Men-

»Illusion, sich durch Geld Lebenssicherheit zu erkaufen«

schen. Wenn man Geld ansammelt um des Geldes und seiner Vermehrung willen, dann ist man der dämonischen Seite des Geldes verfallen. Durch die Sucht der Anhäufung wird man unversehens zum Sklaven des Mammons. Der Mammon ist nur scheinbar eine Sache, die man besitzt, tatsächlich ist er ein Götze, der vom Menschen Besitz ergreift. Er erhebt Anspruch auf die völlige Hingabe des Menschen und gaukelt ihm Sicherheit durch gierige Anhäufung von Geld vor. Verfällt ein Mensch der Sucht des Schätzesammelns, so wird er Sklave der Illusi-

on, sich durch Geld bleibende Lebenssicherheit zu erkaufen (Mt 6,25-32). Das aus der Mode gekommene Wort »Geldteufel« umschreibt gut den Charakter des Mammons.

Zurück zur Erzählung: Der Reiche, dessen Herz vom Mammon besessen ist, weigert sich, Jesus nachzufolgen. Er bricht damit auch das Gebot der Nächstenliebe, denn er soll sein Eigentum an die Armen verteilen (Lk 18,22). Jesus wirft ihm indirekt vor: Du kennst die Armengesetze aus den fünf Büchern Mose, ja, du behauptest sogar die Gebote von Jugend an zu halten, aber um die Armen kümmerst du dich nicht!

»absolutes Paradoxon«

Ähnliches wurde auch dem Reichen in der Lazarusgeschichte vorgeworfen. Im Mittelstück der Erzählung erhebt Jesus die Schwierigkeiten des Reichen zum Paradigma: So wie ihm geht es allen Reichen, nicht etwa nur den Geldgierigen oder Habsüchtigen. Eher geht ein Kamel, das größte Tier Palästinas, durch ein Nadelöhr, die kleinste im damaligen Alltag anzutreffende Öffnung, als dass ein Reicher in das Himmelreich gelangt (Lk 18,25). Es handelt sich um ein absolutes Paradoxon: Ein Kamel geht niemals durch ein Nadelöhr!

Wieso dieses strenge Bildwort? Zu allen Zeiten haben sich Christinnen und Christen an diesem Wort geradezu abgearbeitet. Petrus und die ersten Jünger verließen alles, betont das Ende der Erzählung (Lk 18,28-30). Sie ließen sich freilich später als Missionare von den Gemeinden unterhalten (1 Kor 9,4ff.). Galt zunächst generell der Grundsatz, Missionare durch Naturalien und Unterkunft zu unterstützen (Mt 10,10), so werden sie ab dem 2. Jh. auch bezahlt. Missionieren und Predigen galt in der Alten Kirche jedoch nicht als Erwerbsberuf, daher war die Höhe der Entlohnung an der Gabe orientiert, mit der die

Gemeinde ihre Witwen, Waisen und andere Armen unterstützte. Man sollte nur das Leben fristen können. Seit der konstantinischen Wende war Reichtum indessen in der Kirche nicht mehr verpönt.

Spätestens ab dem 5. Jh. versuchte man dementsprechend, das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr abzumildern. Manche Handschriften lesen dann statt »Kamel« das Wort »Schiffstau«. Freilich bleibt rätselhaft, was man dadurch gewonnen zu haben glaubte: Es ist genauso unmöglich, dass ein Tau durch ein Nadelöhr passt, als dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht. Im Mittelalter dann deutete Thomas von Aquin das Nadelöhr als Stadttor Jerusalems. Das Nadelöhr sei ein so winziges Stadttor gewesen, dass ein Kamel nicht ohne weiteres durchgepasst hätte, aber wenn es sich gebückt hätte, wäre es mit viel

**»Franz von Assisi schrieb
ein Geldberührungsverbot vor.«**

Mühe hindurchgekommen. Dies ist historisch nicht zu halten, denn ein solches Stadttor ist nicht belegt. Umgekehrt gab es in der Kirche immer wieder Menschen, die vom Kamelwort angespornt wurden, nach der dämonischen Seite des Geldes zu fragen. Am radikalsten stellte wohl Franz von Assisi Geld und Reichtum in Frage. Er schrieb in der nicht-bullierten Regel ein Geldberührungsverbot vor und verlangte dort unter Berufung auf unsere Erzählung: Wer dem Orden beitritt, soll all seine Habe an die Armen verteilen. Das jesuanische Wort vom Kamel und dem Nadelöhr ist überaus hart. Es ist wohl gerade diese Härte, die es davor bewahrt hat, in 2000 Jahren Kirchengeschichte seinen provokativen Charakter zu verlieren. Zu allen Zeiten blieb es ein Dorn und ein Ansporn im Fleisch der Kirche.

Zum Schluss der Erzählung: An das Kamelwort schließt sich die bange Frage der Jünger an,

ob überhaupt irgend jemand gerettet werden kann. Wir sind am Wendepunkt der Erzählung. Der erzählerische Blick wandert von der Unmöglichkeit zur Möglichkeit, in den Himmel zu gelangen. Das Unmögliche bei den Menschen ist möglich durch die Allmacht Gottes, heißt es in Lk 18,27. Wie passt dies in den Kontext? Kommen die Reichen in den Himmel, auch wenn sie die Nachfolge verweigern und die Not der Armen ignorieren?

Nun, es ist ein tiefer Grundsatz paulinischer Theologie, dass alle Menschen allein aus göttlicher Barmherzigkeit gerettet werden (Röm 3-7). So muss man auch das Allmachtswort verstehen. Der Kontext akzentuiert das Wort von der Barmherzigkeit Gottes indes auf besondere Weise: Es entspringt allein der Allmacht Gottes, Reiche zu retten, jedoch hebt dies nicht die soziale Forderung Jesu auf, denn es gilt beides zusammen³: Gott rettet die Reichen, indem er sie zum Eigentumsverzicht befreit. Der Reiche in der Geschichte kann sich zwar nicht selbst von seiner Bindung an das Geld frei machen, aber Gott kann ihm und allen Reichen die nötige Kraft geben, um sich zu ändern und ihr Vermögen für sozial Schwache einzusetzen.

Zachäus kriecht durchs Nadelöhr

● Als Beispiel für eine geglückte Loslösung vom Eigentum stellt der dritte Evangelist im nächsten Kapitel den reichen Zachäus vor und unterstreicht so die befreiende Kraft Gottes (Lk 19,1-10). Zachäus ist eine schillernde Gestalt. Als mächtiger Oberzöllner, der für die Römer Zoll einzog, schreckte er vor Erpressung nicht zurück, um sich persönlich zu bereichern. Er wirkte indes keineswegs furchterregend, denn er war so klein, dass er auf einen Baum klettern musste, um Jesus zu sehen. Die Menge ließ ihn

nicht vor, weder aus Respekt noch aus Furcht. Wegen seiner Erpressungen wurde er verachtet und als Sünder gemieden. Zudem galt er als Kolaborateur der verhassten römischen Besatzer.

Ausgerechnet in das Haus dieses Außenseiters kehrt Jesus ein, was sogleich Kritik nach sich zieht. Daraufhin kündigt der Oberzöllner einen umfassenden Eigentumsverzicht an. Der Verzicht ist Ausdruck seiner Freude über die Einkehr Jesu und zugleich Verteidigung dieser Einkehr gegen Kritiker. Spontan reagiert Zachäus auf die murrende Menge. Wie er alles daran setzt, um Jesus zu sehen, und auf einen Baum klettert, so setzt er auch alles daran, um die Chance zu ergreifen, die ihm die Einkehr Jesu bietet.

Diese Einkehr ermöglicht im Duktus der Erzählung seine Rettung und befähigt ihn zugleich zu einem anderen Umgang mit Geld: Unaufgefordert will er die Hälfte seines Vermögens den Armen geben. Ferner verspricht er, zugefügtes Unrecht durch Zahlungen an die Geschädigten wieder gut zu machen. Das römische Recht verlangte bei Zolldelikten die zwei- bis dreifache Restitution, bei erwiesenem Diebstahl die vierfache Rückerstattung. Mit der vierfachen Restitution, die Zachäus ankündigt, stellt er sich somit auf die Stufe mit einem Dieb. Ob er tatsächlich geraubt hat, lässt die Geschichte offen. Auch die genau Höhe seines Verzichts lässt sich nicht ausmachen, wichtig ist dem Evangelisten etwas anderes: Das Kommen Jesu als Bevollmächtigter Gottes führt zur Umkehr des Zachäus (Lk 19,10). Es eröffnet dem Reichen die Loslösung von seinem Eigentum und einen gerechten Umgang mit Geld. Als Reaktion auf die Zuwen-

dung Jesu geht dem Oberzöllner das Herz über, und er verspricht einen Eigentumsverzicht ohne Wenn und Aber. Freiwillig übt er Wohltätigkeit und leistet Wiedergutmachung für seine kriminellen Machenschaften. Der Text betont dabei zwei sich ergänzende Aspekte des richtigen Umgangs mit Geld: Gerechtigkeit und Humanität.

Geld – Segen oder Fluch?

● Das Neue Testament steht in der Tradition der prophetischen Sozialkritik und der mosaischen Sozialgesetzgebung mit dem Grundsatz, dass das Maß des Reichtums durch die Not der Armen festgelegt wird. Es qualifiziert weder Geld und Reichtum als an sich böse oder ungerecht ab, noch glorifiziert es Armut als positiven religiösen Status oder erstrebenswerten Zustand. Ob Geld Segen oder Fluch ist, entscheidet sich an seiner Verwendung. Auf dem Hintergrund des Doppelgebots der Liebe reflektiert das Neue Testament sehr genau zum einen die sozialen Folgen eines Reichtums, der die Not anderer nicht mitbedenkt und damit zum Bruch des Gebots der Nächstenliebe führt. Zum anderen wird aufgrund des Gebots der Gottesliebe die religiöse Rolle des Geldes analysiert: Geld verführt zur Sucht des Schätzensammelns und kann zum Götzen mutieren, der vom Menschen totalen Besitz ergreift. Gefordert wird daher: eine innere Distanz zum Geld (1 Kor 7,30), eine Orientierung an der göttlichen Fürsorge (Mt 6,33), ein gerechter Umgang mit Eigentum (Lk 3,14) und ein solidarischer Sozialausgleich mit den Armen (Apg 2-4).

¹ Siehe hierzu ausführlich: Vincenzo Petracca, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas, Tübingen/Basel 2003.

² Vgl. Frank Crüsemann,

Verheißung und Fluch des Reichtums. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: Werkstatt Ökonomie (Hg.), Reichtum und Armut als Herausforderung für kirch-

liches Handeln. Ein deutscher Beitrag im Umfeld des APRODEV-Projektes »Christianity, Poverty and Wealth in the 21st Century«, Heidelberg 2002, 221-238.

³ Vgl. Walter Schmithals, Das Evangelium nach Lukas, Bd. I, Zürich 1980, 182.

Sigrid Müller

Vom Obolus zum »ehrlichen Gewinn«

Christentum und Geld in historischer Perspektive

Seit Menschen Geld verwenden, gibt es auch die Frage nach einem gottgefälligen Umgang damit. Die Antwort des Christentums stand und steht in der Spannung von biblisch gebotener innerer Freiheit, Zinsverbot und Armenfürsorge einerseits und pragmatischer Reaktion auf sich wandelnde ökonomische Bedingungen andererseits. Ein Blick in die Geschichte.

Das heilige Geld

● Geld und Götter stehen in einer Beziehung, die uns bereits seit dem Aufkommen der Metallmünzen um 650 v. Chr. belegt ist. Die Prägebilder der ersten Münzen zeigen oft Naturalgaben, die dem Tempel und der Priesterschaft dargebracht wurden. Zwar lautet eine These der Forschung, dass der Ursprung des Geldes allein in der arbeitsteiligen Gesellschaft begründet ist, in der ein Realientausch nicht mehr funktionierte: Die Einführung des Geldes machte den indirekten Tausch und die Zeitverzögerung zwischen Verkauf und Kauf möglich.

Doch hält dieser pragmatischen Erklärung B. Laum¹ die These entgegen, dass das Geld einen sakralen Ursprung hatte. Seine Einsicht leitete sich daher, dass in homerischer Zeit das Rind

als Messwert diente: Der Wert von Gegenständen (und von Frauen) ließ sich in Rindern ausdrücken. Der Messwert des Rindes lässt sich jedoch nicht aus dem allgemeinen Tauschwert des Rindes erklären, da Rinderbesitz den Königen und Adligen vorbehalten war, alle anderen Menschen besaßen nur Ziegen und Schafe. Auch für den Seehandel war das Rind untauglich. Die Wahl des Rindes als allgemeiner Messwert lässt sich Laums Ansicht nach daraus herleiten, dass es als heiliges Tier galt. Zeus und Hera, die obersten griechischen Gottheiten, werden in manchen Gegenden als Stier bzw. Kuh dargestellt. Daher ist das Rind das vornehmste Opfertier. Sein Verzehr beim Opfermahl stellte die größtmögliche Nähe zu den Göttern her. Das Rind wurde daher auch als Staatsopfer verwendet. Es hatte einen freien Tauschcharakter: Die Menschen versprachen und vollzogen das Opfer wertvoller Tiere im Gegenzug für den Sieg oder Schutz, den die Götter gewährleisteten.

Die Art der Tauschgabe entsprach dem Götterbild: Da die Götter als Wesen gedacht wurden, die wie die Menschen von Eltern geboren wurden, aßen, tranken und lebten, war das Opfer etwas Essbares. Als das Gottesbild abstrakter wurde, änderten sich auch die Opfergaben: Votivgegenstände, die oftmals noch die Form der

früheren Opfergaben hatten, stellten etwas Dauerhafteres dar und sollten auch auf Dauer die Götter an das Versprechen des Opfernden erinnern. Solche Votivgegenstände wurden an den Opferstätten vermutlich gegen Naturalgaben erworben.

So konnten Kultgegenstände aller Art zum Tauschwert werden. Vermutlich erhielten die Bratspieße (obeloi), an denen das Opferfleisch z.B. auch als Lohn für Richtertätigkeiten verteilt wurde, eine symbolische Funktion, repräsentierten gleichsam den Wert des Fleisches selbst und wurden von König Pheidon von Argos (7. oder 8. Jh. v. Chr.) erstmals in Münzen (obeloi) umgetauscht.

Der »Obulus« ist also ursprünglich der Spieß, der zur Verteilung von Opferfleisch verwendet wurde. Die Drachme, eine der frühen Währungen, bedeutet »eine Handvoll Spieße«. Das Metallgeld ersetzte demnach im Laufe der Geschichte die heiligen Tiere als Messwert. Der

»Das Kreuz sollte gleichsam das Geld »heiligen.«

deutsche Begriff »Geld« verweist auf dieselben religiösen Wurzeln: Er bedeutete zunächst Opfer, Ersatz, Vergeltung in einem religiösen Kontext. Selbst die Querstriche des Dollars, des englischen Pfundes und des Euros werden noch auf die Stierhörner, die religiösen Ursprünge des Geldes, zurückgeführt.

Außer Naturalgaben zeigten die Münzen in ihren Prägungen Gottheiten oder deren Attribute, ehe bei den Römern aus dem Osten das Abbild des Sakralherrschafters übernommen wurde. Die Gottheiten sollten das Geld sakral legitimieren und den Geldwert garantieren. Gerechter Handel war nur möglich, wenn Materialwert und Nennwert übereinstimmten. Auf diese Zusammenhänge verweist die Tatsache, dass die Is-

raeliten, nachdem sie das Münzgeld vermutlich im babylonischen Exil um das Ende des 6. Jahrhunderts Kennen gelernt hatten, das Mustergewicht des aus Silber geschlagenen Šekel im Heiligtum aufbewahrten (Lev 5,15; 27,3.25; Num 3,47.50; 7, 13.19).

Im Mittelalter wurden Münzen auch mit dem Kreuzzeichen geprägt, wovon noch die Bezeichnungen »Kreuzer« und »Kreuztaler« zeugen. Hier standen die Prägebilder auch in der Funktion der Verkündigung des Glaubens. Zugleich – so eine These – sollte das Kreuz gleichsam das Geld »heiligen« gegen die Bedenken, die gegenüber dem Geld als »ungerechtem Mammon« (Mt 6,24; Lk 16,9.13) verbreitet waren.

Biblische Bewertungen

● Üblich war der Umgang mit dem Geld in alttestamentlicher Zeit im Rechtsbereich, beispielsweise bei Rechtsstrafen, als finanzielle Abfindung bei einer Scheidung und anstelle gewaltsamer Vergeltung bei Tötungsdelikten. Üblich war auch seine Verwendung als Tempelsteuer. Diese hatte jeder über 20 Jahre alte Jude zu errichten. Sie diente der Erhaltung des Tempelkults und ersetzte in nachexilischer Zeit die frühere alleinige Erhaltung des Tempels durch den König.

Im Hinblick auf Geld als persönlichen Besitz gab es biblisch durchaus auch die positive Sichtweise, die Geld und Reichtum als Geschenk Gottes an die Frommen betrachtete (Dtn 8,13 f; Hi 27,17) und als Ideal der Zukunft sah (Sach 14,14). Die wohlhabenden Rabbiner hoben freilich die gleichzeitige Verpflichtung zur Wohltätigkeit hervor, die Gottes Lohn und die Befreiung vom Endgericht der Hölle erwirkte.

Doch mit Anwachsen des Geldverkehrs nahm auch die Kritik am Geld zu. Reichtum geht

mit Habsucht einher (Hi 27,16-19; Koh 5,9,11) und führt zu Unrecht, Korruption und zur Benachteiligung und Ausbeutung von Armen und Benachteiligten (Am 2,6; Mi 3,11f). Geld wird dann, wenn es Produkt eines unredlichen Gewinns ist, selbst als unrein und »weltlich« betrachtet.

Religiös gesehen führt Reichtum zur Gottvergessenheit und Sünde (Dtn 8,13f.; Hi 27,17; Sir 11,10; 27,1-3; 31,5-7). Diese religiöse Gefahr wird auch in zahlreichen neutestamentlichen Stellen zum Ausdruck gebracht: Geld und Gut können das Heil der Seele gefährden, denn sie können eine letzte Entscheidung für Gott schwer machen (Lk 16,13; vgl. Mt 19,16-30 par.; Mk 10,23-25 par.).

Das »neutrale« Geld

● Trotz aller Kritik am Geld – der griechische Philosoph Platon dachte sich den idealen Staat ohne Geld, die Essener lehnten Geld ebenso grundsätzlich ab, und die Gemeinde von Qumran erlaubte es nur für den Gebrauch außerhalb der Gemeinde – setzte sich doch die stoische Tradition bei den römischen Philosophen Cicero und Seneca und bei den meisten Kirchenvätern durch. Das Ideal einer autarken Basisgemeinde ließ sich im Zuge der Ausdehnung des Christentums nicht halten.

Die Kirchenväter vertraten die Ansicht, dass das Geld an sich ein neutraler Gegenstand (adiaphoron, indifferens) sei. Entscheidend war daher seine gute oder schlechte Verwendung. So riet Klemens von Alexandrien in seiner Schrift »Welcher Reiche wird gerettet werden?« dazu, sich innerlich von den irdischen Gütern zu lösen. Dadurch sei es möglich, Habsucht zu vermeiden und das Geld als Mittel zum guten Zweck, z.B. zur Wohltätigkeit, zu gebrauchen.

Als die Kirche nach der Konstantinischen Wende zudem staatliche Subsidien für die Erhaltung ihrer sozialen Einrichtungen und für den Unterhalt des Klerus erhielt, rechtfertigte sie ihren Besitz und zunehmenden Reichtum dadurch, dass sie ihn zu großen Teilen für die Armenfürsorge und für den Betrieb von Hospitälern, Witwen- und Waisenhäusern verwendete.

Nach dem Ende des römischen Reiches nahm das Thema des christlichen Umgangs mit dem Geld an Bedeutung ab. Das gesamte Geldwesen der Römer ging in der Zeit der Völkerwanderung verloren und man kehrte weitgehend zur Naturalwirtschaft zurück. Erst unter den Karolingern wurde wieder ein Münzwesen aufgebaut.² Karl der Große sorgte 793/94 für ein einheitliches Münz-, Maß- und Gewichtssystem für das ganze, expandierende Frankenreich. Die Münzen dienten der indirekten Besteuerung, da in regelmäßigen Abständen neue Münzen geprägt und gegen alte in einer Weise eingetauscht wurden, dass der Inhaber der Münzhoheit durch die Festsetzung des

»der Reichtum der Kirche und die Armut breiter Bevölkerungsschichten«

Nennwertes oder den schwindenden Feinmetallgehalt einen Gewinn aus dem Austausch zog. Dennoch waren weiterhin viele Regionen völlig agrarisch strukturiert und kamen kaum mit Geld in Berührung.

Erst ab dem 11. Jahrhundert nahm die städtische Kultur mit ihren Marktrechten, dem Fernhandel im Mittelmeer und den Hanse-Geschäften mit Russland zu, und es kam zu neuen ethischen Diskussionen in Bezug auf das Geld.

Der Reichtum der Kirche und die Armut breiter Bevölkerungsschichten zog jedoch immer

auch innerkirchliche Reaktionen nach sich. Radikale Armut als asketisches Merkmal des wahren christlichen Lebens gab es schon bei den Einsiedlermönchen des 3. Jahrhunderts. Ein Zeichen der Solidarität gegen die in den mittelalterlichen Städten aufkommende soziale Ungleichheit setzten bewusst die neu gegründeten Bettelorden.

Als im Zeitalter des avignonesischen Papsttums die kirchlichen Oberhäupter die reichsten Männer Europas waren, kam es ordensintern wiederum zu Auseinandersetzungen darüber, wie das Armutsideal eingehalten werden könne. So lösten sich die Spiritualen des Franziskanerordens im Streit mit dem Papst von den Konventualen, weil sie davon überzeugt waren, dass Jesus kein Eigentum besessen hatte und daher auch Mönche und der Orden nicht selbst Besitz haben sollten; selbst der Kompromiss, dass der Heilige Stuhl Schenkungen statt des Ordens annehmen sollte und dem Orden nur zur Verwaltung geben könnte, stand der absoluten Armut des Ordensgründers entgegen. Papst Johannes XXII. verurteilte schließlich 1327 die Ansicht der Spiritualen, dass Jesus und die Apostel völlig besitzlos gewesen waren, als Häresie.

Das Geschäft mit dem Geld

● Die Ratschläge für den persönlichen Umgang mit dem Geld blieben sich in einer bestimmten Spannweite über die Jahrhunderte gleich. Doch davon wurde ein Bereich stark getrennt: das Geldgeschäft. Darunter zu verstehen ist der Erwerb von Geld, das nicht aus einem Lohn für eine bestimmte Arbeit hervorgeht, sondern durch den Verleih oder Einsatz von Geld in bestimmten Situationen erworben wird. Dieser Umgang mit dem Geld wurde schon in alttestamentlicher Zeit mit ethischen Rahmenbedin-

gungen versehen: Zinsnehmen durften die Israeliten nur von Fremden (Ex 22,24; Lev 25,35-37; Dtn 23,20 u.a.). Bei Darlehen innerhalb des Volkes durften keine Zinsen verlangt werden. Zinslose Darlehen gab es für Arme, die das Geld unmittelbar für den Eigenbedarf verwendeten. Dennoch geschah es, dass Pfandeigentum letztlich in den Besitz des Gläubigers gelangte. Einrichtungen wie das Sabbatjahr, in dem Schulden erlassen wurden (Dtn 15,1 ff.), dienten dazu, solche Auswüchse zu verhindern.

Die Christen der Alten Kirche führten durchaus Bankgeschäfte. Dennoch wurde von vielen Kirchenvätern, z.B. von Tertullian (adv. Marc. 4,17,4), das Zinsnehmen in Anlehnung an

»Zinsverbot im Sinne eines Wucherverbots«

das alttestamentliche Zinsverbot strikt abgelehnt. Immer wieder wurde das Verbot des Zinsnehmens für Kleriker und Mönche in kirchlichen Entscheidungen wiederholt. Beispielsweise war der Canon 17 der Konzilsbestimmungen von Nizäa (325) in verschiedenen Textvarianten verbreitet. Darin wurde den Klerikern und Mönchen untersagt, Geld gegen Zinsen zu verleihen bzw. bei Naturalgaben wie Getreide und Wein das anderthalbfache bis zweifache zurückzufordern.

Die verschiedenen Einzelurteile gingen in die später verfassten kirchlichen Rechtssammlungen ein. Auf alle Christen wurde das Zinsverbot im Sinne eines Wucherverbots im 2. Laterankonzil (1139) ausgedehnt (DH 716). In den Bußbüchern war diese Ausweitung aber schon seit dem 7. Jahrhundert gegeben. Priestern wurde bei wiederholter Tat die Entlassung angedroht. Dabei wurde teils das Zinsnehmen an sich (usura), teils ein »verwerflicher Gewinn« (turpe lucrum) mit Strafe belegt.

Da dieses Zinsverbot zunächst nur auf die Christen, nicht aber auf die Juden angewandt wurde und diese zwar nicht untereinander, aber von Christen Zinsen nehmen durften, übernahmen diese im Mittelalter die Bankgeschäfte. Es gab auch christliche Geldverleiher, die z.T. mit kirchlicher Erlaubnis ihrem Geschäft nachgingen: Bekannt sind die Geldverleiher aus Cahors und die Lombarden. Die staatliche Obergrenze für Zinssätze wurde dabei in der Praxis nicht eingehalten, ohne dass dies im Alltag auf Gegenwehr stieß. Die effektiven Jahreszinsen beliefen

»Die wirklich Armen waren nicht kreditwürdig.«

sich von 24% bis 91%. Das Bedürfnis, Kredite aufzunehmen, war vermutlich in der fehlenden Liquidität begründet: Zu wenig Geld war im Umlauf, und die agrarischen Einkünfte waren an die Jahreszeiten gebunden, so dass die Geldaufnahme den Zahlungsfluss ermöglichte. Die Kunden waren die wohlhabenderen Gesellschaftsschichten.

Die wirklich Armen waren nicht kreditwürdig. Die Abhängigkeit des jüdischen Bankierswesens von den Herrschern – vor allem dem englischen und französischen König – zeigte sich in aller Härte, als diese ihre Schutzmacht aufgaben, den Juden durch eine hohe Judensteuer ihr Vermögen abnahmen und sie zu Beginn des 14. Jahrhunderts dann vertrieben, woraufhin viele in die deutschen Lande flohen.

Die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts brachte einige Veränderungen. Die Steuereinnahmen wurden von den Königen meist verpachtet und so dezentral und effektiver organisiert. Dies wird als ein wichtiger Faktor dafür gesehen, dass die europäische Wirtschaft im ausgehenden 15. Jahrhundert die ökonomische Führungsmacht in der Welt übernehmen konn-

te. Eine Zunahme an Massenhandel mit Luxusgütern wie Gewürzen führte zu einer Zunahme des Silberabbaus und zur Suche nach Goldvorkommen, die bis dahin allein in der muslimischen Welt abgebaut und gegen das europäische Silber getauscht worden waren. Länder wie Portugal und Flandern importierten Getreide, teilweise, um die eigene Landfläche für die Erzeugung teurerer Produkte zu nützen; der Getreidepreis stieg gegen Ende des 15. Jahrhunderts.

Diese Umwälzungen brachten auch Reflexionen und Differenzierungen im Umgang mit der Frage nach der Erlaubtheit verschiedener Praktiken des Geldwesens. So beschäftigte sich der Bischof von Lisieux, Nikolaus Oresme (1325-1382) mit dem Thema der Geldentwertung, die in der Hand der weltlichen Herrscher lag. Er urteilte, dass Gewinn aus Geldentwertung schlimmer sei als Wucher. Außerdem brachte der zunehmende Seehandel neue Fragen mit sich. Zahlreiche theologische Gutachten (consilia) wurden angefertigt, um Handelspraktiken, die sich in dieser Zeit etablierten, wie die Versicherung von Schiffsladungen oder die bewusste Steuerung von Getreidepreisen, zu bewerten.

In diesem Zusammenhang entwickelten Theologen und Juristen, wie z.B. der heilige Bischof Antoninus von Florenz (1389-1459), Differenzierungen zwischen Wucher und solchen

»Das Zinsgeschäft sei Wucher und widernatürlich, weil der Ertrag aus dem Geld selbst hervorkomme.«

Geschäften, die einen sittlich erlaubten Unternehmergewinn brachten. Die Theoretiker gingen im Anschluss an Aristoteles (Pol. 1,10,1258b 2-8) davon aus, dass das Zinsgeschäft Wucher und widernatürlich sei, weil das Geld nicht als Tauschmittel für natürliches Kapital wie Früchte und Tiere verwendet werde, sondern der Ertrag

aus dem Geld selbst hervorkomme. Daher wurde die Forderung, mehr Geld zurückzuzahlen als ursprünglich verliehen wurde, als Wucher (usura) betrachtet. Zusätzliche Zahlungen mussten, sollten sie erlaubt sein, vertraglich vereinbart sein und auf Umstände zurückgeführt werden, die nicht mit dem Geld an sich zu tun hatten (tituli externi).

Zu diesen erlaubten Zahlungen zählten Entschädigungszahlungen für einen möglichen Schaden (damnum emergens), die deklariert werden konnten, wenn das Darlehen Verbrauchsgüter wie Wein und Getreide betraf, die ein gewisses Risiko in sich bargen, oder gemäßigte Zahlungsforderungen bei zeitlichem Verzug der Rückzahlung des Darlehens, wenn die Frist angemessen gewesen war. Entschädigungen für entgangenen Gewinn (lucrum cessans) und Risikoversicherungen wurden erst nach und nach, mit Zunahme der entsprechenden Unternehmen, für erlaubt befunden.

Nicht für Geschäftsleute, sondern für die wirklich Armen in der städtischen Gesellschaft gründeten die franziskanischen Observanten, vor allem der Schülerkreis des Bernhardin von Siena

»Kleinstkredite für den Lebensunterhalt«

und seines Schülers San Giovanni Capistrano (1386-1456), in der Toscana ab den 60er-Jahren des 15. Jahrhunderts kirchliche Pfandhäuser, die Kleinstkredite für den Lebensunterhalt vergaben. Diese Einrichtungen gingen auf die profane Praxis der Städte zurück. Diese hatten in Notzeiten durch verpflichtende »Staatsanleihen«, für die sie den geldgebenden Bürgern eine Verzinsung bezahlten (2% oder 5%), Geldmengen für verschiedene Zwecke geschaffen: Mons (lat. Berg) meint das angehäuften Geld. Die kirchlichen Einrichtungen hießen montes pietatis, d.h. An-

sammlungen von Almosen. Der Zinsbetrag für die Darlehen von 4-12% war bedeutend niedriger als der unter den freien Geldverleihern übliche Zins und diente nur der Erhaltung des Kapitalstandes und der Versorgung der Bediensteten. Er stieß dennoch auf Ablehnung (z.B. durch Cajetan). Zinslose Darlehenskassen waren jedoch sehr bald zahlungsunfähig. Im 5. Laterankonzil (1515) wurden die Konditionen der Kreditvergabe bei den montes pietatis daher ausdrücklich genehmigt (DH 1442-1444).

Von der Akzeptanz zur Erlaubtheit

● Mit dem Überseehandel des späten 15. und 16. Jahrhunderts gelangte die spätmittelalterliche Entwicklung zur vollen Entfaltung: Handelshäuser wie die der Fugger und Welser wurden zu großen Geldgebern. Die neuen Bedingungen forderten auch eine erneute Reflexion heraus. Staatlicherseits wurde das Zinsverbot im 16. Jahrhundert aufgehoben. Die Erfahrung der Preisrevolution und der Inflation in Spanien nach der Entdeckung Amerikas führte schließlich zu einer Neubewertung des Geldes. Der unterschiedliche Wert der Landeswährungen wurde evident. Martin de Azpilcueta (1493-1586), von dem das damals am weitesten verbreitete Compendium für Beichtväter stammt, formulierte in dieser Zeit die Abhängigkeit des Marktpreises einer Ware von Angebot und Nachfrage. Er bereitete damit die ökonomische Quantitätstheorie vor, dass der Geldwert von der umlaufenden Geldmenge abhängt.

Den neuen Entwicklungen stellten sich die in Konfessionen getrennten Kirchen in unterschiedlicher Weise. Zwingli und Luther blieben in ihren Betrachtungen über das Geld ganz im Rahmen der traditionellen individualetischen

Zugangsweise. Beide kritisierten den Geiz und die Anhortung von Geld um seiner selbst willen. Erst um 1600 vollzog sich im Luthertum ein Wandel von der Ablehnung des Zinsnehmens zur Akzeptanz des wirtschaftlichen Nutzens des Geldes.

Im Unterschied dazu war Johannes Calvin dem entstehenden modernen Geldwesen gegenüber aufgeschlossener. Nicht nur Geldbesitz, sondern auch der Gelderwerb oder das Gewinnstreben waren an sich neutral. Anzufragen

»Zwingli und Luther kritisierten den Geiz und die Anhortung von Geld.«

war allein der Gebrauch des Gewinns, der sich am Nutzen für die Gemeinde messen lassen sollte. Das alttestamentliche Zinsverbot konnte seiner Ansicht nach nicht mehr auf die modernen Zeiten übertragen werden.³

Deutlicher noch als Calvin zeigt ein Ausspruch von John Wesley (1703-1791), dem Begründer der Methodisten, die religiöse Grundhaltung, die nach der berühmten und in vielen Details revidierten These von Max Weber grundlegend war für die Entwicklung der modernen kapitalistischen Ökonomie: »1. Erwirb, soviel du kannst, 2. Spare, soviel du kannst (also: verschwende nichts), 3. Gib, soviel du kannst.«⁴

Auf katholischer Seite bereitete etwa zu selben Zeit Alfons Maria de Liguori (1696-1787) eine gewisse Öffnung in der Zinsfrage vor. Er sah die Möglichkeit einer legitimen Zinsannahme dann gegeben, wenn diese nicht Teil der Vereinbarungen war, sondern aus freiem Willen bei der Zurückgabe der geliehenen Summe bezahlt wurde.

Vermutlich unter Einfluss seines Schülers Scipio Maffei (1675-1755), der aufgezeigt hatte, dass es in der Bibel kein Zinsverbot gab und das

Wucherverbot nur übermäßige Zinsen, nicht aber mäßige von 4-5% betraf, erlaubte Papst Benedikt XIV. in der Enzyklika *Vix pervenit* (1745) einen gewissen Spielraum in der Interpretation des Zinsverbots (DH 2546-2550). Er bestätigte das Wucherverbot, sprach aber außerdem von vielen Gelegenheiten, bei denen ein Darlehensgeber zu Recht einen weiteren Betrag bei der Rückzahlung des Darlehens verlangen und einen »ehrlichen Gewinn« erzielen konnte. Die offene Kritik an der traditionellen kirchlichen Ablehnung des Zinses wurde weitergeführt von Montesquieu (1689-1755), Adam Smith (1723-1790) und Jeremy Bentham (1748-1842). Pius VIII. erlaubte in einem Antwortschreiben an den Bischof von Rennes aus dem Jahr 1830, solche Menschen in der Beichte loszusprechen, die in gutem Glauben andere Dinge beichteten, von denen aber bekannt war, dass sie aus geliehenem Geld Gewinn erzielten (DH 2722-2724). Auch Zinsen auf kirchliches Eigentum wurden erlaubt.

Die endgültige Interpretation des Zinsverbots im Sinne eines Wucherverbots leitete sich wohl von der Einsicht her, dass es sich in diesen

»zu Recht einen ehrlichen Gewinn« erzielen«

Fällen nicht um verzinlichte Darlehen zur Bestreitung des Lebensunterhalts handelte, wodurch Menschen um ihr Lebensnotwendiges gebracht wurden wie im Falle der biblischen Zinsverbote; vielmehr ging es um Investitionsdarlehen, bei denen der Geldgeber das Investitionsrisiko mittragen musste und daher umgekehrt an dem durch das Geld erzielten Gewinn auch teilhaben wollte. Den neuen Sachverhalten wurde damit Rechnung getragen, ohne den Schutz des Bedürftigen als christliche Maxime aufzugeben.

Resümee

● Betrachtet man diese historische Entwicklung, so kann man eine eigenartige Dichotomie beobachten. Einerseits war schon bei den frühen christlichen Gemeinden deutlich, dass sich ein christliches Leben mit seinen diakonischen Ansprüchen nicht in ökonomischer Autarkie und nicht ohne eine Bestandssicherung an Geld gestalten ließ. Andererseits schuf die berechnete Ablehnung des Wuchers eine so negative Haltung gegenüber der Geldwirtschaft, dass diese mitsamt ihren »Tempeln des Geldes« zum Symbol des Unheiligen werden konnte.

Die Auflösung dieser Dichotomie, die in den neueren kirchlichen Codices eingeleitet ist, erfordert tatsächlich eine religiöse Festigkeit, und darin behalten die neutestamentlichen Mahnungen bis heute ihre Aktualität: Erst wenn die Gefahr gebannt ist, das Geld zum Selbstzweck und Götzen werden zu lassen, ist es möglich, sich als Christ/in für die Erhaltung und Mehrung von Geld in einer Weise einzusetzen, die ein Glaubenszeugnis gibt und zugleich nachhaltig ist, d.h. einen Obolus für die Armen nicht vergisst und an der Sozialpflichtigkeit des Vermögens festhält, zugleich aber die gerechte Gestaltung von wirtschaftlichen Strukturen betreibt und »gerechten Lohn« anerkennt.

¹ Bernhard Laum, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Mit einem Nachwort von Christina von Braun, Berlin 2006. Für einen Überblick vgl. die folgenden Artikel: Günter Lanczkowski, Geld I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 12, Berlin/New York 1984, 176–277. Martin Honecker, Geld II. Historisch und ethisch, in: TRE 12, Berlin/New York 1984,

278–299. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Steuer I. Biblisch, in: LThK 9, Freiburg 2000, 994–995. Ein Beispiel für den empfohlenen Umgang mit dem Geld in der Patristik ist: Klemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?, München 1983. DH: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von

Helmuth Hoving herausgegeben von Peter Hünemann, Freiburg u.a. 371991.

² Zum Folgenden: Johannes Giessrigl, Die Stellung der Kirche zum Zinsproblem, Diss. Innsbruck 1953. Erich Kaufer, Spiegelungen wirtschaftlichen Denkens im Mittelalter, Innsbruck/Wien 1998. Michael North, Das Geld und seine Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 1994. John T. Noonan, Jr., The Scholastic Analysis of Usury,

Cambridge, Mass. 1957. Harald Siems, Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen, Hannover 1992. Walter Taeuber, Geld und Kredit im Mittelalter, Berlin 1933. ³ Johannes Wallmann, Zins VI. Christentum, in: RGG Bd.8, 2005, 1868–69. ⁴ John Wesley, Predigt über Lk 16,9: »The Use of Money«, in: Wesley's Standard Sermons, ed. E.H. Sudgen, London 21956, 309–327.

Aufruf zu Aufmerksamkeit und Solidarität

In der Diözese Cajamarca in Peru finden tödliche Auseinandersetzungen zwischen den Betreibern einer hochprofitablen Goldmine und christlichen Gewerkschaftlern bzw. Campesinos statt. Verschärft wurde die Situation im Herbst 2006 durch eine Stellungnahme des regierenden Bischofs, die engagierten Priestern und Laien durch den Aufruf zu politischer Neutralität der Kirche in den Rücken fiel. Solche Aussagen beflügeln Morddrohungen. Hier zeigt sich, wie eine sich »unpolitisch« verstehende Kirchenleitung allzu leicht zur Dienerin eines mörderischen Kapitalismus werden kann. Parteinahme für die Rechte der kleinen Leute wäre dem Evangelium entsprechender.

Informationen zum Konflikt, einen offenen Brief von Prof. Elmar Klinger dazu und darüber hinaus viele Informationen aus der ekklesiologisch hochspannenden Geschichte der Diözese Cajamarca in Peru dokumentiert die Homepage: <http://www.cajamarca.de/>

Kuno Füssel

Gold, Geld und der Wille des wahren Gottes

Anmerkungen zum kapitalistischen Götzendienst

Das Goldene Kalb und seine Verehrer traf Gottes Zorn. Geld ist heute zum ungreifbaren Computerspiel geworden, dem seine Schöpfer immer ähnlicher werden. Der Vergötzung unterliegt es nicht minder. Wo begegnet ihr heute heiliger Zorn?

● Seit dem Ende des Jahres 1989 gehört das Stichwort »Globalisierung« zum Alltagswortschatz. In Ost und West, in Nord und Süd tritt die das Zentrum des Kapitalismus bildende Großideologie des Ökonomismus als umfassende Erklärungsbasis und unhintergebar Interpretationsrahmen des gesellschaftlichen und privaten Lebens auf. Unter Ökonomismus verstehe ich hier eine Anschauung, die zwar mit dem Anspruch wertfreier, an den Sachzwängen orientierter Rationalität auftritt, dabei aber die ökonomische Effizienz im Sinne einer Zweck-Mittel-Rationalität zum obersten Entscheidungskriterium verabsolutiert und eine daraus folgende, nahezu uferlose Unterordnung aller Lebensformen, politischen Prozesse und gesellschaftlichen Strukturen unter ihre Auffassung von Rationalität betreibt.

Effizient ist, was in Relation zu den eingesetzten Mitteln den größten Nutzen verspricht. Nutzen aber heißt in letzter Instanz Geld oder

mehr Geld und dessen Verwandlung in Kapital. Denn Geld wird dort zum Kapital, wo es die Macht bekommt, sich aus sich selbst heraus zu vermehren und wo es nur zu diesem Zweck durch Investitionen oder Spekulationen tätig wird. Das Taschengeld des Lehrlings und der Goldring des Besuchers des Wiener Opernballs sind kein Kapital, auch wenn letzterer vielleicht sein Feldzeichen sein soll.

Der Ökonomismus ist der schier bodenlose Glaube an die aus der Selbstvermehrung des Geldes als Kapital sich ergebende Illusion eines unendlichen Lebens in Fülle. Die Märkte sind die Orte, auf denen sich diese Illusion ihre scheinbare Bewahrheitung holen kann. Die Ideologie des Ökonomismus gipfelt daher in einer Metaphysik des Marktes, welche besagt, dass der Markt alles kann, was er können soll, wenn man ihn nur ungehindert vermarkten lässt. Gestärkt durch die ungeheuerliche Vermehrung des spekulativen Kapitals präsentiert sich diese Ideologie heute als alles bestimmende Wirklichkeit.

Dieses Selbstverständnis des Kapitalismus als Religion und nicht nur als Religionersatz hatte Walter Benjamin schon 1926 durchschaut, ohne damals für seine hellsichtige Analyse Zustimmung zu ernten. Ich möchte hier seine Überlegungen einerseits durch Beobachtungen und

Gedanken aus der Tradition der biblischen Mammons- und Götzenkritik ergänzen sowie andererseits durch eine Bestimmung des Ursprungs der Allmachtstendenzen und damit der Götzenförmigkeit des Kapitals.

Der Kult des Goldes

● Eindrücklich und erschreckend markiert die Geschichte vom Tanz um das Goldene Kalb im 32. Kapitel des Buches Exodus innerbiblisch den Anfangspunkt und die Leitmotive einer radikalen Bearbeitung des Gegensatzes zwischen dem aus der Knechtschaft befreienden, aber unsichtbaren Gott und dem glänzend sichtbaren und Sicherheit gewährenden Gold/Geld als Konkurrenten im Kampf um die Anhänglichkeit des menschlichen Herzens. Der Text erzählt, dass das Volk Israel lange auf Mose warten muss, der sich im Zwiesgespräch mit dem Allerhöchsten befindet und die beiden Tafeln mit den Zehn Geboten ausgehändigt bekommt. Und da Völker offensichtlich nicht gerne als Gesamtheit darüber nachdenken, welcher Weg der richtige ist, und auch nicht lange in Geduld warten, bis genügend Klarheit über die grundlegenden Normen des gemeinsamen Handelns herrscht, entscheiden sie sich oft kurzerhand zu etwas, was ihnen unmittelbar einleuchtend, attraktiv und vorteilhaft erscheint.

So auch das Volk Israel. Die ungeduldigen Volksgenossen verlangen von Aaron: »Auf, mache uns einen Gott, der vor uns herzieht.« Es gibt offenbar nichts, was nicht gemacht werden könnte. Auch Götter sind in beliebiger Form und in beliebiger Zahl von geschickten Arbeitern herstellbar. So einfach ist das, wozu da noch warten?

Dem Allerhöchsten bleibt das Treiben seines Volkes nicht verborgen. Er beschließt, dieses verblendete und frevlerische Volk zu vernichten.

Mose bringt Gott jedoch dazu, seinen Zorn einzudämmen und das weitere Vorgehen an ihn zu delegieren. Mose steigt vom Berg herab und zerschmettert die Gesetzestafeln. Dann bemächtigt er sich des Kalbes, das sie gemacht hatten, verbrennt es in einem Schmelzofen, zerstößt die Reste zu Staub, streut diesen auf Wasser aus und lässt die Israeliten das so präparierte Wasser trinken. Und Mose lässt dreitausend der Frevler durch die Leviten umbringen.

Legt der Text damit nahe, dass Gott befiehlt, rigoros das zu vernichten, was uns am Leben hindert? Was unsere Lebensordnung zu vernichten droht, muss zu Staub werden, es muss verstreut werden. Das gleiche gilt aber auch für jene, die die lebenszerstörenden Produkte herstellen. Eine tödliche Logik ist da auf allen Ebenen am Werk.

Kaum ist das Volk Israel dem Sklavenhaus Ägypten entronnen, da vergisst es seine Erfahrungen, seine Hoffnungen und seine Visionen. Ausgerechnet in jener Stunde, wo der Gott Israels jene grundlegende Weisung übermitteln will,

»Verlässlichkeit des Selbstgemachten«

an der dieses Volk sich zu orientieren bis heute nicht müde geworden ist, den Kern der Thora, da fällt es zurück in bedrohlichen resignativen Realismus. Es erliegt dem Glanz des Goldes und der Verführungskraft des Götzendienstes. Es erscheint einfacher, sich einen Götzen zu machen, als einem Gott zu folgen, der keine Ruhe lässt und unerbittlich zum Auszug aus verfremdeten Verhältnissen drängt.

Der Text zeigt auch die Verführbarkeit der Führer des Volkes. Aaron wird zum ausführenden Gehilfen des Rufes nach der Herstellung von handgreiflicher, sinnenfälliger, eindeutiger Orientierung. Die Verlässlichkeit des Selbstgemachten, besonders dann, wenn es eine goldene Aura

hat, wird der drückenden Last des Selbstzweifels und der Selbstverantwortung vorgezogen.

Mose zerstört das Götzenbild nicht nur, sondern der buchstäblich atomisierte Götze muss auch unter dem rigoros demonstrativen Diktat einer Symbolhandlung vom Volk »konsumiert« werden. Symbolisch wie real wird damit vorgeführt, dass die an den Götzen entäußerten und von ihm angeeigneten Kräfte des Menschen zurückgewonnen und von den Subjekten wieder angeeignet werden können und dann auch müssen.

So vollzieht sich nicht nur eine totale Entmachtung der Götzen, es wird auch die Entfremdung, in die der Mensch durch den Götzendienst verfällt, sichtbar und damit potenziell umkehrbar gemacht. Indem Moses das Volk zwingt, seinen »Götzen zu fressen«, restituiert er die Integrität des Volkes per Konsum und Ausscheidung auf einem neuen Niveau. Der Götze muss zu dem werden, was er immer schon ist: »Teufelskot« oder banaler und alltäglich brutaler formuliert: einfach Scheiße.¹

Der Tanz ums Goldene Kalb ist zu einer stehenden Metapher geworden, die seitdem in der durch die christlich-jüdische Tradition geprägten Geistesgeschichte häufig Anwendung gefunden

»Entmaterialisierung des Geldes«

hat. Ich glaube, dass wir auch heute diese Metaphorik weiter benutzen können, um die Bewegungsform zu beschreiben, die das Kapital den Einzelnen und den Völkern vorschreibt, das Kapital, das an die Stelle des Goldes getreten ist und mittlerweile selbst wiederum durch unsichtbares Geld abgelöst wurde.

Wer sich dem Tanz ums Goldene Kalb, der ja eine geschlossene Kreisbewegung ist, entzieht, produziert sozusagen eine gesellschaftliche Kreislaufstörung. Die Wächter des Kapitalkreislaufes

werden immer sehr schnell auf diese Störung aufmerksam und reagieren ebenso empfindlich wie brutal. Der Störende gilt als gestört, wird entweder diszipliniert oder stillgestellt oder verwahrt oder ausgegrenzt oder getötet.

Mose zerstörte das Goldene Kalb. Er verbrannte es im Schmelzofen. Aber er tötete auch die Frevler. Dieser Handlungsimperativ dürfte uns ferne liegen, aber wir sollten diese Konsequenz des Zornes Gottes nicht vergessen.

Geld als Anspruch

● Geld ist heute nicht mehr Gold. Es glänzt nicht mehr, es blinkt nur noch, wenn wir an die Elektronik und die Börse denken. Geld ist auch nicht von sich aus schon Mammon oder Kapital. Aber wann wird es dazu? Geld bedeutet Macht, aber wer verleiht sie ihm? Welche Funktionen des Geldes sind bedrohlich? Wann wird aus Geld Mammon oder Kapital? Fragen über Fragen. Auf einige möchte ich wenigstens so weit eingehen, dass klar wird, warum Gold/Geld/Kapital als solche nicht nur ökonomische Größen sind, sondern auch heute notwendigerweise Gegenstand prophetischer und damit kritischer theologischer Reflexion.

Geld dient als Tauschmedium, als Zahlungsmittel, als Wertmaßstab sowie als Wertaufbewahrungsmittel bzw. Schatzbildner. Mit der Schatzbildung taucht dabei eine neue Dimension des Wirtschaftens auf, die sich zu einer eigenen Sphäre verselbständigt: Waren werden nicht länger verkauft, um andere dafür kaufen zu können, sondern der Verkauf dient der Schatzbildung, die sich als Geldvermehrung darstellt und diese zum Selbstzweck werden lässt. Nicht der Gütertausch und die Versorgung mit Produkten, sondern die Geldvermehrung, der Gewinn, der Profit werden damit zum obersten Zweck der

Produktion und des Handels. In der kapitalistischen Produktionsweise verschwindet die unmittelbare Schatzbildung als Bereicherungsform zugunsten der Kapitalakkumulation, d.h. die angehäuften Schätze werden möglichst schnell in Mehrwert abwerfendes Kapital verwandelt, also investiert, auf die »Bank gebracht« usw. Über die Zinsen verwandelt sich der Schatz in das sich scheinbar selber vermehrende Finanzkapital.

Hier zeigt sich die Tendenz der Entmaterialisierung des Geldes, die in die Totalisierung seiner reinen Zeichenhaftigkeit umschlägt. Diese Tendenz erreicht heute ihren Höhepunkt in der Digitalisierung des Geldes. Geld wird zu einer reinen Information. Diese gibt Auskunft über Ansprüche und Machtverhältnisse. Weil Geld nur noch sich selber meint, nur noch Zeichenfunktion ist, kann es sich auch als solches vermehren. Dadurch entsteht der Eindruck, dass seine Vermehrung eine Schöpfung aus dem Nichts darstellt. In Wirklichkeit entsteht der Effekt der Geldvermehrung durch die Weiterschreibung einer Zeichenreihe. Zeichenreihen aber sind beliebig verlängerbar. Gleichzeitig gestattet sie heute mit Hilfe der Computer die blitzschnelle Vermehrung des Geldes durch Spekulationen, da hierzu nur noch die entsprechenden elektrischen Signale nötig sind.

Mehr Geld bedeutet jedoch immer auch mehr Anspruch auf reale Güter, Leistungen etc. Insofern hat die reine Zeichenvermehrung ungeheure Konsequenzen. In den neu gebildeten Vermögen ist der zukünftige Anspruch auf die Produkte fremder Arbeit und damit auf die Lebensleistung anderer Menschen akkumuliert.

Geld und Vergesellschaftung

● Dadurch, dass Geld die Tauschpartner auf dem Markt zusammenbringt, ist es auch ein ent-

scheidendes Medium der Vergesellschaftung. Die im Laufe der Geschichte dabei sichtbar werdende Tendenz zur Monetarisierung und damit Vermarktung aller Lebensbereiche kann man positiv oder negativ einstufen.

»Indem das Geld immer weiter in alle Lebensbereiche eindringt, holt es die Dinge, Leistungen und Menschen ... an einen Kreislauf heran. Geld hat etwas unglaublich Verbindendes, Kollektivierendes. ... Das Geld schafft sogar ein Forum der formalen Gleichheit aller Wirtschaftssubjekte im Tauschverkehr. ... Man sieht es dem Geld eben nicht an, woher es kommt – und damit überbrückt es die Standesunterschiede. Geld braust insofern als Apostel der Demokratie und der Gleichheit durch die Welt – wo es auf Geld ankommt, verlieren alle religiösen, politischen, sozialen, nationalen Vorurteile und Gegensätze ihre Wirkung.«²

Nicht ganz so begeistert, ja im Gegenteil äußerst kritisch beurteilt Karl Marx diese Vergesellschaftungsleistung. In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 heißt es: »Das Geld ist der Kuppler zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen. Was mir aber mein Leben vermittelt, das vermittelt mir auch das Dasein des anderen Menschen für mich. Das ist für mich der andere Mensch. [...] Was ich qua Mensch nicht vermag [z. B. weil ich zu schwach, zu dumm oder zu hässlich bin usw. K. F.], was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das Geld. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht sind, d.h. zu ihrem Gegenteil.«³

Der Mensch wird wesensmäßig zum Gelderwerber oder Geldbesitzer. Geld ist nicht nur Zeit, sondern auch Macht. Auch Liebe und Kunst, ja sogar die religiösen »Dienstleistungen« (Kasualien und Sakramente) erhalten durch Prei-

se oder Gebühren ein Geldäquivalent, werden käuflich und damit in ihrem Wesen zerstört. Geld regiert die Welt, doch die so regierte Welt hat damit aufgehört eine menschliche und damit auch eine gottwohlgefällige zu sein.

Psalm 115 und der Cyberspace

● Psalm 115 gilt in mehrfacher Hinsicht als ein zentrales Dokument der Götzen- und Ideologiekritik. Ich bin der Meinung, dass er eine Einsicht enthält, die über die bei den Propheten geläufige Götzenkritik, in der sie uns immer wieder neu einswören auf die Erkenntnis, dass die Götzen Nichtse und Gebilde von Menschenhand sind, hinausführt.

Zentral für diesen Text ist, dass er den Produktionsprozess der Götzenherstellung, das Produkt und seine Wirkungen in eins sieht: »Ihre Götzen aber sind Silber und Gold, gebildet von Menschenhand. Sie haben einen Mund und können nicht reden, sie haben Augen und sehen nicht. Sie haben Ohren und können nicht hören, sie haben eine Nase und riechen nicht. Sie haben Hände und können nicht greifen, sie haben Füße und gehen nicht, es kommt aus ihrer Kehle kein Laut. Ihnen gleichen, die sie gebildet, und jeder, der ihnen vertraut.« (Ps 115,4-8)

Der Produktionsprozess ist radikal, denn er erfasst die Körperteile des Menschen und vor allem seine Sinnesorgane. Zunächst werden die Sinne unfähig gemacht, ihre ursprünglichen Funktionen wahrzunehmen, so wie jemand, der nur mit dem Auto fährt, das Zuluftgehen verlernt und dann zum Joggen Zuflucht nehmen muss. Der nächste Schritt ist, dass die Sinneserfahrung, wenn nicht gänzlich ausgelöscht, so doch pervertiert wird, womit auch die anschauliche Erkenntnis sich in eine abstrakte verwandelt oder ganz verschwindet.

Durch die Produktion der Götzen und der Götzenbilder findet im Menschen nicht nur eine Verkehrung seiner Gesinnung, sondern an ihm als sinnlich die Welt erfahrendes Wesen eine Amputation eben dieses Sinnes- und Wahrnehmungsapparates statt. Entsprechend heißt es in Vers 8, nachdem in den Versen 5-7 die totale Sinn(en)losigkeit dieser Götzen geschildert wurde: »Ihnen gleichen, die sie gemacht.«

Wir begegnen damit einem Grundgedanken der Ideologiekritik, der bei Marx in ähnlicher Form, wenn auch in einem anderen Sprachgewande und mit analytischer Ausführlichkeit auftaucht. Die verkehrte Welt erscheint deswegen als verkehrte, weil wir sie verkehrt sehen. Und umgekehrt: Wir sind so, wie wir sehen, d. h. wir

»dem ähnlich, was sie anschauen«

gleichen dem, was wir geschaut und begriffen haben, und sind deswegen auch so schlecht darüber aufzuklären, dass das Geschaute die Dinge auf dem Kopf zeigt und uns damit irreführt.

Der Dichter William Blake hat in dem Gedicht »Jerusalem«⁴ diesen Psalm ausgelegt und daraus eine ganze Kommunikationstheorie entwickelt. Sein Grundgedanke ist, dass die Menschen dem ähnlich werden, was sie anschauen und machen. Sie machen sich zu dem, was sie gemacht haben, nicht umgekehrt. Die Götzen bekommen deswegen auch nicht menschliche Eigenschaften, sondern die Menschen nehmen die Eigenschaften der Machwerke ihrer Hände an.

Das lässt sich ausdehnen bis auf die gegenwärtige informationstechnologisch dominierte Produktionsweise, die dabei ist, nicht nur die menschlichen Produkte, sondern auch die Identitätsstruktur des Menschen auf eine bestimmte Informationsmenge zu reduzieren. Wir gleichen dem, was wir gemacht haben. Am Ende

schrumpft unsere Identität auf die Zeichenmenge unseres Gen-Codes zusammen, aus dem jede Spur der Transzendenz getilgt ist. Wir bleiben damit zwar identifizierbar, haben aber alles verloren, was einst mit Geist oder Seele begrifflich anzudeuten versucht wurde. Über allem schwebt nun nicht mehr der Geist Gottes, sondern die »virtuelle Informationswolke« des Cyberspace.⁵

Wenn die sinnliche Wahrnehmung verschwunden ist, sieht man natürlich auch nicht mehr das Leid dieser Welt und kann nicht mehr erkennen, worin der Unterschied zwischen Gott und Gold liegt. Es beginnt der in den Tendenzen der so genannten Informationsgesellschaft auf seinen Höhepunkt gelangte Prozess der Verwandlung des Wissens in Informationsspeicherung und der Ersetzung der Wirklichkeit durch ihre Simulation also bereits in der Herstellung von Götzen und Fetischen in den Stammesgesellschaften. Eine lange Tradition scheint heute siegreich ihr Ziel erreicht zu haben.

Dein Reich komme

● Mit dem Verschwinden der Götzenbilder und der Transformation des Kultes des Goldes in die Allmacht eines immer mehr »vergeistigten«, weil immateriellen Geldes wurde aber der Zorn Gottes nicht gegenstandslos, denn diese geistige Macht des unendlich vermehrbaren elektronisch gespeicherten Computergeldes verlangt mehr Opfer als seine materiellen Vorgänger jeweils zu

fordern in der Lage waren. Die alles bestimmende Macht des digitale Form annehmenden Geldes stellt deswegen eine neue Herausforderung dar, weil sie keiner goldenen Stiere mehr bedarf. Als schlechte Unendlichkeit konkurriert sie unvermittelt mit der wahren Unendlichkeit Gottes. Das macht es so schwer, die prophetische Kritik am Götzendienst direkt auf Markt, auf Geld, auf Kapital, insbesondere auf Spekulationskapital, also Optionen, Futures und wie diese Derivate alle heißen mögen, unmittelbar anzuwenden.

Die menschliche Selbstamputation durch den Götzendienst beginnt bei der Sinneswahrnehmung und hört auf beim Denken. Das Geld, das nur noch zur Selbstdarstellung dient und jede gegenständliche Bedeutung verloren hat, macht auch den Menschen bedeutungslos. Der Mensch wird ähnlich dem, was er verehrt. Der Tod des Menschen wäre dann möglicherweise die letzte Phase des Todes Gottes, dessen Feststellung bei Nietzsche die Kehrseite der Einsicht in das Wesen des Kapitalismus und seiner Wirkungsgesetze darstellt.

Das Geld präsentiert sich in dieser Form nicht länger als ein goldenes Kalb oder eine Kaiserstatue; es bleibt aber der absolute Widerpart der Religion. »Dein Reich komme, Mammon«, das ist das tägliche Gebet der neoliberalen Götzpriester und ihrer Messdiener. Dagegen sollten wir vielleicht immer noch die Vaterunser-Bitte setzen: »Zu uns komme Dein Reich«. Doch dieses Reich wird nicht kommen, wenn wir ihm nicht den Weg bereiten. Öffnen wir dem Zorn Gottes dazu eine Tür? Es ist an der Zeit.

¹ Vgl. zur Verwendung der Fäkalien Sprache: Sigmund Freud, Charakter und Analerotik: »Mamon (manunon) ist babylonisch man-man, ein Beiname Nergals, des Gottes der Unterwelt. Das Gold ist nach ori-

entalischem Mythos, der in die Sagen und Märchen der Völker übergegangen ist, Dreck der Hölle.« (zit. nach: E. Bornemann, Psychoanalyse des Geldes, Frankfurt a.M. 1977, 92).

² Wolfram Weimer,

Geschichte des Geldes, Frankfurt a. M. 1994, 9f.

³ MEW Erg. Bd. I, 563 u. 565.

⁴ Auf Psalm 115 und seine Verarbeitung durch William Blake stößt man unvermutet in: Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle, Dres-

den/Basel 1994, 80f.

⁵ Vgl. Forum Wissenschaft, 12. Jg. (1995) H.1 und 13. Jg. (1996) H. 1; sowie F. Rötzer (Hg.), Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien, Frankfurt a.M. 1991.

Hannes Nußbaumer

Strenge Rechnung – gute Freunde

„Geld in Kindererziehung und Paarbeziehungen

Über Geld spricht man nicht. Dieses Tabu miteinander zu überwinden, ist der wichtigste Schritt, um gemeinsam zu klaren Regelungen zu kommen. Im Konfliktfall kann auf solche Vereinbarungen dann zurückgegriffen werden. Beratungsstellen helfen dabei.

● Der Umgang mit Geld und die Auseinandersetzung damit, bietet für Kinder, Jugendliche und Erwachsene neben diversen Risiken auch die Chance eines Zugewinns an Lebensqualität. Ausgehend von meinen Erfahrungen als Präventionsfachkraft der SCHULDNER-HILFE skizziere ich im Nachfolgenden einige Herausforderungen und Hilfestellungen zum Thema Geld im Leben mit Kindern und in partnerschaftlichen Beziehungen. Dabei liegt der Focus auf den Beziehungen, die Paare und ihre Kinder zueinander haben.

Die SCHULDNER-HILFE des Vereins für prophylaktische Sozialarbeit ist in Oberösterreich neben der Schuldner- und Familienberatung auch in der Schulden-Prävention tätig, mit dem Ziel, die finanziellen Kompetenzen zu stärken. Das geschieht insbesondere durch Informationsmaterial (Broschüren, Ratgeber, Plakate ...), Kultur- und Medienprojekte (Fotoausstellung, Kinospot, Theater ...) sowie Bildungsarbeit mit

Schülern und Schülerinnen, Lehrlingen und Erwachsenen.

An den Veranstaltungen im Bereich der Bildungsarbeit nehmen mittlerweile pro Jahr ca. 3.500 Menschen teil. Derzeit werden Informationsveranstaltungen, Workshops, Vorträge und Seminare für Lehrbetriebe angeboten. Das Projekt Finanzführerschein der SCHULDNER-HILFE, das eine Ausweitung und Vertiefung des Bildungsangebotes darstellt, ist derzeit in der Pilotphase und wird in Oberösterreich voraussichtlich ab Februar 2007 buchbar sein.

Einer der inhaltlichen Schwerpunkte in der Bildungsarbeit der SCHULDNER-HILFE liegt in der persönlichen Auseinandersetzung: Der Umgang mit Geld, das Erarbeiten eines Überblicks über Ausgaben und Einnahmen, Wünsche und Ziele stellen für jede Altersgruppe eine Herausforderung dar. Bei den teilnehmenden 14- bis 15-Jährigen zeigt sich dabei ein interessantes Phänomen. Viele der Jugendlichen bekommen – von Eltern, Großeltern oder anderen Verwandten – Geld bei Bedarf. Die meisten Jugendlichen erhalten Taschengeld, der Betrag ist aber nur zum Teil festgelegt. »Ich bekomme immer Geld, wenn ich es brauche«, ist häufig zu hören.

Gleichzeitig fehlt die Vorstellung bzw. das Bewusstsein von Größenordnungen für die Kos-

ten des Lebensunterhalts. Kosten für Wohnung und Lebensmittel sind häufig selbst für Siebzehnjährige noch ein unbekanntes Terrain; weder wissen viele Jugendliche über die entsprechenden Beträge Bescheid, noch braucht ein Großteil derer, die schon selbst verdienen, dazu einen Beitrag zu leisten.

Parallel dazu zeigt sich im Bereich der Schuldnerberatung eine Zunahme der jungen Klient/inn/en. Bereits mehr als 20% sind jünger als 25 Jahre. Schulden für Autos, Wohnung, Bekleidung und Elektronikartikel führen die Statistik an. Kommt dazu noch eine mangelnde Budgetplanung oder die Verschlechterung der Einkommenssituation, wird aus der Verschuldung rasch eine Überschuldung und die eingegangenen Zahlungsverpflichtungen können nicht mehr pünktlich erfüllt werden.

Taschengeld, Wirtschaftsgeld und Kostgeld

● Menschen lernen durch Nachahmung, besonders als Kinder. Die ersten Vorbilder für den Umgang mit Geld sind meistens die Eltern. Die ersten prägenden Erfahrungen werden also meist schon sehr früh in der Familie gemacht. Wichtig dabei ist, dass über Geld gesprochen wird und Kinder, ihrem Alter entsprechend, in die wirtschaftlichen Belange des »Unternehmens Familie« einbezogen werden. Es gilt: Einkommen verlangt Arbeitsleistung, davon müssen Fixkosten bezahlt werden und erst der verbleibende Restbetrag steht für variable Ausgaben zur Verfügung.¹ Taschengeld, Wirtschaftsgeld und Kostgeld können für junge Menschen hilfreiche Mittel zum Erlernen dieser Regeln sein.

Das Thema *Taschengeld* füllt mittlerweile mehrere Ratgeber² Grundsätzlich ist Taschengeld eine freiwillige Zuwendung der Eltern, die

von deren Einstellung und finanziellen Möglichkeiten abhängt.³ Taschengeld sollte dem Kind zur freien Verfügung überlassen werden. Es sollte pünktlich und regelmäßig ausbezahlt werden, damit das Kind planen kann. Eltern und Kinder sollten gemeinsam klären, für welche Dinge das

»Mithilfe im Haushalt sollte nicht mit Geld entlohnt werden.«

Taschengeld bestimmt ist. Sind diese Vereinbarungen getroffen, dann sollte das Kind grundsätzlich keine Rechenschaft für seine Ausgaben ablegen müssen. Auch die Höhe des Taschengeldes sollte mit dem Kind besprochen werden.

Die Mithilfe im Haushalt sieht zwar in jeder Familie anders aus, sie sollte aber als Beitrag für die Familie gesehen und nicht mit Geld entlohnt werden. Auch durch Fehlkäufe sammeln Kinder Lernerfahrungen. Zu schnell ausgegebenes Taschengeld sollte deshalb nicht wieder ersetzt werden, da Kinder sonst zu unüberlegten Ausgaben verleitet werden. Sinnvoll ist es jedoch ein Gespräch darüber zu führen, wie es dazu kommen konnte. Die konkrete Höhe des Taschengeldes ist abhängig von den persönlichen Werten und Einstellungen, den individuellen Aufwendungen und dem Erziehungsstil der Eltern. Empfehlungen für konkrete Beträge finden sich z.B. in der Broschüre »Taschengeld & Co.«⁴

Im Unterschied zum Taschengeld wird das *Wirtschaftsgeld* zweckgerichtet für die Bezahlung von Dienstleistungen und Produkten (z.B. den Kauf einer Jacke oder für Bus/Bahn) den Jugendlichen zur Verfügung gestellt. Damit wird zum einen dem Bedürfnis der Kinder Rechnung getragen, mit zunehmendem Alter selbstständig Kaufentscheidungen zu treffen. Zum anderen wird auch Verantwortung für diese Entscheidungen übertragen. Das funktioniert oft besser,

als die Eltern befürchten, da mit dem eigenen Geld zumeist sorgsamer umgegangen wird als mit dem der Eltern. Die Höhe und die Auszahlungsmodalitäten müssen mit den Kindern besprochen werden. Dabei sollte auch auf die finanzielle Situation der Familie eingegangen werden. Denn: Ältere Kinder sollten wissen, mit

»wissen, mit welchem Gesamtbudget die Eltern haushalten«

welchem Gesamtbudget die Eltern haushalten. Dabei kann es sinnvoll sein, für bestimmte Anschaffungen einen festgelegten Betrag zu vereinbaren. Möchte der/die Jugendliche ein teureres Produkt kaufen, so muss er/sie den Mehrpreis vom Taschengeld finanzieren.

Wenn Jugendliche das erste Geld in Form einer Lehrlingsentschädigung bekommen und nach wie vor Zuhause wohnen, verpflegt werden und sich nicht selbst um ihre Wäsche kümmern müssen, verlangen manche Eltern von ihren Kindern *Kostgeld* für die erbrachten Serviceleistungen.⁵ Das führt zwar in den meisten Fällen zu Diskussionen, diese können sich aber nach dem Motto »strenge Rechnung – gute Freunde« recht positiv auswirken. Auch das Thema *Kostgeld* bietet einen guten Ansatz, um über das Familienbudget zu sprechen: Wer hat welche Einnahmen? Welche Ausgaben sind zu tätigen und wer profitiert davon? Damit kann für Jugendliche die finanzielle Realität der Erwachsenen wieder ein Stück deutlicher werden, in der ein Großteil der Ausgaben für Wohnen, Lebensmittel und Mobilität aufgewendet werden muss und nicht für Freizeitaktivitäten.

In all diesen Fragen wird bei den Eltern der Kinder über kurz oder lang auch ihre eigene partnerschaftliche Regelung der Finanzen zur Diskussion stehen. Dies beginnt aber meist schon bevor Kinder auf die Welt kommen.

Finanzielle Herausforderungen für Paare

● Häufig ist es die erste gemeinsame Wohnung, angesichts derer sich zum ersten Mal auch die Frage nach dem Umgang mit den gemeinsamen Finanzen stellt. Wer die Kosten für das gemeinsame Wohnen bezahlt, hängt meist von den Rollenbildern der Partner und den konkreten Einkommens- bzw. Besitzverhältnissen ab. Zieht ein Partner zum anderen oder suchen sich die beiden eine »neue« gemeinsame Wohnung? Schon im Fall einer Mietwohnung können sich viele Fragen stellen: Wird die Miete geteilt? Wer übernimmt Betriebskosten, Kosten für Heizung und Strom, Telefon, Radio, Fernsehen, Internet, Haftpflichtversicherung? Braucht es eine neue Einrichtung? Und wer trägt die Kosten für die gemeinsame Ernährung? Und dann ist immer noch die leidige Frage offen, wer die Hausarbeit erledigt und ob es dafür eine finanzielle Regelung gibt.

Immer wieder stellen sich Paare diese Fragen allerdings nicht im Vorhinein, sondern im Nachhinein – wenn sie sich im Konfliktfall wieder trennen. Beim Kauf einer Eigentumswoh-

»neue Machtverhältnisse in der Partnerschaft«

nung oder eines Hauses werden finanzielle Fragen noch brisanter. Die Beträge sind deutlich höher und viele verschulden sich für den Kauf von Wohnungseigentum.

Die Situation eines Paares ändert sich grundlegend, wenn Kinder dazukommen. »Kinder bedeuten in erster Linie Freude und Bereicherung für ein junges Ehepaar. Unbestreitbar ist jedoch, dass sie realistisch und nüchtern betrachtet auch Kosten verursachen.«⁶ Spätestens hier werden aus so genannten DINKS (double income, no

kids) Familien mit einem Einkommen und drei Konsumenten. Die Verteilung des Einkommens und die Gestaltung der Ausgaben erfolgt damit auch unter neuen Machtverhältnissen in der Partnerschaft. Die gemeinsamen Ausgaben steigen, möglicherweise reduziert sich das Einkommen, die finanzielle Autonomie der beiden Part-

»Wer verfügt über welches bzw. wie viel Geld?«

ner wird kleiner und der Klärungsbedarf steigt: Wer verfügt über welches bzw. wie viel Geld? Was wird gemeinsam entschieden? Wie viel Freiraum haben die Einzelnen? Und wer verdient wie viel Geld und ist das die Entscheidungsgrundlage für die Aufteilung der Karenzzeit?

Die Frage, ob ein Paar ein Kind will, muss deswegen noch nicht von der Frage, ob ein Kind leistbar ist, abgelöst werden⁷; der freudige Anlass sollte aber nicht zu finanzieller Planlosigkeit führen.

Weniger erfreulich ist die Veränderung der Familiensituation durch Arbeitslosigkeit, Krankheit oder einfach Einkommensverschlechterung. Dieser unfreiwillige Einkommensverlust bringt für die meisten Betroffenen neben den ökonomischen Herausforderungen auch große persönliche und kommunikative Hürden mit sich.

Durch die Einkommensverschlechterung gerät besonders für (ehemalige) Alleinverdiener die Identität ins Wanken, lange eingeübte familiäre Rollen werden obsolet. Wenn, wie im klassischen Fall, der Mann ehemals für das Familieneinkommen gesorgt hat, die Verwaltung der Finanzen aber in den Händen der Frau lag, sorgt dies für zusätzliche Spannung. Dazu gesellen sich häufig noch Kinder mit ihren eigenen Wünschen, denen nun engere Grenzen gesteckt sind.

Aber auch schon allein die Einschränkung persönlicher Ausgaben und das mögliche Ange-

wiesensein auf die Partnerin oder den Partner stellt eine große Herausforderung dar. Können die laufenden Ausgaben noch gedeckt werden? Welche Verpflichtungen und Vertragsvereinbarungen bestehen, sind sie aufrechtzuerhalten oder leiten sie sich aus Zielen ab, die durch die veränderte Situation unrealistisch geworden sind? Sind diese Verpflichtungen gemeinsam abgeschlossene oder individuelle? Sind die geplanten Anschaffungen noch finanzierbar? Sind sie notwendig bzw. hilfreich oder erhöhen sie nur die Bequemlichkeit? Fragen, die nicht angenehm sind und denen sich die meisten nur ungern stellen.

Das Zusammenziehen in eine gemeinsame Wohnung, gemeinsame Kinder oder der Einkommensverlust sind für Paare sowohl finanziell, als auch in Bezug auf ihre Kommunikation miteinander sehr anfordernd. Die nachfolgenden Tipps und Modelle bieten für die skizzierten Situationen, aber auch darüber hinaus hilfreiche Leitlinien für den Umgang mit Geld in Beziehungen.⁸

Tipps und Modelle

- *Miteinander reden:* Das gemeinsame partnerschaftliche Gespräch sollte so früh wie möglich erfolgen. Die Devise »Über Geld spricht man nicht« führt meist nur zu einem Aufschub des Themas. Besonders bei großen Ausgaben kann ein Gespräch im Vorfeld böses Blut vermeiden. Wird so ein Gespräch ohne Überredungsversuche oder gegenseitigen Druck geführt, erspart man sich im Nachhinein den Vorwurf: »Du wolltest es ja unbedingt«.
- *Strenge Rechnung – gute Freunde:* Die bekannte Redewendung hat auch für partnerschaftliche Beziehungen ihren Sinn: Gemeinsame Regeln, die auch eingehalten werden, wir-

ken klärend und beziehungsfördernd. Borgt man sich z.B. Geld vom Partner, kann eine genaue Vereinbarung über die Rückzahlung viel Ärger ersparen.

- **Finanzieller Freiraum:** Persönlicher Freiraum ist wichtig, auch in finanziellen Angelegenheiten. Damit muss eben nicht alles besprochen werden, Rechtfertigungen gegenüber dem Partner entfallen. Eine Möglichkeit dazu ist das Modell »Ein oder zwei Einkommen – drei Konten«, bei dem das Familieneinkommen auf drei Konten verteilt wird: eines für die gemeinsamen Kosten (Auto, Wohnung, Lebensmittel etc...) und je eines pro Partner. (Verhandlungen mit der Bank über ein kostenloses Subkonto können dafür zusätzliche Kosten ersparen.)

- **Überblick:** Der Überblick ist der erste Schritt zur aktiven Gestaltung der eigenen Finanzen; dies gilt natürlich auch für das Geld in der Partnerschaft: Erstellen Sie daher einen Haushaltsplan. Je knapper das Haushaltsbudget, umso wichtiger ist es, den Überblick zu haben, wofür das Geld verwendet wird. Eine elektronische Vorlage gibt es auf der Homepage der SCHULDER-HILFE (siehe Internethinweise).

- **Klare Vereinbarungen:** In »guten Zeiten« lässt sich relativ leicht klären, wer was in die Beziehung eingebracht hat und wie gemeinsame Anschaffungen finanziert werden. Besonders bei größeren Beträgen ist zu empfehlen, das in schriftlicher Form zu tun. Auch Zahlungsverpflichtungen aus früheren Beziehungen (Alimente, Unterhaltszahlungen) sollten klar geregelt werden: Werden sie vom Konto des Verpflichteten beglichen, zeigt das dem neuen Partner, dass Verantwortung wahrgenommen wird. Durch die gewonnene Klarheit werden Beziehungen gestärkt.

Im Falle einer Trennung werden die heftigen Emotionen häufig über erbitterte Kämpfe um Geld ausgetragen. Für diesen Fall ist mit klaren

Vereinbarungen eine Basis geschaffen, auf die in emotional schwierigen Zeiten zurückgegriffen werden kann.

- **Partnergespräch zum finanziellen Lebensweg:** Finanzielles eignet sich nicht für Besprechungen zwischen »Tür und Angel«, erst recht dann, wenn es zum Anlass für Konflikte geworden ist. Ausreichend Zeit für einander zu haben, kann auch in Geldangelegenheiten sehr bereichernd sein. Ein spannendes Thema sind dabei oft die unterschiedlichen finanziellen Lebenswege der Partner. Beide wurden von ihren Eltern unterschiedlich geprägt, in der jeweiligen Herkunftsfamilie haben unterschiedliche Regeln gegolten. In der Vorbereitung auf so ein Gespräch können sich beide folgende Fragen stellen: Wie sind meine Eltern mit Geld umgegangen? Wofür haben sie gerne Geld ausgegeben? An welchen Stellen haben sie gespart? [...] Wie wurde ich am »Unternehmen Familie« beteiligt? Weiters kann der Vergleich eigener Verhaltensweisen mit denen der Eltern erhellend sein: Was habe ich übernommen? Was nicht? Was will ich anders machen? Warum?⁹

Ein ausführliches Gespräch gewinnt durch gute Rahmenbedingungen: ein konkreter Termin, eine behagliche Atmosphäre, keine Unterbrechungen von außen. Und schließlich ist Zuhören ein wesentliches Element. Dem Partner/der Partnerin einmal 20 Minuten zuhören und ihm/ihr Zeit geben zu erzählen, auch wenn dabei eine Weile geschwiegen wird, ist ein Geschenk und verleiht einem Partnergespräch große Intensität.

Sich beraten lassen

- Für die hier genannten Herausforderungen sind natürlich nicht nur die in diesem Artikel beleuchteten Beziehungen der Paare und Familien

untereinander relevant. Wirtschaftsunternehmen, Gesetzgeber und Schule haben maßgeblichen Einfluss auf Kinder und ihre Eltern. Dazu finden sich einige Aspekte in den anderen Artikeln dieses Heftes. Präventionsfachkräfte leisten in diesem Beziehungsgeflecht Aufklärungs- und Öffentlichkeitsarbeit. Ähnliche Angebote gibt es

auch in der Schweiz und in Deutschland. Auch und gerade zu den hier angesprochenen Themen ist es keine Schande, diese Hilfe in Anspruch zu nehmen. Seelsorger und Seelsorgerinnen können Betroffene an Beratungsstellen weiter verweisen oder Präventionsfachkräfte zur Bildungsarbeit einladen.

¹ Vgl. Elisabeth Pichler, Zum Umgang mit Geld, in: Verein für prophylaktische Sozialarbeit (Hg), Im Plus leben. Anleitung zum privaten Nulldefizit, Linz 2004, 15.

² Vgl. z.B. Hermann Liebenow, Taschengeld & Co – So lernt ihr Kind sparen und ausgeben, München

2002.

³ Vgl. dazu und zum Folgenden: Ferdinand Herndler/Katharina Malzer/Elisabeth Pichler, Geld & Familie, in: Verein für prophylaktische Sozialarbeit (Hg), Im Plus leben. Anleitung zum privaten Nulldefizit, Linz 2004, 28ff.

⁴ Verein für Prophylaktische

Sozialarbeit, Taschengeld & Co. Informationen für Erziehungsberechtigte, Linz 2005.

⁵ Vgl. Theres Anderes/Marianne Dörig/Rita Hermann, Arbeitsgemeinschaft Schweizerischer Budgetberatungsstellen (Hg), Auskommen mit dem Einkommen. Haushaltbudgets

heute, Zürich 32001, 85 ff.

⁶ Ebd., 47.

⁷ Vgl. ebd., 53.

⁸ Vgl. zu den folgenden Tipps: Herndler/ Malzer/ Pichler, Geld & Familie, s. Anm. 3, 22 ff.

⁹ Vgl. Kellner Hedwig, Die Kunst, mit meinem Geld auszukommen, Krummvisch bei Kiel 2002, 19f.

Internethinweise:

www.schuldner-hilfe.at

Die SCHULDNER-HILFE ist eine in Österreich vom Bundesministerium für Justiz kraft Bescheid bevorrechtete Schuldnerberatungsstelle und eine vom Bundesministerium für soziale Sicherheit und Generationen anerkannte und geförderte Familienberatungsstelle. Auf der Homepage findet sich u.a. eine ausführliche Darstellung ihrer Präventionsarbeit.

<http://www.sfz-mainz.de/seiten/europa/index.htm>

Einen Überblick über Geschichte und Organisation der Schuldnerberatungen in Europa bietet die Homepage der Forschungs- und Dokumentationsstelle für Verbraucherinsolvenz und Schuldnerberatung.

<http://www.schuldnerberatung.at>

Dachverband der österreichischen Schuldnerberatungsstellen

<http://www.agsbv.de>

Überblick über Angebote in Deutschland

<http://www.schulden.ch>

Informationen zur Schuldnerberatung in der Schweiz

Karl A. Immervoll

Das gute Leben ist möglich

Das Projekt Regionalwährung im Waldviertel in Niederösterreich

Als Alternative zur herrschenden Geldwirtschaft starteten Engagierte in einer Grenzregion Niederösterreichs das Projekt einer Regionalwährung mit Negativzinsen. Wichtiger als unmittelbar veränderte Wirtschaftsdaten sind den Initiatoren das Umdenken und die Aktivierung breiterer Kreise.

Die freie Republik

- Es liegt am Rand, das obere Waldviertel, jene Landschaft im Nordwesten Niederösterreichs, die an Tschechien angrenzt: 120 km von der Landeshauptstadt entfernt, 140 km von Wien, tschechischen Großstädten viel näher, wird das Gebiet zum Zentrum eines für Österreich neuartigen Experiments: einer Regionalwährung, dem WALDVIERTLER.

Die Region gilt als strukturschwach, wirtschaftlich benachteiligt, wegen der Grenze, sagt man: vor 1989, weil sie geschlossen war, danach, weil sie offen ist. Dabei war es seit mindestens 200 Jahren die Abhängigkeit von Zentralräumen, die das Waldviertel schwächte und es immer noch tut. Seit Generationen gehen Leute weg – in die Stadt. Mit den Menschen wandern Kreativität, Engagement und Geld ab, letzteres verstärkt durch Konzernbetriebe und Großmärkte.

Nach einer vorsichtigen Kalkulation bedeutet das für eine Kleinstadt wie Heidenreichstein (mit knapp 5000 Einwohnern) und deren Umland jährlich mindestens 12 Millionen Euro, die aus der Region abfließen: Geld, das nicht annähernd zurückfließt.

Während Regionalpolitiker und andere Personen in die Städte fahren und um Förderungen oder Betriebsansiedlungen verhandeln, hat eine kleine Gruppe von Frauen und Männern begonnen, in den Werken des Philosophen Leopold Kohr und des Ökonomen Silvio Gesell zu lesen, und sodann scherzhaft gemeint, es wäre höchst an der Zeit, die eigene Republik auszurufen, ohne territoriale Ansprüche; die Zugehörigkeit zur Idee wird vielmehr durch das Hissen einer Fahne kundgetan. Und sie erinnerten sich an das Experiment, das der Tiroler Bürgermeister Michael Unterguggenberger im Jahr 1932 in Wörgl (Tirol) durchführte: eigenes Geld.

Die Ermutigung

- Wir, das war ein wichtiger Paradigmenwechsel. Man könnte, ... Die Politiker sollen doch, ... Nein, daran knüpften wir keine Hoffnung mehr. Zu viele Prognosen, Versprechungen

hatten uns enttäuscht; eine Veränderung kann nur von innen kommen, aus der Region selbst, genauer gesagt von den hier lebenden Menschen. Also wir – Waldviertlerinnen und Waldviertler – diskutierten, lasen, analysierten, studierten andere Systeme wie etwa den »Chiemgauer«, reisten, berichteten, diskutierten, ...

Im Jänner 2005 entschlossen wir uns, die Idee einer eigenen Regionalwährung für das Waldviertel der Öffentlichkeit vorzustellen. Unter dem Titel: »Das gute Leben ist möglich« luden wir zu einem Diskussionsabend. Nicht nur, dass wir von der Anzahl der BesucherInnen überrascht waren; negative Entwicklungen wurden klar benannt und ihre Auswirkungen auf die hier lebenden Menschen kritisiert. Niemand verfiel jedoch deshalb ins Jammern, sodass negative Stimmung gar nicht erst aufkommen konnte. Alle hatten die Gewissheit in sich, dass es an uns liegt und wir auch die Möglichkeiten haben: Wir gestalten unserer Zukunft im Waldviertel selbst! Damit war der Auftrag gegeben: Die Zeit des reinen Diskutierens hatte ein Ende gefunden. Eine Bewegung war entstanden und wir schritten zur Tat.

Kommunitäres Wirtschaften

- Aus meiner Kindheit habe ich die Erinnerung an eine Atmosphäre des Miteinander. Unser Brot bezogen wir jede Woche von einem anderen Bäcker. Die Hose bekam ich nicht vom Versandhaus, denn bei uns gab es genug Schneider. Wir kauften in den heimischen Betrieben, denn die Menschen wollten Arbeit. Umgekehrt kamen die Leute in das kleine Textilgeschäft meines Vaters. Natürlich spielte auch Geld damals eine Rolle, aber es war den meisten klar: ohne Gemeinsamkeit, ohne gegenseitigen Respekt, ohne Hilfe geht es nicht.

Ich erinnere mich auch noch an den ersten »Supermarkt«, welch eine Errungenschaft! Ich erinnere mich aber auch an das Zusperrern des letzten Milchgeschäftes. Ein anderer Geist hatte Einzug gehalten!

Heute werben zwar die Geschäftsleute für den Einkauf im Ort. Sie selbst beziehen ihre Waren aber größtenteils nicht aus der Region. Andere kaufen dort, wo es am billigsten ist. Alle stehen zueinander in Konkurrenz. Konkurrenz aber tötet Vertrauen.

Genau an diesem Punkt setzt die Idee einer eigenen Währung an: 100 Euro, die in der Filiale einer Konzernkette ausgegeben werden, gehen weg. Für einen neuen Einkauf braucht es neues Geld. 100 WALDVIERTLER, mit denen beim Fleischhauer bezahlt wird, ermöglicht diesem, die gleichen Scheine an den Bauern weiterzugeben, von dem er die Kuh gekauft hat. Der wiederum bestellt damit beim Tischler, dieser entlohnt seinen Arbeiter, der für seine Kinder aus der Papierhandlung Schulhefte braucht. Die dortige Verkäuferin geht zur einzigen Schneiderin, die wiederum zum Fleischhauer. Nicht die Menge des Geldes ist entscheidend, sondern wie oft es seinen Besitzer wechselt. Eine relativ geringe Summe bewirkt so eine hohe Wertschöpfung. Dafür braucht es allerdings geschlossene Kreisläufe, die eine Abwanderung des Kapitals verhindern. Wer das Vertrauen hat, dass »sein Geld« wieder zum ihm zurückkommt, kann es sich leisten, eine lokale Leistung teurer zu kaufen, und braucht nicht nach Billigprodukten zu greifen.

Wie funktioniert eine Regionalwährung?

- Grundsätzlich handelt es sich nicht um Geld, sondern um Gutscheine, die bei Ausgabestellen gekauft werden. Ausgabestelle kann nur

eine gemeinnützige Einrichtung sein, die für ihren Dienst 3% (Sozial-)Förderung einbehält. Der/die BesitzerIn der Gutscheine kann sie nun in den Mitgliedsbetrieben ausgeben wie »normales« Geld. Die betreffenden Betriebe sind gekennzeichnet, haben also in der Regel ein Schild an der Eingangstüre: »WALDVIERTLER willkommen«, sind auf der Homepage eingetragen, stehen im Werbefolder für KonsumentInnen. Im Idealfall gibt der Inhaber die Gutscheine an lokale Lieferanten oder seine Beschäftigten weiter, beziehungsweise ist selbst Konsument. Bestehen zuwenig Gelegenheiten, kann er WALDVIERTLER wieder in Euro zurückwechseln, allerdings zu einem Werbebeitrag von 5%.

Für KonsumentInnen ist ein Rücktausch nicht möglich. Sie können die Gutscheine nur ausgeben, möglichst innerhalb des laufenden Quartals. Denn beim Quartalswechsel verlieren

»Wer spart, dessen Scheine verlieren an Wert.«

sie 2% ihres Wertes. Dies ist die Umlaufsicherung, mit der gewährt werden soll, dass die Gutscheine auch wirklich ausgegeben und nicht gehortet werden. Sparen zahlt sich also nicht aus. Wer spart, dessen Scheine verlieren an Wert.

Hier liegt der Angelpunkt der Regionalwährung, der eigentliche Paradigmenwechsel. Silvio Gesell stellte schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Überlegung an, dass Waren verfaulen, verrosteten, veraltern, ... Wenn also Geld Tauschmittel für Waren und Dienstleistungen sein soll, dann muss es ebenso einem »Verfallsprozess« unterworfen werden.

Dazu im Widerspruch steht eine andere Funktion des Geldes: Es ist Wertaufbewahrungsmittel. Liegt es (bei der Bank), gewinnt es an Wert, trägt Zinsen. Es wird das Maß aller Dinge, in dem alles gemessen wird. So erhebt es sich

über alles Leben und Lebenswerte, ist heiß begehrt, Sammelobjekt. Geld wird zum Suchtmittel, zum Mittelpunkt der Begierde, zur Krankheit, zum Gottesersatz!

Wir treffen damit den Nerv des bestehenden Wirtschaftssystems, denn wer will schon Geld verlieren? Die Folge sind hitzige Diskussionen zwischen Befürwortern und Gegnern, eine ungeahnte Öffentlichkeit mit allen Vor- und Nachteilen.

Euphorische Graswurzelbewegung

● Die Menschen, die hier aktiv werden, sind keine politischen Größen. Sie kommen aus den verschiedensten gesellschaftlichen Winkeln, angesteckt von einer Sehnsucht nach Befreiung von einem zerstörerischen Wirtschaftssystem. Es sind Frauen und Männer, die die Auswirkungen miterleben, achtsame Leute mit großem Gespür für ihre Mitmenschen und die Umwelt. Es ist der kairos, der sie jetzt auf einmal zusammenführt. Sie treffen sich Woche für Woche, Monat für Monat. In kürzester Zeit hat die Diskussion eine Breite erreicht, die alle staunen lässt.

Plötzlich finden wir uns in Gesprächen wieder, in denen wir unser (ohnehin schon kritisches) Verhalten erneut infrage stellen: Welchen Stellenwert hat Geld in unserem Leben? Wofür gebe ich welches aus? Mit wem mache ich einen Handel? Je länger wir reden, umso bohrender werden die Fragen. Wie bei einer Zwiebelschale nehmen wir mit jedem Schritt Schicht um Schicht weg. Aber je weiter wir zur Mitte kommen, umso tränenreicher wird der Prozess. Eine Umkehr ist nicht möglich.

Neue Kreisläufe entstehen. Ein Mechaniker baut Dieselmotoren für den Ölbetrieb um, gleich gegenüber befindet sich die »Tankstelle«, d.h. die

Produktionsstätte für das Rapsöl aus heimischem Anbau. Eine beschäftigungslose Schneiderin beginnt Versuche mit Herrenhosen, denn das Modengeschäft für Männer hat im Ort keine Nachfrage mehr gefunden. In einer Stadt gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bauern aus dem Umfeld Eier zu beziehen. KonsumentInnen schließen sich zu einer Abnehmergemeinschaft zusammen und bewegen einen Bauern zu Einstellung von Hühnern. Anderswo entsteht ein Regionalmarkt, der ausschließlich Produkte aus der Region anbietet.

Die Initiativen sind unspektakulär und klein, bewegen aber bei den beteiligten Menschen unglaublich viel. Denn wer regelmäßig WALDVIERTLER einstecken hat, überlegt auch, wo sie ausgegeben werden können. Der Anblick der Scheine ist eine Mahnung zum bewussten Einkauf. Innerhalb von kürzester Zeit entsteht eine Gesinnungsgemeinschaft, die sich auch regelmäßig trifft, bestärkt und neue Ideen entwickelt. Bereits nach einem Monat sind fast 200 Betriebe dabei und 15.000,- WALDVIERTLER im Umlauf.

Die Ernüchterung

● Die bisher beschriebene Arbeit erfolgte rein durch ehrenamtliches Engagement. Bald spürten wir unsere Grenzen und sahen, dass die Bewegung viel zu schnell gewachsen war. Wir merkten dies an unserer eigenen Überforderung und an den vielfältigen Aufgaben. Es gab so viel zu bedenken und zu koordinieren: Trotz intensivster Beschäftigung mit der Materie waren wir nicht wirklich darauf gefasst, was da alles auf uns zukam.

Wir machten Bildungsarbeit, führten ausführlichste Gespräche, waren »Bank« und Verwaltung zugleich, gestalteten eine Homepage, organisierten Stammtische und Quartalsfeste,

schrrieben Artikel, gaben Interviews, begleiteten und unterstützten neue Initiativen, diskutierten Ideen, lasen weiterhin Bücher, Zeitschriften und Internetseiten, über die wir uns austauschten ... Die ersten Monate trug uns die Euphorie des Anfangs, aber dann machte sich Müdigkeit breit, in der Folge auch Meinungsunterschiede.

In dieser Zeit trat ein Verein an uns heran, der als operativer Arm der »Kammer für Arbeiter und Angestellte« (vulgo Arbeiterkammer: eine in Österreich gesetzlich errichtete, große Institution zur ständischen Interessensvertretung) auftrat, und bot uns die Zusammenarbeit an. Das bedeutete nicht nur Unterstützung durch Fachleute, sondern auch Fördergelder. Kurz gesagt: Es gab Geld für die Einstellung hauptamtlicher MitarbeiterInnen.

Bottom up and Top down

● Zwar warnten Stimmen, aber in der Situation der Überforderung war das Angebot zu attraktiv. Zudem sahen wir uns engagierten MitarbeiterInnen der Arbeiterkammer gegenüber, mit denen zu kooperieren wir wenig Schwierigkeiten sahen. Uns war schon klar: Eine Graswurzelbewegung auf der einen Seite und eine mächtige landesweite Institution auf der anderen sind sehr ungleiche Partner. Eigentlich sind es unvereinbare Systeme. Doch Menschen guten Willens auf beiden Seiten sollten das Unmögliche ermöglichen. Wir waren uns also einig, dass es sehr viel Gefühls bedarf um die Bewegung von unten mit der Förderung von oben so zu verbinden, dass erstere nicht erstickt wird.

Gleich zu Beginn fanden Expertenworkshops statt, ein Regionalbüro wurde eingerichtet, bald Leute beschäftigt, die ein effektives Arbeiten ermöglichen sollten. Die Praxis sah allerdings anders aus: Zu verschiedenen waren die

Sprache und Erfahrungen der Partner! Die einen mit Sitz in Wien, die anderen im Leben der Region eingebunden, hier Geldtheoretiker, dort Leute in praktischen Prozessen, auf der einen Seite gut organisierte und systematisch arbeitende Beschäftigte, auf der andere Seite engagierte Ehrenamtliche, die mit viel Experimentieren Schritt für Schritt sich bewegten. Sie sprachen vom Geld, wir von den Menschen. Eigentlich nichts Überraschendes, trotzdem eine schmerzhaftes Erkenntnis. Wir hatten das gute Leben verloren!

Das Prinzip der Subsidiarität

● Auslösender Moment zur Entwicklung der Basisbewegung war das Gefühl der Menschen, ihr Leben im Waldviertel selbst bestimmen zu können. Nun war da eine Organisation außerhalb der Region mit ernsthaftem Interesse mitzutun. Doch wenn viel Geld im Spiel ist, dann gibt es Interessen. Welchen Stellenwert hat dann lokale Kompetenz, nämlich die Erfahrung der Leute vor Ort, die nicht so systematisch, wissenschaftlich, in allen Aspekten reflektiert oder in Geld zu messen ist? Wer entscheidet darüber, was für die Bewegung (und die Region) gut ist? Gibt es ein noch so durchdachtes Konzept von außen das Recht, einen Prozess an der Basis zu korrigieren, wenn es dort dafür kein Einsehen gibt?

Der größte Streitpunkt war die Weiterentwicklung des Währungssystems mit seiner Umlaufsicherung. Während die einen den Wertverfall im Quartal aufheben wollten, weil damit die Akzeptanz erhöht werden könnte, sahen die AktivistInnen darin weiterhin ein wesentliches Element in der Überzeugung, es gehe nicht um Akzeptanz, sondern um Umdenken. Statt in der Praxis die notwendigen Schritte entstehen zu las-

sen, gab es endlose Diskussionen am grünen Tisch. Die ersehnte Unabhängigkeit von außen wurde so nicht erreicht!

Der Mensch kommt vor dem Geld

● Für die InitiatorInnen war die Einführung des WALDVIERTLERS ein Weg zur Bewusstseinsbildung. Oikonomia soll ihrer Bedeutung entsprechend ein gemeinsames Sorgen um den Haushalt sein. Unser Wirtschaftssystem spricht vom freien Wettbewerb und verschweigt die Auswirkungen auf die Menschen. An die Stelle eines zerstörerischen Kampfes gegeneinander trat bei uns die Vision eines gemeinsamen Tuns.

Denn Reichtum entsteht nicht durch Horten und Anlegen von Geld; Reichtum entsteht im Lebensfluss, im ständigen und freiwilligen Geben und Nehmen. Dieses zu fördern, war das wesentlichste Anliegen bei der Einführung des WALDVIERTLERS, also: Gutes Leben ist möglich!

In den Gesprächen und Konzepten der Arbeiterkammer und ihrer Projektpartner ging es in erster Linie um die Währung als abstraktes Mittel. Doch die Wirklichkeit des Waldviertels ist nicht in erster Linie durch eine geldtheoretische Diskussion zu verändern. Es braucht den Willen, miteinander wieder etwas zu tun haben zu wollen. Die Währung ist Mittel und nicht das Ziel.

Ausblick

● Die Kooperation fand also in dieser Form ein Ende; zu groß waren die Gegensätze, zu unüberbrückbar die Positionen und Ansprüche. Das mag schmerzhaft sein, ist aber auf beiden Seiten eine wichtige Erfahrung. Die Waldviertler Regionalwährung geht daran nicht zugrunde, sondern positioniert sich mit diesen Lernerfah-

rungen neu. Wir stellen uns selbst die gleichen Fragen wie den Leuten der Kammer: Wollten wir zu viel? Haben wir zuviel Verantwortung übernommen und über andere bestimmt? Gemeinsamkeit heißt eben: so schnell als die Beteiligten es vermögen. Der Mensch ist wichtiger als die Idee und Subsidiarität gilt auch im Kleinen.

Nach herkömmlichen Maßstäben mag es ein Rückschritt sein. Doch wir empfinden diese Erkenntnisse als einen kräftigen Sprung vorwärts. Und wir wissen: »Wir sind noch nicht im Festsaal angelangt, aber wir sind eingeladen. Wir sehen schon die Lichter und hören die Musik!« (Ernesto Cardenal)

Weiterführende Literatur:

- Andrea Baier/Veronika Bennholdt-Thomson/Brigitte Holzer, Ohne Menschen keine Wirtschaft. Oder: Wie gesellschaftlicher Reichtum entsteht, München 2005.
- Yoshi Frey, Die gläubigen Schuldner. Die spirituellen Gründe des Geldwahns, Norderstedt 2005.
- Silvio Gesell, Gesammelte Werke. Band 11, Lütjenburg 2004.
- Margrit Kennedy/Berhard A. Lietar, Regionalwährungen. Neue Wege zu nachhaltigem Wohlstand, München 2004.
- Erich Kitzmüller/Herwig Büchele, Das Geld als Zauberstab und die Macht der internationalen Finanzmärkte, Wien 2005.
- Leopold Kohr, Small Is Beautiful. Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk, Wien 1995.
- Bernhard A. Lietar, Das Geld der Zukunft. Über die zerstörerische Wirkung unseres Geldsystems und Alternativen hierzu, München 2002.
- Klaus Rohrbach, Freigeld. Michael Unterguggenberger und das »Währungswunder von Wörgl«, Borchon 2004.

Internethinweis:

<http://www.waldviertler-regional.at>

Homepage der Initiative Regionalwährung im Waldviertel mit allen Informationen zu Projekt, Ausgabestellen, Einkaufsmöglichkeiten und mehr.

Markus L. Schlagnitweit

Machen Sie mit Ihrem Geld doch, was SIE wollen!

| Ethisches Investment

Schon wer ein Sparbuch besitzt, nimmt am internationalen Geldmarkt teil.

Wer das ethisch verantwortlich tun will, kann Geld nach sozialen oder ökologischen Kriterien veranlagern.

Solches ethisch orientiertes Investment ist aber nicht nur für Idealisten interessant, sondern sollte für ChristInnen eigentlich selbstverständlich sein.

Geld und Ethik

● Das moralische Unbehagen, das viele Menschen in der Auseinandersetzung mit dem modernen Finanzkapitalismus, mit Geldmarkt und Zinswirtschaft befällt, ist keine bloße Zeiter-scheinung unserer Tage. Bereits zu Beginn des Industriezeitalters hat Goethe im zweiten Teil seines »Faust« die moderne Geldwirtschaft als Fortsetzung der Alchemie mit anderen Mitteln apostrophiert¹ und ihr einen schweren Systemfehler attestiert: Seitens des Wirtschaftssystems werde dem Geld außer der Vermehrung seiner selbst keine weitere, geschweige denn eine ethische Verpflichtung auferlegt.

Nun ist hinlänglich bekannt, dass das Spannungsfeld »Geld und Ethik« schon vor Goethe ein Thema christlicher Moraldiskussion war; man denke etwa an die Jahrhunderte alte De-

batte um die sittliche Erlaubtheit des Zinswesens. Bekannt ist allerdings auch, dass allein mit theologischer Fundamentalkritik bzw. mit moralischen Appellen an die Akteure des Wirtschaftssystems nie sehr viel erreicht wurde zugunsten einer ethisch motivierten Steuerung desselben. Über einen gewissen Zeitraum hinweg wurde zwar mithilfe des in den einzelnen Gesellschaften vorhandenen traditionellen politischen Instrumentariums auf sozialpolitischer Ebene durchaus einiges zur Bändigung und Temperierung des modernen Kapitalismus erreicht. In Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung und des damit einhergehenden Bedeutungs- und Wirkungsverlustes nationalstaatlicher Politik funktioniert das jedoch nur noch in unzureichendem Maß.

Ein demgegenüber ganz neuer und meines Erachtens sehr viel versprechender Ansatz entwickelte sich, als angesichts der ökologischen, sozialen und (inter-)kulturellen Probleme und Risiken, die sich als Folgen einer ungebremsen Technologie- und Industrieentwicklung zeigten, Menschen darüber nachzudenken begannen, wie man zu einer ethisch verantwortlichen Steuerung technischer, ökonomischer und monetärer Prozesse von innen heraus kommen kann. Vor allem im Umfeld der großen gesell-

schaftspolitischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts (Frauen-, Ökologie- und Friedensbewegung) setzte sich die Schlüsselerkenntnis durch, dass wirtschaftliche Prozesse und ökonomische Strukturen ebenso wie andere gesellschaftliche Verhältnisse nie einfach vom Himmel fallen, sondern dass sie Ergebnisse sozialer Prozesse sind. Durch solche Prozesse können umgekehrt Strukturen verändert werden, wenn der gegebene Ist-Zustand von immer mehr Menschen als unbefriedigend oder gar destruktiv erfahren wird bzw. durch ihn natürliche und soziale Lebensgrundlagen nachhaltig gefährdet erscheinen.

Auf das Feld der modernen Kapitalwirtschaft übertragen heißt das: Es ist durchaus plausibel, dass den InvestorInnen als MarktteilnehmerInnen bzw. MiteigentümerInnen an Unternehmen eine entscheidende Rolle und Verantwortung bei der Gestaltung monetärer und ökonomischer Strukturen zufällt – also in den Fragen, was, wie, woraus, durch wen, unter welchen Bedingungen und um welchen Preis produziert bzw. erwirtschaftet wird.

Die bereits von Goethe geübte Kritik an der völligen ethischen Entpflichtung des Geldes bzw. des Umgangs damit fand also wachsenden Widerhall im kritischen Bewusstsein mancher InvestorInnen. Sie erkannten, dass positive Wirtschaftsdaten nicht einfach um jeden Preis zu

»Kontrolle darüber, was mit ihrem Geld geschieht«

erzielen sind und wirtschaftliche bzw. unternehmerische Verantwortung sich auch an anderen als rein ökonomischen Wertmaßstäben zu orientieren hat. Als Folge dieser Einsicht entwickelte sich eine wachsende Nachfrage nach ethischen Kriterien im Wertpapiergeschäft und – Hand in Hand damit – nach Anlageformen, bei

denen die InvestorInnen eine unmittelbare oder (durch damit betraute Mittelsleute, wie z.B. Fondsmanager) indirekte Kontrolle darüber ausüben können, was mit ihrem Geld geschieht, also positiv: welchen wirtschaftlichen (u.U. auch sozialen, ökologischen oder politischen) Zwecken es zur Verfügung stehen soll, bzw. negativ: in welche Projekte das Geld auf gar keinen Fall fließen darf.

Ethisches Investment unterscheidet sich damit hinsichtlich der Instrumentarien bzw. Formen der Geldanlage zunächst einmal gar nicht von herkömmlichen Anlageprodukten. Auch ein »Ökofonds« ist – nur um ein Beispiel zu nennen – ein Investmentfonds, der nach den bewährten

»bindende, ethisch begründete Zweckwidmung«

Prinzipien der modernen Portfolio-Theorie arbeitet, wie die weltweit über 10.000 konventionellen Investmentfonds auch. Dasselbe gilt im Grunde genommen für alle anderen ethisch interessierten Anlageformen. Der wesentliche Unterschied liegt in der bindenden, ethisch begründeten Zweckwidmung des investierten Kapitals: Dem/der ethisch motivierten AnlegerIn ist es nicht länger gleichgültig, was mit seinem/ihrer Geld geschieht, in welche Unternehmung es konkret fließt. Ihm/ihr geht es nicht nur um Ertragerwartungen, sondern er/sie will Kontrolle darüber, welchem konkreten Zweck der eigene »Spar-Euro« dient.

Mit dieser Willensäußerung greifen InvestorInnen direkt in die Lenkungsmechanismen des Wirtschaftslebens ein, und zwar selbst dann, wenn sie nicht unmittelbar als KreditgeberInnen bzw. TeilhaberInnen (shareholder) an einem Unternehmen auftreten (und etwa bei den jährlich abzuhaltenden Aktionärsversammlungen ihr Stimmrecht ausüben), sondern – direkt oder

via Fonds – mit Wertpapieren handeln und damit deren Kurswert mit beeinflussen: Wertpapierkurse sind ein wichtiges feedback für Unternehmen hinsichtlich der Akzeptanz ihrer Geschäftspolitik bei den InvestorInnen.

Entwicklungsstufen ethischen Investments

● Die gegenwärtig populärsten ethisch orientierten Investmentprodukte sind Fonds. In diesem so genannten SRI-Segment (socially responsible investment/sozial verantwortliche Veranlagung) ist in den letzten Jahren ein beachtliches Wachstum zu verzeichnen. Einer aktuellen Studie zufolge gehören dazu allein in Europa mittlerweile 10-15% aller »Fonds unter management«, was einer Steigerung von 36% seit Jahresende 2002 entspricht!²

Während diese Entwicklung aber in Europa noch relativ jung ist, wurde in den USA mit dem »Pioneer Fund« bereits 1928 der erste Ethikfonds aufgelegt, der noch mit einem relativ groben Ethikraster arbeitete, indem er den Ausschluss so genannter »sin-stocks« aus seiner Anlagepolitik garantierte. (Entsprechend der

»Einflussnahme auf die Definition wirtschaftlicher Ziele«

US-amerikanischen Prohibitionspolitik jener Zeit waren damit v.a. in die Tabak- bzw. Alkoholindustrie involvierte Werte gemeint.) Als erstes europäisches Land folgte Großbritannien – allerdings erst 1984. In beiden Fällen waren es übrigens kirchlich gebundene InvestorInnenkreise (v.a. aus dem Quäkertum), die hier Initiativ- und Pionierdienste leisteten.³

Trotz dieser kirchlichen Pionierrolle war es in Europa zunächst die Ökologiebewegung, die

in umweltverträglichen Investmentprodukten ein nicht nur dem persönlichen Gewissen der AnlegerInnen genügendes, sondern auch politisch relevantes Mittel zur Einflussnahme auf die Definition wirtschaftlicher Ziele erkannte. Die meisten ethisch motivierten Investmentprodukte unterlagen deshalb anfangs auch vor allem ökologischen Kriterien. Das hatte zur Folge, dass ethisch interessierte Anlageformen zunächst überhaupt als »ethisch-ökologisches« Investment in den breiteren Sprachgebrauch eingingen, selbst wenn manche (später entwickelte) Investmentprodukte sich in der Hauptsache an anderen ethisch relevanten Zielen orientieren (etwa im Bereich der Entwicklungsförderung oder der Sozial- und Frauenpolitik). Als Sammelbegriff wäre es deshalb richtiger, in allgemeinerer Form etwa von »ethischem« bzw. exakter von »ethisch orientiertem bzw. motiviertem« Investment zu sprechen.

Ein für den kirchlichen Raum wichtiger Schritt zur sowohl inhaltlichen Ausweitung als auch wissenschaftlichen Fundierung und Präzisierung des Begriffs ethischer Geldanlage auf Basis eines christlichen und in der kirchlichen Soziallehre gründenden Ethikverständnisses ist dem Frankfurter Moraltheologen Prof. em. Dr. Johannes Hoffmann in Kooperation mit dem Stuttgart-Hohenheimer Ökonomen Prof. em. Dr. Gerhard Scherhorn und MitarbeiterInnen am Institut für katholische Theologie der Universität Frankfurt im Rahmen eines mehrjährigen Forschungsprojekts gelungen:

Im Rahmen dieses Projektes wurde ein mehrere hundert Fragen starker Katalog zur Bewertung von Wirtschaftsunternehmen nach Umwelt-, Sozial- und Kulturverträglichkeitskriterien (aus der Perspektive christlicher Ethik) entwickelt, der als »Frankfurt-Hohenheimer Leitfa-den« mittlerweile von einer professionellen Münchner Rating-Agentur (oekom research AG)

in Anwendung gebracht wird. Dieser Leitfaden kann dzt. weltweit als das wohl differenzierteste und präziseste Instrument zur ethischen Bewertung von Wertpapier-begebenden Unternehmen bzw. Staaten gelten – und zumal für InvestorInnen mit kirchlichem Hintergrund gleichsam als ethischer Standard dienen.⁴

An diesem Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden wird zudem ein wesentlicher Schritt in der Weiterentwicklung ethischen Investments ablesbar, der sich durch eine neue Strategie in der ethisch motivierten Beeinflussung des Wirtschaftslebens auszeichnet: Ältere Ethik-Investmentprodukte arbeiten zumeist mit bestimmten Ausschlusskriterien, den »sin-stocks« bzw.

»In einer Branche werden die jeweils »ethisch Besten« ermittelt.«

bzw. »don'ts«, bzw. mit ausdrücklichen »Positivlisten«. Diese »konservativen« Anlageprodukte schließen also von vornherein bestimmte Wirtschaftsbranchen bzw. Produkte – etwa Atomindustrie, Gentechnik, Tabakwaren, Automobilindustrie, Glücksspiel etc. – aus ihrer Anlagepolitik aus und wahren so ihre »ethische Reinheit«. Oder sie bilden so genannte ethische »Themenfonds«, die ausschließlich in Wertpapiere investieren, die unter ein bestimmtes Thema fallen: z.B. »saubere Energieträger«, »frauenfreundliche Unternehmenspolitik«, »biologische Lebensmittel«, »fairer Handel« etc.

Demgegenüber verfolgen modernere Ethik-Investment-Konzepte den vergleichsweise dynamischeren »Best-in-Class-Ansatz«: Es werden dabei dem potenziellen Anlageuniversum nicht von vornherein irgendwelche Beschränkungen auferlegt. (Es sei denn, es handelt sich um »per se« ethisch inakzeptable Wirtschaftspraktiken bzw. -branchen, wie z.B. Frauenhandel, Kinderpornografie, Drogenhandel oder Produktion von

Anti-Personen-Minen.) Vielmehr werden innerhalb einer bestimmten Branche die jeweils »ethisch Besten« ermittelt und ins Anlageportfolio aufgenommen.

Das bedeutet, dass beispielsweise auch Wertpapiere aus der ökologisch gewiss problematischen Automobilbranche Aufnahme in einen Öko-Fonds finden können, sofern das dahinter stehende Unternehmen bessere Ökologie-Werte (z.B. hinsichtlich der Recycling-Fähigkeit seiner Produkte, der Förderung der wissenschaftlichen Erforschung und Entwicklung brennstoffsparender und abgasarmer Motoren etc.) nachweisen kann als andere Unternehmen derselben Branche. Die diesem Ansatz zugrundeliegende »Philosophie« zielt darauf ab, innerhalb der einzelnen Branchen einen Unternehmenswettbewerb zugunsten ethisch bestimmter Ziele zu initiieren bzw. zu forcieren und dadurch auch in solche Branchen ethisch steuernd einzugreifen, die von konservativeren Ethik-Investment-Ansätzen bislang überhaupt ausgeschlossen und damit unberührt blieben.

Ökonomische und ethische Rendite

- Wenn von ethischem Investment die Rede ist, begegnet man häufig zwei Vorurteilen: Es heißt dann, das sei höchstens etwas für Idealisten, die es sich leisten können, auf eine angemessene Rendite ihrer Geldanlage zu verzichten; und zudem kämen dafür nur kleine Nischenelemente des weltweiten Investitionsspektrums in Frage, also v.a. ökonomisch unbedeutende Klein- und Mittelunternehmen. Weder das eine noch das andere Argument ist richtig.

Wertpapieranalysen der letzten Jahre zeigen eindeutig, dass »ethische Branchenführer« häufig auch wirtschaftlich sehr erfolgreich sind. Oft

sind es gerade die technologisch und wirtschaftlich innovativsten Unternehmen, die auch ökologisch und sozial am nachhaltigsten wirtschaften. Sie bestätigen damit ein von wohl allen seriösen ÖkonomInnen geteiltes Prinzip, wonach nur ein ökologisch und sozial nachhaltig agierendes Unternehmen auch ökonomisch nachhaltig erfolgreich sein kann.

Ethische und ökonomische Nachhaltigkeit schließen einander also keineswegs aus. Kurzfristiges Spekulantentum wird sich freilich von ethisch orientierten Anlageprodukten nicht unbedingt zufriedenstellend bedient wissen, ist mit einer nachhaltigkeitsorientierten Wirtschaftsethik aber ohnehin nicht vereinbar.

Die langsam, aber stetig wachsende Nachfrage nach ethischen Kriterien im Wertpapiergeschäft lässt nachweislich selbst wirtschaftliche »global player« nicht mehr länger unberührt. Je mehr InvestorInnen die Allokation ihrer Investitionen von der Einhaltung bestimmter ethischer Kriterien durch Unternehmen abhängig machen, desto größer wird der Druck auch auf diese Großkonzerne, sich ethischen Ratings zu unterziehen und die ethisch motivierten Forderungen ihrer shareholder zu hören.

Global betrachtet sind ethische Geldanlagen derzeit freilich noch ein Nischenprodukt. Ihr Anteil am gesamten veranlagten Kapital dürfte nach aktuellen Schätzungen erst bei maximal 2% liegen – bei allerdings bereits seit Jahren hohen Zuwachsraten! Marktforschungsstudien im deutschen Sprachraum etwa zeigen, dass rund 50%

»durch Kleinstkredite ermöglichte Wirtschaftstätigkeit«

der AnlegerInnen an ethischem Investment interessiert sind, aber nur 2-3% von ihnen bereits einmal ethische Anlageprodukte angeboten wurden. Als Hauptgrund für diese Markt-Diskrepanz

wurden vor allem anhaltende Informationsdefizite auf der Angebots- und Nachfrageseite erhoben. Es darf mit gutem Grund angenommen werden, dass mit einer entsprechenden Verbesserung des Informationsstandes sowohl unter den InvestorInnen als auch unter den AgentInnen des Finanzdienstleistungssektors das Anlagevolumen in ethisch motivierten Investments weiterhin und nachhaltig wachsen wird.

Schlussbemerkungen

● Im Zuge der bisherigen Darstellung blieben andere weniger Wertpapiermarkt-orientierte Formen ethischen Investments weitgehend ausgeklammert. Die »urchristlichste« Form ethischer Geldveranlagung ist gewiss immer noch das Teilen »überflüssigen« Sparkapitals mit jenen, die es zur Entwicklung ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Teilhabechancen benötigen: Denn die wirksame Bekämpfung von Armut, der Einsatz für soziale Gerechtigkeit ist wohl immer noch die nachhaltigste Form von »Zukunftsinvestition«. Es gibt auch Formen des Ethik-Investments, die sich ausdrücklich der Armutsbekämpfung bzw. Entwicklungszusammenarbeit widmen, indem sie z.B. veranlagtes Kapital als Mikrokredite an nicht »Bankkredit-würdige« Menschen in Entwicklungsländern vermitteln und auf diese Weise deren eigene ökonomische Kompetenz zur Selbsthilfe wachrufen und zur Entfaltung bringen.

Die Veranlagung in solchen Einrichtungen ist nicht nur unter Sicherheits-Aspekten interessant (aufgrund ihrer erfahrungsgemäß außerordentlich hohen Kredit-Rückzahlungsquote): Die durch solche Kleinstkredite ermöglichte selbstständige Wirtschaftstätigkeit armer Menschen erreicht – freilich von extrem niedrigen Niveaus ausgehend – bis zu 3-stellige (!) Wachstumsra-

ten und bildet für die KreditnehmerInnen oft die verlässliche Ausgangsbasis für eine nachhaltige Verbesserung ihrer ökonomischen, damit aber auch sozialen und politischen Lebenssituation. Zu nennen ist hier z.B. die von kirchlichen Kreisen initiierte, internationale ökumenische Entwicklungsgenossenschaft »Oikocredit« mit Hauptsitz in Amersfoort (NL) und weltweit verteilten Niederlassungen und Förderkreisen.

Für ChristInnen sollte aufgrund der inzwischen breit gefächerten Möglichkeiten der ethisch orientierte Umgang mit verfügbarem Investitionskapital mittlerweile jedenfalls eine Selbstverständlichkeit darstellen. Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen Österreichs (2003)⁵ formuliert dazu sogar eine ausdrückliche Selbstverpflichtung sowohl auf institutioneller als auch individueller Ebene. Die ängstlich/skeptisch-defensive Haltung, die in dieser Hinsicht und generell im Umgang mit Börsen-, Bank- und Finanzwelt leider gerade in

kirchlichen Kreisen häufig anzutreffen ist, entbehrt jedenfalls jeder Rechtfertigung: Schon wer ein einfaches Sparkonto besitzt, muss sich darüber im Klaren sein, dass er/sie damit teilhat am weltweiten Finanzsystem. Diese Tatsache zu ignorieren, verändert daran ebenso wenig wie bloße Kritik an den »üblen Machenschaften« in diesem System.

Letztlich kann und darf es für ChristInnen nie darum gehen, sich durch weitgehendes »Her-aushalten« aus problematischen Zusammenhängen eine möglichst »weiße Weste« zu behalten, sondern diese Konfliktzonen gerade durch aktives Ins-Spiel-Bringen eigener Überzeugungen und Werte im Sinne des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit mitzugestalten. Ethisch motivierte Geldveranlagung stellt dazu eine reale und wirkungsvolle Möglichkeit dar – gerade in einer Welt, in der zwar nicht das Geld selbst regiert, aber de facto durch Geldflüsse eine enorme (politische) Steuerungsmacht ausgeübt wird.

¹ Vgl. Hans Chr. Binswanger, Geld und Magie. Eine ökonomische Deutung von Goethes »Faust«, Hamburg ²2005.

² Eurosif (European Social Investment Forum), Pressemitteilung vom 12. 9. 2006.

³ Dass es bei den Geld-

transaktionen der christlichen Kirchen in den USA selbst bzw. seitens ihrer Gläubigen (die ihrerseits wieder Einfluss z.B. auf große Pensionsfonds ausüben) nicht um unbe-deutende Größen ging, zeigt u.a. die Tatsache, dass das

Apartheidregime in Südafrika v.a. durch gezielten Abzug von Kapital ökonomisch in die Knie gezwungen wurde. An dieser Aktion waren schließlich auch europäische Kirchen beteiligt. ⁴ Projektgruppe Ethisch-ökologisches Rating/oekom

research AG (Hg.), Ethisch-ökologisches Rating. Der Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden und seine Umsetzung durch das Corporate Responsibility Rating, München ²2002. ⁵ Ökumenisches Sozialwort, Nr. 201f.

Informations- und Bildungsangebote der Katholischen Sozialakademie Österreichs zum Thema »Ethik-Investment«:

- eine Internet-Informationsplattform: <http://www.geldundethik.org>
- ein Dossier »Ethik-Investment« (36 Seiten), zu bestellen bei: Katholische Sozialakademie Österreichs (ksoe), A-1010 Wien, Schottenring 35/D, E-Mail: nicole.pelz@ksoe.at, Tel.: +43-(0)1-310 51 59, Preis: € 4,36 + Porto
- ein Lehrgang »Ethische Geldanlage für kirchliche Investoren« (Beginn März 2007). Weitere Lehrgänge für professionelle Finanzdienstleister und Privatpersonen sind in Vorbereitung.

Nähere Informationen unter: <http://www.ksoe.at>

Weitere Internethinweise zu ethischem Investment siehe Seite 59.

Pirmin Spiegel

Und alle wurden satt ...

Eine Predigt zu Geld, Gnade und Mt 14,13-21

**Brotvermehrungswunder geschehen
auch heute, wenn Menschen sich
auf das Teilen als »Logik der Gnade«
einlassen. Was in Galiläa und im
Nordosten Brasiliens möglich war,
ist eine Ermutigung zu einem anderen
Umgang – nicht nur mit Geld,
sondern mit Mensch und Schöpfung.**

● »Ich denke, also bin ich.« Mit dieser Formel leitet Descartes im 17. Jahrhundert den Rationalismus ein und bereitet die Aufklärung vor. Können wir heute diesen Satz umwandeln in: »Ich besitze Geld und mache Gewinne, also existiere ich«? Eine Zuspitzung in der aktuellen Phase des Kapitalismus!

Die eigene Lebenserfahrung bestätigt diesen Gedanken. Geldliche Rentabilität scheint ebenso wie Gewinnmaximierung höchste Priorität zu haben. Spekulationen an der Börse und Handel mit Geld stehen im Zentrum der Wirtschaft: Hast du was, dann bist du was! Über Geldhaben drückt sich Wertschätzung und Anerkennung aus: Wer viel hat, zählt viel!

Reichtum und Armut werden zumeist übers Geld bemessen. Und der Graben zwischen Reichtum und Armut wird sowohl weltweit als auch in unseren Gesellschaften immer tiefer. Das Leiden an Armut hat konkrete Namen und Ge-

sichter: Arbeitslosigkeit, Migration, Gewalt, Hunger, Ausschluss. Die Möglichkeit zur Bildung hat mit Geldhaben zu tun. Weltweit und auch lokal bleibt für viele die Möglichkeit, eine Schule, eine Universität oder ein Krankenhaus aufzusuchen, weit entfernt.

Es gibt die Welt derer, die keine oder nur wenig Kaufkraft haben, die Welt der Ausgeschlossenen und der – in der Perspektive des Geldes – Vergessenen: jene, für die es in der Geldwelt kein Zuhause gibt. Für alle, die »Haben« als eine höchst natürliche Kategorie der menschlichen Existenz ansehen, mag es überraschend sein, dass es in vielen Sprachen kein Wort für »Haben« gibt (E. Fromm).

Geld und Gott

● Geld und der Auftrag der Kirche, Geld und Gnade: Haben diese Worte etwas miteinander zu tun? Stehen sie für verschiedene Welten? Gibt es eine Verbindung?

Geld und Gott waren selten Bundesgenossen. Ebenso ergaben Kapital und Kirche keine guten Partner. Immer wieder war der beste Weg, die prophetische Stimme der Kirche zum Schweigen zu bringen, ihre Ausstattung mit Pri-

vilegien, materiellen wie symbolischen. Durch die Geschichte hindurch hat die Kirche diese Versuchung ständig begleitet. Hinter Privilegien und Machtansprüchen verbirgt sich die Gefahr, das Leben und die Stimme der Armen zum Verstummen zu bringen oder zu vergessen.

Im Christentum geht das Erscheinen Gottes mit Machtlosigkeit und Armut Hand in Hand. Gott wird Mensch, arm und ausgeschlossen. Er identifiziert sich mit den Armen: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder und Schwestern

**»Armut, nicht Effizienz,
ist Ort der Gegenwart Gottes.«**

getan habt, das habt ihr mir getan. Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan« (Mt 25,40.45). Ohnmacht und nicht Mächtigkeit, Armut und nicht Effizienz sind Orte der Gegenwart Gottes: Menschen, die entäußert und am Rande leben. Sie spielen eine wichtige Rolle im Plan Gottes mit den Menschen. Von ihnen will ich ein Beispiel erzählen.

Es spielt in einem der ärmsten Bundesstaaten von Brasilien, wo mehr als die Hälfte der Bevölkerung mit weniger als zwei Dollar pro Tag (über)leben muss. Der Bundesstaat heißt Maranhão und liegt im Nordosten. In diesem Bundesstaat tragen die kirchlichen Basisgemeinschaften eine hoffnungsvolle Geschichte auf ihren Schultern, reich an Initiativen, Zeugnissen und Kämpfen; viele Menschen gaben ihr Leben in der Verteidigung der Schwachen und der eigenen Erde. Der Bundesstaat ist in der Mehrheit arm und trägt zugleich das Gesicht einer couragierten und solidarischen Kirche.

Im Jahr 1997 fand dort, in der Landeshauptstadt São Luis, das 9. Interekklesiale Basisgemeindetreffen statt. Die Vorbereitungsgruppe stand vor großen Herausforderungen. 2.500 De-

legierte wurden erwartet aus 240 Diözesen Brasiliens, dazu Vertreterinnen und Vertreter aus anderen Ländern Lateinamerikas sowie Gäste aus Europa und den USA. Die inhaltlichen, finanziellen und organisatorischen Vorbereitungen sollten aufgeteilt werden. Gemeinsam, aus allen Regionen Brasiliens, sollte mitgetan werden am Gelingen dieses großen Treffens, das vier Tage dauern würde.

Den Basisgemeinschaften von Maranhão blieb die Verpflegung aller Delegierten aufgetragen. Selbst wollten wir das meistern, ohne finanzielle Hilfe von außen anzufordern, ohne kirchliche Hilfswerke in Deutschland und anderswo, ohne Gelder von Freundinnen und Freunden.

»Gebt ihr ihnen zu essen!«

● »Gebt ihr ihnen zu essen!« Das Wort Jesu zu den Aposteln im Hinblick auf die 5.000 hungrigen Leute kam immer wieder in unsere Gedanken. Fünf Mahlzeiten für 2.500 Menschen, dazu ein Lunchpaket für die weite Heimreise der Delegierten mussten zusammengebracht werden. Zweimal würden die Delegierten in den Gemeinden der Landeshauptstadt zu Abend essen, wo sie während des Treffens lebten und schliefen.

Wir errechneten einen Geldumfang von ungefähr 100.000 Reais, die notwendig waren für die Mahlzeiten. Wie dieses Geld zusammenbekommen in einem Kontext von Armut und Not?

Ideen wurden geboren und verworfen, bis der Geist und das Hoffnungspotenzial der Bibel und der Basisgemeinschaften neu wach wurden. Folgende Idee erhielt immer breitere Zustimmung: Gut 200 Pfarreien gibt es in dem Bundesstaat und in jeder eine Vielzahl von Basisgemeinschaften in unterschiedlichen Erschei-

nungsformen. Wir wagten zu träumen und hofften, dass 200 dieser Gemeinden mittun würden und im Zeitraum eines Jahres, von März 96 bis Februar 97, jeweils 500 Reais zusammenbekommen könnten.

Die Vorbereitungszeit des Interekklesialen Basisgemeindetreffens wurde so bereits für Hunderte von Basisgemeinden Teil des Treffens selbst. Mit Bibeltexten aus der Apostelgeschichte und dem Neuen Testament, mit Motivation und Hoffnung versuchten wir die Idee weiterzutragen.

Die Erwartungen wurden erfüllt! Kleinbauern, Kokosnussbrecherinnen, Näherinnen, Gelegenheitsarbeiter, Tagelöhner, Studenten etc. ermöglichten das Wunder. Zé Vicente, ein beliebter Sänger und Poet der Gemeinden, sang dazu so: »Ein wenig von vielen ergibt viel.«

Wir übersetzten das auf die Pfarrei, in der ich lebte und arbeitete. Die Pfarrei umfasste eine Gemeinschaft von 65 Basisgemeinden. Das ergab 8 Real für jede dieser Gemeinden innerhalb

»Ein wenig von vielen ergibt viel.«

eines Jahres, weniger als 70 Centavos pro Monat, etwa 15 Centavos die Woche, um auf die 500 Reais zu kommen. Zwei Centavos pro Tag für jede Gemeinde. Diese 2 Centavos pro Tag, multipliziert mit Menschen in Hunderten von Basisgemeinden, erbrachten in etwa die anvisierten 100.000 Reais!

Auch diejenigen, die am großen Treffen ins São Luis nicht teilnehmen konnten, waren durch ihr Mittun dabei. Ihre Gaben ermöglichten Reis und Bohnen für Tausende, für sie unbekannte Menschen, die für die gleiche Sache stehen. Kleines und Unscheinbares, aus der Armut geboren, brachte Großes hervor.

In dieser Erfahrung wurden Spuren einer anderen möglichen Welt greifbar. In ihr geht es

um die Logik des Teilens und Austeilens, nicht um die der Lebensfülle von wenigen, nicht um Akkumulation und Konkurrenz, nicht um Profit und Rentabilität. Menschen, die wenig besitzen und oft unter der Grenze des Lebensnotwendigen leben, teilen von diesem Wenigen. Sie erhielten kein Geld zurück und verbuchten keine Gewinne. Die Vorbereitungsgruppe des Treffens setzte auf die, die nicht in den Schlagzeilen der Medien stehen, auf die Nichtanerkannten, auf ihren Glauben, ihren Geist des Teilens, der Brot auf die Tische aller Menschen ersehnt.

Da zeigt sich eine andere Ökonomie, in der das Essen für 2.500 Menschen über vier Tage hinweg durch die Teilhabe und das Hingeben vieler ermöglicht wurde.

Logik der Gnade

● Die Jünger bitten Jesus angesichts der 5.000 hungrigen Mäuler, die Menschen wegzuschicken (Mt 14,13-21). »Sie sollen in die Dörfer gehen und sich etwas zu essen kaufen.« Viele derer haben nicht viel Erspartes im Beutel. So wird der Markt auf dem Dorf die Bedürfnisse der Menschen zu essen nicht lösen. »Gebt ihr ihnen zu essen«, ist der Vorschlag Jesu. Die Jünger sollen die Verantwortung übernehmen und das in ihren Kräften Stehende tun. Sie erschrecken im Anblick der fünf Brote und zwei Fische, die sie bei sich haben.

Jesus bittet die Leute, sich ins Gras zu setzen, nimmt, was die Gruppe hat, und segnet die Brote, indem er Gott für seine Liebe zu allen Menschen dankt. Als alles ausgegeben und gegeben ist, bleiben zwölf Körbe übrig. Die Einsicht in die eigene Verantwortung hat sich mit dem Teilen verschwistert. Nicht Anhäufung und herkömmliche Vorsorge lösten das Problem.

Beim Verteilen und Brotbrechen gehen den Jüngern die Augen auf und ihr Erkennen wird zu einer Gestalt des Lebens.

Punktuell wurde bei der Speisung der 5.000 wie beim Teilen während des Basisgemeindetreffens ein Zeichen gesetzt, eine Spur der Hoffnung gelegt, in der nicht Konkurrenz und Ausschluss, sondern Teilen und Partizipation im Zentrum stehen. Vom gleichen Geist motiviert und in der gleichen Logik ist die Idee, statt Lebensmittel wegzuerwerfen, deren Haltbarkeit bald abläuft oder deren Verpackung leicht beschädigt ist, die Waren an Bedürftige weiterzugeben. In Deutschland gibt es rund 600 solcher Vereine, die sich »Tafel« nennen. Sie sorgen sich inzwischen regelmäßig um eine halbe Million Menschen.

Diese Option und diese Logik nährt sich nicht vom Markt- und Wettbewerbsdenken her. Sie ist für uns Christen mit der Person Jesu von Nazareth gegeben und nährt sich vom Kreuz und der Auferstehung: gerettet und erlöst als Geschenk und aus Gnade. Im Raum der Gnade wird nichts produziert.

Die Gaben und Talente Gottes vervielfachen sich in dem Maße, wie sie eingesetzt und aufgebraucht werden. Solche Erfahrungen, punktuell und lokal an den verschiedensten Orten unserer Welt eingelöst, schaffen eine andere Art und Weise des miteinander Lebens und Umgehens, mit Mensch und Schöpfung. Teilen gehört zur Logik der Gnade; es ist ein Stachel im Leben eines jeden Menschen und einer jeden Gemeinschaft.

Internethinweise zu ethischem Investment:

<http://www.ksoe.at>

Website der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksoe)

<http://www.geldundethik.org>

ksoe-Informationen rund um das Thema »Ethisches Investment«

<http://www.cric-ev.de/>

Website des Vereins CRIC e.V. (Verein für ethisch orientierte Investoren)

<http://www.eurosif.org>

Website des European Social Investment Forum

<http://www.forum-ng.de>

Website des Forums Nachhaltige Geldanlagen

<http://www.gruenesgeld.at>

Website der Plattform »Ethisch-ökologische Veranlagung« der Österreichischen Gesellschaft für Umwelt und Technik (ÖGUT)

<http://www.nachhaltiges-investment.org>

Website des Sustainable Business Institute (SBI) at the EUROPEAN BUSINESS SCHOOL e. V., Oestrich-Winkel

Der Ohnmacht Raum geben

Auch auf pastoral Tätige steigt der Druck und auch die »Ausfälle« durch Burn-Out werden mehr. Dagegen steht die Botschaft der Gnade als Zentrum christlicher Verkündigung. Gilt sie auch für die, die sie weitersagen?

● In der Runde von promovierten PastoraltheologInnen, die sich jährlich zum Austausch trifft, zeigt sich, dass uns nicht nur die Zukunft der Gemeinden in wachsenden Seelsorgeräumen oder die Weiterentwicklung des Amtsverständnisses in unserer Kirche unter den Nägeln brennen. Es steht diesmal ein ganz anderes Thema im Raum, das wir schließlich mit den Worten »Ohnmacht und Lebensstil« umschreiben.

Mehrere aus der Gruppe berichten, dass sie im vergangenen Jahr am oder im Burn-Out gelandet waren, merkbar u.a. an massiven Konzentrationsstörungen oder am tatsächlichen körperlichen Zusammenbruch mitten in der Arbeit. Und jede/r kann aus dem weiteren KollegInnenkreis andere nennen, die Gehörsturz, Schwindelanfälle, Panikattacken oder Ähnliches darauf hinweisen, dass »es« »zu viel« ist.

Einer beschreibt die konkrete Erfahrung, buchstäblich in Ohnmacht zu fallen – und eben nichts mehr machen zu können. Eine andere stellt die Frage: »Wie müsste unser Leben aus-

sehen, dass die Ohnmacht darin ihren Platz bekommt – und ihn sich nicht so gewaltsam hereinbrechend nehmen muss?«

Der Ohnmacht, der Machtlosigkeit, dem Nicht-Machen(-Können) Raum zu geben – welche Provokation. Aber wäre das nicht wesentlicher Teil christlicher Spiritualität? Erzählt unser Glaube nicht davon, dass uns das Leben geschenkt und die heilsame Zuwendung Gottes zugesagt ist, ohne dass sie sich »machen« ließen, bzw. dass sie zuweilen gerade dort erfahrbar werden, wo alles »Machen« scheitert oder einfach aufhört? Sollten wir vielleicht diese Botschaft der Gnade, die ja doch das Zentrum christlicher Überzeugungen bildet, auch uns selbst immer wieder bewusst ausrichten? Diese Botschaft, dass Gott uns wirklich bedingungslos liebt, und das nicht unserer Leistungen wegen; diese Botschaft, dass das, was an tätiger Verantwortung aus Gottes wohlwollender Zuwendung wächst, weniger geschuldete Rückerstattung ist als aus der Liebe erwachsene Frucht ... Ob wir diese schier unglaubliche Zusage der Gnade, der Rettung, des Heils, ob wir das schon begonnen haben, wirklich zu verstehen? – Das fragt sich angesichts der Zunahme von Burn-Out-Fällen unter kirchlichen bzw. pastoral Engagierten

Ihre Chefredakteurin

Gunda Werner

Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss?

Eine theologische Antwort auf »Der Kuss« der Toten Hosen

In einem Lied der deutschen Musikgruppe »Die Toten Hosen« äußert sich in heutiger Sprache eine tiefe Sehnsucht. Theologisch lässt sich die Linie vom biblischen Kuss-Motiv über den in sich verkrümmten Sünder bis zur unbedingten erlösenden Liebe ziehen.

● »Megatrend Spiritualität«, »Wiederkehr der Religion« – in diesen Phänomenen äußert sich wohl vor allem eine Sehnsucht: die Sehnsucht nämlich, in der eigenen Person anerkannt und geliebt zu sein. Und das vielleicht sogar noch in den Schwächen und vor jeder eigenen Leistung? Diese Vorstellung, die sich in einer Gesellschaft, die auf Leistung und Gesundheit setzt, kaum erträumen lässt. Nicht ohne Grund gibt es Inszenierungen des Schuldzugeständnisses mit einer Absolution einer medialen Gemeinschaft. Ich möchte diese Erfahrung ernst nehmen und finde sie in einem Lied der Toten Hosen beispielhaft ausgedrückt.

»Der Kuss«

● Die Toten Hosen haben im November 2005 ein außergewöhnliches Konzert gegeben: Sie standen unplugged live auf der Bühne des Wie-

ner Burgtheaters. Mit wenigen Instrumenten und Technik haben sie alte und neue Lieder gespielt. Dieses für die Toten Hosen ungewöhnlich stille Konzert hat besonders jene Lieder hervorgehoben, die in ihren Texten eine Tiefe erreichen, die dieser Würdigung bedürfen. Ein solches Lied ist »Der Kuss« (Text siehe unten). Dieses Lied ist ein Liebeslied. Es ist zugleich ein Lied, das nachdenklich macht und berührt.

»Irgendwann kommt für jeden der Tag, an dem man für alles bezahlt, dann stehen wir da. Denken, wie schön es mal war. Bereuen unsere Fehler, hätten gerne alles anders gemacht. Hätten all unsere Boshaftigkeiten niemals getan.« In dieser Erfahrung steht der Kuss für das Zeichen der Befreiung und Erlösung aus dieser Not, denn er muss »all unsere Lügen auslöschen«, der Kuss, »der alles verzeiht. Der alles vergibt und uns beide befreit.« Wer würde ihn nicht suchen, diesen Kuss? Denn auch diese Erfahrung lassen die Toten Hosen in diesem Lied nicht außen vor: »All denen, die uns am nächsten steh'n, tun wir am liebsten weh. Und die Frage warum das so ist, bleibt unser Leben lang steh'n«.

Ich höre dieses Lied mit den Ohren einer Theologin und für mich ist es ein Lied über die Frage der Erlösung. Diese wird religiös noch nicht einmal erwähnt und doch ist dieses Lied für

mich ein Beispiel einer gelungenen Vertextung von Erfahrungen, die im Kern zu den Momenten des christlichen Glaubens gehören. Drei Motive möchte ich herausarbeiten: das Motiv des Kusses, der Wahrheit und der geschenkten Erlösung.

»Wo ist der Ort für den ehrlichsten Kuss?«

● Bereits ein flüchtiger Blick in die Bibel verrät, dass es sich mit dem Küssen gar nicht so eindeutig verhält. Wenn zunächst die Kombination aus »ehrlichsten« und »Kuss« als etwas Doppeltes erscheint, sei doch ein Kuss immer ehrlich gemeint, zeigen biblische Zeugnisse, dass das Küssen eine Kommunikationsform war, die vielerlei ausdrücken konnte. So ist in der Konnotation in der Tat die liebende Zuwendung, das Zeichen ehrlicher Liebe gemeint. Menschen zeigen sich im Kuss, wie sie zueinander stehen.

Im alttestamentlichen Leben gab es unter anderem den Kuss zwischen den Brautleuten und den zwischen Kindern und Eltern (Hld 1,2; 8,1; Gen 27,26f; 32,1; 48,10; 50,1). Zur Begrüßung und zur Verabschiedung küsste man sich (Gen 29,11.13; 31,28; Rt 1,9.14). Der Kuss ist zugleich ein Zeichen der Versöhnung (Gen 33,4; 45,15; 2Sam 14,33). Wird als Zeichen der Huldigung geküsst, so ist es häufig verbunden mit anderen Zeichen der Ehrerbietung, so dass dem Kuss eine zusätzliche Sinndeutung hinzugefügt wird. In dieser zusätzlichen Geste wird zugleich deutlich, ob es sich um eine freiwillige Huldigung handelt (z.B. 1Sam 9,10) oder um die Unterwerfung gegenüber dem Sieger. Diesem sind in der Regel die Füße zu küssen (Jes 49,23; Mich 7,17; Ps 72,9). Der Kuss kann aber auch ein Zeichen des Betrugs und des Verrats sein. Auch diese Tradition findet sich bereits im Alten Testament (2Sam 15,5; 20,9f; Spr 7,13; 27,6).

Im Blick auf das im Neuen Testament beschriebene Leben Jesu scheinen sich im Kuss-Motiv – soweit benannt – zentrale Erfahrungen niederzuschlagen. Es sind zugleich konfliktive Situationen, in denen von Grenzüberschreitungen des irdischen Jesus geschrieben wird. Zwei sind besonders bekannt und stehen in der Spannung des Kuss-Motivs: zum einen die Perikope der Salbung durch die Sünderin (Lk 7, 36-50par), zum anderen der Verrat des Judas (Lk 22, 47-53par). Zwischen diesen beiden wird ein Spannungsbogen hergestellt, denn die Toleranz des ersten Kusses führt zum zweiten. Zugleich drückt sich aber bereits im ersten Kuss aus, was

»Küsse im Leben Jesu«

im zweiten die Vollendung bekommt: die zuvorkommende Liebe Gottes, die unbedingt liebt – von der Anerkennung der Hingabe und der Antwort der Sündenvergebung bis in den Verrat und den Tod hinein.

Diese beiden Küsse im Leben Jesu, die so entscheidend gewesen sind, dass die Tradenten seines Lebens sie in die Verschriftlichung aufgenommen haben, zeigen, dass der ehrlichste Kuss auch das Gegenüber braucht, das ihn erwidern kann. Denn der Kuss der »Sünderin« spricht bereits von einem Glauben und Vertrauen, dass die zuvorkommende Liebe Gottes in Jesus so eindeutig »spricht«, dass sie bereits umkehren kann und sich in die Höhle der sonst garantierten Verurteilung wagt. Sie hat verstanden, dass liebende Hingabe bereits von Umkehr spricht und die Antwort Gottes darauf barmherzig ist in unbedingter Liebe. In dieser Perspektive wird selbst der Kuss der Verrates zum ehrlichsten Kuss, hier allerdings in einer das Leben Jesu real und manche andere Leben psychisch und seelisch zerstörenden Weise. Der Ort für den ehrlichsten Kuss ist ein besonderer Ort. Ihn zu finden, be-

deutet zugleich, auf die zuvorkommende Liebe Gottes zu vertrauen: sei es als Glaubensakt im religiösen Sinn, sei es als Liebesakt im freiheitlichen Sinn.

»Damit kein Mensch jemals sieht, wer wir in Wahrheit sind«

● »Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38) ist die offene gebliebene Frage des Pilatus an Jesus in seinem Verhör. Der Liedtext der Toten Hosen spricht von der peinigenen Wahrheit über sich selbst, die dazu führt, dass das eigene Leben versteckt wird: »Wir leben versteckt, wischen all unsere Spuren weg vor den anderen und vor uns selbst. Damit kein Mensch jemals sieht, wer wir in Wahrheit sind.« Damit kein Mensch jemals sieht, wer wir in Wahrheit sind – hier ist ein Gefühl angesprochen, das zu immer größerer Leistungssteigerung auf der einen, zu immer stärkeren Zweifeln und Depressionen auf der anderen Seite führt. Zugleich ist dies das Gefühl, an dem die unterschiedlichen Religionen ansetzen, in dem sie einen Ausweg – eben die Erlösung – aus diesem Kreislauf verheißen. Im Blick auf das Kuss-Motiv, soweit es vom irdischen Jesus tradiert ist, wird deutlich: Vor jedem und in jedem Kuss scheint der irdische Jesus bereits um die Geschichte hinter dem Kuss zu wissen. Um die Wahrheit eines Menschen zu wissen, ist nur dort peinigend, wo keine Barmherzigkeit zu erhoffen ist. In der Tat läßt der Blick in die aktuelle Lage auf dem Arbeitsmarkt und im Gesundheitswesen nicht dazu ein, eine Wahrheit, die schwach oder verletzlich macht, zu besitzen.

Die religiöse Perspektive kann die begründete Hoffnung anbieten, dass Gott vollendet, was ich beginne. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist von Anfang an eine Geschichte mit der Wahrheit des Menschen, mit dem, »wie er in

Wahrheit ist«. Die biblische Geschichte ist eine Heilsgeschichte, sie erzählt davon, dass Gott ein Gegenüber wollte, das frei ist und sich ihm und sich selbst gegenüber frei verhalten kann. Dieses Gegenüber Mensch hat er geschaffen und in bedingungsloser Liebe in die Freiheit einer offenen Geschichte entlassen. Einer offenen Geschichte, die bis zum Kreuz und in der Treue Gottes darüber hinaus in die Auferweckung führt.

»Du musst ihn mir schenken«

● Die Toten Hosen beenden den Text mit dem Kuss, der geschenkt werden muss, da er gestohlen wertlos ist. Das Bild des geschenkten Kusses, in den soviel Bedeutung und Hoffnung gelegt wird, ist zugleich das Bild des um seine Wahrheit wissenden und auf Erlösung hoffenden Menschen. Denn in ihm drückt sich die Hoffnung aus, dass es vielleicht doch reicht: das eigene Tun und die eigene Sehnsucht ebenso wie der Wunsch nach Liebe und das Streben danach. Und doch bleibt im Hoffen und Versuchen die Erfahrung der eigenen Grenze prägend, so man sie denn überhaupt noch wahrnehmen möchte und nicht von vorneherein darauf verzichtet, sich als bedürftig zu verstehen.

Dieser homo incurvatus in se, von dem Martin Luther spricht, beharrt in sich selbst und seiner eigenen Wahrheit. Er baut sich seine eigene Welt und seinen eigenen Gott, er ist sein eigener Gott, aber ohne die Gnade eines Gottes außerhalb seiner selbst. Er muss für alles gerade stehen und verkrümmt gerade darin im monologischen Zirkel seines eigenen Wollens und Sollens. Dieser in sich verkürzte Mensch, dessen Folgen so manifest wie sichtbar sind, kann »wachgeküsst« und damit aus seiner Verknötung herausgeholt werden. Dieser geschenkte Kuss ist umsonst und bedingungslos. Er erkennt bereits die Wahrheit

des Menschen an und ermöglicht so überhaupt die Berührung des Kusses. Als geschenkter Kuss, in diesem Sinne dann auch ungeschuldet, kann er tatsächlich der erlösende und befreiende Anstoß zum eigenen Leben sein, einem Leben, das dann realistisch und damit Freiheit gewährend Verantwortung und Aktion für eigenes und fremdes Leben übernimmt.

Diese Bewegung aus der Verkrümmung in die Berührung und die Befreiung ist die erfahrbare Dramatik und Dimension des Bedeutungszusammenhangs der biblischen Heilsgeschichte und besonders des Lebens Jesu, wie es der christliche Glaube sieht. Die Inkarnation als der Freiheitsakt Gottes in seiner Geschichte beschreibt das Verhältnis Gottes zum Menschen: menschlich ihm nahe zu sein und um diese Beschaffenheit um so mehr zu wissen, als er in sie eingeht.

Die drei österlichen Tage schärfen das gelebte Leben Gottes in Jesus weiter zu: Noch im Sich-Küssen-Lassen zum Gericht bleibt der irdische Jesus in der Konsequenz seiner Sendung und bleibt der Liebe treu, die er darstellt. Selbst im grausamen Paradox des Judas-Kusses, in dem sich zwei Tiefpunkte der Leben berühren, missachtet der irdische Jesus die Freiheit dessen nicht, der ihn für andere erkennbar macht. Und erst die Begegnungen und Berührungen nach der Auferweckung ermöglichen den Glauben an die Treue Gottes und seine über den Tod hinaus gehende Liebe.

Der Kuss

Irgendwann kommt für jeden der Tag
An dem man für alles bezahlt, dann stehn' wir da
Denken, wie schön es mal war
Bereuen unsere Fehler, hätten gern alles anders gemacht
Hätten all unsere Boshafigkeiten niemals getan

Wir leben versteckt, wischen all unsere Spuren weg
Vor den anderen und vor uns selbst
Damit kein Mensch jemals sieht, wer wir in Wahrheit sind ...

Wo ist der Ort für den ehrlichsten Kuss
Ich weiss, dass ich ihn für uns finden muss
Auf 'ner Strasse im Regen,
auf 'nem Berg nah beim Mond
Oder kann man ihn nur vom Totenbett holen
Wo ist der Ort für einen ehrlichen Kuss
Den einzigen, den ich Dir noch geben muss ...

All denen, die uns am nächsten steh'n,
tun wir am liebsten weh
Und die Frage warum das so ist,
bleibt unser Leben lang steh'n

Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss
Der all unsere Lügen auslöschen muss
Gib' mir die Zeit für einen ehrlichen Kuss
So wollen wir uns küssen, wenigstens am Schluss
Es wird ein Kuss sein, der alles verzeiht
Der alles vergibt und uns beide befreit
Du musst ihn mir schenken – ich bin zwar ein Dieb
Doch gestohlen ist er wertlos, und dann brauch ich ihn nicht.

Die Toten Hosen

Internethinweise:

http://www.dietotenhosen.de/veroeffentlichungen_songtexte.php?text=alben/unplugged/derkuss.php

Hier ist der Text zum Lied auf der Homepage der Toten Hosen zu finden.

<http://www.theologie-und-kirche.de>

Dieses Internetforum für theologische und kirchliche Themen bringt u.a. auch eine veränderte Fassung des Artikels von Gunda Werner.

Hildegard Wustmans

»Anders-Orte« Jugendkirchen

Neue Orte in der Pastoral

**Wo Jugendliche
Kirchen »übernehmen«,
kann eine neue Balance zwischen
Jugendkultur und Verkündigung
gefunden werden und können
junge Menschen ihre eigene
kirchliche Identität entwickeln.
Die Jugendkirchen als »Anders-Orte«
sind dabei auch für die betroffenen
Pfarrgemeinden eine Chance.**

● Begegnungen sind von den Orten geprägt, an denen sie stattfinden. Orte setzen einen Rahmen und sie spielen eine Rolle in den Diskursen, die geführt werden. Denn an jedem Ort sind die Beziehungen zu anderen strukturell eingetragen. Nimmt man einen Ort ein, dann kann man der Bedeutung nicht ausweichen, die ein Ort für die eigene Identität gewinnen kann.

Im Folgenden wird der Blick auf einen besonderen Ort gelenkt – die Jugendkirchen. Dabei soll das Konzept einer balancierten Pastoral vorgestellt werden. Es beruht darauf, dass es nach Ausschließungen fragt sowie danach, ob es sich dabei um unversöhnliche Gegensätze handelt oder ob sie in Balancen zu überführen sind bzw. wo dies stattfinden kann. Sind Jugendkirchen ein Ort, der die Ausschließungen von Jugend und Kirche überwindet?

Ausschließungen

● Zwischen der Jugend und der Kirche im deutschsprachigen Raum tut sich ein Graben auf. Daran ändern auch der Zuspruch und die Begeisterung vieler junger Menschen bei den Weltjugendtagen nichts. Die römisch-katholische Kirche spricht mit ihren Angeboten nur eine relativ kleine Gruppe Jugendlicher an: je nach Studie ca. 7 % bzw. 10-15 %.¹ Die Distanzierung von einer kirchlich geprägten Religion hat sich im vergangenen Jahrzehnt verstärkt. Dennoch wünschen sich Jugendliche ähnlich wie Erwachsene in außergewöhnlichen Situationen, zu den großen Festen im Jahreskreislauf und zu wichtigen Ereignissen im Lebenslauf auch die Begleitung durch kirchliche Rituale und Formen.²

Die Jugendlichen von heute glauben alle an irgendetwas, aber sie kombinieren vielfach Bestandteile ganz unterschiedlicher Bereiche und Sinnsysteme miteinander und sie sind an einer kognitiven Fassung nicht zwingend interessiert. Jugendliche betonen also die biografisch-individuelle Relevanz, die ästhetische Passung und die emotionale Kraft des Religiösen.³ Sie sind der Überzeugung, dass jede(r) selber herausfinden muss, was für ihn/sie Religion ist. Die Kirche hat ihre religiöse Deutungshoheit verloren und kann

keine unhinterfragbare Autorität für sich beanspruchen.

Zudem ist die Kirche in ihrer Form und Ästhetik, in Habitus und Gestalt vielen Jugendlichen fremd und sie fühlen sich davon auch nicht angesprochen.⁴ Das ist im wahrsten Sinn des Wortes in vielen katholischen Räumen zu sehen: Die unterschiedlichen gemeindeoffiziellen Vollzugs-, Darstellungs- und Ausdrucksformen des Christseins zeigen, welche Kultur hier dominiert. Jugendästhetische Elemente kommen dabei so gut wie gar nicht vor.⁵ Viele Jugendliche sehen keine Verbindung zwischen ihrer Lebenswelt, ihren Fragen, Ängsten und Lebensentwürfen und dem, was die Kirche lehrt, verspricht und fordert. Kirche ist im Leben vieler Jugendlicher eine ausgeschlossene Größe.

Die gegenwärtige Lage ist für die Kirche brisant und unangenehm. Mehr und mehr steht die Kirche vor der Herausforderung, die Botschaft des Reiches Gottes dort zu verkünden, wo sie nicht mehr von allen geglaubt wird. Glaubwürdigkeit ist dann zu gewinnen, wenn es gelingt, vom Glauben Begriffe zu finden und Erfahrungen zu ermöglichen, die vor den Jugendlichen bestehen können. Vor ihren Nöten und Sorgen, Freuden und Hoffnung muss sich der Glaube als sprachfähig erweisen.

Mut zum Wagnis

● Aus solchen Überlegungen entstand das Experiment Jugendkirchen, das immer mehr Anklang findet.⁶ An unterschiedlichen Orten, in der evangelischen und katholischen Kirche werden Jugendkirchen eingerichtet. Fast ausnahmslos finden sie sich in (Groß)Städten wie z.B. in München, Berlin, Hannover, Frankfurt oder Wien. Im Bistum Limburg wurden 2005 die Jugendkirche Jona in Frankfurt, die Jugendkirche Kana in

Wiesbaden und die Jugendkirche Cross Over in Limburg eröffnet, die jeweils mit den ansässigen Pfarrgemeinden in enger Kooperation stehen.

Jugendkirchen sind Projekte der Balance zwischen Kirche und Jugend. Sie sind der Versuch, das Verhältnis von Jugend und Kirche neu zu gestalten, indem den Jugendlichen ein reprä-

»ihren eigenen Ort einnehmen, gestalten und repräsentieren«

sentativer kirchlicher Raum zur Verfügung gestellt wird, den sie als ihren eigenen Ort einnehmen, gestalten und repräsentieren können.

Das Ziel der Jugendkirchen ist es, »Kirche und Christentum (jugend)kulturell zu verwurzeln und es zugleich als kritisch-prophetisches Anderes, Größeres, Gegenüber zu verkünden, einen ›Raum‹ jugendästhetischer Ausdrucksformen abzugrenzen und die Verbindung zur (Erwachsenen-)Gemeinde und zu den etablierten Formen der Jugendarbeit nicht zu verlieren«⁷. Während Kritiker/innen einwenden, dass es gerade für kirchendistanzierte Jugendliche wohl kaum einen hochschwelligeren Zugang zur Kirche gibt als den Kirchenraum selber, zeigen die ersten Erfahrungen, dass gerade darin eine große Chance steckt. In den Jugendkirchen wird bewusst in diesem besetzten, spirituell und religiös geprägten Raum der Versuch des Brückenschlags gewagt zwischen »traditioneller Kirche mit dem Schatz der Botschaft des Evangeliums und der aktuellen Jugendkultur, den Fragen, Themen und Ausdrucksformen, die Jugendliche heute beschäftigen«⁸.

Menschen, auch und vielleicht gerade junge Menschen, sind auf der Suche nach Orten, um Impulse zu erhalten und Kraft zu tanken. Und die meisten kehren inspiriert und gestärkt von solchen Orten in ihren Alltag zurück. Dies zeigt sich u.a. an der ungebrochenen Faszinati-

on eines Ortes wie Taizé. Genau dies ist ein Beispiel für die Jugendkirchen. Auch sie können zu Oasen und Kraftquellen für Jugendliche werden. Sie können Orte sein, an denen Jugendliche erfahren, dass christlicher Glaube nicht nur für andere sinnvoll ist, sondern dass er auch für die eigene Existenz Bedeutung haben kann.

In der pastoralen Konzeption der Jugendkirchen haben die Jugendlichen die Möglichkeit und den Freiraum, zu kommen, »aufzutanken«, zu bleiben (mal länger und mal kürzer) und dann wieder zu gehen. Und einige kommen auch wieder zurück. Die Pastoral richtet sich nach den Jugendlichen aus und somit ist sie nicht zwingend an Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit ausgerichtet. Ziel ist nicht die Mitgliedschaft oder die baldige Übernahme eines Amtes. Ziel ist

*»erfahren,
dass christlicher Glaube nicht nur
für andere sinnvoll ist«*

nicht eine Gemeindebildung im klassischen Sinn. Wesentliches Ziel ist, den freiwillig kommenden Jugendlichen die Erfahrung einer einladenden und gastfreundschaftlichen Kirche zu ermöglichen. Sie sollen erleben, dass Kirche ihnen etwas Wertvolles zu geben hat und ehrlich an ihnen und ihrem Leben interessiert ist; sie aber auch akzeptiert, wenn der Wunsch nach Kontakt nur von kurzer Dauer oder sehr punktuell ist.

Die Pastoral der Jugendkirchen ist wertschätzend und sie berücksichtigt die Situation der Jugendlichen. So sind Jugendliche durchaus bereit, sehr viel Energie in eine Sache zu investieren, so lange sie es für sinnvoll und spannend halten. Es muss ihnen die Möglichkeit gegeben werden, von Beginn an 100% mitzumachen und nach einem überschaubaren Zeitpunkt wieder auszusteigen. Vor diesem Hintergrund ist die Pro-

jektarbeit eine gute Form, mit Jugendlichen in Kontakt zu kommen und sie für eine gewisse Zeit zu binden. Dies geschieht z. B. in der Durchführung von Theater- und Chorprojekten oder in Angeboten zum Themenfeld »freies Reden, Stimme & Sprache«.

Die Erfahrungen zeigen, dass es gelingen kann, Jugendliche über einen gewissen Zeitraum zu binden, wenn die Ziele gegenwartsbezogen, realistisch und in einem überschaubaren Zeitpunkt zu erreichen sind. Jugendliche unserer Zeit engagieren und interessieren sich nicht mehr aus bloßem Pflichtgefühl. Sie vertrauen auf die Richtigkeit ihres Gefühls und schreiten dann zur Tat. Und vor allem wollen sie eines nicht, ihre Alltagskultur (Sprache, Rituale, Musik) verleugnen.

Die Jugendkirchen sind Orte, an denen jugendliche Kirche nicht nur erfahren, sondern sie bieten ihnen die Möglichkeit, sie aktiv zu gestalten, ihnen eine eigene, jugendliche Prägung zu geben. Die Jugendlichen geben der Kirche ein neues Gesicht. Zugleich prägt dieser Prozess auch die Jugendlichen. Er lässt sie nicht unberührt.

Das Programm

● Die Religionsgemeinschaft »überlässt« also den Jugendlichen, begleitet von einem Team aus Jugendpfarrer, Theolog/innen und Pädagog/innen, die den Jugendlichen als »Glaubenszeugen« zur Seite stehen, eine Kirche.⁹ Damit wird den Jugendlichen signalisiert, dass die Kirche es ernst mit ihnen meint, denn sie stellt ihnen das zur Verfügung, was ihr kostbar und heilig ist – den Kirchenraum. Und die Kirche lässt sich das auch etwas kosten, denn immer sind bis zur Eröffnung einer Jugendkirche auch Umbaumaßnahmen erforderlich. Das Innere der Kirchen bekommt ein

neues Gesicht, was besonders an der Entnahme der Kirchenbänke merkbar wird. Ein traditioneller Ort wird zu einem neuen Raum.

Zum Programm der Jugendkirchen gehören regelmäßige religiöse und spirituelle Angebote. In sonntäglichen Gottesdiensten steht das jeweilige Tagesevangelium im Mittelpunkt, das auf verschiedene Weisen dargestellt und umgesetzt wird. Meist gibt es auch Elemente zum aktiven Mitmachen. Daneben gibt es immer wieder auch spezielle Angebote und Events wie z. B. Bandfestivals oder eine »Night of Light« in der Jugendkirche Jona in Frankfurt. Für eine Nacht öffnet sich die Kirche und bietet für die Jugendlichen die Möglichkeit, den Kirchenraum in der Atmosphäre der Nacht zu erleben. Eine Lightshow und ein Konzert sind der Beginn um 22.00 Uhr. Anschließend gibt es Zeit, die Ruhe zu genießen, nachzudenken und auszuruhen. Ein

»Viele schauen neugierig vorbei und bleiben.«

Gottesdienst um Mitternacht steht im Zentrum der Veranstaltung. Man muss nicht die ganze Nacht teilnehmen, ein Kommen und Gehen ist möglich. Die Erfahrung zeigt, dass viele neugierig vorbeischaun und bleiben, und immer wieder sind Jugendliche dabei, die schon lange nicht mehr in einer Kirche waren, geschweige denn an einem Gottesdienst teilgenommen haben.

Regelmäßige Oasentage gehören ebenso zum Spektrum der Veranstaltungen. Sie bieten eine Auszeit im Alltag, geben Gelegenheit aufzutanken und stehen immer unter einem besonderen inhaltlichen Fokus, wie z. B. zum Thema »Spiegelbilder«. Hierbei geht es darum, den Blick auf sich zu richten, sich im Spiegel der anderen zu sehen und auch im Spiegel Gottes. Die Erfahrungen des Tages fließen zum Abschluss in einen Gottesdienst ein. Im Rahmen

solcher Veranstaltungen wird auch ein Klima geschaffen, sich mit Glaubensfragen auseinanderzusetzen. Aufgrund dieser Erfahrungen wurden auch schon Glaubenskurse für Jugendliche entwickelt, die mehr über den christlichen Glauben erfahren wollten.

Im Kontext des Programms der Jugendkirchen sind auch noch die besonderen Aktivitäten und Angebote im Rahmen von Kooperationen mit Schulen zu erwähnen. Tage der Orientierung werden für Schulklassen aller Schulformen angeboten, bei denen es darum geht, eine gemeinsame Zeit fernab von Schule und 45-Minuten-Takt zu verbringen. Austausch über Themen, die den Jugendlichen wichtig sind, wird ermöglicht und auch hier gibt es Zeit zum Nachdenken und für spirituelle Impulse.

Die Jugendkirchen verstehen sich aber auch als Servicestelle für Jugendliche aus den Gemeinden der Stadt und der näheren Umgebung. Es werden regelmäßige Schulungsangebote für Jugendliche durchgeführt, die Verantwortung für die Kinder- und Jugendarbeit ihrer Gemeinde übernehmen wollen bzw. bereits haben. Eine weitere Zielgruppe für spezielle Angebote sind die Leiter/innen von Messdienergruppen. Diese erhalten konkrete Hilfe für die Durchführung von Gruppenstunden, aber auch gezielte Informationen und Hilfestellungen zu ihrem Dienst.

Von der Wer- zur Wo-Identität

- Jugendliche und die Vertreter/innen der Jugendpastoral scheuen sich nicht, den Kirchenraum zu betreten, sich ihn anzueignen und ihn als einen Ort ihrer kirchlichen Identität zu erleben und immer weiter zu entwickeln. Die Erfahrungen aus der Praxis zeigen, dass Jugendliche dabei ein Gespür für heilige Räume zeigen. Als es z. B. bei der Eröffnung der Jugendkirche

Jona in Frankfurt (23. Mai 2005) darum ging zu entscheiden, wo die Party stattfinden sollte, waren die Jugendlichen im Vorbereitungsteam sofort einer Meinung: Der Kirchenraum ist kein Partyraum! Die Party wurde woanders gefeiert, aber in dieser Nacht kamen immer wieder Jugendliche in den Kirchenraum und haben die Atmosphäre dieses Raumes in sich aufgesogen und genutzt, um zur Ruhe zu kommen. Dieser Entscheidungsprozess im Jugendkirchenteam ist ein Zeichen für die wo-identifizierte kirchliche Identität der Jugendlichen. Die Jugendlichen unterscheiden zwischen Kirchenraum und Partyraum. Sie haben ein Gespür für die Differenz von profan und heilig. Sie benennen diese Differenz und setzen ein Zeichen.

Mit der Überlassung des Kirchenraumes haben die Jugendlichen Einfluss auf die inhaltliche und räumliche Gestaltung dieses Ortes. Der Kirchenraum wird zu ihrem Ort. Dies ist ein bedeutsamer Vorgang, denn die Jugendlichen fan-

die von Außen zugetragenen. Am Ort kommt das zur Sprache, wem oder was Menschen in ihrem Wer nicht ausweichen können. Hier geht es um die Konstellationen, wie sie sind. Deshalb verändert sich mit der Präsenz von Jugendkirchen unmittelbar auch der Raum der Gemeinde.

Jugendkirche und Pfarrgemeinde

● Viele Jugendkirchen (Oberhausen, Frankfurt, Wiesbaden, Limburg u. a.) arbeiten in enger Kooperation mit Pfarrgemeinden. Dies ist immer wieder für beide Seiten eine Zumutung. Es fällt gerade den Pfarrgemeinden oftmals schwer, sich auf diese Situation wirklich einzustellen. In den Prozessen der Aushandlung, der Kommunikation tauchen immer wieder Machtfragen auf und droht das Ressentiment, das mit schielender Seele auf die Schwächen der anderen schaut. Dies lässt sich jedoch umgehen, wenn man stattdessen auf Stärken der anderen schaut. Dann ist gemeinsames Wachstum möglich.

Für die Pfarrgemeinden heißt dies, dass sie akzeptieren müssen, dass sie ihre Kirche längst nicht mehr füllen können. Diese Tatsache schmerzt Gemeindemitglieder und sie sehen ihre eigene kirchliche Identität in Frage gestellt. An ihnen ist es nun, anderen im wahrsten Sinn des Wortes Platz zu machen und von einem anderen Ort aus die Identität der Gemeinde neu zu bilden. Sie übergeben »ihre« Kirche an die Jugendlichen und finden nun selber ihren Ort in den Räumen der Werktagkapellen. Sie machen Platz für Neues, sie eröffnen anderen einen Raum und erleben, wie diese den Raum neu gestalten und beleben. All das ist ungewohnt.

Für die Gemeinde ist dieses neue Verhältnis zu den Jugendlichen und ihren Formen des Glaubens oft auch ein Beweggrund, die Arbeit der

»eigene Form kirchlicher Identität«

gen an, sich mit dem Kirchenraum als ihren Ort zu identifizieren. So wird aus ihrer Identität mit dem Ort Jugendkirche auch eine eigene Form kirchlicher Identität. Diese Form der Identitätsbildung unterscheidet sich stark von der Identitätsfrage der Moderne: »Wer bist du?« Hinter dieser Frage steht eine Konzeption von Identität, die im Rückbezug auf das eigene Innen zu gewinnen ist, auf die eigenen Ressourcen, in Unabhängigkeit von anderen, z.B. von Familienbanden: die Konzeption eines souveränen Subjektes.¹⁰

Im Kontrast zu dieser Wer-Identität steht die Wo-Identität. Hier geschieht die Identitätsbildung durch die Konfrontation des Selbst mit Themen, die sich an konkreten Orten ergeben. Am Ort sammeln sich die Themen, die eigenen, wie

Vergangenheit kritisch zu überprüfen und neu auszubuchstabieren, was dann wiederum dazu führt, deutlich an einem eigenen Profil zu arbeiten. Beide, die Jugendkirche wie die Gemeinde, müssen lernen, Pastoral angesichts von Pluralitäten zu entwickeln. Dies wird dann möglich,

»Pastoral angesichts von Pluralitäten«

wenn die Verschiedenheiten als kreative Kontraste erlebt und die darin drängenden Probleme für die Jugendlichen wie für die Erwachsenen in der Gemeinde erkannt und entschlüsselt werden. Beide stehen vor der Aufgabe, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, wobei die konkreten Formen und die beschrittenen Wege sich durchaus unterscheiden.¹¹

Der Abschied von der alten Form wird den Gemeinden besonders deutlich vor Augen geführt, wenn die Kirchenbänke durch eine flexible Bestuhlung ersetzt werden. An diesem Punkt wird sichtbar, dass eine neue Zeit anbricht. Zögernd, am Ende mutig und entschlossen haben sich Gemeinden auf die Neuerungen eingelassen und Erfahrungen aus Oberhausen zeigen, dass auch die Pfarrgemeinde von der Jugendkirche profitiert. Sie belebt sie in ungeahnter und herausfordernder Weise.¹² Durch die Einbindung der Jugendkirche in eine Gemeinde kann ein Prozess des wechselseitigen Lernens von jungen Menschen und Erwachsenen beschritten werden. Die Jugendkirchen sind somit auch ein Experiment der Balance zwischen den Jugendlichen und Erwachsenen in der Kirche.

Gelungene Balancen

- Die Erfahrungen der ersten Jugendkirchen zeigen, dass eine Identifizierung von Jugendli-

chen mit Kirche kein utopisches Wunschenken ist, sondern an exemplarischen Orten möglich und gegenwärtig ist. Utopien beziehen sich auf Zukünftiges. Utopien sind Nicht-Orte und dadurch gekennzeichnet, dass sie davon ausgehen, dass das Beste erst noch kommt. Die Jugendkirchen aber machen deutlich, dass es bereits Orte, Anders-Orte, heterotopische Orte in der Kirche gibt, die eine Identifizierung von Jugendlichen mit Kirche möglich machen.

Heterotopie ist eine Kategorie, die Michel Foucault eingeführt hat.¹³ Heterotopoi sind Orte, die es als soziale, gesellschaftliche, religiöse, personale, kulturelle Tatsachen inmitten der Realitäten des Gewohnten gibt und an denen zugleich eine andere Ordnung der Dinge herrscht. Im Gegenüber zu dieser normalen Ordnung der Dinge legen sie verschwiegene, übersehene, ver-

»das Risiko eingehen, Orte freizugeben«

kannte Ausschließungsmechanismen frei, welche Politik, Gesellschaft, Kirche, personale Verhältnisse beherrschen. Foucault führt als Beispiele den Friedhof, die Gärten, das Theater, das Schiff an. In der Bibel finden sich eine Vielzahl von Heterotopien, z.B. die Arche Noah, das Gelobte Land, die Krippe, das leere Grab.¹⁴

In Bezug auf die Jugendkirchen heißt dies, dass sie als heterotopische Orte die normale Ordnung und Zuordnung im kirchlichen Kontext freilegen und in einer neuen und konkreten Weise ausbuchstabieren. An ihnen wird der Ortswechsel der Kirche zu den Jugendlichen konkret, fassbar und anschaulich. Die pastorale Konzeption der Jugendkirchen wird vor allem darin deutlich, dass sie sich dafür entschieden hat, den Jugendlichen ohne Ressentiment zu begegnen. Sie setzt bei den Stärken der Jugendlichen an und bei den Stärken der Welten, in denen sie ihnen

begegnet. Dazu gehört Mut und es bleibt eine Zumutung.¹⁵

Pastoral steht immer vor der Herausforderung von konkreten Orten und die Jugendkirchen sind ein Beispiel dafür. Es geht der Pastoral um die Verkündigung in Wort und Tat in der Welt von heute. Dies bedeutet, dass sie anhaltend versuchen muss, Sinn und Bedeutung des Evangeliums aus der Perspektive der anderen zu entdecken.¹⁶ Es genügt nicht, alte Formeln zu wiederholen, denn diese werden von immer we-

niger Menschen verstanden. Vielmehr geht es darum, in der Pastoral das Risiko einzugehen, Orte freizugeben. Eine balancierte Pastoral fördert die Suche nach neuen Orten und es bedarf dieser Orte, die von beiden Seiten her gemeinsam gestaltet werden können. Wo diese Neuchoreografie umgesetzt wird, entstehen Orte mit Ausstrahlungskraft, die andere ansprechen und begeistern können. Insofern ist die balancierte Pastoral auch immer eine missionarische Pastoral.

¹ Vgl. Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000, 13. Shell Jugendstudie, Leverkusen 2000, 169; bzw. Vgl. Heck 2003, 114.

² Österreichisches Institut für Jugendforschung, Österreichische Jugend-Wertestudie 1990-2000, Wien 2001, 6.

³ Vgl. Matthias Sellmann, Nietzsches Enkel, Nietzsches Erben. Jugendliche und die Dispersion des Religiösen, in: prisma, 1/2002, 8-21.

⁴ Vgl. Matthias Sellmann, »Schön war's«. Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation mit Jugendlichen, in: LS 55

(2004), 229-234.

⁵ Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirchen. Auf der Suche nach jugendkulturellen Ausdrucksformen des Glaubens, in: LS 55 (2004), 222-228, 223.

⁶ Vgl. Hans Hobelsberger/ Elisabeth Stams/Oliver Heck/Bernd Wohlharn (Hg.), Experiment Jugendkirche, Kevelaer 2003.

⁷ Hobelsberger Anm. 5, 226.

⁸ Oliver Heck, Toleranz ist gefragt. Vom Konzept zur Umsetzung, in: Hobelsberger u.a. (Hg.), Anm. 6, 113-124, 115.

⁹ Vgl. Elisa Stams, Jugendkirche. Grundzüge einer

neuen Sozialform der Jugendpastoral, in: LS 55 (2004), 246-250, 247.

¹⁰ Vgl. Hans-Joachim Sander, Identität mit prekärer Plural. Eine Ortsbestimmung für die Christen in nachmoderner Zeit, in: Kirche und Israel, Neukirchner Theologische Zeitschrift 20 (2005), 4-8, 5.

¹¹ Vgl. Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich? in: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30-44.

¹² Vgl. Hans-Jürgen Vogl, Jugendkirche als Chance für die Ortsgemeinde, in: LS 55 (2004), 270-274.

¹³ Michel Foucault, Die Heterotopien. Der utopische Körper, Frankfurt a.M. 2005.

¹⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes, in: P. Hünemann/J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2005, 581-869, Fußnote 110, 867.

¹⁵ Vgl. Ebd., 865f.

¹⁶ Vgl. Bucher, Anm. 11, 40.

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft Euro 13,80 / SFr 24,90 (jeweils zuzüglich Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum Seite 76.

Bestellung:

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

Themen 2006

Aggiornamento	1/2006
Schuld	2/2006
Orte von Kirche	3/2006
Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Diakonie und Ökonomie

Christoph Sigrist (Hg.)
Diakonie und Ökonomie

Orientierungen im Europa des Wandels
Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche, Bd. 1

Zürich: Theologischer Verlag Zürich/SEK-FEPS 2006
 Pb., 209 Seiten, Eur-D 15,80 / Eur-A 16,30 / sFr 25,-

Auch Kirchen und diakonische Einrichtungen sind schmerzlich betroffen von der Krise und vom Rollenwechsel des Sozialstaats. Unvermeidlich werden sie mit der Frage nach dem Geld konfrontiert: Geld, das da ist oder fehlt, das gesucht und gefunden, gespart und ausgegeben werden muss. Ist diese Frage in der Kirche zwangsläufig ein Paradox oder ein Tabu? Die Beiträge des vorliegenden Sammelbands zeigen im Gegenteil, dass das Thema Geld zu allen Zeiten das diakonische Handeln mitbestimmt hat.

Theodor Strom aus Heidelberg gibt zunächst einen umfassenden Überblick: Welche Rolle hat die Diakonie in Europa heute? In einem von wirtschaftlichen Einbrüchen und massiven Notlagen bedrohten Europa haben Kirchen und Christen den Auftrag, die Versöhnung zu fördern, und Diakonie ist ein wichtiger Aspekt davon. Im zweiten Beitrag untersucht Leo Karrer aus Freiburg/Schweiz insbesondere die Frage nach den Werten: Ist Solidarität noch möglich in einer Gesellschaft mit einer Vielfalt von Einstellungen zu grundlegenden Problemfeldern wie z.B. Beihilfe zum Suizid, Paarbeziehungen, Gentechnik? Hier ist festzustellen, dass viele in einer Beobachterposition bleiben und die aktive Solidarität anderen und dem Staat überlassen. Diakonie im Spannungsfeld von Wirtschaft und Ökumene muss deswegen dennoch nicht in Rivalitäten hängen bleiben, vielmehr zeigt der Autor mit sieben Thesen, dass Kooperation möglich ist. Wolfgang Lienemann aus Bern befasst sich mit der Zukunft des Sozialstaats aus christlicher

Sicht. Er beschreibt die Herausforderungen, Probleme und Chancen des Sozialstaats in Europa, definiert die Kriterien des Beitrags der Kirche im Hinblick auf eine sich entwickelnde europäische Sozialkultur und zeigt Handlungs- und Organisationsmöglichkeiten der Kirche auf.

Zwei weitere Beiträge stützen sich auf die Geschichte des Altertums und die biblischen Texte. Anne Jensen aus Graz zeichnet nach, wie reiche Witwen ihr Vermögen diakonischen Werken widmeten, ohne deswegen die Verfügung darüber aus der Hand zu geben, und welche Rolle sie in der frühen Kirche gespielt haben. In einer kraftvollen Interpretation der biblischen Texte über das Geld in den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen zeigt Matthias Konradt aus Bern unter anderem, dass man nicht unbedingt sein ganzes Vermögen geben musste, um Jesus nachzufolgen. Die Texte wollen vor der Versuchung warnen, irdischen Reichtum als Lebensgarantie zu betrachten. Die Güter des Lebens sind den Menschen von Gott gegeben, um Not zu überwinden, anders gesagt für diakonische Zwecke. Die Anhäufung von Geld und Besitz ist kein Lebensziel. Geld und Eigentum haben keinen Wert an sich, sondern sind ausschließlich Mittel zum Leben und – nach Gottes Willen – zum Leben aller.

Drei Artikel, die sich auf die Konsequenzen dieser Einsichten für die diakonischen Werke konzentrieren, runden den Band ab. Der Beitrag der Kommunitäten (Sr. Doris Kellerhals aus Riehen), das Management in der Diakonie (Alfred Jäger, Bielefeld) und die ethischen, ekklesiologischen und ökonomischen Herausforderungen diakonischer Arbeit in der Schweiz (Christoph Stüchelberger, Bern) – in diesen verschiedenen Bezügen werden Denkanstöße zur Rolle der Ökonomie in der Diakonie gegeben.

Der/die LeserIn bekommt also eine Situationsbeschreibung von Diakonie und Sozialstaat

in Europa, dann einen historischen Rückbezug auf die Rolle des Geldes in der Alten Kirche und schließlich Hinweise auf praktische Konsequenzen hier und heute; die ausführliche und sachgerechte Reflexion gibt Verständnishilfen, um sich in einer Diakonie zu engagieren, die zugleich entschieden modern und biblisch verankert ist. Das Buch ist manchmal anspruchsvoll, aber immer spannend; es bestärkt und motiviert neu, in einer sich wandelnden Welt zu agieren – in dem Geist und mit dem Geist, der schon die ersten Diakone antrieb. Davon haben letztlich diejenigen etwas, an die sich diakonisches Handeln richtet.

Anne Walder Pfyffer, Bern

Jugend auf dem Land

Joachim Faulde/Birgit Hoyer/Elmar Schäfer (Hg.)

Jugendarbeit in ländlichen Regionen

Entwicklungen, Konzepte und Perspektiven

Weinheim/München: Juventa Verlag 2006
brosch., 258 Seiten, Eur-D 18,-

Die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre zeichnen sich in der Jugendarbeit mit besonderer Schärfe ab. Wenig Beachtung geschenkt wurde in diesem Zusammenhang bisher jedoch den spezifischen Herausforderungen des ländlichen Raumes, der in sich eine ungeheure Vielfalt unterschiedlicher und gegensätzlicher Voraussetzungen vereint: Man denke nur an die Zuzugsgebiete im Umfeld der Großstädte einerseits oder die Abwanderungsgebiete etwa im Osten Deutschlands andererseits. Selbst beim flüchtigen Hinschauen werden die besonderen Herausforderungen für Jugendliche deutlich: die großen Distanzen, die oft mit öffentlichen Verkehrsmitteln nur mühsam oder gar nicht zurückgelegt werden können, oder die Einbindung vie-

ler Jugendlicher in das (Vereins-)Leben am Ort. So ist es sehr erfreulich, dass die vorliegende Publikation diesen bisher unterbelichteten Bereich gründlich in den Blick nimmt.

Der erste Teil ist den strukturellen Entwicklungen gewidmet und beschäftigt sich mit der grundlegenden Frage nach dem ländlichen Raum überhaupt, den demographischen Entwicklungen, dem Wandel in Agrar- und Wirtschaftsstrukturen sowie der damit verbundenen Regionalentwicklung. Dabei wird deutlich gemacht, wie entscheidend das Einbeziehen und Beteiligen Jugendlicher in diese Gestaltungsprozesse ist. Am Beispiel der Jugendarbeit wird auch die Frage nach der Verortung von Kirche in der heutigen Gesellschaft und in der Entwicklung des ländlichen Raumes besonders deutlich.

Der zweite Teil widmet sich sodann den biographischen Aspekten jugendlicher Lebenswelten, in Schlagworten seien die wichtigsten Themen genannt: individualisierte Lebensläufe und plurale Lebenswelten, Entwicklung einer geschlechtsbezogenen Identität, Jugend im Stadt-Land-Vergleich und die religiöse Sozialisation im Dorf. Der dritte Teil bringt anschließend konzeptionelle Leitideen für die Arbeit im ländlichen Raum. Die Beiträge befassen sich mit der Bildung für Nachhaltigkeit, der Sozialraumorientierung, dem Gender Mainstreaming, dem bürgerschaftlichen Engagement und der Partizipation.

Die zahlreichen Praxisbeispiele des vierten Teiles bieten dann eine anregende Vorstellung erprobter Projekte, die gleichzeitig die bisherigen Ausführungen des Buches auf gelungene Weise illustrieren und konkretisieren. Im abschließenden fünften Teil plädieren die AutorInnen für ländliche Jugendarbeit als Akteur für ein nachhaltiges Gemeinwesen. In zehn programmatischen Thesen skizzieren sie, wie Jugendarbeit durch die Befähigung junger Menschen zu Partizipation zur Entwicklung des ländlichen

Raumes und zugleich zu einer persönlichen Weiterentwicklung junger Menschen beizutragen vermag.

Neben einer Fülle an Informationen und Perspektiven nimmt die Publikation, die in der Kampagne »Neu-Land: hier wird gebaut« der Katholischen Landjugend Deutschlands ihren Ausgangspunkt genommen hat, auch kirchliche Jugendarbeit in die Pflicht und erinnert sie im Sinne der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils an ihre Herausforderung, sich so in der Welt zu verorten, dass sie dem Leben der Menschen dient und zu einem gelingenden Leben beiträgt. So fügen sich schlussendlich die verschiedenen Beiträge mosaiksteinartig zu einem Gesamtbild zusammen: Wer in der Jugendarbeit tätig ist, leistet konkrete Regionalentwicklung mit und um der jungen Menschen willen. Es ist der Publikation sehr zu wünschen, dass sie gerade auch im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit im ländlichen Raum Lust macht, oft noch neues Land zu betreten.

Markus Beranek, Oberleis

Kinder brauchen Religion

Klaus Hofmeister/Lothar Bauerochse (Hg.)

Kinder brauchen Religion

Würzburg: Echter Verlag 2006
Br., 154 Seiten, Eur-D 9,90 / Eur-A 10,20 / sFr 18,10

Dieses Büchlein ist im Zusammenhang mit einer Sendereihe im Hessischen Rundfunk entstanden. Beiträge haben dazu u.a. Fulbert Steffensky und Margot Käßmann geliefert. Das Spektrum der behandelten Themen ist umfassend: angefangen von der Bedeutung von Religion in Erziehungs- und Bildungsprozessen allgemein über Rituale, Gottesvorstellungen von Kindern und deren Entwicklung, Bibelarbeit mit Kindern, Kindergot-

tesdienst, Erziehung zu Werten und Verantwortung bis hin zum Umgang mit Leiderfahrungen im Kindesalter und zur Ermutigung der Kinder zur Lebenskunst.

Durchgehend bestechen die Beiträge durch eine anschauliche und somit gut verständliche Darstellung. Dabei beziehen sie gekonnt theoretisches Hintergrundwissen auf aktuellstem Stand ein. Insofern liegt hier ein Buch vor, das Eltern und Erzieher/innen zur privaten Lektüre oder auch zur gemeinsamen Erörterung von Fragen der religiösen Erziehung im Kindesalter bestens empfohlen werden kann. Weiterführende Literaturhinweise am Ende jedes Beitrages geben die Möglichkeit zur Vertiefung und Konkretisierung des jeweils behandelten Themas.

Norbert Mette, Dortmund

Dietrich Bonhoeffer als Praktischer Theologe

Peter Zimmerling
Bonhoeffer als Praktischer Theologe

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006
geb., 232 Seiten, Eur-D 29,90

Rechtzeitig zum 100. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers (1906-1945) stellt Peter Zimmerling eine Studie zu den bislang weniger beachteten Seiten dieses großen Theologen vor: Allgemein meist nur durch sein politisches Engagement und seine spirituellen Texte bekannt, kam Bonhoeffer bisher noch kaum als Praktischer Theologe in den Blick, obwohl die Kirche und ihre Praxis stets sein großes Anliegen waren.

In beeindruckender Klarheit weist Zimmerling auf, dass Bonhoeffer Spiritualität und politisches Engagement nicht als Gegensätze verstand, sondern als zwei Seiten einer Medaille. Den Auftrag der Kirche als Ganze wie auch jedes einzelnen Christen sieht Bonhoeffer da-

rin, Christus in der Welt präsent zu halten: im Wort, mehr aber noch im Handeln. So stellt er gegen eine romantisch-diffuse, im letzten weltflüchtige Religiosität die nüchterne und praktische Spiritualität der Nachfolge Christi im Dienst an der Welt.

Dieses Grundmotiv entfaltet Zimmerling detailreich, aber stets auch für Nicht-Bonhoeffer-Experten gut lesbar, anhand der Themen Homiletik, Liturgik, Seelsorge und Gemeindeaufbau. Zentral zeigt sich in allen diesen Dimensionen der Kern von Bonhoeffers kerygmatischem Ansatz: in Wort und Tat das Evangelium unter den Menschen zu vergegenwärtigen. Das fordert z.B. die Kirche dazu heraus, prophetisch und konkret Gottes Willen für hier und heute zu verkünden und sich keinesfalls auf »unverbindliche Resolutionen« (107) oder »allgemeine Wahrheiten« zu beschränken. Ähnliches gilt auch für den Aufbau der Gemeinde: Christliche Gemeinde ist nicht eine Gruppe, die sich selbst genügt, sondern eine Gemeinschaft, deren Ziel es ist, den konkreten Menschen, auch denen, die nicht zur Kirche gehören, zu dienen.

Trotz der Konzentration auf Bonhoeffer verharret Zimmerling nie in bloßer Theologiegeschichte. Die Provokation, die Bonhoeffers Denken für heute darstellt, wird u.a. darin deutlich, dass seine kerygmatische Pastoral stets die Interdependenz von christlicher Identität und praktischer Relevanz für die Welt in den Blick nimmt. Gerade angesichts aktueller Entwicklungen, wo nicht wenige kirchliche Verantwortungsträger ihre Hoffnung auf eine Renaissance von »Spiritualität« und »religiösen Bewegungen« setzen, ist dieser kritische Blick gefragt, der einer weltflüchtigen Wohlfühl-Spiritualität das sperrige

Wort Jesu Christi von Kreuz und Auferstehung entgegensetzt. Bedenkenswert gerade im Zeitalter liturgischer Großevents erscheint auch die Mahnung zu einer neuen Arkandisziplin: Liturgie als das den Christen Heiligste hat ihren Ort grundsätzlich im Innenraum der Kirche, nach außen dagegen gilt es, durch »Beten und Tun des Gerechten« zu wirken und so als Gemeinschaft erkannt zu werden, die sich um Gottes Willen für die Menschen – besonders für die Leidenden und Unterdrückten – einsetzt.

Aus dem christozentrischen Ansatz Bonhoeffers und seiner ekklesiologischen Konzentration ergeben sich wichtige – und manchmal auch unbequeme – Anfragen und Impulse für heute; diese wahrzunehmen erscheint auch für die katholische Pastoral unerlässlich, geht es doch stets um eine Kirchenpraxis, in der sich das Heilshandeln Christi im Ernstfall der heutigen Zeit bewährt. Peter Zimmerlings gut lesbare Monographie birgt dafür Inspiration und theologische Vergewisserung.

Als einziges Desiderat dieses Werkes ist anzumerken, dass die Frage der Sakramentenpastoral unterbelichtet bleibt. Was Bonhoeffer zu Taufe und Abendmahl, aber auch zur Konfirmation zu sagen hat, wäre sowohl praktisch-theologisch als auch ökumenisch interessant und könnte zum Gesamtbild noch einiges beitragen. So bleibt zu hoffen, dass Peter Zimmerling in künftigen Artikeln diesen Bereich noch tiefer bearbeitet, denn insgesamt stellen seine Forschungsergebnisse einen wesentlichen Beitrag zur praktischen Theologie dar: zur aktuellen Theoriediskussion wie auch für die pastorale Praxis.

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von *DIAKONIA* und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung tätig.

Armin J. Kammel, Dr. (Rechtswissenschaften und Volkswirtschaft), ist Bank- und Kapitalmarktrechtsexperte bei der Vereinigung Österreichischer Investmentgesellschaften (VÖIG) in Wien. Die in seinem Aufsatz ausgeführten Überlegungen spiegeln die Privatmeinung des Autors wieder.

Andreas Novy, Dr. habil. (Volkswirtschaft), ist außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Regional- und Umweltwirtschaft der Wirtschaftsuniversität Wien. Er ist zudem Obmann des »Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österr. Universitäten« (www.mattersburgerkreis.at) und Leiter des »Paulo Freire Zentrum, Wien« (www.paulofreirezentrum.at).

Vincenzo Petracca, Dr. theol., ist Gemeindepfarrer in Heidelberg. Er ist im Vorstand des »Ökumenischer Dienst Schalomdiakonate« tätig sowie als Sprecher der Initiativgruppe »Solidarischer Lohn – Ökumenisches Teilen« in der Badischen Landeskirche.

Sigrid Müller, Dr. theol. habil., Promotion und Habilitation im Fach theologische Ethik/Moraltheologie in Tübingen, ist derzeit wissenschaftliche Angestellte an der Universität Wien; Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Moraltheologie, Etablierung und Veränderung von Normen.

Kuno Füssel, Dr. theol., ist Theologe und Mathematiker. Er unterrichtet derzeit die Fächer Mathematik, Physik und Katholische Religion an der BBS (Berufsbildenden Schule) Wirtschaft in Koblenz.

Hannes Nußbaumer, Mag. theol., war nach der Ausbildung zum Religionslehrer und Pastoralassistenten mehrere Jahre in der Bildungs- und Projektarbeit der Jugendarbeit der Diözese Linz tätig. Seit 2005 ist er Fachkraft für Schulden-Prävention bei der SCHULDNER-HILFE.

Karl Anton Immervoll, Theologe, Schuhmacher und Musiker, arbeitet als Betriebsseelsorger vor allem in Arbeitslosenprojekten im Oberen Waldviertel (Niederösterreich) und ist Mitinitiator des Währungsprojektes »WALDVIERTLER«. Außerdem ist er Referent für Liturgie und für Pastoral in der Arbeitswelt am Seminar für kirchliche Berufe in Wien.

Markus L. Schlagnitweit, Dr. rer. soc., ist Hochschuleseelsorger in Linz und Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksae) in Wien.

Pirmin Spiegel war von 1990-2003 als Fidei-Donum-Priester im Nordosten Brasiliens und zwar in Basisgemeinden und »Volksmissionen« tätig. Seit 2004 ist er Pfarrer im Bistum Speyer.

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 2005 Referentin in der Bildungsabteilung der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn.

Hildegard Wustmans, PD Dr. theol., studierte Theologie in Würzburg und São Paulo, ist Privatdozentin für Pastoraltheologie und arbeitet als Ordinariatsrätin und Leiterin des Dezernates Kinder, Jugend und Familie im Bistum Limburg.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · Januar 2007 · Heft 1

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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50
sFr 115,-; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 91,-;
Einzelheft € 13,80 sFr 24,90;
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: anzeigenservice@herder.de
Abonentenservice:
Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-422
E-Mail: aboservice@herder.de
Abonentenservice Schweiz:
Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 1
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

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

Maria Katharina Moser

Im Kreuz ist Heil?

Gerade in der Volksfrömmigkeit steht oft das Leiden so im Zentrum, dass das Heil kaum mehr zu sehen ist.

Jede Theologie, die Kreuz und Leid weder falsch verherrlichen noch verharmlosen will, geht auf einem schmalen Grad. Ein Versuch.

● Karfreitag in der philippinischen Provinz Pampanga: Wir fahren nicht nur an kleinen Häusern und einfachen Bambushütten, Reisfeldern und Palmenhainen vorbei, sondern immer wieder auch an Flagellanten, die meist mit verhülltem Gesicht und Blätterkronen auf dem Haupt und sich selbst den Rücken auspeitschend die Straße entlang wandern. Ab und an spritzt Blut auf unser Auto. Vor manchen Häuschen stehen Menschentrauben. Ein seltsamer Singsang dröhnt aus Lautsprechern. Hier wird die *pasyon* gebetet – ein Text aus dem frühen 19. Jahrhundert im Stil eines Volksepos, der auf Tagalog, einer der wichtigsten Sprachen auf den Philippinen, von Leben, Tod und Auferstehung Christi erzählt. Wir sind auf dem Weg nach San Fernando. Dort kommen nicht nur viele Flagellanten aus der Umgebung zusammen, dort werden auch alljährlich Kreuzigungen inszeniert. An diesem Karfreitag wollen sich 14 Männer und eine Frau ans Kreuz schlagen lassen.

Zwei Minuten werden sie da hängen, an Armen und Beinen angebunden, Nägel durch die Handflächen getrieben.

Eine blutige Übung – obschon die Wunden am Rücken angeblich innerhalb von nur drei Tagen heilen und die Hände mittels einer Kräutertinktur betäubt werden, bevor die Nägel durchgeschlagen werden. Berichte von Flagellantentum und Selbstkreuzigungen sind für viele befremdlich und verstörend. Für die Hunderten von ZuschauerInnen, die jährlich nach San Fernando kommen – darunter nicht wenige TouristInnen, JournalistInnen und Kameraleute –, haben sie meist auch den Reiz des Spektakels, des Tremendum et Fascinosum, des Exotischen.

Welche Bedeutung aber haben diese Rituale für jene, die sie praktizieren? Welche Bedeutung haben die Kreuzigung Christi und ihr rituelles Nachspielen für in Armut lebende Filipinos und Filipinas? *Pabasa ng pasyon* (das singende Beten der Passion), Selbstgeißelungen und Kreuzigungen gehören in den Bereich der Volks- und Armenfrömmigkeit. Sie werden vor allem von Menschen praktiziert, die zu den Ärmsten der Armen gehören und sonntags nicht zur Kirche gehen. In den gepflegten Kirchenräumen würden sie sich als Fremdkörper fühlen, und die Li-

turgie sei ihrer Lebenswirklichkeit entfremdet, meint Fr. Vic, Professor für Neues Testament im diözesanen Priesterseminar in San Fernando, der mich zu dem Kartfreitags-Event begleitet hat. Die Kirche sei meist auch zu weit weg von ihrem Zuhause, und sie könnten sich die Fahrtkosten nicht leisten. Es ist auch nicht die Kirche, die diese Rituale organisiert; offiziell lehnt die Kirche Selbstgeißelung und Kreuzigung ab. Das *pabasa ng pasyon* und die Geißelungsrituale organisieren die Menschen selbst in ihrer Nachbarschaft. Die Kreuzigung wird von einer *barangay* (politischen Gemeinde) organisiert – und zwar von einer der ärmsten *barangays* in San Fernando.

Es gibt unterschiedliche Gründe, warum Menschen an diesen Geißelungs- und Kreuzigungsritualen teilnehmen: Manche betrachten sie als Bußhandlungen. Andere erbitten damit Gottes Zuwendung. Sie verstehen diese Rituale

»ein Pakt mit Gott«

als *panata* (wörtlich: Schwur), schließen durch sie sozusagen einen Pakt mit Gott. Ein Mann erzählte uns, seine Mutter sei immer schwer krank gewesen und es sei kein Geld da gewesen, um Ärzte und Medizin zu bezahlen. Also habe er beschlossen, sich kreuzigen zu lassen. Er mache das jetzt zum siebten Mal. Seit er das tue, sei seine Mutter nicht mehr krank gewesen. Für eine dritte Gruppe von Teilnehmenden sind Selbstgeißelung und Kreuzigung Reinigungsrituale. Sie glauben, so ihren Körper reinigen und stärken zu können. Ein viertes Motiv nennt sich *damay* (wörtlich: Anteil nehmen, sympathisieren) und begreift die Kreuzigung als Ausdruck der Freundschaft und Verbundenheit mit dem leidenden Christus. Schließlich gibt es auch Leute, die sich für ihre Teilnahme an der Kreuzigung von der *barangay* bezahlen lassen.¹

Wilde Blüten der Volksreligiosität?

● Was ist von diesen Ritualen zu halten? Sind sie vielleicht bloß ein gut kommerzialisierbares Spektakel und Hochfest für lokale Funktionäre und StraßenhändlerInnen in einer armen *barangay*? Sind sie Frucht eines von den spanischen Kolonialherren vermittelten Christentums, das Leiden in den Mittelpunkt stellte und die Auferstehung unterschlug, das Nachfolge als Leidensakzeptanz bestimmte und Widerstandskräfte lähmte? Oder lassen sich hier befreiende Momente und spirituell-religiöse Selbstbestimmung jenseits der mittel- und ober-schichtorientierten Institution Kirche finden?

Eine solche befreiungstheologisch inspirierte Lesart erschließt sich im Blick auf das *pabasa ng pasyon*. Was hier gesungen wird, erzählt von Leben, Tod und Auferstehung eines Jesus, der wie die Armen war, die diesen Text beten: »Er kam aus Galiläa, ein armer Mann, niedrigen Standes, der unter anderer Menschen Dach lebte. Sein Vater war nur ein einfacher Tischler, ohne Ruhm und Reichtum, der in Armut lebte und keinen Besitz sein Eigen nennen konnte.

»Transformation von Elend in Heil«

Sein Verhalten und Charakter waren dementsprechend. Kann er, fragst du, von sich behaupten, ein Gentlemen von Rang und Namen zu sein? Nein, keineswegs.«² Die Texte erzählen von einem Jesus, mit dem sich die betenden Armen identifizieren können. Und sie erzählen in machtvollen Bildern über Transformation von Hoffnungslosigkeit in Hoffnung, Elend in Heil, Tod in Leben, Schmach und Schande in Reinheit.

In einer Zeit entstanden, in der die spanischen Kolonialherren den Filipinos nicht nur ver-

boten hatten, ihre traditionellen Epen weiter öffentlich zu rezitieren, sondern überhaupt öffentlich zu sprechen, bot die *pasyon* eine Möglichkeit, in der eigenen Sprache Ideen, Werte, Überzeugungen und Hoffnung auf Befreiung auszudrücken. Gegen die Intention der Spanier füllten die Filipinos die *pasyon* mit ihren eigenen Inhalten. Wie die vorkolonialen Epen, die an den Gräbern von Helden und Märtyrern, den *bayani*, gesungen wurden, fungierte die *pasyon* als kollektives Gedächtnis und orale Historiographie.

Von Kindheit an konnten (und können) die Menschen die Texte auswendig. Sie stellten eine Sprache zur Verfügung, um die Ablehnung der Kolonialherren auszudrücken – etwa indem die

»ritualisierte Akte der Aneignung von Macht«

Idee in die Texte eingewoben wurde, dass sozialer Status und Reichtum im Vergleich zu einem reinen *loob* (innerem Selbst) keinen Wert haben.

Über diesen Gedanken schließt sich der Kreis zu den Kreuzigungsritualen. Sie können, ebenso wie Selbstgeißelungen, als Rituale der Reinigung des *loob* verstanden werden. Ein reines *loob* zu haben, bedeutet Macht zu haben. Denn nach indigenem Verständnis besteht Macht nicht in sozialem Status, sondern ist eine formlose, kreative Energie, die durch Reinigungsrituale, asketische Übungen und Meditation erreicht wird. Wer ein reines *loob* hat, dem wird von Christus besondere Macht verliehen.

So kommen wir zu einer Lesart der Kreuzigungsrituale, in der diese nicht als Unterwerfung unter Leiden und fremde Macht erscheinen, sondern im Gegenteil als ritualisierte Akte der Aneignung von Macht. Vor allem werden sie verstehbar als »Mittel der Artikulation ihrer [= der Armen] Hoffnungen und Sehnsüchte. In einer

Gesellschaft, in der die Mittel der Artikulation von einer kleinen Elite kontrolliert werden, sind volksreligiöse Praxen Ventil für das Volk, ein »Seufzer der Unterdrückten.«³ Wir können diese Kreuzigungen verstehen als Ausdruck dessen, was Jon Sobrino mit dem Begriff des »gekreuzigten Volkes« beschrieben hat: Christus ist gegenwärtig in allen Opfern von Unterdrückung,

»nicht nur das individuelle, sondern kollektive Kreuze«

Ungerechtigkeit und Gewalt. »Aus der Sicht der Dritten Welt kann kein Zweifel daran sein, dass es das Kreuz gibt, und zwar nicht nur das individuelle, sondern kollektive Kreuze: die Kreuze ganzer Völker. Angesichts der gegenwärtigen Situation der Dritten Welt pflegte I. Ellacuría zu sagen, es sei gut, vom »gekreuzigten Volk« zu sprechen. Damit hat er die Wirklichkeit der Völker der Dritten Welt zu einer theologalen Wirklichkeit erhoben.«⁴

Das Widerstandspotenzial, das im Symbol des Kreuzes und in der Kreuzigung als Symbolhandlung steckt, tritt eklatant zutage in Kreuzigungen, von denen aus Paraguay und Ecuador berichtet wird: Dort lassen sich Menschen im Protest gegen Ausbreitung und Folgen des Neoliberalismus ans Kreuz schlagen.⁵

Bleibende Ambivalenzen

● So wichtig und richtig diese positive Interpretation ist – sie bleibt ambivalent, mit einem »Aber« versehen: Das Aufzeigen des Leidens des gekreuzigten Volkes ist notwendig, weil notwendig. Denn um gegen Ungerechtigkeit, Gewalt und Leid aufstehen zu können, müssen sie erst einmal erkannt, benannt und skandalisiert werden. Aber: Eine zu starke Betonung von

Kreuz und Leiden reduziert die Armen auf eben dieses Leiden und blendet Momente des guten Lebens in ihrem Alltag aus. Die Fixierung auf – und damit einhergehend die Gewöhnung an – das Leiden bleibt eine offene Flanke von Frömmigkeitspraktiken und Theologien, die das Kreuz ins Zentrum stellen. Den Blick aufs Kreuz als Symbol der Realität menschlichen Leidens zu richten, ist wichtig. Doch oft fällt es schwer, bis zur Auferstehung weiter zu schauen, zu fühlen und zu denken. Denn Leiden und Kreuz sind vertrauter und konkreter als Auferstehung.

In den Problematiken und Ambivalenzen, die in kreuzeszentrierter philippinischer Volksreligiosität begegnen, spiegeln sich Probleme, die es generell mit dem Kreuz gibt: Wie die blutigen Rituale, so erscheint hierzulande beispielsweise auch die Vorstellung, Gott habe seinen Sohn geopfert, grausam. Im Kreuz ist Heil – das zu glauben, fällt vielen heute schwer.

Heil durch Leiden?

● Können denn, so lässt sich fragen, in der Interpretation des Kreuzestodes Jesu als Erlösen des Opfer, das notwendig geworden ist wegen unserer Sünden, die Heilsbedeutung Jesu Christi und die Liebe Gottes adäquat zum Ausdruck kommen? Ist eine solche Kreuzestheologie nicht viel zu belastet durch eine Missbrauchsgeschichte, die mit Jesu Leiden die vielen und unterschiedlichen Leiden der Menschen zu rechtfertigen versucht hat – nach dem Motto: Wie Jesus sein Kreuz auf sich genommen hat, so müssen auch wir unser Kreuz tragen? Im Rahmen einer empirischen Studie, die ich u.a. auf den Philippinen durchgeführt habe, zeigte sich einmal mehr, dass z.B. das Phänomen nur allzu vertraut ist, dass Frauen ihre gewalttätigen

Ehemänner nicht verlassen, weil sie meinen, ihr Kreuz tragen und ihr Opfer bringen zu müssen, indem sie die Gewalt hinnehmen.⁶

Auch in stärker säkularisierten Zusammenhängen trage, kritisiert die Theologin Regula Stobel, die Rede vom Kreuzestod Christi als erlösendes, Heil bringendes Opfer dazu bei, dass »Denk- und Handlungsstrukturen, die Menschen immer wieder zum Opfer machen«⁷, als normal erscheinen und als selbstverständlich akzeptiert werden. Stobel fragt: »Dürfen Menschen oder auch nur ein Einzeller geopfert werden zur Erlösung, zum Heil, zum Wohl von anderen Men-

*»Wäre das Christentum denkbar,
wenn Jesus hoch betagt
im Bett gestorben wäre?«*

schen? Liegt im Denken, dass einer für das Wohl anderer geopfert wird, nicht eine Vorausnahme und Rechtfertigung jenes Verhaltens, das heute die Kosten unseres Wohlstandes mit dem Tod Tausender von Menschen der sogenannten Drittwelt-Länder bezahlt? Legitimiert dieses so genannte Heilshandeln Gottes im Kreuz nicht immer weitere Gewalttaten, daß Mächtige weiterhin andere opfern, für das Wohl des Staates und für das Heil des Volkes oder der ganzen Welt?«⁸

Diese Kritik an Leidensaffirmation und Gewaltlegitimierung durch das Symbol des Kreuzes ist berechtigt. Ein Haltung, die in diesem Missbrauch des Kreuzes eine unausweichliche Wirkung jeder Rede vom Kreuz sieht und das Kreuz in Theologie und Spiritualität an den Rand rückt, wenn nicht überhaupt streicht, ist jedoch zu hinterfragen: Wäre das Christentum denkbar, wenn Jesus hoch betagt im Bett gestorben wäre? Wäre die Inkarnation, diese radikale Identifikation Gottes mit dem Menschsein, nicht unvollständig, hätte er es nicht auch mit lebensbedrohlicher Gewalt zu tun bekommen? So sehr

die Betonung des Kreuzes in der Gefahr steht, dazu beizutragen, dass sich Menschen mit dem Leiden abfinden, so sehr steht ein Vergessen des Kreuzes in der Gefahr, mit dem Kreuz auch das Leiden zu vergessen. Es gilt, in der Rede vom

**»Gefahr, mit dem Kreuz auch
das Leiden zu vergessen«**

Kreuz den Weg zwischen den Abgründen der Leidverherrlichung auf der einen und der Leidvergessenheit auf der anderen Seite zu finden. Dabei können zwei Wegmarkierungen helfen:

Erstens: Wenn in der Verkündigung vom Kreuz die Rede ist, ist stets »zu unterscheiden, ob sie entweder als Indikativ oder als Imperativ, entweder als geschenkte Wirklichkeit oder als erst noch zu gestaltende Wirklichkeit, entweder als Zuspruch oder als Anspruch, als Gabe oder als Aufgabe aufzufassen ist, ... So dürfen biblische Geschichten, in denen vom Handeln Gottes die Rede ist, nicht einfach imperativisch auf die Menschen umgelegt werden.«⁹ Biblische Texte, die um das Verstehen des Todes Jesu ringen und vor diesem Hintergrund ihre Kreuzestheologie entwickeln, sind im Indikativ zu lesen: Gott lässt sich so sehr auf die menschliche Realität ein, dass

**»jener Ort, an dem der Skandal
des Unheils sichtbar wird«**

er auch Leiden und Gewalt durchlebt. Das spricht Leiden und Gewalt nicht heilig. Daraus lässt sich kein Imperativ ableiten, der Menschen dazu auffordern würde, Leiden und Gewalt zu durchleben. Und zweitens: Das Kreuz ist zunächst nicht Ort des Heils, sondern jener Ort, an dem der Skandal des Unheils sichtbar wird. Hier zeigt sich, wie sehr unsere Welt und wir Menschen angesichts von Gewalt und Unrecht Gottes Heils bedürfen.

Gottes Solidarität mit den Leidenden?

● So kommen wir zu einer Deutung des Kreuzes, in deren Zentrum Solidarität steht. Solidarische Zuwendung zu den Ausgegrenzten prägt Jesu gesamtes Leben. Zur vollen Solidarität gehört auch der Tod dazu. Jesu Kreuzestod ist so gesehen Konsequenz seines Lebens. Wieder stehen wir aber vor einer Ambivalenz: Der Kreuzestod Jesu erscheint hier als unausweichliche Folge seines freiwilligen Einsatzes für die Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Eben diesen Einsatz

**»Zur vollen Solidarität
gehört auch
der Tod dazu.«**

hat Jesus standhaft durchgehalten und bekam – wie alle, die in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit, auch heute, standhaft bleiben – die Konsequenzen der Repression und Folter bis hin zum Tod zu spüren.

Diese Deutung impliziere, wie Regula Strobil wiederum kritisch anmerkt, dass Befreiung und Erlösung nicht ohne Leiden und Kreuz zu haben seien und dass, wer sich für Gerechtigkeit einsetzt, eben mit repressiven Konsequenzen zu rechnen habe. Die Kreuzigung Jesu sei aber – wie auch die Repressionen und Gewalt, die alle Menschen, die sich heute für Gerechtigkeit einsetzen, erleiden – nicht Konsequenz des Engagements, sondern »Konsequenz und Resultat der Gewaltanwendung der Herrschenden«¹⁰.

Wir können nicht bei der Deutung des Kreuzestodes Jesu als Konsequenz seines Lebens stehen bleiben. Denn er ist nicht die letzte Konsequenz. Das Kreuz hat nicht das letzte Wort. Kreuzestheologie, die der Gefahr begegnen möchte, zur Aufrechterhaltung von Gewalt missbrauchbar zu sein, muss immer den Blick öffnen

auf das, was nach Jesu Tod kommt. Maria Magdalena und die anderen standen nicht nur unter dem Kreuz, sondern auch vor dem leeren Grab. »Die Texte der Tradition vom leeren Grab nehmen Leiden und Tod ernst, geben ihnen jedoch nicht das »letzte Wort« oder einen religiös-theologischen Wert an sich. ... Sie bestätigen, daß

»Sie standen nicht nur unter dem Kreuz, sondern auch vor dem leeren Grab.«

der Kampf Jesu nicht mit Hinrichtung und Tod endete. Das Grab ist leer! Aber der Lebendige geht nicht »fort«, er läßt uns nicht im Kampf allein, ... Das leere Grab symbolisiert nicht Abwesenheit, sondern Anwesenheit: Es verkündigt die Gegenwart des Auferstandenen ...«¹¹

Gekreuzigt wegen unserer Sünden?

● Wenn wir dem vorgeschlagenen Interpretationsweg folgen, können wir dann am Karfreitag noch singen: »Was du, Herr, hast erduldet, ist alles meine Last. Ich, ich hab es verschuldet, was du getragen hast«? Diese Frage führt uns zu einer theologischen Aussage, die für viele heute besonders befremdlich klingt: »Christus ist *für unsere Sünden* gestorben« (1 Kor 15,3). »*Alle haben gesündigt* und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die *Erlösung in Jesus Christus*. Ihn hat Gott dazu bestimmt, *Sühne zu leisten mit seinem Blut* ... So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden« (Röm 3,23-25).

Befremdlich an dieser Aussage erscheinen vor allem der Sühnegrund – Jesu Tod als Ersatzleistung für die Bestrafung aller Menschen –

und die Annahme, der Mensch sei in erster Linie Sünder. Die Rede von der Sündenverstricktheit des Menschen kann als ein Disziplinierungsmittel erlebt werden, das Menschen klein, passiv und schuldbewusst halten soll.

Liegt das Kreuz, das wir mit dem Kreuz haben, also vor allem in diesem Sühnegrunden? Sollten wir diesen streichen und uns auf das Kreuz als Skandal, als Symbol für den Skandal der Gewalt und des Unrechts konzentrieren? Auch hier gilt: Religion und theologische Rede stehen immer in der Gefahr, missbraucht zu werden. Dem können wir weder durch Abschied von der Religion überhaupt noch durch Verabschiedung bestimmter theologischer Begriffe begegnen, sondern nur durch stetige Interpretationsleistung.

Wie wir Kreuz, Leid und Tod Jesu in der Rede vom »gekreuzigten Volk« aus ihrer christologischen Isolation herausgeholt haben, so können wir den Gedanken, Jesus sei »gestorben für unsere Sünden«, aus seiner individualistischen Engführung herausholen. Die Interpretation des Kreuzes als Symbol für den Skandal von Leid,

»auf den Begriff der Sünde nicht verzichten«

Gewalt und Unrecht und für die Solidarität Gottes mit den Leidenden kann auf den Begriff der Sünde nicht verzichtet werden. Er weist darauf, dass Gewalt und Unrecht konkret verursacht sind. Um die konkrete, gesellschaftliche Verursachtheit von Gewalt und Unrecht zu beschreiben, hat die Befreiungstheologie den Begriff der strukturellen Sünde geprägt. Strukturen der Sünde können aber nur fortbestehen, wenn sie aktiv aufrechterhalten und/oder passiv hingenommen werden – von jedem und jeder Einzelnen. In diesem Sinne können wir auch heute noch singen: »Ich hab es verschuldet.«

Das Kreuz ist kein leichtes Symbol. Ob es ein auch heute aussagekräftiges Symbol sein kann, wird sich daran erweisen, ob und wie wir

das Gefüge von Sünde, Stellvertretung, Erlösung, Opfer, Kreuz, Jesu Tod, Leben und Auferstehung neu zum Tanzen bringen.

¹ Vgl. Leonardo N. Mercado, *Inculturation and Filipino Theology*, Manila 1992, 142f.

² Pasyon Pilapil, zit. nach Reynaldo C. Ileto, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, Quezon City 1997, 16. Deutsche Übersetzung MKM.

³ Arche Ligo, *Liberation Themes in Philippine Popular Religiosity. A Case Study*, in: *Voices from the Third World XVI* (1993) 117–141, hier: 137.

⁴ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung Bd.1*, Mainz 1992, 345.

⁵ Vgl. Marcella Althaus-Reid, *Schlimmes Sterben. Kreuzigungen und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika*, in: *Concilium* 42 (2006) 523–532.

⁶ Vgl. Maria Katharina Moser, *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie*, Wien/Berlin 2007, 159ff.

⁷ Regula Strobel, *Opfer oder Zeichen des Widerstandes? Kritische Blicke auf problematische Interpretationen der Kreuzigung Jesu*, in: Claudia Janssen/Benita

Joswig (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 69.

⁸ Dies., *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: Doris Strahm/Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 52–64, hier: 56f.

⁹ Ottmar Fuchs, *Erinnerung und Weisung*, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie Bd. 2*, Mainz 2000, 422–438, hier: 428f.

¹⁰ Regula Strobel, *Theolo-*

gische Interpretationen der Kreuzigung Jesu und die gesellschaftliche Normalität des Opfer-Diskurses, in: Charlotte Methuen/Angela Berlis, *Befreiung am Ende? Am Ende Befreiung! Feministische Theorie, feministische Theologie und die politischen Implikationen*, Leuven 2002, 160.

¹¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 193f.

Pierre Claverie, ein französischer Dominikaner, war Bischof von Oran in Algerien. Er wurde aufgrund seines Widerstandes gegen die Gewalt 1996 von islamischen Fundamentalisten ermordet. Wenige Wochen vor seinem Tod schrieb er:

»Die Kirche erfüllt ihre Berufung, wenn sie in den Brüchen gegenwärtig ist, die die Menschheit in ihrem Fleisch und ihrer Einheit kreuzigen. Jesus starb ausgestreckt zwischen Himmel und Erde, seine Arme ausgebreitet, um die Kinder Gottes einzusammeln, die von der Sünde zerstreut wurden, die sie trennt, sie isoliert und sie

gegeneinander und gegen Gott aufbringt. Er stellte sich selbst auf die Bruchstellen, die diese Sünde hervorbringt. In Algerien stehen wir auf einem dieser seismischen Gräben, die die Welt durchziehen (...). Und wir sind hier wahrhaft am rechten Ort, denn an diesem Ort kann man das Licht der Auferstehung erhaschen.«

Entnommen: Ulrich Engel OP, *Ort und Auftrag der Orden in der Gesellschaft heute. Statement beim Zukunftsgespräch zwischen Bischöfen und Gemeinschaften geweihten Lebens am 1.2.2007 in Würzburg*, in: <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01266/index.html>

Leo Karrer

Vom Kreuz zum Gekreuzigten

**Vielen Menschen verhüllen
das Kreuz Jesu sowie ihre eigenen Leid-
erfahrungen den Blick auf Gott.**

**Erst wo das Kreuz auf den Gekreuzig-
ten hin enthüllt wird, kann seine
bis zuletzt vertrauende Hingabe sichtbar
werden und dann auch die aus
dem Tod errettende Tat Gottes.**

**So kann das Kreuz Zeichen einer Hoff-
nung werden, die uns allen gilt.**

Das Kreuz mit dem Kreuz

● Das Kreuz gilt schlichtweg als das Symbol für das Christentum. Wie kann aber ein solch schreckliches Skandalsymbol zum Erlösungssymbol werden? Schließen sich das Kreuz einerseits und die Botschaft Jesu von einem Gott der Liebe und von einem Reich Gottes in Frieden und Gerechtigkeit andererseits nicht gegenseitig aus? Am grässlichen Geschehen auf dem Kalvarienberg und am menschlichen Zusammenbruch so vieler Hoffnungen durch das schmachvolle Sterben Jesu lässt sich nicht rütteln noch deuten. Es ist somit ein unerklärliches Kreuz mit dem Kreuz Jesu.¹

Trotzdem ist das Kreuz in der Frömmigkeitsgeschichte zum Inbegriff des christlichen Lebens geworden. Nicht ohne Rührung sangen wir

in der Fastenzeit: »O sel'ger Baum, von Gott geweiht, du trägst den Preis der Ewigkeit. Du wägst der Erde Lösegeld, entziehst den Raub der Unterwelt«, oder: »Dann ging er hin, zu sterben am blut'gen Kreuzaltar, gab Heil uns zu erwerben, sich selbst zum Opfer dar«. Verbunden mit diesem Kreuzesverständnis war ein Gottesbild, das die Frohbotschaft psychologisch in die Nähe einer Drohbotschaft rückte. Die Sorge der Kirche galt zuvorderst der Errettung und Erlösung des sündigen und schuldverhafteten Menschen. Allzu leicht ist vom Sinn des Leidens und vom verdienstvollen Kreuztragen die Rede gewesen. Beides wurde als Strafe Gottes erklärt oder als Ruf zur Umkehr verkündet: »Wen Gott liebt, den züchtigt er« (Offb 3, 19). Leiden und Kreuz wurden als Zuchtrute Gottes, als Läuterung, als Prüfung oder gar als besonderes Zeichen mystischer Nähe zu Gott erklärt und verklärt.

Natürlich können leidende Menschen an ihren Erfahrungen oder Schicksalsschlägen reifen und zum besinnlichen Nachdenken angeregt werden. Dies kann nicht genug in Erinnerung gerufen werden. Aber im Leiden selbst den Willen Gottes zu sehen, das verstehe, wer kann. Ist von daher nicht auch das Karfreitagsgeschehen als Skandal und das Ärgernis des Kreuzes entschärft worden? Das Unfassbare am Kreuzestod

Jesu versuchte man schon sehr früh in der Kirchengeschichte theologisch dadurch zu rationalisieren, dass man ihm einen Sinn zu geben versuchte: Propheten-Schicksal, Israels Leidensgeschichte, stellvertretende Sühne usw.² Die Karfreitagsliturgie kennt Kreuzverehrung und es wird gesungen: »Im Kreuz ist Heil.« Entbehrt es nicht jeglichen Sinnes, das Zerstörtwerden eines Menschen am Kreuze zu verehren und zu feiern? Denn im Kreuz am Karfreitag allein ist kein Sinn zu finden. Auch das Leiden der Menschen zeigt keinen Sinn aus sich selbst. Es ist nicht als von Gott verfügt zu verkünden. Gott ist kein Schinder und gnadenloser Richter. – Sollte es somit am Karfreitag nicht viel ehrlicher beim verhüllten Kreuz bleiben?

Kreuz-Verhüllung?

● Auch die Karfreitage der Menschheit verhüllen ein solches Kreuz. Nachrichten über Unglück, Schicksalsschläge, schuldhaftes Verhalten und Lebensbedingungen und so manches tragische Elend werden durch die Massenmedien tagtäglich frei Haus geliefert. Das Kreuz Jesu ist nicht nur zum Symbol für den christlichen Glauben geworden, sondern auch zum Zeichen für die unendlichen Schmerzen und schrecklichen Leiden der Menschen. So verstanden stehen unter dem Kreuz Jesu nicht nur seine Mutter und einige tapfere Frauen, sondern unzählige Menschen damals und heute.

Angeichts dieser Tatsachen und Bilanzen und im Blick auf die aufgenötigten und »selbstgezimmerten« Kreuze darf man weder der rituellen Verherrlichung des Kreuzes noch der Mystifizierung des Leidens verfallen. In diesem Zusammenhang kann auch nicht verschwiegen werden, welche Leiden, Folter und Kriege im Namen des Kreuzes geschehen sind.

Ist es nicht vielmehr verständlich, den Tod und das Leid und das Kreuz zu verdrängen, sie nicht wahrhaben zu wollen? Sind nicht die zweifelnden Menschen zu verstehen, die diese Fragen auf Tod und Leben nicht mit der »Idee« eines liebenden Gottes zusammenreimen können?

»Ästhetisierung des Kreuzes«

Diese Unsummen von Kreuzen verhüllen auch den Blick auf den Gekreuzigten. Not lehrt nicht nur beten, sondern auch fluchen. Auch die Kreuze in unserem Leben können vom Gekreuzigten ablenken und wegführen sowie Auflehnung auslösen.

Eine andere Kreuz-Verhüllung ist gleichsam die Ästhetisierung des Kreuzes. Es ist zum Wahrzeichen und Symbol verharmlost worden, in Kunst und Kitsch unzählige Male angefertigt und verkauft. Wir begegnen dem Kreuz vor allem in Gegenden, die von der Volksreligiosität geprägt sind, auf Schritt und Tritt: in den Dörfern, auf den Feldwegen, auf den Bergen und natürlich auf unseren Friedhöfen und in den Kirchen. Wir finden es in unseren Stuben und tragen es als Schmuck ... und in der Schweiz auf der Nationalfahne. Wir haben es in unserer Kultur domestiziert, auch wenn es als Ausdruck der Frömmigkeit unverzichtbar bleibt. Verhüllen aber diese Kreuze, die so heimisch und üblich geworden sind, nicht ebenfalls den Blick auf den Gekreuzigten? Müssen sie nicht auch enthüllt werden?

Kreuz-Enthüllung: auf den Gekreuzigten hin

● Karfreitag und die Kreuze im Leben der Menschen sind Tatsachen, die nicht verharmlost werden dürfen. Aber inmitten des Karfreitagsgeschehens wird uns – wenn wir den Aussagen des

Neuen Testaments folgen – bedeutet, nicht beim Kreuz selber stehen zu bleiben. In der Karfreitagsliturgie steht letztlich nicht das Kreuz im Zentrum. Vielmehr gedenken wir eines sterbenden Menschen, des Menschen Jesus von Nazaret. Es ist vom Kreuz zum gekreuzigten Jesus aufzubrechen. Entscheidend ist somit, nicht den Blick auf das Kreuz und das Kreuzesgeschehen zu fixieren, sondern zu dem zu wenden, der das Kreuz erlitt und den Karfreitag erdulden musste. Damit wird nicht Halt und Sinn bei Kreuz und Leiden selber gesucht, sondern das Vertrauen wird auf den gewaltlosen Jesus gesetzt, dessen Leben gewaltsam zerstört wird.

Dies ist – mit den Augen des Glaubens betrachtet – die eigentliche und einzig erlaubte Kreuz-Enthüllung. Gemeint ist, sich nicht in das ausweglose Leid zu verlieren oder auf das Kreuz zu starren, sondern sie auf den Gekreuzigten hin zu enthüllen. Kreuz bedeutet keine fromme Resignation. Damit werden das Ärgernis und das Leidvolle nicht weggewischt; es wird nicht billig und naiv getröstet. Sondern vielmehr: Selbst schmerzvolle Erfahrungen werden aus dem Le-

»Kreuz bedeutet keine fromme Resignation.«

bensstrom der Hoffnung, die Jesus uns eröffnet hat, nicht herausgenommen. Erst dann – aber nur dann – ist Kreuzverehrung sinn-voll, wenn nicht das Kreuz, sondern der Gekreuzigte verehrt wird. Nur auf den gekreuzigten Jesus hin enthüllte Kreuze können heilende Hoffnung eröffnen. Nicht das Kreuz und Leiden geben aus sich heraus Sinn. Befreiend und heilend sind vielmehr Umkehr zu Jesus und Hinkehr zu seiner Botschaft.

Schon an den Menschen unter dem Kreuz wird ersichtlich, wie unterschiedlich sich Menschen zum Kreuz verhalten – je nach dem, ob sie

beim trostlosen Ärgernis des Kreuzes stehen bleiben oder ob sie ihren Blick des Glaubens auf Jesus richten. Die beiden Schächer zeigen die ganze Spannweite, wie Menschen auf das Karfreitagsgeschehen reagieren, ähnlich wie beim Verrat von Petrus und Judas.

Einer der Schächer reiht sich in die Reihe der Spötter ein. Er sieht nur das totale Aus. Er wird zynisch gegenüber Jesus: »Wenn du der bist, der du vorgibst zu sein, dann zeig doch, was du kannst und lass uns vom Kreuz heruntersteigen ...« – Jesus selbst wird nicht ernst genommen. Es gilt nur die aussichtslose Tatsache des Verbrechertodes am Kreuz. Damit bleibt der Schächer zu seiner Linken beim Ärgernis des Kreuzes stehen und in seinem Leid eingeschlossen. Das eigene Kreuz wird gegen Jesus ausgespielt.

Der andere Schächer erleidet auch Todesangst und Sterben. Er bleibt aber nicht beim Fluch des Kreuzes stehen oder bei seiner Schuld. Vielmehr bricht er zu Jesus auf: »Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten; dieser hat aber nichts Unrechtes getan« (Lk 23,41). Dann setzt er sozusagen alle Hoffnung auf den mitgekreuzigten Jesus: »Denk an mich, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23,43). Er hat somit sein Leiden und Kreuz nicht gegen Jesus ausgespielt. Er konnte zwar damit seinem Leid und den harten Realitäten nicht entfliehen. Aber er fand durch sein Kreuz hindurch zu Jesus ... und gewann trotz Sterben alles: »Heute noch wirst du mit mir sein ... im Paradies.«

Es ist lebensgefährlich, Heiland zu sein

- Im Zentrum des Karfreitagsgeschehens steht Jesus von Nazaret als Leidender: hingerichtet am Kreuz. Es ist nicht zu verstehen: Jesus, der den

Menschen mit seinem Wirken in Wort und Tat zur Offenbarung wurde, was es mit dem Menschen von Gott her auf sich hat, und der Kunde brachte von einer Lebenshoffnung, die biblisch mit »Leben in Fülle« (Joh 10,10) umschrieben wurde, hat radikal verloren. Er ist elendiglich zu Grunde gerichtet worden und hat auf der ganzen Linie ausgespielt.

Die Gegner Jesu waren geschickter und piffiger. Sie haben ihr Opfer zur Strecke gebracht. Sie hatten ja ihre religiösen Gesetze, wonach Menschen zu sterben haben. Sie hatten Vorstellungen, wonach die echten und vermeintlichen Sünden der Menschen gnadenlos geahndet wurden. Man macht die schreckliche Entdeckung, dass Jesus und letztlich auch Gott sogar mit religiösen Argumenten bekämpft werden.

Waren damit Jesu Worte, sein Leben und seine Botschaft von einem Gott der Liebe umsonst? Waren seine Hoffnungen und seine Visionen vom Reich Gottes in Freiheit, Frieden und

»Die Gegner Jesu waren geschickter und piffiger.«

Gerechtigkeit zu Hirngespinnsten eines zwar frommen, aber weltfremden Visionärs verkommen? War er eventuell ein verstiegener Idealist mit seinem Eintreten für die Armen, Entrechteten und vom Leben Geschlagenen? Oder war er angesichts der harten Realitäten und der Macht seiner Gegner reichlich naiv? War er in seiner prophetischen Direktheit nicht doch zu arglos? – Was sollen solche Fragen?

Die Verhältnisse damals und heute sind eben nicht so, dass lautere, ehrliche und wohlwollende bzw. heilende Menschen zu den Siegern gehören. Waren damit die Wunder Jesu Täuschungen? Seine Rede vom guten und barmherzigen Gott Utopien ohne jegliche Zukunftsperspektive? Hatte er umsonst gelebt? Ist er da-

mit letztlich umsonst gestorben? Durchkreuzte das Kreuz Jesu nicht den tiefen Sinn seiner Botschaft? Erledigte das Kreuz nicht auch Gott, auf den er sein ganzes Vertrauen und seine Hoffnung gesetzt hat?

Das Kreuz: auch eine Versuchung für Jesus?

● Wir können weiterfragen, ob das Kreuz nicht auch für Jesus selber hätte eine Versuchung zur abgründigen Verzweiflung sein können. Karfreitag bedeutete doch für ihn Sterbenselend und Todesangst. Ihm ist nichts an beschämender Entblößung und Erniedrigung und an totalem Scheitern geschenkt worden ... bis hin zur verachtetsten Todesart.

Das hieß doch auch für den Menschen Jesus ausweglose Einsamkeit in Ohnmacht und Hilflosigkeit sowie trostlose Verlassenheit angesichts der Absetzbewegung seiner früheren Gefolgschaft – mit Ausnahme einiger tapferer Frauen. Dazu kam das zerstörerische und demoralisierende Gefühl der Gottverlassenheit. Bis in die Tiefe seines Daseins hinein war er heimgesucht und aller Möglichkeiten beraubt, sich vor den Menschen zu rechtfertigen oder wenigstens mo-

»Ohnmacht und Hilflosigkeit«

ralisch doch Recht zu erhalten. Alle seine Wunder und seine Heilungen, seine Botschaft und sein Eintreten bei den Menschen für Gott, den er seinen Vater nannte, schienen doch in einem tragischen Umsonst und womöglich in einem zynischen »Was soll's« zu enden.

Seine Predigt vom Reiche Gottes und sein Ruf, die Herzen in seiner Nachfolge zu erneuern, verloren alle Bedeutung. Seine Worte und Zeichen, die Menschen ermutigten und heilten,

büßten ihre Bestätigung ein. Durchkreuzte somit sein Kreuz nicht auch seine Botschaft von einem Gott, der den Menschen in Liebe nahe sein will? Hat sich Jesus an der Realität verrechnet und sich letztlich in seinem Gott getäuscht? – Hätte ihn dies nicht dazu verleiten können, bei seinem Kreuz und Leiden stehen zu bleiben, verbittert zu verhärten, an den harten Realitäten zu zerbrechen und ob der Aussichtslosigkeit zu kapitulieren? Hätte es nicht eine Anfechtung sein können, sich selbst wegzuworfen und der verlorenen Treue Gottes, auf den er alles gesetzt, nachzutrauern, in unermesslicher Enttäuschung den Glauben an Gott zu verlieren ... und fluchend zu verzweifeln?

Hingabe in größter Gottesferne

● Die Warum-Fragen retteten Jesus nicht, befreiten ihn nicht aus seiner verlorenen Situation. Verstehen und Begreifen machen vor der Todesgrenze Halt. Die Warum-Fragen und die Suche nach dem Wozu helfen nicht mehr weiter. Man verliert die Verfügbarkeit über das eigene Leben. Es gibt nur einen Weg: Hingabe. Leben ist ohne Zweifel Kunst des Handelns, Aktion, Werden und Reifen, aber letztlich auch Annehmen des Unabänderlichen, Selbst-Entäußerung und Selbst-Hingabe, das Erleiden des Lebens, wenn wir nichts mehr zu ändern oder aus eigener Kraft zu retten vermögen.

Jesus hat seine Verlorenheit und sein radikales Scheitern vor den Menschen, sein Kreuz und Zerbrochenwerden am Karfreitag nicht gegen Gott aufgerechnet. Er ging seinen Weg – durch das Kreuz, durch das Leiden und Sterben hindurch. So ist sein im Evangelium berichteter letzter Schmerzensschrei: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Mt 27,46; Mk 15,34), kein Ausruf einer Verzweiflung, die

die eigene Treue und Liebe aufkündigt. Es ist vielmehr ein Schmerzens-Ruf an Gott, der gerade nicht abgelehnt oder als fraglich angerufen wird, sondern an den man sich – wenn auch in der

*»Er überantwortete sich dem,
der sich nicht meldet.«*

Not des katastrophalen Zusammenbruchs – wendet und dem man alles überlässt, weil man endgültig nicht mehr für sich selbst etwas tun und für sich selber eintreten kann.

Die Kreuzeserfahrung wurde Jesus nicht erspart. Die abgründigen Demütigungen wurden nicht gemildert. Daran lässt der Karfreitag keinen Zweifel. Aber Jesus lieferte sich trotz Kreuz dem aus, auf den hin er gelebt und den er geliebt hat und dem er in einsamen Gebetsnächten »begegnet« ist. Er stellte am Kreuz nicht seine Bedingungen an Gott, sondern überantwortete sich dem, der sich nicht meldet: »In deine Hände lege ich meinen Geist« (Lk 23,46). Er ließ sich in die dunkle Abgründigkeit und Leere seines Sterbens fallen. Er hielt an nichts anderem mehr fest als an Gott.

Sind damit Kreuz und Leid für sinnvoll erklärt? Jesus hat sie nicht gesucht. Aber er hat sein Kreuz und seine Sterbenerfahrung gleichsam auf Gott hin enthüllt, ihm alles überlassen. Dadurch hat er das Leiden nicht gegen Gott, sondern Gott gegen die Tagesordnung des Leidens ausgespielt und gegen die Gesetze des Todes. In Jesus siegt nicht das Kreuz über Gott. Es ist durchbrochen, in seiner Tödlichkeit durchkreuzt.

Nicht die Art und Weise der Hinrichtung am Kreuz »sichert« gleichsam die Erlösung und die Hoffnung, dass einem jeden Menschen verheißen ist, was wir von Jesu glaubend bekennen. Das Entscheidende ist, wie Jesus gestorben ist, die Weise, wie er sich in aller Ausweglosigkeit

hingab, auch wenn er nicht mehr für sich selbst eintreten konnte. Dies war Gott überlassen. Auch wenn Jesus eines natürlichen Todes gestorben wäre, er wäre in Person das erlösende Wort Gottes. Allerdings ist ein solch extremer Weg der Verlorenheit und Gottverlassenheit im Kreuzesgeschehen von einer solch zeichenhaften Dichte für Trotzdem-Hingabe, dass diese Art und Weise des Sterbens die Glaubwürdigkeit der Liebe nicht mehr zu überbieten vermag.

Golgotha ist somit nicht die Erlösung oder Liebe selbst, aber ein unüberbietbares Zeichen der Radikalität der Hingabe Jesu und seiner Treue Gott gegenüber. In diesem Horizont darf man dann sagen: Leid und Tod sind wohl für uns Menschen das letzte Wort, aber vom Gott Jesu her nicht das allerletzte Wort. – Es wird Ostern.

Bekennendes Zeugnis: Der Gekreuzigte lebt

● Den Weg Jesu können wir bis in diese letzte Todesnot und Entäußerung verfolgen. Dann zerreißt der Vorhang unserer Vorstellungswelt. Auch unsere Worte zerbrechen, unsere Vorstellungskraft zerreißt. Es beginnt bekenndes Reden, der Blick mit den Augen des Glaubens. Im Zeugnis für den auferstandenen, d.h. vom Tod auferweckten Jesus fand die Erfahrung der Frauen und Jünger ihren Ausdruck, dass Jesus lebt.

Das will heißen: Gott blieb Jesus treu und beließ ihn nicht unter dem Gesetz des Todes. Er nahm ihn auf in den Kreislauf seines Lebens, in seine Gemeinschaft. Das ist das Erregende des Ostermorgens: Jesus lebt. Seine Botschaft, sein Leben und Wirken sind nicht vergeblich und sinnlos, sondern beglaubigt. Der Prozess Jesu wird nochmals aufgerollt, beginnt von vorne – aber jetzt mit den Vorzeichen, die von Gott her gesetzt sind.

Für den Karfreitag der Menschheit und für das Leben des Einzelnen gilt: Kreuz, Leid und Sterben, Schuld und Böses sind Wirklichkeit ... wie auch die menschlichen Erfahrungen der

»Dann zerreißt der Vorhang unserer Vorstellungswelt.«

Liebe, des Glücks und der Dankbarkeit. Alles Wegsehen und Wegreden der Realitäten hilft nichts und heilt noch weniger.

Aber inmitten dieser Realitäten gilt von Ostern her: Gott steht zu Jesus – auch zum verstorbenen und begrabenen Jesus. Im Abbruch des irdischen Lebens Jesu geschah der Aufbruch zu neuem Leben. Von Jesus Christus her gilt nun: Das Leid und unsere Schuldverstrickung, die Vergleichenheit unserer Bemühungen, selbst das Sterben sind keine absolut gescheiterten, keine absolut verfluchten Wege mehr. Unsere Ohnmacht ist nicht das alleinige Maß für das menschliche Leben, sondern die Macht der Liebe, die Jesus uns enthüllt und in seinem Handeln gezeigt hat.

Vom gekreuzigten Jesus her wird das Kreuz zum Zeichen des Durchbruchs, dass Gott den Weg mit den Menschen geht. In diesem Sinn ist es Symbol für die radikale Liebe Gottes. Durch es

»Symbol für die radikale Liebe Gottes«

hindurch enthüllt sich, wie es zwischen Gott und Menschen steht. So ist auch das zu verstehen, was man so leicht »Gericht Gottes« nennt. Wenn wir uns auf Jesus und seinen Vater einlassen, dann wird unser Leben gerichtet und ausgerichtet. Aber Gott richtet dadurch, dass er rettet. Die schrecklichste Sünde wäre somit, dieser rettenden Liebe nicht zu vertrauen, sich nicht lieben zu lassen.

Für uns ist somit entscheidend: nicht verkrampft und verzweifelt auf das Kreuz fixiert zu bleiben, sondern aufzubrechen zum Gekreuzigten, weg vom Grab Jesu hin zu dem, der lebt.

»eine Aszese befreiender Entfaltung«

»Was sucht ihr den, der lebt, bei den Toten?« (Lk 24,5). Grablegung und Totenpflege »gelten« nicht mehr. Das ist und wäre Kreuz-Enthüllung im Alltag unseres heutigen Lebens und in der Herausforderung leidvoller Erfahrungen. So verbindet sich mit der Osterbotschaft vom aufer-

standenen Jesus immer wieder die Mut-Mahnung: »Fürchtet euch nicht« (Mt 28,10). Christliches Leben verliert sich somit nicht in einer Aszese verängstigter Abtötung, sondern in einer Aszese befreiender Entfaltung – in der Liebe zu sich und zu den Mitmenschen.

Das spezifisch Christliche meint somit das entscheidend Menschliche. Wenn wir von Jesus Christus glauben, dass er sich durch das Kreuz hindurch an Gott hingab und dass Gott ihm im Tode die Treue hielt, dann bekennen wir von ihm das, was wir für alle Menschen hoffen dürfen.

¹ Als das Buch »Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid« (Freiburg 1990) zur Publikation anstand, machte der Verlag gegenüber meinem

Titelvorschlag »Das Kreuz mit dem Kreuz« Bedenken geltend und fand den Titel zu heikel und zu riskant. ² Vgl. Marie-Louise Gubler, Die frühesten Deutungen

des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung, Göttingen 1977. Vgl. auch ihren Beitrag in diesem Heft.

Woher nehmen wir die Kraft, in der Dunkelheit des Leides und bei der Ohnmacht, die es in uns wirkt, wirklich die Antwort zu geben, die uns abverlangt wird, die unsagbar schwer zu sein scheint, obwohl sie nur die schweigend willige Annahme des Leides und seiner Unbegreiflichkeit zu sein scheint. Und woher nehmen wir die letzte Zuversicht, dass unser Ja zur Unbegreiflichkeit Gottes nochmals von Gott angenommen wird als die von Gott mit Gott selbst beantwortete

Antwort Gottes auf das letzte Wort des Menschen? [...] Der Christ ist in seinem Glauben davon überzeugt, dass der Auferstandene der Gekreuzigte und Gestorbene ist und umgekehrt, dass also die Antwort voller Übergabe in das Geheimnis Gottes und des Todes wirklich von Gott als ewig gültig und ewig seligmachend angenommen, mit Gott selbst beantwortet ist.

Karl Rahner, in: Wort vom Kreuz, Freiburg i.B. 1980, 44-45.

Herbert Vorgrimler

Das Kreuz Jesu und die Leiderfahrungen von Menschen

Gott ist kein Sadist, der Leid und

Tod herbeiführt – im Gegenteil:

Wer gegen Leid und Tod ankämpft für

sich und andere, steht an der Seite Jesu

und folgt Gottes Willen, denn Gott ist

ein Freund des Lebens. Erst auf dieser

Basis ist dann auch eine innere

Verbindung eigener Leiderfahrungen

mit Jesu Passionsweg möglich.

● Die Leiderfahrungen von Menschen gipfeln zweifellos in den Erfahrungen von Sterben und Tod, wenn sie auch in subjektiven Empfindungen schrecklicher und schmerzhafter sein können als diese beiden Letzteren. In der christlichen Theologie werden sie normalerweise in den Zusammenhang mit Sünde und Schuld der Menschheit gebracht, wie es eindrucksvoll bei Paulus dargestellt wird. Leiden, Sterben, Tod auf Grund einer Strafverfügung Gottes gegen »Adam«? Es lässt sich jedoch nicht übersehen, dass die Bibel auch Anhaltspunkte zu einer anderen Sicht liefert.

Eine neuere bibeltheologische Studie¹ weist darauf hin: Am Anfang, wie die Genesis ihn sieht, sind zugleich mit dem Schöpfergott auch die finsternen todbringenden Chaosmächte da. Woher sie stammen, darauf gibt die Schrift keine Antwort. Der Schöpfergott weist sie mit der Erschaffung

des Lichtes in ihre Schranken, ohne sie jedoch zu besiegen. Das Buch der Weisheit sagt ausdrücklich, Gott habe den Tod nicht gemacht; der Tod sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen.² Die mythologische Figur des Teufels wird hier umschrieben mit: »Das Reich des Todes«. Unschwer lassen sich in allen biblischen Schichten (besonders auch in den Psalmen) Zeugnisse dafür finden, dass sich in Schöpfung und Menschheitsgeschichte ein dramatischer Kampf abspielt zwischen dem lebensfreundlichen und lebensbejahenden Schöpfergott und den gottwidrigen Mächten des Todes. Erst ganz am Ende der Geschichte wird der definitive Sieg Gottes erfolgen: »Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht« (1 Kor 15,26).

Die naheliegende Frage, inwieweit es den Todesmächten gelungen ist, Gottes gute Schöpfung zu verderben, beispielsweise in Naturkatastrophen oder im Leiden der Tiere, muss hier übergangen werden. Es geht um das Leiden der Kreatur Mensch. Ist der Ansatz beim guten Schöpfergott und seinem Kampf gegen die ihm feindlichen Todesmächte richtig, dann wäre es jedenfalls unrichtig, Gott die aktive Peinigung der Menschheit durch die Zufügung von Schmerzen, Leid und Tod zuzuschreiben. Die so genannte Natur des Menschen ist der bevorzugte

Ort, an dem diese Mächte ihr Unwesen treiben. Sie sitzen in der psychischen Natur des Menschen, in der sie leidenschaftliche und todbringende Aggressionen, Gemeinheiten, Gewalttätigkeit und Missbrauch der Freiheit hervorbringen. Und sie

»Warum ist der mächtige Schöpfergott dieser Mächte nicht Herr geworden?«

sitzen in seiner physischen Natur, wo sie allzu oft verhindern, dass ein Leben zuversichtlich, alt und lebenssatt beendet wird, wo sie bewirken, dass es grausam abgewürgt wird, zum Beispiel durch furchtbare Krankheiten.

Es bleibt natürlich ein unbeantwortetes religiös-theologisches Problem: Warum ist der mächtige Schöpfergott dieser Mächte nicht Herr geworden? Hat er weiteste Anteile des Kampfes gegen Leiden und Tod den Anstrengungen und der Intelligenz der Menschheit überlassen (die beispielsweise mit den Mitteln, die sie in Rüstung und perverse Kriege investiert, den Hunger und viele Krankheiten besiegen könnte, ebenso wie sie Erdbeben und Tsunamis zu prognostizieren vermag)?

Jesu Kampf und Gottes Sieg

● Die Verkündigung und die Praxis Jesu können auch unter dem Gesichtspunkt des Kampfes gegen die gottwidrigen Todesmächte gesehen werden, zumal gegen ihre Angriffe in der Natur des Menschen. Ob es sich nun um die Verkündigung des lebens- und menschenfreundlichen Gottes, um die Betonung der ethischen Verantwortung des Menschen, um die Bergpredigt mit ihren Appellen, das Verderben bringende Regelverhalten außer Kraft zu setzen, handelt: Überall tritt dieser Aspekt seines Kampfes zutage. Wenn man dies einmal konsequent beachtet,

dann liegt darin nicht eine »horizontalistische Verkürzung« der Person und des Wirkens Jesu, sondern die Betonung eines ganz wesentlichen Aspektes innerhalb seiner Sendung durch seinen göttlichen Vater.

Die Evangelien berichten vielfach von seinen Austreibungen böser Geister, von seinen Heilungen kranker Menschen, ja selbst von Totenerweckungen. Wie immer diese Praxis exegetisch im Einzelnen zu verstehen ist, eines ist nicht zu bezweifeln: Wären die Krankheiten und der Tod jeweils auf das aktive Einwirken seines Vaters zurückzuführen, der Menschen mit Leid und Krankheiten strafe oder prüfe, ja sogar jäh den Tod als Hinrichtung praktiziere, dann hätte Jesus durchwegs gegen den Willen dieses Vaters gehandelt – ein absurder Gedanke. In Wirklichkeit steht er mit seiner Praxis voll und ganz auf der Seite seines Vaters, der keine Freude am Tod des Lebendigen hat, wie das Buch der Weisheit sagt.

Seine Lehre und Praxis haben Jesus den Tod gebracht. Der Tod hat ihn nicht jählings überfallen, er ist ihm nicht einfach »widerfahren«. Jesus hat an seiner Botschaft von seinem lebensfreundlichen Gott konsequent bis zum Ende festgehalten, ja er hat diesen Gott in Person »verkörpert«. Er hat die Todesmächte, repräsentiert in der Militärmacht der römischen Kaiseranbeter und in der Tempelhierarchie der Geldanbeter, bis aufs Blut gereizt. Wer daran festhält, dass Jesus mit seinem engeren Kreis ein Abschiedsmahl

»Sein Sterben sollte den Vielen zugute kommen.«

hielt, das sich von allen anderen seiner Mahlzeiten unterschied, der ist auch davon überzeugt, dass Jesus von seinem bevorstehenden gewaltsamen Tod wusste und dass er den Sinn dieses Todes deutete: Wie sein Leben ein Leben »für

andere« war, so sollte auch sein Sterben anderen, »den Vielen« zugute kommen. Wodurch?

Es ist nicht hilfreich, vorschnell nach dem Motiv der Sühne zu greifen, denn dieses wirft komplizierte Fragen danach auf, wer denn Sühne wofür verlangt habe und wem der Lösepreis entrichtet wurde; Fragen, die letztlich um die Eigenart des Gottes Jesu kreisen. Der barmherzige Vater von Lukas 15 zum Beispiel hat von dem reuigen, heimkehrwilligen Sohn keine Buß- und Sühneleistungen verlangt. Wie sich diese Verkündigung Jesu beispielsweise zu Paulus verhalte, das ist ein Problem, das hier nicht angegangen werden kann. Aber jedenfalls geht auch für Paulus die Initiative zu einem versöhnten Verhältnis Gottes zu den Menschen vom Vater aus (Röm 3,25).³

Wenn das Sterben Jesu nach seinem eigenen ausdrücklichen Willen »den vielen« zugute kommen sollte, dann liegt darin zunächst einmal das Zeugnis eines über alle Maßen starken Gottvertrauens auch in der Todesnot, eines Dennoch-Glaubens an den Vater. Das Letzte, was ihm, dem Entehrten und Gefolterten, verblieben war, sein Leben, hat er vertrauensvoll in die Hände seines

»kein Schrei der Verzweiflung, sondern des Vertrauens«

Vaters gelegt. Es war ein Akt radikalen Gehorsams gegenüber seiner Sendung durch den Vater. Manche theologischen Ausführungen zum Sterben Jesu konzentrieren sich auf das Zeugnis, er habe am Kreuz mit Psalm 22 von seiner Gottverlassenheit gesprochen (Mk 15,34 par). Jesus sei letztlich am Vater verzweifelt. Wer Jesus einfach mit Gott identifiziert, der bringt es sogar fertig zu sagen, am Kreuz sei Gott von Gott verlassen worden.

Als bester Experte der Psalmenexegese tritt Erich Zenger eine völlig andere Sicht, ge-

stützt auf exegetisch haltbare Indizien: »Wer diesen Psalm betend mitvollzieht, wird auf einen Gebetsweg mitgenommen, der von der erlittenen Gottesferne zur erlebten Gottesnähe führt«, und weiter: »Der Klageschrei Jesu ist kein Schrei der Verzweiflung, sondern eines Vertrauens, das nicht aufgibt, obwohl alles dagegen spricht.«⁴ Man muss den ganzen Psalm beten, um zu erfassen, wie tief darin das Vertrauen auf den rettenden Gott zum Ausdruck kommt. Es gibt keine Situation des Lebens und des Sterbens, in der ein Mensch von Gott verlassen wäre: Das ist

»konkret ein Gott der Lebenden«

jenes »Zugute-Kommen« seines Sterbens, das Jesus im Vorausblick auf seinen Tod beabsichtigt hat. Er hat, bestätigt durch den rettenden Vater, den absolut sicheren Weg des Menschen zu Gott, das letzte Ziel eines jeden Lebens, praktiziert und anderen eröffnet. Nicht gequält durch den Vater, vielmehr gequält durch Menschen, aber konsequent »bis zum Tod am Kreuz« seinem Lebensweg und seiner Sendung treu.

Das Kreuz ist zunächst einmal ein Symbol des Sieges der gottfeindlichen Todesmächte. Damit es nicht missverstanden wird, ist es der weiterführenden Deutung bedürftig.

Gott hat durch seinen Heiligen Geist Jesus aus dem Tod gerettet und ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen. Das ist von allem Anfang an das zentrale christliche Credo. Aber Gott rettete, wie Jesus bezeugte, nicht ihn allein aus dem Tod; sein Gott ist nicht nur theoretisch ein Gott der Lebensbejahung und der Lebensfreude, sondern er ist konkret ein Gott der Lebenden. Das Neue Testament nennt sie bei ihren Namen: Abraham, Isaak, Jakob; Mose, Elija. Die Auferweckung von Toten ist noch nicht der definitive Sieg Gottes über die Todesmächte (siehe eben 1 Kor 15,26), aber sie ist ein wesentlicher Sieg, der alle ermu-

tigt, die noch in Finsternis und Todesschatten sitzen. Infolge der Rettung Jesu aus dem Tod, in der Gott seine Macht vor Augen- und Ohrenzeugen erwiesen hat, ist das Kreuz Jesu auch ein Siegeszeichen.

Kreuz und Erlösung

● Es ist bekannt, dass das rettende Geschehen im Leiden und Sterben Jesu im Neuen Testament mannigfach umschrieben wird, vorzugsweise in Begriffen wie Loskaufen und Retten, dass aber nirgendwo Elemente einer begrifflich klaren Definition dafür angeboten werden, was »Erlösung« eigentlich bedeutet. Eben dies gilt auch von der nach Jesus einsetzenden kirchlichen Lehre, die eher als allgemein bekannt voraussetzt, was »Erlösung« heißt.

Von großem Einfluss auch auf die Sprache der Liturgie war die von Paulus vorgenommene »Parallelisierung« von »Adam« und Jesus Christus (in Röm Kap. 5 und öfter). Paulus stellt dort nahezu personifizierend Sünde und Tod als gigantische böse Mächte dar, die die Menschheit bis zum Kommen Jesu in ihrem Würgegriff gehalten hätten und die nun durch Jesus besiegt worden seien. Wo der Versuch gemacht wird, diese Auffassung zu »bewahrheiten«, da sind er-

»unbeschreibliche Selbstquälereien bei labilen ›frommen Seelen‹«

hebliche Deutungen und Warnungen vor Missverständnissen notwendig. Ausscheiden muss wohl die an Zynismus grenzende Meinung, Jesus habe durch sein stellvertretendes Leiden nicht nur frühere und damalige, sondern auch zukünftige Sünden »ein für allemal« vergebend überwunden. Eine eher »protestantische« Versu-

chung liegt in der vereinzelt vertretenen Behauptung, auch die Verbrechen von Auschwitz seien so im voraus vergeben worden.

Folgenreich im katholischen Bereich war umgekehrt die dunkle Aussage im deuteropaulinischen Kolosserbrief: »Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). Hier wird das Leiden Jesu als »nicht genügend« angesehen, und darin liegt der Ursprung für viele, zum Teil unbeschreibliche Selbstquälereien physischer und psychischer Natur bei labilen »frommen Seelen«. Nicht fern davon wurde beliebiges eigenes Leiden als Teilhabe am Kreuz Jesu Christi missverstanden, aber auch fremden Menschen, von hungernden und

»Hoffnung über den Tod hinaus ist das Geschenk der Erlösung.«

unterdrückten Menschen im großen Ausmaß bis in den intimen Bereich von Frauen, die unter der Brutalität von Männern litten, wurde die bereitwillige Hinnahme ihrer Leiden als Teilhabe am Kreuz Jesu Christi ausgegeben.

Trotz solcher Missverständnisse und Missdeutungen ist nicht zu übersehen, dass sich durch Leiden und Kreuz Jesu an der Schuldverstrickung der Menschheit nichts geändert hat. An Sprachakrobatik erinnert eine früher häufig vertretene theologische Auskunft, die Erlösung von der Sünde sei in Jesus Christus zwar »objektiv« geschehen, sie müsse aber durch »subjektive« Buße vom Individuum jeweils ratifiziert werden.

Auch hinsichtlich der Meinung, der Tod sei durch den Tod Jesu vernichtet worden, stellten sich Umdeutungen ein. So unterschied man den biologischen Tod von einem Tod im übertragenen Sinn, etwa verstanden als Abbruch der

Gottesbeziehung, die durch Jesu Leiden und Sterben wiederhergestellt worden sei. Im Hintergrund fand sich nicht selten die Behauptung, die frühere vorchristliche Menschheit sei vor Gott und für Gott verloren gewesen. Auch die spätere außerchristliche Menschheit wurde zum Teil in diesen Pessimismus einbezogen. Es kann aber kein Zweifel daran sein, dass Paulus den biologischen Tod meinte und dass die Schrift, wenn sie etwas zum Tod im übertragenen Sinn sagen will, mehrfach Verdeutlichungen hinzufügt, beispielsweise indem sie von einem »zweiten Tod« spricht.

Kurzum, man kann unter Erlösung nicht schlicht und einfach die Befreiung von Sünde und Tod verstehen, ohne dem empirischen Sachverhalt Gewalt anzutun. Was bleibt dann von Erlösung? Eine sichere Antwort ergibt sich daraus: Das Durchhalten des restlos auf Gott vertrauenden Glaubens in Leiden und Kreuz als Tat Jesu, als Eröffnung des definitiven Weges zu Gott, und die Errettung Jesu aus dem Tod als bestätigende Tat des Vaters, sie zusammen erlösen den glaubenden Menschen von der Hoffnungslosigkeit. Hoffnung über den Tod hinaus ist das Geschenk der Erlösung.

Das Kreuz in den Leiderfahrungen der Menschen

● Die konkreten Leiderfahrungen der Menschen können und dürfen nicht einfach auf einen leidenschaftenden Gott zurückgeführt werden. Man darf sie nicht interpretieren als von Gott zugeschicktes Kreuz. Was klagend gegenüber Gott bestehen bleibt, das ist die Warum-Frage angesichts seiner »Untätigkeit« und seines Schweigens, eine bis zuletzt unbeantwortete Frage. Wer in seinem Gottesglauben davon überzeugt ist, dass der Gott Jesu das Leid weder herbeiführt

noch bejaht, ein solcher Mensch weiß sich zum Widerstand und zum Protest gegen das Leid aufgerufen und ermutigt. Er weiß sich dabei auf der Seite des lebensbejahenden Gottes in seinem Kampf gegen die gott- und lebensfeindlichen Todesmächte.

Die Leiderfahrungen sind so vielgestaltig, dass hier nur wenige konkrete Beispiele genannt werden können: Kampf und Protest gegen jegliche Form von Unterdrückung und Entehrung von Menschen, gegen jede Art von leidenschaftender Ungerechtigkeit, Kampf gegen die Ausplünderung und Zerstörung der Schöpfung Gottes, Kampf gegen den Missbrauch der Schöpfung beispielsweise durch Drogen, Kampf gegen jede Form von Krankheit, wo immer die Fähigkeit dazu gegeben ist. Ein Mensch, der radikales Leid erfährt, in seiner leiblichen Existenz oder in seiner Seele oder in beidem, kann seine Situation durchaus als Kreuz verstehen. Denn die Situa-

»die Warum-Frage angesichts der ›Untätigkeit‹ Gottes«

tion selbst stellt seinen Glauben, sein Vertrauen auf Gott in Frage, und darin ist er gefragt, ob und wie er die Leidsituation in einem Dennoch-Glauben bestehen kann und will. Wenn er sich mit allen Kräften gegen das Leid wehrt, dann rebelliert er nicht gegen Gott, vielmehr steht er auf Gottes und auf Jesu Seite. Gott erspart seinen Kindern offensichtlich diese Kreuzessituation nicht, aber er führt sie auch nicht wie ein quälender Sadist herbei.

Der Hinweis, dass auch Jesus diese Kreuzessituation nicht erspart blieb und dass auch Jesu Glaube in Frage gestellt wurde, darf nicht zur Beschwichtigung leidender Menschen missbraucht werden. In der kirchlichen Praxis ist das unzählige Male geschehen. Man hat die »Nachfolge« Jesu nicht als Appell zum Aufstand gegen

die Todesmächte verstanden, vielmehr hat man den leidenden Menschen zugemutet, das Leid stumm und duldend zu akzeptieren. Häufig hat man das stumme Schaf, das nach dem vierten Gottesknechtlied (Jes 53,7) auf dem Weg zur Schlachtbank den Mund nicht auf tut, mit Jesus verglichen und die Nachahmung empfohlen. Aber Nachfolge ist nicht einfach Nachahmung. Menschen, die sich unter dem Druck fühlen, das Leiden und Kreuz Jesu in ihrem Leben suchen und nachahmen zu müssen, fügen sich oft

»Appell zum Aufstand gegen die Todesmächte«

schreckliche Deformationen zu. Entweder versagen sie sich jede Freude am Leben, jedes frohe und dankbare Genießen der guten Gaben Gottes, indem sie dies als Verrat am Kreuz ansehen. Oder sich freuen sich über jedes »Opfer«, das sie bringen, über jeden Schmerz, der ihnen zugefügt wird, weil ihnen dadurch die Nachahmung des Kreuzesleidens Jesu ermöglicht würde. Nicht selten geht diese Haltung Hand in Hand einher mit der Verachtung, ja sogar mit der Beschimpfung anderer, die nicht so »vollkommen« denken und leben wie sie. Die Evangelien zeichnen Jesus als einen Menschen, der die Schöpfung mit ihren Gaben, wie zum Beispiel den Wein, positiv würdigt, und der diejenigen, die ihn zu Gastmählern einladen, keineswegs tadelt oder gar verachtet. Er rügt vielmehr energisch diejenigen, die über andere wertend Gericht abhalten. Das sind zu seiner Zeit (nur zu seiner Zeit?) nicht die »Heiden«, sondern die ganz besonders »Frommen«.

Die Leidenserfahrungen eines jeden Menschen steuern unfehlbar auf die Situation des Sterbens zu. Jeder Tod hat seine eigene Prägung; es lässt sich nur Weniges verallgemeinernd dazu sagen. Solange der Kranke Hoffnung hat und in

dieser Hoffnung durch ärztliche und pflegerische Hilfe unterstützt wird, soll er alle ihm möglichen Energien auf den Kampf gegen die Situation, gegen Leiden und Schmerzen, mobilisieren. Er soll alle beschwichtigenden Redensarten, alle Versuche, ihn zu passiver Hinnahme des Geschehens zu verführen, zurückweisen. Dazu gehören vor allem jene gott-losen Redensarten, als habe Gott ihm die Leiden und Schmerzen geschickt, in die er sich einfach fügen müsse. Das Vertrauen in den lebensfreundlichen Gott hilft dem oft beschädigten Selbstwertgefühl des kranken Menschen, es hilft ihm bisweilen zur Versöhnung mit seiner Umgebung, zur Beendigung belastender

»Vertrauen in den lebens- freundlichen Gott«

Streitigkeiten, im besten Fall trägt es zu gelassener Heiterkeit – einer Dennoch-Heiterkeit – bei. Der Glaube an den Gott der biblischen Offenbarung sagt ihm, dass dieser Gott den Sieg der Todesmächte nicht will, dass dieser Gott keine Freude an Krankheit und Schmerzen hat und dass der Gottessohn Jesus ihm im Kampf gegen die Einbruchsstellen der Todesmächte zur Seite steht.

Es kommt bei schwersten Krankheiten (oder Unfällen) zu dem negativ verlaufenden Prozess, der sich mit allen Anstrengungen nicht mehr umkehren lässt. Sehr oft spüren das Kranke geraume Zeit, bevor ihnen die »Wahrheit am Krankenbett« eröffnet wird. In dieser Situation gehen die Blicke des glaubenden Menschen öfters zum Kreuz, wenden sich die Gedanken dem Leiden und Sterben Jesu zu, soweit der physische und psychische Zustand des Menschen Gedanken überhaupt noch zulässt. Warum sollte er nicht Parallelen zwischen der Situation Jesu und seiner eigenen ziehen? Jesus musste »loslassen«, »hergeben«, nicht Besitz und Reichtümer, aber

Abschied nehmen von seinem Kreis der Jüngern und Jünger, also von wichtigen menschlichen Beziehungen; seine Aufgabe, das rastlose Verkünden von Dorf zu Dorf und damit seine »berufliche« Selbstverwirklichung musste er lassen. Seine »Menschenwürde« wurde auf nichts reduziert. Er wurde zu einem Gegenstand, an

dem andere herumhantierten. Es blieben ihm zuallerletzt seine Klagen und sein Vertrauen in den rettenden Gott. Wenn der Sterbende diese Situationen Jesu mitvollzieht, so weit die Agonie ihm dies noch gestattet, warum sollte man das nicht als Teilhabe am Kreuz Jesu bezeichnen dürfen?

¹ Paul Deselaers/Dorothea Sattler, Es wurde Licht. Die Botschaft der biblischen Schöpfungstexte, Freiburg i. Br. 2006, 18 u. 48f.

² Vgl. dazu Herbert Vorgrim-

ler, »... und das ewige Leben. Amen.« Christliche Hoffnung über den Tod hinaus, Münster 2007, 17f.

³ Der Vers lässt sich nämlich so übersetzen: »Der Vater

hat ihn als Denkmal der Versöhnung hingestellt.« Die Einheitsübersetzung macht das nicht deutlich.

⁴ Belege vgl. Vorgrimler, Anm. 2, 96.

Es ist, als ob die Karfreitagsliturgie und die Evangelien um die dominierende Macht und fragwürdige Faszination von Gewaltdarstellungen wüssten, und als ob sie uns in ihrer betonten Nüchternheit sagen wollen: Es geht nicht um das Grauen von damals oder gar um das Ausmaß jenes Leidens. Lasst euch nicht fesseln von den Bildern dessen, was Menschen einander antun können an Unrecht und tödlicher Gewalt. Das könnt ihr letztlich tagtäglich erleben, wenn ihr nur mit einigermaßen wachen Augen die Welt anblickt, in der ihr lebt. Auch heute werden schuldlose Menschen um ihr Leben gebracht – und mitunter nicht weniger brutal als damals. Aber dieses schuldlose Leiden und Sterben hat nichts Erlösendes an sich – im Gegenteil: Es wäre blanker Zynismus, dieses Leid anders zu sehen denn als einen Skandal und als ein Zeichen für die Erlösungsbedürftigkeit dieser Welt.

Aber heute, am Karfreitag sollen Eure Blicke auch noch etwas anderes sehen: Das Kreuz Jesu als das eine Bild dessen,

wozu ein Mensch fähig ist – aus Liebe und aus Treue zu sich selbst und seinem Gottvertrauen! Nicht um des Leidens willen hat Jesus sich dem Kreuz ausgeliefert, sondern aus liebender Treue zu seinem Evangelium. Nicht weil er das Leiden gesucht hat, ist Jesus am Kreuz gestorben, sondern weil ihn seine mit aller Liebe und Leidenschaft verkündete Botschaft vom Reich Gottes, weil ihn sein Evangelium der barmherzigen Gerechtigkeit, der Gewaltlosigkeit und des Friedens in einen tödlichen Konflikt mit den Gewaltstrukturen dieser Welt gebracht hat und weil er in diesem Konflikt seiner Liebe treu geblieben ist. – Auch darin ist Jesus seither nicht allein und einmalig geblieben, hat vielmehr Nachfolger, Nachahmer gefunden in dieser Liebesbereitschaft. Aber gerade darin zeigt sich die anbrechende Erlösung: in allen Menschen, die aus dem Geist Jesu leben – in Treue zu dem, was sie lieben – und koste es das eigene Leben.

Markus Schlagnitweit, Predigt zum Karfreitag 2004, aus: <http://w3.khg.jku.at/schlagnitweit/>

Marie-Louise Gubler

Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament

Auch wenn das Kreuz erst allmählich zum bedeutenden Symbol des Christentums wurde, hat die Frage, wie der Tod Jesu zu verstehen sei, die Gemeinden von Beginn an umgetrieben. Ein Blick in die Vielstimmigkeit der Deutungsversuche.

doch was dieses Zeichen an Sinn und Hoffnung bedeutet, ist wieder neu zu suchen.

Vom Skandalon zur Sinndeutung

● Dass das uralte religiöse Weltsymbol (die vier Himmelsrichtungen) zum zentralen christlichen Heilszeichen wurde, ist keineswegs selbstverständlich. Erst durch das Konzil von Ephesus (431) wurde es offiziell als Zeichen des Kreuzestodes Jesu eingeführt. Die frühe Kirche dagegen wusste aus leidvoller Verfolgungserfahrung um das Ärgernis des Kreuzestodes Jesu: Der Fisch als verschlüsseltes Akrostichon (Ichthys) und das Bild des Guten Hirten in den Katakomben, nicht das Schandmal einer Hinrichtung sind die ältesten Christussymbole. Nach Jahrhunderten sichtbarer christlicher Identität auf Kirchtürmen und an Wegen ist das Kreuz und die Darstellung des Gekreuzigten heute erneut zum Anstoß geworden, wie die Gerichtsentscheide über Kruzifixe in Schulstuben zeigen oder der Verzicht auf ein sichtbares Kreuz beim Papstbesuch in der Türkei. Noch dominieren auf Friedhöfen über den neuen Gräbern einfache Holzkreuze und bezeichnet ein Kreuz in Statistiken den Tod eines Menschen,

Die scheinbar einfache Frage »Warum starb Jesus am Kreuz?« stellt uns vor die äußerst komplexe Problematik der Deutungen im Neuen Testament, denn mit ihr ist die Frage nach der Person Jesu und der Erlösung verbunden.

Dass Jesus von Nazaret in Jerusalem den Kreuzestod starb, der als eine der grausamsten Foltern mit tödlichem Ausgang galt, ist auch außerhalb des Neuen Testaments unzweifelhaft bezeugt, ebenso der Name des verantwortlichen römischen Richters: Pontius Pilatus, Präfekt von Judäa (26-36). Diese Hinrichtungsart wurde von den Römern nur für Sklaven und politische Aufwühler in den Kolonien angewandt, dies allerdings exzessiv: Voller Grauen erinnerte man sich der Massenkreuzigungen wie jener von 2000 Widerstandskämpfern unter Quintilius Varus (um 4 n. Chr.) und der Flüchtenden aus dem belagerten Jerusalem im jüdisch-römischen Krieg (66-70). Gekreuzigte starben einen qualvoll langen Erstickungstod, falls sie nicht schon bei der Vorstrafe der Geißelung erlagen.

Es ist wichtig, sich diese Zusammenhänge zu vergegenwärtigen, um zu erahnen, was dieser Tod für die Männer und Frauen im Kreis Jesu auslöste: Damit war Jesu Botschaft von der nahen Gottesherrschaft und der Sammlung Israels desavouiert, damit war ihr Aufbruch nach Jeru-

»gewaltsamer Tod als Strafe für Gotteslästerung und Sünde«

salem gescheitert, waren all ihre Hoffnungen zerstört. Noch schwerwiegender war das Verdikt der Tora gegen ein solches Sterben: »Ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter!« (Dtn 21,23). Der Gekreuzigte wurde – wie Paulus es den Galatern erklärte – »zum Fluch« (Gal 3,13), denn nach alttestamentlichem Verständnis galt ein gewaltsamer Tod als Strafe für Gotteslästerung und Sünde.

Es spricht vieles dafür, dass die Jünger aus Jerusalem flohen und zu ihren alten Tätigkeiten nach Galiläa zurückkehrten und dass dort die österlichen Erscheinungsphänomene begannen (Mk 16,7: »Er geht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen«). Ohne die Ostererfahrungen wäre der Karfreitag des Jahres 30 (oder 31) das Ende der Jesusbewegung gewesen. Erst von Ostern her war rückblickend eine Sinndeutung möglich.

Prophet und leidender Gerechter

- Die ältesten Überlieferungen deuten den Tod Jesu im Kontext seines Wirkens als Prophetengeschick und als Leiden des Gerechten.

Der Tod Jesu wird in der Logienquelle als Konsequenz seines prophetischen Wirkens verstanden: Im Jerusalemwort klagt Jesus über seine Stadt, die die Propheten tötet und die Gesandten Gottes abweist (Lk 13,34f/Mt 23,37-39);

im Rätselwort vom Jonazeichen erklärt Jesus »diese Generation« als böse, weil sie in ihrer Unbußfertigkeit verhardt und Zeichen fordert, ob schon in Jesus »mehr als Salomo« und »mehr als Jona« vor ihr steht. »Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein« (Mt 12,40; vgl. Lk 11,31f.).

Die implizite Todesdeutung in der Linie alttestamentlicher Prophetenverfolgungen und -tötungen enthält den Sendungsgedanken und droht das Gericht über Israel an. Wie die abgewiesene Weisheit werden die Propheten abgelehnt (Lk 11,49-51). Auch in der Parabel von den bösen Winzern liegt der Tod des zuletzt gesandten Sohnes in der Linie des Prophetengeschicks (Mk 12,1-12). Die Gerichtsankündigung über »diese Generation« wird durch die Verbindung von Menschensohnvorstellung und christologischem Sohngedanken zur Trost- und Heilszusage für die verfolgten christlichen Verkündiger und Verkündigerinnen.

Die Passionstradition verwendet das Motiv vom leidenden Gerechten, wie er vor allem in den Psalmen (Ps 22) gezeichnet wird. Um seiner Gesetzestreue willen muss der Gerechte viel leiden, wird verworfen und getötet; dieser leidende Gerechte ist der rätselhafte Menschensohn (Mk 8,31; Dan 7,13). Im Christuslied des Philipperbriefes wird der Weg der Erniedrigung und Erhöhung des präexistenten Christus geschildert, dessen tiefster Punkt der Tod am Kreuz ist (Phil 2,6-11).

Die Verbindung von Menschensohn- und Messiasidee mit dem Leiden ist eine christliche Neuschöpfung: Jesus, der gekreuzigte Messias, ist der exemplarisch leidende Gerechte, sein Tod ist die Konsequenz seines Gehorsams und seiner Treue zu Gott. Seine Passion ist in einer gottlosen Welt, die ihn abweist, heilsgeschichtliche Notwendigkeit: »Musste nicht der Messias all

das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen.« (Lk 24,26). Dem Tod Jesu wird keine sühnende Bedeutung zugeschrieben, sondern eine Sinngebung auf den Betroffenen und die Mitbetroffenen hin ausgesagt.

Schuld und Sühne in der Bibel

● Jesus als Vorbild einer solidarischen Existenz und sein Tod als Folge seines Lebenseinsatzes für die Benachteiligten ist einsichtig. Doch den Tod Jesu als heilsbedeutsamen Sühne- und Opfertod zu verstehen, ist schwierig geworden. Vor allem die paulinische Überlieferung, die Abendmahls-tradition und der Hebräerbrieff deuten den Kreuzestod soteriologisch. Im frühen vorpaulinischen »Katechismus« 1Kor 15,3-5 wird der Tod Jesu als »für unsere Sünden ... gemäss der Schrift« interpretiert; d.h. er ist Folge von Sünde und hat zugleich mit Gott zu tun, dessen Willen die Schrift bezeugt. Wie ist dies zu verstehen?

Schuld oder Sünde sind für die Bibel nicht nur individuelles Fehlverhalten, sondern betreffen direkt die Gemeinschaft, den Bund mit Gott und die Schöpfung. Um weiterwirkendes Unheil zu neutralisieren, bedurfte es der Sühne, um die gestörte Ordnung wieder herzustellen und den Einzelnen und das bedrohte Volk vor dem Untergang zu bewahren. Dafür gab es vier mögliche Wege: Wiedergutmachung durch die Gabe eines materiellen Ersatzwertes (Lösegeld), Versöhnung durch Fürbitte eines Mittlers (z.B. Mose), direkte Vergebung durch das Sühnehandeln Jahwes (Jes 6,7: Gott reinigt die sündigen Lippen Jesajas), kultische Sühne durch verschiedene Opfer. Immer stand das Wissen im Vordergrund, dass Jahwe nicht nur Adressat der Sühne war, sondern auch die Sühnemittel wie Blut (dem profanen Gebrauch entzogener Lebensstoff schlecht-

hin) als Zeichen seiner unversiegbaren Versöhnungsbereitschaft schenkt (Lev 17,11: »Ich habe das Blut für euch auf den Altar gegeben«).

Das Ritual des großen Versöhnungstages, wo der Hohepriester einmal im Jahr das Blut des Opfertieres hinter den Vorhang des Allerheiligsten trug und auf die Bundeslade sprengte (Lev 16), sollte Gott an das Versprechen der Sündenvergebung erinnern. Diese Symbolik überträgt Paulus auf den Tod Jesu (Röm 3,25: »Ihn hat Gott als Sühnopfer in seinem Blut hingestellt«) und der Hebräerbrieff spricht von Jesus, dem Hohenpriester, der »ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen ist ... mit seinem eigenen Blut und so ewige Erlösung bewirkte« (Hebr 9,12).

Der Kausalzusammenhang von Sünde und Unheil zerbrach in der Krise des Exils (vgl. Ijob; Ez 18,1-4). An die Stelle der kultischen Sühnemittel trat das Leiden: Als Erprobung und Züchtigung gewann es sühnende Kraft. Wegen dieser

»Gott an das Versprechen der Sündenvergebung erinnern«

sühnenden Kraft konnte unschuldig erlittenes Leiden auch stellvertretend für andere angerechnet werden, was den Propheten und Märtyrern zuerkannt wurde (Mose trat »in den Riss« für sein Volk: Ex 32,30). Eine besondere Stellung nimmt der rätselhafte Gottesknecht ein, dessen Leiden nicht durch eigene Schuld, sondern durch das Tragen der Lasten anderer verursacht wird. Sein prophetisches Leiden kommt darum stellvertretend »den vielen« als sühnende Kraft zugute (Jes 53).

Der Gedanke eines Sühnetodes jedoch war dem Judentum ursprünglich fremd: Das Verbot von Menschenopfern in Israel ließ keine positive Sinndeutung eines stellvertretenden »Sterbens für ...« zu. Auch die jüdischen Märtyrer der Makabäerzeit starben wegen ihren eigenen Sünden,

ließen aber durch die stellvertretende Annahme der Strafe die Kausalkette von Tun und Ergehen »totlaufen« (2Makk 7,18.32). Die Vorstellung eines sühnenden Todes stammt aus dem hellenistischen Judentum, wo das »Sterben für die Freunde« (für eine Idee, die Philosophie etc.) als Sinngebung des gewaltsamen Todes großer Männer bekannt war. In der jüdischen Diaspora führte die Ethisierung und Spiritualisierung des Opfergedankens zu einer Relativierung des Kultes. So wurde dem stellvertretenden Tod der Märtyrer sühnende Kraft zugeschrieben und dies in operterminologischer Sprache ausgedrückt.

Vom Exemplum zum Sacramentum

● An diese Sinngebung konnten die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu anknüpfen. Jesus wurde »dahingegeben um unserer Übertretungen willen« (Röm 4,25). »Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken?« (Röm 8,32). Neben der Dahingabe durch Gott steht die Selbsthingabe Jesu, »der sich um unserer Sünden willen dahingegeben hat ... der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 1,4; 2,20). Dahingabe und Selbsthingabe werden mit dem Motiv der Liebe verbunden zum stellvertretenden Sühnetod: »Christus ist, als wir noch schwach waren, zur bestimmten Zeit für Gottlose gestorben ... Gott beweist seine Liebe gegen uns dadurch, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,6.8). Das »um der Sünden willen« (Ursache) wird zum »für euch« der Stellvertretung und Heilszuwendung.

Die älteste heilsbedeutsame Interpretation des Kreuzestodes in der Abendmahlstradition

(Mk 14,24 parr; und im Lösegeldwort Mk 10,45) geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurück. Beim Abschiedsmahl vor seinem Leiden deutet Jesus in emphatischen Zeichen seinen nahen Tod und nimmt ihn bewusst in sein Verhalten auf. Seine Verzichtserklärung in der Stunde des Abschieds spricht den Tischgenossen die Güter des eschatologischen Mahles zu: »Ich werde das Mahl nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reich Gottes ... Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt« (Lk 22,16.18). In den gedeuteten Zeichenhandlungen des Brotbrechens und des Becherwortes stellt der im Tod hingeebene Leib und das für die Vielen (d.h. alle) vergossene »Blut des Bundes« (vgl. Ex 24,8) die durch Sünde zerbrochene Gemeinschaft mit Gott in einem neuen Bund wieder her (vgl. Jer 31,31).

Opfersprache (Leib als hinfällige Existenz, Blut als gewaltsamer Tod) und Bundesgedanke lassen einen neuen Sinn anklingen: Im Tod Jesu »für die Vielen« weitet sich das stellvertretende Sterben der jüdischen Märtyrer für ihr Volk – wie das prophetische Leiden des Gottesknechtes (Jes 53) – zu universaler Geltung. So wird der Tod Jesu als Ausdruck des äußersten solidarischen

»Jesu Hingabe im Tod als Diakonie gedeutet«

Einstehens für die Menschen Offenbarung der Liebe Gottes: »Sosehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16; vgl. Röm 8,31f).

Die lukanische Abendmahlstradition deutet Jesu Hingabe im Tod als Diakonie: »Ich bin in eurer Mitte wie der Dienende« (Lk 22,27). Sein Dienst bestand darin, den Ausgegrenzten und

Sündern Tischgemeinschaft zu gewähren, in prophetischer Fürbitte für sie einzustehen und ihnen Gottes Vergebung und Liebe zuzusprechen. So findet das Leben für die Vielen seine letzte Zeichenhaftigkeit im Sterben für die Vielen.

Dass Jesu Tod gerade im Rahmen eines Mahles heilsbedeutsam interpretiert wird, ist kein Zufall. Die opferterminologische Sprache lässt das uralte Wissen um den Zusammenhang von Nahrung und Opfer erkennen: Jedes Mahl war ein Opfermahl, bei dem Gott die besten Güter menschlicher Mühe geschenkt wurden, um

»Geburtsstunde einer neuen Gemeinschaft«

ihn zu ehren und seinen Schutz zu erfahren, und in jedem Mahl wurde das in der Geburt geschenkte Leben neu empfangen.¹ So klingt in den johanneischen Abschiedsreden im Bild der gebärenden Frau an, dass die »Stunde« des Todes Jesu zugleich die Geburtsstunde einer neuen Gemeinschaft und einer unvergänglichen Freude ist (Joh 16,21).

Kultische Sprache bildet Lebensbezüge ab: Blut ist nicht nur Symbol für den gewaltsamen Tod, sondern auch für Leben und Lebensrettung, für die aus Schmerzen geborene Liebe des Erlösers. Das geschlachtete Lamm der Offenbarung als zentrales Christussymbol, das Bekenntnis zu Jesus als dem von Gott bezeichneten »Sühneort« (Röm 3,25) und das Bild des Hohenpriesters, der mit seinem eigenen Blut sühnend »ein für allemal« Zugang zu Gott schafft (Hebr 4-10), lenken den Blick auf die Person Jesu. In Jesus, der für uns »zur Sünde« und »zum Fluch« wurde (2Kor 5,21; Gal 3,13), dürfen die Glaubenden dem Gott begegnen, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm 4,17), und das heißt auch: die Gottlosen gerecht macht und befreit (Röm 4,5). Im gebrochenen

Brot und ausgeschenkten Wein des Abendmahls wird das Opfer zum Symbol des verschenkten Lebens.

Das Wort vom Kreuz als Lebensprogramm

● »In cruce salus«, im Kreuz ist Heil, steht in großen Lettern über dem Portal der Kongregation der Hl. Kreuzschwestern in Menzingen, die sich der Frauenbildung und dem Dienst an den Armen verpflichtet hat. Wie ein Blitz vom Himmel traf Paulus diese Einsicht; sie sollte sein ganzes Leben verändern: »Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19). Der Verfolger der armseligen Gefolgsleute eines schmachvoll Hingerichteten erkannte, dass der Schlüssel zum Heil gerade in diesem gekreuzigten Jesus lag. Im »Wort vom Kreuz« fasst Paulus seine ganze Verkündigung zusammen; es ist das Evangelium, das »nicht von Menschen stammt«, sondern ihm durch »Offenbarung Jesu Christi« anvertraut wurde (Gal 1,11f). Dieses »Wort vom Kreuz« wurde zum Lebensprogramm, das vom angespannten Blick auf die eigene Gerechtigkeit befreit und zum Dienst der Versöhnung beruft: »Einer ist für alle gestorben ... Neues ist geworden ... Lasst euch mit Gott versöhnen! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2Kor 5,14-21).

Als Paulus im Jahr 50 (oder 51) auf seiner zweiten Predigtreise die Weltstadt Korinth betrat, waren seine Versuche einer Inkulturation des Evangeliums am Spott der Philosophen in Athen gescheitert (Apg 17). Gegen den Hochmut der Weisen dieser Welt verkündet er die Torheit des Kreuzes: »Die Juden fordern Zeichen, die

Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1, 18.22-24). Für die Sklavinnen, Arbeiter, Prostituierten der Hafenstadt, die Armen der Unterschicht, wurde das Kreuz Jesu zum Unterpfeiler einer bisher unbekannten Würde: Nicht

»die Stigmata des ausgestoßenen Gekreuzigten sichtbar machen«

nur war der Gekreuzigte einer der ihren, sondern ihn hatte Gott in der Auferweckung rehabilitiert, zum »Kyrios« erhöht. »Kyrios Iesus!« (1 Kor 12,3) wird Bekenntnis gegen den Kaiserkult und seine erdrückende Herrschaft, zum Hoffnungszeichen in ihre erbärmlichen Lebenssituationen.

Wie widerständig das Kreuz allen synkretistischen Weltanschauungen entgegensteht, zeigt die leidenschaftliche Korrespondenz des Paulus mit den galatischen Gemeinden. Als kranken und erschöpften Missionar hatten die Galater im kleinasiatischen Bergland Paulus »wie einen Engel Gottes« gastfreundlich aufgenommen und das Evangelium begeistert angenommen (Gal 4,13). Doch wenig später ließen sie sich von fremden Predigern einschüchtern, die ihnen erneut jüdische Gesetze und Bräuche, Observanz von »Zeiten und Gestirnen« als heilsnotwendig auferlegten, Paulus des Libertinismus bezichtigten, seine Krankheit als Widerlegung seiner Glaubwürdigkeit diffamierten und Einklang mit dem Bestehenden (mainstream) forderten. Auf

diese beunruhigende Nachricht reagiert Paulus leidenschaftlich: »Ihr unvernünftigen Galater, wer hat euch verblendet? Ist euch nicht Jesus Christus deutlich als Gekreuzigter vor Augen gestellt worden?« (Gal 3,1)

Dort, wo die Kirche die Spuren des Leidens, die Stigmata des ausgestoßenen Gekreuzigten in ihrem Leben und Wirken nicht mehr sichtbar macht, hat sie wie die Gegner des Paulus das Ärgernis des Kreuzes beseitigt (Gal 5,11), hat die Freiheit gegen Anpassung und Selbstherrlichkeit eingetauscht, hat auf das »Fleisch«, statt auf den Geist gesetzt. Alle synkretistischen Erlösungsmodelle übergehen das entscheidende Ärgernis, das Paulus im Symbol »Kreuz« auf den Begriff brachte: dass die tiefste Wahrheit über den Menschen seine Angewiesenheit auf Gnade ist, die

»Die tiefste Wahrheit über den Menschen ist seine Angewiesenheit auf Gnade.«

Gott ihm im Leben und Sterben Jesu zuspricht; dass am Gekreuzigten für immer abgelesen werden kann, dass Gott den Menschen in seiner Armut und Schuld nicht verstößt, sondern dahin begleitet, wo keiner freiwillig hingeht.

Das Kreuz Jesu wird so tiefster Grund jeder christlichen Diakonie in der Welt: »Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt« (1 Petr 2,21); es wird zum Zeichen des Widerspruchs gegen jedes Arrangement mit gesellschaftlichen Unrechtssituationen: »Lasst uns zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen« (Hebr 13,13).

¹ Vgl. Marie-Louise Gubler, Vielen, in: DIAKONIA 25 (1994) 166-177

Andreas Wittrahm

Das Kreuz zwischen Heil und Unheil

Pastoralpsychologische Anmerkungen zur Erfahrung eines Glaubenssymbols

Wie alle Symbole bleibt auch das Kreuz ambivalent. Damit es seine heilsame Wirkung entfalten kann, braucht es neben unverkürzter Verkündigung vor allem tragende seelsorgliche und gemeindliche Beziehungen. Sie können Gottes Solidarität auch angesichts von Gewalt, Ohnmacht und Leid plausibel machen.

● Das Kreuz ist das Zentralsymbol der Christen. Wer ihm begegnet, ist verstört oder geträutet, angesprochen oder abgeschreckt, eingeladen oder ausgeschlossen – und manchmal alles gleichzeitig. Zwei kurze Situationsberichte sollen dies zunächst auf der individuellen und auf der kulturellen Ebene illustrieren:

1. Situation: *Die Sehnsucht nach einer persönlichen »Kreuzerfahrung«*: Ziemlich am Anfang meiner beruflichen Tätigkeit arbeitete ich mit einem Pfarrer zusammen, der mit Mitte sechzig an Krebs erkrankt war. Bei einer unserer Begegnungen erzählte er mir, er habe sich Zeit seines Lebens »ein Kreuz« gewünscht. Er habe darunter gelitten, dass es ihm gut gehe, dass er kein schwieriges Schicksal, ob körperlich, sozial oder psychisch, zu tragen hatte. Und nun, da Gott ihm ein solches Kreuz, wie er seine Krankheit deutete, auferlegt habe, könne er es nicht annehmen.

Er starb bald nach diesem Gespräch, körperlich so elend, wie ein multipler Krebsbefall es mit sich bringen kann, und in einer merkwürdigen psychischen Verfassung, in der er in den letzten Monaten seines Lebens keinerlei Licht mehr ertragen konnte.

2. Situation: *Das Kreuz als Identifikations- und Abgrenzungssymbol*: Seit einiger Zeit beschäftige ich mich mit den Bedingungen heilenden Wirkens in katholischen Krankenhäusern. Hier treffe ich immer häufiger auf die Frage, was davon zu halten sei, wenn sich Nicht-Christen in einem Krankenzimmer eines katholischen Krankenhauses vom dort hängenden Kreuz nicht nur irritiert, sondern regelrecht in ihrer Heilung behindert erleben und eine Beseitigung dieses Symbols verlangen.

Das Kreuz ist ein ambivalentes Symbol. Das Konzept der Ambivalenz beschreibt das menschliche Erleben, angesichts eines Sachverhaltes, einer Beziehung, einer Erfahrung gleichzeitig einander widersprechende Wahrnehmungen und Einschätzungen, gegensätzliche Emotionen und konträre Wünsche und Wertungen zu erleben. Symbole können im besten Falle dazu verhelfen, solche Widersprüchlichkeiten, die sich im Leben jedes Menschen permanent finden, greifbar, ausdrückbar, bearbeit-

bar zu machen.¹ Allerdings tragen Symbole stets auch die Gefahr in sich, die entsprechende Ambivalenz radikal zu einem Pol hin aufzulösen und den anderen auszublenden, zu verneinen oder sogar – innerlich wie auch äußerlich – zu bekämpfen.

Ambivalenzen des Kreuzes

● Welche Ambivalenz spricht das Kreuz an? Und auf welche Weise vermag dieses Symbol die Ambivalenz menschlicher Erfahrungen zu bearbeiten oder aber in gefährlicher Weise zu radikalisieren?

Das Kreuz ist zunächst einmal Unheilssymbol. Es steht für Konflikte, für Gewalt, für das Ende von Hoffnungen, für das wortwörtliche Zerschneiden einer Existenz. Vom Skandal des Kreuzes spricht Paulus, den Heiden eine Torheit (1 Kor 1, 18a; 23f.). Doch eben jener Paulus ist es, der die Umdeutung des Symbols einleitet: Das Kreuz wird zum Heilssymbol, weil es die Identifikation Gottes mit den Opfern verkörpert, mit denen, die Gewalt erfahren, mit denen, deren Leben zerbricht bzw. zerbrochen wird. Das Kreuz als Siegeszeichen, die Niederlage als Triumph, das Symbol extremer erlittener Gewalt als Fanal einer gewaltlosen Erlösung – schon diese Gegensätzlichkeit macht es schwer, nicht in eine psychische Überforderung zu geraten.

Doch es wird noch komplizierter: »Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Mt 16, 24 par) – diese Aufforderung Jesu, den Erfahrungen der realen Welt nicht aus dem Weg zu gehen, droht in der Verkündigung immer wieder in eine Schieflage zu geraten: Nur wer sein Kreuz finde, wer möglichst wirkungsvoll leide, scheine würdig, Jesu Jünger zu sein und sich dem

Triumph des Kreuzes anschließen zu dürfen (vgl. die oben geschilderte Situation 1).

Bei einer solchen Auslegung werden allerdings Vorgeschichte und Konsequenz des zentralen Dramas der Kreuzigung übersehen. Die Vorgeschichte: Jesus ringt in Gethsemane darum, dass ihm das Kreuz *erspart* bleibe. Er sucht das Kreuz nicht, er weicht ihm aber auch nicht aus. Und die Nachgeschichte: Das Kreuz führt nicht geradewegs in das Reich Gottes, sondern dazwischen steht ein Akt der Neuschöpfung, des Bekenntnisses Gottes zu seinem Sohn, zum Menschen schlechthin. Nicht das Kreuz *erzwingt* die Auferstehung, sondern die Auferstehung wird dem Gekreuzigten *geschenkt*.

Insofern sähe die ideale Rezeption der Botschaft vom Kreuz wohl so aus, sich im Leben und für das Leben zu engagieren und dabei den gegebenen Unheilserfahrungen nicht auszuweichen. Positiv gesprochen: Es käme darauf an, nach Kräften im Vertrauen auf Gottes neuschaffenden Heilswillen auf dem Weg der Nachfolge zu bleiben – nicht wegen, sondern trotz des Kreuzes. Eine ideale Rezeption der Botschaft des Evangeliums setzt aber ideale Rezeptionsbedingungen voraus – in der Verkündigung und in der Person dessen, der die Verkündigung aufnimmt und in sein Leben integriert.

Verschränkung von Macht und Ohnmacht

● Als persönliche Grundlage ist für einen Menschen, der mit entsprechenden Erfahrungen der Gewalt bzw. des Scheiterns und dem Kreuz als Deutungsangebot konfrontiert wird, eine ausreichende Ich-Stärke nötig, um mit Uneindeutigkeiten, Widersprüchlichkeiten, Doppeldeutigkeiten überhaupt umgehen zu können. Außerdem ist vorausgesetzt, dass das Symbol in einer

Weise präsentiert wird, die eine solche produktive Rezeption ermöglicht.

Wohl hat die Botschaft vom Kreuz einen sachlich-theologischen Gehalt. Das Hinrichtungsinstrument wird zum göttlichen Erlösungsmittel. Zugleich präsentiert sie ein potentes Symbol mit Wirkung weit über den christlichen Bedeutungshorizont hinaus.² Symbole vermitteln ihren Bedeutungsgehalt stets nur im Zusammentreffen mit einer Deutung durch die Rezipienten und deren biografisch und kontextuell geformte Verstehensbedingungen. So kommen prinzipiell sehr individuelle Wahrnehmungen und Deutungen der jeweiligen symbolisch vermittelten Kommunikationsangebote zustande.

Zentraler Inhalt der Kreuzesbotschaft und des Kreuzessymbols ist die paradoxe Verschränkung von Macht und Ohnmacht. Bei gelingender Rezeption erfährt der Mensch in einer Ohnmachtssituation Ermutigung zum Vertrauen auf Gottes neuschöpfenden Beistand. Umgekehrt

»Macht-Ohnmacht-Situationen in der Rückbindung an Gott erleben«

mahnt das Kreuz den Menschen als Machthaber stets daran, diese Macht nicht zu missbrauchen und sich bewusst zu sein, dass seine Pläne, Ideen und Konzepte schnell *durchkreuzt* sein können – und dies wiederum nicht die Katastrophe der Existenzvernichtung bedeuten muss.

Das Symbol des Kreuzes stößt an, alle Macht-Ohnmacht-Situationen im menschlichen (individuellen wie sozialen) Leben in der Rückbindung an Gott zu erleben – und zu relativieren. Damit kann das Kreuzes-Symbol ein wirkames Heilmittel gegen eine der zentralen Ängste in der menschlichen Existenz verkörpern: Es vermag die Angst vor dem Kontrollverlust über das eigene Leben zu bannen. Das Kreuzessymbol stellt Deutungs- und Verhaltensmittel zur Verfü-

gung, um mit der eigenen Innenwelt, der sozialen Welt und schließlich auch der transzendenten Welt angesichts verschiedenster Anfechtungen, Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten wirksam umzugehen.

Es war jedoch schon die Rede von der Gefahr, dass das eingeschränkte Erleben des Rezipienten sich mit einem Pol eines Symbols verbinden und so eine extreme Deutung der eigenen Lage verfestigen kann. Eine solche einseitige Aufnahme des Symbols knüpft an eine entsprechende psychische Disposition der Rezipierenden an. Letztlich entfaltet allerdings erst die Kombination mit einer unangemessenen Verkündigung die entsprechend maligne Wirkung.

Die zentrale psychische Disposition für eine Fehlrezeption der Kreuzesbotschaft liegt in einem geringen Selbstwertgefühl, das entweder noch keine Chance zu erstarken hatte oder aber durch schwere physische oder psychische Verwundungen belastet wurde. Eine Frau oder ein Mann mit einem Selbstkonzept, das von mangelndem persönlichem Wert, mangelnder Wirksamkeit oder Power gekennzeichnet ist, sucht nach einer Deutung, nach einer Sinngebung für dieses Erleben von Kontrollverlust, Bedeutungsverlust und Perspektiv-Verlust (Ohnmachtserfahrung). Diese lässt sich, wie im Eingangsbeispiel illustriert, durch ein Kreuzesverständnis (das durch manche Verkündigung forciert wird) finden, demzufolge man gerade (oder ausschließlich) als Leidender des Gottesreiches würdig sei. Damit erfolgt auf indirektem Wege ein Kontrollgewinn. Man hofft, sich mit dem diesseitigen Leiden das jenseitige Glück zu sichern – und macht sich weiter klein. Oder der psychisch geschwächte Mensch findet im Kreuz-Symbol ein Ersatz-Instrument für die mangelnde eigene Stärke, mit dessen Hilfe er Macht und Kontrolle ausüben kann – und gewinnt seine Power auf Kosten anderer.

Beide einseitigen Rezeptionen des Kreuzes-symbols können also (selbst-)destruktives oder aggressives Erleben und Verhalten zur Folge haben. Das Kreuz, vordringlich als Triumph-Symbol und damit als Mittel der Machtvergewisserung wahrgenommen, wird zum Instrument der Bemächtigung und verwandelt sich in ein Trennungssymbol zwischen denen, die dazugehören bzw. nicht dazugehören (vgl. die eingangs beschriebene Situation 2). Eine solche Rezeption im kollektiven Rahmen kann dazu verführen, die Welt gewaltsam unter dem Kreuz kolonialisieren zu wollen. Die aktuellen Konflikte um Kreuzesdarstellung in öffentlichen Räumen illustrieren auf beiden Seiten – bei den Verfechtern ebenso wie bei den Gegnern – die Folgen solchen einseitigen Missverstehens, maskiert als Streit um die Deutungshoheit in einer Kultur.

Doch auch die einseitige Betonung der Ohnmachtserfahrung des Kreuzes, ob in Krankheit, Unglück, Unterdrückung oder sozialem Scheitern, bleibt nicht ohne bedenkliche Konsequenzen. Zum einen besteht stets die Gefahr, dass durch eine solche Sinnkonstruktion alternative, produktive Verhaltensweisen und Lösungen der aktuellen Notlage blockiert werden. Zum anderen lässt sich auch mit einer solchen Interpretation, die das eigene Leiden in den Vordergrund stellt und damit möglicherweise instrumentalisiert, Macht gegenüber Menschen in der Umgebung ausüben, und zwar intransparente Macht, der gegenüber sich die Betroffenen entsprechend schlecht zu wehren vermögen.³

Konfrontation mit Gewalt

- Die Kreuzigung als gewaltsame Tötung spricht schließlich gegenwärtig eine – destruktive – Sinnlichkeit an. In der Kunst, in den Medien, im Bereich der elektronischen Spiele, auch

im Alltagsleben und bis weit in die sexuellen Beziehungen hinein erfährt die Konfrontation mit Gewalt, Blut, Verletzungen, Schmerz eine gesteigerte Aufmerksamkeit. Dies hat mit einem vielfach gebrochenen Verhältnis unserer Zivilisation zum Erleben sinnlicher Intensität zu tun. Naturerfahrungen, Leiberfahrungen, Beziehungserfahrungen scheinen die Sinne nicht mehr ausreichend anzusprechen, Intensität des Erlebens wird unterdrückt oder aber verschoben, gestört und teilweise überhöht.⁴

Die Faszination eines massiven Gewaltprozesses wie des Kreuzigungsgeschehens droht sich hier einzureihen in die Suche nach Gelegenheiten, Gewalt als Mittel zur Steigerung des Intensitätserlebens in medialer Konfrontation oder in einer entsprechenden Fantasiewelt zu erleben, und das in einer sozial akzeptablen Form. Insofern sollte das Interesse an möglichst drastischen Darstellungen der Kreuzigung weniger als neu erwachte Hinwendung zu diesem christlichen Symbol und seiner Botschaft begrüßt als vielmehr kritisch betrachtet werden im Sinne einer Ausbeutung einer kulturellen Notsituation.

Lebensförderliche Rezeption

- Eine lebensförderliche Rezeption der Botschaft vom Kreuz hängt – insbesondere im Falle problematischer psychischer Voraussetzungen des Rezipienten – von der Art und Weise ab, wie dieses Symbol präsentiert wird. Soll die Verkündigung des Gekreuzigten heilsame Wirkungen entfalten, also ein geschwächtes, verwundetes, gekränktes Ich stärken, gilt es, dem gesamten Prozess der symbolischen Kommunikation, dem Inhalts-, dem Präsentations- und dem Beziehungsaspekt genügend Aufmerksamkeit zu schenken. In der theologisch verantworteten Kreuzesverkündigung gehören Durchkreuzung

der menschlichen Existenz und Neuschöpfung Gottes zusammen, weder die Unterwerfungsnach die Erhöhungsperspektive darf überbetont werden – soweit der Inhalt.

Weiterhin kommt es darauf an, das Kreuz als *Symbol universalen Heiles* zu verkündigen, aber nicht als *universales Heilssymbol* – dies führt in der pluralen Welt zu Missverständnissen und Exklusionserfahrungen. Wenn wir etwa das katholische Krankenhaus in die Tradition des Samariter-Gleichnisses stellen, dann ist es das heilsame Handeln im ärztlichen, pflegerischen und seelsorglichen Tun, das die Katholizität dieses Krankenhauses sichert, und dann bedarf es dem Fremden gegenüber nicht des Beharrens auf der eigenen, in bestimmten Fällen missverständ-

»Symbol universalen Heiles«

lichen, ängstigenden, provozierenden oder ausschließenden Symbolik. Eine solche Beharrung wird im schlimmsten Fall das heilende Handeln konterkarieren, weil sie im Kranken Abwehr mobilisiert, statt ihn zur Mitwirkung im Heilungsprozess einzuladen.

Grundsätzlich ist auch bei der Verkündigung des Kreuzes mit dem Ziel einer heilsamen symbolischen Erfahrung der Beziehungsaspekt am höchsten zu gewichten: Um das Kreuz als realistisches Heilssymbol, als Einladung, sich der Solidarität und der neuschöpfenden Kraft Gottes zu öffnen, zu verkünden, bedarf es mehr als einer Predigt. Es geht, wie aus der Annäherung an die Fehlformen der Kreuzesrezeption deutlich wurde, ja gerade darum, das Selbstwertgefühl der Hörenden zu stärken sowie dem Intensitätserleben von Beziehungen einschließlich der Dimension erfüllter Sinnlichkeit Raum zu geben. Dazu bedarf es der Schaffung eines »redemptiven«⁵ oder »Selbstobjekt-Milieus«⁶. Denn die heilsame Wirkung der (religiösen resp. christ-

lichen) Symbole hängt vom Zusammenspiel der Botschaft dieser Symbole mit der sich daraus bildenden symbolischen Erfahrung ab. Der symbolische Erfahrungsraum, in dem eine solche symbolische Kommunikation ankommen kann, ist durch folgende Praxis gekennzeichnet⁷:

Am Anfang jedes heilsamen Handelns steht »Verstehen« als eine empathische Einfühlung in den Bezugsrahmen des Gegenübers, als ob ich mir diesen Bezugsrahmen zu Eigen machen wollte.⁸ Dabei ist das »Als ob« die entscheidende Grenze, die das Verstehen von der Identifikation trennt. Gerade die oben beschriebene äußerst individuelle Erfahrung des vieldeutigen Kreuzessymbols bedarf eines Gegenübers, der sich auf diese subjektive Symbolerfahrung wirklich einlassen kann, ohne sie in seine eigene Anschauung transferieren zu wollen.

Im zweiten Schritt gilt es, darauf zu vertrauen, dass das Symbol in einem Raum echter Annahme seine volle Wirkung entfalten kann. Das bedeutet, dass einseitige Deutungen Ergänzungen finden und dass Seelsorge-Partner die in der Ambivalenz des Symbols ausgedrückte Erfahrung in ihrem Leben zu entdecken und auszuhalten vermögen – dass sie die im Kreuz ausgedrückte Solidarität Gottes mit dem Gedrückten in der Beziehung erfahren und die neuschöpferische Kraft der Auferstehung in heilsamen Beziehungen erahnen.⁹

Dies verlangt allerdings neben der beschriebenen Qualität eines gemeindlichen Selbstobjekt-Milieus und einer entsprechenden seelsorglichen Beziehung auch minimale Voraussetzungen beim Einzelnen. Wo sich ein selbstdestruktives oder aggressives Ausagieren einer einseitigen Kreuzeserfahrung letztlich als Ausdruck einer tiefergehenden psychischen Störung erweist, wird eine psychotherapeutische Behandlung notwendig. Die Grenze lässt sich dort ziehen, wo entweder eindeutige Symptome

einer psychischen Erkrankung auftreten (schwere depressive Verstimmungen, wahnhaftes Erleben mit Visionen oder Einreden, Gewalt gegen sich selbst oder Fremde) oder wo ein Seelsorger oder eine gemeindliche Gruppe nach gewisser Zeit feststellt, dass es zu keiner Entwicklung im Rahmen der Beziehung kommt.

Verkündigung durch Beziehung

● Im Falle des eingangs porträtierten Pfarrers ist eine solche Hilfe leider ausgeblieben. In der Phase vor Ausbruch seiner Krankheit hatte er niemanden getroffen, mit dessen Hilfe er hätte verstehen können, wofür der Wunsch nach »einem Kreuz« in seinem Leben stand. In einer entsprechenden geistlichen Begleitung hätten er zudem entdecken können, wo in seinem Leben oder auch in dem seiner Mitmenschen längst Leiden anwesend war, das auf seine offene und tatkräftige Hinwendung wartete. Nach dem Ausbruch der Krankheit fehlte ihm jemand, der mit ihm seine tiefe Enttäuschung vom Leben ausgehalten und ihm so eine Ahnung vermittelt hätte, in welche Solidarität Gott sich gerade mit dem einlässt, der sich äußerst verlassen vorkommt.

Der Fall des anstößigen Kreuzes im Krankenzimmer erfordert zusätzlich zur Bereitschaft, das Kreuz als Stein des Anstoßes ggf. zu verhüllen (aus Respekt für jene, für die es zunächst ein-

mal gar kein Heilssymbol sein kann!), je nach Verfassung des Kranken einen weitergehender Schritt, der ebenfalls das Eingehen einer Beziehung notwendig macht: Es können sehr unterschiedliche Gründe für das Empfinden des Kreuzes im Krankenzimmer als Diabol¹⁰, d.h. als verstörendes, kränkendes, abzuwehrendes Symbol, eine Rolle spielen – (religions-)politische Gründe ebenso wie persönliche. Das Einlassen darauf kann eine Dimension im Heilungsgeschehen hinzufügen, die das Tun der Ärzte und Pflegenden in bedeutsamer Weise ergänzt.

Wer sich auf die symbolische Erfahrung mit dem Kreuz, dem Zentralsymbol der Christen, einlässt, erfährt, dass dieses Symbol keine eindeutigen und keine *selbstverständlich* heilsamen Erfahrungen auslöst. Das Symbol verbindet sich mit einem Kontext und einer Person und wirkt dann – und die Richtung ist offen bzw. hängt vom persönlichen und sozialen Kontext ab.

Wir können in der Verkündigung versuchen, den inhaltlichen Gehalt der Kreuzesbotschaft getreu, das heißt vollständig zu präsentieren. Heilsam werden wird ihn allerdings nur verkündigen, wenn der biografische und aktuelle Kontext der Adressaten sowie die Art und Weise – und vor allem die Beziehung –, in der wir dieses Symbol präsentieren, zulässt, dass die Angesprochenen in der Botschaft vom Kreuz eine Chance erkennen, sich für die Weite des Reiches Gottes zu öffnen.

¹ Zu Umgang mit Symbolen in der Pastoralpsychologie: M. Klessmann, Pastoralpsychologie, Neukirchen 2004.

² G. de Champeaux/ S. Sterckx, Einführung in die Welt der Symbole, Würzburg 1990.

³ Hermann Stenger, Im Zeichen des Hirten und des

Lammes, Innsbruck 2000, bes. 205–221.

⁴ U. Binder/H.J. Binder, Klientenzentrierte Psychotherapie bei schweren psychischen Störungen, Frankfurt/M. 1981.

⁵ H. Stenger, Erlösend einander begegnen. Jesu Aufforderung zur redemptiven

Nachfolge, in: ders., Verwirklichung unter den Augen Gottes, Salzburg 1985, 190–199.

⁶ Heribert Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung, Freiburg 1994.

⁷ Ebd., 364–367, vgl. auch Andreas Wittrahm, Seelsorge, Pastoralpsychologie

und Postmoderne, Stuttgart 2001, 146–162.

⁸ Peter F. Schmid, Personale Begegnung, Würzburg 1989, 119–160.

⁹ Wittrahm, Anm. 7, bes. 255–330.

¹⁰ H. Stenger, Symbole und Diabole, in: ders., Anm. 5, 105–129.

Ruth Pucher MC

Symbol für Tod und Auferstehung

Wie viel Auferstehungshoffnung steckt in Kreuzen der europäischen Kunst?

Erst gegen Ende des ersten christlichen Jahrtausends betonen Darstellungen das Leiden Christi am Kreuz. Dennoch gibt es auch dabei Anknüpfungspunkte für den Glauben an die Auferstehung. Ein kunstgeschichtlicher Durchgang.

● Bei einer Kirchenführung mit der Katholischen Frauenbewegung im Dom zu St. Pölten in Niederösterreich kam in der Gruppe die Frage auf, ob es eigentlich Symbole für die Auferstehung gibt. Das leere Grab, die gelösten Leinenbinden, der Auferstandene mit der Siegesfahne oder gar als Gärtner mit dem Spaten ... – all diese Motive greifen Teilaspekte aus den Auferstehungserzählungen der Evangelien auf. Sie haben Erinnerungscharakter und rufen die Ereignisse rund um die Auferstehung in das Gedächtnis, laden ein zum Erzählen. Symbole aber, bekenntnishaft Zeichen für die Auferstehung, sind sie nicht geworden. Was dann?

Es bleibt das Kreuz heute das wichtigste Symbol der christlichen Religion. Weil wir Christinnen und Christen an die Auferstehung glauben, verkündigen wir paradoxerweise den Tod Jesu am Kreuz. Im weiteren Verlauf der Führung haben wir im besonderen die Kreuze und Kreuzigungsdarstellungen im St. Pöltner Dom in den Blick genommen und sie unter der Fragestellung

untersucht, inwieweit sie neben der spezifischen Todesart Jesu auch seine Auferstehung ins Bild setzen.

Diese Frage soll auch im Folgenden im Vordergrund stehen, wenn Typen von Kreuzen und Kreuzigungsdarstellungen aus verschiedenen Jahrhunderten vorgestellt und untersucht werden. Wie viel Auferstehungshoffnung steckt in Kreuzen der europäischen Kunst und in welchen Formen drückt sie sich aus?

Das späte Auftreten

● Die frühen Christinnen und Christen verkündigten »Jesus Christus, Gottes Sohn, den Heiland«, so die Übersetzung des verdichteten Glaubensbekenntnisses im geheimen Zeichen des Fisches, des ΙΧΘΥΣ , das zur Zeit der Christenverfolgung häufig auf Grabplatten und in die Wände von christlichen Versammlungsräumen geritzt wurde. Das Kreuz hingegen fand in den Anfängen des Christentums keine Verwendung. Rund vier Jahrhunderte lang scheute man davor zurück, dieses Marterinstrument darzustellen, mit dem Gottes Sohn zu Tode gekommen war. Einen Gott zu verehren, der wie ein Schwerverbrecher würdelos vor aller Öffentlichkeit hinge-

richtet worden war, galt für Nichtchristen als Torheit. Vielmehr verbreiteten sich Bilder eines Gottes, der eine gewinnende Ausstrahlung auch für Neulinge hatte, z. B. in der Gestalt des guten Hirten, der sich fürsorglich seiner Herde annimmt, das Idealbild eines guten Königs. Dieses Beispiel zeigt, dass sich auch in der christlichen Motivwahl die zeitgenössische Mentalität spiegelte, die eher die lebensfördernden Aspekte der Gottheit in den Mittelpunkt stellte. Somit fiel zunächst eine Entscheidung gegen das Kreuz.

Erst um das Jahr 400, mit der Verbreitung des Kults um das »Wahre Kreuz« Christi, das der Legende nach die heilige Helena, die Mutter Kaiser Konstantins, auf ihrer Pilgerfahrt nach Jerusalem gesucht und gefunden hatte, verstand man das Kreuz als heilbringendes Zeichen. Rasch setzte sich die Überzeugung durch, dass nicht nur vom »Wahren Kreuz«, sondern auch von seinen Abbildern eine heilende und stärkende Kraft ausgehe.

»Mit diesem Zeichen wirst du siegen!« – Die Kreuz-Vision Kaiser Konstantins im Jahre 312 vor seiner Schlacht an der Milvischen Brücke hatte das Ende der Christenverfolgung markiert und den Beginn einer Bildtradition des Kreuzes in der Kunstgeschichte, wenngleich in der ersten Hälfte des 4. Jh. das Kreuz unter Konstantin als kaiserliches Bildmotiv noch unvorstellbar gewesen wäre. Noch immer gehörte die Kreuzigung als entehrende Todesstrafe zur grausamen Realität im römischen Reich – vermutlich erst unter Kaiser Theodosius I. (gest. 395) wurde sie endgültig abgeschafft.¹

Die Siegerpose

- Die ältesten Darstellungen der Kreuzigung Jesu sind aus der 1. Hälfte des 5. Jh. überliefert. Das eine Beispiel, ein geschnitztes Elfenbeintä-

felchen italienischen Ursprungs, das Teil eines Kästchens – vermutlich zur Aufbewahrung eines Kreuzpartikels – war, kombiniert die Kreuzigung Jesu mit dem Selbstmord des Judas. Während Judas, bekleidet, mit schlaffen Armen leblos an einem Baum hängt, der sich unter seiner Last weit

»gewinnende Ausstrahlung«

herunterbiegt, scheint Jesus im Gegensatz dazu mit ausgebreiteten Armen kraftvoll und lebendig vor dem nur angedeuteten Kreuz zu stehen. Sein athletisch ausgearbeiteter Körper, bekleidet lediglich mit einem Lendentuch, und sein fester Blick in die Ferne weisen ihn als Sieger über den Tod aus.

Das Bild des Gekreuzigten als lebendiger Sieger über den Tod hielt sich auch über die Periode des Bilderstreits im 8. und 9. Jh. hinweg, bei dem es um die Frage ging, wie das Zweite Gebot auszulegen sei. Aus der Ottonik und der Romanik stammen etliche Bildwerke, die Christus am Kreuz als Gekrönten, als König zeigen. Viele dieser Darstellungen gehen zurück auf ein älteres, verloren gegangenes Urbild, das so genannte Heilige Antlitz, das »volto santo«, das der Legende nach von Engeln geschnitzt worden sein soll. Eine Kopie aus dem 12. Jh. befindet sich bis heute im Dom zu Lucca in der Toskana: Majestätisch gewandt mit einer langen, gegürteten Ärmeltunika steht der bärtige Christus aufrecht auf einem Postament vor dem Kreuz. Seine weit ausgebreiteten Arme und seine geöffneten Augen verleihen ihm eine Präsenz, die seine Macht und seine beschützende Kraft zum Ausdruck bringt. Die vier Nägel, die Hände und Füße am Kreuz fixieren, treten bei diesem Typus kaum in Erscheinung. Vielmehr sind es die Krone oder der Blick, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und Christus als allumfassenden Herrscher und Triumphator über den Tod zeigen.

Der Lebensbaum

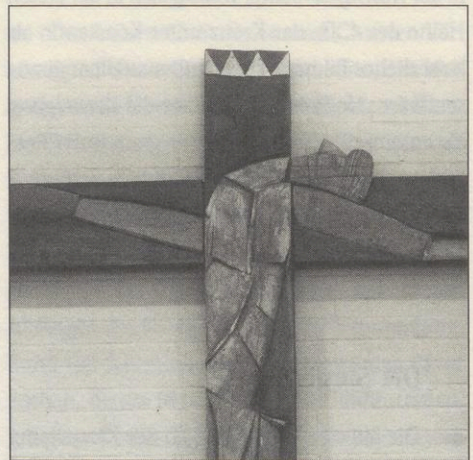
● Mit der Beendigung des Bilderstreits in der Mitte des 9. Jh. kamen erste Darstellungen des toten Gekreuzigten auf. Die Befürworter der Bilder hatten mit der wahren Menschlichkeit Jesu argumentiert, deren Darstellung nicht gegen das Zweite Gebot verstoße. Dies führte in der Folgezeit zu einem stärkeren Realismus in den Bildwerken: Die geschlossenen Augen, der geneigte oder nach vorne gekippte Kopf und der hängende Körper bildeten den neuen Kreuzigungstypus, aus dem sich später das Bild des Schmerzensmannes herausformte.² Frühestes erhaltenes Beispiel eines großformatigen toten Kruzifixus ist das »Gero-Kreuz« im Kölner Dom aus der Zeit um 970.

Betrachtet man so genannte Pest- oder Mystikerkreuze aus der Gotik, die einen entstellten, von Wunden übersäten Leib zeigen, der schmerzlich gekrümmt, schwer lastend am Kreuz hängt, scheint der Glaube an die Auferstehung in weite Ferne gerückt. Tröstlich scheint allein die Botschaft zu sein, dass der christliche Gott alle nur möglichen menschlichen Qualen am Leib Christi selbst durchlitten hat. Aber ein anderes Motiv kommt hinzu: Gerade in diesen

»eine andere Realität wahrnehmen«

drastischen Darstellungen hängt oftmals der Leichnam Jesu an einem Kreuzbalken, der zarte Knospen austreibt, bzw. an einem gewachsenen Baum oder einem gabelförmigen Astkreuz. Dieser Vergleich des Kreuzes mit einem Baum, der süße Frucht trägt, entstand bereits in altkirchlichen Hymnen des 6. Jh., die zum Teil noch heute in der katholischen Karfreitagsliturgie gesungen werden.³ In der scheinbaren Ausweglosigkeit des Leidens weist der Lebensbaum über den Tod hinaus.

Zu allen Zeiten suchten Künstler und Künstlerinnen für ihre Arbeiten Anregungen in der Bildtradition. Sie zitierten, variierten oder kombinierten neue Motive vorausgegangener Zeiten. Der schwäbische Bildhauer Egon Stöckle griff Mitte der 1980er Jahre den Typus des Schmerzensmannes wieder auf, um für die Kapelle im Klinikum Augsburg ein Kruzifix auszuarbeiten. »Es ist vollbracht«, scheint über diesem Gekreuzigten als Überschrift zu stehen. Obwohl der Leib Christi in sich verdreht und überspannt wirkt, ruht sein Kopf friedlich und entspannt auf dem Querbalken des Kreuzes wie auf einem Totenbett. Die geschlossenen Augen sind nach oben gerichtet, in die Weite. Bei diesem Christus können PatientInnen und Angehörige Ruhe finden, aber sie sind auch eingeladen, den Blick vom Bild des Toten zu erheben und eine andere Realität wahrzunehmen. Eine stilisierte goldene Krone am oberen Ende des vertikalen Kreuzbalkens lässt den Gedanken und Gebeten Freiraum: Bezeichnet sie Christus als den »König der Juden«, zeichnet sie ihn als Sieger über den Tod aus oder verheißt sie vielmehr allen Sterbenden einen könnlichen Empfang im Himmel?



Egon Stöckle, Kreuz für die Kapelle im Klinikum Augsburg (Ausschnitt), Mitte 1980er-Jahre

Die Umarmung

● Eine andere Form, die das Leiden am Kreuz und unter dem Kreuz weiterführt, geht auf eine Vision des hl. Bernhard von Clairvaux zurück, der im Gebet erlebt hatte, wie Christus seine Arme vom Kreuzesbalken löste, um ihn als Beter unter dem Kreuz zu umarmen. Seiner Vision liegt die für Bernhard typische Kreuzestheologie zugrunde, welche die Menschlichkeit Jesu in den Mittelpunkt stellt und das Mitleiden mit ihm und seiner Mutter neu entdeckt, eine Sichtweise, die dann wenig später von den Bettelorden übernommen und verbreitet wurde.⁴ Christus vereint in seiner Umarmung sein eigenes Leiden mit den Schmerzen und Nöten der Menschen unter dem Kreuz und nimmt sie mit in die Auferstehung. Künstlerische Darstellungen dieser mystischen Vereinigung des heiligen Bernhard mit Christus treten erstmalig im 15. Jh. auf.

Aus dem 14. Jh. sind vereinzelt Kruzifixe erhalten, bei denen Christus seine Hände mit samt Nägeln vor dem Körper hält. Auch diese Christusbilder rufen bei heutigen Betrachtern ähnliche Assoziationen wach.⁵ »Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.« (Joh 12,32) – Ein geschnitzter Kruzifixus des 14. Jh. aus dem Würzburger Neumünster scheint eindrucksvoll diesen Vers zu vergegenwärtigen.

Die rechte Seite

● Die meisten Kreuzigungsdarstellungen vereinen in einem Bild Elemente aus den vier Passionserzählungen: Die im Johannes-Evangelium erwähnte Seitenwunde fehlt an keinem Corpus, egal welche »Phase« des Sterbens der Künstler umgesetzt hat. Sie ist zum Merkmal des spezifischen Todes Jesu geworden. Auf das Evangelium



Gekreuzigter aus dem Würzburger Neumünster, 14. Jahrhundert

nach Lukas geht die Unterscheidung zwischen einem so genannten guten und einem bösen Schächer zurück, die mit Jesus gekreuzigt wurden. Der »gute Schächer«, dem Jesus die Zusage gibt, dass er noch am selben Tag mit ihm im Paradies sein werde, fand in der Kunst zur Rechten Jesu Platz, also auf seiner Ehrenseite. Vielleicht spiegelt der gute Schächer die Sehnsucht der Menschen nach Erlösung und ihre Hoffnung auf Erfüllung durch Jesus wider.

Um 1430 wurden im deutschen Sprachraum vielfigurige Tafelbilder beliebt, die die Passionsgeschichte in die Gegenwart des Spätmittelalters übertrugen. Bei öffentlichen Hinrichtungen vor den Toren der Stadt fanden die Künstler zahlreiche Anregungen für ihre Arbeiten. In diesen so genannten volkreichen Kreuzigungen teilt das Kreuz Christi meist die gesamte Szenerie in zwei Hälften: in eine gläubige und eine ungläubige Seite. So versammeln sich auf

der rechten Seite Jesu seine Mutter, Johannes, Maria Magdalena und andere Frauen aus seiner Anhängerschaft, außerdem der Hauptmann, von dem das Lukas-Evangelium berichtet, dass er durch das Sterben Jesu zum Glauben an ihn gefunden habe, und der Soldat, der die Lanze führte. Zur Linken Jesu tummeln sich seine Gegner: verschiedene Gruppen von römischen Soldaten und Vertreter der jüdischen Obrigkeit.

Die feststehende Symbolik von Rechts und Links in der Bildtradition führte auch dazu, die Herzwunde Jesu, die sich biologisch natürlich auf seiner linken Seite befinden müsste, fast immer rechts darzustellen. So ist sie symbolisch richtig platziert. Zu seiner Rechten scharf Jesus die Gesegneten, für die er sein Blut vergossen hat.⁶ Das Motiv des Blutvergießens, das schon der Kirchenvater Johannes Chrysostomos mit der Eucharistie in Verbindung gebracht hat, ist auch erkennbar bei Darstellungen, in denen ein Engel oder der Jünger Johannes einen Kelch unter die Seitenwunde hält, um das vergossene Blut Jesu aufzufangen.

Die Schönheit

● Nördlich der Alpen sind es Bildhauer wie Tilmann Riemenschneider, die an der Schwelle zur Neuzeit Christus am Kreuz Anmut, ja Schönheit verliehen haben. »Schön« zu leiden, sollte ein Ausdruck »hoheitsvoller Selbsthingabe« sein und eine Überhöhung der menschlichen Beingrenztheit im Tod ausdrücken.

In der Renaissance in Florenz hatten es zu dieser Zeit erstmalig Bildhauer gewagt, Christus am Kreuz ganz und gar nackt zu zeigen: Christus als schönen jungen Mann, menschlich vollkommen, ohne sichtbare Spuren der Gewaltanwendung. Vorbilder fanden sie dafür in antiken Götter- oder Heroenstandbildern. Das neu er-

wachte Interesse der Künstler an der menschlichen Anatomie und an der Schönheit brachte diese Kruzifixe hervor. Am meisten bekannt wurden aus dieser Richtung wohl die Werke Michelangelos. Leichtfüßig, nahezu tänzerisch wirken die schlanken Proportionen einiger seiner Jesusdarstellungen, so z. B. sein Kruzifixus aus der Casa Buonarroti in Florenz. Die Schönheit kann als eine Vorwegnahme der Auferstehung gedeutet werden.⁷

Die Lichtregie

● Schon im Spätmittelalter wurden in der Malerei die Kreuzigung Christi in reale Landschaftsräume versetzt und natürliche Himmelserscheinungen dargestellt. So zeigt z. B. Jörg Breu auf seinem Altar für das Stift Melk, wie sich beim Tod Jesu der Himmel verfinstert hat: Wie eine Gewitterwand erscheint das Stück schwarzblauer Himmel, das unter den Armen des Gekreuzigten sichtbar ist.

Mit starken Hell-Dunkel-Kontrasten arbeiteten dann vor allem die Maler und Malerinnen der Barockzeit, für die die Kreuzigung Jesu noch immer ein zentrales Bildthema war. Peter Paul Rubens prägte Anfang des 17. Jh. einen Kreuzigungstypus, bei dem der Corpus hell erleuchtet, einsam vor einem ganz dunklen Himmel aufragt. Christus hat dabei die Arme nicht waagrecht ausgebreitet, sondern streckt sie V-förmig nach oben. Auch sein Blick folgt dieser Richtung. Stärker als je zuvor scheint Christus zwischen Himmel und Erde, zwischen oben und unten, ausgespannt. Ohne die Qualen des Todes zu verharmlosen, deutet Rubens damit die Auferstehung an. Der Glaube an das Geheimnis von Ostern spiegelt sich auch in der Inszenierung des Himmels: Hinter schwarzen Wolkentürmen öffnet sich ein Fenster zum Licht.⁸

Künstler wie der spanische Maler Diego Velázquez haben diesen Typus aufgegriffen und weitergeführt: Christus am Kreuz wirkt bei Velázquez nicht nur wie von außen angestrahlt, sondern es scheint vielmehr, als habe er aus sich selbst heraus zu leuchten begonnen.

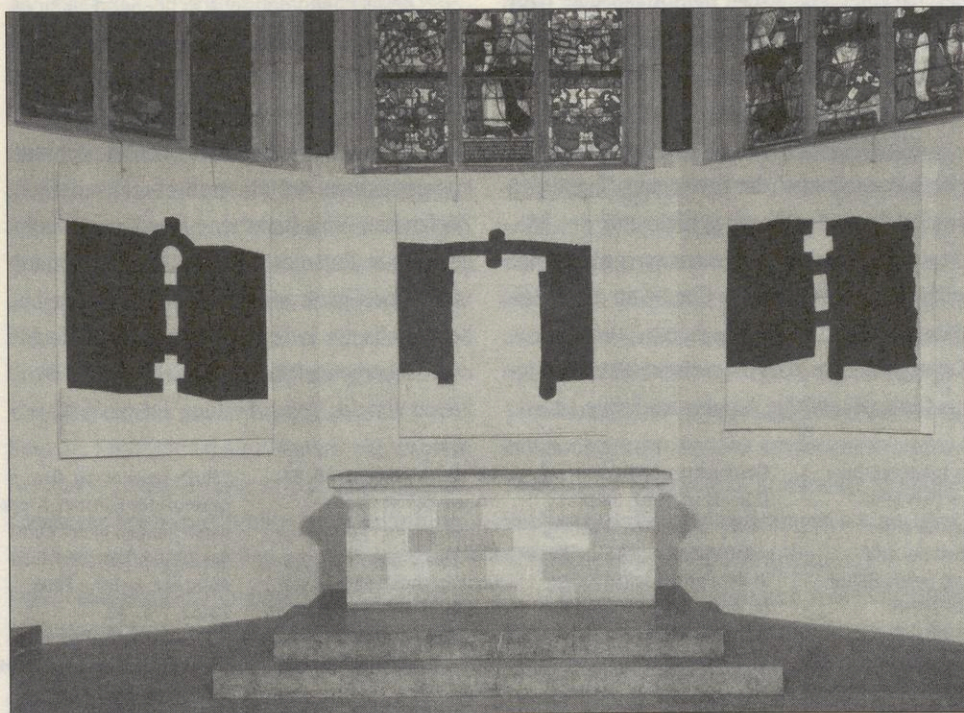
Das individuelle Ringen

● Im 19. und 20. Jh. gibt es nur mehr wenige Künstler, die die gewachsene Bildtradition der Kreuzigungsdarstellungen weiterführen. Die Institutionen Kunst und Kirche sind auseinander gefallen und die Künstlerinnen und Künstler in ihren Arbeiten keinen Autoritäten mehr verpflichtet. In diesem Zusammenhang lässt sich beobachten, dass sich die Bildinhalte oft auch vom biblischen Kontext gelöst haben und sehr subjektiv mit der Kreuzigung als Phänomen umge-

gangen wird. Am Kreuz manifestiert sich das individuelle Ringen um Wahrheit und Anerkennung und um Antworten auf die wesentlichen Fragen des Menschseins.

Einzelne Künstler wie Lovis Corinth oder Arnulf Rainer identifizierten sich so sehr mit dem Gekreuzigten, dass sie ihm ihre eigenen Gesichtszüge verliehen haben. Sie erkannten in Jesus einen einsam leidenden Außenseiter der Gesellschaft, der für seine Mission sein Leben gab, aber durch das Kreuz erhöht wurde.

Andere haben sich intensiv mit dem Kreuz als Symbol auseinander gesetzt. Josef Beuys, in dessen Arbeiten das Kreuz eine wichtige Rolle einnimmt, sieht in ihm ein positives Zeichen: Das Kreuz steht für die Überwindung des Materiellen durch das Geistige. Durch den Einsatz neuer Materialien wie Filz, Fett oder Blut stellte Beuys »Energietransformationen« dar, mit denen er einen Prozess des Umdenkens anstoßen möchte.



Eduardo Chillida, Triptychon: Homenaje a San Juan de la Cruz, Köln St.Peter 1993. © VG Bild-Kunst, Bonn 2007

Der Leerraum

● Räume zu erschaffen, ist das Hauptthema des baskischen Bildhauers Eduardo Chillida. Sein Triptychon aus dem Jahre 1993 für den Altarraum der Kirche St. Peter in Köln hat er dem spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz gewidmet. Chillida schnitt dafür geometrisch exakte Löcher in eine dichte, schwarze Filzmatte ein. Lichtkanälen gleich scheinen sich diese von unten nach oben durch das schwere Material zu arbeiten. Auf der linken Tafel unten und auf der rechten oben haben sich kleine Kreuze gebildet, und auch das Mittelbild lässt an die Kreuzform denken. Die Kreuze öffnen sich zum Außenraum hin, geben den Weg frei. Eigentlich sind diese Kreuze nicht mehr existent, sondern nur in der Negativform sichtbar. Sie erinnern an Wege, die das Kreuz überwinden.

Chillida, der sich selbst als religiös bezeichnet, hat mit dieser Arbeit dem Aufstieg zu Gott durch die Dunkelheiten der menschlichen Existenz ein Denkmal gesetzt, das zur Meditation von Tod und Auferstehung einlädt.¹⁰

Die ausgewählten Beispiele zeigen, dass in vielen Darstellungen der Kreuzigung Christi und des Zeichens des Kreuzes nicht nur der Moment des Leidens und Sterbens vergegenwärtigt wurde, sondern auch der Glaube an die Auferstehung Gestalt bekam. Es ist ein Reichtum der Kunstgeschichte, dass die meisten Bilder von Jesus Christus mehrere Aspekte anklingen lassen.



Spätgotische Madonna aus der Kirche St. Ruprecht in Wien um 1510.

Dieses Phänomen sei abschließend an einer spätgotischen Madonna aus der Wiener Ruprechtskirche verdeutlicht: Das Jesuskind wendet sich nicht dem Betrachter zu, sondern schmiegt sich an die Brust der Mutter und hält sich mit ausgestreckten Armen an ihren geflochtenen Zöpfen fest. Seine Beinchen hat es übereinander geschlagen. Ruft diese Körperhaltung des Kindes nicht einen ganz anderen Moment seiner Lebensgeschichte in Erinnerung? Das Bild kindlicher Geborgenheit bei der Mutter wird durchkreuzt von der Vorausdeutung auf den Tod.

¹ Venelina Landgraf, Das Kreuz im ersten Jahrtausend: autonomes Zeichen, Symbol und Attribut, in: Sylvia Hahn/Carmen Roll/Peter B. Steiner (Hg.), Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild, Ausstellungskatalog Freising 2005, 42–49, hier 42f.

² Georg Baudler, Das Kreuz.

Geschichte und Bedeutung, Düsseldorf 1997, 320f.

³ Peter B. Steiner, Lebendig – tot. Aspekte des Kruzifixus in der europäischen Kunst, in: Ausst.kat. Freising 2005 (vgl. Anm. 1), 69–74, 69.

⁴ Floridus Röhrig, Vom Siegeskreuz zum Schmerzensmann. Der Wandel der Kruzifixdarstellungen im

13. Jh., in: ebd., 66–68, 67.

⁵ Aber: Reiner Hausherr, Kruzifixus. In: Engelbert Kirschbaum u.a. (Hg.), Lexikon christlicher Ikonographie, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1970, 677–695, 689.

⁶ Peter B. Steiner, Anm. 3, 69–74, 69.

⁷ Ebd., 71.

⁸ Ebd., 73.

⁹ Ruth Langenberg, Der gekreuzigte Künstler. Kreuzdarstellungen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, in: Ausst.kat. Freising 2005, 75–82, 75f., 79.

¹⁰ Friedhelm Mennekens/Johannes Röhrig, Kruzifixus. Das Kreuz in der Kunst unserer Zeit, Freiburg 1994, 128f.

Anne-Madeleine Plum

Vom Kreuz singen?

Lieder als Annäherung an das Mysterium Crucis

Lieder vereinen Poesie und Musik und sprechen andere Ebenen an als intellektuelle Auseinandersetzung.

Alte und neue Lieder vom Kreuz bieten daher einen ganz speziellen Zugang zur Passion Christi. Im Folgenden einige ausgewählte Beispiele.

● Die Frage, ob es überhaupt zulässig ist, dem Kreuz Lieder zu singen, ist die Frage nach der Rechtfertigung oder Begründung der Adoratio Crucis. Wer versteht, warum Christen das Kreuz verehren, dem ist auch einsichtig, dass man dieses Kreuz in Liedern besingt. Die Entstehung der Adoratio Crucis in Jerusalem, die Auffindung des Kreuzes unter Kaiserin Helena, das lebendige Zeugnis seiner Verehrung durch die berühmte Pilgerin Egeria im 4. Jh. und das turbulente Geschick der Reliquie verweisen uns auf die konkrete Geschichte als Heilsgeschichte. Wie der Kuss des Kreuzes an die Auffindung des wahren Kreuzes in Jerusalem erinnert, die Elevation des Kreuzes an Wiederauffindung und Rückführung, wie Kreuzprozessionen von den Mauern Konstantinopels erzählen und die Verehrung eines Nicht-Reliquienkreuzes ein Vermächtnis Roms ist, so haben auch in den Gesängen und Gebetstexten zur Kreuzverehrung die drei großen Zentren des Kreuzeskultes ihre Spuren hinterlassen.

Heute singen?

Von der grundsätzlichen Frage, mit welchem Recht das Kreuz verehrt wird und wie es dazu kam, einmal abgesehen, ist heute das Singen selbst schon zur Frage geworden. Der Verlust an Gelegenheiten zum Singen sorgt nicht nur dafür (wie man etwa in kurzen Notizen von HNO-Kongressen lesen kann), dass die Stimmbänder von Kindern heute verkürzt sind und darum so manche Sängerkarriere gar nicht mehr beginnen kann. Singen, so mahnen Pädagogen, die diesem allgemeinen Trend entgegenwirken wollen, mache intelligenter, lernfähiger, positiver. Ob wir ihnen das glauben oder dagegen halten wollen: Wo man singt, da gehe man vielleicht auch anders miteinander um – im Ergebnis macht das keinen Unterschied. Zu Herzen gehend konnte man diese pädagogische Idee schon in *Les Choristes* oder *Die Kinder des Monsieur Mathieu* im Kino sehen. Zumindest in Frankreich war der Film für viele Jungen ein Auslöser, sich für das Singen zu begeistern.

Gesungen wird bei uns vielleicht noch beim Gutenacht-Sagen auf der Bettkante, bei runden Geburtstagen im Familienkreis oder unterm Weihnachtsbaum. Die Lieder zu diesen Anlässen dürfen fröhlich, herzinniglich, auch

einmal sentimental sein. Man kennt sie in der Regel so gut, dass man sie nicht erst einüben müsste. Erst bei der zweiten oder dritten Strophe summt mancher dann nur noch die Melodie mit ... Dass Singen Gemeinschaft stiftet, und dies um so leichter, je unangestrongter mitgesungen werden kann, weiß man von Kinderfreizeit oder Zeltlager.

Singen in der Kirche

● Wie anders ist die Situation beim Gemeindegang. Was in der Advents- und Weihnachtszeit gerade noch klappt (auch wenn manche der Gemeinde partout die gefühlvollen Lieder abgewöhnen möchten und sie dazu recht pädagogisch an die Leine nehmen), das ist in der Fastenzeit schon eine recht heikle Angelegenheit. Bei weitem nicht die ganze Gemeinde singt die Passionslieder aus vollem Herzen mit. Verhalten bis unsicher klingt es oft. Was ist passiert?

Ganz ähnlich wie wir mit biblischen Perikopen umgehen, so auch mit unseren Kirchenliedern. Wir streichen, wählen aus, singen am Anfang Strophe 1 und 3, irgendwann gegen Ende die 2. oder 5. Strophe und keiner kennt mehr das ganze Lied. Bei einem protestantischen Gottesdienst in einer holländischen Dorfkirche habe ich erlebt, wie eine ganze Gemeinde aus voller Kehle ein Lied nach dem anderen von Anfang bis Ende sang. Es war ein Erlebnis. Und spätestens nach der dritten Strophe wusste auch ein ungeübter Sänger oder Gast, wie dieses Lied zu singen war. Hymnologen sprechen ja gern von einer »eingesungenen Melodie«. Für den Text gilt dasselbe: Bruchstücke eines Liedes fügt kein Mensch im Kopf zu einem vollständigen Puzzle zusammen. Ein Lied kennt man nur dann richtig, wenn man es immer wieder und dann möglichst vollständig singt.

Bei einem litaneiartigen Prozessionsgesang, wie etwa *O du hochheilig Kreuze* ist das anders. Das Lied von Petrus Frank aus dem 16. Jh. besingt das Kreuz in großen, einfachen Bildern, die je nach Zeitgeschmack erweitert oder gestrichen wurden. Das Kreuz als Leiter zum Leben, Brücke über die Fluten, Pilgerstab oder Himmelsschlüssel – ob es biblische oder patristische Bilder sind, die Anordnung und Anzahl ist eher sekundär. Insofern bietet sich ein solches Lied als Begleitgesang zur Kreuzverehrung an, weil es sich so elastisch einem rituellen Vollzug und seiner nicht planbaren Dauer anpassen lässt. Es ist sicher kein Zufall, dass sich solche Kreuz-Litaneien, sei es als Gebete oder Gesänge zur Adoratio Crucis, in allen Riten finden, ob in gallischen Gebetsformularen oder als äthiopische Kreuzlitanei.

Eine ganz andere Wirkung hat die »Steinbruch-Methode« jedoch, wenn das Lied eine sorgfältige Komposition, ja ein Kunstwerk darstellt, in dem jeder Strophe eine bestimmte Funktion zukommt. Hier lässt sich die Aussage des

»ein wenig aus der spirituellen Mode gekommen«

Dichters nur dann wirklich erkennen, wenn die Gestalt als Ganzes auch sichtbar oder hörbar wird: z.B. bei dem vielleicht berühmtesten und beliebtesten deutschsprachigen Passionslied, dem *O Haupt voll Blut und Wunden* von Paul Gerhard. Das protestantische Lied geht zurück auf den lateinischen Hymnus *Salve caput crucentatum*, der seine Wurzeln in bernhardinischer Mystik, konkret in einer »rhythmischen Oratio«, einem Gebet zu den Gliedern des Leibes Christi, hat. Die Thematik, Suche nach Nähe zum Gekreuzigten, wird im Hymnus akzentuiert als Sehnsucht nach mystischer Vereinigung, im Kirchenlied als Bitte um Beistand in Kreuzesnachfolge. Auch heute noch gilt *O Haupt voll*

Blut und Wunden manchem Kommentator als eines der schönsten Sterbegebete. Was für ein Argument, das Lied als Ganzes singen zu lernen!

Nicht kostbares Erbstück eines Lieddichters, sondern ein Vermächtnis Jesu Christi selbst begegnet uns in den Sieben Worten Jesu am Kreuz. Als Gesang sind sie überliefert etwa in *Da Jesus an dem Kreuze stund*. Schon in Texten des 9. Jh. findet man volkssprachliche, d.h. althochdeutsche Fassungen mit fast gleicher Reihenfolge der Worte. Heute ist die Meditation der Sieben Worte ein wenig aus der spirituellen Mode gekommen, aus welchen Gründen lässt sich nur vermuten. Ob man historisch-kritische Bibelauslegung dafür verantwortlich macht oder einfach nur einen Gesangbuch-Trend – es wäre sicher lohnend, für diesen kostbaren Edelstein biblischer Überlieferung eine neue, sprachliche und musikalische Fassung zu finden, statt ihn fallen zu lassen.

Kreuzwege gehen, nicht denken

● Zwei weitere Liedtypen kennen unsere Gesangbücher, die jeweils einen rituellen Vollzug mit dem Kreuz begleiten und thematisieren: das Kreuzweglied und das Lied zur Grablegung. Ihr Schicksal verläuft höchst unterschiedlich. Während sich Kreuzweglieder, insbesondere im Zusammenhang mit den Jugendkreuzwegen, allgemein steigender Beliebtheit erfreuen, ist ein so hochrangiges Lied wie Friedrich von Spees *O Taurigkeit, o Herzeleid* auf dem besten Weg, gemeinsam mit dem Brauch der Grablegung des Kreuzes von der liturgischen Bildfläche zu verschwinden.

Das schlichte und gut singbare Kreuzweglied *Vater von dem höchsten Thron* entspringt der von den Gläubigen geschätzten jesuitischen Volksmission des 18. Jh. Es verzichtet

auf fromme Ausschmückungen und emotionales Pathos, benennt aber, im Gegensatz zu manchen modernen Kreuzwegliedern, sehr konkret die Qualen, die Jesus auf seinem letzten Weg erlitt. Durch die leicht singbare Form ist es tatsächlich bei einem Kreuzweg verwendbar und verlangt nicht, wie es sich vielerorts eingebürgert hat, die Abstraktion des tatsächlichen Weges, bei der man dann in der Bank sitzen bleibt.

Wie die aus der Volksfrömmigkeit stammende Grablegung des Kreuzes Anlass zum liturgischen Streit gibt, so ist eben auch das Spee-Lied *O Taurigkeit, o Herzeleid*, trotz heutiger Popularität seines Dichters, manchem einfach »zu barock«. Als innige Klage über den Tod Christi am Kreuz verkörpert das Lied jedoch das pastorale Wissen des Jesuitenpaters um die therapeutische Funktion der Klage und besingt die Trauer der ganzen Schöpfung angesichts des Kreuzes. Der leiderprobte Jesuitenpater versetzt sich in die seelischen Qualen Marias als einer Mutter, die das Leid ihres sterbenden Kindes mit ansehen muss. Natürlich steht diese emotionale Stimmung quer zu heutigem Bemühen um Fassung, Haltung oder moderne »coolness«. Bereits Karl Rahner äußerte dazu die Vermutung, unsere Frömmigkeit sei vielleicht zu lau und spießig, wenn sie mit den tiefen Gefühlen eines Friedrich von Spee nichts mehr anfangen könne. Längst gibt es auch unter Jugendlichen wieder solche, die freiwillig Lyrik lesen. Eine Gemeinde mit Spee und seinen Liedern vertraut zu machen, ist ein lohnendes Projekt.

Marien- und Heilandsklage

● Ähnlich wie es Johann Sebastian Bachs Passionen erging, findet man auch das *Stabat mater* heute eher auf einer Konzertankündigung als auf einer Liedanzeige im Gottesdienst. Ursprünglich

möglicherweise nicht Sequenz, sondern ein Reimgebet (auch eine »rhythmische Oration«) der privaten Andacht, taucht es schon im 14. Jh. in monastischen Gebetbüchern auf. Maria unter dem Kreuz gehört so sehr zum innersten Raum des Passionsgeschehens, dass ihre Haltung zum Typus einer eigenen spirituellen Haltung, der *Compassio-Frömmigkeit*, wurde.

Mit Maria fühlen und weinen, ihren Schmerz und ihre Liebe zu Christus zu teilen, sich ihr zur Seite stellen, sich im Leben und Sterben mit Christi Kreuz vereinen, das ist das Anliegen des *Stabat mater*. Wie sehr Menschen, die um ein geliebtes Kind trauern, nach Trost und Verständnis bei denen suchen, die das gleiche Schicksal erleiden, wissen wir. Wie wesentlich

»Compassio-Frömmigkeit«

für unser Glaubensleben der Blick auf Maria unter dem Kreuz ist, scheinen wir oft vergessen zu haben. Es geht nicht so sehr um eine zeittypische Wiederentdeckung des weiblichen Elements in der Theologie. Es geht um Lebenshilfe aus dem Glauben. Das *Stabat mater* ist ein Lied über eine Mutter, keineswegs nur für Mütter, das helfen kann, Leid oder gar Verlust unserer Liebs-ten zu ertragen.

Noch fragwürdiger erscheint vielen heute die so genannte Heilandsklage. Kein anderer Passionsgesang ist so umstritten, wurde immer wieder unter Antisemitismus-Verdacht gestellt und von manchen vehement abgelehnt wie die Improperien. Dennoch sind sie eine eigene, im Grunde nicht zu ersetzende Gattung. Schon die Jerusalemer Karfreitagsgemeinde singt Improperien, die den unsrigen zum verwechseln ähnlich sind – wie es das Georgische Kanonar bezeugt.

Der direkte Ruf Christi vom Kreuz herab an seine versammelte Gemeinde: *Mein Volk, was hab ich Dir getan?* ist eine ebenso eindringliche

wie unabweisbare Frage. Wer den Wurzeln der Improperien nachgeht, lernt sie als Fortschreibung prophetischer Kritik verstehen. Kein Liturgiekreis dürfte sie auf Dauer übergehen, ohne sich klar zu machen, dass damit der eröffnende Teil eines Dialogs zwischen dem Gekreuzigten und seiner Gemeinde gestrichen wird. Neue Vertonungen – warum nicht? Aber doch kein Element, auf das Christen etwa am Karfreitag verzichten könnten.

Lobpreis des Kreuzes

● Das Herzstück der Gesänge zum Kreuz sind die klassischen Kreuzhymnen, etwa die panegyrische Huldigung des Kreuzes in den Hymnen des Venantius Fortunatus aus dem 9. Jh., so *Vexilla Regis* oder *Pange lingua gloriosa*. Sie bringen die Deutungen des Kreuzes der Väter, liefern die theologische Begründung der Adoratio Crucis und prägen die Sprache zahlloser Passionslieder und Gebete. Sie verkünden das Kreuz als Siegeszeichen. Nicht als militärische Wunderwaffe, sondern als Zeichen des Sieges über den Tod. Sie besingen das Kreuz als Lebensbaum, auserwählten Stamm, Altar der Hingabe.

Wer Antwort sucht auf die Frage, ob man dem Kreuz Lieder singen darf, der findet sie in diesen alten Hymnen, die sie uns in der Sprache der frühen Christen überliefert: Formulierungen, die den griechischen Ursprung noch durchscheinen lassen, Väterzitate und Anklänge an die Entstehung der Adoratio Crucis aus der Verehrung der – oder einer – Kreuzreliquie. Die *Banner des Königs*, die in den deutschen Übertragungen flattern, sind Zeichen eines Königs, der in der tiefsten Erniedrigung und Schmach den größten Sieg erringt: *Fulget crucis mysterium*.

Moderne Lieder sprechen oft schlichter, vielleicht zunächst eingängiger vom Kreuz, das

Freiheit und Leben schenkt. *Wir begruben ihn und wachten auf*, heißt es in *Wir banden ihn* (von Thomas Laubach und Thomas Quast). *Sie sagen er starb, sie sagen er lebt*, singt man in *Zwei Balken aus Holz* (von Joana Zybon und Stephanie Dormann). Eines der schönsten neuen Kreuzlieder ist die Übertragung von Jürgen Henkys *Holz auf Jesu Schulter*, in dem das uralte Bild vom Lebensbaum neu gezeichnet wird – und das in die neueren Gesangbücher bereits aufgenommen wurde.

Den funkelnden Schatz der traditionsreichen Lieder vom Kreuz, von denen hier einige Perlen kurz vorgestellt wurden, sollte man nicht leichtfertig einmotten. Ein Blick in die Gesangbuchgeschichte zeigt, dass jede Zeit immer wie-

der versuchte, sich diese Perlen zueigen zu machen, dem Zeitgeschmack anzupassen. Manche dieser Versuche waren – wie die deutschsprachigen Übertragungen lateinischer Hymnen mit ihrer interessanten konfessionsübergreifenden

**»Moderne Lieder sprechen
oft schlichter vom Kreuz.«**

Geschichte – selbst wiederum Kunstwerke. Prüft man sie auf Gehalt und Glanz, wird man ihren Wert leicht erkennen. Das eine oder andere dieser Lieder (samt der Persönlichkeit ihrer Dichter) einmal zum Thema einer Predigt zu machen oder mit allen Strophen einzuüben, ist auch eine Form, sich dem Kreuz zu nähern.

Literaturhinweise:

Hansjakob Becker u.a. (Hg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001.

Ansgar Franz (Hg.), *Kirchenlied im Kirchenjahr. Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen*, Tübingen 2002.

Anne-Madeleine Plum, *Adoratio Crucis in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern*, Tübingen/Basel 2006.

Friedrich Klausmeier, *Die Lust sich musikalisch auszudrücken*, Rowohlt 1978. Vgl. auch neuere Artikel von Klausmeier, z.B. *Musik oder Musikunterricht in der Schule*, in: *Diskussion Musikpädagogik* 14 (2/2002) 23-27.

O Traurigkeit, o Herzeleid,
ist das dann nit zu klagen
Gottes Vaters einigs Kind
wird zum Grab getragen

O höchstes Gut, vnschuldigs Blut
Wer hett diß mögen dencken?
Daß der Mensch sein Schöpffer solt
An das Creutz auffhencken.

O heisse Zähr fließt immer mehr
Wen solt diß nicht bewegen?
Weil sich vber Christi Todt
Auch die Felsen regen.

Es muß da seyn aus Marmelstein
Der Juden Hertz gewesen
Weil sie nur zu solcher Pein
Lachten wie wir lesen.

Wie grosse Pein Maria rein
Leidet vber die massen
Dann du bist von jederman
Gantz vnd gar verlassen.

Wie schwer ist doch der Sünden Joch
Weil es thut vnterdrucken
Gottes Sohn als er das Creutz
Trug auff seinem Rücken.

O grosser Schmerz! O steinern Hertz!
Steh ab von deinen Sünden
Wann du wilt nach deinem Todt
Gottes Gnad empfinden.

Friedrich von Spee,
aus: *Himmlische Harmony* 1628

Birgit Jeggle-Merz

Betrachtendes Mitleiden und Triumphweg

Kreuzwege als Mitgehen zum Sieg über den Tod

**Kreuzwege zu beten ermöglicht,
sich in den Weg Jesu einzufühlen.
Dabei stehen heute neben der traditio-
nellen Betonung von Leiden und Buße
stärker Solidarität und der Blick auf
die Auferstehung im Zentrum.**

● Seit jeher haben die letzten Tage im Leben Jesu für die Menschen, die der Frohen Botschaft folgen, eine besondere Bedeutung: In den Ereignissen dieser Tage konzentriert sich das Pascha-Mysterium Jesu Christi von Leiden, Tod und Auferstehung. Das konkrete Nach- und Mitgehen des Leidensweges Christi ist körperlich vollzogene Nachfolge, die Kraft für das Tragen des eigenen

»Ein-Üben in die Existenz des erlösten Christen«

Lebenskreuzes gibt und zum Eingedenken fremden Leidens in der Gesellschaft führt.¹ Doch ist der Nachvollzug der Passion Christi nicht nur Teil einer Leidensmystik, sondern Einübung in eine christusgleiche Existenz: Leiden und Tod bilden nicht den Schlusspunkt des Pascha-Mysteriums; im Gegenteil: Ziel dieses Nachvollzugs des Transitus Domini ist und bleibt das Ein-Üben in die Existenz des durch Taufe und Firmung bereits erlösten Christen (vgl. Röm 6).

Vergegenwärtigung des Christismysteriums

● Die Geschichte des Kreuzweges als Nachgehen des Leidensweges Christi beginnt in Jerusalem. Vielleicht haben schon die ersten Christinnen und Christen die Begegnung mit dem verkörpert Herrn an den konkreten Orten des Geschehens gesucht, doch davon wissen wir nichts Näheres.

Zunächst erschien es den Christen auch überhaupt nicht notwendig, zu bestimmten Orten zu gehen, denn sie erfüllte die Gewissheit, dass ihnen der Herr zu jeder Zeit und an jedem Ort nahe ist. Insbesondere der Hebräerbrief gibt davon Zeugnis: Es braucht keinen Tempel, kein Allerheiligstes mehr, um die Gegenwart des Auferstandenen zu erfahren. Durch seine Erhöhung ist der auferweckte Jesus Christus in den wahren, den himmlischen Tempel eingegangen und hat dadurch auch der christlichen Gemeinde Zugang zu diesem Heiligtum geschaffen. Die Christen können zwar noch nicht in das himmlische Heiligtum »eintreten«, wie Christus eingetreten ist (Hebr 9,12), aber sie können schon jetzt »herantreten«. Dies geschieht im Gottesdienst, in dem antizipatorisch – konkret mittels symbolisch-rituellen Handelns – die Erfahrung der An-

betung Gottes zusammen mit dem Personal des himmlischen Heiligtums, den Engeln, schon jetzt möglich ist (Hebr 12,22-24).²

Dennoch begann schon nach (aus heutiger Sicht) kurzer Zeit die Suche nach den heiligen Stätten aus dem Antrieb heraus, die Heilsereignisse hier vor Ort nachvollziehen zu können. Die heiligen Stätten wurden in nachkonstantinischer Zeit mit z. T. monumentalen Kirchenbauten markiert, durch die der Strom der Pilger in Jerusalem die Heilsereignisse nun »am rechten Ort«, »zur rechten Zeit« und mit »für den Tag und den Ort passenden« Lesungen und Gesängen durch Be-

»in Gemeinschaft vollzogene und gelebte Christusanamnese«

gehung der wichtigsten Stationen im Leben und vor allem in der Passion Christi feiern konnte. Der Pilgerbericht der galizischen Nonne Egeria gibt beredetes Zeugnis davon.³

Die sich im 4. Jahrhundert in Jerusalem entwickelnde Liturgie ist insbesondere durch Prozessionen gekennzeichnet: Die Gottesdienstgemeinde geht ganz konkret-leiblich den Spuren Jesu nach. So ist diese Liturgie in Gemeinschaft vollzogene und gelebte Christusanamnese: Im betenden Nachgehen des Leidensweges Jesu – von der Verurteilung durch Pilatus bis zum Tod am Kreuz auf Golgota und der anschließenden Grablegung – hielten die Christen »statio«; sie hielten inne im Gedenken an das Heilswerk Gottes in Jesus, dem Christus. Diesen Stellen und Punkten der Prozession gab ein englischer Pilger im 15. Jh. den Namen »Station(en)«.⁴

Auf dem Prozessionsweg werden im Laufe der Zeit verschiedenste solcher Leidensstationen eingerichtet. Das Nachgehen der Via Dolorosa hat sich schon bald auch außerhalb der Heiligen Woche als übliche Pilgerform durchgesetzt. Nach der arabischen Eroberung Jerusalems 634 wur-

de zunächst die Hagia Sophia in Konstantinopel zum Mittelpunkt der Kreuzverehrung, bis dann zur Zeit der Kreuzzüge – inspiriert durch die Predigten zur Kreuzes- und Passionsfrömmigkeit des Bernhard von Clairveaux (1090-1153) und durch die Leidensmystik des Franz von Assisi (1182/83-1226) – die Heilig-Land-Wallfahrt eine neue Blüte erlebte.⁵

In allen Ländern der Christenheit

● Zu Nachbildungen dieses Kreuzweges in der Heimat kam es (erst) durch die Franziskaner, denen 1312 die Aufsicht über das Heilige Land übertragen wurde: Sie regten an, nun auch an fernen Orten Anlagen anzulegen, um dort den Weg des Heiles Etappe für Etappe (nach-)gehen zu können. Auch wenn immer das biblische Zeugnis des Passionsgeschehens die Grundlage des Kreuzweges blieb, so versuchte man sich doch immer tiefer in das Geschick Jesu zu vertiefen und hielt an weiteren Orten inne, um darüber nachzudenken, was sich dort zugetragen haben, wie es Jesus ergangen sein mochte.

So entfaltete sich dieser Weg nach und nach auf 7, 14, 15 Stationen – in einigen Ländern sogar bis auf 45 Stationen (so z.B. in Monte Sacro in Varallo/I). Ungefähr im 16. Jh. setzte sich das Hauptmodell mit den 14 Stationen durch, die

»die reiche Passionsliteratur des Mittelalters«

nun eine Mischung darstellten aus biblischen Zeugnissen und Betrachtungen des menschlichen Leides, das Jesus erfahren hat (z.B. unter der Last des Kreuzes zusammenzubrechen, Verachtung und Spott der Menschen und auch Trost und tatkräftige Hilfe zu erfahren). Die reiche Passionsliteratur des Mittelalters tat ihr Übriges: Die

Passion rückte in den Mittelpunkt und damit eine Frömmigkeit, die sich ganz am Leiden Christi ausrichtete.

Verschiedene Frömmigkeitsübungen (z.B. Andachten zu den fünf Wunden, zu den sechs Blutvergießungen, zur Verehrung der Leidenswerkzeuge, zu den Sieben Schmerzen Mariens) entstanden, die den Gläubigen die Möglichkeit boten, der Aufforderung Jesu an seine Jünger, ihm nachzufolgen und täglich ihr Kreuz auf sich zu nehmen, auf vielfältige Weise nachzukommen. Die Erlösung von Leiden und Tod an Ostern kam bei diesen Andachten allerdings immer weniger zur Sprache.⁶

Stationsbilder in den Kirchen

● An den Anfängen des Kreuzweges steht ein Weg im Freien, eine Wanderung, eine Prozession, ein Gehen mit einem Innehalten an den einzelnen Stationen oder deren Nachbildungen in illustrierten Andachtsbüchlein.⁷ Stationsbilder in Kirchenräumen sind hingegen eine relativ junge Erscheinung, zu finden nicht vor Mitte des 18. Jahrhunderts, nachdem die römischen Behörden um das Jahr 1740 die Genehmigung erteilten, einen Kreuzweg mit nun 14 Stationen auch in einem Kirchenraum zu errichten.

Die Erweiterungen der Bedingungen zur Erlangung eines Ablasses am Kreuzweg durch die römische Ablasskongregation im Zuge dieser Genehmigung taten ihr Übriges. Noch im Jahr 1931 untermauerte Pius XI. dieses Verständnis: Ein vollkommener Ablass wird für das Beten des Kreuzweges mit dem innerlichen Betrachten des Leidens Jesu gewährt⁸ und so eine Verbindung von individueller Schuld und Bußgesinnung einerseits und Besinnung auf Leid und Tod im Anschluss an das Schicksal Jesu andererseits hergestellt.

Das 19. Jahrhundert ist die Zeit der weitesten Verbreitung von Bildern des Kreuzweges in 14 Stationen innerhalb des Kirchenraumes, die die Gläubigen zur Betrachtung und zur Bußübung einluden. Von einem Nachvollzug des Transitus Domini als gelebter Christusanamnese verlagert sich der Focus für das Beten des Kreuzweges im Laufe der Entwicklung vermehrt auf ein Verinnerlichen des Leidens, bis es in der Neuzeit mehr und mehr eine individuelle Bußübung wird.

Gebet der Sinne

● Erst in den letzten Jahren ist wieder erkannt worden, dass die Liturgie der Kirche in ihren vielfältigen Formen und Vollzügen aus einem Zusammenspiel von »sinnenfälligen Zeichen« (SC 7) besteht. Lange hatte man übersehen, dass das gottesdienstliche Geschehen sich durch ein Miteinander und Ineinander von Zeichen, Symbolen, Gesten, Handlungen und eben auch Worten entfaltet. Die »sinnenfälligen Zeichen« sind im Verständnis der Konzilsväter nicht

»mehr und mehr eine individuelle Bußübung«

schmückendes Beiwerk oder letztlich überflüssiger Zierrat, sondern Möglichkeitsbedingung des liturgischen Geschehens. Dieser wieder entdeckte Zugang zur Liturgie der Kirche ermöglicht auch ein Wiederentdecken des Kreuzweges als Möglichkeit, sich mit allen Sinnen dem Christumysterium zu öffnen.

So wird diese alte Gebetsübung wieder neu entdeckt: Das Begleiten des Herrn auf seinem letzten Wegen von der Verurteilung bis zum Tod am Kreuz. Der Kreuzweg bietet dem Gläubigen die Möglichkeit, nicht nur des Leidens zu ge-

denken, sondern diesen Weg Jesu körperlich mit zu vollziehen. Ein Kreuzweg wird so zum »Mit-Gehen« und »Mit-Erleben« des Leidensweges Jesu. »Wer Christus nachfolgt, mit ihm ›mit-geht‹ und von dieser Haltung sein eigenes Leiden betrachtet, wer mit ihm ›mit-leidet‹, kann sich so

»diesen Weg Jesu körperlich mit vollziehen«

aufgefangen wissen von ihm, der diesen menschlichen Weg zu Ende gegangen ist und dadurch uns Menschen befreit, erlöst und eine neue Lebensperspektive aufgezeigt hat.«⁹

In neueren Kreuzwegen wird immer häufiger eine 15. Station bedacht: Jesus ist von den Toten auferstanden. Zwar war immer schon der Kreuzweg als Triumphweg zum endgültigen Sieg über den Tod verstanden, doch hatte sich dieser Zug im Laufe der Geschichte verdunkelt. Dieser im Anfang noch selbstverständlich mitgedachte Überschnitt zur Auferstehung bedarf in heutiger Zeit wohl einer bewussten Akzentuierung.

Heutige Formen

● Eine Flut von neueren Veröffentlichungen lädt ein zu der Wiederentdeckung der Kreuzwegandachten als gemeinschaftlichem Nachvollzug der Passion Jesu. Zahlreiche gute Modelle und Anleitungen sind erschienen, die diese alte Gebetsübung in das heutige Leben zu übersetzen suchen.¹⁰ Einige Beispiele:

Blicken wir nur in das »Buch der Kreuzwegandachten«, zusammengestellt von Guido Fuchs¹¹: Da findet sich beispielsweise eine Kreuzwegandacht »im Alltag (nicht nur) älterer Menschen«, eine für »(Kreuz-)Unglückliche, Fragende, Ratlose« oder ein »Hospiz-Kreuzweg«. Die Titel dieser ausformulierten Kreuz-Wege

deuten den Versuch an, die christliche Tradition dieser bestimmten Gottesdienstform mit Lebenssituationen der Menschen von heute zu akkommodieren. Auch das Beispiel »Überflutet den Tod mit Leben. Ein lyrischer Kreuzzug mit Elementen ganzheitlicher Gestaltung« geht neue Wege.

Kreuzwege lassen sich jedoch nicht nur in der so genannten »Rezeptliteratur« finden, sondern sind gefeierte Lebenswirklichkeit: Der jährlich stattfindende ökumenische Kreuzweg der Jugend hat schon fast (jahrelange) Tradition.¹² Zeugnisse von Versuchen, den Kreuzweg als gemeindliche Liturgie wiederzuentdecken, kom-

»Kraft zur Bewältigung des eigenen Lebensweges«

plettieren den Eindruck: Die Bamberger Kreuznacht¹³ oder der Kreuz-Weg am Fest der Kreuzerhöhung in Steinfurt-Borghorst¹⁴ sind nur einige herausgegriffene, benennbare Beispiele für eine wiederentdeckte Praxis.

Es ist nicht zuletzt auch das Vorbild der letzten Päpste, das zur Wiederentdeckung dieser alten Frömmigkeitsform beigetragen hat: Sei es das sprechende Vorbild des alten und todkranken Johannes Paul II., der am Karfreitag des Jahres vor seinem Tod via Medien für alle sichtbar den Kreuzweg mitleidet, oder Benedikt XVI., dessen Kreuzwegandachten hohe Verkaufszahlen erzielen.¹⁵ Für Papst Benedikt ist das Beten des Kreuzweges »ein Weg in die innere, geistliche Kommunion mit Jesus hinein, ohne die die sakramentale Kommunion leer bliebe«¹⁶. Der Kreuzweg erscheint ihm als »mystagogischer Weg«, der mitten in den Kern des Glaubens hineinführt.

Gläubigen, die (neue) Wege suchen, den Inhalten ihres Glaubens in aller Dichte und Tiefe auf die Spur zu kommen, bietet der Kreuzweg

die Möglichkeit, in ganzheitlicher Weise meditierend, erfahrend, bewusst und tätig die letzten Tage im Leben des irdischen Jesus nachzuvollziehen und sie nachzugehen, um aus diesem

Nachgehen Kraft zur Bewältigung des eigenen Lebensweges zu schöpfen und sich immer wieder aufs Neue in ein Leben als Christ bzw. Christin einzuüben.

¹ Vgl. Thomas Sternberg, »Und lass mich sehn dein Bilde«. Der Kreuzweg als liturgisches und künstlerisches Thema, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003) 166–191, hier: 190.

² Vgl. Reinhard Messner, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: Die Zeit des Anfangs (bis 250), hg. v. Luce Pietri, Freiburg u.a. 2003, 340–441.

³ Itinerarium Egeriae (FC 20 [Röwekamp]).

⁴ Roxburghe Club (Hg.), The itineraries of William Wey. London 1867. – Vgl. zur

Geschichte des Kreuzweges: Marco Talarico, Der Kreuzweg Jesu in historischer Authentizität und katholischer Frömmigkeit, Münster 2003.

⁵ Vgl. Sternberg, Anm. 1, 169.

⁶ Vgl. Josef Knupp, Kreuzwege entdecken. Ein Werkbuch zur Vorbereitung und Gestaltung, München 1998, 10f.

⁷ Vgl. Sternberg, Anm. 1, 174.

⁸ Vgl. E. Kramer, Kreuzweg und Kalvarienberge. Historische und

baugeschichtliche Untersuchungen, Kehl 1957.

⁹ Knupp, Anm. 6, 25.

¹⁰ Vgl. auch Pierre Stutz, Die Kraft der Ohnmacht: Kreuzwegmeditationen, Stuttgart 2006.

¹¹ Vgl. Guido Fuchs, Das große Buch der Kreuzwegandachten, Freiburg 2005.

¹² Ein jährlicher Bericht erscheint in den Katechetischen Blättern. Jüngst: Simone Honecker, Von Angesicht zu Angesicht. Ökumenischer Kreuzweg der Jugend 2006, in: KatBl 131 (2006) 43.

¹³ Vgl. Karl Martin Leicht, Nox crucis – crux noctis. Eine Bamberger Kreuznacht, in: BiLi 74 (2001) 58–60.

¹⁴ Matthias Hembrock/Heinrich Wernsmann, Kreuzwege. Die Chance nicht-eucharistischer Gottesdienste, in: Gd 41 (2007) 12.

¹⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., Der Kreuzweg unseres Herrn. Meditationen. Freiburg u.a. 2006. Vgl. dazu: Jan-Heiner Tück, Das Antlitz Christi – Würde der Entwürdigten, in: Communio 35 (2006) 203–206.

¹⁶ Ratzinger, Anm. 15, 8.

Die das alles angerichtet haben, stehen unter deinem Kreuz. [...] Sie lachen. [...] Sie spotten, sie lästern. [...] Darf ein Mensch einen anderen so zu Tode quälen? Mit Lüge, Gemeinheit, Verrat, Heuchelei und Tücke so zu Tode quälen und dabei noch den Schein des Rechtes für sich haben und die Miene des Unschuldigen und die Pose des sachlichen Richters? Und Gott lässt das in seiner Welt geschehen? [...] Du aber sagst: Vater, vergib, denn sie wissen nicht, was sie tun. [...] Du bist unbegreiflich. [...] Du entschuldigst sie mit der unwahrscheinlichsten Entschuldigung, die es gibt – sie hätten es nicht gewusst. Sie haben doch alles gewusst. Sie haben doch alles nicht wissen *wollen!* ... Eins aber haben sie wirklich nicht gewusst: deine Liebe zu ihnen, denn diese Liebe kann nur

der kennen, der selbst dich liebt. [...] Sprich auch über meine Sünde das Vergebungswort deiner unbegreiflichen Liebe. Sag auch für mich dem Vater: Verzeih ihm, denn er weiß nicht, was er tat. Zwar hab ich es gewusst. Alles. Aber deine Liebe doch nicht. Lass mich auch an dein erstes Wort am Kreuz denken, wenn ich gedankenlos im Vaterunser behaupte, ich vergebe meinen Schuldigern. O mein Gott am Kreuz der Liebe: ich weiß nicht, ob mir wirklich jemand etwas schuldig ist, das ich ihm vergeben könnte. Aber auch so braucht es *deine* Kraft, um denen zu verzeihen, die mein Stolz und meine Ichsucht als Feinde empfinden.

Karl Rahner, in: Wort vom Kreuz, Freiburg i.B. 1980, 51–54.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Der Palast des Leoparden

**Vielfalt und die Möglichkeit,
immer neue Räume zu entdecken,
machen – nach Auskunft der Welt-
literatur – den Wert eines großen
Hauses aus. Auch der Kirche?**

● Der Roman von Giuseppe Tomasi di Lampedusa »Der Leopard« erzählt anhand einer Familie des sizilianischen Hochadels von der epochalen Wende im Italien der 1860er-Jahre. Der alternde Fürst Salina und sein junger Neffe verkörpern die alte und die neue Zeit. In einer Szene erforschen der jugendliche Tancredi, der Sympathien für die Revolutionäre Garibaldi's hegt, und seine bürgerlich geborene Braut Angelica den Sommerpalast des Onkels. Ihr freudiges Staunen über die unendliche Vielfalt an Zimmerfluchten und immer neuen Trakten wird dabei durch einen Spruch des alten Fürsten bestärkt: »Ein Palast, in dem man alle Zimmer kennt, ist es nicht wert, bewohnt zu werden.«

Mir ist dieser Satz neulich als Bild für die Kirche untergekommen: der große Palast, der in seiner Unübersichtlichkeit wertvoll ist, als Symbol für die Kirche, die sowohl diachron wie synchron aus so vielen verschiedenartigen Räumen besteht: Manche sind (vorübergehend?) eingemottet, in anderen ist blühendes Leben, neue werden angebaut, Ecken und Hintertreppen bie-

ten viel Platz und unvermutet Verbindungstüren ... Und der Fürst stellt als Herr dieses Hauses nicht den Anspruch, alle Winkel im Blick zu haben. Die Möglichkeit, immer wieder durch Neues oder Wiederentdecktes überrascht zu werden, macht ihm seinen Palast wohnlich.

Diese fürstliche Grandezza wünschte ich uns Kirchen-BewohnerInnen, in allen verschiedenen Spielarten katholischer Gesinnungen, die wir allzu oft beanspruchen, nur unsere Art, den Palast einzurichten, sei die richtige und die (aus unserer Sicht) weit abgelegenen Trakte gehörten

»Grandezza und Neugier«

ohnehin nicht mehr dazu. Und ich wünschte uns allen auch mehr von dieser jungen Neugier, die mit Stolz und Entdeckerlust die Gänge durchstreift und dabei mehr auf den Reichtum der anderen schaut als auf ihre Mängel. Vielleicht könnte auch uns dazu der Wunsch verhelfen, neue Mitglieder aus neuen Schichten zu gewinnen. Mit ihnen den Kirchenpalast – gerade in seiner überraschenden Vielfalt – als wertvollen gemeinsamen Lebensort neu zu entdecken, könnte ein wichtiger Schritt in eine neue Epoche sein, meint

Ihre Chefredakteurin

Ökumenisches Netz in Deutschland

Nicht Götzen, sondern dem Leben dienen!

„Selbstverständigungspapier

Das Ökumenische Netz in Deutschland ist ein freier Zusammenschluss von Institutionen, Organisationen, Gruppen und Einzelnen, die für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung arbeiten. DIAKONIA dokumentiert einen Grundsatztext zur theologischen Deutung der gegenwärtigen sozio-politischen Situation.

● Die Ökumenischen Netze in Deutschland setzen sich im Rahmen des »Konziliaren Prozesses gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« ein. [...] In dem Glauben an Gott als Vater und Mutter aller Menschengeschwister, der Israel aus der Sklaverei befreit und seinen gekreuzigten Messias zum Anfang einer neuen Welt gemacht hat, ist der Gedanke des Rechtes auf Leben und Würde für alle Menschen, besonders für die Armen und Entrechteten, verwurzelt.

Im Rahmen des Konziliaren Prozesses übernehmen Basisgruppen, Einrichtungen und Einzelpersonen vor Gott und den Menschen in vielfältigen Bereichen bewusst Verantwortung für die Schöpfung und das Leben der Menschen. Die Beteiligung an politischen Prozessen, z.B. in Europa 1989/90 und in Südafrika, sowie der Einsatz für die Entschuldung von Ländern der Zwei-

drittelwelt und gerechten Handel, Initiativen für Flüchtlinge, Engagement gegen vielfältige Formen der Zerstörung der Natur, gegen Sozialabbau und Militarisierung waren und sind wichtige Aktivitäten im Konziliaren Prozess.

Dennoch stellt die ökumenische Bewegung [...] immer neues Elend, immer neue Formen der Gewalt und immer neue Zerstörungen der Lebensgrundlagen fest. Deshalb sehen wir eine besondere Herausforderung darin, die Einzelfelder, an denen sich viele abarbeiten, in einem größeren gesellschaftlichen geopolitischen Zusammenhang zu reflektieren. Diesen Zusammenhang erkennen wir im kapitalistischen Wirtschafts- und Lebensmodell, das im Rahmen der Globalisierung weltweit durchgesetzt wird. Seine wirtschaftliche, politische und kulturelle Dynamik produziert immer neue Verwerfungen und erweist sich immer deutlicher als eine scheinbar unüberwindliche Blockade für notwendige Veränderungsprozesse.

Dies fordert uns heraus, das kapitalistische Wirtschafts- und Lebensmodell mit seinen imperialen Zuspitzungen, seine tödlichen Folgen und seine Tendenzen zur Selbstverabsolutierung mit dem Glauben an den Gott der Bibel zu konfrontieren, der für das Leben aller Menschen und die Integrität der Schöpfung steht. [...]

Krisen und Widerstand

● Globale und innergesellschaftliche Spaltungsprozesse kennzeichnen die Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten. Die Aufspaltung in ausgegrenzte Verlierer und dominante Profiteure ist dabei, fast flächendeckend die Grundlagen des Zusammenlebens zu zerstören. Zugleich bilden sich Gegenkräfte gegen die weltweite Durchsetzung einer neoliberalen Politik. [...]

Wesentlicher Hintergrund für die Prozesse von Verarmung und sozialer Desintegration ist die sog. Krise der Arbeit. Mit immer weniger Menschen können in immer kürzerer Zeit immer mehr Waren produziert und Dienstleistungen angeboten werden. Dies reduziert die Nachfrage nach Arbeit. Statt die Produktivitätsgewinne zur Arbeitszeitverkürzung bei gerechter Verteilung der Arbeit zu nutzen, werden sie jedoch zur Reichtumsvermehrung der Kapitaleigner abgesaugt. [...] Wer eine Chance auf Arbeit haben will, ... »muss« bereit sein, reale Lohn- einbußen, längere Arbeitszeiten, Verdichtung der Arbeitsprozesse, Abbau von Arbeitnehmerrechten und vieles mehr hinzunehmen. [...] Die unweigerliche Konsequenz hieraus lautet: Armut trotz Arbeit.

Trotz aller Bekenntnisse zu einer »nachhaltigen Entwicklung« sind derzeit keinerlei Anzeichen für eine Abkehr von der Vorstellung unbegrenzten Wachstums zu registrieren. Im Gegenteil, immer mehr natürliche Ressourcen wie Wasser oder die Gene von Pflanzen und Tieren geraten unter den Druck schutz- und schrankenloser Aneignung. Angesichts der absehbaren Grenzen fossiler Energieträger und der aus deren Verbrennung resultierenden Klimafolgen (»Treibhauseffekt«) gefährden die derzeitige Produktionsweise und der mit ihr verbundene Lebensstil die Grundlagen des Lebens. Dabei sind wieder einmal die Armen in den Ländern des Südens

die ersten Opfer ökologischer Katastrophen. Damit wird deutlich, wie sehr die Zerstörung der Schöpfung mit der Frage nach Gerechtigkeit verbunden ist.

Träumten einige nach dem Ende des kalten Krieges von einer Friedensdividende, so müssen wir nun ernüchtert feststellen: Die Länder der NATO führen Krieg und treiben Prozesse der Militarisierung voran. [...] Dabei ist vieles möglich geworden, was noch vor Jahren als undenkbar

»Die Armen in den Ländern des Südens sind die ersten Opfer ökologischer Katastrophen.«

erschien: vom Abbau von Bürgerrechten über das »Outsourcing der Folter« bis hin zu geheimdienstlich-polizeilicher Zusammenarbeit. Der »Krieg gegen Terrorismus« dient dabei als willkommene Legitimation. [...]

Überall auf der Welt regt sich Widerstand gegen die tödlichen Konsequenzen der neoliberalen Globalisierung. Immer mehr Menschen nehmen Ausgrenzung und Zerstörung der Lebensgrundlagen nicht widerspruchslos hin, sondern suchen in individuellen und kollektiven Strategien nach Überlebensmöglichkeiten und Alternativen des Lebens. Dies zeigt sich im Widerstand gegen Landenteignungen, gegen die Privatisierung der Wasserversorgung, gegen miserable Arbeitsbedingungen in den weltweit eingerichteten sogenannten freien Produktionszonen, gegen den Abbau sozialer Sicherungssysteme oder auch in der Migration in die »reichen« Länder. In sozialen Bewegungen formiert sich Widerspruch und Protest in lokalen und globalen Sozialforen, in Aktionen gegen Militarisierung und Krieg und auch in der Entwicklung einer nachhaltigen und solidarischen Wirtschafts- und Lebensweise. An verschiedenen Orten und oft auch miteinander vernetzt formiert sich

Widerstand und experimentieren Menschen mit Gegenentwürfen. [...]

Kapitalismuskritik

● Der Ökumenische Rat der Kirchen, der Reformierte und der Lutherische Weltbund ... sind auf Initiative von VertreterInnen des Südens zu einer klaren theologisch begründeten Ablehnung des neoliberalen Kapitalismus vorgestoßen. Viele europäische Kirchen aber tabuisieren die Diskussion über Neoliberalismus, Kapitalismus und Imperium. [...] Deshalb stehen die ökumenischen Basisbewegungen in Europa in der Pflicht, die Diskussion über die von der weltweiten Ökumene gestellten Fragen zunächst stellvertretend aufzunehmen, um Kirchen und Öffentlichkeit begründet herausfordern zu können, sich diesen Fragen zu stellen. Folgende Sichtweise ist dabei bisher erreicht worden: [...]

Im Kontext neoliberaler Globalisierung werden Menschen und ihre sozialen und ökologischen Lebensgrundlagen immer schärfer den Gesetzen des Marktes, d.h. der Logik der Reichumsvermehrung für Kapitaleigner unterworfen. Durch Privatisierung werden grundlegende Lebensgüter wie Nahrungsmittel, Wasser, soziale Sicherheit, Bildung und Gesundheit für immer mehr Menschen zu unerschwinglichen Gütern. Auf dem Markt können nur diejenigen sich bedienen, die über entsprechende Kaufkraft verfügen. [...]

Entgegen einem weit verbreiteten Eindruck ist der Staat nicht einfach ohnmächtig den Prozessen neoliberal-kapitalistischer Globalisierung ausgesetzt. Vielmehr spielt staatliches Handeln dabei eine aktive Rolle. Dabei verändert der Staat einige seiner Funktionen. So erleben wir in den letzten Jahrzehnten einen Prozess der Abkehr vom »Sozialstaat« hin zu einem »nationalen

Wettbewerbsstaat«. [...] Langwierige und unberechenbare demokratische Prozesse gefährden dieses Ziel. Daher führt die Zurichtung der Gesellschaften auf Wettbewerbsfähigkeit in letzter Konsequenz zur Erosion von Demokratie.

Der neoliberale Staat ist nicht einfach ein »schwacher Staat«. Dieser Eindruck gilt nur für sozialstaatliche Funktionen. Der schwache Sozialstaat mutiert zu einem autoritären Sicherheitsstaat. Wachsende soziale Desintegration und die mit ihr verbundenen Erfahrungen der Demütigung produzieren neue Formen von Gewalt. ... Die phantasielose Antwort neoliberaler Politik auf Prozesse der Eskalation von Gewalt ist Sicherheitspolitik. Sie fragt nicht nach Ursachen von Gewalt, sondern baut nach innen Sicherheitssysteme aus. Nach außen dient eine Politik der Militarisierung mit dem Ausbau der Armeen zu Interventionsarmeen dem Ziel, soziale Folgen der Globalisierung einzuhegen und die Funktionsfähigkeit des Weltmarktes zu sichern. [...] Neoliberale Globalisierung wird polizeistaatlich und militärisch abgesichert.

Globalisierung und Neoliberalismus sind keine zufälligen Erscheinungen. Sie bezeichnen eine aktuelle Phase der neuzeitlichen kapitalistischen Entwicklung. [...] Vor dem Hintergrund des verschärften Kampfes um Produktivitätsfortschritt im Dienst der Vermehrung des Kapitals erscheint Globalisierung als ein Prozess, in dem das Kapital neue und effektivere Akkumulationsmöglichkeiten in Raum und Zeit sucht.

Tendenzen zur Totalisierung

● Der Konkurrenzkampf des Kapitals um immer effektivere und schnellere Möglichkeiten zur Akkumulation erfasst den gesamten Globus. Er unterwirft Menschen und Umwelt immer uneingeschränkter den Imperativen der Kapital-

verwertung. Hierin zeigt der Kapitalismus seine totalisierenden Züge. [...]

Der Verwertungsprozess bestimmt immer mehr menschliche Bedürfnisse, Arbeits- und Lebensweisen, Mentalitäten und Gewohnheiten. Soziale Sicherheit und Bildung, Gesundheit und Wasser, Lebensglück und auch »Religion« werden isolierten, aber über Kaufkraft verfügenden KundInnen angeboten. Kein verwertungsfreier Raum soll mehr übrig bleiben.

Die Prozesse der Ökonomisierung machen auch vor dem Menschen nicht halt. Es ist weitgehend gelungen, den »homo oeconomicus« als prägendes Menschenbild durchzusetzen. [...] »Mobil« und »flexibel« stellt er sich in den Dienst der Kapitalverwertung und interpretiert Fremdbestimmung als Selbstbestimmung und Selbstunterwerfung als individuelles Glück. Dabei wer-

»religiöse Inszenierungen«

den die VerliererInnen traumatisiert. Die Gewinner verfallen der Sucht, der Selbstüberhöhung und der Spaltung ihrer Person. Die Mittelklassen geraten in Angst vor dem gesellschaftlichen Absturz, fallen in Depression und entwickeln Aggressionen gegen Sündenböcke. Dabei werden Empathie und Solidarität als »weiblich« verachtet und brutales Durchsetzungsvermögen als »männlich« verehrt.

Totalisierend zeigt sich der Kapitalismus auch in seinen »Heilsversprechen« und religiösen Inszenierungen. Die Gesetze des Marktes versprechen Wohlstand. Dafür müssen jedoch »Opfer« gebracht werden, die das Kapital »gnädig« stimmen und geneigt machen zu Heil bringenden Investitionen. Daran soll die Welt genesen. In den »Liturgien« des Kult-Marketing werden die Warenwelten als sinnstiftend inszeniert, und der Akt des Kaufens wird zum religiösen Erlebnis, zur aktiven Devotion. [...]

Offensichtlich spürt jedoch eine wachsende Zahl von Menschen, dass entgegen aller Heilsversprechen die wirkliche Entwicklung des Kapitalismus mit einer Dynamik der Zerstörung verbunden ist. So ist es kein Zufall, dass in den letzten Jahren den utopischen Heilsversprechen die Behauptung an die Seite gestellt wurde: Es gibt keine Alternative! [...] Als Alternative zum Götzen Kapital darf es keinen Gott geben. Mit der Behauptung der Alternativlosigkeit soll Widerstand von vornherein als aussichtslos und unsinnig erscheinen.

Herausforderung für den Glauben

● [...] Es gibt hinreichend Anzeichen dafür, dass wir davon sprechen müssen, dass der Kapitalismus zur »alles bestimmenden Wirklichkeit« (Thomas Ruster) wird. In der Sprache der jüdisch-christlichen Tradition gesprochen: Er nimmt den Platz Gottes ein und wird zum Götzen. [...] Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Christinnen, Christen und Kirchen zum Kapitalismus nicht mehr ausschließlich als ethische Frage nach einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung. Sie wird immer drängender zur theologischen Frage nach der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen in unserer geschichtlichen Situation.

In der jüdisch-christlichen Tradition ist die Rede von Gott untrennbar mit der Leidensgeschichte von Menschen und ihrem Schrei nach Rettung und Befreiung verbunden. Diese Tradition macht empfindsam und wachsam gegenüber dem, was Menschen angetan wird. Sie findet sich nicht mit einer Welt ab, in der Menschen ausgegrenzt und gequält werden. [...] [Sie entwickelt] Bilder vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit als Bilder von einer Welt, in der alle

satt und des Lebens froh sind und alle Menschen um einen Tisch herum Platz haben. In diesen Bildern wird das Recht auf Leben für alle, d.h. das Recht auf Zugang zu den Mitteln, die Menschen zum Leben brauchen, ebenso anschaulich wie das Recht auf Anerkennung, d.h. auf Partizipation aller am gesellschaftlichen Leben. Das Recht

»Der befreiende Gott des Lebens ist von den Götzen der Unterwerfung und des Todes zu unterscheiden.«

auf Leben und Anerkennung gilt vor allem den Armen und Unterdrückten, also den Menschen, denen es verweigert wird. Sie sind der Maßstab für seine Verwirklichung. [...]

Dieser befreiende Gott des Lebens ist von den Götzen der Unterwerfung und des Todes zu unterscheiden. In biblischen Traditionen wird das, was von Menschen geschaffen wurde, um dann Macht über sie zu gewinnen, Götze genannt. Götzen verlangen Opfer, blindes Vertrauen und blinde Unterwerfung. Sie zerstören Le-

ben, indem sie von Menschen das als Opfer fordern, was als Güter des Lebens ihnen gehört. Sie zerstören Freiheit, indem sie eine alternativlose Unterwerfung unter ihre vermeintliche Heilsmacht verlangen. Menschen sollen ihr Leben nicht selbst gestalten, sondern alles von der Unterwerfung unter die Götzen erwarten. So waren die biblischen Traditionen in unterschiedlichen Zusammenhängen vor der Unterwerfung unter den Mammon (z.B. Ex 32; Mt 6,24; Eph 5,5) und die totale Macht politischer Systeme (z.B. Dan 3, Offb 13). [...]

Nach Zeugnissen des Zweiten Testaments sehen sich Christinnen und Christen mit der Reichsreligion des römischen Imperiums und ihrer Funktion, das Reich religiös zu überhöhen und so zu sichern, konfrontiert. Sie sind herausgefordert, sich für Christus und gegen den Kaiser zu entscheiden. [...] Die Absage an den Kaiser und sein Imperium ist offensichtlich untrennbar mit dem Bekenntnis zu dem vom Imperium gekreuzigten, von Gott aber auferweckten und erhöhten Messias verbunden. [...]

Das Ökumenische Netz in Deutschland ÖNiD ist die selbst gewählte Kooperations- und Koordinationsebene der Ökumenischen Netze, Institutionen, Organisationen, Gruppen und Einzelnen, die in der Gesellschaft und in den Kirchen Deutschlands für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung arbeiten.

Es ist kein Organ einer Kirche, sondern ein Zusammenschluss, der sich als Teil der Kirche und zugleich als Gegenüber zu den institutionellen Formen von Kirche sieht.

Im Rahmen des ÖNiD arbeiten derzeit folgende Fachgruppen und Ad hoc-Gruppen:
»Frieden heute«; Wirtschaften im Dienst des Lebens als Bekenntnisprozess der Kirchen;
Gemeindeökonomie; Faire Chance für den Fairen Handel; EU-Verfassung;
Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu (Rumänien).

Kontaktbüro für das ÖNiD:

Michael Held, Arbeits- und Koordinierungsstelle PRAKTISCHE SCHRITTE für
Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung,
Simon-Haune-Straße 15, 36251 Bad Hersfeld, Tel. 0049 (0) 6621 / 620186 – Fax 65645;
e-Mail: A-P-S@gmx.de

Internetadresse: <http://www.ecunet.de/ecunet/oeknetze/oeknetze.oenid/index.html>

Daher gehörte es nicht zur Konsequenz, sondern zum Inhalt jüdisch-christlichen Bekenntnisses, der Reichsreligion des römischen Imperiums mit dem Kaiserkult als Zentrum und

»Hoffnung auf Befreiung von Herrschaft«

der alternativlosen Unterwerfung unter das Imperium als Inhalt zu widersagen und zu widerstehen. Erst das entschiedene Nein zu den Götzen des Imperiums eröffnete Freiräume und ließ Alternativen möglich werden.

Das »Ich widersage« und das »Ich glaube« haben nicht zufällig ihren Ort in der Liturgie, vor allem in der Taufliturgie, die mit der Einführung und Aufnahme in die Christengemeinde verbunden ist. [...] Das Nein zu den Götzen ist die Voraussetzung für das Ja zu Gott. An den Gott der Befreiung und des Lebens zu glauben, geht offensichtlich nur in Widerspruch und Widerstand zu den Götzen, die Unterwerfung fordern und Tod produzieren.

Wir erinnern an diese biblischen Traditionen, weil wir uns durch eine Situation herausgefordert sehen, in der das Kapital immer deutlicher zum Götzen gemacht und der Kapitalismus sich als ökonomisches, politisches und kulturelles Lebensmodell zunehmend totalisiert. [...] Die Rede von der »Herrschaft« Gottes steht für die Hoffnung auf Befreiung von Herrschaft und damit gegen die immer mehr Opfer fordernde Unterwerfung des Globus unter den Fetisch der Geldvermögensvermehrung als oberstem Ziel. [...]

Ökumenisches Netz

- Wenn wir das mit der Globalisierung des Kapitalismus verbundene Leid von Menschen

wahrnehmen, wenn wir zudem feststellen müssen, dass der globalisierte Kapitalismus sich totalisiert, dann gehört das »Ganze« unseres wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens auf den Prüfstand und muss in den Prozess der Veränderung einbezogen werden. Es käme darauf an, dem neoliberalen Kapitalismus mit seinen dürrtigen, eindimensionalen und lebenszerstörenden Normalitätsvorstellungen eine von der Vision des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit inspirierte Praxis des Widerspruchs und des Widerstands, aber auch eines provokativen und kreativen Aufbruchs in eine andere mögliche Welt entgegenzustellen. [...]

Dabei geht es um ein neues Paradigma wirtschaftlichen und politischen Handelns: Ökonomisch geht es um Wirtschaften im Dienst des Lebens aller und der Schöpfung. Dieses neue Paradigma orientiert sich nicht an dem irrationalen Zweck der Vermehrung des Kapitals um seiner

»Wirtschaften im Dienst des Lebens«

selbst willen, sondern an den Lebensbedürfnissen der Menschen und der Schöpfung als eines lebendigen Organismus. [...] Praktisch wird dies in einer Doppelstrategie. Dabei müssen dem herrschenden System Energien entzogen werden, z.B. durch Strategien der Verweigerung und des Boykotts sowie der Zerstörung von Mythen und Lügen des Systems in den Köpfen der Menschen. Gleichzeitig müssen wir versuchen, im Widerstand gegen Enteignungsstrategien wie der Privatisierung wichtiger Lebensgüter und in Ansätzen einer solidarischen und ökologischen Sozialwirtschaft Politik und Wirtschaft in den Dienst des Lebens zu stellen. Politisch geht es um die Organisation des Zusammenlebens der Menschen in gegenseitiger Anerkennung und Partizipation am gesellschaftlichen Leben. [...]

Kulturell geht es um die Ablösung eines Bildes vom Menschen als »Herrn« und »Eigentümer«, der sich als »homo oeconomicus« in Konkurrenz zu anderen vermarktet und »eigenverantwortlich« sein Leben sichert. Statt dessen orientiert sich ein neues Paradigma am Menschen als einem Beziehungswesen, das in solidarischen Gemeinschaften und im Einklang mit der Schöpfung lebt. Die Beziehung umfasst alle Menschengeschwister sowie das gemeinsame

»Orientierung am Menschen als einem Beziehungswesen«

Leben in der einen Welt. Mit allen teilen wir das gemeinsame Recht auf Leben und Anerkennung. Wenn ein Glied der Menschheitsfamilie leidet, leiden alle mit. Der Anschlag auf die Würde eines Menschen ist ein Anschlag auf die Würde der Menschheit. Und auch das Leiden der Schöpfung schreit nach Befreiung von »Sklaverei und Verlorenheit« (Röm 8,21).

Die Hauptaufgabe des Ökumenischen Netzes in Deutschland (ÖNiD) sehen wir darin, sich immer wieder neu darüber zu verständigen, wie wir die Wirklichkeit kapitalistischer Globalisierung sehen, wie wir sie im Kontext jüdisch-christlicher Tradition beurteilen, wo wir widersprechen und uns widersetzen müssen und welche verwandelnde lebensfördernde Praxis wir aus unserem Widerspruch und Widerstand ent-

wickeln können. In Kommunikation mit Menschen aus Ländern der Zweidrittelwelt, im Austausch unserer politischen und theologischen Analysen können wir unsere Kompetenzen und unsere Hoffnung stärken. [...]

Über die Kirchen hinaus arbeitet das ÖNiD mit in gesellschaftlichen Bündnissen, die sich gegen die Unterwerfung des Lebens unter das Diktat der Akkumulation des Kapitals wehren. Von besonderer Bedeutung sind dabei die Bewegung der Sozialforen sowie die Verbindung zu Bewegungen in der Zweidrittelwelt. Inspiriert durch die Bibel können wir uns einbringen und mitarbeiten am Ziel, solidarisch Mensch zu werden. Der Kairos ist da für einen Wandel von einer Kultur des Todes zu einer Kultur des Lebens.

Dieses Papier ist der Versuch zu beschreiben, wo wir gegenwärtig in unserem Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stehen, wie wir die gegenwärtige Situation beurteilen und welche Herausforderungen wir sehen. [...] So kann es uns gelingen, das Engagement der ökumenischen Basis zu vertiefen und zu verbreitern und ihm so ein größeres Gewicht in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit zu geben.

Das ÖNiD hat den hier gekürzt wiedergegebenen Text in einem einjährigen Diskussionsprozess erarbeitet und auf seiner Tagung am 29. 10. 2006 in Mannheim in dieser Form angenommen. Der ganze Wortlaut findet sich im Internet unter: <http://www.ecunet.de/ecunet/oeknetze/oeknetze.oenid/index.html>

Vorschau auf die nächsten Nummern:

Kirche wächst vor Ort weltweit	3/2007	Kindertheologie	5/2007
Humor	4/2007	Angst	6/2007

Ulrich Thien

Aus der Perspektive der Verlierer und Verliererinnen

Bewertungskriterien zu Hartz IV und wachsender Armut

Die Arbeitsmarktreformen haben viele Probleme verschärft. Um für Langzeitarbeitslose menschenwürdige Lebensbedingungen zu sichern, ist Umdenken nötig. Kriterien dafür lassen sich aus der Caritasarbeit gewinnen.

● Menschen, die arbeiten wollen, gibt es in unserem Land im Überfluss. Im Kontext der Arbeitswelt ist der einzelne Mensch zum Spielball unterschiedlichster Interessen geworden. Die Dominanz der Märkte und die wachsende Globalisierung des Kapitals verteilt Einkommen und Vermögen immer ungleicher. Infolgedessen wird der Strukturwandel des Arbeitsmarktes zu einer zukunftsbelastenden Krise. Arbeitsmarkt- und Wirtschaftspolitik zielen neben einer Verringerung des Lohnniveaus und der Unternehmenskosten auf eine Steigerung der Produktivität, auf leistungsstarke Arbeitnehmer, auf wachsende Gewinne. Letztere werden paradoxerweise derzeit u.a. durch den Abbau von Arbeitsplätzen, über niedrigere Sozialversicherungsbeiträge, Verlagerung von Produktionsstätten in Billiglohnländer u.v.m. erzielt. Durch geringere Beschäftigungszeiten, Teilzeitbeschäftigungen, Ausbau des Niedriglohnssektors u.Ä. kommt es dazu, dass Erwerbsarbeit den Lebensunterhalt für immer mehr Menschen nicht mehr sichert.

Die reale Angst vor Arbeitslosigkeit und Armut lässt viele Menschen still werden. Viele lassen gesteigerten Leistungsdruck, Akkord, Überstunden, schlechte, ungesunde, ausbeuterische Arbeits(platz)bedingungen über sich ergehen, um die Arbeit nicht zu verlieren. Immer mehr Menschen erleben sich an der Grenze des Zumutbaren und Verkräfftaren.

In dieser Situation gewinnen die, die sich am Arbeitsmarkt als schnelle und besonders fitte »Malocher« behaupten und Qualität anbieten können, gute schulische Leistungen oder Geld mitbringen oder sich marktkonform verhalten. Jene, die – aus welchen Gründen auch immer – solche Voraussetzungen, Möglichkeiten und Fähigkeiten nicht haben, verlieren. Auch angeblich sichere Arbeitsverhältnisse oder besonders qualifizierte Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen sind heute vor dem Verlust von Arbeit nicht geschützt.

Schwächere oder leistungsgeminderte Menschen, psychisch Labile, gesundheitlich Beeinträchtigte, auch »falsch« Qualifizierte oder Überqualifizierte müssen Angst vor Arbeitslosigkeit haben. Ungelernte, Ausbildungsabbrecher, in Maßnahmen der Arbeitsverwaltung »geparkte« Menschen haben fast gar keine Chancen auf dauerhafte Arbeit.

Das Los, die Arbeit los zu sein

● Arbeitslosigkeit hat verschiedene Gesichter: die arbeitslose Akademikerin; der Gelegenheitsarbeiter; die wegrationalisierte Sekretärin; der Bankangestellte, der z.B. nach dem Verlust der Arbeitsstelle Haus und Gepartes einsetzen muss; der Facharbeiter, dem bescheinigt wurde, mit 53 zu alt zu sein; die allein erziehende Mutter, die den beruflichen Wiedereinstieg wegen der Kinderversorgung nicht schafft; die Supermarkt-Kassiererin auf Stundenbasis; die ohne Bezahlung eingestellten Praktikanten; Hunderttausende geduldeter Ausländer, die nicht arbeiten dürfen usw. Vielfach sind junge Menschen und Frauen die eigentlichen Verliererinnen.

Die Arbeit los zu sein bedeutet, mit erheblich weniger Geld oft sehr lange auskommen zu müssen. Damit verbunden ist das Gefühl, nichts mehr wert zu sein, nicht mehr gebraucht zu werden. Laufende Kosten für Lebensmittel, Kleidung, Miete, Kreditverpflichtungen führen nach

»Massenarbeitslosigkeit hat die Menschen unsicher und kleinlaut gemacht.«

kurzer Zeit zu Überschuldungen und zum »Offenbarungseid«. Viele haben »zum Leben zu wenig und zum Sterben zu viel«. Der Verlust des Arbeitsplatzes führt sowohl in eine persönliche als auch in eine soziale Katastrophe. Mit der Arbeit verlieren viele ein großes Stück ihrer Identität, was schnell zum Auslöser von psychischen oder psychosomatischen Krankheiten wird. Fähigkeiten, Hoffnungen und Ideale können bei den üblichen gesellschaftlichen Negativzuschreibungen in den Hintergrund geraten.

Massenarbeitslosigkeit hat die Menschen unsicher und kleinlaut gemacht. Die Betroffenen sind keine homogene Gruppe. Jede der 4 Millio-

nen registrierten Arbeitslosen, jeder der 7,4 Millionen SGB II-Bezieher hat eine individuelle Geschichte, die sich immer auch auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Verursachungszusammenhänge bezieht.

Die Hartz-Reformen

● Die Diskussionen um die Zukunft der Arbeit waren in den letzten Jahren durch die Auseinandersetzungen um die Hartz-Reformen gekennzeichnet. Hartz I-III zielen auf Veränderungen bei der Bundesagentur für Arbeit und bei arbeitsmarktpolitischen Instrumenten. Hartz IV als Schwerpunkt der Reformen beinhaltet im Wesentlichen die Zusammenführung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe zum neuen Sozialgesetzbuch II (SGB II). Nach diesem Gesetz erhalten Langzeitarbeitslose (Menschen ab dem 2. Jahr ihrer Arbeitslosigkeit) Angebote zur Integration in Arbeit, notwendige individuelle Hilfen, Beratung und materiellen Leistungen. Konkret sieht das Szenario so aus:¹

Langzeitarbeitslose sowie bisherige Sozialhilfebeziehende und Arbeitslosenhilfebeziehende werden zukünftig nur noch von einer Stelle, dem »JobCenter«, in all ihren Lebenslagenbereichen »versorgt«, wenn das 16-seitige Antragsformular nebst allen Belegen rechtzeitig bei der zuständigen Stelle abgegeben ist. Anspruchsberechtigt sind arbeitslose Personen und ihre Angehörigen zwischen 15 und 65 Jahren, die mindestens drei Stunden täglich erwerbstätig sein können, hilfebedürftig sind und erst ihr angespartes Vermögen bis zu bestimmten Freigrenzen verbraucht haben. Alle individuell notwendigen Leistungen regelt der »Persönliche Ansprechpartner« oder »Fallmanager«. Hierbei steht das Ziel im Vordergrund, die Erwerbsfähigkeit zu erhalten, zu verbessern oder wiederher-

zustellen. Gleichzeitig geht es darum, die Dauer der Hilfebedürftigkeit so kurz wie möglich zu halten.

Per »Eingliederungsvereinbarung« erhalten die Arbeitsuchenden individuelle Leistungen in Form von Beratung und sozialer Betreuung z.B. bezüglich Sucht-, Überschuldungs-, Wohnungs- oder Sprachproblemen oder familiären Konfliktlagen. Materielle Leistungen zur Sicherung des Lebensunterhalts werden in Höhe von € 345,- als Regelsatz gewährt, sowie »angemessene« Kosten für die Wohnung und Heizung. Gemäß dem vorgegebenen Grundsatz des »Fordern und Fördern« verpflichten sich die Langzeitarbeitslosen zur aktiven Mitwirkung. Ohne Berücksichtigung individueller Problem- und Lebenslagen muss jede Arbeit angenommen werden. Andernfalls können Sanktionen in Form einer 30%igen materiellen Kürzung für drei Monate bis hin zu einer Kürzung der Regelleistung auf Null fällig werden. Für die Gruppe der unter 25-Jährigen bedeutet dies eine 100%ige Streichung der Leistungen mit Ausnahme der Kosten für Unterkunft und Heizung.

Trauer und Ängste

● Zahlen und Statistiken verdeutlichen konkrete Dimensionen, zugleich verschleiern sie Einzelschicksale und sagen nichts darüber aus, wie es den Menschen geht. »Ich bin mit den Nerven am Ende«, sagt eine 53-jährige Frau, dessen Mann seit fünf Jahren arbeitslos ist. Wie kann eine vierköpfige Familie mit € 1000,- einen Monat lang leben? »Einkaufen bei den billigsten der Billig-Discounter, viel Nudeln auf den Tisch und wenig Obst. Dazu hoffen, dass die Waschmaschine nicht kaputt geht oder die Kinder nicht schon wieder einen teuren Atlas zu € 35,- brauchen. Von unserem früheren großen Freundes-

kreis sind zwei übrig geblieben. Ausgehen ist nicht, keine Kirmes. Aber alle zwei Monate gehe ich zum Frisör.« Der Mann hat inzwischen resigniert, nur der Überlebenswille der Frau hält die Familie zusammen.

Solche Beispiele gibt es millionenfach mit immer neuen Facetten. Vieles erzählen Betroffene erst im dritten Beratungsgespräch oder verschweigen es auch dann noch: die wirklichen Ängste, Enttäuschungen, Demütigungen, die Verletzung des Schamgefühls, das vermeintlich eigene Versagen oder auch die Unfähigkeit, von anderen Hilfen anzunehmen oder sich selbst zu helfen. Engagierten Christen, professionellen Beratern und anderen sind solche »hoffnungslosen Fälle« nicht gleichgültig. Denn Wertschätzung und konkrete Mithilfe zu einem menschenwürdigen Leben sind wichtige Ziele für ein gelingendes Miteinander in unserer Gesellschaft.

Sozialethische Bewertungen

● Nimmt man die Trauer und Ängste, aber auch die Hoffnungen und Wünsche der Verliererinnen und Verlierer² der Hartz-Reformen wahr, dann ist aus sozialethischer Sicht darauf zu achten, dass Langzeitarbeitslosen und Geringqualifizierten neue Chancen auf eine dauerhafte Beschäftigung eröffnet werden und ihre Lebenssituation nachhaltig verbessert wird. Dazu im Folgenden sieben zentrale Bewertungsaspekte:

1. *Armutsspirale:* Für den Großteil der Betroffenen hat sich die Situation durch die Hartz-Reformen deutlich verschlechtert. Die Unsicherheit hat zugenommen. Im Laufe der letzten zwei Jahre sind die SGB II-Bezieher auf über 7,4 Millionen Menschen deutlich angestiegen und es kann davon ausgegangen werden, dass weitere 1,5 Millionen Menschen keine Leistun-

gen in Anspruch nehmen.³ Über 10% der Bevölkerung leben mittlerweile unter der Armutsgegrenze, 25% gelten als armutsgefährdet. Mehr als ein Drittel der Bevölkerung lebt also am Rande des Existenzminimums »von der Hand in den Mund«. Gleichzeitig wächst in Deutschland der Reichtum. Die Pole der Einkommensverteilung driften weiter auseinander: 50% der Haushalte besitzen weniger als 4%, während die oberen 10% der Haushalte über 47% des Nettovermögens verfügen. Hierdurch wird die Spaltung der Gesellschaft vorangetrieben. Solidarität bröckelt und der soziale Friede ist gefährdet.

2. Kriterien für menschenwürdiges Leben:

Die materiellen Rahmenbedingungen des SGB II ermöglichen in vielen Fällen und insbesondere bei Familien mit Kindern keine angemessene Teilhabe am Leben der Gesellschaft, an Bildung, Ausbildung, Gesundheit, Wohnen und Arbeit. Deshalb ist die Forderung berechtigt, eine ausreichende materielle Existenzsicherung als

»Lückenbüsser für wegfallende staatliche Grundsicherungsmaßnahmen«

Grundlage für ein »Leben in Fülle« in allen Bereichen sicherzustellen. Das bedeutet nach Erfahrungen der Freien Wohlfahrtspflege, den Regelsatz von € 345,- um etwa 20 % anzuheben. Beihilfen für nicht alltägliche Ausgaben wie Krankheitskosten oder Schulbücher und -materialien müssen wieder ermöglicht werden. Geforderte »angemessene« Wohnungen (Preis und Größe) müssen zur Verfügung stehen.

3. *Engagierte als Reparaturmeister:* Angesichts dieser Situation ist ein neues Gefühl von sozialer Verantwortung für Menschen in Not entstanden. Christen und andere erkennen die »Zeichen der Zeit« und engagieren sich für andere Menschen, die nicht genügend zum Essen, zum

Anziehen, an Möbeln und Haushaltsgegenständen haben. Wohlfahrtsverbandliche sowie kirchengemeindliche Initiativen stellen sich vermehrt darauf ein, Angebote wie Suppenküchen, Kleidershops, Möbelhäuser, Tafelläden, soziale Kaufhäuser oder die Ausstellung von Lebensmittelgutscheinen auszuweiten. Es besteht aber die Gefahr, dass solche Hilfen zum Lückenbüsser und Ausfallbürgen für wegfallende staatliche Grundsicherungsmaßnahmen werden. Politiker verhalten sich oft widersprüchlich, indem sie das Engagement loben, aber verschweigen, dass der Staat durch solche Hilfen Milliarden einspart. Anstelle eines aktivierenden Sozialstaats sind Tendenzen eines alimentierenden, minimalen Sozialstaats erkennbar, wenn verstärkt auf Stiftungen, Suppenküchen und Almosen gesetzt wird. Eine Hartz IV-Betroffene drückt das so aus: »Die Seele braucht keine weiteren Almosen, sondern eine Bestätigung, dass man nützlich ist.« Kirchengemeinden, Verbände, ehrenamtliche Initiativen müssten um der Gerechtigkeit willen weiter darüber nachdenken, eigene Ressourcen, Räume, Arbeitsplätze, Wohnungen, neue Dienstleistungen als Arbeits- und Lebensräume für und mit langzeitarbeitslosen Menschen einzusetzen.⁴

4. *Einheitliche Standards:* Der Caritasverband für die Diözese Münster⁵ sowie andere Caritas- und Wohlfahrtsverbände haben sich schon in den 1980er-Jahren dafür ausgesprochen, soziale Sicherungssysteme zusammenzulegen, um

»Gleichgewicht zwischen »Fordern und Fördern«

Synergien zu nutzen. In diesem Sinne bieten die Hartz IV-Reformen Chancen einer integrierenden Förderung von Langzeitarbeitslosen. Gleichzeitig hat die Freie Wohlfahrtspflege immer wieder Nachbesserungen der Arbeitsmarktreformen gefordert, nicht um einen vermeintlichen Miss-

brauch zu bekämpfen, sondern um ein Gleichgewicht zwischen »Fordern und Fördern« herzustellen. Dem erhöhten Druck, jede angebotene Beschäftigung auch tatsächlich anzunehmen, muss auf der anderen Seite die aktivierende Befähigung der Arbeitslosen entsprechen, eine ihnen angemessene Beschäftigung zu finden und auszuüben. Die Caritaserfahrung, »Hartz IV ist überall anders«, macht deutlich, dass Mindeststandards für die Absicherung langzeitarbeitsloser Menschen zur Verfügung stehen müssen, um persönliche Katastrophen zu vermeiden. Zum Beispiel müsste die unzulässige und unberechtigte Streichung des Arbeitslosengeldes II während einer längerfristigen stationären Suchttherapie verhindert werden.

5. Soziale Gerechtigkeit: Durch Hartz IV hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Es steht nicht mehr die Unterstützung der Hilfebefürftigen im Mittelpunkt, um ihnen ein möglichst normales Leben zu ermöglichen. Ziel ist vielmehr die Verringerung der gesellschaftlichen Kosten. Man gewinnt den Eindruck, dass das Problem der Massenarbeitslosigkeit nicht primär ein Problem des Arbeitsmarktes ist, sondern ein Problem der Arbeitslosen. Hierbei wird die Realität des Arbeitsmarktes völlig ausgeblendet.

Spätestens Hartz IV hat die Gerechtigkeitsdebatte neu entfacht. Eine Gesellschaft besitzt offenkundig Gerechtigkeitslücken, wenn Menschen auf ihre ökonomische Verwertbarkeit reduziert werden, Arbeitslosen dauerhaft Er-

tungsbereitschaft angehalten werden sollen. Demgegenüber steht die sozialetische Maxime: »Ohne Verteilungsgerechtigkeit gibt es keine Chancengerechtigkeit, Befähigungsgerechtigkeit oder Beteiligungsgerechtigkeit.«⁶

6. Gesellschaftliche Mitgestaltung: Die Arbeitsmarktreformen nach Hartz IV haben die erwünschten Effekte der Wiedereingliederung von Langzeitarbeitslosen in den ersten Arbeitsmarkt nur zu einem kleinen Teil erbracht. Dies ist insbesondere darin begründet, dass in den neuen

»wenig Kreativität bei der Vermittlung«

Institutionen zu wenig Kreativität bei der Vermittlung langzeitarbeitsloser Menschen festzustellen ist. Vorschnell wird ausschließlich die Arbeitsgelegenheit als Standardlösung angeboten, doch schon bei komplexeren Problemlagen wie z. B. bei allein erziehenden Frauen wird selbst auf diese Vermittlung verzichtet, da dann ja auch noch ein Platz in einer Kindertagesstätte zu organisieren wäre. Dabei zeigen z.B. die Erfahrungen einer 45-Jährigen: »Über den Zusatzjob in der Möbelbörse habe ich Selbstvertrauen bekommen. Die Caritas hat mir viel zugetraut, dadurch habe ich Wertschätzung erhalten, und mein Tag hat wieder eine Struktur und einen Sinn erhalten.«

Vorhandene gute arbeitsmarktpolitische Instrumente sollten konsequenter und zielgenauer eingesetzt werden. Hartz IV kann nur dann Erfolg haben, wenn die Anzahl der Arbeitsplätze überproportional ansteigt und der Haushaltsan-satz auf allen Ebenen weiter ausgestaltet wird. Das Lebenslagenkonzept müsste neben der Erwerbsarbeit verstärkt auch die Bereiche Bildung, Gesundheit, gesellschaftliche Teilhabe und Existenzsicherung einbeziehen, d.h. ganzheitlich neue Wege mit den Menschen entwickeln. Zu-

»Gerechtigkeitslücken«

werbsarbeit vorenthalten wird, sie nicht am Wohlstand aktiv beteiligt und stattdessen durch Missbrauchsverdächtigungen pauschal verurteilt werden. So werden die »Opfer« zu vermeintlichen »Tätern« erklärt, die durch entsprechende Anreize zu einer gesellschaftlich konformen Leis-

dem benötigen Menschen mit gravierenden und multiplen Vermittlungshemmnissen eine langfristige und dauerhafte Grundfinanzierung ihres Arbeitsplatzes als Entschädigung für die vorhandene Leistungseinschränkung sowie eine angemessene Betreuung an ihrem Arbeitsplatz (»dritter Arbeitsmarkt«).

Aus sozialetischer Sicht ist darauf zu achten, dass Langzeitarbeitslosen und Geringqualifizierten mit solchen Maßnahmen neue Chancen auf eine dauerhafte Beschäftigung eröffnet werden und ihre Lebenssituation nachhaltig verbessert wird. Unabhängig von der aktuellen Ver-

dung, sie gehört unverzichtbar zur menschlichen Würde. Und Arbeit darf nicht arm machen.

7. Bewertungskriterien fortschreiben: Angesichts der Fortschreibung der Sozialgesetzgebung in den vergangenen drei Jahren durch eine veränderte Arbeitsmarktpolitik und die Auswirkungen der Wirtschafts-, Steuer-, Gesundheits-, Renten und Familienpolitik ergeben sich für Teilhabechancen und Lebensperspektiven erhebliche Veränderungen und neue Denkrichtungen. Das beschriebene Auseinanderdriften der Gesellschaft und die damit verbundenen konkreten Auswirkungen auf das (Über-)Leben von einem Drittel der Bevölkerung stellt die Fragen von Standards, verändertem Menschenbild, von Gerechtigkeit, Strukturen der Sünde, menschengerechten Städten und Kirchengemeinden, menschenwürdiger Arbeit, Beteiligungsgerechtigkeit, anwaltschaftlicher Interessenvertretung u.v.m. ganz neu. Dies sind aktuelle Herausforderungen für sozialetische Bewertungskriterien, auf die soziale Arbeit, Gemeindepastoral, aber auch Politik und Gesellschaft dringend angewiesen sind.

»Menschliche Arbeit gehört unverzichtbar zur menschlichen Würde.«

fasstheit des Arbeitsmarktes müssen Christen sich entsprechend dem Sozialwort der Kirchen (1997) dafür einsetzen, dass allen Menschen Zugang zum Arbeitsmarkt eröffnet wird. Menschliche Arbeit ist Voraussetzung für Identitätsbil-

¹ Vgl. Caritas in NRW (Hg.), Orientierungshilfe zu Hartz IV, Düsseldorf 2005, 10.

² Vgl. Gaudium et spes Nr. 1

³ Diese Ergebnisse wurden durch die Studie der Hans-

Böckler-Stiftung (Oktober 2006) erschreckend bestätigt.

⁴ Vgl. Gaudium et spes Nr. 4, vgl. auch Ulrich Thien, Wohnungsnot im Reichtum. Das

Menschenrecht auf Wohnung in der Sozialpastoral, Mainz 1997, 206ff.

⁵ Caritasverband für die Diözese Münster (Hrsg.), Arme haben keine Lobby.

Caritas-Report zur Armut, Freiburg 1987

⁶ Armes reiches Deutschland, Jahrbuch Gerechtigkeit, Frankfurt 2005, S.29

Internethinweis:

Materialien zum Thema, v.a. die »Orientierungshilfe zu Hartz VI« der Caritas in Nordrhein-Westfalen unter <http://www.caritas-nrw.de>

János Wildmann

Die ungarische Kirche in der Herausforderung der europäischen Integration

Noch mit den Nachwehen der kommunistischen Ära beschäftigt, sind Ungarns Katholiken gefordert, ihren Platz in der Europäischen Union zu bestimmen. Eine pastoral-soziologische Untersuchung¹ hat drei typische Reaktionsmuster festgestellt und bringt diese mit der offenen Frage einer vertieften Rezeption des Zweiten Vatikanums in Zusammenhang.

● Die vom Zweiten Vatikanum ausgehenden Impulse der kirchlichen Erneuerung führten in Ungarn infolge der kommunistischen Unterdrückung während der ersten 25 Jahre vorwiegend zu äußerlichen Veränderungen, etwa zur Neugestaltung liturgischer Räume, zu Bibelübersetzungen und zur Herausgabe liturgischer und Religionsbücher oder zur formellen Gründung verschiedener Räte in Pfarreien und Diözesen. Die neue theologische Denkweise, insbesondere die Volk-Gottes-Theologie, die pastoralen Intentionen, der eigentliche Geist des Konzils, blieben aber weitgehend unbekannt. Parallel zur traditionell strukturierten Kirche entstanden in diesen Jahrzehnten landesweit religiöse Kleingruppen, die ein vertieftes Glaubensleben in Gemeinschaft zu verwirklichen versuchten. Unter diesen gab es zwar viele, die einer

bestimmten spirituellen Bewegung zugeordnet werden konnten: Die im Westen bekanntesten sind die so genannten Busch-Gruppen des Piaristenpaters György Bulányi, aber auch die Gruppen des Regnum Marianum; später gab es auch charismatische Gruppen oder die Fokolar-Bewegung usw. Die meisten dieser Gruppen, vor allem jene auf dem Land, waren aber auf sich alleine gestellt. Bis Mitte der 1970er-Jahre wurden die Mitglieder dieser »Basisgruppen« polizeilich verfolgt, viele von ihnen verhaftet und zu Gefängnisstrafen verurteilt. Später wurden sie immer mehr in den Zuständigkeitsbereich der vom Staat kontrollierten Bischöfe übergeben.

Der Benediktiner-Erzabt András Szennay forderte kurz vor der Wende vergeblich, dass die Kirche sich von den machtpolitischen Interessen des Staates abkoppelt und ein autonomes Selbstverständnis entwickelt. »Es hat sich eine Art ›Scheinchristentum‹ gebildet, das mit seinen Veranstaltungen, glänzenden Festen geprahlt hat.«² Dringend wäre die konziliare Erneuerung des Kirchenbildes in Bereichen der theologischen Bildung, Priesterausbildung, Weiterbildung der Priester, des Religionsunterrichtes, der Spiritualität der Laien.³ Sein späterer Nachfolger, Asztrik Várszegi, fügte 1990 diesen Forderungen noch eine neue hinzu: Es wäre falsch, für vergangene

Fehler nur das zu Ende neigende kommunistische Regime verantwortlich zu machen, auch die Kirchenleitung müsse sich für ihr Fehlverhalten in den letzten Jahren entschuldigen. Sie habe ja selbst Priester und Laien, vor allem Mitglieder kirchlicher Basisgemeinden, »unrechtmäßig behandelt« und ihren Kampf um Respektierung der Gewissens- und Religionsfreiheit nicht unterstützt.⁴

Eine ehrliche Konfrontation mit der Vergangenheit kirchlicher Würdenträger während des Sozialismus blieb aber bis heute aus. Die Äußerungen der zwei Benediktiner machen auf den wichtigsten Grund der »Konzilsücke« in Ungarn aufmerksam: Der Einparteienstaat hat

*»Vielen sind die Intentionen
des Konzils fremd geblieben.«*

die Kirche nicht nur daran gehindert, eine gründliche Rezeption des Konzils durchzuführen, er hat darüber hinaus die Aufrechterhaltung einer stark pyramidalen, autoritären Kirchenstruktur geradezu gefördert, weil dadurch die staatliche Instrumentalisierung der Kirche erst möglich wurde. Die ungarische Kirche hat in dieser Situation – mit den Worten eines Laientheologen – vom Konzil nur das angenommen, »was die Kontinuität mit ihrem eigenen Idealbild stützte, das in der totalitären und triumphierenden Weltanschauung während der Jahrhundertwende vom 19. ins 20. Jh. und der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen wurzelt«.⁵

So war auch nach der Wende in der ungarischen Kirche für eine zeitgemäße Konzilsrezeption keine hinreichende geistige und spirituelle Kraft und Bereitschaft vorhanden. In dieser Zeit war auch im Westen der Erneuerungsprozess längst ins Stocken geraten und so sahen sich manche in der Kirche in Ungarn gar nicht genötigt, das Verpasste nachzuholen. Es gab zwar

einige ausgezeichnete Theologen – wie Ferenc Gál, Tamás Nyíri, András Szennay, Béla Fila – die das Fenster der ungarischen Kirche aufzumachen versuchten, um frische Luft hereinzulassen, aber sie wurden von der Bischofskonferenz eher nur geduldet als unterstützt. Nach dem – gelegentlich ersehnten – Ausscheiden dieser Generation aus der aktiven Lehrtätigkeit wurden im letzten Jahrzehnt praktisch keine Reformtheologen mehr für die theologischen Fakultäten ernannt.

Es ist also durchaus verständlich, dass selbst einem großen Teil des Klerus die Intentionen des Konzils fremd geblieben sind und er nicht einmal – wie in verschiedenen Berichten immer wieder beklagt wird – die Konzilsdokumente kennt. Es gab zwar in jedem Bistum eine Diözesansynode; diese hatten aber – teils aus mangelndem Interesse, teils aus mangelnden Zukunftsperspektiven, teils wegen eines zu autoritären bischöflichen Führungsstils oder aus welchem Grund auch immer – wenig Gewicht.

Kirchliche Strategien

- Dies alles bedeutet keineswegs, dass die ungarische Kirche nach der Wende stehen geblieben wäre. Sie hat sich daran gemacht, ihre zum Teil zerstörten institutionellen Strukturen – vor allem im Schul- und Sozialwesen – wieder zu errichten. Sie konnte aufgrund einer neuen gesetzlichen Regelung zum Zweck des Glaubenslebens, der Ordensgemeinschaften, des Unterrichts, der Erziehung, des Gesundheitswesens, des Sozialwesens, des Kinder- und Jugendschutzes und zu kulturellen Zwecken ihre früheren, von den Kommunisten verstaatlichten Immobilien zurückfordern oder einen finanziellen Ausgleich in Form einer Dauermiete vom Staat verlangen. Während die einen meinen, die Kirche habe von dieser Möglichkeit nur

mäßig Gebrauch gemacht, werfen ihr andere Besitzgier vor, dessen materielle und humane Kosten eine Bevölkerung zu zahlen habe, die selbst Opfer der vierzigjährigen Diktatur gewesen war. Die gesellschaftlichen und politischen Spannungen wurden noch dadurch erhöht, dass die Unterhaltskosten kirchlicher Schulen aus dem zentralen Staatsbudget vollumfänglich finanziert werden, während bei anderen Trägern der Zuschuss aus der Staatskasse nur etwa zwei Drittel der Kosten deckt. Dies wird damit begründet, dass die Kirchen weder ihren ehemaligen Grundbesitz zurückerhalten haben, noch über Steuereinnahmen verfügen (wie zum Beispiel die politischen Gemeinden), noch Schulgelder einheben (wie verschiedene Privatschulen). Es steht allerdings fest, dass die wichtigste Veränderung der letzten 15 Jahre im Bildungsbereich Ungarns der systematische Ausbau des kirchlichen Schulnetzes ist, das heute vom Kindergarten bis zur Universität alle Stufen umfasst.

Nicht zuletzt infolge der staatlichen Finanzierung kirchlicher Institutionen wird das Verhältnis von Kirche und Politik in Ungarn vor allem von den Medien mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt. Die ungarische Regierung schloss 1997 mit dem Vatikan eine Vereinbarung

»systematischer Ausbau des kirchlichen Schulnetzes«

ab, die die Finanzierung der Kirche regelte und neben der erwähnten staatlichen Unterstützung der Institutionen und der Dauermieten für nicht zurückgeforderte, ehemals kirchliche Immobilien auch die Einführung einer Art Kultursteuersah. Die Regelung hinderte aber weder die Regierungen an fortgesetzten Versuchen, die Kirche durch zusätzliche Geldströme zu instrumentalisieren, noch die Kirchenleitung daran, mehr aus der Staatskasse zu verlangen. Dabei

zeigt die Bischofskonferenz gegenüber den sozialistisch-liberalen Regierungen eine kühle Interessensvertretung. Gegenüber rechten Regierungen bzw. rechten Parteien übt sie eher eine Praxis der gegenseitigen Legitimation, vor allem bezüglich des Bündnisses Junger Demokraten (Fidesz). Dieses hat sich von einer liberalen und antikerikalen Bewegung zu einer nationalistischen, rechts stehenden Partei gewandelt und überzeugt mit ihrer christlich-sozialen Rhetorik die große Mehrheit der Gläubigen.

Der Ausbau kirchlicher Institutionen wäre ohne ein starkes Bedürfnis nach kirchlichen Dienstleistungen in der Bevölkerung nicht möglich gewesen. Am Beispiel des Religionsunterrichtes schilderte diese Situation ein katholischer Priester folgendermaßen: »Ich habe zur Zeit der

»starkes Bedürfnis nach kirchlichen Dienstleistungen«

Wende gerade in einer Schule unterrichtet. (...) Es haben sich sehr viele von der Jugend zum Religionsunterricht angemeldet. Ich kann mich erinnern, dass (...) der Unterrichtsraum dermaßen voll war, dass bei der Inskription in einer Gruppe 98 Leute waren, und es gab auch solche Unterrichtsstunden, wo sie ringsum gestanden sind, weil sonst kein Platz mehr frei war. Wir haben aber damals, am Anfang, die Haltung nicht geklärt, mit der wir die Ankommenden empfangen sollten. Was wollen wir mit ihnen? Wollen wir aus ihnen quasi Religion übende Maschinen machen, die wir auf Einengung dressieren, damit sie gewisse Bewegungen machen, anstatt sie gemäß dem Evangelium zu sozialisieren? (...) Wir wollten sie gleich an den Sakramenten teilhaben lassen. Also dachten wir, unsere Arbeit in der Weise sichtbar machen zu können, dass gleich sehr viele zur Erstkommunion geführt werden sollen. Daran haben auch sehr viele teil-

genommen. In Wirklichkeit haben wir gerade die Tiefenarbeit nicht vollzogen.«⁶

Ein ermüdeter Klerus, der von den Erneuerungsbestrebungen nach dem Konzil ausgeschlossen war und in der Unterdrückung jahrzehntelang praktisch ein Inseldasein führte, war in der unerwarteten Freiheit nach der Wende verunsichert und suchte nach einem festen Konzept. Viele fanden es im Bild der stark klerikalen

»Bild der Volkskirche der Zwischenkriegszeit«

und teilweise feudal geprägten Volkskirche der Zwischenkriegszeit. Auch das Kirchenvolk hatte kein anderes Modell vor Augen, zumal die Zivilgesellschaft, die die Bürger hätte schulen können, selbst in einem enormen Rückstand war.

In diesem Kirchenbild gibt es nun kaum Raum für Laienapostolat, höchstens in »weltlichen« Angelegenheiten, aber selbst die kirchlichen Finanzen werden den Laien nicht mehr anvertraut. Man tut sich schwer mit dem innerkirchlichen Dialog, die Kommunikation verläuft meistens von oben nach unten.

Uneingeschränkte Loyalität erscheint in diesem Kirchenverständnis als das wichtigste Kriterium der Katholizität. Die Gläubigen werden dabei als solche angesehen, die zu versorgen sind, doch der Priestermangel führt auch in Ungarn dazu, dass die Kirche selbst den Anforderungen einer Versorgungspastoral nicht mehr entsprechen kann.

In den zahlreichen spirituellen Bewegungen wird zwar der Glaube und die Gemeinschaft weiterhin intensiv gelebt, aber ihre zeichenhafte Rolle ging in der neuen Situation verloren. Schwung konnten jene Organisationen entfalten, die die Zeichen der Zeit erkannten, wie zum Beispiel der Malteser Liebesdienst, der sich den Menschen in Armut und Elend zuwandte.

Eine Typologie des ungarischen Katholizismus

● Während sich viele in der ungarischen Kirche diesem alten Volkskirchenmodell zuwandten, war bereits eine neue und große Herausforderung vor der Tür: die Globalisierung bzw. die europäische Integration. In der bereits erwähnten Untersuchung zum Zeitpunkt des EU-Beitritts Ungarns wollten wir wissen, ob Zusammenhänge wahrzunehmen seien zwischen der Religiosität der ungarischen Katholiken und ihrer Beurteilung der EU bzw. welche Aufgaben sie für die Kirche in dieser Situation sehen. Die meisten der Befragten standen der EU und dem Beitritt Ungarns grundsätzlich positiv gegenüber, die meisten EU-Skeptiker gab es unter den praktizierenden Katholiken.

Mit Zunahme der Religiosität wurde auch die Skepsis gegenüber EU und Beitritt größer – in einer praktisch linearen Verbindung bei katholischen Männern, weniger ausgeprägt auch bei katholischen Frauen. Während im Zusammenhang mit der Bildung keine eindeutige signifikante Konjunktion festgestellt werden konnte, waren unter den Über-60-Jährigen deutlich mehr Zweifler zu finden als unter den Jüngeren. Eine unmittelbare Verknüpfung war wieder bei den kirchlich religiösen katholischen Männern zu finden: Je älter einer ist, umso eher gehört er tendenziell zu den »Fahnenträgern« und je jünger umso eher zu den »Weltenbummlern«.

»Fahnenträger«, »Weltenbummler« und »Mahner« sind Bezeichnungen der drei Typen, die aufgrund des empirischen Materials gebildet wurden. Die »Fahnenträger« sind weniger an den globalen Zusammenhängen interessiert, sie schreiben vor allem traditionelle nationale und christliche Werte auf ihre Fahnen und kämpfen dafür. Die »Weltenbummler« kennen die internationalen Trends, wollen Zusammenhänge

erkennen und ziehen – zumindest geistig – durch die Welt. Die »Mahner« warnen gleichermaßen vor überzogenen Hoffnungen wie vor Pessimismus, betonen vor allem die ethische und/oder spirituelle Dimension und wollen sich dabei den modernen Herausforderungen stellen. In Anlehnung an ein Schema des Politikwissenschaftlers Martin List kann man sagen, dass die »Fahnenträger« in der EU vor allem Probleme sehen, die »Weltenbummler« eher die Lösung der Probleme und die »Mahner« neue Aufgaben.⁷ Was bedeutet dies aber konkret?

Die »Fahnenträger« – idealtypisch kirchlich religiöse Katholiken, vor allem ältere Männer, dann Frauen, aber in großer Zahl auch junge

»Fahnenträger, Weltenbummler, Mahner«

Christen – halten die Europäische Union für einen von christlichen Werten weitgehend freien Wirtschaftsraum, der vor allem den Interessen von Wirtschaftsakteuren dient. Ein betagter Mönch setzte diese sogar mit jenem Teil der Menschheit gleich, »der die meisten Leichen produziert und das meiste Vermögen der Menschheit an sich geraubt hat. Sie [die EU] ist die Welt des Mammons.«⁸ Dementsprechend können die »Fahnenträger« der EU-Integration Ungarns nicht viel abgewinnen: Sie bringe nur Gefahren für Gesellschaft und Kirche. »Der geistige Schweinefraß – so ein Bischof – »der etwas gefiltert bereits in unserem Land eingedrungen ist, wird uns überschwemmen«⁹. Er wies auf die befürchtete Verbreitung der Sekten, Zunahme des Drogenkonsums und Verfall der Moral hin. Dementsprechend müsse die Kirche gegen die Überflutung durch den unmoralischen Westen »einen Damm errichten, im Glauben standhalten, das Eigene verteidigen«. Der Bischof ist überzeugt, dass nur die katholische Kirche fähig

ist, »das Land vor dem Dreck« zu bewahren. »Auch die Juden nicht, nur die katholische Kirche. Das ist keine chauvinistische Aussage, sondern die Realität. Wenn die Mohammedaner kommen, dann richten sie diese hin, enthaupten sie jene (...) Weder das Judentum noch der Islam tragen die europäische Kultur«¹⁰, fügte er hinzu.

Die »Weltenbummler« – unter den praktizierenden Katholiken eine kleine Minderheit – sehen in der EU den Gedanken der Katholizität verwirklicht. Sie betonen, dass bereits die Gründungsväter sowohl persönlich als auch in ihrem Wirken auf christlichem, vor allem auf katholischem Boden gestanden sind. Sie sind überzeugt, dass Europa dabei ist, sich aus einer Wirtschaftsgemeinschaft zu einer Wertegemeinschaft weiterzuentwickeln.

Die EU-Integration Ungarns halten Vertreter dieses Typs für die gesellschaftliche Entwicklung in jeder Hinsicht »notwendig und unbedingt wichtig«. Sie leugnen nicht, dass dieser Prozess mit Spannungen verbunden ist, aber diese müssen nicht nur ausgehalten werden, sondern sollen die Menschen zu kreativen Lösungen veranlassen. Die Angst vor einer durch die Integration vertieften, gar ausgelösten moralischen oder kulturellen Krise halten sie für unbegründet. Eine der Hauptaufgaben der Kirche sei, sich zu erneuern, um den neuen Herausforderungen gewachsen zu sein. Weil die christlichen Kirchen in Westeuropa diesbezüglich einen Vorsprung

»Wertegemeinschaft«

haben, sollte die ungarische katholische Kirche mit ihnen in einen echten Dialog treten und von ihnen lernen. Erst dadurch wäre sie in der Lage, ihre Verantwortung auch in gesamteuropäischen Fragen wahrzunehmen und ihrer Stimme Gehör zu verschaffen.

Die »Mahner« – zu ihnen gehört die Mehrheit der kirchlich religiösen Katholiken – sehen in der EU einerseits die Möglichkeit einer kulturellen Einheit, die im Westchristentum wurzelt, andererseits auch Zeichen einer zu Dekadenz neigenden modernen Konsumgesellschaft. Sie stimmen dem EU-Beitritt zu, weil sie von ihm wirtschaftliche Entwicklung und die allgemeine Erhöhung des Lebensstandards erhofften. In ihre Zustimmung mischt sich aber Skepsis, denn sie befürchten, die soziale Marktwirtschaft könne einer neoliberalen Wirtschaftsordnung weichen, auf deren Altar nationale, kulturelle und nicht zuletzt christliche Werte geopfert werden. Außerdem müsse die Kirche auf solche Herausforderungen wie Abtreibung, Euthanasie oder Homosexualität eine christliche und pastoral vertretbare Antwort finden.

Ein Teil der »Mahner« neigt zu ähnlichen Handlungsstrategien wie die »Fahnenträger« und betont die Notwendigkeit der national-kulturellen Identität. Ein kleinerer Teil hingegen möchte die ungarischen, europäischen und christlichen Wurzeln der Identität gemeinsam pflegen und unterstreicht – wie die »Weltenbummler« – die Wichtigkeit der Bereitschaft, von den westlichen Kirchen zu lernen und mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Es gibt eine Reihe von Aufgaben, die alle drei Typen der Kirche zuordnen. Vor allem gehört es zur Berufung der Kirche, dass sie den modernen Menschen in allen seinen Lebensphasen religiöse und ethische Orientierung bietet und ihm in seinen Problemen beisteht. Sie soll in Fragen der Verständigung, der Toleranz, der Ökumene, der interreligiösen Zusammenarbeit und des Friedens ein Beispiel geben. Ferner sei die Kirche verpflichtet, die humanistischen Werte wie Menschenwürde und -rechte, gesellschaftliche Gerechtigkeit und Solidarität zu

»die ungarischen, europäischen und christlichen Wurzeln der Identität«

vertreten. Alle sind einverstanden, dass die Kirche im gemeinsamen Europa Fürsprecherin der Bedürftigen und Benachteiligten sein soll. Auf dieser Weise kann sie auch die Regierungen an ihre Verantwortung und die Europäische Union an ihre tiefen christlichen Wurzeln erinnern.

Die Katholiken Ungarns sind sich darin einig, dass sich Europa wandeln soll und die Kirche dabei eine wichtige Rolle zu spielen hat, sie sind aber durchaus unterschiedlicher Meinung, wenn es darum geht, ob und wie die Wandlung selbst die Kirche betrifft.

¹ Vgl. János Wildmann, *Katolikus tükör. A magyar egyház és az európai integráció. Gyakorlati teológiája I. Kairológia, Egyházfórum, Budapest 2005. Die Untersuchung zur Haltung der ungarischen Katholiken zur europäischen Einigung befragte in Tiefeninterviews qualifizierte Personen inner- wie außerhalb der Kirche. Die Zitate in*

diesem Artikel stammen aus dieser Untersuchung. Dem qualitativen Teil folgte eine quantitative Forschung per Fragebogen. Für einen Kurzbericht vgl.: J. Wildmann, *The Hungarian catholic church challenged by the European integration*, in: Viggo Mortensen (Ed.), *Religion & Society. Crossdisciplinary European Perspectives*, Aarhus 2006,

101–127.

² Francesco Strazzari, *Intervista all'abate A. Szennay. Un manifesto pastorale per la chiesa ungherese*, in: *Il Regno* 17, 15. September 1987, 446–450.

³ Vgl. ebd.

⁴ Ungarn: Kirche will Vergangenheit aufarbeiten, in: *Kathpress* 5. Januar 1990, 4.

⁵ Wildmann, *Katolikus tükör*, Anm. 1, 160.

⁶ Ebd., 168.

⁷ Martin List, *Baustelle Europa. Einführung in die Analyse europäischer Kooperation und Integration*, Opladen 1999, 11–15.

⁸ Wildmann, *Katolikus tükör*, Anm. 1, 89.

⁹ Ebd., 94.

¹⁰ Ebd., 105.

Kreuzweg als Begegnung

Margot Käßmann

Gesät ist die Hoffnung.

14 Begegnungen auf dem Kreuzweg Jesu

Freiburg: Verlag Herder 2007

Geb.; 96 Seiten, Eur-D 13,30 / Eur-A 12,90 / sFr 23,50

Als Hörbuch: Eur-D 14,99 / Eur-A 14,99 / sFr 27,80

Die Bischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers hat ihre Beschäftigung mit Leiden und Kreuz Jesu Christi in vierzehn Begegnungen gefasst: Kurze Betrachtungen über Menschen, von denen in den Berichten von den letzten Stunden Jesu die Rede ist. Dieser gedankliche Weg in vierzehn Stationen folgt nicht dem klassischen Kreuzweg. Die Texte kreisen auch nicht direkt um Jesus selbst, sondern stellen andere Personen ins Zentrum: Maria, Judas, Petrus, Johannes, Pilatus und seine Frau, Herodes, Simon von Kyrene, die weinenden Frauen, die Schächer, die spottenden Folterknechte, der römische Hauptmann, Josef von Arimathäa und Maria von Magdala. Da richtet sich zuletzt der Blick aus dem Karsamstag auf den kommenden Ostermorgen und die Hoffnung zeigt sich: Sie ist gesät, doch ihre Saat muss erst aufgehen (93).

Die aus einer Hörfunkreihe entstandenen Miniaturen sind ansprechend, zeichnen konkrete Gesichter, laden zu Identifikation und/oder Auseinandersetzung ein und damit dazu, den eigenen Fragen zum Leidensweg Jesu nachzugehen. Fehlt auch manchen Texten so etwas wie eine überraschende Wendung, sodass sie ein wenig blass bleiben, sind andere sehr dicht und machen betroffen und nachdenklich. In ihrem Zusammenhang sind die vierzehn Betrachtungen ein schönes und gelungenes Stück erzählender Theologie, nicht platt, aber auch nicht aufdringlich, sondern menschnah und glaubwürdig. Die Hörbuchfassung liest die Bischöfin selbst.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Mystagogisches Lernen

Mirjam Schambeck

Mystagogisches Lernen

Zu einer Perspektive religiöser Bildung

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62

Würzburg: Echter-Verlag 2006

Brosch., 458 S., Eur-D 35,-- / Eur-A 36,-- / sFr 60,50.

Bei mystagogischem Lernen geht es darum, in den Alltagserfahrungen den Horizont in den Blick zu nehmen und zu thematisieren, von dem her die letzten Fragen der Menschen ausgerichtet werden. Es geht um das Aufmerksamwerden für die und das Ausdrücklich-Machen der dem menschlichen Leben und Tun immer schon innewohnenden Gotteserfahrungen. Wie kann das beispielsweise im Religionsunterricht gelingen? Am Schluss ihrer Arbeit weist die Verfasserin mögliche Wege dazu auf. In Anbetracht eines nicht einheitlichen Gebrauchs von »Mystagogie« und »mystagogisch« hat sie sich zunächst einmal vorgenommen, im Durchgang durch verschiedene theologische Entwürfe zu klären, was damit gemeint ist. Im Einzelnen wurde auf Beiträge zur Mystagogie in der Alten Kirche, auf die Schrift »De triplici via« von Bonaventura und auf das theologische Werk Karl Rahners zurückgegriffen, wobei sich besonderes Augenmerk auf dessen Interpretation des ignatianischen Exerzitienbuches richtet. Am Schluss jedes Abschnittes hält Schambeck die darin gewonnenen Impulse für den religionspädagogischen Kontext fest.

Im zweiten Teil sichtet sie vorliegende mystagogische Ansätze innerhalb der Religionspädagogik, unterteilt in katechetische Mystagogie, transzendente Mystagogie und schließlich deren Konkretisierung in einer »Didaktik des Nichtverfügbaren« durch H. Halbfas. Hat das, was unter Mystagogie zu verstehen ist, in den beiden ersten Teilen immer mehr an Kontur gewonnen, so widmet sich der dritte Teil dem »Proprium

mystagogischen Lernens«. Gründlich setzt die Verfasserin sich dabei mit dem Erfahrungsbegriff auseinander, um Merkmale christlicher Gotteserfahrung angeben zu können. Besonderen Stellenwert misst sie Leiderfahrungen als impliziter Christologie zu. Weiters geht sie auf die Bedeutung der Tradition im mystagogischen Lernen ein, gibt Räume und Zeiten an, hebt die Bedeutung des »Mystagogen« hervor und weist auf die Grenzen mystagogischen Lernens hin.

Es handelt sich um eine profunde theologische und religionspädagogische Untersuchung, deren Lektüre ungemein bereichernde Einsichten zu zentralen Fragestellungen des christlichen Glaubens vermittelt und die Impulse für eine angemessene Einführung in seine prinzipielle Geheimnishaftigkeit an die Hand gibt.

Norbert Mette, Dortmund

Populäre Bibellektüre

Ralf Huning

Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre

Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters

Stuttgarter Biblische Beiträge 54
Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005
kart., 437 Seiten, Eur.-D 52,--.

Dass die Bibel, wie es C. Boff einmal ausgedrückt hat, zum Identitätsausweis der Basisgemeinden in Lateinamerika geworden ist, ist wesentlich Impulsen des niederländischen Karmeliten Carlos Mesters, der seit 1968 in Brasilien wirkt, und dem von ihm gegründeten »Zentrum für biblische Studien« (CEBI) zu verdanken. Wie Mesters dazu kam, berichtet Huning wie folgt: »Bei einem mehrtägigen Treffen mit Bauern hatte er ein Schlüsselerlebnis. Was die Bauern von ihren Erfahrungen mit Hunger und Unterdrückung er-

zählten, weckte in ihm Erinnerungen an biblische Texte, die er während seines Studiums näher untersucht hatte, besonders an die ersten Kapitel des Buches Genesis. Die Anteilnahme an den Lebenserfahrungen der Bauern eröffnete ihm Dimensionen des Textsinns, die ihm vorher verschlossen geblieben waren. Zugleich half ihm der so neu verstandene Bibeltext, die schwierige Situation der armen Landbevölkerung im Licht des christlichen Glaubens zu deuten. Er erkannte, dass die Armen in ihrer Lebenserfahrung einen Schlüssel zum Verstehen der Bibel besitzen und dass zugleich die Bibel für sie ein Schlüssel sein kann, um Gottes Wirken in ihrem Leben zu entdecken.« (S. 126f)

Zu einer solchen Bibellektüre zu verhelfen, wurde für Carlos Mesters zur Lebensaufgabe. Huning hat es sich zur Aufgabe gemacht, das auf diese Weise zustande gekommene reichhaltige Werk von Mesters auf seine theoretischen Grundlagen hin aufzuarbeiten und so Konturen einer Theorie der Bibellektüre in diesem Werk zu gewinnen mitsamt ihren Konsequenzen für die Methodik und ihre Implikationen für eine Ethik der Bibellektüre. Diese Untersuchung und Würdigung von Mesters' Beitrag zu einer populären Bibellektüre stellt Huning in den Zusammenhang der Frage, welchen Beitrag die Bibelwissenschaften für die Bibellektüre in der Kirche leisten bzw. zu leisten haben. Die Dringlichkeit dieser Frage umreißt er in Teil I. An Teil II, der über Carlos Mesters handelt, schließt sich noch ein Teil III an, in dem unter Bezugannahme auf drei weitere exegetische Ansätze »Perspektiven für die Weiterentwicklung der Methodik und Hermeneutik einer Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre« darlegt werden. Insgesamt ist es dem Verfasser darum zu tun, dass die Bibelwissenschaft mit ihren in detaillierter Forschungsarbeit gewonnenen Erkenntnissen und die in den Gemeinden praktizierte und von den

exegetischen Forschungsergebnissen weithin unberührte Bibelarbeit nicht immer weiter auseinander driften, sondern beide aufeinander Bezug nehmen und voneinander lernen.

Norbert Mette, Dortmund

Glück in der Bibel

Luzia Sutter Rehmann/Ursula Rapp/Ulrike Metternich (Hg.)

Zum Leuchten bringen

Biblische Texte vom Glück

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006
Kart., 208 Seiten, Eur-D 19,95 / Eur-A 20,60 / sFr 36,10

Anleitungen zum glücklichen Leben finden sich in psychologischen Ratgebern, theologisches Reden vom Glück ist dagegen selten. Allgemein gilt die christliche Spiritualität als eine, in der es primär um Kreuz und Leiden ginge. Dass es sich dennoch lohnt, auch in der Bibel nach dem Glück Ausschau zu halten, beweist dieses Buch auf überzeugende Weise: Selten noch hat mir eine Lektüre so viel Lust auf das Glück gemacht.

Das gelingt den Autorinnen der insgesamt zwölf Beiträge vor allem dadurch, dass sie an ihrem eigenen Ringen um ein rechtes Verständnis von Glück teilhaben lassen. Gesucht wird dabei ein Glück, das in Einklang steht mit einer von der Bibel geprägten Lebenspraxis. Es geht also nicht um egoistisches Glücklich-sein. Die Autorinnen stellen sich der Frage, ob in einer Welt voller Ungerechtigkeit und Gewalt Glück überhaupt wichtig ist und nicht hinter dem Bemühen um Gerechtigkeit und Frieden zurückzustehen habe – und weisen diesen Gegensatz als falsch zurück. Denn Glück ist nie gegen andere zu haben und Glück ist kein Besitz: Vielmehr ist Glück flüchtig und ungreifbar und es zeigt sich als Kraft, die über den einzelnen glücklichen Menschen weit hinauszuwirken vermag.

Umsichtig und mit großer Fachkenntnis lauschen die Autorinnen biblischen Texten Spuren des Glücks ab. Ursula Rapp findet solche etwa bei Sara (Gen) und Hanna (1 Sam) und bedenkt dabei die Spannung zwischen aktivem Suchen nach Glück und dem nicht machbaren Geschenk des Glücks. Auch durch die biblischen Seligpreisungen findet Rapp einen Raum eröffnet, in dem Glück in die Welt gerufen wird und der zur Entscheidung einlädt, wo jede selbst ihr Glück suchen will. Luzia Sutter Rehmann beschreibt Glück als helle, leuchtende, verändernde Kraft, als »Feuerglanz Gottes [...] Glück ist eine Kraft, die Funken sprüht.« (77) In ihrem Beitrag zum 13. Kapitel des Lukasevangeliums macht Sutter Rehmann deutlich, dass Glück auch in schwierigen Situationen Platz hat, weil es zur Hoffnung gehört und auf seinen Kairos wartet im Vertrauen auf den treuen Gott.

Nancy Cardoso Pereira sucht Glück inmitten der Schwere der Lebenssituationen Lateinamerikas und das auf eine ungewöhnliche, ungebändigte Art. Einen überzeugenden Einblick gibt Luise Schottroff in ihre Auslegung der Gleichnisse Jesu. Sie erkennt Sattsein und Lachen als Glücksmomente, die auch im Abendmahl zum Tragen kommen, in dem aufleuchtet, »was Gottes Nähe bringen will: ... das Glück, ein Geschöpf Gottes unter anderen Geschöpfen zu sein.« (107) Ein abschließender Beitrag von Luzia Sutter Rehmann geht erfindungsreich der Etymologie des Wortes Glück nach.

Zwischen die Artikel geschaltete Texte sprechen poetisch davon, dass sich Glück einstellt und entzieht, sein Geheimnis behält und dem Wohlwollen Gottes für uns glücksbedürftige Menschen nahesteht. Und »ganz nebenbei« ist dieses Buch auch ein Beleg für die Kraft, Kreativität und Schönheit feministisch-theologischer Forschung.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

DIAKONIA-Filmtipp

Der Teufel trägt Prada

USA 2006 (The Devil Wears Prada), 109 Min.

Regie: David Frankel; Drehbuch: Aline Brosh McKenna; nach einem Roman von Lauren Weisberger; DarstellerInnen: Meryl Streep, Anne Hathaway, Stanley Tucci, Simon Baker, Emily Blunt, Adrian Grenier.

Es ist eine richtige Hollywood-Produktion und ein Glamour-Film – ein solcher Filmtipp mag ungewöhnlich für eine praktisch-theologische Fachzeitschrift erscheinen. Zumal es LeserInnen geben mag, der es so ergehen könnte wie einer meiner Freundinnen: Ihr sagte der Titel des Films nichts, weil sie »Prada« nur an »Prawda« denken ließ. Prada ist eine Haute-Couture-Marke und steht pars pro toto für die Modewelt, in der dieser Film spielt: übertrieben elegant, reich bis zum Exzess, exaltiert, am-Rande-des-Nervenzusammenbruchs-stressig, ganz an Äußerlichkeiten orientiert, dem Schlankheitswahn verfallen – eine Welt der Schönen und Reichen. Mit »normalen« Alltagen hat diese Welt nichts zu tun. Warum dann dieser Filmtipp? Weil Mainstream-Filme wie dieser viel über Zeitphänomene und die Welt, in der wir leben, erzählen – auch wenn sie eine Welt zeigen, in der wir gerade nicht leben: Sichtbar werden die Phantasien, Vorstellungen, Normen, die uns allen entgegenkommen. Und: Meryl Streep verkörpert ganz wunderbar die karierefixierte und herrschsüchtige Chefredakteurin des Modemagazins »Runway« mit dem signifikanten Namen Miranda Priestly (Miranda – lat. die Wunderbare; Priestly – engl. priesterlich). Außerdem ist der Film sehr unterhaltsam, auch wenn das Ende m.E. eher enttäuschend ist. Aber beginnen wir am Anfang.

Andrea Barnes' (Anne Hathaway) großer Traum ist es, Journalistin zu werden. Vermittelt durch ein Personalbüro landet sie im Vorzimmer von Miranda Priestly's Büro, an der Seite von

Emily, Mirandas »Chefassistentin«. Auf den ersten Blick ist klar: Andrea ist hier falsch. Sie interessiert sich ähnlich viel für diese Modewelt wie meine Freundin, die Prada nicht kannte, und hat keine Ahnung, mit wem sie es zu tun hat, als sie Dolce and Gabbana am Telefon hat. Auch mit ihrem Styling ist sie völlig deplaziert in Mirandas Vorzimmer. Was sie trägt und wie sie aussieht, ist ihr einfach egal. Andrea macht diesen Job, weil man ihr gesagt hat: Wer ein Jahr als Assistentin von Miranda Priestly überlebt, der stehen bei allen Medien die Türen offen. Um ihr Ziel, Journalistin zu sein, zu erreichen, will Andrea dieses eine Jahr unbedingt meistern. Miranda aber ist eine Terroristin von Chefin. Alle MitarbeiterInnen brechen in Panik aus, wenn sie auch nur den Raum betritt. Ihre Assistentin interessiert Miranda nicht – sie nennt Andrea konsequent Emily. Was sie interessiert, ist permanenter Einsatz. Andrea muss Tag und Nacht zur Verfügung stehen. Damit ist die Story auch schon beschrieben. Der Film erzählt von den nicht selten als unmöglich erscheinenden und mit kalter Arroganz eingeforderten Arbeitsaufträgen Mirandas sowie von Andreas Bemühen, sie zu erfüllen – mit und trotz ihrer Kollegin Emily. Die Arbeit verändert Andrea bzw. verändert sich Andrea mit und wegen der Arbeit. Sie legt ihre alten Fetzen ab und beginnt, sich ebenfalls in Designer-Klamotten zu hüllen. Sie räumt ihrem Job und Miranda, die sie immer mehr zu bewundern beginnt, erste Priorität ein und vernachlässigt ihren Lebenspartner und ihre FreundInnen. Diese erkennen Andrea nicht wieder. »Andy, das bist nicht du«, ist ihre Botschaft. Hier spricht der Film – und das macht ihn interessant – ein wichtiges Zeitphänomen an: Authentizität. »Sei, wer du bist!«, »Werde du selbst!«, lautet die Aufgabe des modernen Menschen. Wir müssen in uns selbst hineinschauen und entdecken, wie wir sind und wer wir sein wollen. An eben dieser Aufgabe scheint Andrea

zu scheitern. Sie wird immer mehr, wer sie sein muss, um ihre Arbeit machen zu können. Ihren FreundInnen missfällt diese neue Andrea, mehr noch: Sie halten diese neue Andrea nicht für die richtige, die authentische. Das Urteil, das sie sich über sie bilden, ähnelt jenen (moralischen) Urteilen, die sich viele intuitiv über Schönheitschirurgische Eingriffe bilden: Da lässt sich eine durch von außen an sie herangetragene Schönheits- und Leistungsideale unterjochen. Ob Andrea sich wirklich unterjochen lässt oder ob sie gerade in ihrem Veränderungsprozess die wirkliche, eigentliche Andrea wird?

Der Film handelt diese Frage der Authentizität angesichts gesellschaftlicher Ideale und sozialen Drucks am Thema Frauen und Karriere und – mit diesem verstrickt – am Thema Mode ab. Verkörperung des Ideals und gleichzeitig Quelle des Drucks ist Miranda Priestly. An ihrer Figur zeigt sich auch, wie stark Ideale, Druck und die Möglichkeiten, damit umzugehen, geschlechtsspezifisch überformt sind. Wäre sie ein Mann, wäre alles, was sie tut und wie sie es tut, ganz selbstverständlich, meint Miranda einmal. Ihre Rolle im Film ist konsequent die Harte, die auch über Leichen geht. Einmal bricht kurz eine andere Miranda durch – Andrea findet sie im Hotel, ungeschminkt und weinend. Ihr Mann hat gerade die Scheidung eingereicht. Hier kreuzen sich die Geschichten der Frauen: Für beide sind Beziehung und Arbeit nicht vereinbar. Andrea versucht anzuknüpfen, aber da stellt Miranda den Schalter wieder auf »taff«. Gemeinsamkeit scheint ihr nur auf der Ebene der coolen Business-Women denkbar zu sein. Andy sei wie sie selbst, meint Miranda. Nein, meint Andrea und weist jede Gemeinsamkeit mit Miranda in punkto Kaltblütigkeit und Umgang mit anderen Menschen kategorisch von sich. Miranda hält daraufhin Andrea ihr eigenes Verhalten vor Augen. (Was genau passiert, sei hier nicht verraten.)

Andrea aber will nicht so sein wie Miranda, weil das nicht sie ist. Sie erkennt, was ihre Freunde ihr die ganze Zeit gesagt haben. Und geht zurück – nicht direkt in ihr altes Leben, aber in ein Leben, das ihrem wahren Selbst mehr zu entsprechen scheint. An diesem Punkt – eben am Ende der Geschichte – ist der Film etwas enttäuschend: zu glatt und Hollywood-mäßig moralisierend. Andrea wird wieder eine Frau, die der weiblichen Konvention entspricht: lieb, engagiert für das Gute, nicht über Leichen gehend.

Allein, die Antwort, die der Film auf die Frage gibt, welche Andrea die authentische Andrea ist, ist nicht das Ausschlaggebende. Interessant ist vor allem die Frage selbst. Interessant ist auch die Frage, ob Authentizität jenseits aller gesellschaftlichen Konventionen überhaupt möglich ist bzw. gefunden werden kann. Für diese Frage steht im Film ein azurblauer Pullover. Er ist der Inbegriff des Verstoßes gegen den gängigen und geforderten guten Geschmack in Sachen Mode. Indem sie diesen Pullover trägt, scheint sich Andrea der Konvention zu widersetzen – dieser Pullover ist schlicht und ergreifend unmodern. Diese Gewissheit, sich durch das Tragen dieses unmöglichen Pullovers vom Diktat der Mode absetzen zu können, erschüttert Miranda mit einer flammenden Rede über die Farbe azurblau. Diese hätte es nicht gegeben, bevor sie nicht ein Designer entdeckt und in einer Kollektion zum Leben erweckt habe. Vom Laufsteg habe die Farbe azurblau dann ihre Reise angetreten und sei schließlich auf den mit Massenwaren behängten Kleiderstangen der Billigläden angekommen. Ob Andy denn tatsächlich glaube, fragt Miranda, dem Diktat der Mode restlos entgegen zu können? Können wir denn tatsächlich glauben, ganz wir selbst und authentisch sein zu können jenseits aller Einflüsse, Vorstellungen und Ideale, die von außen an uns herangetragen werden?

Maria Katharina Moser, Wien/Saarbrücken

AUTORINNEN UND AUTOREN

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Assistentin am Lehrstuhl für Sozial-ethik und Praktische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Herbert Vorgrimler, em. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, ist seit neun Jahren als Krankenhausseelsorger tätig.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich). Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

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.

Ruth Pucher MC, Mag. phil., ist Kunsthistorikerin und Ordensfrau bei den Missionarinnen Christi. Seit 2005 lebt sie in Wien und arbeitet als Kirchen- und Fremdenführerin. »wien Ordentlich« heißt ihr Angebot spiritueller Stadtpaziergänge.

Anne-Madeleine Plum, Dr. theol. und Pastoralreferentin, ist derzeit als Religionslehrerin an einem Mainzer Gymnasium tätig. Sie hat über die Adoratio Crucis in Ritus und Gesang promoviert.

Birgit Jeggle-Merz ist Professorin für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Praktischen Liturgiewissenschaft.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung sowie durch Publikationen tätig.

Ulrich Thien, Dr. theol., Dipl. Sozialarbeiter und Supervisor, ist Leiter des Referates Soziale Arbeit im Caritasverband für die Diözese Münster.

János Wildmann, Dr. theol und Ökonom, arbeitet am Lehrstuhl für Religionssoziologie der Universität Pécs (Südungarn) und ist Chefredakteur der ungarischen pastoraltheologischen Zeitschrift Egyházforum (Kirchenforum). Derzeit leitet er in Ungarn ein OTKA-Forschungsprojekt, das die »Kirchen und Religionsgemeinschaften im gemeinsamen Europa« in mehreren mittel-osteuropäischen Ländern untersucht.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · März 2007 · Heft 2

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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50
sFr 115,-; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) € 53,40 sFr 91,-;
Einzelheft € 13,80 sFr 24,90;
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.

Anzeigen: Vera Tomasi-Baier,
Telefon +49 (0)761 2717-220

E-Mail: anzeigenservice@herder.de

Abonentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.

Telefon +49 (0)761 2717-422

E-Mail: aboservice@herder.de

Abonentenservice Schweiz:

Herder AG Basel, Postfach,

CH-4133 Pratteln 1

E-Mail: zeitschriften@herder.ch

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

Franz Weber

Senfkorn und Sauerteig

Hoffnungs- und Wachstumspotenziale in der Weltkirche

Die Lebendigkeit mancher Diözesen im Süden der Welt ist oft mühevollen geistlichen wie strukturellen Lern- und Reformprozessen verdankt. Jenseits eines schwärmerisch-verklärenden Blicks auf das Kirchenwachstum anderswo kann weltkirchliches Lernen zu ebensolchem ehrlichen Ringen ermutigen.

● Es ist ein schlichtes und »wachstumsorientiertes« Bild, das Jesus gebraucht, wenn er die Wirklichkeit des Himmelreiches mit einem Senfkorn vergleicht, aus dem ein großer Baum wird, in dem die Vögel nisten können und Heimat finden (Mt 13,31-32). In unseren Breiten tun wir uns derzeit eher schwer, solche jesuanische Lebens- und Hoffnungsbilder auf die aktuelle kirchliche Situation anzuwenden. Wir leben in einem gesellschaftlichen Klima, in dem viele der Kirche das Leben absprechen und ihr wenig Chancen für die Zukunft geben. Aber auch innerhalb der Kirche scheint es oft an »Lebensgeist« zu fehlen.

Es macht nachdenklich, dass dagegen in den Kirchen des Südens, wo Menschen oft unter schwierigen Bedingungen ihren Glauben leben, gegenwärtig mehr Hoffnungspotenzial spürbar ist, das gerade aus der Bibel seine Kraft bezieht. Offensichtlich erfährt man dort in Situationen von Armut und gesellschaftlicher Marginalisie-

rung intensiver die Macht des Glaubens an einen Gott des Lebens, der den Menschen aus der Erfahrung einer christlichen Gemeinde Hoffnung und Zukunft schenkt.

Falsche Kirchen- und Gemeindebilder

● In den 1970er- und 1980er-Jahren haben sich nicht wenige aus Europa als »Dritte-Welt-Touristen« auf die Suche nach befreiungstheologischen und basiskirchlichen Trauminseln begeben. Sie haben dabei oft ihre eigenen religiösen Sehnsüchte und Kirchenträume an die Wand anderer Ortskirchen projiziert und sind manchmal bitter enttäuscht worden, wenn sie dann auch anderswo einer oft traditionellen, ja rückständigen und wenig beweglichen Kirche begegnet sind. Verfallen wir nicht auch heute wieder leicht dieser Annahme, dass das Christentum nur in den so genannten »jungen Kirchen« eine reale Überlebenschance besitze? Ist die katholische Weltkirche dort wirklich nicht nur numerisch, sondern auch pastoral-qualitativ im Wachstum begriffen? Schwimmen ihr nicht – gerade im Süden der Welt – vielerorts die Felle davon, weil sich ein Teil der katholisch missionierten Bevöl-

kerung vor allem den Pfingstkirchen und anderen neureligiösen Gruppen zuwendet und massenweise dorthin auswandert?

In den Bildern, die wir uns in Europa gewöhnlich von den »anderen« im Süden machen, haben sich immer schon Wahrnehmung und Projektion, Wunschträume und Vorurteile ineinander verflochten. Die Beiträge dieser Nummer von DIAKONIA verfallen dagegen weder einer vorschnellen theologischen Interpretation dieser anderen Kirchenwirklichkeit, noch verklären oder idealisieren sie die neuen Gemeindeerfahrungen, über die sie berichten. Es wird nicht theologisch und pastoral »fabuliert«, sondern offen, vorurteilsfrei und nüchtern wahrgenommen, analysiert und ekklesiologisch reflektiert, was sich in Lateinamerika, Afrika und Asien in einigen konkret benannten ortskirchlichen Kontexten in letzter Zeit tatsächlich an »Gemeindeentwicklung« ereignet hat. Dass sich dort Ekklesiogenese (Leonardo Boff) ereignete, kann ich als Missionar und Theologe, der selbst über Jahre in Lateinamerika mit kirchlichen Basisgemeinden

»beklemmende Atemnot«

gearbeitet hat und der später auch die Gelegenheit bekam, verschiedenen Formen »Kleiner Christlicher Gemeinden« in Afrika und Asien zu begegnen, aus eigener Anschauung und Forschungstätigkeit bestätigen.¹

Als Pastoraltheologe und Seelsorger stehe ich nun seit einigen Jahren wieder mitten im Leben der Kirche im deutschsprachigen Raum und engagiere mich unter anderem auch in diözesanen Strukturprozessen. Ich nehme hier auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens manchmal eine beklemmende Atemnot wahr. Den Diözesen geht nicht nur manchmal das Geld und das Personal aus. Viel schlimmer ist, dass vielen Haupt- und Ehrenamtlichen die Luft aus- und

damit auch die Lust an der Seelsorge vergeht. Man beklagt sich nicht nur über den Gegenwind, der uns als Kirche in unserer Gesellschaft entgegenweht, sondern vielerorts auch über die stickige, abgestandene und »dicke« Kirchenluft, die viele dazu treibt, den von ihnen als sauerstoffarm und schadstoffreich empfundenen Kirchenraum zu verlassen.

Ich bin davon überzeugt, dass uns in dieser Situation der frische und befreiende Wind aus dem Süden, der auch durch dieses DIAKONIA-Heft weht, einfach gut tut und ein weltkirchliches Durchatmen bewirken kann. Die Windstöße, die hier aufgefangen werden, unterscheiden

»der frische und befreiende Wind aus dem Süden«

sich auf jeden Fall wohltuend von jener »Heißluft«, die aus den Druckkammern mancher »recht(s)gläubiger« kirchlicher Kreise kommt, wo man bekanntlich allem Neuen in der Kirche grundsätzlich misstraut. Unter dem Einfluss solcher Gruppierungen wurden und werden auch diese neuen basiskirchlichen Gemeindeformen in der Weltkirche vielfach als Bedrohung für die Einheit und als Gefahr für den Glauben der Kirche angesehen. Man erblickt in ihnen nur innerkirchliche Unruheherde oder gar revolutionäre politische Basiszellen, von denen angeblich Aufstand und Gewalt ausgehen.

Es muss deshalb – um der Kirche und ihrer Gemeinden willen, um die es hier geht – noch einmal laut und deutlich gesagt werden: Die Bilder, die aus einer verzerrten Wahrnehmung weltkirchlicher Gemeindewirklichkeit entstanden, sind auf jeden Fall keine Originalaufnahmen, sondern Fotomontagen in Schwarz-Weiß. Sie erweisen sich gerade auch dann als Fälschungen, wenn man ihre Echtheit anhand der zahlreichen Aussagen überprüft, die sich auch in den Doku-

menten des päpstlich-universalkirchlichen Lehramtes und in den Reflexionen und Richtlinien kontinentaler, nationaler und regionaler Bischofskonferenzen über diese neue und hoffnungsvolle Kirchenwirklichkeit finden.

Auf Wunsch der Hierarchie und mit lehramtlicher Rückendeckung

● Paul VI. und Johannes Paul II. scheinen bei allen Bedenken, die sie gegen manche kirchenkritische Formen von Basisgemeinden anmeldeten, doch sehr klar erkannt zu haben, dass es sich dabei um sichtbare und historisch greifbare »Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche«² handelte. Schon Johannes XXIII. hatte in seiner Radioansprache unmittelbar vor dem Konzil diese Kirche der Armen, die zuerst vor allem in den kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika Gestalt annahm, positiv in den Blick genommen.³ Seine Nachfolger erkannten, dass sie nicht nur für Kirchen des Südens von pastoraler Bedeutung war, sondern auch »eine Hoffnung für die universale Kirche«⁴ darstellte. Deutlich hat Papst Johannes Paul II. zuletzt im Anschluss an die Asiensynode in Berufung auf die Seelsorgeerfahrungen, die die asiatischen Bischöfe in ihren Stellungnahmen zum Ausdruck gebracht hatten, die Ermutigung ausgesprochen, »diese Basisgemeinden, dort wo es möglich ist, als ein brauchbares Werkzeug für das kirchliche Werk der Evangelisierung zu betrachten«⁵.

Durch diese »neue Art, Kirche zu sein« wurde die traditionelle und kirchenrechtlich vorgegebene territoriale Diözesan- und Pfarrstruktur ja nicht aufgelöst, sondern durch die Bildung kleiner und überschaubarer gemeindlicher Substrukturen mit Leben erfüllt. Durch alle Dokumente von kontinentalen und regionalen Bi-

schöfskonferenzen in Lateinamerika, Afrika und Asien zieht sich als ekklesiologische Leitidee das Anliegen, die Volk-Gottes-Theologie und die Communion-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils durch eine neue Gestalt von Kirche und Gemeinde vor Ort in das kirchliche Alltagsleben zu übersetzen. Die Kirche sollte, so wird immer wieder betont, auf allen Ebenen zu einer »Gemeinschaft von Gemeinschaften« werden.

Es waren zuerst vor allem Bischöfe und Theologen, die nicht nur der pastoralen Not gehorchend aus Mangel an Klerikern nach der Mitarbeit der Laien riefen, sondern zutiefst davon überzeugt waren, dass diese neue Sicht von Kirche, wie sie im Konzil grundgelegt war, eine historisch einmalige Chance eröffnete, auch zu neuen und inkulturierten Formen christlicher Gemeinde zu finden, die der Kirche vor Ort zu einem lateinamerikanischen, afrikanischen oder asiatischen Gesicht verhelfen konnten.

Von »Außenstationen« zu inkulturierten Gemeinden

● Wo der Funke der Hoffnung auf eine neue und partizipatorische Gemeindepraxis von den Vertretern der Hierarchie und der Theologie auf den Klerus und auf Ordensleute, vor allem auf Ordensschwwestern und KatechistInnen übersprang, die sich in vielen Diözesen sofort als ausgezeichnete MultiplikatorInnen bewährten, dort fingen sehr bald auch die Gläubigen in den Gemeinden Feuer für diese andere und neue Art von Kirche. Durch einfache Frauen und Männer, die meistens wenig Schulbildung besaßen, durch Menschen aus Fleisch und Blut, in deren Seelen – um mit Romano Guardini zu sprechen – die Kirche erwachte, gewann diese Kirche allmählich eine neue Gestalt.

Die Gläubigen fühlten sich nun nicht mehr als »Objekte der Missionstätigkeit«, sondern begannen als TrägerInnen der Evangelisierung im Vertrauen auf die ihnen vom Geist verliehenen Charismen eigenständig und »selbstmächtig« Gemeinde aufzubauen. Die Ortskirchen sollten nicht mehr aus Missionsstationen und »Außenstationen« bestehen, die die Menschen ihrer eigenen Kultur entfremdeten und von ihrer Lebenswelt absonderten. Allmählich bildeten sich »inkultierte« kleine Gemeinden vor Ort, in denen die Kirche in der Tat wieder »zum Leben der Menschen« kam und dieses durch die Begegnung mit dem Wort Gottes, wie sie vor allem im Bibel-Teilen ihren kreativ-wirksamen Ausdruck fand, von innen her veränderte.⁶

Junge Kirchen mit neuen ...

● Man wird es vielen Bischöfen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien gar nicht hoch genug anrechnen können, dass sie einer Kirchenreform und Gemeindeentwicklung die Wege bereiteten, die sich als Glücksfall für ihre Ortskirchen herausstellte und der Kirche dazu verhalf, auch unter sich rapide verändernden gesellschaftlichen Voraussetzungen im wahrsten Sinn des Wortes »am Leben zu bleiben«. Diese Bischöfe sind ihren Gemeinden in der Tat als Hirten auf neuen und noch unbekannten Wegen vorangegangen, anstatt die Herde nur durch Zurufe von rückwärts in Zaum zu halten und vor Irrwegen zu bewahren. In vielen Diözesen fanden synodale Prozesse statt, in denen sich alle miteinander auf den Weg begaben, die Hirten sich von der Kirchenbasis wirklich »etwas sagen ließen« und man aufeinander hörte. Hier konnten bischöfliche Leitungsverantwortung und der Glaubenssinn, mit dem das Volk Gottes »mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein-

dringt und ihn im Leben voller anwendet«⁷, einander fruchtbar ergäßen.

Es hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Kirchen des Südens eine ganze Reihe von Bischöfen gegeben, die mit theologischer Kompetenz und pastoraler Sensibilität, vor allem aber durch ihr überzeugtes Auftreten in den Versammlungen nationaler und kontinentaler Bischofskonferenzen »Initialzündungen« für eine Kirchen- und Gemeindereform auslösten, die durch eine gezielte interdiözesane und internationale Vernetzung von pastoralen Erneuerungsprogrammen eine oft unerwartete Breitenwirkung erzielten. Das in Beiträgen dieses DIAKONIA-Heftes ausführlich beschriebene AsIPA-Programm ist nicht die einzige Initiative, die über Länder und Kontinente fruchtbare »Transfer/Transfairprozesse« in Bewegung bringt, die aber innerhalb einer globalen und weltweit-vernetzten »Lerngemeinschaft Weltkirche« noch einer weiteren theologischen Evaluierung ihrer Chancen und Grenzen, vor allem ihrer Inkulturationsfähigkeit in verschiedene ortskirchliche Kontexte bedarf.

... und veralteten Kirchenstrukturen

● Nicht verschwiegen werden darf freilich auch die Tatsache, dass zugleich nicht wenige der so genannten »jungen Kirchen« deshalb »hoffnungslos« und veraltet sind, weil sie sich bis jetzt mehr oder weniger konstant solchen Erneuerungsprozessen verschlossen haben. Daran haben auch die zukunftsweisenden lehramtlichen Dokumente lateinamerikanischer, afrikanischer und asiatischer Bischofskonferenzen nichts ändern können, weil es letztlich den einzelnen Ortsbischöfen und ihrem Klerus überlassen bleibt, ob und wie weit sie sich auf eine Kirchen-

und Gemeindereform einlassen. Dass eine pastorale Erneuerung im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils vermutlich auch von der zentralen Kirchenleitung in Rom nicht immer eingefordert wird, dass Ausdrucksformen bischöflicher Kollegialität dort manchmal eher mit Skepsis und Pastoraldokumente von Bischofskonferenzen kaum als wirklich verbindlich betrachtet werden, verhindert vielerorts eine gemeinsame pastorale Linie für eine mutige Inkulturation christlicher Gemeinde in die Kulturen und Lebenswelten verschiedener Völker.

Der Schwerpunkt der Kirche verlagert sich zahlenmäßig vom Westen und Norden in den Süden der Welt, was dort allerdings nicht automatisch ein Aufblühen kirchlichen Lebens bewirkt. Das wird inzwischen vielleicht auch denen klar, die nur von jungen und lebendigen Kirchen in anderen Kontinenten schwärmen. Wo

»neues Amtsverständnis und partizipatorische Gemeindepraxis«

auf die Missionierung durch europäische Missionare, die oft die Wurzeln der Kulturen und die Herzen der Menschen nicht wirklich erreichte, keine »Neuevangelsingierung« durch ein inkulturiertes Gemeindeleben folgt, bleibt der Glaube an der Oberfläche und die Identifizierung mit der katholischen Kirche auf schwachen Beinen. Das Angebot an anderen Formen eines pentekostal-neureligiösen Christentums ist heute gerade in den ehemaligen Missionsländern so reichhaltig, dass sich jeder und jede im Laufe seines Lebens verschiedener Produkte auf dem religiösen Supermarkt bedienen kann.

Wo die Kirche heute in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien sich weiterhin nur in ausgedehnten anonymen römisch-katholischen Pfarreien darstellt, in denen der/die Einzelne keinen persönlichen Anschluss an eine Gemein-

schaft gläubiger Menschen findet, dort hat die Kirche auf Dauer wenig reale Überlebenschancen. Ihre Gläubigen werden ihr vor allem dort scharenweise davonlaufen, wo eine herrschaftliche Struktur von Diözesen und Pfarreien fortbesteht, wo Bischöfe und Priester das Gehabe autoritärer Stammeshäuptlinge kopieren oder sich am Lebensstil neureicher Politiker orientieren.

Es gibt in den Kirchen des Südens zweifellos zahlreiche authentische Berufungen zum Priester- und Ordensberuf, Männer und Frauen, die die Gemeinden engagiert begleiten und in der Gesellschaft ein glaubwürdiges Zeugnis für eine Kirche ablegen, die sich vor allem auch auf der Seite der Armen und Rechtlosen engagiert. Wo aber die Entscheidung für einen hauptamtlichen kirchlichen Beruf nur ein Karrieresprung ist, der vor allem eine enorme soziale Besserstellung mit sich bringt, dort wird sich die Kluft zwischen Amtskirche und Kirchenvolk, zwischen bezahlten Hirten und der großen Zahl derer, die als KatechistInnen und GemeindeleiterInnen das Leben ihrer Gemeinden ehrenamtlich tragen, weiter vertiefen und der Kirche an vielen Orten das Leben kosten. Durch das Bemühen um ein neues Amtsverständnis und um eine partizipatorische Gemeindepraxis, wie sie in vielen Diözesen des Südens eingeübt wird, stellt man sich einer Herausforderung, an der die Kirche in Zukunft nirgendwo in der Welt vorbeikommen wird.

Nachhaltige kleine Gemeinden vor Ort

- Wodurch aber wird die Kirche heute und morgen weltweit wachsen und »am Leben bleiben«? Kirchliche Megaevents wie Weltjugendtage, Papstbesuche oder charismatische Gebetstreffen in Fußballstadien bewirken zweifellos

auch und gerade dadurch, dass sie durch mediale Übertragung global miterlebbar sind, eine emotionale Identifizierung mit der katholischen Kirche. Wie nachhaltig aber ist die Auswirkung einer solchen punktuell-virtuellen Erfahrung auf die Kirche vor Ort, wo Menschen – trotz Individualisierungs- und Modernisierungsschub, trotz starker Distanzierungstendenzen gegenüber jeder Art religiöser Institution – in ihrer Sehnsucht nach Beheimatung doch nach einem dauerhaften und real erfahrbaren Ort des Glaubens suchen?

Noch wächst die katholische Kirche weltweit an Zahl, aber längst nicht mehr überall an glaubwürdiger und für die Menschen erfahrbare Präsenz. Weder die (noch) steigenden Taufstatistiken in manchen Ländern des Südens noch die sinkende Zahl von Kirchenmitgliedern hierzu-

»Frucht geistlicher und struktureller Lern- und Reformprozesse«

lande eignen sich direkt als Kriterien für die »Lebensqualität« und »Lebensnähe« der Kirche. Braucht sie dafür nicht nach wie vor und weltweit basisnahe und gemeinschaftsorientierte Sozialformen und Sozialisationsorte christlichen Lebens⁸, die sich aus dem Evangelium nähren?

Im deutschen Sprachraum begleitet derzeit oft die Angst vor dem Verlust traditioneller ortsgeliebter kirchlicher Identität den Weg vieler Diözesen in pastorale Megaräume und macht ihn

fragwürdig; die Bereitschaft zur Wahrnehmung neuer kirchlicher Orte ist immer noch wenig ausgebildet. So ist es sehr verständlich, dass die Sehnsucht nach einer alternativen Gemeindepraxis nach dem Vorbild der Erfahrungen in den Kirchen des Südens neu aufbricht. Die Basisgemeinden und die kleinen christlichen Gemeinschaften sind allerdings auch dort nicht einfach vom Himmel gefallen. Dass aus Pfarreien (viele kleine) Gemeinden wurden,⁹ hat der Kirche in vielen Diözesen buchstäblich das Leben gerettet, ist aber die Frucht von mühevollen geistlichen und strukturellen Lern- und Reformprozessen. Eine wirkliche Bereitschaft dazu ist bei uns – bei Kirchenleitungen, Hauptamtlichen und Kirchengemeinden – wohl nur zum Teil festzustellen.

Basisgemeinden seien, so hat Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika sachgemäß und wirklichkeitsgetreu festgestellt, für Kirche und Welt »Sauerteig christlichen Lebens«¹⁰. Auch dieses biblische Bild dient den kleinen Gemeinden im Süden häufig zur Beschreibung ihres Selbstverständnisses und ihrer Sendung in Kirche und Welt. Aber auch der Sauerteig entsteht nicht von selbst und kann seine in ihm schlummernde Kraft nur entfalten, wenn es vorher Frauen und Männer gegeben hat, die »Hand anlegen« und die ihn »unter einen großen Trog Mehl mischen, bis das ganze durchsäuert ist« (Mt 13,33). Der Vergleich ist aussagekräftig und kennzeichnet zutreffend, wie sich das weltweite Wachstum von Kirche in der Welt von heute vollzieht.

¹ Einen umfassenden Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika, Asien und Afrika bietet eine Studie, die ich demnächst zusammen mit Ottmar Fuchs unter dem Titel »Gemeindeethnologie interkulturell« (Grünwald 2007) vorlegen möchte.

² Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptoris Missio«, n. 51.

³ Vgl. G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: H.J. Pottmeyer u.a. (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 230.

⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben »Evangelii Nun-

tiandi«, n. 58.

⁵ Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben »Ecclesia in Asia«, n. 25.

⁶ Vgl. dazu Paul VI., Apostolisches Schreiben »Evangelii Nuntiandi«, n. 18.

⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, n. 12.

⁸ Vgl. R. Bucher, Abdriftende

Milieus, in: Die Furche, 8. März 2007, 21.

⁹ Vgl. P. Weß, Von Pfarren zu Gemeinden, in: Die Furche, 11./15. März 2007, 12.

¹⁰ Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptoris Missio«, n. 51.

Marco Moerschbacher

Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa

und ihr Beitrag in der Lerngemeinschaft Weltkirche

Die Erzdiözese der Hauptstadt der Demokratischen Republik Kongo (Zentralafrika) arbeitet seit 30 Jahren mit Basisgemeinschaften. Sie sind hervorragender Ort der kirchlichen Subjektwerdung der Laien.

● Die erste Ortskirche, die sich für die Bildung kleiner christlicher Gemeinschaften als pastorale Option aussprach, war – noch ein Jahr vor dem brasilianischen Pastoralplan aus dem Jahr 1962 – die kongolesische Bischofskonferenz. Auf ihrer 6. Vollversammlung 1961 bezeichnen die (vorwiegend aus Belgien stammenden) Bischöfe des gerade unabhängig gewordenen Kongo die Bildung »lebendiger christlicher Gemeinschaften«¹ als vordringliche Aufgabe. Die konkrete Umsetzung dieser pastoralen Option sollte allerdings ein weiteres Jahrzehnt dauern. Kardinal Joseph Albert Malula (1917-1989), selbst als Weihbischof Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil, beginnt in seiner Erzdiözese Kinshasa Anfang der 1970er-Jahre, die Theologie der Kirche als Volk Gottes lokalkirchlich zu rezipieren und in konkrete pastorale Strukturen umzusetzen.

Zunächst fördert und entfaltet er die katechetische Ausbildung der Laien seiner Erzdiözese auf verschiedenen Ebenen. Dann stellt er schrittweise die pastorale Planung und Arbeit um

auf die kirchliche Basisgemeinschaft als »grundlegende kirchliche Einheit«² und Zentrum der Evangelisierung. Schließlich führt er drei neue Laiendienstämtler ein (Pfarr-Mokambi, Pfarrassistent und Pastoralanimateur), wobei besonders der Pfarr-Mokambi als nebenamtlicher Leiter der Pfarrgemeinde – in Zusammenarbeit mit einem die Seelsorge moderierenden Priester – eine über die Ortskirche von Kinshasa hinausgehende Beachtung gefunden hat.³ Die Laiendienstämtler stehen allerdings in einem engen Zusammenhang mit der Option für die kirchlichen Basisgemeinschaften.

In der kirchlichen Basisgemeinschaft treffen sich ca. 10-15 Familien, die im selben Wohnviertel der Metropole Kinshasa leben, einmal die Woche (in Kinshasa donnerstags). Sie beten gemeinsam, hören auf das Wort Gottes und tauschen sich zu Fragen des Glaubens und des Lebens im Wohnviertel aus, die sie betreffen. Eine Pfarrei besteht aus einer Vielzahl solcher Gemeinschaften, die jeweils von einem Kernteam (Noyau) mit bestimmter Aufgabenverteilung geleitet werden. Die Pastoral der kirchlichen Basisgemeinschaften wird von entsprechenden kirchlichen Strukturen auf den Ebenen Pfarrei, Dekanat und Diözese unterstützt. Die sonntägliche Eucharistiefeier in der Pfarrkirche wird reih-

um von den kirchlichen Basisgemeinschaften einer Pfarrei vorbereitet und gestaltet.⁴

Kirchliche Subjektwerdung der Laien

● Der entscheidende Schritt, der mit dieser Ausrichtung einer ortskirchlichen Pastoral am Grundelement der kirchlichen Basisgemeinschaft vollzogen wurde und der im Folgenden in seiner theologischen Tragweite bedacht werden soll, ist m. E. die kirchliche Subjektwerdung der Laien.

In einer Kirche, die sich selbst als Volk Gottes – als Subjekt, in der Geschichte unterwegs zum Reich Gottes – versteht, sind alle Gläubigen Subjekte der Geschichte. Als Subjekte bilden alle Gläubigen die Kirche. Diese Tatsache gründet in den Sakramenten von Taufe und Firmung, die den Einzelnen und die Einzelne in Tod und Auferstehung Jesu Christi hineinnehmen, ihnen neues Leben im Heiligen Geist schenken und sie dem Volk Gottes eingliedern.

»Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle

»dass die vielen Glieder sich selbst als Kirche erfahren«

wurden wir mit dem einen Geist getränkt. Der Leib aber besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern« (1 Kor 12,13f.).

Dass die vielen Glieder sich selbst als Kirche erfahren und aus dieser Erfahrung ihren Auftrag zur Auferbauung des einen Leibes wahrnehmen, war eines der Grundanliegen Kardinal Malulas. Dafür musste aber die Kirche der Missionszeit, in der die leitenden Posten weitgehend von ausländischen Missionaren wahrgenommen

wurden und die von europäischen Denkmustern und Organisationsformen bestimmt war, verändert und als eine authentisch afrikanische Ortskirche neu aufgebaut werden.

Die Grundintuitionen von Kardinal Malula, eine missionarische Kirche und eine authentisch afrikanische Kirche aufzubauen, gehören zusammen. Mehr noch: Die Afrikanisierung ist Bedingung für eine missionarische Kirche im Kontext Kinshasa, der von tiefgreifenden gesellschaft-

»dorthin gehen, wo die Menschen sind«

lichen, kulturellen und religiösen Transformationsprozessen geprägt ist. Will die Kirche die Menschen in Kinshasa in Zukunft erreichen, muss sie dorthin gehen, wo die Menschen sind, und auf diesem Weg muss sie inhaltliche und strukturelle Neuorientierungen vornehmen. Ist die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils, das Gott für alle Menschen will, muss sie dort sein und wirken, wo die Männer und Frauen heute leben, das heißt in Kinshasa in den Wohnvierteln der sich rasch ausbreitenden Großstadt.

Die neue Ausrichtung der Pastoral an den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die strukturelle Umsetzung einer Ekklesiologie des Volkes Gottes, die dem Anliegen der Afrikanisierung im Sinne des Aufbaus einer missionarischen Kirche Rechnung trägt.

»Wir müssen daher einer größtmöglichen Zahl von Laien erlauben, wirkliche Verantwortung in ihrer Kirche zu übernehmen. Deshalb haben wir die kirchlichen Strukturen neu überdacht und sie von Grundelementen her aufgebaut, die kleiner sind als die bisherigen Pfarreien. So entstehen jetzt mehr und mehr in den Wohnvierteln kleine christliche Gemeinschaften, Einheiten in überschaubarer Größe, in denen die Menschen einander besser kennen lernen und

begegnen können, wo sie die Bedürfnisse und Probleme aller und jedes einzelnen besser wahrnehmen und spüren können und wo sie sensibilisiert werden, um von sich aus Antworten auf diese Bedürfnisse zu suchen und praktisch durchzuführen.«⁵

Leben und Glauben verbinden

● Dabei geht es in erster Linie um die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem konkreten alltäglichen Leben. Ein nicht inkulturiertes Glaubensleben in der von den europäischen Missionaren zur Kolonialzeit überlieferten Form bleibt dem afrikanischen Menschen äußerlich. Die Inkulturation geschieht – entsprechend der Grundstruktur einer afrikanischen Anthropologie des »être avec«⁶ – in der überschaubaren Gemeinschaft der in einem Wohnviertel lebenden Christinnen und Christen, die sich wöchentlich zum Hören des Wortes Gottes, zur Feier ihres Glaubens und zur Organisation gemeinschaftlicher Aktivitäten in ihrem Umfeld treffen.

In diesen kirchlichen Basisgemeinschaften sind die Gläubigen aufgefordert, sich ihrer missionarischen Verantwortung als Christen bewusst zu werden, die gleichzeitig ihre Verantwortung für die in der Geschichte fortgesetzte Sendung Christi ist: »Der Geist des Herrn ruht

»Verantwortung für die fortgesetzte Sendung Christi«

auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.« (Lk 4,18f.) Diese Sendung, die als Sendung den

missionarischen Charakter der Kirche begründet, bedeutet eine frohe Botschaft für die Armen, Heilung für die Kranken sowie Freiheit und Befreiung.⁷

Die Sendung Jesu Christi setzt sich in der Geschichte fort in der Gemeinschaft der Kirche, die sich diesem Auftrag der Befreiung der Armen, Entrechteten und Marginalisierten der Gesellschaft verpflichtet weiß. Jesus geht sogar so weit, dass er sich mit diesen Entrechteten identifiziert (vgl. Mt 25,31-46). Die Inkarnation ist eine wesentliche Bestimmung der von Gott geschenkten *Communio*. Die Antwort des Menschen ist

»Befreiung der Armen, Entrechteten und Marginalisierten«

in diesem Geschehen nicht gleichgültig. Sie ist symbolisiert im »Ja« Mariens zum Engel der Verkündigung.⁸ Dieses »Ja« impliziert eine Sendung der Christen in der Welt, einen Auftrag zur befreienden Evangelisierung. Die deutschen Bischöfe schreiben:

»Warum also Mission im Dritten Jahrtausend nach Christus? Weil sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes in der Geschichte reich beschenkt und zugleich in den Dienst genommen weiß. Sie erkennt ihren Dienst darin, das »Evangelium vom Reich Gottes« (Lk 4,43), das in Christus ein menschliches Gesicht gewonnen hat, in der Kraft des Geistes zu bezeugen und in alle Sprachen zu übersetzen. Mit ihrem Selbstverständnis als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« drängt sie ihre Gläubigen, sich ihrer universalen Sendung bewusst zu werden.«⁹

Diese universale Sendung ist sakramentaler Natur. In Taufe und Firmung erhalten die Gläubigen den Auftrag, der in der Liturgie der Tauf-

feier wie folgt formuliert wird: »Du sendest die Getauften als Zeugen der frohen Botschaft Christi in die Welt.« Zugleich erhalten sie im Sakrament die Befähigung, diesen Auftrag auch auszuführen.

Diese Verbindung ist für Kardinal Malula von großer Bedeutung. Die christliche Berufung erfolgt in der Taufe, die für den Afrikaner und die Afrikanerin eben nicht bedeutet, das bisherige kulturelle und traditionelle Erbe abstreifen zu müssen. Denn diese Berufung beinhaltet zugleich die Befähigung, als Afrikaner und Afrikaner Christ zu sein. Die kongolesischen Bischöfe schreiben im Jahr 1967: »Das Prägema der Taufe [...] ist ein »Missionsbefehl«. Die Mission, mit der Gott uns gegenüber den Menschen, unseren Brüdern, beauftragt, ist, ihn unter ihnen gegenwärtig werden zu lassen, in der konkreten Welt, in der wir leben.«¹⁰ Die Taufe als »Missionsbefehl« zielt auf die Übereinstimmung von Glauben und Alltagsleben ab und beinhaltet für den afrikanischen Christen in der nachkolonialen Epoche damit die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die Kirche zu afrikanisieren.

Aufgaben und Dienste

● »Zugleich ist die Kirche wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer, gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie lässt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewusst und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.« (GS 58)

In Kinshasa sind die kirchlichen Basisgemeinschaften der bevorzugte Ort einer so verstandenen Inkulturation. Sie ermöglichen kirchliche, gemeinschaftsstiftende Erfahrungen in enger Verbindung mit den alltäglichen Erfahrungen der Menschen in einem Wohnviertel. Durch die zentrale Rolle der Bibellektüre erfolgt diese Vergemeinschaftung auf der Basis biblischer Werte, die mit Hilfe der afrikanisch-kulturellen Matrix interpretiert werden. So spielt beispielsweise die traditionelle afrikanische Form des Palavers eine wichtige Rolle, in der ein Konflikt nach langwierigem Anhören aller Beteiligten einer gemeinschaftlichen Lösung zugeführt wird.

Andere Handlungsprinzipien sind die Subsidiarität, z.B. im Verhältnis der kirchlichen Basisgemeinschaft zur Pfarrgemeinde, sowie die Mitverantwortung (»co-responsabilité«), die im Sinne des afrikanischen Gemeinschaftsverständnisses jedes Individuum für das Gelingen und

»mit Hilfe der afrikanisch-kulturellen Matrix«

den Aufbau der Gemeinschaft in die Pflicht nimmt.¹¹ Diese Verantwortung für die Gemeinschaft kommt nach afrikanischem Verständnis allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu, was der durch Taufe und Firmung begründeten Gleichheit der Würde der Kinder Gottes entspricht. So bereiten etwa die kirchlichen Basisgemeinschaften reihum den Sonntagsgottesdienst für die ganze Pfarrgemeinde vor.

»Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf-

grund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht [...]» (LG 32)

Das kirchliche Gesetzbuch formuliert in Rezeption dieser Aussage der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in

»Vielfalt ist nicht willkürlich.«

ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken« (CIC 1983, can. 208).

Auf dieser Grundlage der gleichen Würde aller kommt es in den kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa zu einer den vielfältigen Alltagsanforderungen entsprechenden Vielfalt von Aufgaben und Diensten. Diese Vielfalt ist nicht willkürlich, da die verschiedenen Dienste auf der Ebene der Pfarrgemeinde jeweils von der Kommission für die kirchlichen Basisgemeinschaften bestätigt werden.¹² Das Direktorium für die Kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa formuliert pointiert: »Es ist besser, wenn viele Menschen wenig tun, als wenn wenige viel tun.«¹³

Missionarische Präsenz

● Aus einer missionarischen Begründung heraus wird hier die theologische Grundlage, nämlich die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in konkrete pastorale Strukturen umgesetzt. Diese Ekklesiologie hat die Wahrnehmung der Laien in der Kirche revolutioniert. Die Laien sind nicht mehr die »Nicht-Experten« der Evangelisierung. Sie sind keine Objekte der pastoralen Tätigkeit, sondern die vollberechtigten Glieder, die Subjekte der missionarischen Kirche. Die Laien sind keine »Lai-

en«, sondern getaufte und gefirmte – und deshalb missionarische – Christen, die auf der Basis konkret erfahrener Gemeinschaft ihren Glauben und ihre sakramentale Sendung in der Kirche und in der Gesellschaft leben.

Die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1990 verbindet die kirchlichen Basisgemeinschaften ebenfalls mit dem Missionsgedanken.

»Die kirchlichen Basisgemeinschaften (bekannt auch unter anderem Namen) wachsen rasch in den jungen Kirchen. Sie werden von den Bischöfen und deren Konferenzen mitunter als pastorale Priorität gefördert und bewähren sich als Zentrum der christlichen Ausbildung und missionarischen Ausstrahlung. Er handelt sich dabei um Gruppen von Christen, die sich auf familiärer Ebene oder in begrenztem Umkreis treffen,

»Kirche inmitten des Volkes«

um zu beten, die Heilige Schrift zu lesen, das Glaubenswissen zu vertiefen und menschliche und kirchliche Probleme im Hinblick auf ein gemeinsames Engagement zu besprechen. Sie sind Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvoller Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft, die gegründet ist auf die »Zivilisation der Liebe.«¹⁴

In Kinshasa ist die kirchliche Basisgemeinschaft die bevorzugte Form der missionarischen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Diese Form hat sich in und durch die gesellschaftlichen Transformationsprozesse (Entkolonisierung, Unabhängigkeit, Sezessionskriege, Einparteiensystem, »authenticité« usw.) gefunden und gestärkt. In den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die Kirche inmitten des Volkes präsent; zugleich baut hier das Volk die Kirche auf und verleiht der Kirche in der Gesellschaft Präsenz.

»Besonders im urbanen Milieu der großen Stadt Kinshasa hat die Option für die kirchlichen Basisgemeinschaften es erlaubt, die Anonymität der großen Pfarreien zu überwinden und in der Perspektive des Evangeliums die aneztralen Werte des Gemeinschaftslebens und der Solidarität neu zu leben. Unsere Option zielt darauf ab, eine Kirche als Zeichen und Werkzeug der ganzheitlichen Förderung der Bevölkerung zu erbauen. Wir wünschen, dass die kirchlichen Basisgemeinschaften Orte seien, an denen Menschen herangebildet werden, die um das Gemeinwohl besorgt sind und die Erfahrung eines solidari-schen Einsatzes für eine bessere Welt machen.«¹⁵

Pastorale Wirklichkeit

● Dieser Wunsch von Kardinal Etsou, dem jüngst verstorbenen Nachfolger von Kardinal Malula, deutet bereits an, dass auch hier die pastorale Wirklichkeit oft hinter dem Ideal zurückbleibt. In der Tat besteht die Gefahr einer gewissen Selbstreferentialität der kirchlichen Basisgemeinschaften, die sich auf die Organisation des Lebens der beteiligten Familien konzentrieren, oft mit Schwerpunkt auf Bibellektüre und Gebet, und darüber hinaus wenig Verantwortung für die Gestaltung des Lebens in ihrem gesellschaftlichen Umfeld übernehmen. So kommt die prophetische Rolle der kirchlichen Basisgemeinschaft nicht zum Tragen, was wohl auch damit zusammenhängt, dass die ererbte Ansicht, Religion sei Privatsache und die Kirche habe sich nicht mit den politischen Autoritäten anzulegen, zumindest noch nachwirkt.

Hier zeigt sich auch, dass die Umstellung auf die kirchlichen Basisgemeinschaften ein langer und noch nicht abgeschlossener Prozess ist. So ist zum Beispiel noch offen, ob die Weiterga-

be des Glaubens an die nächsten Generationen in diesem Rahmen erfolgreich sein wird. Das neue Direktorium für die kirchlichen Basisgemeinschaften hat endgültig von der Idee Abschied genommen, kirchliche Basisgemeinschaften für Jugendliche einzurichten.¹⁶ Aber die Fra-

»Die Frage der Beteiligung der Jugendlichen ist ungelöst.«

ge der Beteiligung der Jugendlichen ist in der Praxis ungelöst. Vielfach kommen die Jugendlichen nicht zu den Treffen, weil dort auf niedrigerer Ebene kopiert wird, was sonntags in der Pfarrgemeinde abläuft.

Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind zudem in der kirchlichen Struktur noch nicht angemessen verankert und haben auch noch keinen Einfluss in die kirchenrechtliche Ordnung gefunden. Im Organigramm der Erzdiözese Kinshasa kommen sie nur als pastoraler Sektor vor, für den die »Diözesankommission für die Kirchlichen Basisgemeinschaften« verantwortlich zeichnet.¹⁷ Die Territorialstruktur bleibt weiterhin auf die Pfarreien fixiert.¹⁸

Dass hier das frühere ekklesiologische Modell der Kirche als religiöse Versorgungsanstalt noch nachwirkt, kann als Herausforderung für die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa

»Ort spiritueller Beheimatung«

verstanden werden, sich stärker als gesellschaftsgestaltende Kraft zu profilieren und ihre Identität im verstärkten Dialog mit der Zivilgesellschaft zu schärfen.

Unbenommen bleibt aber, dass die kirchliche Basisgemeinschaft für die christliche und kirchliche Identität der weitaus meisten Gläubigen in Kinshasa eine zentrale Rolle spielt. Die Kirche ist nicht länger eine Sache der Priester,

sondern ebenso Sache der Laien. Die Bemühungen Kardinal Malulas um die Laien haben dazu geführt, dass die kirchlichen Basisgemeinschaften, oft im Unterschied zur Institution Kirche mit ihren hauptamtlichen Kräften, »ihre« Kirche, ihr Ort spiritueller Beheimatung sind. Sie nehmen zudem keine finanzielle Hilfe von außen oder von Übersee in Anspruch (im Gegensatz zum Großteil der sonstigen kirchlichen Strukturen

vieler afrikanischer Ortskirchen), was den Aktionsradius der Basisgemeinschaften einschränken mag, andererseits aber ihre Eigenständigkeit und auch ihr Selbstbewusstsein ausmacht. Hier sind die Christinnen und Christen zur Taufe berufen und damit zur *Communio* des Volkes Gottes. Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind in Kinshasa der Weg der kirchlichen Subjektwerdung der Laien.

¹ Actes de la VIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Édition Secrétariat Général de l'Épiscopat, Léopoldville 1961, 77 passim.

² »Cellule de base de l'Église«, Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base (C.E.V.B.), Archidiocèse de Kinshasa, Commission diocésaine des C.E.V.B., Éditions Lindonge, Kinshasa 2005, 21.

³ Vgl. z.B. Ludwig Bertsch SJ, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell, Theologie der Dritten Welt 14, Freiburg 1990.

⁴ Vgl. Jean Allary SJ, Erfahrungen und Herausforderungen der kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa – Perspektiven einer

Ortskirche, in: Ludwig Bertsch SJ/Hermann Janssen/Marco Moerschbacher (Hg.), Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur, Mainz 1997, 150–163, sowie Marco Moerschbacher, Die kirchliche Basisgemeinschaft in Kinshasa – das Dorf in der Großstadt?, in: Gregor von Fürstenberg/Norbert Nagler/Klaus Vellguth, Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen, München 2003, 40–45.

⁵ Joseph Albert Kardinal Malula, Die Kirche Gottes, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Bertsch, Anm.3, 31–46, hier 40.

⁶ Vgl. Matungulu Otene s.j., Une spiritualité bantu de l'»être avec«. Heurts et

lueurs d'une communion. Éditions Saint Paul Afrique, Kinshasa 31991.

⁷ Vgl. Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, 23. September 2004, Die deutschen Bischöfe 76, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 2004) 36.

⁸ Vgl. Theodor Pindl, Kirchengvision und Probleme einer *Communio*-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diözesanforums, in: Bertsch u.a., Anm.4, 223–256, hier 225f.

⁹ Allen Völkern, Anm.7, 20.

¹⁰ Actes de la VIIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Édition Secrétariat Général de l'Épiscopat, Congo-Kinshasa 1969, 168.

¹¹ Vgl. Directoire, Anm.2, 21.

¹² Vgl. ebd., 13.

¹³ Ebd.

¹⁴ Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hg. v. Sekr. der Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1990), 51.

¹⁵ Frédéric Cardinal Etsou Nzabi Bamungwabi, Préface, in: Directoire, Anm.2, 3f., hier 4.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Gouvernement pastoral de l'Archidiocèse de Kinshasa, Éditions de l'Archidiocèse, Kinshasa 2003, 46f.

¹⁸ Solche Tendenzen finden sich in dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Africa* Papst Johannes Pauls II., Nr. 100, und bei manchen Verantwortlichen in der Erzdiözese Kinshasa.

Vorschau auf die nächsten Nummern:

Humor	4/2007	Leidenschaft	1/2008
Kindertheologie	5/2007	Armut	2/2008
Angst	6/2007	Pilgern	3/2008

Stefan Silber

Anerkennung und Autonomie

Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden

Die Basisgemeinden sind keine rein »von unten« gewachsene Kirche vor Ort, sondern verdanken sich einem fruchtbaren Miteinander von Laien und Kirchenleitung. Gerade darin sind sie bis heute ein Modellfall.

Kirche sind, aber auch, dass ihre Kirchlichkeit nicht allein von der Hierarchie definiert werden kann.

Lehramtliche Quellen ...

● »Die Silbers machen uns die Leute rebellisch«, urteilte ein deutscher Fidei-Donum-Priester über die Kurse, die von meiner Frau und mir für die Katechistinnen und Katechisten der bolivianischen Diözese Potosí im Auftrag und mit Unterstützung des Bischofs ausgerichtet wurden. Die Teilnehmer aus seiner Pfarrei erschienen zum Kurs im Folgejahr nur noch hinter dem Rücken ihres Pfarrers. Was sie an unseren Kursen schätzten, fassten sie in die Worte: »Hier durften wir unsere Meinung sagen.« Offenbar war ihnen das in ihrer eigenen Pfarrei nicht unbedingt möglich.

Dieses kleine Beispiel zeigt, wie verwirrend es in einer hierarchischen Institution sein kann, wenn einzelne Vertreter der Hierarchie unterschiedliche Haltungen zur Partizipation der Mitglieder einnehmen. Die Geschichte der lateinamerikanischen Basisgemeinden macht darüber hinaus deutlich, wie bedeutsam für die Entstehung christlicher Gemeinschaften die Anerkennung und die Förderung durch die Leitung der

● Die Basisgemeinden stehen für die lateinamerikanische Kirche. Auch wenn überall auf der Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Christinnen und Christen sich zu kleinen Gemeinschaften zusammengeschlossen haben, um ihren Glauben zu vertiefen und mit ihrem Alltagsleben zu verbinden¹, wird vielfach in den Basisgemeinden etwas typisch Lateinamerikanisches gesehen. Denn die Verbindung von Bibellektüre und politisch-sozialer Reflexion, die Nähe von kirchlichen Basisgruppen zu sozialen Bewegungen, das Interesse armer Menschen an kirchlicher Organisation und die Förderung von nicht-hierarchischen Gruppen durch die kirchliche Hierarchie gab es vornehmlich in dem bestimmten sozialen, politischen und kirchlichen Kontext, der in Lateinamerika vor allem in den 1970er- und 1980er-Jahren gegeben war. Dieser spezifische Kontext förderte jene Form kleiner christlicher Gemeinschaften, die unter dem Namen »Kirchliche Basisgemeinschaften« lehramt-

liche Anerkennung erfuhr und als »Basisgemeinden« im deutschsprachigen Raum bekannt wurde. Um diese Entwicklung zu verstehen, ist es notwendig, sich über ihre gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen klar zu werden.

Bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelten sich in verschiedenen Ländern Lateinamerikas neue pastorale Modelle der Partizipation von Laien einerseits und der sozialen und politischen Aktion andererseits. Die Katholische Aktion spielte hier kontinentweit eine wichtige Rolle, auch wenn sie aus heutiger Sicht noch sehr stark einem traditionellen Kirchenbild verpflichtet war.² Auch andere traditionelle Institutionen des Laienapostolats wie Bruderschaften, kirchliche Vereine, Katechistinnen und Katechisten zählen zu den Vorläufern der Basisgemeinden, weil sie Modelle für die Beziehungen der Laien zu ihrer Kirche-Sein darstellten.

Der entscheidende Impuls für die Entwicklung der Basisgemeinden ging aber von den Entscheidungen des Konzils aus. Das Kirchenbild vom »Volk Gottes« aus *Lumen Gentium* und die neue Haltung zu Politik und Gesellschaft aus *Gaudium et Spes* ermöglichten eine stärkere Partizipation der Laien in der Kirche und eine dezieltere Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Wirklichkeiten.³ Die lateinamerikanische Bischofsversammlung in Medellín (1968) öffnete aufgrund dieser Entscheidungen nicht nur den Weg für die Option für die Armen, sondern erkannte bereits die Existenz der Basisgemeinden an und forderte zu Neugründungen auf.⁴

... und soziale Wurzeln

● Der Werdegang der Basisgemeinden wurde ebenso von den wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen mitbestimmt, die in diesen

Jahren in Lateinamerika herrschten: Die bestehende soziale Ungerechtigkeit verschärfte sich noch weiter. Armut führte durch Ausbeutung, Migration und Rassismus zur Verelendung in ländlichen und in periurbanen Gebieten. Gleichzeitig wurde im Zeichen des Kalten Krieges jegliche Kritik an der Ungerechtigkeit als kommunistisch diffamiert und mit brutaler Gewalt verfolgt. Zahlreiche Militärdiktaturen sicherten

»Kritik an der Ungerechtigkeit als kommunistisch diffamiert«

diese Situation der Ungerechtigkeit gewaltsam ab. In der lateinamerikanischen Linken entwickelte sich in dieser Zeit das Konzept der »Bewusstseinsbildung«, das über die traditionelle Agitation hinaus auf die Einsicht und das selbstbestimmte Handeln der Armen setzte und durch Paulo Freire unter dem Namen »Pädagogik der Unterdrückten«⁵ auch in Europa bekannt wurde.

Wenn man nach den Quellen der Basisgemeinden fragt, so muss man diese Prozesse der Bewusstseinsbildung, die oft zusammen mit Alphabetisierungskampagnen in entlegenen ruralen Regionen oder in den Elendsquartieren der Großstädte stattfanden, mit einbeziehen. Daneben sind die Erfahrungen mit dem aus Europa

»Prozess der Bewusstseinsbildung«

stammenden »Sehen – Urteilen – Handeln« der CAJ und der aus geistlichen Gemeinschaften bekannten »révision de vie« zu nennen. Die weltweiten Erfahrungen der Bibelpastoral, die durch das Konzil anerkannt und gefördert wurden, zählen wie die genannten prinzipiellen Entscheidungen des Konzils zu Kirche und Welt ebenfalls zu diesen Quellen.⁶

So wird deutlich, dass die lateinamerikanischen Basisgemeinden aus ganz konkreten ge-

sellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen entstanden und aus vielerlei Quellen schöpften. Sie entwickelten sich dieser Kontextabhängigkeit entsprechend in den verschiedenen Ländern und Regionen durchaus unterschiedlich, hinsichtlich ihrer Zusammensetzung, ihrer Methoden, ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Bedeutung. Man mag sie als eine genuine und typische Erscheinung der lateinamerikanischen Kirche bezeichnen, sie stehen aber im Zusammenhang mit anderen Entwicklungen, die zeitgleich in der weltweiten Kirche oder in Lateinamerika außerhalb der Kirche stattgefunden haben.

Basis und Hierarchie

● Ein weiterer wichtiger Aspekt der Basisgemeinden besteht in einem spezifischen Miteinander von kirchlicher Basis und Hierarchie, aufgrund dessen die Basisgemeinden sich rasch in zahlreichen Diözesen Lateinamerikas etablieren konnten. Die »neue Art Kirche zu sein«, wie die Basisgemeinden in Lateinamerika oft charakterisiert wurden⁷, setzte eine neue Art Hierarchie zu sein voraus. Bischöfe, Priester und Ordensleute verhielten sich nicht nur solidarisch mit den Armen und ihrem Leiden, sondern stellten sich auch in kirchlicher Hinsicht mit ihnen auf eine Stufe: Sie legten in den Basisgemeinden das Wort Gottes nicht nur aus, sondern hörten auch auf die Deutungen, die von anderen aufgrund ihrer Lebens- und Glaubenserfahrung gegeben wurden.⁸ Selbst in der Liturgie und in der Verwaltung der Diözesen und Pfarreien suchten die Vertreter der Hierarchie nach Möglichkeiten, die Würde aller Getauften ernst zu nehmen und sie an kirchlichen Funktionen zu beteiligen. Auf der anderen Seite nahmen die Getauften diese Möglichkeiten tatsächlich wahr und strebten danach, ihre Verantwortung in der Kirche ernst zu neh-

men und ihr in der Taufe gegründetes Kirche-Sein zu verwirklichen.

Selbstverständlich fand dieses Miteinander von Hierarchie und Basis nicht überall in Lateinamerika im gleichen Maß statt. Tatsächlich gehörte nur eine Minderheit in der katholischen Kirche Lateinamerikas zu ihnen. Selbst »in den Diözesen, die von dieser Gemeinschaftserfahrung beseelt waren«, schreibt Faustino Teixeira, haben sie »niemals mehr als neun Prozent der örtlichen Bevölkerung erreicht«⁹. Sie entwickeln sich jedoch bis heute dort am besten, wo dieses vertrauensvolle Zusammenspiel von Verantwortlichen in den Kirchenleitungen und Betroffenen an der Basis grundsätzlich gegeben ist. Sie entstanden nicht »von oben nach unten«, als Projekt einer Hierarchie, die sich die Bildung von Basisgemeinden als pastoralen Schwerpunkt vorgenommen hätte, und auch nicht allein »von unten nach oben«, aus dem Bedürfnis von Armen nach Gemeinschaft und Solidarität und ihrem spontanen Zusammenschluss. Vielmehr arbeiteten Kirchenvolk und Kirchenleitung in dem Projekt der Bildung von Basisgemeinden zusammen, brachten ihre jeweiligen Interessen ein und nahmen ihre Verantwortung wahr. Die Bischöfe förderten die Basisgemeinden nicht nur, sondern verstanden sich als Teil von ihnen, und ebenso ließen sich die Basisgemeinden nicht nur von den Bischöfen leiten und legitimieren, sondern vertraten ihre eigene Ekklesialität, notfalls sogar gegen die Vertreter der Hierarchie, wenn diese sie nicht anerkennen wollten, vor allem aber gemeinsam mit den Bischöfen, die sich als »Brüder« anreden ließen.

Echte Verwirklichung der Kirche

● Die Basisgemeinden wurden in Lateinamerika als echte Verwirklichung der Kirche und

nicht als Gruppen oder Abteilungen der Pfarrei aufgefasst. Sie sind auch nach einem viel zitierten Wort nicht »eine Bewegung in der Kirche, sondern die Kirche in Bewegung«¹⁰. Deswegen kamen sie auch in Lateinamerika dort nicht voran, wo sie als Mittel zur Fortsetzung einer traditionellen Pastoral aufgefasst wurden. Leonardo Boff sagt: »Kirchliche Basisgemeinden sind kein Instrument, mittels dessen die Pfarrei an die Armen herankäme.«¹¹ Sie sind vielmehr der Ort

»Verwirklichung der Kirche mitten unter den Armen«

der Armen in der Kirche und die Verwirklichung der Kirche mitten unter den Armen. Der Erfolg der Basisgemeinden ist auf diese Ekklesiologie zurückzuführen, an der sich Hierarchie und Basis, Bischöfe und Laien orientierten.¹²

Basisgemeinden sind selbst Kirche: Bischöfe, die dies anerkennen, werden den Gemeinschaften dann auch genügend Freiheit zuerkennen, damit sie ihr vom Geist gewirktes Kirchesein verwirklichen können. Dieses Zusammenspiel von Anerkennung und Autonomie stellte aber auch die Sollbruchstelle für die Konflikte zwischen Hierarchie und Basis dar, welche vor allem die letzten zwanzig Jahre prägten und die es verhindert haben, dass die Basisgemeinden sich noch stärker auf dem lateinamerikanischen Kontinent ausbreiteten.

Marcello Azevedo macht Probleme mit »dem kirchlichen Charakter der kirchlichen Basisgemeinden«¹³ für diesen Konflikt verantwortlich. In welchem Maß gesteht die Hierarchie es den Basisgemeinden zu, im Namen der Kirche zu sprechen, auch in politischen Fragen? Zahlreiche Konflikte entzündeten sich an diesem Problem: Bleibt eine Basisgemeinde Kirche, wenn sie sich auf eine bestimmte politische Partei festlegt? Muss sich eine Basisgemeinde, weil sie ja Kirche

ist, aus politischen Fragen heraushalten? Darf sie einseitig Stellung beziehen? Ein ähnliches Problem beschreibt Christine Rod im innerkirchlichen Bereich: Die Selbstverpflichtung der brasilianischen Basisgemeinden bei ihrem Landestreffen 1992, »für eine Kirche zu kämpfen, in der die Frau die gleichen Rechte hat«¹⁴, führte zu einer tiefen Verstimmung zwischen den Basisgemeinden und einigen Bischöfen, die nicht der Meinung waren, dass die Basisgemeinden so sehr Kirche seien, dass sie sich eine solche Aussage erlauben dürften.

Eines der Erfolgsgeheimnisse der Basisgemeinden wurde durch diese Konflikte in Frage gestellt: Das Zusammenspiel von »Anerkennung und Unterstützung« durch die Hierarchie mit »weitreichende[r] Autonomie« für die Basisgemeinden¹⁵. Diese waren ursprünglich nicht antiklerikal oder laizistisch eingestellt. In dem Maße, in dem die Kirchenleitung ihnen aber Unterstützung entzog, distanzierten sich auch manche Basisgemeinden von der Hierarchie. Es distanzierten sich auch manche Gläubige von den

»pluraler, differenzierter, selbstständiger und postmoderner«

Basisgemeinden, so dass diese heute nicht mehr die zahlenmäßige Bedeutung für die Kirche besitzen wie noch vor zwanzig Jahren. Trotzdem sind sie noch immer eine wichtige Größe. »Gegenwärtig«, schreibt José Sánchez, »pluraler, differenzierter, selbstständiger und in vieler Hinsicht postmoderner sind die Kirchlichen Basisgemeinden immer noch lebendig, sie werden von neuem geboren, mit einem neuen Eifer, mit größerer pastoraler und sozialer Reife.«¹⁶

Es bilden sich nun immer stärker Gemeinschaften mit dezidiert indigener, afroamerikanischer oder anderer ethnischer Ausrichtung, mit

ökofeministischer oder ökumenischer Identität oder mit einer synkretistischen Spiritualität. Diese spezifischer orientierten Gemeinschaften arbeiten nun ihrerseits mit nichtkirchlichen Gruppierungen zusammen, die ähnliche gesellschaftliche Ziele vertreten wie sie selbst. Die Basisgemeinden sind geworden. Wie ehemals sorgen sie sich aber auch heute vor allem darum, im konkreten Alltagsleben den je eigenen Glauben zu verwirklichen und nach der möglichen Befreiung zu suchen.

Erwachsene Wunschkinder

- Größere Autonomie bei den Basisgemeinden und schwindende Anerkennung durch die Hierarchie: In der Gegenwart lässt sich ein Auseinanderdriften von Hierarchie und Kirchenvolk in Lateinamerika beobachten – wie in der gesamten Weltkirche.¹⁷ »Auch Wunschkinder müssen einmal erwachsen werden«, meint Franz Weber und analysiert weiter: »Christliche Gemeinden lassen sich nicht bis ins letzte theologisch definieren und pastoralstrategisch definie-

»Die Basisgemeinden hören dennoch nicht auf zu existieren.«

ren. Sie entfalten ihr eigenes Leben und entwickeln sich unter dem Antrieb des in ihnen wirkenden Geistes oft ganz anders, als es in Pastoralplänen für sie festgelegt ist.«¹⁸

Die größere Reife der Basisgemeinden äußert sich auch im Aufgreifen von Themen, die in der katholischen Kirche eher tabuisiert werden (Synkretismus, Ökofeminismus, Homosexualität usw.). Einer immer hierarchischer denkenden Kirchenleitung sind diese Entwicklungen zunehmend ein Dorn im Auge. Es ist interessant, dass die Basisgemeinden dennoch

nicht aufhören zu existieren. Um ein Beispiel anzuführen: Das letzte »Zwischenkirchliche Treffen der Basisgemeinden« Brasiliens in Ipatinga versammelte im Jahr 2005 über 3800 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, vor allem Delegierte aus den über 50.000 Basisgemeinden sowie fünfzig katholische und zwei anglikanische Bischöfe.¹⁹ Auch hier zeigt sich, dass das gedeihliche Zusammenspiel zwischen Hierarchie und Basis immer noch einen der wichtigsten Faktoren für das Leben der Basisgemeinden darstellt. Das Ende dieses Miteinanders in vielen Diözesen Lateinamerikas führt jedoch nicht zwangsläufig zum Verschwinden der Basisgemeinden. Erwachsene Wunschkinder können sich von ihren alternden Eltern emanzipieren.

Konsequenzen für die Kirche in Europa

- Pastorale Modelle entwickeln sich in Kontexten. Die Basisgemeinden entstanden in Lateinamerika in einem Kontext, der einerseits von Gewalt, Repression, Ausbeutung, Unterdrückung und Elend geprägt war und andererseits einen Neuaufbruch in der Kirche erlebte, die sich selbst geschwisterlicher, solidarischer und barmherziger verstand. Weil der europäische Kontext im Jahr 2007 anders aussieht als der lateinamerikanische vor dreißig oder vierzig Jahren, können wir nicht die Basisgemeinden einfach hierher kopieren. Christinnen und Christen in Europa müssen pastorale Modelle entwickeln, die Antwort auf unsere eigenen kontextuellen Herausforderungen geben. Die Erfahrungen anderer Kontinente können dabei nur Anstöße sein und Anregungen geben.

Die erste Anregung aus der Erfahrung der lateinamerikanischen Basisgemeinden könnte sein, dass wir erkennen, dass die Pastoral sich

eben auf die Kontexte beziehen muss und weder ein (imaginäres) allgemeingültiges pastorales Modell einer uniformen Weltkirche applizieren kann noch althergebrachte und wertgeschätzte pastorale Institutionen ad infinitum perpetuieren darf. Was im Europa der 1970er-Jahre gut gewesen sein mag, muss nicht auch heute die richtige Antwort auf unsere pastoralen Herausforderungen sein. Die Pastoral einer Diözese, einer Pfarrei in Europa muss von der konkreten aktuellen Situation der Menschen ausgehen, die in diesem Gebiet leben. Sie muss ihre tatsächlichen Probleme sehen, aber auch ihre Hoffnungen und Werte in den Blick nehmen. Sie muss zudem auch Verantwortung für die globalen Beziehungen

*»von der konkreten
aktuellen Situation der Menschen
ausgehen«*

dieser Menschen in einem ungerechten und unökologischen Weltwirtschaftssystem, in einer weltweiten patriarchalen Kultur übernehmen. Innerhalb dieses globalen und lokalen Kontextes müssen sich die pastoral Verantwortlichen fragen (lassen), welche pastoralen Modelle die Freudenbotschaft Gottes konkret erfahrbar zu machen vermögen.

Als zweite Anregung könnte möglicherweise die Erfahrung gelten, dass die Basisgemeinden dort gedeihen konnten, wo sie Anerkennung und Autonomie fanden. Offenbar ist es mit der reinen Autonomie nicht getan, wie gerade die Erfahrung in Europa zeigt, wo zahlreiche autonome christliche und kirchliche Gruppen nicht die Breitenwirkung finden, die sie sich vielleicht selbst wünschen. Angesichts einer erneut hierarchisch denkenden Kirchenleitung stellt sich aber die Frage, ob Anerkennung heute nicht vor allem als Anerkennung der absoluten Autorität

der Verantwortlichen verstanden wird. Hier kann die Erfahrung des Miteinanders von Hierarchie und Basis in den Basisgemeinden korrigierend wirken: Anerkennung der Kirchlichkeit der Basisgemeinden durch die Hierarchie bedeutet auch die Anerkennung ihrer Autonomie

»Ort des Geistes Gottes«

als Ort des Geistes Gottes. Und Anerkennung der Autorität der Bischöfe als Hirten der Kirche von Seiten der Basisgemeinden schließt ein, dass man die Gemeinschaft mit diesen »Brüdern« sucht und pflegt, aber auch, dass man die Hirten in aller Freiheit an die höhere Autorität Gottes erinnert, der sich in seinem Wort, in seinem Geist und in seinen Sakramenten auch den Christinnen und Christen an der Basis offenbart.

Das Getanzte nimmt mir keiner weg

● »Das Getanzte nimmt mir keiner weg.« Dieses in Lateinamerika verbreitete spanische Sprichwort gilt auch für die Erfahrung der Christinnen und Christen in den Basisgemeinden. Die Erfahrung von Glaube und Hoffnung angesichts von Elend und Gewalt wird nicht ungültig, wenn ihr die Anerkennung der kirchlichen Autorität entzogen wird. Ebenso wird auch die Erfahrung eines gedeihlichen Miteinanders von Basis und Hierarchie in den Basisgemeinden nicht dadurch wertlos, dass sie in der Gegenwart eher auseinanderzudriften scheinen. Beide Erfahrungen können vielmehr Anregungen geben, um auch in anderen Teilen der Welt zu einer Form pastoralen Handelns zu finden, die unserer Welt, unserer Zeit und unserem Auftrag wirklich gerecht wird.

¹ Joseph G. Healey/Jeanne Hinton (Hg.), *Small Christian Communities Today – Capturing the New Moment*, Maryknoll 2005.

² Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988, 189–199.

³ Elmar Klinger, *Die Kirche der Basisgemeinden. Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie*, in: Elmar Klinger/Rolf Zerfuß (Hg.), *Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, 43–57.

⁴ *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates Medellín 24.8. – 6.9.1968*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, in: *Stimmen der Weltkirche* 8, Bonn 1979, 11–133, v. a. Kap. 6 (Pastoral), Nr. 13 und Kap. 15 (Pastoral) Nr. 10–12.

⁵ Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als*

Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1990.

⁶ Enrique Dussel/Johannes Meier: *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, in: Klinger/Zerfuß (Hg.), Anm. 3, 11–31; Faustino Teixeira, *Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden*, in: *Concilium* 38 (2002) 3, 273–282; Sybille Bachmann, *Kirchliche Basisgemeinden in Zentralamerika. Entstehung, Entwicklung, Gedankengut*, Frankfurt/M. 1993.

⁷ Vgl. z. B. *Adveniat* (Hg.), *Kirchliche Basisgemeinschaft. Eine neue Art und Weise Kirche zu sein*, Essen 1986.

⁸ Das belegt z.B. Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Wuppertal 1980.

⁹ Teixeira, Anm. 6, 279.

¹⁰ Zit. nach: Raúl Cervera, *Participación ciudadana y comunidades eclesiales de base. Una herencia conciliar*, in: *Alternativas* 9 (2002) 22/23, 155–174, hier: 157.

Die Aussage wird Don Ar-

turo Lona zugeschrieben, dem ehemaligen Bischof von Tehuantepec in Mexiko.

¹¹ Leonardo Boff, *Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche*, in: *Concilium* 38 (2002) 3, 312–318, hier 315.

¹² José Sánchez S., *Las Comunidades Eclesiales de Base, expresión de un nuevo paradigma de Iglesia*, in: *Alternativas* 12 (2005) 30, 101–122, hier: 118f verweist auf das wichtige Dokument der brasilianischen Bischöfe «Los Obispos y las Comunidades Eclesiales de Base», Mexiko 1983, in dem den Basisgemeinden unter Rekurs auf LG 26 eigene Ekklesialität bescheinigt wird.

¹³ Marcello de C. Azevedo, *Kirchliche Basisgemeinden*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2. Bd., Luzern 1996, 879–899, hier 897, Hervorhebung im Original.

¹⁴ Christine Rod, *Das Neue ist schon da. Von der Kraft und Klugheit der Frauen*, in:

Franz Weber (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck 1988, 49–65, hier: 51.

¹⁵ M. Azevedo, Anm. 13, 883.

¹⁶ José Sánchez S., Anm. 12, 103.

¹⁷ Vgl. José María Vigil, *Das Konzil und seine Rezeption in Lateinamerika*, in: Alberto da Silva Moreira/Michael Ramminger/Afonso Maria Ligorio Soares (Hg.), *Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse*, Münster 2006, 65–95.

¹⁸ Franz Weber, *Wenn das Kirchenvolk Geschichte(n) macht. Ermutigende Basiserfahrungen aus Lateinamerika*, in: ders., Anm. 14, 15–31, hier 26.

¹⁹ Carta das CEBs do 11o intereclesial ao Povo de Deus: <http://www.cebs11.org.br/cartafinal.html>. Vgl. auch: Weber Franz, *Im Gegenwind und Aufwind. Eindrücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden*, in: *DIAKONIA* 6/2005, 439–444.

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen.

Einzelheft Euro 13,80 / sFr 24,90.

Bestelladressen siehe Impressum Seite 228.

Bestellung:

<http://www.diakonia-online.net> oder per E-Mail:

aboservice@herder.de

zeitschriften@herder.ch

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
Aggiornamento	1/2006
Schuld	2/2006
Orte von Kirche	3/2006
Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Josef Schäfers

Kleine Christliche Gemeinschaften hierzulande

Bericht von einem Symposium

Vergangenem Dezember wurde der pastorale Ansatz Kleiner Christlicher Gemeinschaften in seiner Relevanz für die Kirche in Deutschland und der Schweiz auf den Prüfstand gestellt. Erfahrungsberichte und Diskussionen sind hier zusammengefasst.

● »KCG (Kleine Christliche Gemeinschaften) ist für mich ein Thema – eine Wirklichkeit –, die mir besonders am Herzen liegt. Es gibt für mich keinen Ort, an dem ich tiefer »Kirche« erfahre, als dort.« Das schrieb Angelika Röde, Gemeindeferentin aus dem Bistum Hildesheim, nach dem Symposium »Welche Kirche überlebt vor Ort?«, das im Dezember 2006 im Bildungshaus Schmerlenbach stattfand. Einhundert Frauen und Männer aus sechs mitteleuropäischen Ländern, in der Mehrzahl aus deutschsprachigen Diözesen, hatten dabei diese Wirklichkeit in Augenschein genommen und den Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften intensiv diskutiert. Das Nationalteam »Kleiner Christlicher Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum« hatte diese Tagung als Anstoß zur Suchbewegung in Deutschland, Österreich, Belgien, Luxemburg und der Schweiz angelegt, um Pastoraltheologen, Verantwortliche in Seelsorgeämtern, Dekanaten und Pfarreien sowie Christin-

nen und Christen in Gruppen und Bewegungen vor Ort in einen Dialog über die Zukunft der Kirche zu bringen. Ausgangspunkt war der ASIIPA-Ansatz, auf dessen asiatisches Vorbild sich derzeit Gemeindebildungsprozesse in Deutschland und der Schweiz vermehrt stützen.¹

Die Diskussion der Situation der Kirche in Mitteleuropa wird geprägt von der Wahrnehmung einer religiösen Vielfalt in differenzierten Milieus.² Für die Kirche, die sich im Prozess der Schrumpfung – bezogen auf ihre geografische und numerische Größe – befindet, stellt sich die Herausforderung einer differenzierten Pastoral in großen Räumen. Die Pluralität ist Realität und stellt die Möglichkeit von Gemeinschaft in Frage. Ist noch Gemeinde, Pfarrgemeinde, Kirchengemeinde, ja Kirche möglich? Braucht es also eine (oder gar viele) neue Arten, Kirche zu sein? Kleinen Christlichen Gemeinschaften mit ihren vier Merkmalen Nachbarschaft/Nahbereich, Spiritualität des Bibel-Teilens, christlich-soziales Handeln und kirchliche Vernetzung als Teilstück der Pfarrgemeinden verspricht die Sinusstudie auf den ersten Blick lediglich im Milieu der Postmaterialisten eine Chance.

Die Rat, Information und Ideen Suchenden des Schmerlenbacher Symposiums standen also mit der nach dem ASIIPA-Ansatz propagierten Kir-

che des pastoralen Aufbruchs einer Verlockung gegenüber, die dem Ortsverlust der mitteleuropäischen Großkirchen einen Neuanfang im überschaubaren Rahmen einer kleinen Gemeinschaft anbietet.³ Der Blick auf die Entstehung dieses »Asiatischen Integralen Pastoralen Ansatzes« erbrachte dabei vor allem eine Botschaft: kontextualisiere! Und es zeigte sich: Es lohnt sich, den AsIPA-Ansatz in die deutschsprachigen Prozesse von Pastoralplanung, -strukturierung und -konzeptionierung zu integrieren. Die Stärken des Kirche-Seins der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind die biblische Vision und Visionsarbeit, die Spiritualität, die missionarische Dimension der Ortsgruppen und ihre kostengünstige Finanzierung.

Kleine Christliche Gemeinschaften meinen in der Fortführung des Weges der asiatischen Kirchen eine neue Weise Kirche zu sein, die das Zweite Vatikanische Konzil konkretisiert. Es ist ein kirchliches System, das ein pastorales Gesamtkonzept von oben nach unten in die verfasste Kirche hineinträgt. Der Bischof und seine in der Pastoral der Ortskirche verantwortlichen

»eine neue Weise Kirche zu sein, die das Konzil konkretisiert«

Pfarrer bauen die Kirche so auf. Der integrale Ansatz meint den ganzen Menschen, alle Menschen und beinhaltet umfassende Kirchenmerkmale. Dieser Kirchenweg ist christuszentriert und lässt die Hl. Schrift und die Tradition der Kirche systematisch mitsprechen. Es gibt eine neue Art der nicht dominierenden, ermöglichenden Leitung. Kleine Christliche Gemeinschaften sind politisch, sozial aktiv und real diakonisch im Lebensraum orientiert. Jede so gebaute Gemeinschaft ist ein Baustein der Gemeinde und Modul der Gesamtkirche. Jede Ortsgruppe hat eine Aufgabe in der Pfarrgemeinde und nimmt per Dele-

gation an der Gesamtleitung derselben teil. Der Weg der Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist bleibend ein Prozess.

Ein Weg für Mitteleuropa?

● Wie ergeht es denen, die diesen Weg in Mitteleuropa gehen? Das ausgesprochen klare und ansprechende Profil der Kleinen Christlichen Gemeinschaften birgt diverse, äußerst spannenden Lernerfahrungen. Aus dem Dekanat Alzey/Gau Bickelheim im Bistum Mainz berichteten ein Dekanatsreferent und eine Delegierte aus einem Pfarrgemeinderat von einer Woche des missionarischen Aufbruchs im März 2006.⁴ Es entstanden dabei Kleine Christliche Gemeinschaften auf Zeit, es entstand eine Kirche der Glaubenden an einem Projekttag, in den Glaubensgesprächsabenden und im abschließenden Glaubensfest mit dem Bischof. Die Menschen waren gemeinsam auf einem Weg – der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften will dieses Wegstück zur verbindenden dauerhaften Existenzweise von Menschen in Alltagsgebieten machen. Wir brauchen Glaubensaus-tausch, und weniger ermüdende Aktionen und Strukturdebatten: Lasst Menschen glauben, beten, miteinander hören und mit Gott und seiner Bibel reden.

Die subtile, real verändernde Wirkung einer »Kleinen Christlichen Gemeinschafts-Kirche« beschrieb die Gemeindereferentin der »KCG-Kirche in der Nachbarschaft« aus dem Bistum Hildesheim.⁵ In der Großpfarre Liebfrauen hat sie mehrere Kleine Christliche Gemeinschaften aufgebaut. Derzeit nimmt sie an einer Gruppe teil und begleitet die Sprecherinnen und Sprecher aller KCG-Gruppen in der Gemeinde. Dem Symposium präsentierte sich eine Seelsorgerin, die sich verändert hat. Als sie mit dichten

Worten ihren Weg mit denen beschreibt, die – in der Mehrzahl nicht aus den Pfarrgemeindemilieus kommend – eine kleine Christliche Gemeinschaft in der Pfarrei gebildet haben, ist erkennbar, wie diese Existenzform auch sie selbst geprägt hat: Sensibel, lernend, die Bibel hörend wurde sie zum Seismografen des Wachstums von Kirche und Gemeinde im Dabei-Sein bei Einzelnen und in der sich heranbildenden Gruppe. Ein

»Seismografen des Wachstums von Kirche«

Profi der Pfarrseelsorge, angefüllt mit Kompetenzen für das Getriebe »Kirchengemeinde«, gibt gewohnte Orientierungen auf und befindet sich auf der Spur einer Kirche, die von Menschen in der Nachbarschaft gebildet und gemeinsam getragen wird, von Leuten, die einander suchen und als »Gemeinschaft im Wort« (Georg Steins) ihr Leben, ihren Glauben und die Realität der Umwelt gestalten.

Ein solcher Ansatz ist zwangsläufig missionarisch, weil er sich direkt und mit viel Engagement dauerhaft und verbindlich an die Menschen im überschaubaren Umfeld wendet. Kleine Christliche Gemeinschaften sollten so Netzwerkknoten wie -fäden sein, die das Großraumangebot der deutschen Kirchengemeinden verorten. Aus dem Bistum Osnabrück berichtete Sr. Pelegrina von ihrer Verknüpfungsarbeit in den Weiten der niedersächsischen Diaspora, in den Restbeständen der fusionierten Megapfarreien. Insgesamt ist im Bistum Osnabrück dieser Weg eingebunden in die Suchbewegung der Pfarrgemeinderäte.⁶ In den bestehenden Strukturen und Gruppen der Volks- und Verbandskirche wie auch in den kategorialen Feldern ist die neue Weise, Kirche zu sein, schwierig einzuführen. Die Bereitschaft steigt mit der Not, doch ohne eine vom kirchlichen Amt ge-

wollte Umorientierung und ohne Verbindung der kleinen Christlichen Gemeinschaften mit der Pfarrgemeinde degenerieren diese zu Bibelkreisen oder Gemeinschaften mit dem Hauch selbstgenügsamer spiritueller Cliquen. Vermieden und unbelastet von diesen Gefahren präsentierte sich in Schmerlenbach die Hauskirche Bad Kissingen im Bistum Würzburg. Über Familienkreise, durch Bildung von Hausgruppen entstehen dort eine geistbewegte, einfach aus den Menschen eines Hauses, einer Häuserreihe oder eines Viertels gebildete Gemeinschaften, die Bibel und Glauben und Leben teilen. Sie sind schlicht und erdverbunden und auch visionär, naiv, echt offen – ohne Angst.

Welche Kirche überlebt?

● Ein Slogan im Prozess der Entwicklung des Tagungsflyers lautete: Welche Kirche überlebt vor Ort? – Die Neue Welt hat keine Orte! Ich stelle fest, dass meine eigene christliche Existenz in dieser Gesellschaft entortet ist. Ich lebe anders als die Menschen, die sich christuszentriert, biblisch geleitet und von Texten und Traditionen unserer Kirche geführt, als Gemeinschaft in Form der konkreten territorialen Gruppe als Glaubensversammlung (also Kirche) erweisen. Ich bin ein Individuum (in) der deutschen Kirche. Ein schlichter, rechter, guter Katholik – Punkt! Meine individuelle, existenzielle Resonanz und »Lehre«: realisieren, dass in Deutschland die Kirche in kleinen christlichen Gemeinden leben und lebendig werden wird, wenn sie sich und uns allen diesen Weg bahnt.

Am Symposion begann hier die Diskussion erneut: Drei Professoren, ein Missionsreferent und ein Pastoralabteilungsleiter nahmen Stellung. Im Folgenden daraus einige Splitter: Richard Hartmann, Pastoraltheologe in Fulda, woll-

te die Frage lieber anders stellen: Wie lebt und überlebt die Kirche vor Ort? Das Konzept der Kleinen Christlichen Gemeinschaften gebe nur begrenzte Möglichkeiten zur Gemeinschaftsbildung und sei für das postmaterialistische Milieu und eingeschränkt für Experimentalisten interessant. Franz Weber, Pastoraltheologe in Innsbruck mahnte an, dass wichtiger als die Übernahme eines Ansatzes die Aufgabe sei, Kirche (neu) in Mitteleuropa zu inkulturieren und sich der Mühe echter Kontextualisierung zu stellen. Manfred Körber, Leiter der Abteilung Grundfragen und -aufgaben der Pastoral im Bistum Aachen, verwies diesbezüglich auf die Tradition der

**»Die Frage lieber anders stellen:
Wie lebt Kirche vor Ort?«**

»Deutschen Vereinsmeierei«, um christlich geprägte Lösungen für Probleme der Zivilgesellschaft zu finden. Kleine Christliche Gemeinschaften könnten solche Orte kirchlichen Engagement profilieren.

Alle betonten, dass in der jetzigen Gesellschaft die Kirche an vielen und vor allem vielschichtigen Orten überleben muss, kann und wird. Gewarnt wurde vor dem Einsatz des AsIPA-Ansatzes als umfassender Pastoralstrategie. Bernd Lutz erinnerte an US-amerikanische Erfahrungen des Gemeindeaufbaus, wo Suchende offenen Herzens in den bestehenden Kirchengemeinden Aufnahme finden. Kleine Christliche Gemeinschaften seien letztlich eine Herausforderung für Entschiedene und ließen sich in der heutigen Unverbindlichkeit unserer Gesellschaft schwieriger etablieren.

José Amrein-Murer von der Bethlehem-Mission in der Schweiz warnte davor, nur mehr nach der Gestalt von Kirche und nicht nach dem Gehalt zu fragen: Der Weg der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sei auch in Europa klar im Ho-

rizont der Reich-Gottes-Botschaft zu situieren. Geprägt von den Erfahrungen basisgemeindlicher Kirchen in Lateinamerika müsse die Suche nach dem neuen Gehalt und der veränderten Gestalt von Kirche gesellschaftsbezogen geführt werden. Es sei dann davon zu sprechen, »welche Funktion AsIPA in unserer Gesellschaft als ganzer ausüben soll«, meint José Amrein-Murer, der auch auf die einfachen wie genialen drei Perlen der Befreiungstheologie verwies: Vorrang der Praxis vor der Theorie, Einnahme des Standpunktes der Armen und Subjektwerdung der Gemeinde. So zeigten die AsIPA-Erfahrungen in der deutschen Schweiz, dass dieser Ansatz »eine kreative und hoffnungsstiftende Antwort auf viele Herausforderungen unserer Zeit sein kann. Der Austausch in Gruppen, wo Menschen sich erzählen, woran sie leiden, wo sie miteinander überlegen, was diese Situationen angesichts Gottes bedeuten, wie sie Gottes Liebe erfahren und vermitteln können, ist nährendes Brot. Es stärkt auf dem Weg der Nachfolge des Jesus von Nazaret. Dass der Weg stimmig ist, bedeutet keineswegs, dass er einfach ist. In einer Gesellschaft von Reichen und Individualisten, wo man sich

**»eine Gesellschaft von Reichen
und Individualisten, wo man sich
problemlos ausweichen kann«**

problemlos ausweichen und Nöte relativ leicht verdrängen kann, sind mehr Hindernisse zu überwinden als in einer Gesellschaft von Menschen, die aus schierer Not lernen müssen, einander zu unterstützen.« (José Amrein-Murer)

Der Appell lautet, sich nicht von der Frage nach dem Überleben der Kirche leiten zu lassen, sondern sich zu fragen, welche (Art von) Kirche denn vor Ort und sonst wo leben möge. Sich einzusetzen für eine Kirche, die sich immerfort zum Reich Gottes hin bekehrt – das lohnt auf jeden Fall.

Die Suchbewegung geht weiter

● Die Hörerschaft des Symposiums führte die Diskussion in einem Open Space weiter: Wenn Kirche sich in unseren Breiten mittels Kleiner Christlicher Gemeinschaften formiert, so reiben sich Inhalt und Methode an der Realität unserer Pfarrgemeinden. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind nur eine Möglichkeit Kirche zu sein. Es ist ein mühsamer Weg, die Arbeit vor Ort ist überfüllt mit vielen Ansprüchen. Unsere komplexe Weltgesellschaft braucht auch in Europa eine Pluralität der Orte und Spiritualitäten. Wie soll die Suchbewegung weiter gehen?

Festzuhalten ist: Der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist eine Chance der Verortung von Kirche in der Situation des Rückzugs der Pastoral aus der Fläche. Für Kleine Christliche Gemeinschaften, die Kirche in klei-

nen Gemeinden bilden, ist diese Fläche frei zu geben und – im Umkehrschluss – von den Getauften zu betreten. Der Visions(an)teil des AsI-PA-Konzeptes ist dabei konsensfähiger als der Weg zur Umsetzung. Bedeutsam ist die ekklesiologische Auseinandersetzung: Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils muss in Mitteleuropa weiterhin in die Diskussion hineingetragen werden. In unseren Kirchen braucht es dazu eine pastoraltheologische Alphabetisierung.

Die Bewegung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland sollte in einem Verständigungs- und Diskussionsprozess die Grundlagen und Wege eines deutschsprachigen bzw. mitteleuropäischen integralen pastoralen Konzeptes bzw. Ansatzes beschreiben und vorlegen. Kirche vor Ort fragmentarisch, aber vernetzt zu leben, ist den Versuch der Gründung einer Kleinen Christlichen Gemeinschaft wert.

¹ Vgl. Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

² Vgl. Milieuhandbuch »Kirchliche und religiöse Orientierungen in den

deutschen Sinus-Milieus® 2005« Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision, Heidelberg 2005.

³ Für die deutsche Situation nützlich ist das u.a. über missio-Material entwickelte Werkbuch Oswald Hirmer/Georg Steins, Gemeinschaft im Wort.

Werkbuch zum Bibel-Teilen, Aachen 1999; die deutsche Pastoral diskutieren diverse Autoren in: Gregor von Fürstenberg/Norbert Nagler/Klaus Vellguth (Hg.), Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen, Aachen 2003.

⁴ Vgl. Internethinweise.

⁵ Vgl. Fachbereich Verkündigung/Hauptabteilung Pastoral (Hg.): Kleine christliche Gemeinschaften als Lebensräume des Glaubens, Hildesheim 2004. Bezug: Domhof 18-21, 31134 Hildesheim.

⁶ Vgl. Internethinweise.

Internethinweise

Dokumentation des Symposiums »Welche Kirche überlebt vor Ort?«, Dezember 2006, Bildungshaus Schmerlenbach:

<http://www.asipa.de>, <http://www.asipa.ch>

Woche des missionarischen Aufbruchs im Bistum Mainz:

<http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/pfarreien/dekanat-alzey/projekte/misswoche/index.html>

Zur Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften im Bistum Osnabrück:

http://www.missio-aachen.de/angebote-medien/bildungsangebote/asipa/Dioezese_Osnabrueck_Artikel_Lebendige_Seelsorge_4.05.asp#0

Paul Jeannerat-Gränicher

Tagsatzung im Bistum Basel

Idee und Verwirklichung einer Basisbewegung

Kirche wächst vor Ort auch durch Vereine und Bewegungen. Wo diese in kritischer Spannung zur Kirchenleitung stehen, sind sie in spezieller Weise Zeichen leidenschaftlichen Engagements, dessen kreative Kraft fruchtbar werden möchte.

● Die im Verein »Tagsatzung im Bistum Basel« engagierten Gläubigen beanspruchen Mitverantwortung für die Kirche auf der Grundlage ihrer Taufe. Die hier geschilderte Entwicklung der Idee »Tagsatzung« zeigt Bestrebungen und Hindernisse für das Wachstum einer synodaldemokratischen Kirche in der Schweiz auf.

Am Schluss der Synode 72, der gesamtschweizerischen synodalen Versammlung der Katholikinnen und Katholiken der Schweiz (1972 bis 1975) zur Aufarbeitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, war es den meisten Beteiligten klar, dass dieses intensive Ereignis institutionalisiert werden musste. Es gab Versuche dazu (z.B. Pastoralforum Einsiedeln und Lugano), doch schließlich wurde die Idee eines Pastoralrates der Kirche in der Schweiz auf Drängen vatikanischer Behörden fallen gelassen. Die Notwendigkeit einer nationalen, synodalen Institution zur Besprechung der gemeinsamen kirchlichen Angelegenheiten wurde aber immer wieder postuliert.

In den 1990er-Jahren verbreitete sich in der Kirche der Schweiz Unbehagen und Resignation, weil bedeutende Postulate der Synode 72 sowohl im Lande selber als auch und besonders in Rom blockiert waren. Der Frust erreichte seinen Höhepunkt, als Wolfgang Haas zum Bischof von Chur gewählt wurde, und führte zu den »Churer-Wirren«, die Jahre später zur Versetzung von Wolfgang Haas ins neu gegründete Erzbistum Vaduz mündeten.

Als aufmerksamer und engagierter Beobachter der pastoralen Situation der Kirche in der Schweiz schlug der Pastoraltheologe Leo Karrer 1987 erneut die Institutionalisierung einer gesamtschweizerischen Versammlung der Katholikinnen und Katholiken vor. Diese sollte regelmäßig zentrale Fragen diskutieren und dadurch prophetisch-kritisch in der Öffentlichkeit wirksam werden. Dabei sollten alle relevanten Kräfte in der Kirche, verklammert durch die Schweizer Bischofskonferenz, einbezogen werden. Karrer schlug dafür die Bezeichnung »Tagsatzung« vor. Mit diesem Begriff war in den Anfängen des schweizerischen Staatenbundes (bis 1848) eine Versammlung der »Orte« (= Landesteile) zur Beratung und zur Wahrung gemeinsamer Interessen sowie zur Planung von Aktionen für den Frieden nach Außen und im Innern bezeichnet

worden. Die Idee »Tagsatzung« wurde übernommen, weil damit eine ur-schweizerische Institution demokratisch-föderalistischer Struktur für die römisch-katholische Kirche der Schweiz fruchtbar gemacht werden sollte.

Obwohl die Pastorkommission der Schweizer Bischofskonferenz die Idee zur Ausführung empfahl, lehnten sie die Bischöfe ab. Anstelle einer gesamtschweizerischen Veranstaltung sollten diözesane Ereignisse treten (z.B. die Diözesane Versammlung 2000 im Bistum Lausanne/Genf/Freiburg).

Verwirklichungen

● Die Tagsatzungsidee wurde zuerst im Kanton Graubünden verwirklicht. Die »Tagsatzung der Bündner Katholiken«, 1994-2001, versuchte während der Amtszeit von Wolfgang Haas als Bischof von Chur die Pastoral in den Pfarreien zu gewährleisten. Auch die Ordensgemeinschaften der Schweiz nannten ihre Versammlungen im Schweizer Jubiläumsjahr 1991 (700 Jahre) und wiederum im Jahre 2003 »Tagsatzung der Orden«. Sie planen für 2008 eine weitere Veranstaltung mit demselben Titel.

Im Bistum Basel nahmen Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten die Initiative auf und führten in den Tagen von Christi Himmelfahrt 1998 in Luzern die »Tagsatzung 98 im Bistum Basel. Dialog-Forum für kirchliche und gesellschaftliche Themen« durch. Das Initiativ-Komitee stellte fest: »Die Erneuerung der Kirche wird von oben gebremst. Der Dialog zwischen den kirchlichen Amtsträgern und der kirchlichen Basis ist verstummt. Resignation macht sich breit. Die Tagsatzung will das Gespräch innerhalb des Bistums Basel neu aufnehmen.«¹ Das Anliegen, die kirchliche Leitung ins Gespräch einzubeziehen, erforderte intensive Verhand-

lungen mit dem Bischöflichen Ordinariat, die zu Kompromissen (»Tagsatzung im Bistum Basel« statt der vorgeschlagenen Bezeichnung »Tagsatzung des Bistums Basel«), aber auch zu einer klaren Bejahung führten: »Bischof Kurt Koch begrüßt das Unternehmen als Beitrag zur Verlebendigung von Glaube und kirchlicher Gemeinschaft«, sagte der Prospekt.

Die Veranstaltung stand unter dem Titel »Macht und Ohnmacht« und war ausgerichtet auf möglichst breite Meinungsbildung (350 Teilnehmende, mit Bischof Kurt Koch). Die nach der Versammlung publizierte Broschüre »Ergebnisse der Tagsatzung 98« listet eine Fülle von »Hauptanliegen« als »Beiträge zur Verwirklichung der Reich-Gottes-Praxis Jesu« auf, die in Plena und Ateliers erarbeitet worden waren. Ein Beispiel: »Verkrustete Kirchenstrukturen aufbrechen. Damit meinen wir vor allem: die Ortskirche aufwerten; die Frauen aufwerten; synodale Strukturen schaffen; die Geschiedenen-Pastoral entwickeln; die Ordination von Frauen und Viri probati vorbereiten.«

Die zweite »Tagsatzung im Bistum Basel« fand 2001 wiederum um Christi Himmelfahrt unter dem Titel »Offen sein – Hoffen« in Bern statt. Bereits in der Einladung wurde erwähnt, dass die Tagung »nachhaltig« sein sollte, d.h. dass

»eine Laieninitiative, die vom Bischof anerkannt ist«

die Teilnehmenden bereit sein müssten, nach der Versammlung während zwei Jahren an einem bestimmten Thema weiter zu arbeiten. Wohl deshalb kamen nur 150 Engagierte. Es wurde nach der Großgruppenmethode des open space gearbeitet: In wechselnden Zusammensetzungen bestimmten die Leute ihre Anliegen und erarbeiteten dazu »Projektskizzen«. So ergaben sich die folgenden Themen: Einheit in der Viel-

falt, Spiritualität, Ordination priesterlicher Menschen ohne Beschränkung von Zivilstand und Geschlecht, Götzen und Gott, Alter, Konfliktkultur, gelebte Ökumene, alternative Gemeindeleitung, Diakonie.

Auch diese Versammlung wurde definiert als »eine Laieninitiative, die vom Bischof anerkannt ist«. Bischof Kurt Koch nahm persönlich teil und mit ihm eine Mitarbeiterin und sechs Mitarbeiter des Ordinariats. Gemäss der gewählten Methode galt allerdings ihr Wort gleich viel wie das der übrigen Teilnehmenden. Bischof Koch äusserte im Schlusswort seinen Eindruck, er habe seine Anliegen und Meinung zu wenig einbringen können. Für die Zukunft wünsche er sich die Tagsatzung als »ein Gefäß, das die Kommunikation zwischen Basis und Bistumsleitung ermöglicht«.

Nach der Berner Tagsatzung arbeiteten 13 Gruppen an ihren Projektskizzen weiter; es wurden Thesenpapiere erarbeitet, Tagungen durchgeführt und Ergebnisse publiziert.² Um diese Arbeit zu koordinieren, wurde ein Sekretariat nötig und schließlich erfolgte im Jahre 2004 die Gründung des Vereins Tagsatzung im Bistum Basel. Schon bei der Ausschreibung traten erstaunlich viele Leute bei; heute zählt der Verein 82 Kollektivmitglieder (Pfarreien, Vereine, Ordensgemeinschaften) und 259 Einzelmitglieder. Die Jahresversammlung 2005 behandelte das Thema »Für ein zukunftsfähiges Christsein« und jene von 2006 »Kennzeichen christlicher Spiritualität heute«.

Unmittelbar nach der Tagsatzung in Bern 2001 begann in Baden/Wettingen eine Gruppe, die nächste Tagsatzung zu planen. Baden war Ort der historischen eidgenössischen Tagsatzung gewesen. Die Initianten stellten sich das Ziel, »der kirchlichen Basis gegenüber der Bistumsleitung eine Stimme zu geben«. Auf Wunsch der Bistumsleitung wurde die Veranstaltung umbe-

nannt: »Perspektiven im Bistum Basel«; als Untertitel blieb stehen: »Eine Veranstaltung im Rahmen der Tagsatzungen im Bistum Basel«. Die zu verhandelnden Themen wurden auf jene Punkte beschränkt, »die im Bistum verhandelbar und wandelbar sind«. Bei einer breit angelegten Befragung wurden über 80 Themen formuliert, die zu neun Themengruppen gebündelt (Frauen, Ökumene, Gottesdienst, Kommunikation, Diakonie, Jugend und Familie, Pfarreien, Menschen in besonderen Lebenslagen, Finanzen) und von Arbeitsgruppen zu »Perspektivenanalysen« bearbeitet wurden. Diese wurden dem Bischöflichen Ordinariat zur schriftlichen Kommentierung unterbreitet und anschließend von der Arbeitsgruppe überarbeitet. Höhepunkt und Abschluss war eine Veranstaltung, bei der die Perspektivenanalysen mündlich mit dem Bischof oder Mitgliedern des Bischofsrates besprochen wurden.

Zu bestimmten Punkten konnte man einen Konsens finden, einige Anliegen wurden präzisiert und bei andern Forderungen standen die verschiedenen Ansichten nebeneinander. Nach

»wenig Hoffnung in die Institution«

der Veranstaltung wurden sowohl die ausführlichen Perspektivenanalysen als auch die dazu gehörigen Konsenspunkte publiziert. Dass am gesamten Prozess nur rund 80 Personen aktiv teilnahmen, machte nach Beurteilung der Organisatoren »eine Kirche mit wenig Hoffnung in die Institution« deutlich.

Die Planung der nächsten Tagsatzung, vorgesehen für 17.–19. Mai 2007 in Allschwil bei Basel mit dem Motto »Aggiornamento«, nahm der Vorstand des Vereins Tagsatzung im Bistum Basel selbst in die Hand. Wiederum war der Einbezug des Bischofs und seines Rates in Vorbereitung und Durchführung ein prioritäres Anliegen,

ist doch das »Nachdenken über ›Kirche sein‹ auf allen kirchlichen Ebenen« ein statutarischer Vereinszweck. Doch leider führten die Verhandlungen bisher zu einem negativen Ergebnis. Der Verein Tagsatzung war nicht bereit, seine Themen auf solche einzuschränken, die »im Bistum verhandelbar und wandelbar« sind. Als das Thema »Menschenrechte innerhalb und außerhalb der Kirche« benannt wurde, gab das Bischöfliche Ordinariat seinen Verzicht auf Teilnahme bekannt – allerdings nicht ohne zu versichern, dass dennoch »die unterschiedlichen Meinungen, die im Bistum bestehen, von der Bistumsleitung zur Kenntnis und ernst genommen werden«. Der Vorstand beschloss, die Einladung an die Bistumsleitung zur Teilnahme aufrecht zu halten.

In diese Auseinandersetzung griff der »Vater« der Tagsatzungsidee, Leo Karrer, mit einem leidenschaftlichen »Plädoyer für den Dialog«⁴ ein. Er meint, die interne Krise unserer Kirche sei u.a. darin zu sehen, dass sich die Kirchenbilder und das Verhalten der Kirchen-Mitglieder pluralisiert haben. In dieser Situation sei der Dialog, auch als Rede und Gegenrede, erst recht geboten. »Dabei ist das Volk Gottes das charismatisch Erstverantwortliche, die Amtsträger sind im Dienst des Volkes Gottes die Zweitverantwortlichen«, präzisiert Karrer.

Der Verein »Tagsatzung im Bistum Basel« heute

● Das Selbstverständnis wird heute wie folgt formuliert: »Die Tagsatzung will eine Plattform für eine offene, gesprächsbereite und suchende Kirche sein; den offenen Dialog unter allen relevanten Ebenen der katholischen Kirche institutionalisieren; für alle engagierten Laien und Amtstragenden, Kirchenvolk und Kirchenlei-

tung, offen sein und so ein Modell für partizipatorische Strukturen sein; unter Katholikinnen und Katholiken das Bewusstsein der Verantwortung für Kirche und Gesellschaft vertiefen, Herausforderungen und Aufgaben erkennen lassen; sich für mehr Solidarität in der Kirche und kirchlicher Kräfte engagieren.«

So ist der Verein Tagsatzung ein Sammelbecken von Gläubigen, die sich für das Aggioramento der Kirche einsetzen. Er verbindet Leute, die meist in ihren Pfarreien aktiv sind, lokale und gesamtkirchliche Erneuerung anstreben und dazu Schulterschluss suchen. Das ursprüngliche Anliegen, alle relevanten Kräfte, also auch die Kirchenleitung, zu regelmäßigem Gespräch über Glaube, Kirche und Gesellschaft zusammenzuführen, wurde versucht, aber nur bedingt erreicht. Immer wieder stießen sich die Initianten an Mauern hierarchischer Vorgaben. Dass dieser Dialog aber wirklich notwendig wäre, mag mit dem folgenden Hinweis illustriert werden: In den Jahren 2005/2006 führte das Bistum Basel einen »synodalen Prozess« zur Erarbeitung eines »Pastoralen Entwicklungsplanes« (PEP) durch. Pfarreien, Dekanate, Orden, diözesane Räte, weitere Organisationen und Einzelpersonen wurden zu Entwürfen konsultiert.

Viele, die sich an Befragungen beteiligten, beklagen aber, dass ihre Meinung nicht berücksichtigt wurde. Verständlich, denn das Ordinariat schränkte die zu diskutierenden Themen ein: »Anliegen, deren Einlösung nicht in der Entscheidungskompetenz des Bischofs liegen, wurden als Postulate entgegen genommen und festgehalten«, heißt es im Vorwort – und also aus den Überlegungen ausgeklammert. In einer Anmerkung werden u.a. genannt: Fragen der Sexualmoral, wiederverheiratete Geschiedene, Ökumene, Eucharistische Gastfreundschaft, Zulassung zum Sakrament der Weihe, Kompetenzen der Laien im kirchlichen Dienst. So kann

man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es beim Pastoralen Entwicklungsplan in erster Linie darum geht, anstelle der Pfarreien so genannte Pastoralräume rund um die vorhandenen Priester zu schaffen. Eine Gesamtschau der pastoralen Bedürfnisse einerseits und der theologisch möglichen Strategien andererseits zu erarbeiten, wurde – aus Sicht der Tagsatzung – verpasst.

Der Verein Tagsatzung im Bistum Basel ist nicht Oppositions-, sondern Erneuerungsbewegung. Er will keine eigene Kirche-vor-Ort bilden, sondern will den Dialog über Glaube, Kirche und Gesellschaft im Bistum (und in der Schweiz) institutionalisieren. Er will eine Plattform von Gleichgesinnten zur gegenseitigen Ermutigung und Stärkung im Einsatz für Pfarrei, diözesane Ortskirche und Gesamtkirche sein – ohne dass bestimmte Fragestellungen und Forderungen dabei ausgeklammert sind.

Die Tagsatzungs-Bewegung ist sich selbstverständlich bewusst, dass bestimmte Postulate

kirchlicher Erneuerung die Kompetenz des Bistums übersteigen, weil sie in weltkirchlicher Zuständigkeit stehen. Dennoch: Diese zu diskutieren und Lösungen zu Händen des Bistums und der Gesamtkirche zu erarbeiten, ist ein dringendes Bedürfnis. So will der Verein mithelfen, dem Bistum Basel eine Stimme im Konzert der Gesamtkirche zu sichern, indem sich er für mehr lokale Entscheidungsverantwortung einsetzt.

Die Mitglieder des Vereins erwarten von der kirchlichen Leitung anerkannt zu werden als Gläubige, die sich aus evangelischem Engagement und aus Liebe zur Kirche um eine zeitgemäße Erneuerung der Kirche vor Ort und der Weltkirche einsetzen. Der Verein Tagsatzung im Bistum Basel lebt von der Überzeugung, wie seine Präsidentin Brigitte Durrer formuliert hat: »Die Konturen eines zukunftsfähigen Christseins sind geistgewirkt, wenn sie das Ergebnis dialogischer und synodaler Suche sind.« Um diesen offenen Suchprozess geht es in der heutigen Umbruchsituation der Kirche.

¹ Vgl. Broschüre: Ergebnisse der Tagsatzung 1998.

² Beiträge der Tagsatzung 2001: Mahlfeiern in Grup-

pen; Wohnen ab 55; Gott des Lebens oder Götzen des Todes. Hilfen für einen achtsamen Umgang mit dem

Wort »Gott«.

³ Vgl. Ergebnisse der Perspektiven im Bistum Basel 2005, Gesamt

dokumentation.

⁴ Kipa-Woche, 22.02.2007.

Internethinweise

www.tagsatzung.ch

Neben Informationen zu Verein und Veranstaltungen können hier auch die Broschüren zu den vergangenen Tagsatzungen bestellt werden. Postadresse: Sekretariat des Vereins Tagsatzung im Bistum Basel, Kreuzbuchstrasse 44, CH-6006 Luzern, info@tagsatzung.ch

www.pibb.ch

Website zu den Ergebnissen der Perspektiven im Bistum Basel 2005. Die Gesamtdokumentation ist auch zu beziehen bei Markus Heil-Zürcher, Birkenstrasse 2, CH-5415 Nussbaumen.

www.bistum-basel.ch

Auf der Homepage des Bistums Basel finden sich u.a. auch Informationen zum Pastoralen Entwicklungsplan (PEP) des Bistums Basel.

Bernhard Spielberg

Importware oder Impulsgeber?

Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?

**Was wird der Kirche helfen,
zu neuen Ufern überzusetzen?
Neue Hoffnungen weckt derzeit
ein afrikanisch-asiatisches Modell
Kleiner Christlicher Gemeinschaften.
Gesucht ist ein genuin europäischer
integraler Ansatz in der Pastoral.**

● Zwischen zwei Dörfern, die von einem Fluss getrennt werden, verkehrt mancherorts noch eine Fähre, die Menschen und ihre Fahrzeuge von der einen auf die andere Seite befördert. Im Winter, wenn der Fährbetrieb eingestellt ist, bietet sich am Ufer ein schönes Bild: Eine Straße endet im Fluss – und auf der anderen Seite führt sie vom Ufer aus weiter. Weniger romantisch ist das allerdings für Menschen, die unterwegs sind und auf die Möglichkeit zum Übersetzen gehofft haben. So, wie man dachte, geht es auf dem Weg nicht weiter.

Der Kirche im deutschsprachigen Raum scheint es gegenwärtig ähnlich zu ergehen. Die Rede von Abbrüchen, Umbrüchen und Aufbrüchen gehört – nicht zu Unrecht – zum Standardvokabular der Pastoral- und Strukturpläne und -planer. Allein schon ein Kassensturz macht klar, dass vieles, was der Kirche in den vergangenen Jahrzehnten lieb und teuer geworden ist, auf Dauer nicht zu finanzieren ist. Eindrucks-

volle soziologische Erhebungen und nüchterne statistische Daten untermauern daneben die Erkenntnis, dass es zumindest mit der klassischen Form der territorialen Pfarrseelsorge nicht so weitergehen wird wie bisher. Unter denen, die bildlich gesprochen am Ufer stehen, an dem die Straße endet, sind schon einige Kundschafter, die berichten können, wie es auf der anderen Seite des Flusses weitergeht. Menschen, die mit hohem Visionspotenzial und in bunten Farben schildern, wie es dort aussieht und welche Wege sich auf tun. Und das ist auch gut so. Nur eine Fähre, die die Überfahrt möglich macht, fehlt.

Der Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA) versteht sich als eine solche Fähre hin zu einer »neuen Art, Kirche zu sein«¹, die in Kleinen Christlichen Gemeinschaften (KCG) eingeübt und erfahren werden kann. Der im asiatischen Raum verbreitete pastorale Ansatz wurde in den vergangenen Jahren auch in einigen deutschsprachigen Diözesen als Inspirationsquelle entdeckt und als Element der pastoralen Entwicklung erprobt. Doch ist die Fähre aus Asien für die Kirche im alten Europa überhaupt tragfähig? Ist sie nicht wieder einer dieser pastoralen Exportschlager, die die Glut befreiungstheologischer Nostalgie in den Nischen des professionellen kirchlichen Betriebes neu entflammen sollen?

Oder haben die jungen Ortikirchen Asiens mit dem AsIPA etwas entdeckt, was auch die alt-ehrwürdigen Ortikirchen Europas nicht ignorieren dürfen? Erste Antworten auf diese Fragen erwachsen aus einem Überblick über Geschichte, Grundlagen und Realisierungsformen des AsIPA in einigen Ländern Asiens, sowie aus der Vorstellung erster Erfahrungen mit dem Ansatz in Deutschland und der Schweiz.

Afrikanische Wurzeln...

● Die Wurzeln des AsIPA liegen in Afrika.² Fritz Lobinger und Oswald Hirmer, zwei Fidei-Donum-Priester aus dem Bistum Regensburg, entwickelten in den 1970er-Jahren des letzten Jahrhunderts im südafrikanischen Lumko-Institut Ausbildungskurse für kirchliche Verantwortliche und Gemeinden. Dabei ging es ihnen nicht nur um die Qualifikation für konkrete Dienste wie Lektorinnen, Krankenbesucher oder Leiter von Bestattungen, sondern auch um die Einübung von Methoden zum Umgang mit der Bibel, um Anregungen zur sozialen Analyse des Lebensraums, um Schritte zum Aufbau Kleiner Christlicher Gemeinschaften und um so genannte Bewusstseinsprogramme (Awareness-Programmes): Mit ihnen konnten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an ihrem persönlichen Kirchenbild, ihrem Leitungsverständnis oder ihrer Spiritualität arbeiten. Ziel der Arbeit war also nicht die Professionalisierung einzelner Dienste, sondern die Veränderung kirchlicher Praxis durch nicht-dominierende Leitung, Teamarbeit, die Rotation von Ämtern und die Vertiefung der biblischen Spiritualität.

Als tragfähige Sozialform dieser – sowohl von der Communio-Ekklesiologie des Konzils inspirierten, als auch in der politischen und gesellschaftlichen Situation des Landes als zentral er-

kannten – Vision kristallisierten sich die Kleinen Christlichen Gemeinschaften heraus.³ Im Bibel-Teilen und im Dienste-Teilen realisieren sie die Kirche vor Ort, die ihr religiöses Leben nicht länger an Priester oder Katechisten delegiert, sondern befähigt ist, als Gemeinschaft von Gemeinschaften selbst Verantwortung zu übernehmen. Während mit den Jahren zehntausende Freiwillige anhand der Materialien aus Lumko geschult werden, schließen nach und nach die dreizehn Ausbildungszentren für bezahlte Katechisten. Allerdings sind die KCG auch im afrikanischen Kontext kein Weg zur Aufrechterhaltung volkskirchlicher Versorgungsverhältnisse. Mehr als 15% der Katholiken engagieren sich nicht in diesen Gemeinschaften.

... und asiatische Zweige

● Das Modell einer neuen Art, Kirche zu sein, greift im Jahr 1990 die fünfte Generalversammlung der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in Bandung auf. Oswald Hirmer stellt in einem Workshop 22 Bischöfen einige der in Lumko entwickelten Visionen und Programme vor. Er könnte als Initialzündung für den AsIPA gelten. Mehrere Bischöfe entschließen sich in der Folge, gemeinsam mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an vierwöchigen Kursen teilzunehmen, die Hirmer und Fritz Lobinger in den Monaten darauf in Taiwan und Thailand anbieten. Dass die Konzepte aus Südafrika schließlich für die Verantwortungsträger der Kirche in Asien handlungsleitend werden, liegt jedoch nicht primär an der Einfachheit der Methodik oder an der theologischen Plausibilität, die sie zweifellos auszeichnen. Es ist vielmehr die Erkenntnis, dass ein derart communio-ekklesiologisch konturierter Ansatz den Weg zu einem erneuerten kirchlichen Selbstverständnis

angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen im asiatischen Raum eröffnet.

In ihrem programmatischen Abschlussdokument «Journeying Together Towards the Third Millennium»⁴ legt die Generalversammlung der FABC eine differenzierte Gegenwartsanalyse, eine pastorale Schwerpunktsetzung und eine Standortbestimmung vor, die durchaus als eine asiatische Pastoralkonstitution verstanden werden kann. In der kritischen Auseinandersetzung mit den drängenden sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Fragen ihres Kontinents und ihrer Zeit – wie z.B. der

»Konfrontation des Evangeliums mit der Situation der Armen und Leidenden«

massenhaften Armut, der Ausbeutung von Frauen und Kindern, dem Raubbau an der Umwelt, der gewaltsam durchgesetzten, künstlichen Harmonie zwischen den Kulturen sowie den fehlenden Perspektiven für die Jugendlichen, die über 60% der Bevölkerung des Kontinents ausmachen – aber auch in der Würdigung der Hoffnungszeichen – wie den wachsenden Gemeinschaften, die sich für die Menschenrechte, die Demokratisierung oder den interreligiösen Dialog einsetzen – vernehmen die Bischöfe einen Aufruf an die Kirche, sich selbst und die Gesellschaft zu evangelisieren.

Die Sendung der Kirche sei es – so die FABC – bei den Menschen zu sein, auf ihre Bedürfnisse mit dem Gespür für die Gegenwart Gottes in anderen Kulturen und Religionen zu antworten und durch Präsenz, Solidarität und Teilen des Wortes Gottes die Werte des Reiches Gottes zu bezeugen.⁵ Aus der Konfrontation des Evangeliums mit den Herausforderungen der Gegenwart, insbesondere mit der Situation der Armen und Leidenden, der sich die FABC in Bandung stellt,

erwächst der Kirche in Asien eine neue Identität. Die Impulse aus Lumko werden als Weg – anders gesagt: als Fähre – hin zu einer neuen Art, Kirche zu sein, erkannt.

Erste Früchte ...

● In den darauffolgenden Jahren beginnen – aufbauend auf die Reflexion der Erfahrungen bei Tagungen und Workshops in verschiedenen Bistümern – die inhaltliche Kontextualisierung, die institutionelle Verankerung und die methodische Neustrukturierung der Materialien und Ausbildungsprogramme. Der Prozess erhält den offiziellen Namen AsIPA, bei der FABC wird ein eigenes Referat eingerichtet. Zum Aushängeschild des Ansatzes werden die so genannten AsIPA-Texte. Sie sind inzwischen in Form von über 30 didaktisch aufbereiteten Modulen erschienen, anhand derer Gruppen vor Ort ohne die Begleitung durch theologische Experten die wesentlichen Grundzüge der neuen Art, Kirche zu sein,

»Gespür für die Gegenwart Gottes«

praktizieren. Schritte des Bibel-Teilens können damit ebenso eingeübt werden wie ein nicht-dominierender Leitungsstil, der Aufbau Kleiner Christlicher Gemeinschaften genauso wie ihre Evaluierung, auch die Entdeckung und der Einsatz der je eigenen Charismen in Kirche und Welt sind Themen.

Entscheidend – und wohl auch mitverantwortlich für den Erfolg des AsIPA – ist die selbstreferenzielle Methodik der Texte: Das Ziel, auf das sie hinweisen, ist bereits der Weg. Der Respekt vor der individuellen Geschichte jeder Person, das veränderte Leitungsverständnis, und eine Kirche, die Beteiligung ermöglicht, werden von Anfang an erfahrbar. AsIPA – so lässt sich mit

Wendy Louis, der Leiterin des Pastoralinstitutes in Singapur, festhalten – ist ein Weg, der es allen Gläubigen ermöglichen will, die neue Vision der Kirche in Asien zu entdecken und zu teilen. Es geht darum, Leitungsverantwortung durch Bildung und Ausbildung zu teilen, Christus durch das Bibel-Teilen in die Mitte zu stellen und die gläubigen Laien zu ermutigen, Kirche zu werden, indem sie ihre priesterliche, prophetische und königliche Sendung leben.⁶

... und Erfahrungen

● Der AsIPA prägt gegenwärtig pastorale Prozesse in 17 Ländern Asiens.⁷ Wenn seine Grundlagen in den Veröffentlichungen auch recht eindeutig zur Sprache kommen, sind seine Realisierungsformen dennoch so verschieden wie die Diözesen selbst. Schon daran zeigt sich, dass es sich nicht um ein weiteres pastorales Revitalisierungsprogramm handelt, das unabhängig von Zeit und Ort aus der Schublade des Bischofs auf die Tische der Gläubigen wandern könnte. AsIPA verlangt eine beständige Auseinandersetzung mit den jeweiligen Herausforderungen, die sich den Menschen und der Kirche vor Ort stellen – und ist nicht zuletzt auch von der Person des Bischofs und seinen pastoralen Schwerpunktsetzungen abhängig. Bei allen Unterschieden lassen sich im Hinblick auf die konkrete Umsetzung des Ansatzes allerdings einige Erfahrungen festhalten:

AsIPA ermöglicht Prozesse kirchlichen Wachstums – sowohl nach außen, als auch nach innen. Mit Ausnahme der Philippinen und Chinas liegt der Anteil der Christen in den asiatischen Ländern unter 5%, der der Katholiken unter 2%. Gerade in der Heimat der großen kontemplativen Religionen gilt die katholische Kirche nicht selten als eine Religionsgemeinschaft,

die vor allem auf Äußerlichkeiten und Feste Wert legt – und die die religiöse Kompetenz des Einzelnen durch Institutionalisierung und Professionalisierung austrocknet. Vor diesem Hintergrund gilt der Ansatz als ein Weg, in einem Minderheitenkontext missionarisch Kirche zu sein. Dies gelingt vor allem dadurch, dass die Gläubigen vor Ort die Alltagsnähe ihres Glaubens erfahren und sich darüber austauschen können. So findet eine Inkulturation statt, die das Evangelium denen zur Aneignung freigibt, denen es verkündet wird.

AsIPA gelingt als Prozess kirchlicher Erneuerung nicht einfach von oben nach unten. Aber auch nicht von unten nach oben, sondern im Wechselspiel zwischen den Bischöfen und den Gläubigen vor Ort. Die Bischöfe waren und sind treibende Kräfte der Veränderung, sie be-

»im Nahraum des Wohnortes eine lokale Substruktur«

stimmen letztlich die Rahmenbedingungen, innerhalb derer in ihren Bistümern die Vision von einer erneuerten Kirche verwirklicht wird. Die Gläubigen erfahren sich selbst als verantwortliche Trägerinnen und Träger der Kirche vor Ort – und haben daher auch unabhängig von der Anerkennung des jeweiligen Hauptamtlichen ein Selbstbewusstsein als Gemeinde.

AsIPA ist kein zweiter Weg, Kirche zu sein, sondern hat in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften seinen Platz innerhalb der bestehenden territorialen Struktur. Diese Gemeinschaften bilden meist im Nahraum des Wohnortes eine lokale Substruktur der Pfarrei. In der Pfarrei wird am Sonntag gemeinsam Eucharistie gefeiert, in den Häusern unter der Woche Christsein gelebt. Sie sind die Orte, an denen z.B. Brautpaare auf die Hochzeit vorbereitet werden, wo sich die Gemeinschaft regelmäßig zum Bibel-

Teilen trifft und überlegt, wo Menschen in der Nachbarschaft ihre Hilfe brauchen. Delegierte der KCG bilden den Pfarrgemeinderat, die Pfarrei ist eine Gemeinschaft der Gemeinschaften. Mancherorts bilden sich ähnliche Gemeinschaften auch über die Grenzen der Kirchen oder gar der Religionen hinweg als »Basic Human Communities« – gelesen werden dann nicht nur die Bibel, sondern auch der Koran und andere geistliche Schriften.

AsIPA hat seine Grenzen. Hürden beim Aufbau der KCG sind – so die dritte AsIPA-Generalversammlung 2003: »Widerstand, Gleichgültigkeit und Apathie von Seiten einiger Kirchenführer, besonders von Priestern; unzureichende Kenntnis der Bibel und unzulängliches Glaubensengagement, Mangel an Koordination und Harmonisierung verschiedener Programme und Aktivitäten, Vereinigungen und Bewegungen in den Pfarreien und Diözesen mit den KCG, ... eine von den Priestern dominierte Kirche und ein dominanter Führungsstil in der Kirche.«⁸

Import nach Europa

● Die Faszination einer Kirche, die sich in kleinen Gemeinschaften biblisch-spirituell und lebensnah-diakonisch verortet, strahlt seit einigen Jahren auch in den deutschsprachigen Raum aus. In einigen europäischen Diözesen gibt es Bemühungen, den asiatischen Ansatz – insbesondere seine Ausprägung in den KCG – fruchtbar zu machen. Die Hintergründe liegen auf der Hand. Die Vergrößerung der territorialen Strukturen, die der Priestermangel vielerorts mit sich bringt, erfordert die Stärkung kleinräumiger, lokaler Gemeinschaften. Die konziliare Selbstbeschreibung der Kirche als »Volk Gottes unterwegs« und »Communio« kann die Gräben nicht verdecken, sie sich zwischen Priestern und Lai-

en, stärker noch zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen in einer hoch professionalisierten und hierarchischen Institution auftun. Manche Gemeinden erschöpfen sich im binnenfixierten Aktionismus eines harten Kerns und können nicht mehr wahrnehmen, was Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen sind, mit denen sie Tür an Tür leben. Vor allem wächst die Sehnsucht nach spirituellen Erfahrungen und nach sinnvollem, sozialem Engagement gerade unter Menschen in unseren Breiten. Auf den ersten Blick erscheint der pastorale Asien-Import für unseren kirchlichen Kontext maßgeschneidert zu sein. Ob er auch wirklich passt, wird in einigen Bistümern in Deutschland und der Schweiz seit mehreren Jahren erprobt.

In Deutschland wird vor allem die Idee der KCG importiert: Kleine Gemeinschaften, die – am besten in nachbarschaftlicher Nähe – aus dem Bibel-Teilen Kraft schöpfen, sich vor Ort diakonisch engagieren und mit der Zeit eine lebendige kirchliche Zelle in einer großräumigen Pfarrei werden. Durch das Engagement von missio München und missio Aachen haben sich nicht nur die Missio-Referentinnen und -Referenten mit dem asiatischen Konzept beschäftigt, sondern auch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus den Seelsorgeämtern. In den von Diaspora geprägten Diözesen Hamburg, Hildesheim und Osnabrück werden seit Jahren – orientiert an den

»Weg zu einer Vertiefung des religiösen Lebens«

AsIPA-Materialien und zum Teil gestaltet von Partnern aus Asien – in kleinen Gemeinden und ganzen Regionen Kurse für Haupt- und Ehrenamtliche angeboten. Im Hintergrund stehen dabei nicht nur die asiatischen Modelle, sondern auch Gemeindeentwicklungsprogramme wie die aus Willow Creek in den USA. Auch in einem

Dekanat im Bistum Mainz gibt es ähnliche Bemühungen zum Aufbau von KCG, in Würzburg bestehen Verknüpfungen zum so genannten Alpha-Kurs.

Die Gruppen, die aus den Kursen entstanden sind, schätzen die Gelegenheit zum spirituellen Austausch, die Erfahrung der Gemeinschaft sowie die Arbeit an und in der eigenen Vision von Kirche. Gerade darin liegt eine große Stärke des Ansatzes. Er eröffnet Menschen, denen im klassischen pfarrlichen Angebot zu wenig Raum für die Entfaltung der eigenen Spiritualität bleibt, den Weg zu einer Vertiefung des religiösen Lebens. KCG im ursprünglichen Sinn, also selbstverantwortliche Substrukturen einer Pfarrei, gibt es jedoch noch nicht.⁹ Vielmehr entstehen in, zum Teil auch neben den Pfarreien Gruppen, die ähnlich wie Bibel- oder Familienkreise die spezifische Art und Weise der Spiritualität, den persönlichen Austausch und den Gemeinschaftsgedanken schätzen. Mit einem flächendeckenden Wachstum ähnlicher Gruppen ist daher – wenn sie auch in einigen Pastoralplänen explizit erwähnt werden – nicht zu rechnen. Obwohl die

»Mit einem flächendeckenden Wachstum ist nicht zu rechnen.«

Strukturen – und dies ist vielleicht ein deutsches Phänomen – bereits ein hohes Reflexions- und Organisationsniveau erreicht haben. Das macht ein Blick auf die Internetseite www.asipa.de deutlich.

In der Schweiz, wo die Bethlehem-Mission Immensee für die Arbeit mit den Ideen aus Asien steht, wird – so ließe sich verkürzend sagen – nicht die Form der KCG, sondern AsIPA als Ansatz importiert. Innerhalb der bestehenden Strukturen, beispielsweise in Pfarrgemeinderäten, sollen anhand der Module, die inzwischen übersetzt vorliegen und auch im Internet

veröffentlicht sind, Methoden des Bibel-Teilens ebenso eingeübt werden, wie das diakonisch-politische Engagement. AsIPA stellt – so sehen es die Verantwortlichen – »eine konkrete Antwort auf ein Bedürfnis«¹⁰ dar: den unübersehbaren Hunger nach tragenden religiösen Erfahrungen. Bewusst wird das Angebot nicht als neue Bewegung verstanden, sondern als Impuls für die bisherige pastorale Tätigkeit – mit dem entscheidenden Vorteil, dass beim AsIPA die Praxis der Theorie vorausgeht. Erst werden Erfahrungen gemacht. Dann wird reflektiert, um fundamentalistische Reduktionen oder vorauflärerische Naivität zu vermeiden.¹¹ Letztlich steht unter dem Titel asipa.ch ein Baukasten zur Verfügung, der Werkzeuge für die Vertiefung der Spiritualität, die Verstärkung des diakonischen Engagements und die Einübung eines partizipativen Umgangsstils in den bestehenden Strukturen, insbesondere in Pfarreien bereithält.

Impulse und Anfragen

● Die ersten Erfahrungen mit AsIPA und den KCG im deutschsprachigen Raum sind motivierend und ernüchternd zugleich. Motivierend sind sie für die, die – inspiriert von Erfahrungen in Asien – mit Menschen vor Ort an ihrer Vision von Kirche arbeiten und dabei bereits diese Vision Wirklichkeit werden lassen. Ernüchternd sind sie, wenn man den Blick auf das – für die Kirche zugegebenermaßen unübliche – Verhältnis von Aufwand und Ertrag richtet. Ist AsIPA also wieder eine dieser exotischen, pastoralen »Südfrüchte«, deren spiritueller Vitaminreichtum für die müde Kirche im Norden als belebend angepriesen wird, und deren befreiungstheologischer Beigeschmack genau nach dem Gusto der jeweiligen Handlungsträger ist? Wird es ihm also nicht anders ergehen als den vielen anderen Pro-

grammen und Projekten, die in den vergangenen Jahrzehnten zur Erneuerung der Gemeinden kamen und gingen – appetitlich angerichtet, leidenschaftlich genossen und schließlich im Alltag verdaut? Ja – und nein.

Ja, es wird dem AsIPA so ergehen, wenn die Methoden und Module, die Strukturen und Formen übernommen werden. Wenn Europa also die Antworten und Visionen übernimmt, die die Kirche in Asien in langen Debatten und in kritischer Auseinandersetzung mit ihrer spezifischen Situation mühsam errungen hat. Nein, wenn sich die Ortskirchen in Europa vom AsIPA anfragen und inspirieren lassen, sich dieser Auseinandersetzung selbst zu stellen, aus der ihre neue Art, Kirche zu sein erwachsen kann – und damit auch die Fähre, die auf dem Weg dorthin trägt.¹² Kurz gesagt: Die Kirche in Europa braucht keine KCG, sie braucht einen »europäischen integralen pastoralen Ansatz«. Sie muss – in ihren unterschiedlichen Sozialformen und Praxiszusammenhängen – wissen, wer sie ist, wie sie ist und wo sie sich verortet.

Europäisch: Ihre Identität erwächst der Kirche nicht primär aus der historischen und gesellschaftlichen Rolle, die ihr zugeschrieben wird, sondern aus der Fähigkeit, das Evangelium in ihrer jeweiligen Zeit zu verorten. Die Entwicklung eines europäischen pastoralen Ansatzes, der diesem Ziel dient, beginnt daher – wie

»das Evangelium in ihrer jeweiligen Zeit verorten«

auch der AsIPA – mit einer vertieften Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Wir werden uns von diesem ersten Schritt – gerade angesichts der Rede von der Exkulturation des Christentums in Europa – nicht dispensieren können. Wege der europäischen Inkulturation des Evangeliums bedeuten keine Reduktion der Pluralität, die es im

kirchlichen Bereich gibt, und blenden die Schätze und Lasten der Geschichte nicht aus. Sie widerstehen den Versuchungen zu Vereinfachung und Vereinheitlichung und können deshalb zum Wachstum einer Kirche in Freiheit und Pluralität beitragen.

Integral: Ein pastoraler Ansatz ist integral, wenn er nicht länger zwischen Form und Inhalt trennt. Der AsIPA macht darauf aufmerksam, dass eine Kirche, die sich als *Communio* versteht, auch als solche erfahrbar sein muss. Nicht das Reden über, sondern das Leben in der *Communio* bezeugt, wie ernst es ihr mit dieser Selbstbeschreibung ist. Nicht wenige Veränderungs-

»zwar das (Leit-)Bild erneuert, den alten Bilderrahmen aber belassen«

prozesse scheitern daran, dass zwar das (Leit-)Bild erneuert, der alte Bilderrahmen aber belassen wird. Die Kirche im deutschsprachigen Kontext, die – getragen von einer Vielzahl von Ehrenamtlichen – ein institutionelles Niveau erreicht hat, das weltweit seinesgleichen sucht, muss sich fragen lassen, ob die Praxis etwa von Leitung, Gemeinde, Kommunikation und Seelsorge auch ihrem Verständnis entspricht. Und ob sich an ihren Strukturen die Glaubwürdigkeit des Evangeliums zeigt.

Pastoral: Die Kirche ist weit mehr als ihre hauptberuflich-amtliche Struktur. Im Zuge diözesaner Personal- und Strukturplanung, insbesondere im Hinblick auf die Veränderung territorialer Größen, scheint diese theologische Selbstverständlichkeit jedoch kaum gewürdigt zu werden. Ob Kirche vor Ort lebt, entscheidet sich aber nicht daran, dass dieser Ort im Stellenplan verzeichnet ist. Gerade die Professionalisierung des religiösen Lebens hätte – so ein nicht unberechtigter Vorwurf aus Asien – dazu beige-

tragen, dass das religiöse Leben in Europa aus dem Alltag vertrieben worden und die religiöse Phantasie vieler Menschen abgestorben sei.¹³

Der AsIPA zeigt, dass es innerhalb der zweifellos professionell zu entwickelnden Strukturen Räume für »amateurhafte« Individualitätserfahrungen und »unprofessionelle« Vergemeinschaftungsformen des Volkes Gottes braucht. Kirche wächst nicht dort, wo Menschen theologisch sprachfähig, sondern wo sie – an ihren Orten – aus dem Evangelium heraus lebensfähig sind.

Ein pastoraler Ansatz wie AsIPA ist nicht das Ziel der Kirche, sondern eine Fähre dahin. Er ist

nicht selbst die neue Art, Kirche zu sein, sondern hilft, sie einzuüben. Weil er Menschen einen neuen Blick auf die Welt, eine andere Erfahrung des Evangeliums und neue Formen des Umgangs ermöglicht. Er darauf baut, dass die Ressourcen für die Kirche der Gegenwart im Volk Gottes liegen. Das kann die Kirche in Europa vom AsIPA lernen. Ihre eigenen spirituellen, sozialen, ethischen, künstlerischen und gemeinschaftsbildenden Kräfte wird sie jedoch nur entdecken, wenn sie sich den drängenden Fragen an ihren Orten stellt. Denn Kirche überlebt – weltweit – nur dort, wo sie vor Ort am Leben bleibt.

¹ Vgl.: Journeying Together Towards the Third Millennium. The Final Statement of the Fifth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences 1990 Bandung, Indonesia. Auf Deutsch in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend. 5. Vollversammlung der SE-CAM/SCEAM, Bonn 1990 (= Stimmen der Weltkirche 31), 5–37.

² Eine detaillierte Beschreibung und Analyse der Geschichte des AsIPA liegt vor in: Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des

Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

³ Zur Gestalt der KCG in unterschiedlichen weltkirchlichen Kontexten vgl. Bernd Lutz, Kleine christliche Gemeinschaften – ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen, in: PThI 26 (2006) H 1, 22–37.

⁴ Journeying Together Towards the Third Millennium, vgl. Anm 1.

⁵ Vgl. ebd. 3.1.2.

⁶ Vgl. Wendy Louis, AsIPA. The Asian Integral Pastoral Approach is: For Christ, Community, Collaboration, Action and Celebration. Vortrag am 31.1.2003 in Mainz (Übersetzungen vom Verf.)

⁷ Vgl. Current Status of AsIPA, im Internet unter www.fabc.org/offices/olaity/asipa.html (12.03.2007)

⁸ Die Menschen zum Dienst befähigen. Erklärung der 3. Generalversammlung von AsIPA, in: Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Ein gemeinsamer Dienst der Werke Ad-veniat, Misereor, Missio, Heft 8/2003, 192–195, hier 194 (2.11).

⁹ Vgl. Ludmilla Leitersdorf-Wrobel, »Kleine Christliche Gemeinschaften in Deutschland.« Eine andere Art, Kirche vor Ort zu leben, in: Missio Konkret, 1/2007, 3–15.

¹⁰ http://www.asipa.ch/asipa_in_der_schweiz.shtml (12.03.2007)

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Bedeutung des AsIPA für den europäischen Kontext

findet sich bei Judith Köne-mann, AsIPA: Eine neue Antwort auf eine veränderte Situation?, Referat im Rahmen der AsIPA-Impulstagung am 2.9.2006 in Luzern. Im Internet unter www.missio-aachen.de (12.03.2007).

¹³ Vgl. Joachim Matthes, Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: Pastoraltheologie 85 (1996), 142–156. Interessant lesen sich vor diesem Hintergrund auch die bisher kaum beachteten Ergebnisse zum Umgang mit der Bibel in der Untersuchung zu religiösen und kirchlichen Orientierungen in den Sinus Milieus® (MDG 2005).

Arnd Bünker

Weltkirchlich wachsen lernen?

Chancen und Grenzen pastoraler Transferprozesse

Kreative pastorale Ideen aus anderen Kontinenten sind auch für Gemeinden hierzulande interessant. Mit der einfachen Übernahme der Methoden ist es aber nicht getan. Im Vergleich von Ansätzen aus Afrika/Asien sowie Lateinamerika zeigen sich wichtige Fragen für Gelingen oder Scheitern gegenseitiger weltkirchlicher Befruchtung.

● Unter den Bedingungen der Globalisierung hat sich auch die Kirche in den letzten Jahren immer mehr zu einem globalen Kommunikationsnetzwerk entwickelt. Die Zyklen des theologischen und praktischen Ideenaustausches beschleunigen und überlappen sich. Insgesamt zeigt sich ein facettenreiches Bild hinsichtlich der Frage nach weltweiten kirchlichen Lernprozessen und interkontinentalen Transfers pastoraler Konzepte. Jeder Versuch einer systematischen Bewertung muss hier mit idealtypischen Modellen arbeiten, um Orientierungslinien für ein noch unübersichtliches Feld vorschlagen zu können. Praktikerinnen und Praktiker mögen die folgenden idealtypischen Überlegungen daher jeweils vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen relativieren.

Zunächst soll am Beispiel der globalen Verbreitung des AsIPA-Konzepts die Frage des Trans-

fers eines Praxismodells über verschiedene Kontinente hinaus erörtert werden. In einem zweiten Schritt wird dann der Reflexionshorizont unter Rückgriff auf ein anderes Modell weltkirchlicher Konzeptübertragungen – die lateinamerikanischen Basisgemeinden – erweitert.

Afrikanisch-asiatischer Impuls

● Die vielfältige Entwicklung und Verbreitung des AsIPA-Konzepts hat Klaus Vellguth¹ akribisch rekonstruiert: Sie verlief ausgehend von universitär verankerten Studien deutscher Missionare bei Adolf Exeler über die Konzeptentwicklung im Lumko-Institut/Südafrika und den Transfer der Methode in den Bereich asiatischer Ortskirchen bis hin zur Formulierung als AsIPA. Nicht zuletzt gibt es in jüngerer Zeit einen weiteren Transferschritt nach Europa – ein Projekt, das in Deutschland u.a. mit Hilfe von missio, in der Schweiz seitens der Bethlehem-Mission Immensee in unterschiedlichen Weisen auf den Weg gebracht wurde. Unter Hinzuziehung von Beispielen auch aus Nord- und Südamerika hat Bernd Lutz² vor allem auf die Heterogenität kleiner christlicher Gemeinschaften weltweit aufmerksam gemacht.

Mit jedem Ortswechsel, bei jedem Transfer eines pastoralen Konzepts lassen sich Modifikationen beobachten. Vellguth spricht von »Kontextualisierung«³. Dieser Begriff, der an die Entstehung kontextueller Theologien erinnert, ist missverständlich, könnte doch der Eindruck entstehen, dass es bei der Kontextualisierung des pastoralen Konzepts AsIPA jeweils um eine auf den Kontext antwortende, auf ihn bewusst bezogene und entsprechend inhaltlich gefüllte praktisch-theologische Neukonzeption gehe. Dies lässt sich so jedoch nicht erkennen. Eher lassen sich »Kontextualisierungen« im Sinne einer situationsbedingten Methodenanpassung beobachten. Nicht die Inhalte der Methode, ihre impliziten Werte, ekklesiologischen Positionen

»Kontextualisierungen als Methodenanpassung«

oder theologischen Optionen stehen primär zur Disposition bei den Anpassungsprozessen, sondern die Methode in ihrer instrumentellen Dimension. Bei einer solchen rein methodisch verstandenen Anpassung wäre über weltkirchliche Transferprozesse nicht mehr viel Aufhebens zu machen – abgesehen von nicht intentional verfolgten Bedeutungsverschiebungen durch die Wechsel der äußeren Rahmenbedingungen.

Methodentransfers sind in der katholischen Kirche historisch längst erprobt. Die Ausbreitung der Kirche, ihr »Wachsen«, geschah in weiten Teilen nach dem Modell der Ausweitung bestehender pastoraler Kirchenkonzepte, die oftmals durchsetzungsstark unterschiedliche Dimensionen zu verbinden vermochten: z.B. die institutionelle (einheitliches kirchliches Recht samt uniformer Organisation), die ästhetische (die globale Implementierung des gregorianischen Choralis oder die neugotische Bauweise der Missionskirchen), die spirituelle (die weltweite Verbreitung

von Frömmigkeitsstilen wie z.B. der Herz-Jesu-Verehrung), die lehrmäßige (der Katechismus), die caritative (Soziallehre) oder die personal-identifikatorische Dimension (der global inszenierte Auftritt der zu Marken, »JP II« oder »B 16«, gemachten Päpste). Sie nahmen und nehmen die Kontexte der Weltkirche vor allem in instrumenteller Hinsicht ernst. Im Hintergrund steht die Absicht der Ausbreitung der Kirche bzw. ihres Einflusses, eine Wachstumsvorstellung, die primär als Zuwachs gleicher Art verstanden wird. In dieser Logik ist verständlich, dass heutige global transferierte Konzeptionen für die Pastoral der Kirche aus denjenigen Regionen stammen, die kirchliches Wachstum in dieser Hinsicht vorweisen können. Ein gewisser Stolz der ehemaligen »Missionskirchen« auf die gegenwärtige Exportstärke ihrer Konzepte gerade im Blick auf die Kirche in Europa ist hier durchaus verständlich.

Methoden und Inhalte

- Methoden lassen sich nie ganz von Inhalten lösen. Daher scheint es notwendig, gerade angesichts einer so rasanten Verbreitung der Methode »AsIPA« einen wachen Blick auf die impliziten Inhalte und ihre kontextuell unterschiedlichen Ausprägungen zu lenken.

Am Anfang der Konzeptentwicklung von AsIPA standen die beiden deutschen Fidei-Donum-Priester Oswald Hirmer und Fritz Lobinger, die in Münster bei Adolf Exeler mit der Perspektive der Fortsetzung ihrer Arbeit in Südafrika promovierten. Dabei nahmen sie die nach dem Konzil aufkommenden Gedanken der Gemeindekirche, der Partizipation der Laien am Leben und an der Sendung der Kirche sowie die aufkommenden Fragen im Blick auf die Leitung von Gemeinden in ihr Nachdenken auf. Ebenso suchten sie nach einer Praxis zur geistlichen Ori-

entierung der sich in der Kirche engagierenden Menschen.

Im Rahmen ihrer Tätigkeit am Lumko-Institut, dem Pastoralinstitut der Südafrikanischen Bischofskonferenz, wurden später zwei pastorale Konzepte entwickelt: die Kleinen Christlichen Gemeinschaften und die Methode des Bibel-Teilens. Beide Konzepte greifen ineinander und wurden als Kombination seit den 1990er-Jahren in Asien verbreitet, wo sich schließlich die Bezeichnung AsIPA durchsetzte – eine Bezeichnung, die sich bis in die aktuelle Verbreitung des Ansatzes in Mitteleuropa durchträgt.

Hinter AsIPA verbergen sich also zwei Ansätze der Pastoral: der Aufbau kleiner christlicher Gemeinschaften und ihre Praxis des Bibel-Teilens. Hinsichtlich des Transfers dieser kombinierten Ansätze stellt sich jetzt die Frage, wie die ursprünglichen Intentionen den Methodentrans-

»kleine christliche Gemeinschaften und die Praxis des Bibel-Teilens«

fer überstanden haben. Mit der kirchlichen Sozialform kleiner christlicher Gemeinschaften und ihrer Praxis des Bibel-Teilens sollte ja – stets in Zuordnung zur Pfarrei – vor allem die aktive und spirituell fundierte Teilnahme der Laien am Leben der Kirche und ihrer Sendung ermöglicht werden. Diese Intentionen können für sich genommen noch nicht als kontextuell bezeichnet werden. Sie waren und sind universalkirchliche Gebote – die es kontextbezogen zu gestalten gilt.

Die Frage an die methodische Transferpraxis muss daher lauten, ob die im Wesentlichen gleiche Methode in unterschiedlichen Kontexten die gleiche Intention erfüllt oder erfüllen kann. Dabei muss auch geklärt werden, was in unterschiedlichen Kontexten die kirchliche Partizipation der Gläubigen und ihre spirituelle Praxis bedeutet bzw. wie Partizipation und Spiritu-

alität jeweils durch ihre Kontexte herausgefordert sind.

Am Ausgangsort der Entwicklung des Ansatzes der kleinen christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens lagen spezifische Herausforderungen bezüglich der aktiven Beteiligung der Gläubigen in Südafrika: Große Pfarreien, große Distanzen, Anonymität, Pfarrleitung aus der Distanz u.a. widersprachen den kulturellen Traditionen und Wertvorstellungen der Menschen und erschwerten eine lebendige und authentische Glaubenspraxis. In diesem Zusammenhang konnten die Kleinen Christlichen Gemeinschaften auf Nachbarschaftsebene bzw. im Rahmen verwandtschaftlicher oder stammesbezogener Beziehungen eine Sozialform bieten, die den Bedürfnissen der Menschen näher kam.

Auch die Methode des Bibel-Teilens wurde vor dem Hintergrund der Offenheit unter südafrikanischen Christinnen und Christen zur Mitteilung über Glaubensfragen entwickelt und erprobt. Die Umsetzung biblischer Impulse auf die Ebene des Handelns konnte ebenfalls in den bestehenden sozialen Bezügen leicht durchgeführt werden. Die Partizipation am Leben der Kirche, ihrer Liturgie (hier die Besinnung über die liturgisch vorgesehenen Texte des pfarrlichen Gottesdienstes) und ihrer Sendung (hier die Übersetzung der biblischen Impulse in vor allem caritatives Handeln im sozialen Nahbereich) konnte somit realisiert werden.

Reibungsverluste am Weg

● Der methodische Transfer in unterschiedlichste asiatische Kontexte kann auf etliche strukturelle Parallelen mit der südafrikanischen pastoralen Situation aufbauen. Auch hier wird nach pastoralen Strukturen unterhalb der parochialen Ebene gesucht, um die Herausforderungen

durch die wachsende Zahl der Gläubigen zu bewältigen. Allerdings zeigen sich auch methodische Anpassungsprobleme, da z.B. immer weniger auf traditionelle (nachbarschaftliche, ethnische) soziale Zusammenhänge zurückgegriffen werden kann. Insbesondere aus Städten berichtet Vellguth von den spezifischen Schwierigkeiten, mit denen sich der AsIPA-Ansatz konfrontiert sieht: Individualisierung, Änderung der Erwartungshaltungen an Kirche in den Milieus der gesellschaftlichen Mittelschicht, wachsende Probleme hinsichtlich der Offenheit für den freimütigen Austausch über Glaubensfragen und vor allem eine wachsende Schwierigkeit, die Übersetzung biblischer Impulse in Formen des Handelns zu leisten.

Auch Lutz berichtet, dass sich in unterschiedlichen Kontexten auch unterschiedliche Zielsetzungen und Bedeutungszuweisungen an die methodisch ähnlich strukturierten Kleinen Christlichen Gemeinschaften ergeben. Insbesondere lässt sich eine Abschwächung der die Kirchengrenzen überschreitenden Relevanz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften aufzeigen.

Beim Transfer von AsIPA nach Europa schließlich verschärfen sich diese Tendenzen noch einmal. Zusätzlich kommt hinzu, dass in Afrika und Asien die Konzepte der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens ein Weg der Kirche sind, pastorale Strukturen für eine zahlenmäßig wachsende Kirche zu schaffen. In Europa dagegen wird AsIPA nicht unter dem Eindruck des institutionellen Rückbaus der Kirche implementiert. AsIPA muss daher in Mitteleuropa mit einer kritischen Beargwöhnung rechnen, da es auch als Konkurrenz oder aber als wenig strahlende Alternative zur vergehenden Volkskirche und ihrer parochialen Struktur gesehen werden kann. In Europa kann mit einem quantitativen »Wachsen« der Kirche durch kleine christliche Gemeinschaften nicht

gerechnet werden – und die qualitative Alternativperspektive eines »Wachsens in die Tiefe« müsste zumindest noch eine kritische Evaluations ihres methodischen Weges beinhalten.

Zwei Beobachtungen möchte ich wenigstens nennen, die vor allem den Ansatz des Bibel-Teilens in Mitteleuropa schwierig erscheinen lassen: Zum einen erscheint die Methode gewissermaßen aufklärungsresistent zu sein bzw. unfähig, kritische Rückfragen an den Text oder an Interpretationen als »spirituell« zu bewerten. Damit dürfte die Relevanz des Bibel-Teilens dauerhaft kaum über individuelle erbauliche Erfahrungen hinausreichen. Zum anderen wird die teilweise deutlich christozentrische Ausrichtung (»Jesus Christus in die Gruppe der Bibel-Teilenden einladen«) verbunden mit einer starken Bevorzugung des Neuen Testaments zum Problem. Welche Rolle wird hier in der Konzipierung einer neuen Form von Kirche der Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, seinen oftmals stärker gesellschaftsbezogenen Erzählungen und nicht zuletzt dem Juden Jesus zugebilligt?

Zwischenbilanz

- Als Zwischenbilanz kann festgehalten werden, dass die Ansätze der Kleinen Christlichen Gemeinschaft und des Bibel-Teilens einerseits eine globale Verbreitung gefunden haben und weiterhin finden und dass sich zugleich eine Verschiebung des Aufmerksamkeitsfokus' zugunsten binnenkirchlicher pastoraler Intentionen feststellen lässt. Die Methodik der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, insbesondere das Bibel-Teilen, verspricht jedenfalls mit jedem Transferschritt weniger Erfolg hinsichtlich einer kontextuellen Ausformung der Impulse des Konzils bezüglich des »Empowerments« von Christinnen und Christen als Subjekten der weltzu-

gewandten Sendung der Kirche. Eher werden das Bibel-Teilen und die Kleinen Christlichen Gemeinschaften eng in eine parochiale Logik und in liturgische Vorgaben eingebunden.

Mit anderen Worten: Eine im interkontinentalen Transferprozess wenig modifizierte Praxis des Bibel-Teilens wird (nicht nur) in den deutschsprachigen Ländern zu einer lediglich begrenzten Evangelisierungsdynamik führen können. Offene oder verdeckte binnenkirchliche Intentionen lassen zu wenig Spielraum für eine den kirchlichen Raum überschreitende Evangelisierungspraxis übrig.

An dieser Stelle scheint es mir sinnvoll, an einen anderen weltkirchlichen Lernprozess zu erinnern, der erstaunliche Parallelen, aber auch Unterschiede zur Verbreitung von AsIPA aufweist. Insbesondere in den späten 1970er- und 1980er-Jahren wurde die lateinamerikanische befreiungstheologisch inspirierte Basisgemeindebewegung weltkirchlich stark rezipiert. Dass sie übrigens kaum Erwähnung findet, wo es um das Modell der Kleinen Christlichen Gemeinschaften geht, darf zumindest irritieren.

Der Transfer des basisgemeindlichen Modells ist breit diskutiert worden, wie die missiionswissenschaftliche und pastoraltheologische Literatur der letzten Jahrzehnte zeigt. Insgesamt muss aber auch hier festgehalten werden, dass der Transfer in den Kontext Mitteleuropas, gemessen an den sehr großen Hoffnungen, gescheitert ist. Dennoch wurden Lernerfahrungen gemacht, die zu beachten bei weiteren weltkirchlichen Lernprozessen lohnenswert wäre.

Lateinamerikanischer Impuls

- Im Unterschied zu den heute stärker rezipierten Modellen, die gerade unter dem Stichwort AsIPA zusammengefasst wurden, war das

basisgemeindliche Modell – jedenfalls in seiner idealtypischen Form, in der ich es hier modellhaft rekonstruiere – wesentlich durch den konstitutiven Bezug zur Gesellschaft geprägt. Glaubenspraxis wurde als gesellschaftsbezogene Praxis begriffen und verstand sich von daher oftmals als kritisches Moment gegenüber bestehenden Verhältnissen. Entgegen dem vor allem aus Europa kommenden Vorwurf, den Basisgemeinden fehle ein spiritueller Bezug, lassen sich jedoch auch im Zusammenhang der lateinamerikanischen Basisgemeinden Methoden der biblischen Orientierung aufzeigen.⁴ Insbesondere die Bibelarbeit des brasilianischen Zentrums für Bibelstudien (CEBI) unter der Leitung von Carlos Mesters hat hier wichtige Impulse geliefert.

Im Vergleich zum Lumko-Modell des Bibel-Teilens finden sich bei den methodischen Ansätzen des CEBI deutlich andere Akzentsetzungen. Wesentlich scheint mir vor allem eine Praxis der Bibellektüre, die von einem gemeinschaftlichen Subjekt der Lesenden ausgeht. Dann fällt auf, dass die »Über-Setzung« der biblischen Überlieferungen in den Kontext der Gegenwart stets

»gemeindliche Interpretation und Gestaltung der Gegenwart«

zwei Schritte umfasst: Im ersten Schritt geht es um die Identifikation der die Bibel lesenden Gemeinde mit den biblischen Figuren und ihrer Auseinandersetzung oder Beziehung zu Gott. Erst in einem zweiten Schritt, nach der Deutung der eigenen Gegenwart im Licht der biblischen Überlieferung, können dann Perspektiven des Handelns der Gemeinschaft entwickelt werden. Einfacher gesagt: Während die Methode des Bibel-Teilens eine vielstimmige Interpretation des Textes mit anschließendem Auftrag zum Handeln vorsieht, geht es im basisgemeindlichen Modell um eine gemeindliche Interpretation und

Gestaltung der Gegenwart in Auseinandersetzung mit der biblischen Erinnerung.

Neben diesem Unterschied in der spirituellen Ausrichtung gibt es einen weiteren zentralen Unterschied zwischen dem AsIPA-Modell und den Basisgemeinden: Während letztere – sofern sie idealtypisch durch die Konfrontation des Glaubens mit dem eigenen Kontext entstanden – »bottom up« und nicht selten in konfliktreicher Auseinandersetzung mit den Vertretern der offiziellen kirchlichen Struktur wie der gesellschaftlich herrschenden Schichten wuchsen, werden erstere gerade durch die Kirchenleitungen weltweit »top down« über Pastoralentwicklungsprogramme installiert. Gerade im Blick auf den Transfer der Pastoralansätze führt dies zu unterschiedlichen Ergebnissen. Während AsIPA relativ leicht einzuführen ist – unabhängig von der Frage der tatsächlichen Verwurzelung und der Überlebensdauer der Gruppen – können Basisgemeinden erst gar nicht als kirchliches Strukturmodell vorgegeben werden. Sie sind schon methodisch nicht in dieser Weise »machbar«.

Unbeschadet einer solchen modellhaften Gegenüberstellung der pastoralen Gemeinde- bzw. Gemeinschaftskonzepte lassen sich in der Realität der Basisgemeinden wie der Kleinen Christlichen Gemeinschaften auch parallele Erfahrungen benennen: Auch Basisgemeinden wurden von nationalen oder diözesanen Pastoralentwicklungsprogrammen zentral gefördert und tragen heute im Bereich von Gottesdiensten oder Sakramentenkatechese große Teile der pfarrlichen Pastoral, während von Kleinen Christlichen Gemeinschaften durchaus auch Konflikte im Verhältnis zu größeren kirchlichen Strukturen berichtet werden. Die Frage der kirchlichen Subjektwerdung von Christinnen und Christen stellt sich daher als übergreifende Herausforderung der vor Ort wachsenden Weltkirche dar.

Im deutschsprachigen Raum hat es einige Versuche gegeben, der lateinamerikanischen Inspiration zu folgen und basisgemeindliche Modelle für den hiesigen Kontext zu entwickeln.⁵ Das Modell der »Sozialpastoral« ist hier als prominentestes Beispiel zu nennen. Außerdem gibt es etliche informelle basisgemeindliche Gruppen, die jedoch oftmals im Abseits zu den sichtbarerem kirchlichen Strukturen stehen.

Vom Transfer zum Transfair

● Im Vergleich zu den globalen Transferleistungen des AsIPA-Ansatzes muss noch ein wichtiger Unterschied zu den Transferprozessen der Basisgemeindeidee benannt werden. Gerade der Kontextbezug im basisgemeindlichen Modell und der dadurch ermöglichte identifikatorische Zugang zur biblischen Tradition hat eine einfache Übernahme des basisgemeindlichen Modells im hiesigen Kontext erschwert. Basisgemeindliche Bibellektüre und Praxis müssen zu eigenen, hiesigen Kontextualisierungen und Identifizierungen hinführen. Allerdings ließ sich in diesem Prozess nicht von den Ergebnissen der Kontextualisierung der Christinnen und Christen anderer Kontexte absehen. Die kritischen Anfragen aus der theologischen Erfahrung der lateinamerikanischen Basisgemeinden konnten nicht übergangen werden.

So zeigt sich einerseits hierzulande große Probleme bei der biblischen Deutung des eigenen Kontextes und der eigenen Rolle und andererseits die drängende und für viele kaum lange zu ertragende Anfrage seitens der Erfahrungen der Glaubensgeschwister aus dem Süden. Positiv formuliert bestand aber zugleich die Chance, weltkirchliches Lernen nicht nur als Import-Export-Transfer, sondern als Herausforderung zum weltkirchlichen »Transfair« der eigenen Ge-

meinde- und Glaubenspraxis zu erleben. Wenn gleich die Weltkirche immer nur »vor Ort« wächst, so wächst sie doch als Weltkirche!

Lerngemeinschaft Weltkirche hat jedenfalls in einem Ausmaß wie nie zuvor zu einer weltkirchlichen Praxis gegenseitiger biblisch-theologisch begründeter Kritik unterschiedlicher Partner im Ringen um ein authentisches Zeugnis für das Evangelium geführt. So gab es schon bald Stimmen aus der ganzen Weltkirche, die in kritischer Auseinandersetzung mit dem lateinamerikanischen Modell eigene Schwerpunkte (z.B. größere Beachtung kultureller Vielfalt, Berücksichtigung und Integration nichtchristlicher religiöser Traditionen, feministische Kritik) formuliert und damit das lateinamerikanische Modell wiederum aus Engführungen herausgeholt haben. Bei aller realistisch zu sehenden Begrenzung kann diese interkontextuelle Transfairpraxis in der Erprobung pastoraler Ansätze als Prozess einer weltkirchlichen Selbstevangelisierung zwischen ortskirchlichen Partnern gesehen werden, die bis heute lokale wie globale Evangelisierungsdynamiken freisetzt.

Nicht nur Wiederholungsversuche

● Ich habe zwei idealtypische weltkirchliche Lernprozesse skizziert. Die Praxis vieler Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften bewegt sich im Spektrum zwischen diesen Modellen. Beispielsweise lässt sich in der Schweizer Rezeption von AsIPA eine besonders große Kreativität feststellen, in der sich basisgemeindliche und AsIPA-Elemente mit eigenen Ideen verbinden.⁶

Auch aus Deutschland gibt es eine wachsende Zahl von Berichten von AsIPA-Gruppen, die mehr und mehr beginnen, ihren eigenen Weg zu entdecken und dann auch die »Krücke« des asiatischen Namens ablegen können.⁷ In diesem Sinne sind weltkirchliche pastorale Transferprozesse Impulse und Ermutigungen für Aufbrüche, die jedoch an jedem Ort neuartige Aufbrüche werden müssen und nicht nur Wiederholungsversuche bleiben dürfen, die auf die Erfolge anderer Ortskirchen abzielen, dabei aber die falschen Schritte am falschen Ort gehen.

¹ Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

² Bernd Lutz, Kleine Christliche Gemeinschaften

– ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen, in: PThI (Pastoraltheologische Informationen) 26 (2006) 1, 22–37.

³ Vellguth, 177 u.a.

⁴ Vgl. Johan Konings, Die neue Art der Bibellectüre in Lateinamerika nach dem II.

Vatikanum, in: Raúl Fornet-Betancourt, Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 1, Mainz 1997, 62–69.

⁵ Vgl. Norbert Mette/Her-mann Steinkamp, (Kreative) Rezeption der Befreiungs-

theologie in der praktischen Theologie, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 3, Mainz 1997, 9–25.

⁶ Vgl. Internethinweise

⁷ Vgl. Internethinweise

Internethinweise

AsIPA in der Schweiz:

<http://www.asipa.ch/>

Unter »praxis« finden sich konkrete Beispiele der kreativen Umsetzung in der Schweiz.

AsIPA in Deutschland:

<http://www.missio-aachen.de/angebote-medien/bildungsangebote/asipa/>

Norbert Mette

Ein neues Verständnis vom Kirche-Sein

Impulse aus einer lateinamerikanischen Ekklesiologie

Kirche, die vor Ort wächst, in kleinen Gemeinschaften, in lebendigem Bezug zu ihrer Umwelt, braucht eine dement-sprechende theologische Reflexion. Spannende Anregungen dazu sind auch heute bei Theologen aus Lateinamerika zu finden. Versuch eines Theologietransfers.

Von der neuen Praxis ...

● »Die kirchlichen Basisgemeinden (bekannt auch unter anderen Namen) wachsen rasch in den jungen Kirchen ... Es handelt sich dabei um Gruppen von Christen, die sich auf familiärer Ebene oder in begrenztem Umkreis treffen, um zu beten, die Heilige Schrift zu lesen, das Glaubenswissen zu vertiefen und menschliche und kirchliche Probleme im Hinblick auf ein gemeinsames Engagement zu besprechen. Sie sind Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvoller Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft, die gegründet ist auf die ›Zivilisation der Liebe‹... Sie wurzeln in städtischen und ländlichen Schichten und werden Sauerzeugnis des christlichen Lebens, der Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft.

In ihnen erfährt der einzelne Christ Gemeinschaft, fühlt sich selbst als aktives Element und wird angeregt, an der Aufgabe für alle mitzuwirken. Auf diese Weise sind die Basisgemeinden Hilfe zur ersten und zur vertieften Verkündigung des Evangeliums und Ursprung neuer Dienste. Getrieben von der Liebe Christi, bieten sie auch Hilfe an, wie man Spaltungen, Stammesegoismen und Rassismen überwinden kann ...«¹

Mit diesen Sätzen bekräftigte Papst Johannes Paul II. die Würdigung der kirchlichen Basisgemeinden, wie sie bereits Paul VI. in der Enzyklika »Evangelii Nuntiandi« vorgenommen hatte.² Zwar weist auch Johannes Paul II. wie Paul VI. auf die Gefahr der ideologischen Abschließung oder Instrumentalisierung solcher Basisgemeinden hin und betont, dass sie in Einheit mit der Teil- und Gesamtkirche zu leben haben. Aber mehr ist es ihm darum zu tun, ihre Vorzüge herauszustellen: ihre vorbildliche Art, in kleinen überschaubaren Gruppen auf verbindliche Art Kirche zu leben, und zwar sowohl nach innen im gemeinsamen Hören und Auslegen des Wortes Gottes und im Gebet, als auch nach außen mit ihrem Engagement für eine humanere Gestaltung ihres jeweiligen sozialen Kontextes. Kennzeichen für diese Gemeinden sind das Mitwirken und die gemeinsame Verantwortung

aller Beteiligten und ihre Inkulturation der Kirche in Bevölkerungsschichten, die sie bisher vernachlässigt hatte – den arm gemachten und marginalisierten Menschen (dem Volk im Sinne der so genannten einfachen Leute).

In der Tat sind die Comunidades Eclesiales de Base³ oder die Small Christian Communities⁴ zu einem weltweiten Phänomen geworden – nicht nur innerhalb der katholischen Kirche – und zu einer bemerkenswerten Quelle kirchlicher Erneuerung. Genau dieses lässt sie allerdings auch zum Stein des Anstoßes werden; die kirchlichen Basisgemeinden sind alles andere als unumstritten und werden insbesondere von Vertretern einer stärker hierarchisch und klerikal ausgerichteten kirchenpolitischen Linie erbittert bekämpft.⁵ Gleichwohl gehen diese Gemeinden und Gemeinschaften im Bewusstsein, mit ihrer Weise, Kirche zu leben und in Treue zum Evangelium und zu den von ihm bevorzugten Menschen zu stehen, konsequent den einmal begonnenen Weg weiter.⁶

Die Basisgemeinden sind nicht am theologischen Schreibtisch erfunden und konzipiert worden; sondern sie sind ursprünglich aus der pastoralen Praxis heraus erwachsen. Allerdings haben sie von Anfang an auch die theologische Reflexion gesucht und inspiriert und zwar beginnend in den eigenen Reihen, indem sich die Beteiligten untereinander vor allem mit Bezugnahme auf die Bibel ihrer eigenen Identität zu vergewissern suchten. An diesem ersten (popularen) Ort des Theologietreibens knüpft die wissenschaftliche theologische Reflexion an und bleibt in ständigem Austausch mit ihm.

... zu einer neuen Theorie

- Mittlerweile ist die theologische Reflexion über die – wie es gern programmatisch-ver-

heißungsvoll ausgedrückt wird – »neue Art, Kirche zu sein«, so weit gediehen, dass vom jeweiligen Kontext geprägte Ekklesiologien entstanden sind. Einen exemplarischen Eindruck davon vermittelt der Beitrag des chilenischen Theologen Ronaldo Muñoz, in dem er programmatisch die Konturen der in Lateinamerika und der Karibik erwachsenen neuen Ekklesiologie herausarbeitet.⁷ Er wird im Folgenden ausführlich vorgestellt und kommentiert.

Sozialer Kontext

- Entsprechend dem befreiungstheologischen Paradigma braucht die Ekklesiologie zunächst eine Vergewisserung des soziokulturellen Kontextes und des historischen Ursprungs des Kirche-Seins – in diesem Fall in Lateinamerika und der Karibik. Nach Muñoz stellt sich die derzeitige Situation höchst widersprüchlich dar: Auf der einen Seite begegnet ein individualistischer Materialismus, wie er sich in Gefolge des allgegenwärtigen Drucks des nordatlantischen globalisierten Kapitalismus ausgebreitet hat. Zum beherrschenden Kriterium für alles ist das ökonomische Kalkül geworden. Die Kluft der wenigen, die von dieser Globalisierung profitieren, und der Mehrheit, die davon ausgeschlossen sind, wird immer tiefer.

Auf der anderen Seite gibt es einen kommunitären Humanismus, der vor allem im arm gemachten Volk verbreitet sei. Seinen praktischen Ausdruck findet er in den Basisgemeinden, wo die Beteiligten gemeinsam lernen, den Glauben nicht vom Leben zu trennen, den Geist nicht vom Körper, das Gefühl nicht von der Vernunft, die Person nicht von der Gemeinschaft, die christliche Kirche nicht von der pluralen Gesellschaft, die Hoffnung nicht von der Erinnerung, die menschliche Gesellschaft nicht von der ge-

schaffen Umwelt, das Zeitliche nicht vom Ewigen gütigen, das Göttliche nicht vom Menschlichen.

Gemeinschaften in der Nachfolge Jesu, die sich vorrangig zum Dienst an den Armen und Ge- ringgeachteten berufen weiß.

Zwei Modelle von Kirche

● Vor diesem Hintergrund skizziert Muñoz zwei idealtypische Modelle des Kirche-Seins: Zunächst beschreibt er das traditionelle Modell von Kirche, wie es für die abendländische und koloniale Christenheit charakteristisch gewesen ist und das heute in neuen Formen eines von außen aufgedrängten oder intern selbst erzeugten Kolonialismus weiterlebt. Für dieses Modell ist kennzeichnend, dass es von der Vorstellung eines höchsten und allmächtigen Gottes ausgeht, dessen Wahrheit und Gnade den Menschen durch die hierarchisch strukturierte und sich als perfekte Gesellschaft verstehende Kirche vermittelt wird. Entsprechend ist die Kirche stark institutionalisiert und vom Klerus als dem alleinigen Subjekt kirchlichen Handelns dominiert. Um das von ihr vermittelte Heil allen Menschen zuteil werden zu lassen, verbündet sich die Kirche gemäß diesem Modell mit den Mächtigen.

Davon unterscheidet Muñoz das Modell der Kirche, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil her angestoßen und auf der Konferenz von Medellín (1968) kreativ weiterentwickelt worden ist: die Kirche der armen Mehrheiten. Hier wird stärker das Geheimnis des einen Gottes als des Gottes des Lebens und der Barmherzigkeit in den Vordergrund gestellt, der, ausgehend von den unterdrückten Völkern, mit der Menschheit einen Bund geschlossen hat. Dieser Gott ist in den Völkern durch seinen Geist am Werk, indem er Menschen einen vertrauensvollen Glauben und eine großherzige Liebe eingibt und zu einem solidarischen Einsatz für und zur Hoffnung auf ein Zusammenleben in Gerechtigkeit animiert. Die Kirche ist gemäß diesem Modell ein Netz von

Solidarische Kirche

● Ronaldo Muñoz beschreibt, wie die Kirche in Lateinamerika und auf der Karibik sich auf diesen Grundlagen in der Treue zum Konzil weiterentwickelt und verändert hat. Sie wurde sensibel für die »Zeichen der Zeit« und erkannte, dass die Mehrheit der Bevölkerung auf diesem Kontinent zugleich gläubig und arm ist. In dieser Situation ist es der Auftrag der Kirche, sich auf die Seite dieser Menschen zu stellen und sich solidarisch mit ihnen für eine Befreiung aus ihren menschenunwürdigen Lebensverhältnissen einzusetzen, so wie es von Gott selbst in der Bibel bezeugt wird.

Anhand einer Fülle von Zitaten aus den Abschlussdokumenten der beiden kontinentalen Bischofsversammlungen in Medellín und Puebla kann Muñoz zeigen, dass dieser Weg der Kirche seine eindeutige und eindrucksvolle kirchenamtliche Bestätigung gefunden hat. Muñoz spricht von einer kopernikanischen Wende der katholischen Ekklesiologie: Die Tendenz der offiziellen römischen Ekklesiologie zu einer Hierarchisierung und Zentralisierung des kirchlichen Lebens wurde radikal revidiert, indem von den Ursprüngen der Kirche her eine Vision wiedergewonnen wurde, gemäß der der Schwerpunkt der Kirche Jesu Christi sich nicht unter dem institutionellen Dach der einen großen Weltkirche befindet, sondern in den netzwerkartig miteinander verbundenen Gruppen und Gemeinschaften an der Basis, also dort, wo die »einfachen Gläubigen« im Alltag ihren Glauben leben.

Die kirchlichen Dienste in einem anderen Stil auszuüben und andere Strukturen zu schaf-

fen, die Gemeinschaft und Teilhabe ermöglichen, ist dabei nicht nur um der eigenen Glaubwürdigkeit, eine Kirche der geschwisterlichen Liebe zu sein, willen notwendig sondern auch und vor allem damit die Kirche in der Lage ist, in einer globalisierten Welt, die immer ungerechter, gewalttätiger und verschwenderischer wird, ihr prophetisches Zeugnis und ihr makro-ökumenisches Tun zugunsten von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auszurichten.

Eine wohl unausweichliche Folge solcher Erneuerungsschritte sieht Muñoz darin, dass die Kirche im Widerspruch und Widerstand gegen die herrschende Kultur steht, in der das Ich vergöttlicht wird sowie die Leistung und der Erfolg des Einzelnen, das Prestige und die Macht der Privilegierten über die anderen. Wenn die Kirche dieser gnadenlosen und unheilvollen Welt ihre heilbringende Botschaft glaubwürdig in Tat und Wort bezeugen will, bedarf sie selbst der Umkehr zu dieser Botschaft und einer grundlegenden Reform.

Das neue Kirchenmodell zieht Kreise – auch bei uns

● Mit seinen beiden Modellen des Kirche-Seins provoziert Muñoz geradezu zu der kritischen Anfrage, ob sie nicht jeweils einseitig überzeichnet seien. Genau das ist allerdings der Sinn von idealtypischen Beschreibungen. Sie sind so in der Realität nicht vorzufinden. Sondern sie stellen bewusst bestimmte Akzente in den Vordergrund, um mit ihrer Hilfe die Eigenart bestimmter sozialer Phänomene (etwa des Sozialismus im Vergleich zum Kapitalismus) herauszustellen. Im Falle der beiden Kirchenmodelle heißt das etwa: Alleinverantwortung des Klerus versus Partizipation und Verantwortung aller, autoritäre Vorrangstellung einiger vs. Geschwister-

lichkeit, Zentralismus vs. Föderalismus, Hierarchie vs. Netzwerk, Heilsanstalt vs. Dienstgemeinschaft, Bündnis mit den Mächtigen vs. vorrangige Option für die Armen. Der Vorteil einer solchen klaren Konturierung ist, dass sie erkennen lässt, dass sich nicht einfachhin alles Mögliche an kirchlichen Zielsetzungen und Aufgabenstellungen miteinander vereinbaren lässt. Häufig genug sind es ja solche »faulen Kompromisse«, die das Bild der Kirche nach innen und vor allem nach außen hin bis zur Unkenntlichkeit verwässern.

Es ist bereits vermerkt worden, dass das neue Modell von Kirche, wie Muñoz es charakterisiert, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in den anderen Kontinenten auf der südlichen Hemisphäre Fuß gefasst hat. Das heißt nicht, dass es sich überall dort bereits flächendeckend durchgesetzt hat. Es erfährt immer wieder, wie ebenfalls bereits angedeutet, mehr oder weniger heftige Bedrängnis und würde zu gern von den Verfechtern des alten Kirchenmodells zu eliminieren versucht. Aber das dürfte kaum gelingen, zumal eine Reihe von Bischöfen hinter dem neuen Modell steht und es selbst praktiziert.⁸ Bei aller Sympathie für dieses neue Modell gebietet es die Redlichkeit, nüchtern zu konstatieren, dass auch hier nicht alles in höchster Vorbildlichkeit abläuft, sondern dass schlicht und einfach überall mit dem sprichwörtlichen Wasser gekocht wird.

Auf nicht wenige Gläubige im deutschsprachigen Europa üben die neuen Formen kirchlichen Lebens eine große Faszination aus.⁹ Nicht zuletzt im Gefolge der großflächig angelegten neuen Seelsorgestrukturen in vielen Bistümern im deutschsprachigen Raum wird bei allen organisatorischen Vorteilen, die das mit sich bringt, immer stärker der Nachteil gesehen, den die Kirche sich einhandelt, wenn sie ihre Ortsnähe verliert.¹⁰ Es ist erfreulich zu sehen, wie sich man-

cherorts auch hierzulande Gegenbewegungen dazu bilden und im Gegenüber zu den kirchlichen Großgebilden »Kirche im Kleinen« bzw. »Kirche zum Anfassen und zum Dabei-Sein« zu leben versuchen. Vieles, was Muñoz für das neue Kirchenmodell als charakteristisch angeführt hat, begegnet auch hier: ein geschwisterliches Miteinanderleben, das Mittun und Mitentscheiden aller Beteiligten, eine vor allem aus der gemeinsamen Lektüre der Bibel gewonnene Spiritualität u.a.m. Vernetzungen solcher kirchlicher Basisbewegungen, die dem Erfahrungsaustausch untereinander und der gegenseitigen Anregung dienen, sind im Entstehen. Sie sind umso notwendiger, als solche Ansätze sich weitgehend auf sich allein gestellt erfahren und nur selten Unterstützung vonseiten der »amtlichen« Kirche bekommen. Sie leben gewissermaßen in einer doppelten Diaspora: der Diaspora innerhalb der Gesellschaft und der Diaspora in der eigenen Kirche.

Hinsichtlich des gesellschaftlichen und politischen Mandats des Kirche-Seins besteht bei basisgemeindlichen Ansätzen hierzulande Nachholbedarf. Zu stark sind sie mit ihrer eigenen Selbstvergewisserung befasst. Dabei könnte die Wahrnehmung der sozialen Herausforderungen in der eigenen Umgebung und das solidarische Sich-Einlassen auf sie, also das Herausgehen aus den eigenen Reihen auf die anderen zu, vor allem auf die, die darauf angewiesen sind, sie in ihrem Selbstverständnis, Kirche im Sinne des barmherzigen Samariters zu realisieren, stärken.¹¹ Hier ist viel von den Gemeinden in den anderen Teilen der Weltkirche zu lernen.

Vonseiten der Theologie wäre zu wünschen, dass sie diesen »zarten Pflanzen« eines kirchlichen Neuaufbruchs an der Basis auch bei uns die gebührende Aufmerksamkeit widmet und sie in ihrem weiteren Wachstum hegt und pflegt. Von der Theologie wäre insbesondere zu leisten, die Voraussetzungen für eine solche neue

Art des Kirche-Seins, die sich vom hiesigen sozialen Kontext her ergeben, zu analysieren. Dass dabei unweigerlich die weltweiten Verflechtungen in den Blick kommen müssen, versteht sich von selbst. Daraus erwächse die Chance, der Kirche zu einem deutlicheren Bewusstsein für ihre mögliche Rolle als »global player« in einer Welt zu verhelfen, die unter dem Druck einer einseitig betriebenen Globalisierung sich immer tiefer zu zerspalten droht.

Eine entscheidende Frage

● Die eingangs zitierten bzw. erwähnten päpstlichen Stellungnahmen zu den kirchlichen Basisgemeinden mahnen als Ausdruck ihres legitimen Kirche-Seins ihre Einheit mit der gesamten übrigen Kirche an. Die entscheidende Frage ist, wie diese Einheit verstanden werden soll. Ist damit für die Basisgemeinden gemeint, dass sie sich in die bestehende Kirche, die – noch oder wieder – weithin nach dem ersten, dem von Ronaldo Muñoz als kolonial bezeichneten Modell gestaltet ist, einfügen und darin so etwas wie eine Nischenexistenz führen, womit sie letztlich ihre neue Art, Kirche zu sein, paralysieren würde? Einheit wäre hier nichts anderes als starres Festhalten am Status quo. Oder nimmt die Gesamtkirche diese Aufbrüche als Anruf des Heiligen Geistes wahr und ernst, sich als ganze auf den Weg der Erneuerung zu einer geschwisterlich-kommunitären und solidarisch-samaritanischen Kirche zu begeben?

Wie erwähnt, gibt es Bischöfe und Bischofskonferenzen, die mit Nachdruck die Ausbildung von basis- und damit lebensnahen Gemeinden betreiben und fördern.¹² Hier wird auf vorbildliche Weise eine Einheit praktiziert, die aus dem Zusammenwirken aller Beteiligten erwächst und als gegenseitige Bereicherung erfah-

ren wird. Einheit der Kirche – so wird bewusst – ist keine vorgegebene Größe, sondern etwas, was immer neu in einem gemeinsam gestalteten Prozess – auch durch Differenzen und Konflikte hindurch – zu erringen ist und errungen wird.¹³

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach der Einheit, wenn basisgemeindliche Ansätze sich in einem binnenkirchlichen Kontext vorfinden, der ihnen strukturell und materiell nicht gewogen ist. Hier bleibt nichts anderes übrig, als gewissermaßen eine Doppelstrategie zu empfehlen: Auf der einen Seite ist konsequent der Weg zu gehen, von dem die Beteiligten überzeugt sind, dass er sowohl vom Evangelium als auch von den kontextuellen Gegebenheiten her sich aufdrängt. Auf der anderen Seite ist eine prinzipielle Offenheit der Gesamtkirche gegenüber an den Tag zu legen, was dadurch begünstigt wird, dass man sich in seinem eigenen Weg von weiten Teilen in

der Weltkirche getragen weiß. Weiterhin kann dem Willen zur Einheit dadurch Ausdruck gegeben werden, dass man sich mit ähnlichen gemeindlichen Ansätzen in der näheren und weiteren Umgebung netzwerkartig zusammenschließt, Erfahrungen untereinander austauscht und sich so gegenseitig bestärkt. Dass es theologisch gesehen legitim ist, dass sich die Kirche auf verschiedenste Weise von der Basis her billigt, ist bereits bei Karl Rahner nachzulesen. Ausdrücklich hat er den so zustande kommenden Gemeinden das Recht zugesprochen, »als echte Ortskirchen vom Amt der Großkirche anerkannt«¹⁴ zu werden. Im Übrigen, wie wäre es um den Zustand der katholischen Kirche heute bestellt, wenn im Laufe der Geschichte nicht immer wieder Bewegungen aufgetaucht wären, die mutig und konsequent aus dem jeweiligen Status quo aufgebrochen sind?

¹ Enzyklika Redemptoris Missio Papst Johannes Pauls II., Bonn 1990, 53 (= RM 51).

² Vgl. Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute, Bonn 1975, 43–46 (= EN 58).

³ Vgl. M. de C. Azevedo, Kirchliche Basisgemeinden, in: *Mysterium Liberationis* Bd. 2, Luzern 1996, 879–899; F. Castillo (Hg.), *Die Kirche der Armen in Lateinamerika*, Freiburg/S. 1987; P. G. Schoenborn, *Kirche der Armen*, Wuppertal 1989.

⁴ Vgl. u.a. O. Fuchs, Immer noch: Neue Impulse aus der Weltkirche, in: Gr. v. Fürstenberg u.a. (Hg.), *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen*, München 2003, 17–27, sowie K. Vellguth, *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen*

Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

⁵ Vgl. dazu markant die aktuellen Vorgänge in der peruanischen Diözese Cajamarca: Willi Knecht, Dokumentation zu Cajamarca, Peru, in: *imprimatur* 40 (2007) 45–47; Thomas Schreijäck, Gott oder das Gold?, in: *Publik-Forum* v. 16.1.2007, 40f.

⁶ Vgl. etwa das 11. interkontinentale Treffen der kirchlichen Basisgemeinden 2005: www.cebs11.org.br.

⁷ Veröffentlicht unter dem Titel »Para una eclesiología latinoamericana y caribeña« in: *Tejiendo Redes de Via y Esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe*, Bogotá 2006, 333–352. Vgl. ders., *La Iglesia en el Pueblo. Hacia una eclesiología lati-*

noamericana, Lima 1983; *Pueblo, comunidad, evangelio*, Santiago 1994. Vgl. auch A. O. Magaña, *Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung*, in: *Mysterium Liberationis*. Bd. 1, Luzern 1995, 243–261; M. de C. Azevedo, Anm. 3.

⁸ Vgl. z.B. O. Hirmer, Aufbruch zu neuen Horizonten und Kontinenten, in: G. Bitter/N. Mette (Hg.), *Glauben macht lebendig. Zur Erinnerung an Adolf Exeler*, München 2006, 281–296.

⁹ Vgl. z.B. Franz Weber (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck 1998; Gr. v. Fürstenberg, Anm. 4.

¹⁰ Vgl. N. Mette, Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden, in: ders., *Praktisch-theologische Erkundungen 2*, Berlin 2007, 59–70; P. M. Zulehner, *Kirche*

wohin?, in: E. Garhammer (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, 31–48.

¹¹ Vgl. M. Lehner, Nähe in einer Pastoral der Flüchtigkeit, in: *Orientierung* 71 (2007) 37–39.

¹² Vgl. Franz Weber, Neuverortung von Kirche? Gemeindeentwicklungen in den Kirchen des Südens, in: *DIAKONIA* 37 (2006) 194–201.

¹³ Zum prozesshaft-eschatologischen Verständnis der Einheit der Kirche vgl. insbesondere Christian Duquoc, *Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie*, Freiburg/Schw. 1985; R. Miggebrink, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt 2003, 82–100.

¹⁴ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg/Br. 1972, 115–126, hier 122.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Spirituelle Völkerwanderung

**Auch religiös gibt es viele Migranten,
Wandernde zwischen den Welten.
Ob neben Bildern und Events nicht
doch auch Wort und Verantwortung
trostvolle Lebensorte sein können?**

● »Der Mensch in der Ära »transzendentaler Obdachlosigkeit« sucht und findet Trost in der Meditation vor der absoluten, unendlichen und ewigen Gegenwart des Bildes.« So steht es auf einer Erklärungstafel zur Kunst nach 1945 im Kunstforum Ostdeutsche Galerie in Regensburg (<http://www.kunstforum.net>), im Rückgriff auf den von Georg Lukács 1916 geprägten Begriff der »transzendentalen Obdachlosigkeit«, der seither nicht nur in der Kunst Deutung und Ausgestaltung erfahren hat. Immer stärker scheint auch die Alltagskultur widerzuspiegeln, dass moderne Menschen zumeist ohne religiöse Beheimatung durchs Leben ziehen. Und während viele Intellektuelle Zuflucht finden in einer nach dem Absoluten strebenden Kunst, scheint sich die Normalbevölkerung mit der allgegenwärtigen Bilderflut der Medien zu trösten.

Dabei ist inzwischen eine Art spätmoderne spirituelle Völkerwanderung im Gange. Das ehemals alles beherrschende Imperium zeigt Auflösungstendenzen; Völker sind in Bewegung. Unbehaust-Sein und Vorläufigkeit prägen das Le-

bensgefühl; die alte Ordnung schwindet, eine neue wird sich wohl noch lange Zeit nicht fest etablieren. Es wird gesucht und ausprobiert und von einer spirituellen Schule und religiösen Mode zur nächsten weitergezogen. Die althergebrachten Institutionen erzeugen zwar zuweilen sogar wieder Neugier, doch der Affekt gegen jeden ihrer Versuche, Menschen an sich zu binden, scheint weithin ungetrübt. Die transzendental obdachlos Gewordenen wollen lieber Herberge als Wohnsitz, sie wollen kommen, aber auch wieder gehen können. Und immer noch ist die Ästhetik entscheidend, auch wenn zum tröstenden Bild das im Erlebnis nach Unendlichkeit greifende Event getreten ist.

Das Christentum gilt nun nicht als Bild-, sondern als Buchreligion und der Hörer/die Hörerin des Wortes als Idealtypen gläubiger Existenz. Grundfigur biblischer Ethik ist nicht zuerst die Abstraktion, die das Gesetz der Welt entschlüsselt, sondern das Angesicht der leidenden Anderen, deren Blick in die Pflicht nimmt. Horchen und sich anschauen lassen, sich angesprochen erfahren und um Verantwortung gebeten – ob darin nicht doch auch für heutige Menschen etwas anklingt von Trost und erfülltem Leben? Meditation (in) der Gegenwart ist dabei jedenfalls ein guter Weg, meint Ihre Chefredakteurin.

Manfred Scheuer

Es gibt dich, weil Augen dich ansehen

Zum Zeugnis von Franz Jägerstätter (1907–1943)

Er verweigerte den Dienst mit der Waffe, weil es ihm aus christlicher Überzeugung unmöglich war, für das Nazi-Regime zu morden. Er wurde hingerichtet. Bis heute stellt er uns Gewissens-Fragen nach dem Ernst unseres Christseins und macht uns Jesu Anlitz sichtbar. Eine nachdenkliche Würdigung zum 100. Geburtstag.

● Franz Jägerstätter¹ wird am 20. Mai 1907 in St. Radegund, Oberösterreich (Diözese Linz), als Kind der ledigen Bauernmagd Rosalia Huber geboren. Sie und der Vater, Franz Bachmeier, konnten als Magd bzw. Knecht nicht heiraten. Die Erziehung des Kindes übernimmt die Großmutter, Elisabeth Huber, eine liebevolle, fromme und vielseitig interessierte Frau. Die materielle Not während des Ersten Weltkrieges ist in der Region groß. In der Schule erfährt sich Franz wegen seiner Armut benachteiligt. Die Mutter heiratet 1917 den Bauern Heinrich Jägerstätter, der bei der Hochzeit das Kind seiner Frau adoptiert. Inspiriert durch den (Adoptiv-)Großvater interessiert sich Franz als Heranwachsender für Bücher, darunter auch für religiöse Literatur. Von seinem Adoptivvater erbt er den Bauernhof.

Von 1927 bis 1930 arbeitet Franz Jägerstätter im Erzabbau in Eisenerz (Steiermark). Dort

erfährt er sich geistig und religiös entwurzelt und macht eine Glaubens- und Sinnkrise durch. 1933 wird er Vater einer unehelichen Tochter Hildegard. 1935 lernt er Franziska Schwaninger kennen, sie heiraten am Gründonnerstag 1936. Die Ehe wird zum Wendepunkt im Leben Franz Jägerstätters. In der Folge sei er ein anderer geworden, so die Nachbarn. Franz und Franziska beten miteinander und die Bibel wird zum Lebensbuch des Alltags. Franziska über diese Zeit: »Wir haben einer dem anderen weitergeholfen im Glauben.« Aus der Ehe gehen drei Töchter hervor, Rosalia (*1937), Maria (*1938) und Aloisia (*1940).

Den Nationalsozialisten, die in Österreich 1938 die Macht übernahmen, verweigerte Jägerstätter von Anfang an jede Zusammenarbeit oder Unterstützung, denn Christentum und Nationalsozialismus sind für ihn völlig unvereinbar. 1940 wird er zum Militärdienst einberufen, auf Betreiben der Heimatgemeinde aber zweimal als unabhkömmlich gestellt. Einer weiteren Einberufung will er nicht mehr Folge leisten, denn mitzukämpfen und zu töten, dass Hitler die ganze Welt beherrschen könne, sieht er als Sünde an. Die Mutter, Verwandte und auch befreundete Priester versuchen, ihn umzustimmen. Seine Frau Franziska hofft zwar auch auf einen Aus-

weg, steht aber zu ihm in seiner Entscheidung: »Wenn ich nicht zu ihm gehalten hätte, hätte er gar niemanden gehabt.«

Nach der erneuten Einberufung meldet sich Franz Jägerstätter am 1. März 1943 bei seiner Stammkompanie in Enns, erklärt aber sofort: »dass er auf Grund seiner religiösen Einstellung den Wehrdienst mit der Waffe ablehne, ... dass er gegen sein religiöses Gewissen handeln würde, wenn er für den nationalsozialistischen Staat kämpfen würde; ... er könne nicht gleichzeitig Nationalsozialist und Katholik sein; ... es gebe Dinge, wo man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen; auf Grund des Gebotes ›Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst‹ dürfe er nicht mit der Waffe kämpfen. Er sei jedoch bereit, als Sanitätssoldat Dienst zu leisten.« (Aus der Begründung des Reichskriegsgerichtsurteils vom 6. Juli 1943)

Wegen Wehrkraftzersetzung wird Franz Jägerstätter zum Tod verurteilt und am 9. August 1943 in Brandenburg/Havel enthauptet. Die beiden Seelsorger, Pfarrer Kreutzberg in Berlin und Pfarrer Jochmann in Brandenburg, sehen in ihm einen Heiligen und Märtyrer. Im Jahre 1965 verweist Erzbischof Thomas D. Roberts bei der Arbeit an der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer schriftlichen Eingabe auf die einsame Gewissensentscheidung Franz Jägerstätters: »Märtyrer wie Jägerstätter sollen nie das Gefühl haben, dass sie allein sind.«

Es gibt dich, weil Augen dich ansehen

● Vielen ist das Bild von Franz Jägerstätter vertraut. Bei diesem Foto sind es gerade die Augen, die eine große Klarheit und Tiefe vermitteln. In diesen Augen spiegeln sich das Selbstbewusstsein, die ganze Überzeugung, das Zeugnis und

auch der Glaube Franz Jägerstätters wider. In diesen Augen wird deutlich, dass Franz Jägerstätter von Gott her ein Ansehen hat und so dem Evangelium ein Gesicht geben kann. »Dein Ort ist / wo Augen dich ansehen. Wo sich die Augen treffen, entsteht du. / Von einem Ruf gehalten, immer die gleiche Stimme, es scheint nur eine zu geben, mit der alle rufen. / Du fielest, / aber du fällst nicht. / Augen fangen dich auf. / Es gibt dich, / weil Augen dich wollen, dich ansehen und sagen, dass es dich gibt.« (Hilde Domin)²

Erst von daher wird das Angesehen-Werden zu einer sittlichen Verpflichtung. In den Augen Franz Jägerstätters zeigt sich, dass er von Gott unbedingt in Anspruch genommen worden ist. In diesem Blick wird eine Dringlichkeit sichtbar,

»Proexistenz als neue Orientierung der Freiheit«

eine ethische Verpflichtung und Forderung, andere nicht gering zu schätzen, nicht zu verachten, nicht als Material zu missbrauchen. Bedürftigkeit, Not und Begrenztheit treten als Appell gegenüber, der Nähe, Geduld und Solidarität einfordert. Das konkrete Engagement für das Leben und die Freiheit des und der anderen sprengt den Kerker der Ichgefangenheit und der subjektiven Verschlossenheit. Das Sein-für-den-Anderen, die Proexistenz als neue Orientierung der Freiheit kommen dabei an kein Ende.

Emmanuel Levinas, der französische Philosoph, schreibt in seinem Werk »Totalité et infini«³ über die Unendlichkeit, die uns im Antlitz des Anderen erscheint. Der Blick eines Menschen, der mich ansieht, sei er nun gleichgültig, feindlich oder freundlich, ist in keinem Fall ein Gegenstand. Etwas Unendliches, d.h. etwas Inkommensurables, leuchtet auf, das sich in keiner Weise als Objekt verstehen und durch eine endliche Zahl von Prädikaten definieren lässt. Im

Blick des Anderen, gerade des armen Anderen erfahre ich den Anspruch: Du darfst mich nicht töten, du darfst mich nicht verachten, du musst mir helfen.

Märtyrer des Gewissens

● »Das muss jeder mit seinem Gewissen ausmachen.« So hört man in privaten oder öffentlichen Debatten über ethische Konfliktthemen. Darin schwingt ein resignativer Unterton mit, d.h. ein Konsens über ethische Werte und Verbindlichkeit ist nicht mehr zu erwarten. Was gut ist und was böse, das liegt jenseits vernünftiger Verständigung. Die Bezugnahme auf das Gewissen bedeutet dann eher subjektive Willkür. In meinen Entscheidungen lasse ich mir nicht dreinreden, nicht von der Gesellschaft, nicht vom Staat, auch nicht von der Kirche; ich möchte mich auch nicht rechtfertigen müssen für das, was ich entscheide, was ich tue oder lasse. Mit der Berufung auf das Gewissen wird oft das Ziel verfolgt, die individuellen Kosten einer Entscheidung niedrig zu halten. Gewissen ist da die Instanz der Selbstrechtfertigung. – Dem gegenüber haben die Gewissenstäter der Vergangenheit wie Sokrates, Thomas Morus oder Franz Jägerstätter einen hohen Preis für die Treue zu ihrem Gewissen bezahlt, einen Preis, der das Opfer des eigenen Lebens einschloss. Das Gewissen war für sie verbindliche Instanz, für die sie den Kopf hingehalten haben.

Im Zeugnis von Franz Jägerstätter strahlt die Würde der menschlichen Person auf, die Würde des menschlichen Gewissens. Sein Martyrium zeigt den Sieg des Lebens über den Tod, den Sieg der Liebe über das Böse. Jägerstätter war keiner, der der Mehrheit nach dem Mund geredet hat. Er wollte sich nicht auf allgemeine Vorschriften und Regeln ausreden. Er ist ein »einsamer Zeu-

ge« des Gewissens. Das Gewissen lässt sich für Jägerstätter nicht durch die Autorität der Obrigkeit suspendieren. Absolutes und letztes Kriterium für die Unterscheidung der Geister ist bei Jägerstätter der Wille Gottes: »Keiner irdischen Macht steht es zu, die Gewissen zu knechten. Gottes Recht bricht Menschenrecht.«⁴ Jägerstätter spricht sehr deutlich von Verantwortung und Verantwortungslosigkeit, von Sünde und Schuld im Hinblick auf den Krieg und die damit verbundenen Verbrechen.

Das Gewissen so gelebt ist kein »Handlanger der Eigeninteressen« (Eberhard Schockenhoff). Es gibt nicht die Erlaubnis für alles und jedes, es ist nicht die Instanz der Beliebigkeit oder der Auflösung der Normen. Es ist auch nicht der Ort für ein Christentum zu ermäßigten Preisen.

»Kriterium für die Unterscheidung der Geister ist der Wille Gottes.«

Das Gewissen ist der Ort der Erfahrung des Unbedingten, das uns in Anspruch nimmt und von uns Gehorsam einfordert. Es ist der Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, der Ort der Nachfolge Christi. Bei der Entscheidung Jägerstätters geht es um sittliche Urteilskraft, um ein Gewissensurteil, das nicht im Geschrei der Massen mitplärrt.

Der damalige Kontext waren Krieg und Frieden, Gerechtigkeit und Terror, Leben oder Tod. Beim Gewissenszeugnis Jägerstätters geht es also ganz und gar nicht um Moral zum billigeren Tarif, nicht um Willkür oder Unverbindlichkeit, auch nicht um eine Skepsis gegenüber Ethik und Moral. Im Gegenteil: Aus der Rückschau erinnert sein Gewissensprotest gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime daran, dass die Maßstäbe von Gut und Böse unverrückbar bleiben, auch wenn sie in der damaligen pervertierten öffentlichen Moral kaum Widerhall fanden.

Heute sind die Kontexte vielleicht anders, aber es geht auch um Fragen des Rechts auf Leben, um Menschenwürde, um Gerechtigkeit, um die Gottesfrage.

Sicher geht Jägerstätters Treue gegenüber dem eigenen Gewissen über die allgemeine Erwartung der gesellschaftlichen Moral hinaus. Er bleibt seinem Gewissen treu, selbst als ihn alle priesterlichen Begleiter, alle staatlichen und kirchlichen Autoritäten an die gebotene Sorge gegenüber seiner Familie und an seine Pflichten gegenüber Volk und Vaterland erinnern. Sicher lässt sich eine ethische Pflicht zum Widerstand bis hin zum Opfer des eigenen Lebens nicht allgemein begründen. Von den Grundsätzen der allgemeinen Moral her hätte ihm auch der leichtere Weg offen gestanden. Jägerstätter verlangt von sich selbst mehr, als in einer vergleichbaren Situation allen anderen zugemutet werden könnte.

Jägerstätter war der Wahrheit näher als eine vordergründige Kasuistik, die auch im Nachhinein nicht von den Opfern her denkt. Er hat prophetisch um Jahrzehnte voraus gelebt, wozu die Kirche noch eine Weile brauchte. Zu stark war zunächst noch die Verklärung der Tugenden der Soldaten im Krieg, zu zurückhaltend die Verurteilung und Ächtung des Krieges. Es wurde auch nach dem Krieg zu wenig die Frage nach der Legitimität des Krieges gestellt, nicht nach dem zentralen Tötungsverbot und auch nicht nach der Autorität eines barbarischen Staates gefragt.

Zeuge der Seligpreisungen

● »Die Seligpreisungen spiegeln das Antlitz Jesu und seine Liebe.«⁵ Das Antlitz Jesu vermittelt, wer Gott für uns Menschen ist. Jesu Blick geht in die Tiefe; er vermittelt Würde, Zuwendung, Leben und Hoffnung für alle. In Jesus, in

seinen Seligpreisungen schreibt Gott das Hoheitszeichen seiner Liebe und Würde auf die Stirn eines jeden Menschen, des Freundes und Feindes, des Armen und Geringen. In den Seligpreisungen spricht sich der Weitblick Gottes aus. »Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl

»Bereitschaft zum Verzeihen und zur Versöhnung«

verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.«⁶ In den Seligpreisungen fügt Jesus das Zerschlagene und die Zerschlagenen zusammen, holt er die Verlorenen heim, trocknet er die Tränen, gibt er den Toten Hoffnung.

Franz Jägerstätter hat dem Evangelium ein Antlitz, ein Gesicht, eine Stimme gegeben. Sein Lebensweg, seine Entscheidung und sein Sterben sind vom Evangelium durchdrungen. Im Mai 1942 stellt er massiv die Frage, ob es denn schon ganz egal sei, ob man einen gerechten oder ungerechten Krieg führt. »Gibt es denn noch viel Schlechteres, als wenn ich Menschen morden und berauben muss, die ihr Vaterland verteidigen, nur um einer antireligiösen Macht zum Siege zu verhelfen?«⁷ Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit!

An Jägerstätter besticht die Klarheit des Denkens und des Urteils. In seinem Gewissen wusste er sich unbedingt von der Wahrheit Gottes in Anspruch genommen. Diesem Anspruch ist er in seiner Entscheidung und in seinem Tun gefolgt. Die Reinheit des Herzens und die Klarheit des Urteils zeigen sich in seiner Bereitschaft zum Verzeihen und zur Versöhnung. Verzeihen

ist gerade dann wichtig, wenn andere in die Beleidigungsfalle tappen und kränkungsanfällig sind. Ohne Bereitschaft zum Verzeihen wird erfahrendes Unrecht zum Wachstumshormon von Ressentiment, von Rachegelüsten und Revanchismus. – Die Treue zu der im Gewissen erkannten Wahrheit, die Klarheit seines Weges, die Lauterkeit seines Herzens und seines Denkens und auch seine Bereitschaft zu Verzeihung und Versöhnung spiegeln das reine Herz, dem zugesagt ist, dass es Gott schauen wird.

Franz Jägerstätter hat das Gebot der Feindesliebe gelebt; er wollte Gewalt nicht mit Gewalt beantworten. Weil Franz Jägerstätter sein Leben und auch sein Sterben so verstanden hat, kann sein Gedächtnis heute zum offenen Raum für Erzählen, Bekenntnis, Reue und Umkehr, Vergebung und Hoffnung werden. In seinem Zeugnis leuchtet Hoffnung auf, die auch die Täter und Verführten mit einschließt. So verleibt sich er die Seligpreisung der Sanftmütigen, derer, die keine Gewalt anwenden.

Franz Jägerstätter hat sein Zeugnis mit Verfolgung und Hinrichtung bezahlt. Er hat auch erfahren, was Nicht-Verstanden-Werden, Verleumdung, Hass und Verachtung heißen. – Selig,

»Weitblick der Seligpreisungen«

die um meinetwillen, selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Im Antlitz Jägerstätters spiegeln sich die Seligpreisungen wider, sicher gebrochen, denn auch er trägt den Schatz in irdenen, zerbrechlichen Gefäßen. In seinen Augen leuchtet die Suche nach Gott und seiner Wahrheit auf. In seinen Augen erkennt man die Würde, das Ansehen, das Gott den Menschen gibt.

Franz Jägerstätter hatte auch den Weitblick der Seligpreisungen. »O diese Teufel in Men-

schengestalt, sie streuen oft Sachen aus, dass man glaubt, es ist lauter Zucker und Honig und beißt dann eins hinein, so ist's lauter Gift.«⁸ Er hat die Masken der Verführung durchschaut, er wusste um die Erscheinung des Bösen in der Gestalt der Wohltat. In einem Traum bald nach dem Einmarsch der Deutschen Wehrmacht in Österreich wurde ihm klar, dass der Sog der Ideologie und Barbarei Millionen ins Verderben führt. Die Seligpreisungen sind in die offenen oder subtilen Auseinandersetzungen von Gewalt und Gewaltlosigkeit, von Unterdrückung oder Gerechtigkeit, von Lüge oder Wahrheit auf das Ende, auf die Vollendung hin gesprochen. Sie sind alles andere als Ausdruck von Resignation und Lähmung. Franz Jägerstätter ist Zeuge der Hoffnung, dass scheinbar unvermeidliche geltende Sachzwänge nach vorne, auf das Glück in Gott hin aufgebrochen werden.

Wahrnehmung fremden Leids

● Es gehört zu den Verblendungen der Nazis, dass sie bei eigenem Leid, sei es bei Kindern oder auch bei Tieren, rührselig sein konnten und zugleich mit Brutalität Millionen von Menschen folterten und ermordeten. Das Leid der anderen, der Juden, der Polen, der Behinderten, der Völker, gegen die sie in den Krieg zogen, wurde nicht wahrgenommen. – Auch die mediale Vermittlung von Kriegen in den letzten Jahren und in der Gegenwart zeigte zum einen die eigenen Opfer, das Weinen und Klagen um die eigenen Toten, zum anderen rühmte man sich, wie mit technischer Präzision Gegner, Feinde getroffen und vernichtet wurden. »Die Mystik der Bibel ist in ihrem Kern eine politische Mystik, näherhin eine Mystik der politischen, der sozialen Compassion. Ihr kategorischer Imperativ lautet: Aufwachen, die Augen öffnen! Jesus lehrt nicht

eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen und damit der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid.«⁹

Franz Jägerstätter ist nicht auf das eigene Leid fixiert und schon gar nicht darin verliebt. Sein Blick richtet sich auf die anderen. Bei der Beurteilung des Krieges geht er nicht von den Siegesmeldungen aus, sondern von der Frage nach der Schuld an den Opfern. So überwindet er die Apathie und Fühllosigkeit in der Wahrnehmung gegenüber Leid und Opfer. Er fühlt sich in die Opfer hinein, und das in einer Gesellschaft, die den Willen zur Macht und die Verachtung der Schwachen vergötzt hat. Prophetisch ist sein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen deren Verhüllung durch die Sieger. Er bringt die Leidenden in die Sprache gegen das Gebrüll der Propagandareden.

Es blüht hinter ihm her

● Heilige sind in unserer Gesellschaft aber auch nicht das, was sie einmal waren. »Nicht mehr Heilige (wie einst) und nicht Forscher oder Intellektuelle (wie vielleicht noch bis vor kurzem), sondern die beautiful people sind die zeitgenössischen Vorbilder des Lebens.«¹⁰ Der Begriff »Heiligkeit« führt uns im Internet zunächst zum Papst und zum Dalai Lama, dann allerdings zum Präsidenten der TU Berlin: Da ist von den Flausen Seiner Heiligkeit oder Seiner Schein-Heiligkeit die Rede. Ironischer Gebrauch, Herrschaftskritik, Etikett, biblische Rede und Kabarett gehen nahtlos ineinander über.

»Er hinterlässt einen Scherbenhaufen.« – So kann man es über einen Menschen hören, der eine Verantwortung und Aufgabe zurücklässt und einen Ort verlassen muss. Seine Entscheidungen, seine Arbeit, seine Weise, mit Men-

schen umzugehen, hat nicht aufgebaut, nicht zum Wachstum, zum Fortschritt geführt, sondern zum Chaos. Er hat bisherige Freunde gegeneinander aufgebracht, Familien gespalten. Beziehungen sind nachhaltig vergiftet, Feindschaften werden sich vielleicht über Generationen hinhalten. Ein in sich zerrissener und gespaltenen Mensch treibt einen Spaltpilz überall dort hinein, wo er lebt.

»Er hinterlässt einen Schuldenberg.« – D.h. er hat auf Kosten anderer gelebt, gewirtschaftet, spekuliert. Die Last müssen andere tragen. Sie verlieren ihren Arbeitsplatz, ihre Sicherheit, ihre soziale Rolle und ihre gesellschaftliche Identität. Nicht alle Hinterlassenschaften bzw. Erbschaften bergen ein Vermögen in sich. Manche müssen bei einem großen Minus anfangen.

Dann gibt es die Ideologie der verbrannten Erde, die gerade von den Nazis auf ihrem Rückzug fatale Wirklichkeit wurde. Hinter ihnen brannten die Städte und Ortschaften, sie hinterließen nur noch Ruinen, die Felder waren verwüstet. Wo sie hintraten, sollte lange nichts mehr leben. Wo sie nicht herrschen konnten, sollte kein anderes Leben mehr sein. Wo sie nicht den Boden ausbeuten konnten, sollte nichts mehr blühen und wachsen.

»Es blüht hinter ihm her.« – So lautet ein Wort von Hilde Domin. Wir können es auf Selige und auch auf Franz Jägerstätter anwenden. In

»weil er einen Raum der Dankbarkeit hinterlässt«

seinem Gefolge, in seiner Hinterlassenschaft, seine Erbschaft ist Friede, weil er das Karussell der Gewalt, der Aggression, der Verachtung und des Krieges unterbrochen und Entfeindung und Veröhnungsbereitschaft gelebt hat. Er ist ein Anwalt der Gewaltlosigkeit, ein Warner vor Ideologien, eine Orientierungshilfe in schwieriger Zeit,

ein gerechter Zeuge der Wahrheit in einer ungeordneten Zeit, ein gläubiger Mensch, dem Gott wirklich Mitte und Zentrum des Lebens war.

Es blüht hinter ihm her, weil er einen Raum der Dankbarkeit hinterlässt, nicht des Neides, des Ressentiments, des Zu-kurz-gekommen-Seins. Dankbarkeit hat eine befreiende Wirkung.

»Hort der Hoffnung wider die Verzweiflung«

Sie befreit von selbstbezogener Enge und Ängsten; sie öffnet den Blick auf andere. Dankbarkeit blickt nie bloß zurück, sondern bewährt sich im Vorausblick. Dankbarkeit auf Zukunft gerichtet ist Hoffnung. Oder im Gegensinn: Hoffnungslosigkeit, Zynismus, Resignation ist Undankbarkeit.

Es blüht hinter Franz Jägerstätter, weil er nicht Zynismus oder Verachtung ausstrahlte, sondern Ehrfurcht vor der Würde gerade auch der anderen und Fremden. Es blüht hinter ihm her, weil nicht der Totenkopf sein Zeichen, sein Testament war, sondern die Hoffnung auf Leben und Auferstehung für alle. »Im ehemaligen Hinrichtungsschuppen ist für uns Karmelitinnen ... spürbar nahe: Durch euren Tod sind wir hier, in dieser Stadt Hoffnung aus dem Glauben zu leben und einen Raum des Glaubens und der Hoffnung denen anzubieten, die danach suchen. ... Ich würde den Glauben an die Menschheit verlieren, wenn es diese Männer nicht gegeben hätte.«¹¹ – So eine Karmelitin in Berlin Charlottenburg. Franz Jägerstätter ist ein Hort der Hoffnung wider die Verzweiflung.

¹ Vgl. allgemein: Erna Putz, Franz Jägerstätter. ... besser die Hände als der Wille gefesselt Grünbach 1997; Erna Putz, Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen. Franz Jägerstätter verweigert 1943 den Wehrdienst, Linz 1987; Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, hg. von Alfons Riedl/Josef Schwabeneder, Thaur 1997; Franz Jäger-

stätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung, hg. von Pax Christi Oberösterreich, Linz 1999.

² Hilde Domin, Wer es könnte. Gedichte, Hünfelden 2000, 17.

³ Dt. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987.

⁴ Gefängnisbriefe, Anm. 1, 191.

⁵ Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1717.

⁶ Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische These IX, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78-94.

⁷ Gefängnisbriefe, Anm. 1, 160.

⁸ Gefängnisbriefe, Anm. 1, 186f.

⁹ Johann Baptist Metz, Mit

der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christseins, in: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Weihnachten 1997.

¹⁰ Wolfgang Welsch, Grenz-

gänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, 204.

¹¹ Sr. Maria-Theresia Smith,

Maria Regina Martyrum

Berlin-Charlottenburg

(Schnell Kunstführer 1703),

Regensburg ²1995, 45.

Leo Karrer

Ortsuche der PastoralreferentInnen

Im Zusammenhang mit einer neuen Studie über die PastoralreferentInnen ist neuerlich vom Auslaufen dieses Modells und seinem problematischen Drang ins Amt die Rede. Die folgende kritische Stellungnahme plädiert dagegen für die Wahrnehmung struktureller Bedingungen und theologischer Möglichkeiten, die Zukunft eröffnen.

Zur Initiative

● Als Mitte des Jahres 2005 eine Studie über die Pastoralreferenten und -referentinnen im deutschsprachigen Raum angekündigt wurde, stieß diese Kunde auf großes Interesse. Für jede Initiative, die pastoralen und personellen Herausforderungen der Kirche auf gangbare Lösungen hin zu reflektieren, kann man nur dankbar sein. Das Berufsfeld der PastoralreferentInnen ist – ähnlich wie bei den GemeindereferentInnen – in mancher Hinsicht unscharf und facettenreich. Deshalb ist die Diskussion unverzichtbar, ob die Profile dieser neuen Kategorien von SeelsorgerInnen sowohl soziologisch zuverlässig und psychologisch zumutbar als auch theologisch verantwortlich und pastoral fruchtbar seien.

Schon die Begriffe sind zuweilen so diffus, dass sie nach Klärung rufen, wie z.B. Gemein-

deleitung, Ordo und kirchliches Amt etc. Zudem steht die langfristige Bewährung des kurz- und mittelfristig schon Gewachsenen noch an. Dabei darf der sozialpsychologische Aspekt nicht übersehen werden, dass für die neuen SeelsorgerInnen und für die Gemeinden die ca. 30 Jahre der bisherigen Entwicklung schon eine geraume und lange Zeit sind, für die Institution Kirche allerdings auch erst 30 Jährchen. Das allein schon schafft unterschiedliche Optiken und Zugangswege zur Fragestellung.

Die empirische Untersuchung

● Der Studie »Ortsuche«¹ liegt eine umfangreich ausgelegte empirische Untersuchung zugrunde. 2500 Fragebögen mit etwa 350 Fragen sind an PastoralreferentInnen in Deutschland, Österreich und der Schweiz versandt worden, um Datenmaterial über die aktuelle Situation der Betroffenen zu gewinnen. Die Rücklaufquote (56%) bestätigt das lebhafte Echo bei den Adressaten der empirischen Untersuchung.

Dabei sind schon die Vergleiche zwischen den drei Ländern im Sinne einer vergleichenden Pastoral(-theologie) bezeichnend. So wirken 79% der PastoralassistentInnen in der Schweiz auf

Pfarrerebene, ähnlich wie ihre BerufskollegInnen im Süden Deutschlands. Dort sind es insgesamt aber nur 33 Prozent. Signifikante Verschiebungen zeigen sich auch in der Leitungsverantwortung im pfarrlichen Kontext. Vor allem in der Schweiz haben Diakone und LaientheologInnen Aufgaben der Gemeindeleitung übernommen, die früher dem Pfarrer vorbehalten gewesen sind. Das hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis dieser so genannten LaientheologInnen im pastoralen Dienst. Sie verstehen ihre Rollen oft nicht mehr als »Laien«, sondern als »Pfarrer« mit beschränkten Kompetenzen bzw. als kirchlich Beauftragte. Als Pfarrer oder Pfarrerin werden sie auch gelegentlich angesprochen.

Der empirische Befund wird die einschlägig Engagierten und Verantwortlichen im Ergebnis nicht groß überraschen. Er liefert aber für die differenzierte Praxis und die weitere Wegsuche dieser Berufe in die Zukunft Belege und Anschauungsmaterial. Die erhobenen Daten belegen allerdings, dass Ortsuche doch auch mit Ortsfindung zu tun hat. Und wer in der Kirche ist nicht auf Ortsuche?

Das Problem der Interpretation

● Dass sich infolge des Priestermangels im Profil der neuen pastoralen Dienste und der Kompetenz des Pfarrers bzw. der Priester gegenseitige Überschneidungen ergeben, ist nachgerade nicht verwunderlich. Oder sollen Gemeinden einfach sterben, weil es zu wenig Priester gibt?

Das Problem in der vorliegenden Studie sind also nicht die empirischen Daten, sondern deren Deutung. Kurz gefasst: Paul M. Zulehner sieht ein theologisch schillerndes Potenzial von ungeweihten »Laienpriestern« mit einem presbyteralen Standby. Es wird zwar bescheinigt, dass die-

se SeelsorgerInnen gute Arbeit verrichten und von den Leuten in den Pfarren bzw. Gemeinden anerkannt werden. Aber den Kirchenleitungen drohe mancherorts die Gestaltungsmacht zu entgleiten; und die Betroffenen legitimierten die

»konsequente und bedingte Laien«

Praxis. So wird in der Studie das Priestertum bzw. die Ordination zum interpretatorischen Angelpunkt im Blick auf die Motivation und die Erwartungshaltung der PastoralreferentInnen.

Die Studie unterscheidet vier Haupttypen: den »konsequenten« und den »bedingten Laien« sowie den »virtuellen« und »realen Presbyter«. Was ist damit gemeint? Die Befragten wurden in zwei Klassen eingeteilt, je nachdem, ob sie sich »laikal« verstehen oder »presbyteral«. Die Laien unterteilen sich in konsequente (27%) und in bedingte (30%) Laien. Die Presbyteralen wiederum unterscheiden sich in virtuelle, die sich entsprechende Aufgaben und Kompetenzen wünschen (21%), und in reale Presbyterale (22%), die bereits priesterliche Aufgaben wie Taufen, Trauen, Beerdigen, Predigen, Leiten wahrnehmen. Dabei bestätigt sich die schon alte Tatsache, dass die PastoralreferentInnen in kategorialen Aufgaben bzw. in der Spezialseelsorge weniger unter Druck geraten, presbyterale Dienste wahrzunehmen, als jene in der ge-

»virtuelle und reale Presbyter«

meindlichen bzw. territorialen Seelsorge. Vor diesem Hintergrund ist dann die Rede von »Sog« und »Drang« von PastoralreferentInnen auf das presbyterale Arbeitsfeld hin.

Von daher erstaunt es letztlich wenig, dass in der Studie die Frage nach den »Laientheologen« im pastoralen Dienst auf die »Presbyteralisierung« hin fokussiert wird. Diese Einengung

der Fragestellung, die wenig Anschluss an die einschlägige Diskussion der letzten Jahre verrät, suggeriert geradezu die Hypothese des »Auslaufmodells« (170ff). Entpuppt sich somit am Schluss von »Ortsuche« das erkenntnisleitende Interesse bzw. die vorausgesetzte Option, von der her die ganze Untersuchung zu entschlüsseln ist? Wer den Forschungsbericht der Studie »Priester im Modernisierungsstress« (2001) aus der gleichen Schule² mit »Ortsuche« (2006) vergleicht, wird unterschiedliche Wertungen und Optionen feststellen. »Ortsuche« erweckt den Verdacht, dass die PastoralreferentInnen schließlich doch als vorübergehende Lückenbüßer betrachtet werden, sozusagen als charismatische Naturkatastrophe, die es auf Dauer zu überwinden gilt. Meint Ortsuche einen Ortswechsel?

Chance oder Auslaufmodell?

● Entscheidend ist doch die Frage, ob die Kirche in diesen neuen Kategorien von Seelsorgern und Seelsorgerinnen eine pastorale und spirituelle Herausforderung an sich selbst erkennt, die sie um ihrer Sendung willen produktiv als Chance wahrnehmen und gestalten und dadurch Zukunftskraft gewinnen könnte. Dazu im Folgenden sechs Überlegungen:

1. Es sind drei verschiedene Segmente des Phänomens »Laien mit katechetischer, theologischer und pastoraler Qualifikation« zu unterscheiden: Zuerst geht es im weitesten Sinn um das neuzeitliche Phänomen der theologischen Kompetenz von »Laien«. Das könnte man das charismatische Segment nennen. Dann handelt es sich um jene LaientheologInnen, die beruflich einen theologiegebundenen Dienst in der Kirche wahrnehmen. Man könnte vom pastoralen (bzw. katechetischen) Segment sprechen. Ein Teilbereich aus diesem Segment hat sich schließlich in

Richtung von Gemeindeleitung und von ehemals den Priestern vorbehaltenen Aufgaben entwickelt – das presbyterale Segment.

Alle drei Segmente sind unterschiedlich zu verstehen, was ihre grundsätzliche Deutung und ihre praktische Bedeutung angeht. Wenn man sich nur auf die Abwehr der »Weihedränger« kapriziert, dann reduziert man den ganzen Reichtum und die Chance, die sich durch die Frauen und Männer mit theologischer, pastoraler und pädagogischer Kompetenz und oft zusätzlich erworbenen Qualifikationen für die Kirche ergeben, auf einen Teilaspekt.

2. Als problematisches Segment können in der Tat die LaientheologInnen in der Gemeindeleitung gelten, die nicht über die volle Kompetenz im amts theologischen Sinn verfügen. Aber neben den durch Ordination zu presbyteralen Aufgaben beauftragten SeelsorgerInnen gibt es eine kaum zu bändigende Vielzahl von pastoralen Diensten auf Gemeindeebene und in der kategorialen (Spezial-)Seelsorge, die auch als kirchliche Ämter zu deuten sind, weil es auf Dauer von der Kirche übertragene Funktionen sind. In diesem Sinn gibt es in den Teilkirchen schon Ämter, auch wenn sie noch nicht zu einem offiziellen Amt der Kirche geworden sind.

Bei solcher Wegsuche in der Kirche geht es letztlich darum, das theologisch Mögliche mit dem pastoral Notwendigen verantwortlich zu verbinden. Der priesterliche Dienst bleibt gewiss

»Die offizielle Amtsdoktrin ist kein platonisches Prinzip.«

unverzichtbar. Aber das Wort vom »Ordinationsdefizit« darf nicht unterschlagen, dass die Sakramentalität der Kirche auch durch Taufe und Firmung und durch alle Sakramente und durch den existentiellen Glauben selbst gelebt und gleichsam »garantiert« wird. Die Kirche hat in

ihren Entscheidungsträgern eine viel größere Freiheit, ihre Ordnung und offiziellen Ämter zu gestalten und zu ändern, als die gegenwärtige und historisch gewordene Gestalt der Kirche nahe legt und die Kirchenleitung zugibt.³ – Wenn in diesem Kontext der Satz gewagt wird: »Nicht die Dogmatik des Amtes muss sich ändern, sondern dessen Pragmatik«, dann stellt sich die Frage nach dem Theologie-Verständnis. Die Geschichte der Kirche lehrt andere Weisheiten. Auch die offizielle Amtsdoktrin ist kein platonisches Prinzip (Apriori), das alle Fragen stoppt, sondern selbst das Ergebnis historischer Prozesse (Aposteriori).

3. Das Grund-Problem von »Ortsuche« scheint darin zu liegen, dass diese Studie nur das Subjekt dieser neuen pastoralen Rollen in den Blick nimmt, aber nicht auch die pastorale Situation, die ja tatsächlich einen Sog ausüben kann, und die Institution Kirche, die durch die Verweigerung eines problemlösenden Dialogs Druck erzeugt und Lückenbüßer-Konzeptionen riskiert. Die Rollen-Merkmale »pastorale Situation« und »kirchliche Institution« kommen nur in der Optik und in der Motivation des Subjekts zur

»Lückenbüßer-Konzeptionen«

Sprache. Das Subjekt kann aber nicht alleiniges Kriterium für die Rollensuche und -findung sein.⁴ Diese werden auch durch die Situation und die Institution definiert. Probleme bzw. Sog und Druck sind nicht gleichsam den Subjekten anzulasten, sondern sind auch durch die Situation und institutionell durch die zu engen Vorgaben des Systems der Kirche verursacht. Damit wird ihnen eine Verantwortung aufgebürdet, deren Einlösung nicht in ihrer Macht steht.

4. Die Gemeindeleitung bzw. die presbyteralen Dienste bedürfen nach dem kirchlichen Verständnis der Ordination. Vielleicht forciert

eine solche Situation erneut die Frage nach der relativen Ordination, wo die Aufgaben nach der Ordination rufen und nicht die – im Sinn der absoluten Ordination – Geweihten nach der Funktion. Die Belastungen in der gemeindlichen Seelsorge, wenn z.B. die Eucharistie nicht gefeiert wird oder sich die Priesterrolle wandelt, sowie die Herausforderungen an die Institution Kirche werden konzeptionell und in der Interpretation

»Klerikalismus ist eine Versuchung für alle Gruppierungen.«

der Untersuchungsergebnisse nicht aufgegriffen, sondern letztlich dem Subjekt als subjektive Probleme – Presbyterat ja oder nein – zugeschoben.

Ist aber theologisch nicht viel mehr möglich, als die Kirche offiziell in der Diskussion zulässt? Pocht also durch die neuen Kategorien von Seelsorgern und Seelsorgerinnen eine neue Herausforderung, aber auch eine neue Chance an die noch verschlossenen Tore der Institution Kirche? Werden nicht auf dem Rücken der »Lückenbüßer« notwendige Schritte der Entscheidungsträger in der Kirche hinausgezögert? In diese Richtung entwickelt »Ortsuche« unter der Überschrift »Pastoralpolitische Fragen und Szenarien« (170-172) nicht einmal sanfte Hinweise, obwohl doch die einschlägige Diskussion diese Fragen schon seit Jahren in ihr Recht einsetzen möchte.⁵

Insgesamt wird in der Studie die Institution Kirche geschont; die PastoralreferentInnen scheinen langfristig als Auslaufmodell verabschiedet zu werden. Sind also der pastorale Sog in den Gemeinden und die Immobilität der Kirche bei den so genannten heißen Eisen gleichsam nur verfehlte Aspirationen der PastoralreferentInnen?

5. Dieser Problemhorizont hat mit dem Amtsverständnis zu tun, mit der Sakramentalität

der Kirche, mit Gemeindeleitung und mit Partizipation, aber auch mit der Zölibatsfrage und mit dem Ausschluss der Frauen von der Weihe und letztlich mit dem Kirchenverständnis. Das sind im doppelten Sinn reizende Themen, die – oft inkognito – mit dem Menschen- und Gottesbild fein verwoben sind. Dadurch werden viele gefühlsmäßige Einstellungen touchiert, ebenso Interessen und Positionen.

Klerikalismus ist in diesem Zusammenhang eine Versuchung für *alle* Gruppierungen, auch für die neuen pastoralen Dienste, gepaart mit der Gefahr des Ekklesiozentrismus. Insofern ist es irreführend, die berechnete Frage nach Ordination mit Klerikalismus gleichzusetzen. So sind leicht Ängste und Verärgerungen auszulösen. Natürlich ist sensibel mit dem umzugehen, was Menschen schon gefühlsmäßig heilig ist. Allerdings darf man Gefühlen nicht auf den Leim gehen.

6. In solchen Umbruchzeiten stellt sich die Frage nach offenen Foren und runden Tischen für die Diskussion der heißen Eisen und für das theologische und pastorale Ringen in der Spannung zwischen der Botschaft vom Heil und der Wirklichkeit mit all ihren Realitäten.

Weil »Ortsuche« wichtige Fragen berührt und bei manchen Betroffenen Verärgerung ausgelöst hat, ist der Dialog unverzichtbar. Ein verdienstvoller Versuch ist vom Institut für Pastoraltheologie in Wien in der ersten Märzhälfte dieses Jahres durchgeführt worden. Eingeladene aus

»Synergie der Phantasie, der Visionen und der Wegsuche«

den drei Ländern haben sich zum kritischen Austausch eingefunden und vergleichende Pastoraltheologie betrieben. Zu wünschen ist, dass diese Wege regional und international weiter beschritten werden, um die Synergie der Phantasie,

der Visionen und der Wegsuche zu bündeln. Dann würde noch deutlicher, dass die Ortsuche z.T. schon gelungen ist oder gedeiht, vor allem im Blick auf die neuen SeelsorgerInnen und die pastorale Situation. Allerdings bedürfte es noch entschiedener der kritisch-prophetischen Impulse der wissenschaftlichen Theologie an die Entscheidungsträger der Kirche.

Das Hauptproblem liegt wohl kaum in der Amtstheologie als solcher, sondern in der Verweigerung der innerkirchlichen Diskussion über dieses Thema. Viel theologische Literatur über das kirchliche Amt scheint ein »Ersatz-Kriegsschauplatz« für die nicht getätigten Entscheidungen zu sein, zu denen die Theologie ermächtigte.

Andererseits wird vor lauter Problemen leicht übersehen, dass das Rettende schon wächst und dass Krisen schon oft die Lösungsansätze in sich bergen. Viele Probleme auch in der Kirche gewinnen deshalb an Profil, weil die Ressourcen für die Problemlösung und die Ortsuche schon anwesend sind und Kraft entwickeln. Das hat auch mit dem Vertrauen auf den Hl. Geist zu tun.

Herzschrittmacher für eine glaubwürdige Kirche

- Das Segment der Laientheologen und -theologinnen im pastoralen Dienst ist somit nicht auf die Frage nach der Gemeindeleitung im kanonischen Sinn (Presbyterat) einzuengen. Und das Phänomen »LaientheologInnen« ist nicht auf das Segment der Pastoralreferenten und -referentinnen zu reduzieren. Das fachliche Potenzial der LaientheologInnen beinhaltet ein viel umfassenderen Horizont als ihr beruflicher Einsatz in der unmittelbaren Pastoral. Denn in einer pluralistischen Welt mit einer individualisierten Wissens- und Interessenskultur und in einer ökonomisch

und medial geprägten und gesteuerten Umwelt wird die Kirche kaum mehr als zentralistisches übersteuertes und patriarchales System auf Dauer überleben können und ernst genommen werden. Könnte also eine fundamentale Frage im Blick auf das Phänomen von Laien mit katechetischer, theologischer und pastoraler Kompetenz nicht dahin gehen, ob mit diesem Phänomen der Kirche Voraussetzungen geschenkt sind, um intern pluralistisch und im gesellschaftlichen Kontext kritisch-prophetisch präsent zu sein?⁶ Sind diese Potenziale trotz der einschlägigen Probleme nicht schon die rettenden Weichen und Kräfte, die den Zukunftsschub und die gesellschaftliche Präsenz der Kirche unter den Bedingungen der heutigen Zeit vorbereiten?

Das Grundproblem der Kirche ist ein ungeheurer Realitätsverlust. Könnte durch die neuen Kategorien von Seelsorgern und Seelsorgerinnen

sowie durch die Theologen und Theologinnen die Kirche nicht unmittelbarer zur Welt kommen und im gesellschaftlichen Kontext Christsein als Lebensgewinn für die Menschen verwirklichen. Ihre Bedeutung könnte gerade darin erblickt

»Christsein als Lebensgewinn für die Menschen verwirklichen«

werden, dass sie mit den Christen und Christinnen zusammen zu motivierenden Herzschriftmachern und Herzschriftmacherinnen werden für eine Kirche, die sich lebensnah auf die Menschen und ihre Welt einlässt und die die Einheit von Mystik und Politik bzw. von Menschen- und Gottesliebe leidenschaftlich wagt. So kann sie Gestaltungskraft entwickeln und dabei ihre großen Ängste zu überwinden suchen, ja sogar Humor gewinnen.

¹ Paul M. Zulehner/Katharina Renner, Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006.

² Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001.

³ Vgl. L. Karrer, Die Stunde der Laien, Freiburg 1999,

281–296.

⁴ Vgl. zum ganzen Komplex einige Versuche des Autors u.a.: Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien, in: O. Fuchs u.a., Das Neue wächst, München 1995, 115–162; ders., Katholische Kirche Schweiz, Fribourg 1991, 378–451; ders., Die Stunde der Laien, Freiburg 1999, 108–113; ders., Laboratorium der

Zukunft oder Sackgasse?, in: C. Olbrich/R. Stammberger, Hrsg., Und sie bewegen sich doch, Freiburg 2000, 224–237.

⁵ U.a. P. Neuner/B.J. Hilberath, G. Köhl, A. Kurlemann, R. Bucher, N. Mette, O. Fuchs, G. Bausenhardt, W. Achleitner, B. Gruber-Aichberger und viele andere.

⁶ Eingehender dazu: L. Karrer, Gewinnt die Kirche

durch die Laien-Theologinnen und -Theologen Zukunftskraft?, in: Th. Schreijäck (Hg.), Werkstatt Zukunft, Freiburg 2004, 258–270; ders., Ist die Stunde der Laientheologen vorbei?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2007); insgesamt: »Zukunft der Gemeindeleitung«: DIAKONIA 32 (1/2001).

Veronika Prüller-Jagenteufel

Ananas, Bananen und die Kirche

*Christliches Engagement am Beispiel des Foro Emaús
in Costa Rica*

**Kirchlicher Einsatz ist auch »in der Welt« gefordert – z.B. auf Plantagen, auf denen nicht nur saftige Südfrüchte, sondern auch Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung gedeihen.
Ein Lokalausgang aus den Tropen.**

● »Wir, die Priester und der Bischof des Apostolischen Vikariats Limón, möchten auf die Folgen des forcierten Bananenbaus aufmerksam machen. Wir tun dies nicht als Landwirte oder Wirtschaftstreibende, sondern einfach aus unserer pastoralen Verantwortung heraus, die uns dazu verpflichtet in ethischen Fragen das Wort zu ergreifen. Wir sind besorgt wegen der konkreten Auswirkungen des verstärkten Anbaus von Bananen.«¹

Es war 1989, als die Diözese Limón, Costa Rica, in einem Hirtenbrief klare Worte zu drängelnden sozialen Fragen im Zusammenhang mit der Bananenproduktion fand. Aufgrund ihres direkten Kontakts mit den LandarbeiterInnen erschienen den Priestern die Probleme so gravierend, dass sie sich als Vertreter der Kirche verpflichtet wussten, diesmal nicht Mahnungen zu Fragen der Frömmigkeit oder Familiengestaltung auszusprechen, sondern in wirtschaftlichen und arbeitsrechtlichen Fragen sehr konkret öffentlich Partei zu ergreifen.

Bananen und Macht

● Wir befinden uns in Zentralamerika, in einem der vergleichsweise reichsten und strukturstärksten Länder dieser Weltgegend. Anbau und Export von Bananen und seit ein paar Jahren vermehrt auch von Ananas ist einer der tragenden Pfeiler der Wirtschaft Costas. Dem entsprechend prägen riesige Plantagen ganze Landstriche. Mehr als ein Drittel der Anbauflächen und mehr als die Hälfte des Handels teilen sich drei große Konzerne (Del Monte, Chiquita, Dole); die restlichen Mitspieler sind kleinere Firmen, von denen die allermeisten aber ebenfalls mit diesen Konzernen verbunden und von ihnen abhängig sind.²

Der Bananenbau begann hier im großen Stil, als im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts Minor Cooper Keith, ein Unternehmer aus den USA, quasi im Tausch gegen den Bau einer Eisenbahnlinie, die dem Kaffee-Export dienen sollte, fast ein Achtel der Gesamtfläche des Landes aufkaufen konnte und darauf Bananenplantagen errichtete. Er wurde zu einem der Begründer der United Fruit Company, die in ganz Lateinamerika wegen ihres starken politischen Einflusses, der oft zur Unterstützung von Militärdiktaturen eingesetzt wurde, berühmt berüchtigt war.³ Diese

Zeiten sind zwar vorbei, die Macht der Konzerne ist aber immer noch groß.

Das zeigt sich in Costa Rica unter anderem darin, dass selbst in diesem Land, in dem es einen relativ starken Rechtsstaat und ein hohes Bürgerbewusstsein gibt, die Bananen- und Ananasplantagen allzu oft Orte der Verletzung von Arbeiterrechten und Umweltauflagen sind, ohne dass von Seiten der öffentlichen Hand wirksam etwas dagegen unternommen würde.

Bitterer Beigeschmack

● »Ich möchte nicht auch meine Kinder in der Bananenplantage arbeiten sehen.«⁴ Die Arbeit in den Plantagen ist hart, vieles muss per Hand gemacht werden: Z.B. müssen die Bananenstauden aneinander festgebunden werden, denn die schönen großen Bananen, die der Exportmarkt fordert, überfordern die Tragkraft der Pflanzen. Über die heranwachsenden Fruchtolden müssen perforierte und imprägnierte Plastiksäcke gezogen werden, um Schädlinge abzuhalten. (Diese Säcke finden sich dann übrigens oft auf ungesicherten Mülldeponien wieder, von wo sie über Flüsse ins Meer und in die Mägen daran verendender Meeresschildkröten gelangen ...) Die Olden müssen abgeschnitten, zu einer Gasse in der Plantage getragen und auf einen Seilzug gehängt werden: Von dort zieht sie ein Esel oder auch ein Mann zum Sammelplatz.

Zur kräftezehrenden Arbeit kommen noch die Belastungen durch die verwendete Agrochemie: Um auf einer großen Monokultur gute Ernteerträge zu erzielen, müssen starker Dünger und eine Vielfalt scharfer Schädlingsbekämpfungsmittel zum Einsatz kommen. Schutzkleidung ist oft unzureichend vorhanden oder sie wird nicht getragen – weil es sich ohne sie schneller arbeiten lässt: Schließlich wird in vie-

len Fällen der Lohn nach Arbeitsleistung bezahlt. Oft übernehmen die ganz jungen Arbeiter die besonders gefährlichen Jobs, »die die älteren Arbeiter nicht machen wollen«. Von einigen Jahren hat in diesem Zusammenhang der Tod zweier Jugendlicher Schlagzeilen gemacht.⁵

Arbeiten unter Druck

● Arbeitsschutzbestimmungen existieren sowie Vorschriften bezüglich des Einsatzes von Spritz- und Düngemittel. In der Praxis werden sie aber oft umgangen oder nicht beachtet. Viele ArbeiterInnen werden z.B. nur kurzfristig angestellt, ihr Vertrag läuft aus, knapp bevor sie ein Anrecht auf Sozialversicherungszahlungen des Arbeitgebers hätten. Sie sind dann ein paar Wochen arbeitslos, bevor sie wieder unter denselben Bedingungen auf einer anderen Plantage angestellt werden. Viele von ihnen sind nicaraguansische »Wirtschaftsflüchtlinge«, die in Costa Rica

»schwer, gewerkschaftliche Strukturen aufzubauen«

keine Lobby und schlechte Presse haben. Die hohe Fluktuation unter den ArbeiterInnen macht es auch schwer, gewerkschaftliche Strukturen aufzubauen oder Nachbarschaftshilfe in den Arbeitersiedlungen zu etablieren. Gewerkschaftliche Aktivitäten werden zudem oft von den Firmenleitungen hintertrieben: Aktivisten werden entlassen und ihre Namen an andere Plantagen weitergemeldet.⁶

Auch die Firmen stehen unter hohem Konkurrenzdruck: Um zu Weltmarktpreisen zu produzieren, müssen die Kosten gesenkt werden – und das geht am leichtesten beim Faktor Arbeit. Aus demselben Grund werden die Umweltauflagen nicht beachtet: Sie erscheinen als zu teuer.

Widerstand

● »Wir halten es für unsere Pflicht, in den Gebieten des Bananenbaus Projekte zu initiieren und durchzuführen, die das Bewusstsein für die Konsequenzen dieser Wirtschaftspolitik bilden.«⁷ Die Initiative der Priester der Diözese Limón führte 1992 zur Gründung des Foro Emaús⁸, in dem eine breite Front von Organisationen zusammengeschlossen ist – Gewerkschaften, NGOs, Menschenrechtsorganisationen und Bildungseinrichtungen wie z.B. die Universidad Bíblica Latinoamericana. Sie alle verbindet das Anliegen, auf die Ungerechtigkeiten und Missstände der Bananenplantagen aufmerksam zu machen und für die Rechte der ArbeiterInnen sowie den Umweltschutz einzutreten. Jede Organisation setzt sich dafür im eigenen Bereich ein, zugleich gibt es ein nationales Büro, das gemeinsame Aktionen koordiniert und durchführt. Einer der wichtigen Träger des Foro Emaús ist die Pastoral Social der katholischen Kirche: So heißt in Costa Rica die Caritas, die in einigen Diözesen eine pointiert sozialpolitische Ausrichtung hat. Ihre zum Großteil ehrenamtlichen MitarbeiterInnen engagieren sich u.a. in konkreten Projekten für die ArbeiterInnen auf den Bananenplantagen.

Dazu noch die Ananas

● Seit ein paar Jahren sieht sich das Foro Emaús gezwungen, nicht mehr nur die Bananenplantagen im Blick zu haben: 2002 haben zwei der drei großen Produktionsfirmen begonnen, teilweise auf Ananas umzustellen. Seitdem sind große Anbauflächen dazu gewonnen worden, sehr oft auf Kosten des ohnehin kaum mehr vorhandenen Regenwaldes. Die ArbeiterInnen berichten, dass die Situation auf den Ananasfel-

dern genauso schlimm ist wie auf den Bananenplantagen, mit einem Unterschied: Da die Ananas eine Bodenfrucht ist, sind die FeldarbeiterInnen dem tropischen Wetter noch ungeschützter ausgesetzt und arbeiten entweder im strömenden Regen oder unter praller Tropen- sonne; und auch die Spritzmittel werden hier von keinen schützenden Blättern abgefangen und treffen so die ArbeiterInnen noch direkter.⁹

Die bekannten Missstände in Bezug auf ArbeiterInnenrechte und Umweltschutz wiederholen sich, verschärft durch die rapide Ausbreitung der Plantagen. Foro Emaús hat reagiert und auch diese Problematik in seine Agenda aufgenommen; ebenso hat auch die Kirche sich wieder verpflichtet gesehen, ihre Stimme zu erheben. 2003 haben der Bischof und die Priester der Diözese Limón neuerlich ein klares Sozialwort gesprochen, das wieder sehr konkret die Missstände und Gefahren benennt.¹⁰

Lokalaugenschein

● Ich hatte im September 2005 die Gelegenheit, an einer Informationstour teilzunehmen, die das Foro Emaús für JournalistInnen veranstaltet hatte, um ihnen aus erster Hand Eindrücke und Datenmaterial zu vermitteln über die Probleme, die durch die forcierte Ananasproduktion verursacht werden. Denn das, was hier im Hinterland geschieht, erreicht nur selten die Augen oder Ohren der politisch einflussreicheren Bevölkerung im Ballungsraum der Hauptstadt.

Wir haben auf dieser Tour eine Schule besucht, die sich von Ananasfeldern eingekreist fand. LehrerInnen und Eltern merken an den steigenden Asthma-Erkrankungen und am verschmutzten Trinkwasser mit seinen Krankheitsfolgen, dass sich das unmittelbar auf die Gesundheit der Kinder auswirkt. Keine zwanzig

Meter neben dem Schulgelände sehe ich am Rand einer Plantage ein großes Schild, das vor dem Betreten des Feldes warnt mit dem Hinweis darauf, dass hier per Flugzeug Insektizide gespritzt werden. Der Wind, der die Chemiewolken gelegentlich über die Schule treibt, hält sich an die gesetzlich geforderte Bannmeile ebenso wenig wie der Agrokonzern.

Die Viehbauern derselben Gegend – hier sind es zumeist kleine bis mittelgroße Betriebe – sehen sich unter Druck, Land an die Obstfirmen zu verkaufen. Da passt es ins Bild, dass eine Stechfliegenart in den Ananasabfällen ideale Brutbedingungen vorfindet, sich rapid ausbreitet und die Rinderherden derart bedrängt, dass die Kühe an Gewicht sowie an Milchleistung merklich verlieren. »Sie tun nichts dagegen«, sagt ein Bauer mit Blick auf die Plantagenbesitzer, »weil es ihnen recht ist, wenn wir aufgeben und sie unser Land billig aufkaufen können.«

In einem Dorf ist aus der Initiative einer Bauernfamilie eine Bürgerplattform entstanden, die die weitere Ausbreitung der Ananasplantagen im Gemeindegebiet zu verhindern versucht. Entscheidend dafür wird sein, ob es ihnen gelingt, den örtlichen Großgrundbesitzer davon zu überzeugen, kein Land an einen der Ananaskonzerne zu verkaufen. Zugleich laufen Bemühungen, die Behörden zum Handeln zu zwingen und z.B. zu erreichen, dass in diesem Fall einmal die vorgeschriebene Umweltverträglichkeitsprüfung tatsächlich durchgeführt wird.

Wahrheitskriterium der Theologie

● Mich hat dieser Blick in die konkrete Lebensrealität von Menschen, die hinter den so angenehm billigen Preisen der Tropenfrüchte daheim im Supermarkt normalerweise aus dem Blick verschwinden, wieder einmal daran erinnert, dass Theologie und Verkündigung nur dann relevant sind, wenn sie auch angesichts dieser Menschen und ihrer Schicksale zu tragen vermögen.¹¹ Die Armen und Bedürftigen sind ein wesentliches Kriterium theologischer Rede: Daran, ob es ihr um Trost, um Hoffnung, um ein Leben in Fülle für diese Menschen geht, entscheidet sich, ob sie tatsächlich von jenem Gott spricht, in dessen Namen Jesus Christus ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens verkündet hat. So bleibt einmal mehr die Einsicht, dass wir nur in der Praxis unsere Verkündigung

»Reich der Gerechtigkeit«

bewahrheiten können, dass der solidarische Einsatz für Menschen in Not und für soziale Gerechtigkeit weltweit sowie im eigenen Kontext über den Wert unseres Glaubens entscheidet: Die Rede vom Weltgericht in Mt 25 sagt es unmissverständlich klar. Nur: Entspricht dem der tatsächliche Stellenwert sozialer Pastoral bzw. der Caritas in unseren Gemeinden und im eigenen (Glaubens)Leben?

¹ Carta pastoral, diciembre 1989; zit. n.: Pastoral Document, bishop and priests of the Vicario Apostolico of Limón, in: 10 Years of Existence of Foro Emaús. The struggle continues, hg. v. Hernan Hermosilla, Costa Rica 2002, 21–25, hier: 21.

² Vgl. Transnational Wealth, Local Poverty. Development

in Banana Producing Regions, in: Anm. 1., 33–38.

³ Vgl. D. Kirst, Costa Rica, Bielefeld 2003, 162–163.

⁴ Interview mit Mario Mora, 27 Jahre alt; zit. n.: 10 Years, Anm. 1, 85–98, hier: 89.

⁵ Vgl. This must not be forgotten, in: Anm. 1, 26.

⁶ Vgl. Foro Emaús, Anm. 4.

⁷ Carta Pastoral, Anm. 1, 23.

⁸ Benannt nach dem Pastoralzentrum, in dem die Gründungsveranstaltung stattfand.

⁹ Vgl. El amargo sabor de la expansión piñera en el Caribe costarricense, ed. Pastoral Social Limón y Foro Emaús, San José 2005.

¹⁰ Vgl. 10 Years, Anm. 1.

¹¹ Vgl. Veronika Prüller-

Jagenteufel, »Tröstet mein Volk!« Relevanz und Präsenz als zentrale Kategorien für Theologie und Pastoral, in: A. Findl-Ludescher/J. Panhofer/V. Prüller-Jagenteufel (Hg.), Die Welt in der Nusschale. Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche, Würzburg 2005, 151–167.

Option für die Armen heute

Magdalena Holztrattner (Hg.) Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?

Salzburger theologische Studien 26

Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 2005
Br., 432 Seiten, Eur-D / Eur-A 39,- / sFr 67,50.

Ist die »Option für die Armen« – eine theologische Begriffsprägung aus der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts – inzwischen überholt? Im hiesigen Kontext haben der Begriff und die Sache derzeit jedenfalls keine Hochkonjunktur; das Thema »Spiritualität« steht im Brennpunkt des Interesses. Um so erfreulicher ist es, dass sich eine Reihe von Autoren und Autorinnen vornehmlich aus dem deutschsprachigen Raum erneut der Frage nach dem Stellenwert der Armen in Theologie und Kirche und darüber hinaus in weiteren Wissenschaften und der Gesellschaft angenommen hat. Denn die Option für die Armen ist erst dann erledigt, wenn es keine Armen – oder besser: arm Gemachten – mehr gibt. Dazu steht die globale Realität in einem allzu krassen Gegensatz.

Wie angedeutet, vereinigt dieser Sammelband Beiträge aus der Theologie und benachbarten Wissenschaften. Es können hier nur einige erwähnt werden: Sehr informativ ist der Eingangsartikel von Marietta Calderón, die detailliert zurückverfolgt, welche Entwicklung der Begriff »Option für die Armen« genommen hat. Der Jesuit Peter Knauer liefert einen fundamentaltheologischen Beitrag, in dem er das Verhältnis von Glauben und ethischem Urteilen und Handeln klärt und von daher den Status der Option für die Armen sowohl ethisch als auch theologisch bestimmt. Neben weiteren sozialetischen Beiträgen melden sich eine Bibelwissenschaftlerin und ein Bibelwissenschaftler zu Wort. Den pastoraltheologischen Part hat Franz Weber

geliefert, der die Option für die Armen zur grundlegenden Glaubensentscheidung nicht nur für die Gemeinden in der so genannten Dritten Welt, sondern auch hierzulande deklariert. In vier Beiträgen werden Überlegungen aus der Philosophie beige-steuert. Hinzu kommen Beiträge aus der Entwicklungs- und Wirtschaftstheorie. Erhellend sind zwei Beiträge, in denen dargelegt wird, wie die Armutsproblematik in Literatur und Film aufgenommen wird. In weiteren Artikeln werden Gesichtspunkte zur praktischen Umsetzung – auch in Europa – thematisiert. Insgesamt handelt es sich um einen wichtigen Sammelband, der thematisch quer steht zum derzeitigen Mainstream in Theologie und Kirche.

Norbert Mette, Dortmund

Mit den Augen der »Vierten Welt«

Joseph Wresinski Selig ihr Armen

Übersetzt, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Marie-Rose Blunsch Ackermann. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn und einem Nachwort von Mascha Join-Lambert

Glaube und Leben Bd. 29
Münster: LIT-Verlag 2005
Brosch., 264 Seiten, Eur-D 17,90

Joseph Wresinski (1917-1988) war Priester der römisch-katholischen Kirche und hat sein gesamtes Wirken in den Dienst der Ärmsten der Armen gestellt: in Flüchtlingslagern, unter subproletarischen Familien und später auch als Berater der französischen Regierung. Er gründete die heute in vielen Ländern verbreitete Bewegung ATD Vierte Welt – ATD steht für „aïde à toute détresse“ (Hilfe in aller Not) und »Vierte Welt« spielt auf den »Vierten Stand« an, der auch in der französischen Revolution vergeblich seine Rechte einforderte. Es ging Wresinski um das »Lumpenproletariat«, um die ganz Elenden, die selbst

der Marxismus nicht vertreten wollte. Heute werden diese Menschen oft als die Ausgeschlossenen bezeichnet, die, die durch jeden Rost fallen. Wresinski sieht diese Menschen nicht primär als bedauernswerte Geschöpfe, erst recht nicht als lebensuntüchtige VerliererInnen, sondern als das Milieu Jesu Christi, als von ihm bevorzugte TrägerInnen seiner erlösenden Botschaft, als diejenigen, die allen anderen auf dem Weg ins Reich Gottes vorangehen.

Das vorliegende Buch ist das dritte von vier Büchern, die man als das Testament Père Josephs bezeichnen kann (bisher auf deutsch erschienen: Worte für morgen, 1994; Die Armen sind die Kirche, 1998). Wresinski schrieb diese Bücher gegen Ende seines Lebens als Zusammenfassung und Hinterlassenschaft, als Ermutigung für alle, die sich der Bewegung angeschlossen hatten, und als Dank an seine Kirche, die trotz manchen Unverständnisses ihm seinen Dienst ermöglicht hatte und in die er die Botschaft der Armen ebenso hineintragen wollte, wie er zu den Armen die Botschaft der Liebe Gottes getragen hatte.

»Selig ihr Armen« ist eine Sammlung von Betrachtungen zu Texten des Evangeliums, zum Leben und Handeln Jesu als Bruder und Heiland der Ärmsten und Elenden – und es ist zugleich eine Sammlung von Berichten über heutige Menschen am Ende des gesellschaftlichen Stufenleiter, über die ganz armen Familien, Mütter, Väter, Kinder, denen Père Joseph begegnet ist. Er erkennt in ihnen dieselben Gesichter wie in der Menge, die Jesus nachgelaufen ist und der er sich immer wieder zugewendet hat. Durch diese Verknüpfung der Berichte der Evangelien und der Lebensgeschichten von heute werden letztere durchscheinend auf die Würde dieser Menschen, wie es in keinem noch so genauen Sozialbericht gelingen kann, und erstere gewinnen ungeahnte Brisanz, Deutlichkeit und oft überraschende neue Klarheit, wie sie wohl kaum ein

exegetischer Kommentar zugänglich machen kann. (Dabei hat Wresinski selbst am ersten Armutsbericht für Frankreich in der 1980er-Jahren mitgearbeitet und er verarbeitet in seinen Betrachtungen durchaus auch Erkenntnisse der Bibelwissenschaft.)

In immer neuen Anläufen meditiert Joseph Wresinski, wie Christus durch die Heilung und Befreiung der Ärmsten und Elendsten ins Werk setzt, dass Gott allen Menschen sein Heil schenkt. Hätte Jesus nicht zuerst an den Ärmsten gehandelt, so verstehe ich Wresinski, würden sie auch im Reich Gottes wieder hinten stehen. So aber gehen sie voraus und bezeugen die Botschaft von der Gotteskindschaft aller Menschen.

Dieser Vorrang der Armen und die daraus entstehende Verpflichtung auf ein Leben an ihrer Seite und in Solidarität mit ihnen werden in den Worten Wresinskis unmissverständlich klar und in seinem eigenen Leben beeindruckend eingelöst – wie auch in dem vieler seiner MitarbeiterInnen, von denen im berührenden Nachwort kurz berichtet wird. Seinen LeserInnen sagt Wresinski z.B.: »Geht unverzüglich auf die Menschen im Elend zu, ..., denn an ihnen wird das Wirken Gottes offenbar! ... Ihr, die ihr glaubt, dass ihr euch in diesen Dingen besser auskennt als sie, wisset, dass es ihnen leichter fallen wird als euch, dies zu verstehen!« (S. 136)

Wresinskis Ausführungen sind zugleich belebend und irritierend, faszinierend und beunruhigend. Und voller Verheißung. Sie sind das wohl vor allem deshalb, weil sie so konkret erzählen und weil sie sich beharrlich der falschen Alternative verschließen, das Reden von Gottes Zuwendung und Heil und den Einsatz für gerechtere Strukturen gegeneinander zu stellen.

Kardinal Schönborn erzählt im Vorwort von seinen eigenen Begegnungen mit Menschen im Rahmen der Bewegung »Vierte Welt«: »Sie haben mir den konkreten ›Geschmack‹ des Evan-

geliums der Armen geschenkt, der immer Anruf, Ansporn und auch Sehnsucht bleibt.« Diese Sehnsucht in sich selbst zu erneuern und anderen mitzuteilen ist ein guter Grund, dieses Buch zu lesen und weiterzuschicken.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Liebesgebot als Quintessenz

Ansgar Moenikes

Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora

Würzburg: Echter Verlag 2007
Br., 208 S., Eur-D 16,80 / Eur-A 17,30 / sFr 29,90

Die Liebe zu Gott und dem Nächsten, inklusive dem Feind, als das zentrale biblische Gebot herauszustellen und seine Herkunft aus der segmentär-egalitären Gesellschaftsform des frühen Israel aufzuzeigen, ist das Anliegen dieser lesenswerten Schrift des Paderborner Alttestamentlers. Im ersten Kapitel setzt er sich mit dem immer noch verbreiteten Vorurteil auseinander, das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gehe auf Jesus von Nazaret zurück, und zeigt demgegenüber auf, dass Jesus aus der ihm vorliegenden Bibel zitiert. Eingeflochten ist ein instruktiver Exkurs zum Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament. Im zweiten Kapitel geht Moenikes auf die Ursprünge des Volkes Israel zurück. Er vertritt die These, dass die beiden Gruppen, die dieses Volk gebildet haben, aus den schmerzlichen Erfahrungen ihrer Unterdrückung in Kanaan einerseits und Ägypten andererseits Israel »als eine egalitäre, segmentäre, antiherrschaftliche Gegengesellschaft zu den kanaanäischen Stadtkönigstümern« (88) ausgeformt haben. Das sei aufgrund verschiedener Faktoren

später durch neu aufkommende Herrschaftsstrukturen überlagert, aber nie völlig vergessen worden – eine Tradition, an der auch Jesus angeknüpft habe. Ihren Ausdruck habe das sozial-egalitäre Bewusstsein in der alleinigen Verehrung JHWHs gefunden, deren allmähliche Ausbildung im dritten Kapitel kurz rekonstruiert wird. Die von den Verfechtern der Verehrung JHWHs harsch geforderte Abwendung ist nach Moenikes höchst aktuell: »Diese Einsicht fordert m.E.«, so schreibt er, »auch uns heutige Bibelleser/-innen zur Besinnung und zur Abwendung vom Goldenen Kalb, nämlich vom Götzen der Macht und des Profits, von der zunehmenden gesellschaftlichen und globalen Entsolidarisierung und zur Rückbesinnung auf den israelitischen Gott, den Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei. Eine Caritas, die diese Zusammenhänge nicht beachtet, der gesellschaftliches und globales Unrecht gleichgültig ist und die individuelle Not losgelöst von deren gesellschaftlichen und globalen Ursachen und Zusammenhängen betrachtet, hat den biblischen Sinn des Gottes- und Nächstenliebegebotes nicht wirklich erfasst.« (114) Auf dieser Linie legt Moenikes dann im vierten Kapitel nacheinander das Gebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe in ihrem ursprünglichen Kontext der Tora aus.

Ob Moenikes mit seinen Ausführungen die Zustimmung aller Zunftkollegen und -kolleginnen findet, kann hier dahingestellt bleiben. Zugestehen ist, dass seine Argumentation höchst schlüssig und darum überzeugend wirkt. Mit Blick auf eine Praxis, die die biblische Grundlage des Judentums und des Christentums wirklich ernst nimmt, birgt diese Schrift einiges an Sprengstoff – bis hin zur sozialen Ausformung von Kirche und Gesellschaft.

Norbert Mette, Dortmund

Funktion und Autonomie der Kunst

Dorothee Mann/Anna Ulrich (Hg.)
**Kunst zwischen Funktion
 und Autonomie**

Elemente einer Standortbestimmung

Künstler-Tagung auf der Hegge 2006
 Detmold: Verlag Hermann Bösmann GmbH 2007
 115 S., 39 Farbwiedergaben, Eur-D 15,-

Die Frauenkommunität »Die Hegge« (<http://www.die-hegge.de>) veranstaltet seit fünfzig Jahren jährlich eine Begegnung für bildende Künstler. Dabei gelingt es den Gastgeberinnen Schlüsselprobleme an der Nahtstelle von Kunst und Kirche, von Theologie und Ästhetik kompetent zu thematisieren. 2006 lautete das Thema »Kunst zwischen Funktion und Autonomie«. Es formuliert einen chronischen und zunehmend stärker werdenden Konflikt, seit die Kunst zu Beginn der Neuzeit angefangen hat, zu sich selbst zu kommen und mit der ästhetischen Moderne auch zunehmend die Verpflichtung auf die bisher geltenden Regeln der Ästhetik abzuarbeiten. Der Konflikt findet nicht nur auf einer theoretischen Ebene statt, sondern vor allem vor Ort, zwischen Pfarrer und Künstler, zwischen Gemeinde und Pfarrer, zwischen Pfarrer und bischöflichem Ordinariat. Die Konfliktpartner empfinden die Gegenseite bevormundend, der Gemeinde fremd und für die Liturgie nicht funktional. Die im vorliegenden Band wiedergegebenen Referate nehmen auf bemerkenswerte Weise dazu Stellung.

Die Kunsthistorikerin Beatrice Lavarini erzählt von der Freundschaft zwischen Henri Matisse und der Dominikanerin Soeur Jacques Marie, zitiert aus dem Briefwechsel und dem Werken der Rosenkranzkapelle in Vence. Der Widerstand seitens der Ordensoberen wurde durch das wechselseitige Vertrauen der Ordensschwester und des Künstlers überwunden. Hol-

ger Brülls von der Seite der Denkmalspflege zeigt am Beispiel der Glasmalerei die Grenzen künstlerischer Selbstbestimmung auf: Material, Architektur, institutionelle Gremien, etwa der Gemeinderat, die Bauaufsicht, die Geldgeber, die Werkstätten setzen Grenzen. Als eine solche wird auch die Tradition benannt, der Normierungsdruck der klassischen Moderne und deren Konventionalisierung und Trivialisierung; schließlich die Botschaft der Kirche, die Ansprechbarkeit der Leute und die sinnhungrigen Theologen.

Der Theologe Josef Meyer zu Schlochtern berichtet von einer Installation in der barocken Jesuitenkirche in Paderborn. Der von Bogomir Ecker gestaltete »Totenkeller«, Krypta der alten Jesuitenkommunität und dann Zufluchtsort der Obdachlosen, bricht aus dem Boden in den darüber liegenden barocken Altarraum ein mit so etwas wie einem Schalltrichter, der an eine Posaune denken lässt.

Johannes Schreiter, ein Glasmaler, schöpft aus dem Erfahrungsschatz eines wachen Intellektuellen, der sich seine Gedanken zu unserer Kultur und zu unserer Zeit macht, aus dem Erfahrungsschatz eines Kunstschaffenden, der selber elementar von seinem christlichen Glauben betroffen ist in einer Welt, die ihre Chiffren vorzüglich aus den Naturwissenschaften nimmt. Er berichtet auch von Auseinandersetzungen mit christlichen Kunstkonsumenten, etwa anlässlich seiner Arbeit an den Fenstern der Hl. Geistkirche in Heidelberg: »Sofern nämlich Kunst noch Sand im Getriebe unserer Amüsierkultur ist und beherzt gegen den Strich bürstet, kann sie verklebte Augen öffnen und manches Unheil verzögern.«

Walter Schrader, Lehrer für Kunst und Kunstdidaktik an der Universität Paderborn, resümiert im Nachwort: »Die Autonomie des einen Mediums kann um Anerkennung durch

die Autonomie eines anderen Mediums werden – indem sie aber eine andere Autonomie dominieren will, kann sie leicht die eigene verlieren.«

Hermann Pius Siller, Erzhausen

DIAKONIA Filmtipp

Karo und der liebe Gott (A 2006)

Regie und Drehbuch: Danielle Proskar; Dramaturgie: Milan Dor, Sabine Pochhammer, Kamera: Gerhard Hierzer; Darsteller: Resi Reiner (Karo Lenz), Branko Samarovski (lieber Gott), Petra Morzé (Alice Lenz), Markus Gertken (Peter Lenz); Mini Film, Filmladen Verleih, 94 min.

Es beginnt mit den Klängen von »Großer Gott, wir loben dich« und mündet schnell in eine sehr emotionale Formulierung der Theodizee-Frage aus Kindermund: »Ich bin dir total wurscht, stimmt's? Du bist ur gemein!« Karo – herzerwärmend und traumhaft natürlich gespielt von Resi Reiner – muss am Tag ihrer Erstkommunion erkennen, dass die Ehe ihrer Eltern gerade zerbricht und sie mit ihrer Mutter in eine neue Wohnung übersiedeln soll. Da artikuliert sie ihre Anklage an den so groß gelobten lieben Gott in einer beneidenswert direkten, kindlichen Art in ihr Walky Talky – und bekommt Antwort! Die Stimme und die unkonventionellen Formulierungen erkennt Karo bald an einer benachbarten Tür wieder – sie gehört Branko Samarovski, der für die Rolle des heruntergekommenen Alkoholikers, den er hier verkörpert, geboren zu sein scheint.

Das ist der Anfang einer wunderbaren Freundschaft zwischen der achtjährigen Karo und einem einsamen Mann, den viele als »Sandler« (Penner) bezeichnen, den sie jedoch ungehört »lieber Gott« nennt. Ganz bedingungslos hat sie ihm aber nicht Glauben und Vertrauen geschenkt – gleich beim ersten Gespräch über Funk fordert sie ein Zeichen: »Wenn du der ech-

te liebe Gott bist, dann mach, dass der Papi jetzt reinkommt und mir gute Nacht sagt!« Zu ihrer eigenen Verblüffung geschieht das Wunder tatsächlich. Das reicht ihr als Basis für ihre Forderung: Der liebe Gott soll ihre Eltern wieder zusammenbringen.

In äußerst charmanter und humorvoller Weise begleitet Danielle Proskars gelungener Debütfilm »Karo und der liebe Gott« nun die für ihr Alter sehr forschende Karo bei einem gewaltigen Reifungsprozess. Mit Hilfe des sehr interessant und nuancenreich gezeichneten alten Mannes setzt sich Karo Lenz mit ihrem persönlichen, sehr unmittelbaren und tiefen Glauben auseinander. Sie lernt schneller als die meisten Erwachsenen, mit Leid, Veränderung und Abschied klar zu kommen und zu akzeptieren, dass es im Sinne aller oft besser ist, wenn nicht die eigenen legitimen Wünsche in Erfüllung gehen. Sie ersetzt nun Schritt für Schritt ihren kindlichen Egoismus durch bewundernswerte Reife und Offenheit für Neues. Dabei vergisst sie jedoch keineswegs, ihre lediglich dem ersten Anschein nach naiven Fragen anzubringen. So sind nicht nur Kinder weit über das Erstkommunion-Alter hinaus von dem erfrischenden, farbenfrohen und gefühlvollen Film äußerst angetan, sondern auch Erwachsene finden gleichermaßen Vergnügen an dem augenzwinkernden Humor wie an den Denkanstößen durch die Geschichte von Karos überirdischer Freundschaft.

Als Zuschauer beneidet man dieses altkluge Mädchen richtiggehend um sein direktes, phantasievolles Wesen, das kein Verständnis für die Abgeklärtheit der Erwachsenen hat, insbesondere die ihrer vom Leben enttäuschten Mutter und ihres egozentrischen Vaters. Jene wird von der durchaus überzeugenden Petra Morzé gespielt, letzterer von Markus Gertken in einer eher undankbaren Rolle. Der Pfarrer wirkt mit Aussagen wie, »der liebe Gott zerschlägt und er

verbindet, er verletzt und seine Hand heilt«, geradezu weltfremd neben Karo. So spricht diese einmal ganz offen zu ihrem »lieben Gott« über ihr ureigenes Gottesbild: »Ehrlich gesagt, hab ich mir den lieben Gott ganz anders vorgestellt. Etwas feiner und ohne Gesicht, weil man immer alles gleichzeitig sehen muss, dann gibt es kein Hinten und kein Vorne, kein Gesicht und keinen Po.« Ihrem Vater, der nur selten für sie Zeit hat und der ihr den nächsten Besuch erst sechs Tage später in Aussicht stellt, kontert sie genervt, aber deutlich: »In sechs Tagen, da macht der liebe Gott eine ganze Welt.«

Ihre kindliche Naivität hält Karo dennoch nicht von Zweifeln ab, aber sie spricht sie auch ganz direkt aus: »Manchmal glaube ich, dass du gar nicht der liebe Gott bist, der liebe Gott, der alles kann, zum Beispiel Zuckerwatte auseinanderknoten und wieder Zucker daraus machen.« In dem Alten hat sie ihr perfektes Gegenstück gefunden: Seine von der Umwelt gering geschätzte derbe Sprache und fehlende Rücksicht auf Konvention ist genau das, was sie braucht – ebenso wie sein phantasiebegabtes, sensibles Wesen unter der rauen Oberfläche, das ihn dazu bewegt, seiner kleinen Freundin daraufhin einfach einen Würfelzucker zu schenken. Doch gerade sein Fluchen macht auch deutlich, wie unmittelbar unsere Glaubensbeziehung noch ist, wenn wir an Grenzen stoßen – da fällt in seinem breiten Wienerisch des Öfteren ein »jessas«, »zum Teufel« oder »kruzi...«

An Komplexität und Reiz gewinnt diese Geschichte der Beziehung einer im Glauben eifrigen Schülerin zu ihrem Mentor noch durch sei-

ne Verweise auf eine transzendente Ebene, die die Zuschauer an ihrer wissenschaftlich abgeklärten Sicht der Dinge zweifeln lässt: Wenn man die kurzfristige Rückkehr des Vaters nach Karos Wunsch noch als Zufall werten kann, ist der kreuzförmige Lichtschein, der über die Tür des Alten gleitet, schon eher ein klassisches »Zeichen«. Karos neu gewonnene Freundin findet zum Glauben, als ihre geliebte, aber kaputte Armbanduhr plötzlich wieder geht, sobald sie dem »lieben Gott« gegenüber tritt. Und am Ende verschwindet er nur für kurz, plötzlich ist er dort, wo Karo am meisten Beistand braucht, wieder bei ihr: bei der Scheidung ihrer Eltern, mit einem neuen – verklärten – Äußeren, und er fährt dann bezeichnender Weise in einem Paternosteraufzug zu den Klängen von Haydns »Schöpfung« gen Himmel.

Am Schluss sind alle mit der neuen Lebenssituation glücklich: die zu neuem Lebensmut gelangte Mutter, der seiner Selbstliebe entwachsene, aber immer noch etwas farblose Vater und die durch neue Sozialkontakte bereicherte Karo. Das hindert sie jedoch nicht daran, noch einmal die Theodizee-Frage ebenso zu formulieren wie das je größere Unverständnis: »Hast du dir das alles ganz alleine ausgedacht? Und warum hast du dir dann auch gemeine Sachen ausgedacht? Und wenn zuerst keiner da war, wer hat dann dich geschöpft?«

Hinweis: Materialien für die Verwendung im Schulunterricht finden sich unter: <http://www.kinomachtschule.at/karoundderliebe-gott/material.html>

Monika Jagenteufel, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

Franz Weber ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Marco Moerschbacher, Dr. theol., ist Afrikareferent beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. Er promovierte mit einer Arbeit über die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Erzdiözese Kinshasa.

Stefan Silber, Dr. theol., ist Pastoralreferent in der theologischen Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg. Von 1997-2002 war er für die Fortbildung von Laien in der Diözese Potosí in Bolivien verantwortlich.

Josef Schäfers ist Referent für Gemeindepastoral im Stadtdekanat Köln und Mitglied im Nationalteam »Kleine Christliche Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum«.

Paul Jeannerat-Gränicer arbeitete in der Pfarreiseelsorge, als Bischöflich Beauftragter für Radio und Fernsehen sowie als Theologe bei missio Schweiz-Liechtenstein. Seit seiner Pensionierung engagiert er sich im Vorstand des Vereins Tagsatzung in Bistum Basel.

Bernhard Spielberg ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Würzburg und Mitglied im Nationalteam »Kleine Christliche Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum«. Er arbeitet an einer Dissertation zum Thema »Kann Kirche noch Gemeinde sein?«

Arnd Bünker, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft an der Universität in Münster.

Norbert Mette ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung sowie durch Publikationen tätig.

Manfred Scheuer, PD Dr. theol., war von 1994 an Mitglied in der Historisch-Theologischen Kommission für die Causa Seligsprechung Franz Jägerstätter und von 1998 bis zum Abschluss des »Informativprozesses über das Martyrium und den Ruf eines Märtyrers des Dieners Gottes Franz Jägerstätter« im Jahr 2001 als diözesaner Postulator tätig. Seit 2003 ist er Bischof der Diözese Innsbruck.

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · Mai 2007 · Heft 3

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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50
sFr 115,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 53,40
sFr 91,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 24,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

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: Friederike Ward (verantwortl.), Telefon +49 (0)761 2717-407

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.

Marie-Louise Gubler

Die kostbare Perle Humor

Humor und Lachen sind in der Geistesgeschichte zwar umstritten, jedenfalls aber ein allgemein menschliches Phänomen. Als empathische Hilaritas gehören sie zum Grundbestand christlicher Spiritualität und können sich auf biblische Wurzeln berufen: z.B. das lustige Spiel der Weisheit oder das befreite Auferstehungslachen.

- Im Wartezimmer einer ärztlichen Gemeinschaftspraxis sitzen sechs Leute, wortlos in sich gekehrt, in den aufliegenden Illustrierten und Zeitungen blätternd warten sie auf den Aufruf zu Untersuchung oder Therapie. Mitten in den Informationsbroschüren und Zeitschriften liegt ein kleines Büchlein auf: »Medizin für gute Laune«¹; die Karikaturen und Aphorismen sind von Kinderhand mit bunten Farbstiften übermalt. Da steht: »Humor verzeiht, Satire verachtet, Witz ist nur ein intellektuelles Spiel«, oder: »Ironie ist die Grobheit der Gebildeten«.

Humor ist gesund

- Schon die antike Medizin kannte die therapeutische Bedeutung von Humor. Humor – la-

teinisch für »Feuchtigkeit, Saft« – bewässert gleichsam die trockenspröde Welt, verbindet leicht fließend Objekte miteinander. Der »gute Humor« des Mittelalters verlangte ein ausgeglichenes Verhältnis der Körpersäfte des Menschen (humores: Blut, Galle, Schleim). So gibt es auch den »schwarzen Humor«: beißenden Sarkasmus, verletzend scharfe Ironie aus gekränktem, verbittertem Herzen. Seit dem 16. Jahrhundert bezeichnete das Englische »humour« die Laune oder Stimmung, ein von Normen abweichendes Verhalten, und seit dem 18. Jahrhundert die heiter-gelassene Gemütsverfassung inmitten aller Unzulänglichkeiten und Widerwärtigkeiten des Daseins.

Die relativ junge Lachforschung (Gelotologie, von griech. gelos = Lachen) hat nicht nur die heilsame und befreiende Wirkung des Lachens festgestellt, sondern auch ihre Ambivalenz: nach innen die verbindende Zusammengehörigkeit der Lachenden, nach außen die ausgrenzende der Nichteinbezogenen. Statistisch sollen Erwachsene täglich rund 15-mal, Kinder dagegen 400-mal lachen oder kichern. Die Volksweisheit, »wer lacht, lebt länger«, hat durchaus ihre Berechtigung, Abbau von Spannungen, Gleichgewicht durch Ausschüttung glückbringender Hormone, umfassendes Wohlfühl und Schmerz-

linderung sind nur einige therapeutische Wirkungen. Eine Minute Lachen sei so erfrischend wie 45 Minuten Entspannungstraining – was das »sich Totlachen« zu einem »Lebendig-Lachen« macht. Lachen steigert Kreativität und Arbeitsleistung durch Unterbrechung geordneter Gedankengänge, stellte ein Medizinerkongress in Basel fest.

In Epidauros, dem antiken Wallfahrtsort des Heilgottes Asklepios, lag neben dem Tempel des Heilgottes der Krankensaal (Enkoimytia) und der Rundbau mit den Schlangen (tholos), ein riesiges Theater zur Erheiterung der Kranken und ein

»Lachen steigert die Kreativität.«

Stadion für Feste. Medizin, Religion, Theater, der Arzt Hippokrates und der Gott Asklepios standen zusammen im Dienst am Heil (soteria). Die Philosophen freilich beurteilten die Erheiterung durch Spaßmacher kritisch: Plato erklärte Lachen als schädlich, weil es von wichtigen Dingen ablenke, für Aristoteles diene Lachen der »kathartischen Spannungsabfuhr«. In Umberto Ecos Roman »Der Name der Rose« führt die Verneinung des Lachens durch den fanatischen blinden Mönch Jorge zu Mord und Tod, zur Vernichtung der ganzen Bibliothek in einem Brand.

Hilaritas – heitere Gelassenheit

- Echter Humor setzt Ehrlichkeit und grundsätzliche Empathie voraus. Wertschätzung des Gegenübers und Bereitschaft zu selbstkritischer Distanz erschließen erst sein emotionales und kommunikatives Potenzial. Eine unerwartete pointierte Bemerkung, ein paradoxes Wortspiel, Parodien der Alltagskomik in Mimik und Gestik, die verblüffende Originalität von Gedanken können Erheiterung auslösen. Diese Heiter-

keit – normalerweise gesellschaftlicher Zensur unterworfen – lässt spielerisch eine andere Welt erahnen, einen Weg zurück in die Kindheit. Wer einem Kleinkind im Buggy zulächelt, erhält fast unweigerlich ein Lächeln zurück, nicht nur vom Kind, sondern auch von seiner Mutter oder seinem stolzen Vater.

Das Lächeln als aggressionsfreie Kontaktgebärde signalisiert Freundlichkeit und lädt zu Freude und Kooperation ein. Der »Ernst des Lebens« ist damit keineswegs verraten, sondern in einer heiteren Distanz zur eigenen Wichtigkeit und Unzulänglichkeit aufgehoben. Die »hilaritas« der mittelalterlichen Theologie setzt die Bereitschaft voraus, mit sich ins Reine zu kommen, durch Erfahrung zu lernen, auch aus Widerwärtigkeiten. Sie deckt die affektive Lebendigkeit des Menschen in ursprünglicher Weise auf. Lächeln ist – wie das Büchlein in der Arztpraxis formuliert – »der Regenbogen zwischen Lachen und Weinen«.

Jahwes Spielzeug und die Tafel der Frau Weisheit

- Die Bibel ist ein ernstes Buch: In der Jahrtausende umfassenden Bibliothek geht es um Bedrohung und Rettung, um Konflikte und Überleben eines heimatlosen Volkes, um Glanz und Niedergang, Schuld und Strafe. Jahwe ist Retter, König und Arzt seines Volkes. Und mittendrin, oft unscheinbar verborgen, erklingen auch andere Töne: die prophetischen Bilder eines werbenden Liebenden, einer zärtlichen Mutter, aber auch eines überraschend Anderen. Die Hagiographen schildern einen Gott, der den Menschen ein Lachen bereitet: wie der kinderlosen Sarah (Gen 18). Wieviel Befreiung von erlittener Demütigung erklingt in Saras Ruf bei der Geburt ihres Sohnes: »Gott ließ mich

lachen, jeder, der davon hört, wird mit mir lachen« (Gen 21,6). »Ijzchaq«, das Lachen Gottes in einem Kind!

Im Lachen Gottes über Israels Feinde manifestiert sich seine Souveränität über die Gefahr: »Er, der im Himmel thront, lacht« (Ps 2,4). Es ist ein spöttisches Lachen, das in der humorvollen Schilderung des Turmbaus anklingt: Zum Turm, der »bis zum Himmel ragt«, steigt Jahwe herab, um sich das Machwerk näher anzusehen (Gen 11,5). Im hymnischen Lob der Schöpfung erscheint im Meer unvermittelt ein Drache: »Da wandeln Ungeheuer, der Leviatan, den du gebildet hast, damit zu spielen« (Gen 104,26). Die für Menschen und Schöpfung so bedrohliche Chaosmacht: Spielzeug Gottes! Es ist ein humorvolles Bekenntnis dafür, dass Jahwe mit allen Lebensbedrohungen spielend fertig wird.

Freilich gibt es auch den bitteren Vorwurf des leidenden Ijob, dass Gott »über der Schuldlosen Angst spottet« und über ihre Verzweiflung lache (Ijob 9,23); bis zur befreienden Einsicht:

»Spiegel der Kraft Gottes«

»Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen, nun aber hat mein Auge dich geschaut«, ist es ein langer Weg (Ijob 42,5).

In der nachexilischen Zeit stand die Bewältigung des schwierigen Alltags im Vordergrund. Die Weisheitsliteratur schaut mit geschärftem Blick auf die kleinen Dinge: »Ein gelassenes Herz bedeutet Leben für den Leib ... Ein fröhliches Gesicht macht das Gesicht heiter« (Spr 14,30; 15,13); mit süßem Honig wird die Weisheit verglichen, mit Motte und Wurm der Kummer (Spr 24,13; 25,20). Im Bild der liebenswürdigen Frau Weisheit, die auf Straßen und Hauseingängen zu ihrem Mahl einlädt, ist die menschenfreundliche Nähe Gottes eingefangen: die spielerische Mitgestaltung und Freude am Schöp-

fungswerk (Spr 8). Ihre Beweglichkeit und Zartheit macht sie zum Spiegel der Kraft Gottes und wer sie sucht, findet sie mühelos vor seiner Tür (Weish 6,12-14; 7,24). »Der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres, das Leben mit ihr kennt keinen Schmerz, nur Frohsinn und Freude« (Weish 8,16).

Jesus – das Lächeln Gottes

● Die Evangelien berichten vom Weinen Jesu über den Untergang Jerusalems (Lk 19,41) und den Tod seines Freundes Lazarus (Joh 11,35). Hat Jesus auch gelacht? Das Zeugnis des Neuen Testaments zeichnet das Bild eines Menschen, der überaus aufmerksam und liebevoll dem Leben zugewandt war. Wie die alttestamentliche Weisheit auf den Gassen einlädt, sind Jesu Gleichnisse Einladungen voller Überraschungen; ohne Berührungängste lässt er sich zu Tisch bitten und teilt das Mahl mit frommen Pharisäern und verfemten Zöllnern und Sündern; liebevoll umarmt er die Kinder, die seinen Geschichten zuhören, Leidende und Kranke finden tröstende und befreiende Zuwendung.

Der leise, aus dem Herzen kommende Humor Jesu erklingt in seinen paradoxen Bildern, die nachdenklich machen: das Kamel, das durchs Nadelöhr geht (was von den Auslegern umgehend entschärft wurde: ein Schiffstau, ein kleines Tor!); der scharf beachtete Splitter im Auge des Nächsten, das großzügig übersehene Brett vor dem eigenen Kopf; die Hochzeit, zu der keiner kommen will (Lk 14,15-24). Jesu Gleichnisse bewegen und lassen die Zuhörenden doch das Gesicht wahren. Als »Kind der Weisheit« hält Jesus seinen Zeitgenossen den Spiegel vor: Sie gleichen Kindern, die weder Beerdigung noch Hochzeit spielen wollen, die den Täufer als Besessenen und ihn als »Fresser und Säufer« beschimpfen

(Lk 7,31-35). Die Vergleiche der Männerarbeit mit Vögeln und der Frauenmühe mit Feldblumen sind humorvolle Denkanstöße für die sich in Existenzangst sorgenden Jünger und Jüngerinnen (Mt 6,25-34). Jesu Freudenbotschaft von der nahen Welt Gottes hat einen rebellischen Zug gegen alles Starre, Verbote, schafft ein Gegengewicht zum würdevoll Schweren der religiösen Autoritäten. Jesu Heilungen am Sabbat sind befreiende Grenzüberschreitungen zugunsten des Lebens, seine nächtlichen Zwiesprachen mit Gott, seinem geliebten »abba«, Quelle unzerstörbarer Freude, trotz aller Erfolglosigkeit.

Söhne und Töchter der Auferstehung

● »Leicht wird, wer im Namen des Herrn daherkommt, zum humorlosen Rechthaber« kommentiert Kurt Marti² die beleidigte Reaktion des Propheten Elischa, der die ihn als »Glatzkopf« verspottenden Kinder verflucht und von Bärinnen zerreißen lässt (2Kön 2,24). Das biblische Lehrstück ist neben jenem des misshandigten Jona (Jon 4) auch eine Anfrage an die Kirche heute. Wie Davids Lautenspiel die Verdüsterung König Sauls löste, braucht die Kirche Glaubende, welche die freudlose Rechthaberei des »einzig Richtigen« in der Freiheit des Geistes heiter unterwandern. Die subversive Kraft des Humors – wie sie etwa in den »Anfragen an Radio Eriwan« der Exilarmerner zum Ausdruck kam – könnte in der Pastoral viel Verbitterung, Resignation und Zynismus aufbrechen.

Die Freude an Gott, dem »Freund des Lebens« (Weish 11,26), machte viele Heilige zu humorvollen Zeugen des Evangeliums. Don Bosco »fröhlich sein, Gutes tun, und die Spatzen pfeifen lassen«, Filippo Neris clowneske Despektierlichkeiten, Teresa von Avilas gesunder Realismus und Charme (»Gott verschone mich vor so übergeistlichen Menschen, die aus allem eine vollkommene Beschauung machen wollen«), die Anekdote vom Engel, der Johannes XXIII. mit »Giovanni, nimm dich nicht so wichtig« zum Schlafen verhalf, bestätigen Paul Claudel's Wort: »Wo die Freude herrscht, ist auch am meisten Wahrheit zu finden.«

In den letzten Briefen aus der Haft spricht Dietrich Bonhoeffer auffallend oft von der Hilaritas als »Kühnheit und Herausforderung der Welt ... als hochgemute Selbstgewissheit« (9.3.1944) und schreibt: »Letzter Ernst ist nie ohne eine Dosis Humor« (28.7.1944).³ Humor im Angesicht des Todes (Thomas Morus, Alfred Delp) ist starkes Zeugnis gegen alle totalitären Herrschaftsansprüche. Die jahrhundertalte Tradition des Osterlachs (risus paschalis) war Protest gegen den Endsieg des Todes.

Der weggerollte Stein der Osterberichte demonstriert ein bereits geöffnetes Grab, die ersten Adressatinnen der Auferstehung waren Frauen ohne legitimes Zeugnisrecht: Gerade aus dem Unerwarteten wächst überraschend das österliche Gesicht der Kirche. Im nahen Osten wurden Christen und Christinnen von Außenstehenden schon früh »Söhne und Töchter der Auferstehung« genannt – ein wunderschöner Ehrentitel, der verpflichtet.

¹ H. Dreifuss, Medizin für gute Laune, Freiburg o.J.

² Kurt Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, Darm-

stadt 1979, 110

³ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1970, 257.408.

Helga Kotthoff

Ist Humor, wenn sie trotzdem lacht?

Wirkweisen von Scherzkommunikation

Volksmund und Dichtung bringen unterschiedliche Seiten des vielschichtigen Phänomens Humor zum Vorschein. Die genaue Beobachtung von menschlicher Kommunikation ebenso. Anhand von Unterschieden zwischen Frauen und Männern beim Witzemachen lassen sich Mechanismen des Humors anschaulich beschreiben: aufdecken, relativieren, verbinden, ausgrenzen ...

Durch die Dinge durchsehen

● Humor ist, durch die Dinge durchsehen, wie wenn sie aus Glas wären, sagte Kurt Tucholsky (Brief an Mary Gerold, 4. Oktober 1918). Er hebt auf das Entlarvende des Humors ab. Wer Humor hat, blickt hinter Fassaden. Wer Humor hat, spielt im Alltag nicht immer anständig und wie es sich gehört mit. Die Humorist-inn-en nehmen sich kleine Frechheiten heraus, erlauben sich heikle Anspielungen, jonglieren mit Mehrdeutigkeiten und kratzen dabei an zu glatten Fassaden.

Gestern sah ich in unserer Teeküche am Uni-Institut für Sprach- und Literaturwissenschaft eine Kollegin die Tassen spülen und eine andere rief im Vorbeigehen: »Wird heute mal die hausfrauliche Seite ausgelebt?« Und sie darauf

hin: »Das ist mein ganzheitlicher Ansatz.« Wir haben schallend gelacht. Nachher habe ich mir überlegt, warum wir das witzig fanden. Die Kollegin tut so, als sei die chronische personelle Unterbesetzung am Institut eine enorme persönliche Bereicherung für uns. »Ganzheitlichkeit« geistert ja derzeit als erstrebenswert durch viele Theorien und Moden. Unser Berufsalltag entspricht dem natürlich überhaupt nicht. Die beiden Kolleginnen geben aber in der Szene vor, sie würden dank der Abwaschmöglichkeiten ganzheitlich leben können, als wäre Abwaschen für Wissenschaftlerinnen die persönliche Bereicherung schlechthin. Gleichzeitig wird auch noch darauf angespielt, wie viel Schwindel mit solchen Etiketten überall getrieben wird. So ein kleiner Scherz produziert keinen großen Aha-Effekt, keine umwerfende Pointe, aber er vereint blitzschnell etwas nicht Naheliegendes, unterschiedliche Perspektiven, die durchaus etwas entlarven. Außerdem stellt der kleine Lacher zwischendurch Gemeinsamkeit und Verbundenheit her.

Das Komische ist reichhaltiger als ernsthaftes Reden. Man muss schnell kombinieren, es kommt unerwartet, meist ist Anspielung beteiligt und es ist sehr kreativ. Es macht den Alltag erträglich, wenn man eine komische Perspektive

hereinbringen kann. Humor transportiert also auch Erkenntnis. Nicht umsonst hat der Humor in Diktaturen immer schlechte Karten. Im Humor steckt Souveränität, subjektive Schöpferkraft, der eigenwillige Blick auf die Welt.

Frauen war dieser Durchblick der Komik in der Geschichte weniger erlaubt. Weder sollten sie aus der Norm fallen, noch die Norm von einer Metaebene herab ins Lächerliche ziehen. Von Immanuel Kant bis Rudi Carrell vernehmen wir, Humor wäre männlich und die Frau des wit-

»subjektive Schöpferkraft und ein eigenwilliger Blick auf die Welt«

zigen Wortes gar nicht mächtig. Freud hat uns den Spaß an der Zote abgesprochen. Zu deren Genuss müsse das Über-Ich ausgetrickst werden und das sei bei Frauen nicht so stark ausgebildet.

Bis vor etwa zwanzig Jahren waren die Unterschiede in der Akzeptanz weiblicher und männlicher Komik sehr ausgeprägt. Je öffentlicher die Situation, umso ausschließlicher sah man Männer als aktive Humoristen im Rampenlicht, sei es als Chef, der sich in der Mitarbeiterbesprechung witzige Bemerkungen erlaubt, sei es als Büttенredner bei einer Faschingsveranstaltung, als Clown oder als große Komiker im Film von Chaplin bis Mr. Bean.

Dabei hat es durchaus immer auch Komikerinnen gegeben, wie z.B. Liesl Karlstadt, die alderdings in den Feuilletons neben Karl Valentin bestenfalls etwas schulterklopfende Anerkennung erhielt, schlechtestenfalls nur als eine Art Wand gesehen wurde, an der Valentins Querschläger aufprallen konnten. Komikerinnen wie Helga Feddersen oder Ingrid Steeger luden eher zum Lachen über die von ihnen inszenierten Frauentypen ein als zum Lachen über die Welt. Oder sie waren liebenswert, wie z.B. Lieselotte Pulver im »Wirtshaus im Spessart«.

Erst allmählich entsteht ein öffentlicher Resonanz- und Entfaltungsboden für eine weibliche Komik, die auch eine aus weiblichen Alltagstagszusammenhängen stammende, eigene Perspektive integriert. Clowninnen wie Gardi Hutter präsentieren sich als Boxkämpferin im Ring, nebenbei kurz den Säugling fütternd. Witze auf Kosten von Männern sind zuhauf in Umlauf. Karikaturistinnen wie Marie Marcks und Franziska Becker nehmen unseren Alltag aufs Korn. Im Fernsehen spielen sogar Komikerinnen eine Rolle, die u.a. die Geschlechterrollen bewitzeln (z.B. Missfits). Daneben beutet Comedy auch Widersprüche in heutigen Frauenrollen aus, z.B. Ally McBeal. Diese Heldin der gleichnamigen US-Fernsehserie ist zwar Anwältin in einer renommierten Kanzlei, kämpft aber mit dem souveränen Auftreten und legt oft anmutig ihr Köpfchen schief, sich so durch ihre Körpersprache als klassisches »Frauchen« auf der Suche nach Liebe inszenierend.

Von einem weiblichen Woody Allen sind wir aber noch immer weit entfernt. Als ältere Frau, schlecht frisiert, mit einem Hundeblick hinter einer schwarzen Hornbrille, sentimental, melancholisch, ununterbrochen von ihren psychischen Problemen redend, wäre eine komische Anti-Heldin nicht akzeptabel.¹ Auch eine Mrs. Bean suchen wir vergeblich. Eine Frau, die sich an den Zähnen herumpuhlt oder sonst wie an die Ekelgrenze herangeht, fände kaum jemand lustig.

Die eigene Person relativieren

- Aller höherer Humor fängt damit an, dass man die eigene Person nicht mehr ernst nimmt, sagt Hermann Hesse im Steppenwolf. Wer die eigene Person zu ernst nimmt, ist für andere schwer zu ertragen. Nicht umsonst wird in vie-

len Partnerschaftsannoncen jemand mit Humor gesucht. Wer Humor hat, kann auch zu sich selbst Distanz herstellen. Es lebt sich leichter mit Menschen, die das können.

Frauen sind absolute Meisterinnen darin, zu sich selbst auf Distanz zu gehen. Erste Studien zur Scherzkommunikation unter Freundinnen haben dies schon vor zwanzig Jahren gezeigt.² Das Witzeln über sich selbst ist sehr geeignet, um miteinander Intimität und Vertrautheit herzustellen. In den von Jenkins bei Müttertreffs aufgezeichneten Gesprächen bewitzeln sich die Frauen z.B. als Mütter, die nicht gut genug sind. Lachend bekennen sie sich zu in alternativen und gebildeten Kreisen verpönten Dosenmahlzeiten für den Nachwuchs, die dieser auch noch lieber mag als das komplizierte Vollwertgericht (»mit ein bisschen Basilikum drauf schaut es ganz nett aus«).

Vordergründig stellen sie sich als ungeschickt, vergesslich oder sonst wie defizitär dar. Wenn man die Scherze näher anschaut, dann erheben sie sich gemeinsam über gesellschaftliche Normen, denen frau einfach nicht genügen kann. Auch in meinen Aufzeichnungen von Gesprächsrunden witzeln Frauen mehr als Männer über sich selbst. Sie schildern beispielsweise ihre

**»Frauen witzeln
mehr über sich selbst
als Männer.«**

fehlschlagenden Bemühungen, im eigenen Garten eine Kompostanlage zu errichten (»auf jeden Fall nimmt die ganze Nachbarschaft daran reges Interesse, denn olfaktorisch ist meine Anlage ziemlich dominant«), und sie haben aus Versehen aus einem Hotel die Fernbedienung mitgenommen, weil sie die für ihr Handy hielten (»ja, sie schauen doch alle gleich aus, diese länglichen, dunklen Dinger mit Tasten«).

Solche Arten von Selbstironie gehen so kooperativ vonstatten, dass dem gemeinsamen Bewitzeln der Unbilden und Fallstricke des Lebens eine heilende Funktion zugesprochen werden kann. Wenn alle Anwesenden diese Scherzart nutzen, um nicht-perfekte Seiten des Selbst zu zeigen, kann dies als Selbstbestätigung funktionieren im Sinne von: Wenn Dir auch so komische Dinge passieren, dann bin ich wohl doch normal. Gerade das Bewitzeln eigener

**»Das Scherzen auf eigene Kosten
ist eine gewagte Sache.«**

Schwächen verbindet. Meist erzählen andere Anwesende im Anschluss ähnliche Geschichten. Sie belehren niemanden eines Besseren, sondern sie bewitzeln den eigenen Umgang mit der Ernährung des Nachwuchses, der Hochtechnologie im Wohnzimmer, der Mülltrennung – oder was auch immer. Die Gruppe kann sich ähnlicher Empfindungsweisen, Werte und Perspektiven versichern, ohne dies explizit thematisieren zu müssen. Negativerlebnisse können beispielsweise so aufbereitet werden, dass sich die realen Verhältnisse in der Geschichte umkehren. Der autoritäre Chef, der Frau Müller heruntergeputzt hat, wird als alberner Gernegroß dargeboten und auch die eigene Zerknirschtheit kann Frau Müller im Nachhinein mit einer gewissen Komik würzen.

Das Scherzen auf eigene Kosten ist eine gewagte Sache. Während der Witz auf Kosten anderer den eigenen Status erhöht, schmälert der auf eigene Kosten denselben. Sigmund Freud meinte, das Bewitzeln des Selbst zeige Souveränität. Dem will ich nicht widersprechen. Nur scheinen Männer diese Souveränität manchmal nicht zu bemerken. Vor allem aus der Arbeitswelt wissen wir, dass Männer sich in offiziellen Situationen dieses Humors nicht bedienen.

Wer witzig ist und andere zum Lachen bringt, hat für einen Moment die Situationskontrolle.³ Mit witzigen Bemerkungen kann man die gesamte Szene umdefinieren, wenigstens für kurze Zeit. Insofern ist Scherzen an hohen Statusstatus gebunden und kann diesen Status auch herstellen. Scherzkommunikation funktioniert oft eher als Machtbestätigung denn als Subversion. Je statusniedriger die Witzrezipienten, umso eher würdigen sie den Witz von jemand anderem mit dem erwarteten Gelächter. Humor, Witz und Gelächter sind durch und durch soziale Phänomene, Strategien sozialer Einflussnahme.

Wir kennen alle die Situation, wo der Chef eine komische Bemerkung macht und alles brüllt vor Lachen, obwohl kaum jemand den Scherz wirklich gut fand. Solche Szenen reproduzieren das soziale Gefälle. Statusniedrige dürfen am ehesten witzig sein, wenn dies auf eigene Kosten geht, wenn sie sich also selbst als Zielscheibe anbieten.

Rose Coser hat Ende der 1950er-Jahre Tonaufnahmen von Fakultätssitzungen einer US-amerikanischen psychiatrischen Universitätsklinik untersucht. An den Besprechungen, die Coser auf Tonband mitschnitt, nahmen Professoren der Psychiatrie teil (auch zwei Psychiatrieprofessorinnen), einfache Ärzte in Facharztausbildung (männlich) und sechs andere Mitarbeiterinnen (Schwestern und Therapeutinnen).

»Witz und Gelächter sind Strategien sozialer Einflussnahme.«

Von den insgesamt 103 Witzen während dieser Arbeitsbesprechungen gingen 53 auf das Konto der statushöchsten männlichen Professoren, 33 auf das der Ärzte und nur vier wurden von den anderen Mitarbeiterinnen gemacht, von denen drei Schwestern waren, zwei Therapeutinnen und eine Soziologin. Die Professoren scherzten

nie auf eigene Kosten, die Mitarbeiterinnen nur. Die Professorinnen blieben immer sehr ernst. Den herablassenden Humor der Kollegen konnten sie sich als Frauen nicht erlauben und die so oft unter Frauen übliche Selbstironie erst recht nicht, denn die hätte ihren eh noch wackligen Status als Professorin bedroht. Die Frauen waren, wie Coser beobachtet hatte, eigentlich ziemlich humorvoll, zeigten ihn aber nur dort, wo sie nicht Gefahr liefen, zu überlegen oder zu unterlegen zu wirken: in der Teeküche.

Heute sind die Verhältnisse weniger krass. Die Geschlechterordnung hat sich etwas geändert. Der flotte Chef einer Computerfirma bewitzelt auch mal seine eigene Vergesslichkeit und Frauen nehmen sich hin und wieder im Humor auch die härteren Gangarten heraus. Trotzdem ist die Geschlechterordnung nicht völlig verschwunden.

Necken und Aufziehen

● Was sich liebt, das neckt sich, sagt der Volksmund. Necken, Frotzeln, Pflaumen oder Schmähen sind Humorarten mit Biss. Jemand wird wegen irgendeiner Sache auf's Korn genommen, die man erst einmal bemerkt haben muss. Ich habe in meiner Gesprächssammlung von geselligen Runden unter guten Freunden und Freundinnen viele sehr witzige Frotzelszenen. Es ist immer gute Beobachtung im Spiel, aber es ist trotzdem ein gewagter Akt. Z.B. tischt in einer Runde unter Wiener Studentinnen und Studenten die Gastgeberin zu billigen Wein auf und einer sagt: »Ja, Lilo, da hätt'st aber an Einser davor schreiben können.« Er meint das Preisschild, das noch an der Flasche klebte. Es geht dann eine Weile im Schmähen hin und her und alle genießen die kleinen Frechheiten. Frotzeln zeigt die Tragfähigkeit einer Beziehung. Bei einer Party, wo man nie

manden kennt, kann man am Frotzeln erkennen, wer mit wem schon länger befreundet ist.

Männer haben im Frotzeln eine härtere Gangart. Schon in ihren Bubencliquen legen sie Wert darauf, dass auch witzig ausgeteilt wird – und so lernen sie auch schnelles Kontern und Übertreffen. »Einen drauf setzen« ist eine sehr anerkannte Sprechhandlung. In Bubencliquen kursieren durchaus auch Scherze, die einen Knaben niederstrecken sollen, verletzen, beleidigen. In dem Fall amüsieren sich die Anwesenden deutlich auf Kosten eines Opfers, das den Scherz gar nicht genießen kann. Nur bei wenigen jungen Frauen kann man hartes Aufziehen (Frotzeln und Aufziehen sollen hier nur die Aktivitäten heißen, die auch vom Opfer noch goutiert werden) auch beobachten, nicht aber bei den »netten Mädchen«.

Frecher Humor passt vor allem nicht zum Ideal der Dame. Bis in die 1950er-Jahre wurden Damen in Etikettebüchern angewiesen, nur ja nicht zu laut zu lachen oder sich gar mit selbst erzählten Witzen in der Tischgesellschaft hervorzutun. Das sollten sie tunlichst den Herren überlassen. Die Einschränkung der weiblichen Komik hatte gleichzeitig mit der Kontrolle des Körpers und

»Das Lachen sollte silberhell erklingen.«

der des Geistes zu tun. Auch das Lachen sollte silberhell erklingen und nicht etwa grölend herausplatzen (so die seinerzeitigen Vorschläge von »Mrs. Manners« in der Washington Post). Die Frau sollte wirklich an ihrem Lachen arbeiten! Sie sollte es dem Tischherrn möglichst oft gönnen. Aber bitte nicht Herumgrölen und auf die Schenkel klopfen. In den adligen Salons galten diese Einschränkungen übrigens weniger. Die Bürgerin und die Kleinbürgerin wurden am meisten eingeschränkt. Auch Schicht spielt eben eine

Rolle. Den Bäuerinnen und Arbeiterinnen war es eher egal, ob man sie für fein hielt. Aber die hatten nun auch nicht gerade die große Bühne gepachtet für ihre Scherze.

Die Art von Humor, die Leute praktizieren, hat mit ihrer sozialen Identität zu tun. Es gibt dabei durchaus Kulturunterschiede. Der in Österreich so beliebte »Schmäh« hat viel Ähnlichkeit mit Frotzeln. Er wird auch mit Fremden inszeniert. In Deutschland beschränkt sich das Frotzeln eher auf Kreise von Menschen, mit denen man schon vertraut ist.

Wir unterscheiden herausfordernden und unterstützenden Humor. Natürlich können beide Arten auch Hand in Hand gehen. Gemeinschaftlich produzierter Humor ist für funktionierende Teams das A und O. Kritik wirkt z.B. anders, wenn sie etwas witzig verpackt ist (nicht

»In freundlich-scherzhafter Kritik bleibt ein verbindendes Element.«

ironisch-herablassend). Sie ist dann nicht so geichtsbedrohlich, wird genießbarer, wenn sie mit einer Prise Humor geliefert wird. Meine Tante hatte einen viel zu fetten Dackel. Der war wahrscheinlich verhätschelt und wir haben ihr ab und zu gesagt, dass sie dem Hund weniger zu essen geben möge. Sie war dann beleidigt und warf weiterhin dem Dackel vom Tisch alles Mögliche zu, wenn er bettelnd mit seinem Hundeblick vor dem Tisch stand. Einmal kam ein Freund zu Besuch zu ihr. Der begrüßte den dicken Dackel ganz überschwänglich und sagte: »Na Purzel, die wievielte Schlankheitskur hast du denn abgebrochen?« Meine Tante lachte aus vollem Halse. Sie hat den Dackel damit später selbst geneckt – und – sie stellte die übertriebene Zusteckerei etwas ein. In freundlich-scherzhafter Kritik bleibt eben immer ein verbindendes Element.

Trotzdem lachen?

● Humor ist, wenn man trotzdem lacht. Die Grenzen zwischen einschließendem und ausgrenzendem Humor sind fließend. Wer mit einer sarkastischen Bemerkung jemand verletzen wollte, kann sich allerdings nachher darauf zurückziehen, es ja nicht soooo gemeint zu haben. Lacht das Opfer nicht mit, kann man es außerdem noch als humorlos hinstellen. Sexuelle Belästigung kommt beispielsweise oft im humoristisch eingekleideten Gewand daher. Dabei trotzdem zu lachen, fällt kaum noch einer Frau ein.

Ausgelacht zu werden gehört leider zum realen Horrortrip vieler Kinder. Beispiele aus dem heutigen Kinderalltag zeigen die Situationsdynamik des Verspottens. Es gehört nämlich dazu, die Verspotteten in eine unfreiwillige Vorführmodalität zu bringen. Sie sollen sich selbst so sehen müssen, wie sie gerade nicht gesehen werden wollen.

Ich habe ein paar Mütter und Väter von Schulkindern gefragt, ob die Kinder Erlebnisse des Ausgelacht-Werdens und Verspottet-Werdens haben, davon, dass jemand sich auf ihre Kosten amüsiert. Gleich vier Mütter erzählten, es

sei eine kontinuierliche Klage von Primarschulbuben, dass ältere Jungs sie auf den Schultoiletten belästigen. Verbreitet scheint zu sein, a) einen Jungen nicht wieder aus der Toilette herauszulassen, und b) ihn gar nicht erst hineinzulassen.

Bei Variante a wird die Toilette so lange zugehalten, bis das jüngere Kind entweder grundsätzlich Angst bekommt und weint oder Angst bekommt, zu spät im Unterricht zu erscheinen. Und mit der gezeigten Angst werden sie dann als kleine Kinder verhöhnt und zum Lachanlass. Ein kleines Kind zu sein, ist unter Kindern eine relevante Diskriminierungskategorie. Bei Variante b) ist der größte Erfolg erzielt, wenn das jüngere Kind in die Hose macht und damit den Ausweis schlechthin geliefert hat, noch ein Baby zu sein. Genau in dieser Kategorie wird es dann verspottet. Nichts ist ja für Kinder erstrebenswerter, als sich in die Kategorie der höheren Altersstufe zu manövrieren. Die Praktiken auf den Schultoiletten heben darauf ab, sie als zu einer niedrigen Alterstufe gehörig vorzuführen. Ja, das ist sicher nicht etwas, das wir uns unter Humor vorstellen wollen. Aber es gehört doch in den großen Themenkreis dessen, worüber im Leben so gelacht wird. Humor ist nämlich eine verdammt ernste Angelegenheit.

¹ Vgl. Gerda Wurzenberger im NZZ-Folio (2002).

² Vgl. z.B. M. Jenkins in: H. Kotthoff, Das Gelächter der Geschlechter. Humor und Macht in Gesprächen von

Frauen und Männern, Konstanz 1996.

³ Vgl. Rose Coser, Lachen in der Fakultät, in: Kotthoff, Anm. 2, 97-121.

Alfred Kirchmayr

Humor: Kind der Lebensfreude, Gottesgabe und christliche Kardinaltugend

(Annäherung an die komischen Gesellen Witz, Humor und Lachen)

Lachen ist gesund, aber Humor ist eine viel weitgehendere, nämlich weise Einstellung zum Leben und er ist darin dem Glauben verwandt.

Ein ernstheiterer Streifzug durch Geistes- und Theologiegeschichte

*»Theologie ist eine fröhliche Wissenschaft.«
(Karl Barth)*

»Es ist leicht, das Leben schwer zu nehmen. Und es ist schwer, das Leben leicht zu nehmen.« (Erich Kästner)

Das »ernsteste Thema der Welt«

● Erich Kästner bezeichnete den Humor als »das ernsteste Thema der Welt«. Humor, aber auch seine »kleinen Geschwister«, nämlich Witz, Komik, Ironie und Satire bedürfen der stärkeren Beachtung und Kultur.¹ Was Kästner über die deutsche Literatur gesagt hat, gilt nämlich auch für die christliche Theologie und Spiritualität: Sie nimmt fast nur das Ernste ernst, nicht die heitere und leichte Muse: »Sie ist einäugig. Das lachende Auge fehlt. Oder hält sie es nur krampfhaft zugekniffen?«²

Deshalb hat Kästner in den 1950er-Jahren die Einführung eines neuen Unterrichtsfaches

verlangt, nämlich »Lachkunde«. Wir sollten mehr zu innerer Heiterkeit erzogen werden, statt ein Leben lang mit den »Dackelfalten der Probleme auf der Stirn herumzurennen«. Und er bezeichnet den Humor als das »höchste Kleinod der leidenden Erdkrustenbewohner«.

Das Leben ist nämlich viel zu ernst, als dass man es tierisch ernst nehmen dürfte. Da liegt der Hund begraben. Und wir neigen dazu, uns selbst und das Leben allzu ernst zu nehmen – nach dem Motto: »Ich gehe vor die Hunde – gehst du mit?«

Charakteristisch für die einseitige Ernsthaftigkeit in der Kirche ist der geschichtsmächtige Ausspruch des Kirchenvaters Augustinus: »Die Menschen lachen und weinen. Und dass sie lachen, ist zum Weinen!« Doch Gott sei Dank gab und gibt es immer auch – oft unterdrückte und verfolgte – Gegenströmungen, vor allem in den mystischen Bewegungen, in der Ketzergeschichte und natürlich im Fußvolk Gottes.

Vor etwa 200 Jahren sagte Jean Paul, dass sich im »ernstesten Stand die größten Komiker finden«, nämlich im Klerikerstand. Ich denke, dass das heute nicht mehr so ist, obwohl es immer wieder heitere Originale gibt. Deshalb möchte ich als freischaffender Theologe, Psychoanalytiker und nebenberuflicher »Witzland-

schaftspfleger« bescheidene Anregungen zur Förderung des »lachenden Auges« in Theologie und Pastoral geben.

Der Pfarrer eröffnet den Gottesdienst mit den Worten: »Der Organist kann heute nicht spielen. Ich stimme daher das Lied an und dann fällt die ganze Kirche ein.«

Schon Erich Przywara, ein maßgebender Lehrer von Karl Rahner, hat über ihn geschmunzelt: »Wo ist Gott?« – »Gott ist überall, nur nicht in Rom. Dort sitzt nämlich sein Stellvertreter.«

Kultur der Kindlichkeit

● Also ist bei den Evangelisten zu lesen (z.B. Matthäus 18,1-5): Einst war Jesus mit seinen Jüngern auf Wanderschaft. Als sie im Haus ankamen, fragte sie Jesus: »Worüber habt ihr unterwegs gesprochen?« Sie aber schwiegen verschämt, denn sie hatten darüber gesprochen, wer von ihnen der Größte (!) sei. Jesus wusste, was ihre Herzen bewegte. Deshalb rief er eines der in der Nähe spielenden Kinder zu sich, stellte es in ihre Mitte und sagte: »Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt, euren Sinn ändert und wieder werdet wie Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.«

Ich arbeite seit dreißig Jahren als Psychoanalytiker und bin davon überzeugt, dass das wachsende psychische Elend vor allem durch die Unterdrückung der Kindlichkeit bewirkt wird. Angststörungen, Depressionen, Suchtprobleme und Aggressionsstörungen haben enorm zugenommen. Der einseitige Kult der Erwachsenenheit hat einen schauerlichen Preis.³ Kultivierte Kindlichkeit ist der beste Schutz vor destruktiven Allmachtsphantasien und Größenwahn. Denn Kin-

der, die noch Kinder sein dürfen, sind mit offenen Sinnen unterwegs: Sie fühlen und spüren intensiv. Sie können noch »ganz Auge«, »ganz Ohr« sein. Sie geben sich dem Augenblick hin. Sie spielen mit allem und jedem, sie fragen und hinterfragen alles. Sie sind aufgeschlossen und noch nicht verschlossen und vertrottelt – das Wort kommt vom Dahintrotten ohne Achtsamkeit nach innen und außen, ohne Aufmerksamkeit, ohne verändernde Neugier, ohne erotische Beziehung zum Leben, zur Natur und zu den Mitmenschen.

Sigmund Freud hat in seiner genialen Studie über den Witz und den Humor das Kindliche als Quelle des Kreativen und des Spielerischen erkannt, wo Unbewusstes und Bewusstes zusammenspielen, Verdrängtes aufdecken und köstliche Blüten hervorbringen.⁴ Das »Kindesalter der Vernunft«, das Spiel mit Worten und Gedanken, mit Klängen und Anklängen und angeblichen Selbstverständlichkeiten ist der Nährboden für den Witz.

Der da entwaffnet listig einen autoritären Lehrer: »Der siebenjährige David ist im Unterricht eingeschlafen. Der Lehrer geht zum Dreikäusehoch, gibt ihm einen kräftigen Stoß und fragt verärgert: »Was bist du?!« – Sagt David: »Ich bin ein aufgeweckter Schüler!«

Er legt das katholische Über-Ich in frommer und listiger Art gründlich aufs Kreuz: Die fromme Resi kniet vor dem Marienaltar und betet innig: »O Gottesmutter Maria! Du hast empfangen, ohne zu sündigen! Gib, dass ich sündigen kann, ohne zu empfangen!«

Erich Kästner war ein Anwalt dieser Kindlichkeit. In seiner »Ansprache zum Schulbeginn« hat er treffende Worte gefunden: »Früchtchen

seid ihr, und Spalierobst müsst ihr werden! Aufgeweckt wart ihr bis heute, und einwecken wird man euch ab morgen ... Vom Baum des Lebens in die Konservenfabrik der Zivilisation ... Lasst euch die Kindheit nicht austreiben! ... Nur wer erwachsen wird und Kind bleibt, ist ein Mensch!«⁵

Auch Friedrich Nietzsche wusste um die große Bedeutung des kindlichen Spiels: »Reife des Mannes (und der Frau, A.K.): das heißt den Ernst wieder gefunden zu haben, den man als Kind hatte, beim Spiel.«⁶ Und sein älterer Vornamenskollege Schiller brachte die gleiche Einsicht so zur Sprache: »Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.«

Wir kommen unfertig auf die Welt und dann werden wir mehr oder weniger fertig gemacht. Zum Glück – im doppelten Sinn – hat jeder Mensch auch ein Wesen in sich, das sich gegen verdummendes Fertigmachen sträubt. Das ist unsere Kindlichkeit, die nicht resigniert, die uns ihre Weisheit, Lebenslust und Aufmüpfigkeit zulächelt. Übrigens ergab eine Studie, dass Kinder durchschnittlich 400 Mal pro Tag lachen, Erwachsene nur noch 30 Mal! Schon Freud fragte sich, wie aus lebhaften, lustigen und aufgeweckten Kindern solche Frustbomben werden können.

Humor ist eine Gottesgabe

● Nach der »Steinbruch-Arbeit an seinen Ethik- und Dogmatik-Folianten gönnte« sich der evangelische Theologieprofessor Helmut Thielicke in Hamburg eine »behagliche Ruhepause ... und das Vergnügen, ein Buch über den Humor zu schreiben.« Im Vorwort der Neuauflage dieses Buches⁷ charakterisiert Marie-Luise ihren

Mann Helmut sehr menschlich. Er war oftmals durch Krankheiten gefährdet und wegen seines Engagements im Widerstand gegen das Naziregime wurde er jahrelang mit Rede- und Schreibverbot belegt. Er fühlte sich als »Gast auf einem schönen Stern« und hielt zahllose Gastvorträge an Universitäten der ganzen Welt. »Das Wissen um die letzten Dinge befähigte ihn, die vorletzten Dinge nicht nur ernst zu nehmen, und machte ihn frei dafür, sich an den schönen Dingen des Lebens zu freuen.« Vor allem liebte er Geselligkeit und erzählte gerne Geschichten und Anekdoten: »Er empfand Humor als eine Gabe Gottes und war ... der Meinung, Gott lache manchmal über die törichten Menschen ... (ja, er) zählte den Humor zu seinen Lieblingstugenden.«⁸

Thielicke nahm das Lachen ernst und unter die Lupe: »Würden wir uns also weigern, über das Lachen nachzudenken, dann verweigerten wir zugleich die Frage nach uns selbst. Wer aber könnte das im Ernst wollen?«⁹ Denn sich mit dem Lachen zu beschäftigen heißt, sich mit dem Geheimnis des Menschseins zu befassen. Dieses grundlegende anthropologische Thema ist ein sehr charmantes Thema. Die intensive Auseinandersetzung mit diesem Phänomen ist zugleich auch – bei aller Anstrengung des Begreifens – eine Lockerungsübung. Ein taoistisches Sprichwort bringt diese humorvolle Grundeinstellung auf den Punkt: »Wenn du einen Satz geschmie-det hast, lerne darüber zu lächeln!«

So betete man in Wien im Jahr 1943:

Lieber Herrgott mach mich blind, damit ich alles herrlich find!
Lieber Herrgott mach mich taub, damit ich allen Unsinn glaub!
Lieber Herrgott mach mich stumm, damit ich net nach Dachau kum!
Denn nur wer blind ist, taub und stumm zugleich, der taugt fürs Dritte Reich.

Ein genialer Witz aus der Hitlerzeit: »Was bedeutet der Hitlergruß?« – »Aufgehobene Rechte!«

Tierischer Ernst und essentielle Dummheit

● Das zeitlose Symbol für essentielle Dummheit sind die bekannten drei Affen: Nichts hören! Nichts sehen! Nichts sagen! Es ist auffällig, dass alle totalitären Systeme den Witz und den Humor verachten und verfolgen – und indirekt fördern! Dummheit und Stolz wachsen aus einem Holz.

Eine der gescheitesten Studien über die essentielle Dummheit hat Thomas von Aquin verfasst.¹⁰ Er geht von der Weisheit der Sprache aus. Dummheit bedeutet eine »Stumpfheit des Herzens, eine Abstumpfung der Sinne und des Verstandes«. Dies führt zu einer »Starrheit des Urteilssinnes, vor allem in Bezug auf wichtige Aspekte des Lebens«. Dummheit befällt den ganzen Menschen, sein Herz, seinen Willen, seine Sinne und seinen Verstand. Sie blockiert das Kontaktverhalten des Menschen nach innen und außen, lähmt seine Sinnes- und Besinnungsorgane. Essentielle Dummheit tendiert zu absoluten Wahrheiten, zu fundamentalistischer Erstarrung und fanatischem Verhalten. Dagegen haben die allzumenschlichen Dummheiten mit der essentiellen nichts gemein. Ludwig Wittgenstein hat das köstlich gesagt: »Wenn die Menschen nicht manchmal Dummheiten machten, geschähe überhaupt nichts Gescheites.«¹¹

Im Gegensatz zur essentiellen Dummheit bedeutet Weisheit Aufgeschlossenheit und Wachheit, verbunden mit Phantasie, Sensibilität und Toleranz. Ein weiser Mensch hat wache, scharfe, offene und fein ausgebildete Sinne und ein mitfühlendes Herz. Weisheit ist mit Demut

verbunden, weil sie aus Erfahrung und Einsicht um die menschliche Beschränktheit weiß – und sie hat Sinn für Witz und Humor. Der etymologische Befund ergibt in vielen Sprachen, dass Dummheit mit Erstarrung, Verstockung, Sturheit und Stolz zu tun hat. Dagegen leitet sich Weisheit immer von Worten her, die Bewegung, Offenheit, Aufmerksamkeit und Sensibilität bezeichnen.

Der folgende humorvolle Witz entlarvt ein altes Problem: »Johannes Paul II. stirbt und kommt vor die Himmelstür. Er klopft an. Petrus öffnet und fragt: »Wer bist Du?« Da sagt der Papst energisch: »Ich bin der Unfehlbare!« – »Der Unfehlbare?«, sagt Petrus, »da irrst du dich gewaltig. Der Unfehlbare wohnt seit ewigen Zeiten hier! Aber irren ist menschlich! Tritt ein!«

Der spielende Gott und der spielende Mensch

● Der große Historiker Hugo Rahner veröffentlichte 1948 ein blitzgescheites, theologisches und humorvolles Buch: »Der spielende Mensch«. ¹² Bis heute wird dieses geistreiche Werk kaum beachtet! Georg Christoph Lichtenberg, der verkrüppelt auf die Welt kam, hat darunter vor allem in seiner Jugend sehr gelitten und neben viel Witz auch den Blitzableiter erfunden. Für seine humorvollen Aphorismen warb er mit den Worten: »Wer zwei paar Hosen hat, mache eins zu Geld und schaffe sich dieses Buch an!« Ich empfehle das für Lichtenbergs »Aphorismen« wie für Rahners »spielenden Menschen«, ebenso für Karl-Josef Kuschels »Kleine Theologie des Lachens«. ¹³

Doch zurück zu Hugo Rahner: Seine Gedankengänge betreffen vier Bereiche, die in ein

intensives Zusammenspiel vertieft sind: der spielende Gott – der spielende Mensch – die spielende Kirche – das himmlische Tanzspiel. Er entwirft auf nur 79 Seiten eine Theologie des Spiels, eine Theologie des Tanzes und eine Theologie des Humors. Das klingt ungewöhnlich und ist es auch.

Hugo Rahner betrachtet das menschliche Leben als Tragödie und Komödie. Er bezeichnet den Humor als »Ernstheiterkeit«! Denn echter Humor entsteht aus der Integration von Gegensätzen, die unser Leben ausmachen: Ernst und Heiterkeit, Weisheit und Torheit, Kindlichkeit und Erwachsenenheit, Tragik und Komik, Glück und Unglück, Engagement und Gelassenheit. »Diese Synthesis, diese Vereinigung der gegensätzlichen Lebenserfahrungen ist der homo ludens, der Ernstheitere, der Mensch des gelösten Humors, der noch unter Tränen lächelt ... [im] göttlichen Kinderspiel dieses irdischen Lebens.«¹⁴

Übrigens verdankte sein viel berühmterer Bruder Karl Rahner seinem historisch hoch gebildeten Bruder viele Einsichten in die Schriften der alten Kirchenväter. Nur nebenbei bemerkt: Die beiden Rahnerjungen, so erzählte es mir Erich Przywara 1969, waren in der Mittelschulzeit als »Rotzbuben«, die sich viele Streiche erlaubt hatten, sehr gefürchtet. Karl Rahner wurde bekanntlich einst von »Rom« mit Redeverbot versehen, was ihn umso mehr zum kritischen und gewitzten Denker gemacht hat. Der Mensch wächst am Widerstand und der Humor auch!

Der große Humor und die Familie des Komischen

● Komik leitet sich vom griechischen Wort »komos« ab und bedeutet das Lachen des Volkes. Komisch ist alles, was irgendwie zum Lachen

reizt. Aber was macht denn das Wesen des Humors aus? Im landläufigen Sinn versteht man darunter alles, was mit Witz, Spaß, Ironie, Lachen und Clownerie zu tun hat. Diese höchst verschiedenen Verwandten müsste man als die Familie des Komischen bezeichnen. Denn der eigentliche, der große Humor ist etwas Besonderes. Humor ist eine Frucht menschlicher Reife und Versöhntheit mit sich selbst und mit dem Leben, trotz allen Elends, trotz aller Enttäuschungen und Beschränktheiten. Man kann alles humorvoll oder humorlos sehen, auffassen, machen und erleben!

In der Familie des Komischen gibt es wie in jeder Familie auch schwarze Schafe. Gemeinsam ist den Inkarnationen des Komischen, dass sie in unterschiedlichster Weise zum Lachen reizen und ein Naheverhältnis zu bestimmten psychischen Kräften haben. Der Witz steht dem Intellekt nahe und äußert sich vor allem durch Wortspiel, Gedankenspiel und Mehrdeutigkeit. Der Spaß dagegen hat einen starken Bezug zur Vital-sphäre und kann sehr derb werden. Der Spott steht den Kräften der Aggression, der moralischen Kritik und dem Hass nahe und äußert sich besonders beißend in Sarkasmus und Zynismus. Dagegen nährt sich der Humor aus den Kräften der Liebesfähigkeit, des Gemüts, des Wohlwollens und der Lebensfreude.

Natürlich gibt es auch Mischformen, etwa humorvolle, aber auch ironische, sarkastische und zynische Witze. Während Humor versöhnlich und wohlwollend ist, wächst die Tendenz zur Verletzung und Entwertung bei seinen Verwandten Witz, Ironie, Satire, Sarkasmus und gipfelt im Zynismus. Entsprechend unterschiedlich ist auch die Art des Lachens, die durch diese Formen des Komischen ausgelöst wird: mildes, wohlwollendes, befreiendes, versöhnliches Lachen, herabsetzendes, verletzendes, entwertendes, vernichtendes, ja tödliches Lachen.

Ernstheitere Gelassenheit

● Nur ein Mensch, der sich selbst und andere Menschen ernst nimmt – menschlich ernst, nicht tierisch ernst – kann eine humorvolle Lebenseinstellung entfalten: »Humor ist, wenn man trotzdem lacht« – so sagte es bekanntlich Otto W. Bierbaum. Und weil Humor eine Beziehung zur Transzendenz aufweist, bezeichnet ihn Martin Buber als »Milchbruder des Glaubens«.

In der humorvollen Einstellung betrachten wir alle schmerzlichen Dinge des Lebens wie durch ein umgedrehtes Fernrohr und gewinnen heilsame Distanz. Der Clown als zentrale Figur des Humors, bringt diese beiden Seiten durch ein lachendes und ein weinendes Auge zur Darstellung. Man kann lächeln, obwohl es zum Weinen wäre. Der jüdische Humor und Witz zählt zu den größten Leistungen der Lebenskunst, weil er aus tiefstem Elend geboren wurde. Der geniale Schriftsteller Scholem Alejchem bringt dies auf den Punkt. »Wenn ein Tier einen tiefen Schmerz fühlt, dann schreit es. Der Mensch – als einziges Lebewesen auf dieser Erde – hat noch eine zweite Möglichkeit: Er kann lachen.«

Humor können wir nur im Abstand zu den Dingen unseres Interesses entwickeln. Er stellt eine seelische Grundhaltung heiterer Gelassenheit dar, in der der Humorvolle die auch leidvollen Gegebenheiten des Lebens gleichsam von einer höheren Warte aus betrachten kann. Humor entsteht aus einer Mischung von warmer Anteilnahme und heiterer Distanz und wird von Wohlwollen und Sympathie genährt. Hugo Rahner lässt Philon von Alexandrien sprechen: »Die wahre Weisheit ist nicht finster und düster, nicht voll Sorge und Bedenklichkeit, sondern im Gegenteil heiter und freundlich, voll Frohsinn und Freude.«¹⁵

Deshalb ist Humor intensiv mit Weisheit verbunden und ist ein Kind der Lebensfreude –

trotz allen Elends. Ein tiefsinniges Gebet von Friedrich Ch. Oetinger aus dem 18. Jh. bringt dies zum Ausdruck: »Gott, gib mir die Gelassenheit, die Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; den Mut, die Dinge zu ändern, die ich ändern kann; Und die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden.«

Der 70-jährige Sigmund Freud, der sich in einem Brief an den begeisterten Seelsorger und Psychoanalytiker Oskar Pfister als »heiteren Pessimisten« bezeichnet hat, meinte: »Der Humor hat nicht nur etwas Befreiendes wie der Witz und die Komik, sondern auch etwas Großartiges und Erhebendes ... Der Humor ist nicht resigniert, er ist trotzig, er bedeutet nicht nur den Triumph des Ichs, sondern auch des Lustprinzips, das sich hier gegen die Ungunst der realen Verhältnisse zu behaupten vermag.«¹⁶

Genießen Sie diese beiden köstlichen, humorvollen jüdischen Witze: »Tag, Jankele, wie geht's?« – »Nu, wie sollst mir schon geh'n? Meine Zähne tun weh, mein Blutdruck ist viel zu hoch, meine Bronchien sind entzündet, mein Magengeschwür wird von Tag zu Tag größer, meine Beine sind geschwollen – und selber fühle ich mich auch nicht ganz wohl«.

Rabbi Koppelbaum überrascht seine Frau mit einem anderen Mann im Bett. – »Liebe Frumele, das gefällt mir gar nicht. Du weißt ja: So fängt's meistens an und zum Schluss raucht man am Sabbat!«

Humor bewirkt Bewusstseinsweiterung und Bewusstseinsheiterung. Martin Luther sah in der Traurigkeit des »Teufels Instrument«. Ist es nicht komisch, dass der Teufel als der »Leibhaftige« bezeichnet und der inkarnierte Gott in bloße Geistigkeit aufgelöst wird? Dass das nicht gut gehen kann, hat Luther sehr deftig,

geradezu psychosomatisch ausgedrückt: »Aus einem verzagten Arsch kommt kein fröhlicher Furz.«¹⁷

Deshalb möchte ich mit dem tiefsinnigen Rat von Friedrich Nietzsche schließen, der von uns Christen ein erlöstes Aussehen und fröhli-

chere Lieder eingefordert hat: »Seit es Menschen gibt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsere Erbsünde! Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, anderen wehe zu tun und Wehes aus-zudenken.«¹⁸

¹ Alfred Kirchmayr, Witz und Humor – Vitamine einer erotischen Kultur, Wien 2006.

² Erich Kästner, Humor – das ernsteste Thema der Welt, in: Freude an Büchern 3 (1953) 25f., hier 26.

³ Vgl. Alfred Kirchmayr, Plädoyer für eine Kultur der Kindlichkeit. Wider den destruktiven Macht- und Größenwahn, in: Kritisches Christentum, Wien 2007, Nr.

306/307, 27–32.

⁴ Sigmund Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Der Humor, Frankfurt a.M. 1992, 183.

⁵ Erich Kästner, Die kleine Freiheit. Chansons und Prosa 1949–1952, München 1995, 14.

⁶ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, München 1999.

⁷ Vgl. Helmut Thielicke, Das Lachen der Heiligen und

Narren, Stuttgart 1988.

⁸ Ebd., Vorwort, 7f.

⁹ Ebd., 10.

¹⁰ Annie Kraus, Der Begriff der Dummheit bei Thomas v. Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur, Münster 1971.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, Über Gewissheit. Frankfurt a.M. 1997, 521.

¹² Hugo Rahner, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1990.

¹³ Georg Christoph Lichtenberg, Aphorismen, Frankfurt a.M. 1996; Karl-Josef Kuschel, Lachen. Gottes Gabe und der Menschen Kunst, Freiburg 1994.

¹⁴ Rahner, Anm. 12, 29.

¹⁵ Ebd., 41.

¹⁶ Freud, Anm. 4, 255.

¹⁷ Vgl. Peter Karner, Lachen mit Luther. Traurigkeit ist des Teufels Instrument, Wien 2002, 7.

¹⁸ Nietzsche, Anm. 6, 72.

Weitere Literatur

Hans Bemann (Hg.), Der klerikale Witz, Düsseldorf 1999.

Peter L. Berger, Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin 1988.

Peter Bloch, Der fröhliche Jesus. Die Entdeckung seines Humors in den Evangelien, Stuttgart 1999.

Peter Bukowski, Humor in der Seelsorge. Eine Animation, Neukirchen-Vlyun 2001.

Hans von Campenhausen, Theologenspiß und -spaß. Kaum 400 christliche und unchristliche Scherze, Göttingen 1998.

Harvey Cox, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart 1970.

Umberto Eco, Der Name der Rose, München 1986.

Georg Feuerstein, Heilige Narren. Über die Weisheit ungewöhnlicher Lehrer, Frankfurt a.M. 1996.

Johannes Gruntz-Stoll, Ernsthaft humorvoll. Lachen(d) Lernen in Erziehung und Unterricht, Beratung und Therapie, Bad Heilbrunn 2001.

Maria Caterina Jacobelli, Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen, Regensburg 1992.

Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln, Frankfurt a.M. 1986.

Michael Titze/Inge Patsch, Die Humor-Strategie. Auf verblüffende Art Konflikte lösen, München 2004.

Thomas Vogel (Hg.), Vom Lachen. Einem Phänomen auf der Spur, Tübingen 1992.

Andrea Pfandl-Waidgasser

Seelsorgende als Abbild der »Clownin Gott«?

Ein feministisch-theologischer Entwurf einer clownesken Seelsorge

**Das Bild der Clownin beschreibt
die überraschende, neue
Möglichkeiten in den Blick
rückende, aus allzu tierischem
Ernst befreiende Seite Gottes.
Seelsorge kann dieser
Art göttlicher Gegenwart
spielerisch und humorvoll
den Weg bereiten –
gerade auch im Krankenhaus.**

Der Beginn einer Reise

● Ich betrete das Krankenhaus – meist verbunden mit einer »klinischen Aromadusche« – und damit das Ambiente einer Anderswelt. Ich tauche ein in die Exotik eines Spitals-Flairs mit all seinen Gesetzmäßigkeiten. Insgesamt gewinne ich den Eindruck, dass das Krankenhaus als Ort par excellence für Grenzerfahrungen ein gesellschaftlich interessanter Ort ist, wie es nur wenige im öffentlichen Raum gibt: Hier ist es Menschen möglich, biographische Brüche, körperliche Versehrtheiten, emotionale Ausnahmesituationen zu zeigen. Es braucht keine Täuschungs- und Tarn-Energie, um sich einem überfordernden gesellschaftlichen Ideal von ungebrochener Schönheit, Gesundheit und Leistungskraft anzunähern. Die Selbstverständlich-

keit einer Gemeinschaft mit ähnlich »Herausgerufenen aus den sonst täglichen Vollzügen«, einer gleichermaßen schmerzhaften wie erfrischenden »societas imperfecta«, öffnet neue Wahrnehmungen für das Leben, stellt Fragen an bisher Gewohntes, denn »wir leben mehr in unseren Gewohnheiten als in unseren Wohnungen« (Christoph Riemer).

In dieses Feld mit seinen existenziellen Potenzialen trete ich also ein – mit all meinen närrischen Freiheiten eines Berufes, der auf Kommunikation angelegt ist, mit dem Spielraum, der sich in Begegnungen auftut, mit einer transzendenten Dimension, für die ich an diesem Ort Symbol bin, und mit dem besonderen Humus individueller Grenzerfahrungen, die jede Art von Humor gut gebrauchen kann, geht man von der lateinischen Bedeutung von »humor« als Feuchtigkeit, Flüssigkeit und Saft aus.

Ich spreche also aus meinen Erfahrungswelten der Krankenhaus-Seelsorge, gerade auch weil ich denke, dass sich an diesem exemplarischen Feld Phänomene ablesen lassen, die für alle seelsorglichen Felder gelten. Allerdings vermute ich, dass das besondere Setting eines klinischen Alltags manche Dimensionen noch intensiviert oder auch zuspitzt.¹

Die Clownin kommt ins Spiel

● Und nun zur Clownin, bevor ich diese scheinbar diametral entgegenstehenden Welten miteinander verflechte. – Was hat es mit dieser Figur auf sich?

Begonnen hat mein theologisches Sinnieren nach einer Begegnung mit Gisela Matthiae. Sie hat als erste Theologin im deutschsprachigen Raum mit ihrer Dissertation »Clownin Gott« die Verbindung von Clownerie und Theologie hergestellt.² In ihrer Kritik rein männlicher Gottesvorstellungen wie »Herrscher, Richter, Vater oder König« begann sie eine empirische Untersuchung (Kollektive Erinnerungsarbeit) der Bilder von Frauen vom Göttlichen. Sie stellte sich die Frage, wie Gott zu denken ist, wenn nicht in festen, eingefahren Bildern, die der Dynamik des Lebens und unseren Gotteserfahrungen entgegenstehen.

Da tritt die Clownin als Bilder übergreifende Gestalt auf. Als Grenzwesen verkörpert sie »die Unmöglichkeit, Gottes Wirklichkeit und das menschliche Wesen in eindeutige Bilder zu fassen«³. Wird das Göttliche als Narrenfigur gedacht, besteht auch keine Gefahr, dass es in der

»das Göttliche als Narrenfigur«

bloßen Funktionalisierung menschlicher Bilder aufgeht; sprachliche Versuche, das Göttliche zu dimensionieren, es der Logik einer menschlichen Sprache unterzuordnen, bleiben dann tastende und vorübergehende Versuche.

Zudem verbindet die Clownin in ihrem Potenzial, ständig zu überraschen, die Welten des Heiligen und des Profanen, wie die nordamerikanische Analogie in Gestalt der indianischen Trickster zeigt: Diese beteiligen sich beinahe planmäßig an religiösen Ritualen und heiligen

Zeremonien, indem sie sie unterbrechen und stören. Constantin Barloewen beschreibt ihr eindrückliches Possenspiel bzw. die für uns befremdlichen Interventionen innerhalb des heiligen Ritus bei den europäischen Narrenmessen des Mittelalter.⁴ Warum diese clownesken Unterbrechungen eines heiligen Vollzugs? Dem Missbrauch des Religiösen durch Selbstverherrlichung und Identifikation mit dem Göttlichen

»Die Clownin verbindet die Welten des Heiligen und des Profanen.«

selbst sowie der völligen Erstarrung seiner Riten soll vorgebeugt werden. Die liturgische Abfolge, die Gestaltung eines heiligen Raumes und sämtliche liturgischen Bemühungen sind keine Garantie für eine Gottesbegegnung.

Theologisch berührt die Clownsfigur neben dem Gottesbild und dem rituellen, religiösen Vollzug noch zwei andere, für mich wesentliche, Bereiche: »Sie repräsentiert stets die Andere, eine leidende und gebrochene Existenz, die gerade aus ihrer Position »zwischen den Welten« nie die Hoffnung verliert, entdeckt sie doch immer neue Möglichkeiten der Verbindung und Verknüpfung. Von dort aus ahmt sie alle Rollen nach, und man weiß, keine ist ihr wesentlich.«⁵

Die Figur selbst steht nicht für ungebrochene Stärke. Sie ist verletzlich und gerade im Umgang mit unerwarteten Brüchen, dem scheinbaren und tatsächlichen Scheitern souverän. Das unter anderem deshalb, weil sie die Fülle von möglichen menschlichen Erfahrungen nicht beschneidet, Ambivalenzen zulässt und sich auch ungeliebten und schattenhaften Bereichen mit besonderem Interesse zuwendet. Diese beinahe jesuanische Dimension löst bei den Zuschauern oder den in ihr Spiel Involvierten etwas aus. Johannes Galli beschreibt es folgendermaßen:

»Du bist ungeschickt, aber siehe, ich bin noch ungeschickter.«⁶ Clownsgeschehen ist im Unterschied zur monologischen Struktur von Witzen interaktiv: Ich bin mit hinein genommen, selbst wenn es um eine Bühnenfigur geht, die nur eine Sonderform darstellt.

Zuletzt sei noch die emanzipatorische Dimension des Clownesken genannt, die auf Befreiung zielt: Die Clownin ist eine Figur auf der Grenze, zumindest der Grenze eines bestimmten (sozialen) Systems. Sie stellt (sich) die Frage nach der Definitionshoheit: Wer definiert, wo das Zentrum und wo Peripherie ist? Das ist der Beginn ihres subversiven Spieles. In dem Sinne denkt und lebt sie dekonstruktivistisch, politisch und – im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit – feministisch. Sie ist auf der Grenze daheim und verspürt ab und an die dolle Lust, Grenzen nicht einfach in Kauf zu nehmen, sondern zu verschieben, mit ihnen zu spielen, sie zu umspielen und damit neue Perspektiven zu eröffnen, aufzuzeigen. (Un-)wissentlich wirkt sie damit entlarvend, leistet einen wesentlichen Beitrag für die Balance eines Systems: Sie erweitert mitunter die Handlungsmöglichkeiten und den Möglichkeitssinn von Entmarginalisierten.

Verbale Umkreisungen des Clownesken

- Wie lässt sich nun eine clowneske Haltung bzw. Energie und die daraus entspringenden Handlungsimpulse skizzieren? Nicht um leuchtend rote Nasen am Arbeitsplatz und um die hohe Kunst der Clownerie als Bühnen-Disziplin geht es hier, sondern vielmehr um eine Haltung, die meines Erachtens einer christlichen verwandt ist. Sie lässt sich in den Alltag integrieren und gleicht einem spirituellen Boden, aus dem heraus Menschen agieren und unverkennbar

ihre gewachsene/er-wachsende Persönlichkeit ins Spiel bringen. Hier ein phänomenologischer Versuch, eben diese in den Blick zu nehmen, sie be-greifbarer zu machen: Clowneske Haltung/Energie beinhaltet Überzeugungen wie:

- *Ich bin, ich bin, ich bin:* Eine Clownin empfindet ein uneingeschränktes JA zum Leben.
- *Ich weiß nichts:* In dieser Haltung verzichtet die Clownin getrost auf einen sofortigen rationalen Bezugsrahmen, auf Erklärungen, Zuordnungen und Kontrolle. Sie kann vorweg im Sein bleiben.
- *Ich weiß doch:* frei zu sein bedarf es wenig: Sie weiß um ihre Närrinnenfreiheit, d.h. sie ist mächtig und ohnmächtig zugleich.
- *Ich bewege mich im hier und jetzt:* Eine Clownin ist präsent und wachsam, konzentriert und offen. Sie fühlt und spricht mit dem Körper, er ist empfindsam und durchlässig. Eine Leib-Leib-Kommunikation mit dem Gegenüber wird möglich.
- *Ich erlaube tiefe Emotionen:* Die Clownin räumt sich und ihrem Gegenüber Platz für tiefe Emotionen und deren Ausdruck ein: Alle Gefühle dürfen sein.
- *Ich bin mir dessen bewusst, dass alles sein darf, aber nicht so bleiben muss:* Sie weiß sich getragen von einem Mut zur Unvollkommenheit, einem Wissen von eigenen und fremden Grenzen und hält sich gleichzeitig für Überraschungen offen.
- *Ich weiß, jede Situation birgt in sich die Möglichkeit zu einem wunderbaren Problem:* Bei allem, was ihr begegnet, und trotz aller Ambivalenz glaubt die Clownin zu wissen, dass sie sich zwischen Verzweiflung und Vergnügen entscheiden kann: Die Chance des Scheiterns liegt in neuen, ungeahnten Alternativen und Lösungen. Ihr unerschütterliches Vertrauen ins Leben macht sie zur Expertin im Umgang mit Scheitern.

- *Ich bin solidarisch und distanziert zugleich:* Ihre außergewöhnliche Wahrnehmung lässt sie viele Nuancen und Dinge schauen, die auf Veränderung drängen. Sie weiß: »Es kommt auf mich an, hängt aber letztlich nicht von mir ab.« (Pierre Stutz)

- *Ich habe Lust, Regeln in Frage zu stellen:* Die Möglichkeit des Regelbruchs beinhaltet neue Lösungen, Perspektiven und einen größeren Handlungsspielraum für sich und andere, als vielleicht gedacht.

- *Ich verspüre einen Entdeckungs- und Spiel-drang:* Staunend, naiv-neugierig möchte die Clownin mit dem, was sie vorfindet, in spielerischen Kontakt treten.

Aus dieser Haltung/Energie heraus ergeben sich clowneske Handlungsimpulse: Die Clownin drängt es förmlich, aktiv zu werden, sich ins Spiel zu bringen. Sie hat Lust,

- *zu unterbrechen:* Indem sie unerwartet gewohnte Abläufe unterbricht, stiftet die Clownin Verwirrung. Es reizt sie, manche Wahrnehmungen und Konstruktionen von Wirklichkeit zu hinterfragen und ihnen auf den Grund zu gehen.

- *Empowerment für Neues anzuregen:* Die Clownin spürt (stellvertretend) Handlungsspielräume auf und lädt ein, sich selbst als handelndes Subjekt zu begreifen.

- *unaufgefordert nachzuahmen:* Die Clownin spiegelt ihr Gegenüber, um etwas zu verdeutlichen oder um emotional in Kontakt zu kommen.

- *den Subtext zu spielen:* Die Clownin versucht mit ihrem Körper auszudrücken, was sie an verborgener Botschaft wahrgenommen hat. Dadurch wird es leichter, sich gewisser Dinge bewusst zu werden und sich dazu verhalten zu können.

- *mit Brüchen, Grenzen und Scheitern umgehen zu lernen:* Die Clownin nimmt Brüche zur Kenntnis als Bestandteil von Lebenserfah-

rungen und als Chance. Die so geprägte Situation ist der neue Ausgangspunkt für ihre Handlungsimpulse, vielleicht mit merklichen Einschränkungen und dennoch eine Spielwiese.

- *mit dem »Material des Augenblicks« zu spielen:* Alles, was der Clownin entgegentritt, eignet sich zum Spiel. Alles kann darin zur Darstellung kommen, ohne gleich eine Lehre oder Moral zu transportieren. Das Spiel selbst ist das Eigentliche.

- *das Leichte im Schweren zu heben:* In der Erfahrung des Schweren versucht die Clownin, etwas Leichtes zu entdecken und es zugänglich zu machen.

- *zu jonglieren:* Sie übt sich in der permanenten Kunst, Dinge in den Blick, manchmal auch in die Hand zu nehmen und dann wieder loszulassen.

Die Haltungen und Handlungsimpulse sind eine beherzte Einladung zur Selbstdistanzierung, zum existenziellen Spiel in allen Lebenslagen und zu erfrischender Interaktion. Das beinhaltet auch das Potenzial, bei aller Ambivalenz selbst schwierigen Situationen lebensfreundliche Dimensionen abzugewinnen.

Am Beginn des Artikels habe ich den Möglichkeitsraum einer veränderten Wahrnehmung beschrieben. Nun verbindet sich das Potenzial der Ausnahmesituation eines Klinikaufenthaltes mit der Wahrnehmung, dem Selbstverständnis und dem Handlungsrepertoire einer Clownin. Was daraus erwächst, sind die Konturen einer clownesken Seelsorge.

Skizze einer clownesken Seelsorge

- Bedeutet die tendenziell clowneske Seelsorge eine Erweiterung des pastoralen Möglichkeitssinnes? Ist eine Integration dieser Dimen-

sionen des Clownesken in Seelsorge überhaupt möglich? Wie lassen sich Verwirbelung von fixen Bildern und Erwartungen, überraschende, heilige Unterbrechungen, das Gewahrsein von Verletzlichkeit und Versehrtheit bei aller Lebendigkeit sowie befreiungstheologische Spuren mit Seelsorge zusammen denken? Oder liegen die beschriebenen Haltungen so weit gar nicht auseinander?

Clowneske Seelsorge wirkt einer von Michael N. Ebertz diagnostizierten Fehlform der Seelsorge⁷ entgegen, die Seelsorge vor allem mit einem friedlichen und höflichen Habitus ausstattet, der dann zwar eher »friedhöflich« wirkt, aber humorvolle Interventionen als unpassend ausschließt, weil sie dem existenziellen oder theologischen Ernst der Lage nicht gerecht zu werden scheinen. Authentizität, Empathie und Wertschätzung vonseiten der/des SeelsorgerIn hingegen galten lange als einzig hinreichende Bedingungen für gelingende Begegnungen. Humor und Seelsorge können aber gut zusammengehen: »Seelsorge ist eine Gestalt christlicher Freiheits- und Erfahrungspraxis. Humor ist gleichsam ihr »natürlicher Verbündeter«, weil er seinem Wesen nach eine spezifische Weise ist, den Fährnissen des Lebens zu trotzen.«⁸

Zwei Frauen in je ihren Betten, eine wirkt müde und erschöpft, die zweite wie auf Urlaub und liest ein Buch mit dem Titel: Mord in der Kombüse. – »Meine Name ist xx. Ich komme von der Krankenhaus-kombüse.« Woraufhin wir beide in schallendes Gelächter ausbrechen und in Kontakt treten können.

Unerwartetes gehört im Krankenhaus zur Tagesordnung und zugleich gibt es Unterbrechungen, die merklich Neues eröffnen. Clowneske Interventionen fungieren beim Erstkon-

takt als »opener« für eine ernsthafte Begegnung oder markieren den Beginn von Tiefgang und Fluss, nach einem eher oberflächlichen Kontakt. Ähnlich wie beim Schachspiel liegt das »Tempo«, die Initiative und gleichzeitig die Einladung zu humorvoll-spielerischen Weisen beim Gegenüber:

Eine ältere Frau unterbricht die Kommunionfeier und erzählt, dass sie der Priester letztens bei einer Krankensalbung lange und umständlich nach ihrem Sündenbekenntnis gefragt hätte. Sie darauf: »Reden's net so lang herum, sonst wird Ihnen noch das Öl ranzig!« Alle Mitfeiernden mussten herzlich lachen und ich empfand die anfänglich irritierende Unterbrechung der feierlichen Liturgie erfrischend.

Der Auftrag für die Seelsorgenden meint ein »Carpe secundum«, sie brauchen nur noch die Gelegenheit pflücken und ins vorgeschlagene Spiel eintreten. Das ist eine hohe Kunst, wobei Improvisations- und Clownstraining bei der/dem SeelsorgerIn selbst ein größeres Handlungsrepertoire erwirken können.

Das Spiel mit dem Augenblick, dem mehrfach fragilen Augenblick im Klinikkontext, schafft eine Präsenz und Intensität von Begegnung, wie sie sonst vielleicht in Meditation, Poesie oder in Ritualen zu erleben ist.

Wesentlich ist bei clownesken Seelsorgeimpulsen, wie die/des SeelsorgerIn das Gegenüber konstruiert, ob sich die Begegnenden »auf Augenhöhe« befinden und eine gleich-würdige (Jesper Juul) Auseinandersetzung möglich ist. Entgegen der sonst subversiven Lust von Clowns und Clowninnen, hierarchische Konstruktionen zu entlarven und zu kippen, scheint im Klinik-Kontext die »Begegnung auf Augenhöhe« als hilfreiche und beinahe notwendige Vorausset-

zung, um in einen spielerisch-ernsten Austausch zu treten.

Dazu gesellt sich der Mut zur Ratlosigkeit, nichts erklären oder raten zu können, ohne aus der oben beschriebenen Präsenz zu fallen. – Die Clownin weiß auch so vieles nicht. Wenn ich über meine eigene Ohnmacht hinwegspiele oder z.B. schablonenhaft Gebete anbiete, kann für das betroffene Gegenüber oftmals ein Leiden dazu kommen.

Die Eigenart der »Geh-Struktur« von Seelsorge⁹, ähnlich einem Walk-Act als Theaterform (sichtbares Theater mitten im Publikum), ermöglicht Seelsorgenden, Menschen absichtslos aufzusuchen und das seelsorgliche Angebot zugänglich zu machen:

Im Ambulanzbereich sitzt ein älterer Mann im Rollstuhl und hat über seinen Schultern ein Leintuch drapiert. Ich gehe gerade meine Runden, bekomme Blickkontakt mit diesem Patienten und mache einen Kommentar zu seinem Auftreten: »Das sieht aber außergewöhnlich aus: Ist das der letzte Modeschrei?« Er darauf: »Ja, das ist jetzt ganz in.«

Zum klassischen Repertoire, einander »Resonanzboden« zu sein, gesellt sich bei clownesker Seelsorge die Möglichkeit, verbal oder non-verbal zu spiegeln.

Der Mann seufzt und meint: »Ich werde ja immerhin in einem Monat 90.« – »Wirklich? In einem Monat schon?« – Bekräftigt mit strahlenden Augen diesen Umstand. »Ja, ich weiß ja nicht, wie lange ich noch wackeln werde.« – Kurze Pause, ich frage: »Wackeln Sie gerne?« – Der alte Herr lacht laut auf und bekräftigt mit einem beherzten »Ja!«

Beruflich und auch persönlich wird mir immer wichtiger, die Ambivalenz jeder Situation überhaupt erst einmal wahrzunehmen. Ich argumentiere und arbeite wider einen Ambivalenzverlust, wo alles so simpel, eindeutig, in Kategorien fassbar, kausal erklärbar, ... scheint. Das ist verdächtig und wird dem Leben in seiner Buntheit und Komplexität nicht gerecht. Die innerliche Zustimmung zu der wiederum simpel wirkenden Erkenntnis: »Das alles ist Leben«, ist wesentlich für den Umgang mit Brüchen und in weiterer Folge für Heilungsprozesse.

Ich nehme die Zimmernummern und die Namen auf. »Albert – so wie Alibert.« – »Ach das ist dieses wunderbar-praktische Ding, wohin man Rasierschaum und ähnliches stellen kann.« – »Ja, Rasierschaum ...! Wissen Sie, ich hatte nicht einmal Zeit einen Rasierschaum oder einen Pyjama einzupacken. Es ging alles so plötzlich ...« und er beginnt die Dramatik des unerwarteten Krankenhausaufenthalts zu entfalten. Seine traurige Geschichte wird immer wieder von Lachen und absurden Erzählsträngen unterbrochen. [Stunden später] Herr Albert erkundigt sich nach meinem Arbeitstag. Dann meint er: »Wissen Sie, mit ihnen kann ich so gut lachen.« und in einem Atemzug holt er weit in seiner Biographie aus und entfaltet sie. Dazwischen unterbricht er sich selbst »Warum erzähl' ich Ihnen das alles?« lacht und spricht weiter.

Interessant ist beim Wahrnehmen von biographischen Bruchzonen immer wieder auch die Frage: Wo ist das Neue? Was bricht da warum? Gerade der Blick von halb-außen, der zugleich der Blick einer Expertin eigener Peinlichkeits-Episoden, uneingelöster Lebenssehnsüchte und schmerzhaft unterbrochener Selbstverständlich-

keiten ist, kann hilfreich sein: Möglicherweise geht es um eine Anstiftung und um Empowerment, das Eigene innerhalb von (neu erfahrenen) Grenzen zu entfalten. In diesem kreativen Potenzial für Weltgestaltung trotz alledem sowie in ihrer tendenziellen Selbstverliebtheit als Umsetzung des Gebotes der Selbstliebe liegt für die/den SeelsorgerIn eine Burn-out-Prophylaxe. Beides hat im »Land der häufigen Grenzerfahrungen«, dem Krankenhaus, vitale Bedeutung.

Grenzen und Straßengräben

● Jeder neue Wurf ist ein Wagnis, in besonderer Weise angreifbar und bedarf konstruktiver Kritik. Im Risiko, beim Entwurf einer clownesken Seelsorge zu scheitern, inszeniert sich das Thema auch schon selbst: Ich bewege mich in einer Risiko-Zone und so gesehen gibt es viel zu gewinnen und auch viel zu verletzen, denn das Spiel ist nicht harmlos, ist vielmehr ein existenzielles Hin- und Herbewegen. Es steht nicht jeder Person in sensiblen Situationen der Sinn nach Clownerie, d.h. generell einer Intervention von außen.

Akutzeiten, Momente erster Krisenwahrnehmung, Zeiten mit Schmerzen eignen sich ausdrücklich nicht für Clowneskes, weil die notwendige Selbstdistanzierung in dieser existenziellen Betroffenheit (meist) unmöglich ist. Auch in weniger dramatischen Situationen bleibt die Frage, ob mein Humor-Geschmack den der anderen Person trifft. Bei religiösen Themen ist zudem das möglicherweise unterschiedliche Empfinden von Blasphemie zu beachten.

Ich betrete ein 4-Bett-Männerzimmer. Ein älterer Mann hat vor sich einen kleinen, quadratischen Bildschirm, der stark flimmernde Bilder in schwarz-weiß wiedergibt. Ich schaue ihm über die Schulter, kann bei

dem »digitalen Schneetreiben« einen kirchlichen Würdenträger erkennen und frage: »Na, was schauen Sie da eigentlich? Don Camillo?« Der Mann am Bildschirm sah nicht nur wie der Chef von Don Camillo aus, sondern war es in gewisser Weise auch: Der Patient klärt nämlich ungehalten auf: »Nein, das ist unser Papst Benedikt!«

Oft begegne ich der Sorge, ob in diesem spielerischen Zugang Bedürfnisse des Gegenübers ernst genommen werden. Ich denke, dass die Antwort in der Grundhaltung und Wahrnehmungs-Begabung der handelnden Person liegt, denn es kann gerade durch clowneske Impulse das Ernst-Nehmen in besonderer Weise gelingen. Ähnlich liegt die Frage nach ungebührlichen zwischenmenschlichen Grenzüberschreitungen. Jürgen Ziemer meint dazu, dass in Seelsorge die Grenze zum anderen hin programmatisch immer überschritten wird, um

»Hierarchie und die Erfahrung von Ohnmacht«

überhaupt in Kontakt zu kommen und damit Seelsorge nicht »förmlich, matt und steril« ist. »Ohne den Mut zur auch einmal gewagten Intervention ist eine lebendige und solidarische Seelsorge nicht vorstellbar.«¹⁰

Bedingung für eine gelingende Verknüpfung von Clownerie und Seelsorge ist die bewusste rollenmäßige und strukturelle Einschränkung grenzenloser Clownerie, denn es gibt unbestritten Kollisionspunkte und eine Spannung zwischen SeelsorgerIn und ClownIn. Johannes Galli formulierte u. a. für die/den ClownIn: »Der Clown spielt keine Rollen, sondern er lässt sich fallen. Erst dadurch kommt Leben auf.«¹¹ In der seelsorglichen Rolle ist das nur bedingt möglich, denn ich bin und bleibe

doch letztlich immer in der Rolle als SeelsorgerIn. Gerade darin liegt manchmal der Schutz für die eigene Verletzlichkeit. Nuancen und Varianten dieser Rolle in ihrer Bandbreite, z.B. durch Stimme und Körperhaltung, zu erproben, lohnt sich dennoch.

Hierarchie und die Erfahrung von Ohnmacht werden in der Literatur als außerordentlicher Humus für clowneske Späße beschrieben. Gerade in totalitären und geschlossenen Systemen bekommen sie sogar eine Notwendigkeit.

Für erste Gehversuche in diesen durchaus schrägen und paradoxen Zugängen von Wahrnehmung und Handeln scheinen diese beiden Kategorien aber wenig förderlich, braucht es doch auch Mut, dieses Neuland zu betreten. »... dort erheitere dich und dort spiele und tue, was dir in den Sinn kommt« (Sirach 32,15). In Analogie zu diesem Jesus Sirach-Zitat möchte ich dazu ermutigen, den eigenen, mehr oder weniger clownesken Spielimpulsen zu folgen und den eigenen Möglichkeitsraum auszuloten.

¹ Im Hintergrund steht auch mein Dissertationsprojekt am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie bei Prof. Dr. Rainer Bucher zum Thema »Spiel-rischer Ernst. Eine clowneske Ausweitung des pastoralen Möglichkeitssinns«.
² Gisela Matthiae, Clownin Gott, Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart 1999.

³ Ebd., 265.

⁴ Vgl. Constantin von Barloewen, Clown. Zur Phänomenologie des Stolperns, Frankfurt a.M. 1984.

⁵ Matthiae, Anm. 1, 264.

⁶ Johannes Galli, Entdecke den Clown in dir. Heitere Gelassenheit finden, Freiburg i. B., 2000, 99. Vgl. auch: Entdecke den Clown in dir. Chancen für ein

lebendiges Leben. Publik Forum Extra, 2004.

⁷ Michael N. Ebertz, Wider den Wohn-Territorialismus. Replik auf »Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens«, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004) 17.

⁸ Peter Bukowski, Humor in der Seelsorge, Wuppertal 2001, 11.

⁹ Heike Knögel, Zwischen allen Stühlen? Möglichkei-

ten der Klinikseelsorge aus systemischer Sicht, in: Familiendynamik 3/Juli 2006, 14.

¹⁰ Jürgen Ziemer, Seelsorge als Grenzerfahrung, in: Anja Kramer/Freimut Schirrmacher (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert, Modelle – Konzepte – Perspektiven, Wuppertal 2005, 40.

¹¹ Vgl. Galli, Anm. 4, 74.

Der Humor rückt den Augenblick an die richtige Stelle.
Er lehrt uns die wahre Größenordnung und die gültige Perspektive.
Er macht die Erde zu einem kleinen Stern, die Weltgeschichte zu einem Atemzug und uns selber bescheiden.
Das ist viel.

Bevor man das Erb- und Erzübel, die Eitelkeit, nicht totgelacht hat, kann man nicht beginnen, das zu werden, was man ist: ein Mensch.

Erich Kästner, aus: Die kleine Freiheit

Christine Hubka

Und Gott lacht

Humor und Christ-Sein gehören zusammen¹

**Feiner Spott, die erleichternde
Relativierung scheinbar ganz
Großer, der überraschend neue
Blick, die Einladung zu befreiender
Selbstironie und zum Lächeln,
das Hoffnung zeigt – all das
findet sich auch in der Bibel: uner-
wartete Spuren biblischen Humors.**

Spottverse

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2,4). So wird – im Sinne des lachenden Gottes – manche Kritik in der Bibel als Spottvers überliefert.

Gleich auf der ersten Seite der Bibel findet sich so ein Spottvers über die babylonische Religion: In dieser Religion wurden die Gestirne, Sonne, Mond und Sterne als Götter verehrt. Man war überzeugt, dass diese himmlischen Wesen das Schicksal der Menschen bestimmen. Man beobachtete sie genau, um ihren Willen zu ergründen, man huldigte ihnen und fürchtete sie. Der Glaube an Jahwe, den biblischen Gott, ließ sich mit diesem Glauben an die vielen Götter nicht vereinbaren.

In der Bibel steht zu lesen: »Gott machte zwei große Lichter: ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht re-

giere, dazu auch die Sterne. Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, dass sie schienen auf die Erde« (Gen 1,16-17).

Diese Verse schreiben den Babyloniern ins Stammbuch: Lampen sind eure Götter, die unser Gott in der Hand hält und nach Belieben am Himmel montiert. Laternen sind eure Götter, die ihr so verehrt. Unser Gott hat sie an den Himmel gesetzt, damit wir Tag und Nacht eine passende Beleuchtung haben. Der Mond, den ihr anbetet, ist nichts anderes als eine nächtliche Notbeleuchtung. Die Sonne, der ihr so viel Macht zuschreibt, ist der Scheinwerfer, den Gott uns gibt, damit wir am Tag leben und arbeiten können.

Und wer weiß, ob nicht die eine oder der andere, der diese Spottverse gesungen hat, auch still und heimlich noch eine Karikatur dazu gezeichnet hat.

Verpatzte Beleidigung

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2,4). So wird – im Sinne des lachenden Gottes – manches in der Bibel mit einem Augenzwinkern gesagt. Und denen, die es hören, wird empfohlen, die Dinge mit Humor zu nehmen.

Geschmäcker und Ohrfeigen sind bekanntlich verschieden. Das war auch zur Lebzeit von Jesus so: Die Watschen sind oft geflogen, wenn Männer in Streit gerieten. Aber wie die Ohrfeige gegeben wurde, das hat den Unterschied gemacht. Hat einer mit der Rechten ausgeholt und dem anderen eine heruntergehaut, dann war das

»Geschmäcker und Ohrfeigen«

eine ehrenwerte Sache unter Männern. Der andere hat sich die Backe gehalten, es war die linke. Er hat geschimpft oder zurückgeschlagen. Am Ende der Auseinandersetzung konnte man in Frieden auseinander gehen.

Anders war es, wenn einer die Ohrfeige mit dem Handrücken gegeben hat. Das war eine tödliche Beleidigung. Die rechte Backe hat nicht mehr geschmerzt als die linke, nach einer »normalen« Ohrfeige. Aber die Wut, die Erniedrigung, die Beschämung, mit dem Handrücken geschlagen zu werden, war unerhört.

Jesus hat seinen Freunden einen Rat gegeben für diese Situation: »Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar (Mt 5,39).« Wer dem Schlagenden nach so einer beleidigenden Ohrfeige die ehrbare linke Backe hinhält, verpatzt dem Schläger die Beleidigung. Ja, es wird ihm ganz deutlich gezeigt: Du kannst meine Ehre nicht beleidigen. Denn meine Ehre hängt nicht von dir ab, sondern von Gott, der mich und alle Menschen adelt, sein Ebenbild zu sein. Die Lacher der Zusehenden haben bis heute die auf ihrer Seite, die den Rat von Jesus befolgen.

Eine kleine Nummer

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2,4). Darum werden in der Bibel – im

Sinne des lachenden Gottes – gerade die mächtigsten Herrschaften satirisch betrachtet:

Manchmal sind die Verhältnisse so, dass jedes offene Wort gefährlich wäre. Dann sagen Kritiker und Satiriker ihre Meinung nicht durch die Blume – sondern durch das Tier. So wird im letzten Buch der Bibel, in der Offenbarung des Johannes von einem schrecklichen Tier erzählt. Gemeint ist der Kaiser Nero: »Und das Tier, das ich sah, war gleich einem Panther und seine Füße wie Bärenfüße und sein Rachen wie ein Löwenrachen. Und es wurde ihm ein Maul gegeben, zu reden große Dinge und Lästerungen, und ihm wurde Macht gegeben, es zu tun zweiundvierzig Monate lang« (Offb 13,2.5).

Der hier kritisierte römische Kaiser wird zwar als schreckliches Untier dargestellt. Aber es ist ein Untier mit Ablaufdatum: 42 Monate – mehr nicht. Dann ist seine Macht zu Ende. Denn seine Macht wird ihm gegeben. Da ist einer, der ihn und seine Macht in der Hand hat. Da ist einer, der mit dem Schnippen seiner Finger, mit einem einzigen Wort, das er sagt, die Macht des

»Für unseren Gott bist du, großer Kaiser, nur eine kleine Nummer.«

Kaisers beenden kann. Da ist einer, bei dem schon beschlossen ist, dass in zweiundvierzig Monaten der große Kaiser vom Thron gestürzt wird. Alle aber, die es noch immer nicht verstanden haben, um wen es sich bei diesem Bild des Tieres handelt, klärt der Satiriker zu guter Letzt auf:

»Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Tieres; denn es ist die Zahl eines Menschen, und seine Zahl ist sechshundertundsechszig.« 666 ist die Zahl, die heraus kommt, wenn man den Kaiser Nero mit hebräischen Buchstaben schreibt, die zugleich auch Zahlen darstellen. Nicht der Teufel ist es, sondern ein

Mensch. Eine eher kleine Nummer – 666 ist ja nicht gerade umwerfend. So sagt der biblische Satiriker: Für unseren Gott bist du, großer Kaiser, der du dich so furchtbar aufspielst und dich selbst als Gott verehren lässt, nur eine kleine Nummer. Eine Bestie, die unser Gott an der Leine führt und nach Belieben zurückpfeift.

Perlen vor die Säue

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2,4). So wird – im Sinne des lachenden Gottes – in der Bibel manches mit einem verschmitzten Augenzwinkern gesagt.

Eines Tages beklagen sich die Jüngerinnen und Jünger bei Jesus, dass sich manche Leute so gar nicht für die Botschaft vom Reich Gottes interessieren. Jesus sagt nicht: Ach ihr Armen, seid nicht frustriert. Er gibt auch keine Durchhalteparolen aus, so auf die Art: Da müsst ihr durch. Strengt euch an. Bringt noch mehr Einsatz. Er sagt auch nicht resignierend: Da kann man halt nix machen. Er schenkt ihnen ein Bild, eine Karikatur. Er sagt: »Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen« (Mt 7,6).

Vielleicht hat der eine oder die andere damals gelacht und sich die Leute, die ihnen die Tür vor der Nase zugeschmissen haben, als so eine Sau vorgestellt, die diese herrliche Perle nicht haben will. Zu dumm, zu unsensibel, zu sehr mit der Nase im Dreck, um zu merken und zu erkennen, welche Kostbarkeit hier zu haben

»mit dem Lachen der Erlösten«

wäre. Vielleicht hat sich ja der eine oder die andere vor Lachen auf die Schenkel geklopft, um dann plötzlich mit offenem Mund innezuhalten. Denn was sind das für unendlich beschränkte Menschen, die ihre Perlen wahllos herumstreu-

en, ohne zu schauen, wem sie das Kleinod schenken. Und dann haben sie vielleicht Jesus betroffen ins Gesicht gesehen und ein verschmitztes Lächeln in seinen Augen bemerkt. Und dann, ja dann werden sie wohl gemeinsam gelacht haben – nicht über die dummen Leute, sondern über sich, weil sie so naiv gewesen sind, so unglaublich naiv, zu glauben, dass die Botschaft vom Reich Gottes alle interessieren muss. Sie waren so dumm zu vergessen, dass die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes nur freudig aufgenommen werden kann von denen, die sich danach sehnen.

Ab nun haben sie die Menschen mit einem anderen Blick betrachtet und bald herausgefunden, wer dankbar und aufatmend die Botschaft hört: Gott ist dir nahe, Gott ist dir gut. Sie haben die gesucht, die die Perle mit dem Lachen der Erlösten empfangen haben.

Menschliche Fehlritte

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2,4). Dass Jesus gelacht hat, wird in der Bibel nicht erzählt. Dass er geweint hat, ohne sich seiner Tränen zu schämen, wird dagegen öfter berichtet. In seinem Stammbaum findet sich jedoch manches, worüber man schmunzeln kann. Dieser Stammbaum weist alle großen Namen in der Geschichte Israels auf:

Abraham, Isaak, Jakob, David und Salomo. Und noch viel mehr Prominenz. Aber dazwischen findet sich auch manches, was der Chronist wohl mit einem Lächeln notiert hat: Die erste Frau, die im Stammbaum erwähnt wird, ist eine Hure. Ihr Name macht auf pikante Weise deutlich: Jesus ist nicht nur ein Abkömmling von Königen und großen Männern. Er gehört auch zu denen, die wir heute Randgruppen nennen.

Dann ist da der Schwiegervater, der seiner Schwiegertochter die Witwenrente vorenthalten hat. Sie hat sich an ihm gerächt, indem sie sich ihm als Hure verkleidet angeboten hat. Die darauf folgende Zwillingsgeburt hat dem Schwiegervater sehr zu schaffen gemacht. Einer dieser Zwillinge ist im Stammbaum von Jesus. Auch eine heidnische Frau findet sich im Stammbaum. Ein unauslöschlich schwarzer Fleck auf der reinen Abstammung vom hochverehrten König David.

Aber auch da gibt es einen Makel: Denn von all den Frauen, die der König David rechtmäßig hatte, ist gerade die im Stammbaum von Jesus, mit der David im Ehebruch ein Kind gezeugt hat. So ist der Stammbaum von Jesus für Moralisten und alle, die aus einer reinen Abstammung ihre Schlüsse ziehen, ein ziemlicher Skandal. Für die aber, die Jesus kennen lernen, ist er ein Hinweis dafür, dass der lachende Gott alle menschlichen Fehlritte und Irrtümer für seine Ziele verwenden kann.

Lächeln der Hoffnung

● Ich lese in der Bibel: Der im Himmel wohnt, lacht (Ps 2, 4). So wird – im Sinne des lachenden Gottes – manches in der Bibel so scharf, so satirisch gesagt, dass man den Pfeffer spürt.

Da wird das römische Weltreich in der Offenbarung des Johannes mit einer Hure verglichen. Ein üppiges Bild entsteht vor unseren Augen: Diese Hure ist bekleidet mit Purpur und

Scharlach, geschmückt mit Gold und Edelsteinen und Perlen; sie hat einen goldenen Becher in der Hand, voll von Gräuel und Unreinheit ihrer Hurerei.

Freilich, so offen, so eindeutig konnte damals nicht gesagt werden, dass hier das aktuelle Regime gemeint ist. Die Zensur des römischen Reiches hat so gut funktioniert wie die Zensur von Gewaltherrschaft zu allen Zeiten. Darum bekommt die Zeichnung dieser Hure eine irreführende Überschrift: Das längst vergangene Weltreich Babylon soll hier dargestellt sein.

Aber alle, die es hörten, wussten: Gemeint ist die aktuelle Herrschaft. Das römische Reich mit seinen mörderischen Methoden, mit seinen ausbeutenden Strukturen, mit seiner menschenverachtenden Religiosität. Und damit aus dem

*»damit aus dem Galgenhumor
ein Lächeln
der Hoffnung wird«*

Lachen der Verzweiflung und aus dem Galgenhumor ein Lächeln der Hoffnung wird, wird ein Blick in die Zukunft gewagt: »Und es kam einer von den sieben Engeln, die die sieben Schalen hatten, redete mit mir und sprach: Komm, ich will dir zeigen das Gericht über die große Hure, die an vielen Wassern sitzt« (Off 17,1) und mit allen Wassern gewaschen ist.

So schenkt Gott denen, die gerade nichts zu lachen haben, ein Lächeln der Hoffnung. Und die Geschichte lehrt uns, dass diese Hoffnung nicht enttäuscht wurde.

¹ Die Texte wurden für den Österreichischen Hörfunk geschrieben und von der Autorin gesprochen in:

Gedanken für den Tag,
5.-10.2.2007, Programm Ö1.
Abrufbar unter:
<http://religion.orf.at>

Georg Bauernfeind

Geschichten, Lieder, Widersprüche

(K)eine Reflexion über Theologie und Kabarett

**DIAKONIA hat den Autor, der zugleich
Theologe und Kabarettist ist,
gebeten, über das Zueinander dieser
beiden Professionen zu schreiben.**

**Erreicht hat uns folgender Brief
(inklusive Dramolette): über den
Humor, der sich der Theorie verwehrt,
über den Trost aus dem Entlarven von
Schein, über die Kirche und Kohelet.**

● Sehr geehrte Frau Chefredakteurin, vielen herzlichen Dank für Ihre Einladung, »als Theologe über meine Tätigkeit als Kabarettist nachzudenken«. Das wollte ich schon immer tun. Nur: Ich komm nie dazu.

Vorige Woche ein Kabarett-Auftritt im Weltladen St. Pölten (Niederösterreich). Das bedeutet: Text lernen, proben, Stress, Aufregung, schwitzen. Wann hast Du da Zeit in Ruhe dein Selbstverständnis als Kabarettist zu reflektieren? Noch dazu theologisch! Nach der Vorstellung spricht mich jemand aus dem Publikum an und erklärt mir, dass das irrsinnig wichtig ist, was ich tue. Gerade hier in Österreich, konkret in St. Pölten, sei das enorm wichtig – Gedanken über die Welt, über die Spannung zwischen Spiritualität und Aktionismus. Das hat der alles in meinem Kabarett-Programm gefunden! Sie merken die Schwierigkeit: Mein Fan hat reflektiert, nicht ich.

Und theologisch reflektieren – das müsste wirklich geordnet sein. Wie in der Exegesevorlesung von Professor Braulik. Ich bräuchte ein Schema: z.B. A-B-C-B-A. Etwas, wo klar wird: Da hat sich jemand was gedacht dabei. Das Wort »Windhauch« kommt bei Kohelet 37-mal vor und der Zahlenwert des Wortes ist auch 37!!! So etwas. Wo du als Leser strukturiert folgen kannst. Aber ich kann ja nicht einmal mehr hebräisch! Ich leite keine Erstkommunionsvorbereitungsgruppe und ein Abo der DIAKONIA hab ich auch nicht! Wie soll ich da theologisch reflektieren?

Okay, ich gebe es zu, ich drück mich ein wenig. Die wirklichen Hindernisse beim Versuch theologisch über das Kabarettist-Sein zu reflektieren, liegen wo anders. In meinem Kopf. Da tobt ein Kampf. Wie auf einer Bühne. Machen wir den Vorhang auf:

Streitgespräch

Kabarettist in mir (fordernd): Wo ist er denn, der Herr Theologe?

Theologe in mir (spricht getragen): Ich hab mich nur kurz gesammelt, um mich auf dieses Streitgespräch zum Thema Humor vorzubereiten.

Kabarettist: Und fündig geworden?

Theologe: Ein schönes Zitat hab ich gefunden: »Humor als ›alter ego‹ des Ernstes entspricht einer freundlich-relativierenden Haltung zur Welt und erscheint darin als Dimension des Glaubens, die Erstarrungen zu lösen und Verbitterungen vorzubeugen vermag.«

Kabarettist: Super. Wenn das der Gunkl im Kabarett bringt – eine hundertprozentige Wuchtel ...

Theologe (leicht verärgert): Du machst dich schon wieder nur lustig. Es ist sehr billig, alles in Frage zu stellen.

Kabarettist: Das ist mein Job.

Theologe: Das macht es nicht besser. Die Menschen brauchen Antworten. Du solltest Mut machen. Von der Größe des Schöpfers erzählen, anstatt Menschen zu verspotten, die es eh nicht leicht haben. Mach was Positives. Ich bräuchte ein neues Lied für unsere Firmung, so in Richtung »Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer« ...

Kabarettist (singend): »Herr deine Liebe, ist wie Gras aus Kuba« ...

Theologe: Matter Witz. Aber typisch: Du richtest dich gemütlich in deiner postmodernen Ironie ein und siehst uns Kirchenleuten zu, wie wir an der Front stehen. Während wir bei Badewetter Erstkommunionen abhalten, gibst du halbseidene Welterklärungen ab ...

Kabarettist (genervt): Und Du versteckst dich hinter den vorgekauften Antworten einer Institution. Wie in der Großküche: Tiefkühlkost wird geliefert, rein in die Mikrowelle, raus zu den Gläubigen. Wir Kabarettisten kochen selber!

Theologe (spitz): Suppen des Spottes, der Verachtung und der Überheblichkeit. Du bist ja selber ein Tugend-Terrorist. Der »unbestechliche Sittenwächter«, der es den Leuten hineinsagt. In Wirklichkeit seid Ihr Kabarettisten die Hohenpriester der Spaßgesellschaft!

Kabarettist: Danke für den Kübel Kulturpessimismus. (Geht in Deckung und spannt sich einen Regenschirm auf ...)

Theologe: Wer kommt zu Dir ins Kabarett? Die Satten, die DINKS (= Double Income no Kids) und diejenigen, die sich einen Babysitter leisten können. Zu uns kommen die Alten, die Gebrechlichen, die Familien. Ihr macht's Zerstreung für die gehobene Mittelschicht, wir leben die Option für die Armen!

Kabarettist: Geh bitte, die wirklich Armen kommen nicht zu euch, weil ihnen die Mittelklassewagen am Kirchenparkplatz den Weg versperren. Dauernd dieser Widerspruch zwischen Gerede und Tun, ... unerträglich ...

Theologe (spöttisch): Jetzt wird er richtig aggressiv der Herr Kabarettist, richtig diabolisch funkeln seine Augen ...

Kabarettist (wirklich zornig): Zum Glück! Weil ihr glaubt's, ihr könnt's das Dunkle kastrieren. Aber was nicht angenommen ist, wird nicht geheilt!

(Kabarettist nimmt ein moraltheologisches Lexikon und wirft es zornig auf den Theologen. Theologe schlägt mit einem Buch von C. G. Jung zurück. Wüste Bücherschlacht.)

Zwischen Jesus und Kohelet

● Sehr geehrte Frau Chefredakteurin, ich muss dann immer einschreiten. Aber wie soll ich die beiden versöhnen? Wohin mich wenden? Sie schlagen die Bibel vor?

Also gut: Mein Lieblings-Kabarettist in der Bibel ist Kohelet. Wie schon gesagt: 37-mal »Windhauch«. Die Entlarvung des Scheins. Es hat so wenig Substanz, sagt er. Es ist so vieles leer. Er erzählt Geschichten, singt Lieder und zeigt Widersprüche auf. Ohne Angst vor dem Tabu. Verunsichert seine Zeitgenossen und die

Theologen bis heute. Beklagt, dass der Mensch über den Menschen herrscht, ihm zum Schaden. Sagt, dass oft die Narren an der Macht sind. Bricht in all dem noch eine Lanze für das Leise. Ins Zentrum seiner Lehre stellt er die Freude. Der Theologe in mir sagt: Geh zu Jesus. Aber der Kabarettist in mir fühlt sich von Kohelet besser verstanden.

Sehr geehrte Frau Chefredakteurin, ich krieg das theologisch Reflektieren irgendwie nicht so ganz hin. Das verhindert der Kabarettist in mir. Aber wirklich lustige Bühnenfiguren sind meistens überfordert. Gerade darin haben sie etwas Erlösendes. Vielleicht wäre das ein Ansatz in Richtung Selbstverständnis als Kabarettist ...

Ihr Georg Bauernfeind

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen.

Einzelheft Euro 13,80 / sFr 24,90.

Bestelladressen siehe Impressum Seite 304.

Bestellung:

<http://www.diakonia-online.net> oder per E-Mail:

aboservice@herder.de

zeitschriften@herden.ch

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
Aggiornamento	1/2006
Schuld	2/2006
Orte von Kirche	3/2006
Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Thomas Markus Meier

Befreiendes Lachen oder Blasphemie?

*Zur subversiven Dimension des Humors im Kontext
von Religion*

**Humor, Witze, Kabarett sind Formen,
auf Umwegen die Wahrheit zu sagen,
wenn sie geradewege nicht gehört
würde. Das kann gefährlich sein, und
es braucht immer genug Selbstironie,
um nicht in bitteren Kampf auszuarten.**

● Samstag vor dem 1. April 2007: Der UNO-Menschenrechtsrat mahnt, Religionen nicht öffentlich zu verunglimpfen. Unterstützt vor allem durch China (wenn wir an Falun Gong und Religionsfreiheit denken, mehr realsatirisch denn humorig) und die muslimische Welt; der Meinungsfreiheit wegen bestritten durch die westlichen Staaten. Und am selben Vortag des 1. April berichtet die Zeitung »Der Bund« in der schweizerischen Bundeshauptstadt Bern über ein geplantes symbolisches Minarett, ohne zugehörige Moschee nota bene. Der Vorschlag des Menschenrechtsrats ist kein Aprilscherz, die Geschichte mit dem Minarett hingegen schon. Über den Bau von Minaretten wird in der Schweiz derzeit hitzigst und emotional debattiert. Mit dem Aprilscherz über ein Minarett war nun kaum eine Diskussion anzustoßen, höchstens die Intoleranten auf den Plan zu rufen. Mit dem Aufruf des Menschenrechtsrats wird ein Problem benannt, die anvisierte Lösung jedoch polarisiert just in jene Richtung, die am Problembeginn

steht ... Darf über Religion gelacht, gespottet werden? Humor und Religion, wie geht das zusammen?

Ob nun »Der Bund« einen Gag publiziert, der sich schlimmstenfalls gegen berechnete Anliegen einer Minderheitsreligion richtet, oder ob ein dänisches Boulevard-Blatt den so genannten »Karikaturenstreit« vom Zaune bricht: Beide Male mokieren sich Zeitungsmacher über eine Minderheit. Wer das Sagen hat, hat auch das Spotten. Nicht anders war die seinerzeitige Gegenreaktion des iranischen Regimes mit dem Schoah-Karikaturenwettbewerb. Freilich wurden in Teheran (neben antisemitischen Klischees der bedenklichsten Sorte) auch ein paar ganz wenige Cartoons eingereicht, die subtil über den Missbrauch jeglicher Religion für politische Zwecke nachdachten.

Für mich ist der Hauptunterschied zwischen feiner Ironie, bissigem Witz, köstlichem Humor und billigster Meinungsmache, blödsinnigem Auslachen und schlichter Blasphemie jener: Geht es um Selbstironie, um Kritik der eigenen Religion – oder um ein Sich-Amüsieren auf Kosten anderer? Meist derer, die eh keine gute Presse haben? Paradebeispiel: Von den subtilsten, feinsten, selbstkritischsten Witzen gehören viele zum Genre des »jüdischen Wit-

zes« oder des »klerikalen Witzes«. Hier wird aus einer Minderheitenposition heraus oder, weil andere Gefäße freimütiger Äußerung nur wenige da sind, mit einem Lächeln formuliert, was oft genug zum Weinen ist. Diese Art Humor ist nicht allein ein Gefäß zur Selbstreinigung oder ein Ventil für Frustrationsabfuhr, sondern ebenso sehr subversives Lachen über die – eben bloß scheinbar – Mächtigen. Dieser Humor lacht, wo es zur Zeit nichts zu lachen gibt, denn dieser Humor lebt von der Hoffnung, dass das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, dass die Pointe der Geschichte noch aussteht.

Humor als politischer Widerstand

● Diese subversive Dimension des Humors kann politischen Widerstand markieren oder auch einfach nur verschlüsselt, »durch die Blume«, Kritik anhörbar machen. Ich erinnere mich an zwei konkrete Beispiele der letzten zehn/zwanzig Jahre, die zeigen, dass Humor als politischer Widerstand beileibe nicht harmlos und ungefährlich ist. Im Irak des Saddam Hussein gab es eine Uhr, deren Zifferblatt das Konterfei des Diktators schmückte. »Die tickt nicht richtig«, beschied eine Frau, auf die Uhrweisend, wobei im Arabischen beides hörbar war: dass die Uhr falsch lief oder dass mit dem Diktator etwas nicht stimmte. Diese Doppeldeutigkeit kostete der Frau das Leben.

Humor als politischer Widerstand ist also mitnichten eine billige Ausflucht, wenn Klartext zu bedrohlich sein sollte. Und wo Regimes nicht über sich selbst lachen können, wird der Humor der Unterdrückten besser nur der Psychohygiene dienen, wenn nicht Zeugnisgeben wortmäÙig zum Martyrium führen soll. Wo Kritik zwar erlaubt, aber ungern gehört ist, kann der Humor

hingegen ein Weg sein, auf Umwegen das zu sagen, was direkt gesagt die Ohren der Adressaten verschlösse.

Noch zu Zeiten der DDR brachte der deutschsprachige Sender von Radio Vatikan ein Interview mit Priesteramtskandidaten aus dem Seminar in Erfurt. Auf die Frage, welche Wünsche sie für die Zukunft der Kirche hätten, erzählten die jungen Männer, wie gerne sie sän-

»Fragen stellen oder Kritik üben, jenseits institutionalisierter Kanäle«

gen. Und dass sie sich wünschten, im Seminar dereinst in einem gemischten Chor zu singen. Ich vermute doch, dass DDR-Erfahrungen sie gelehrt hatten, wenig opportune Anliegen eben verklausuliert vorzubringen. Wer nicht hören wollte, dass auch Frauen zu Priesterinnen geweiht werden sollten, konnte dies, im musikalischen Bild geblieben, wunderbar »überhören«.

Humor ist eine Art, Rückmeldung zu geben, Kritik zu üben, Alternativen zu skizzieren. Dabei ist ein Sowohl-als-auch lebensnäher als das Entweder-oder: Wo auf offiziellen Wegen nicht weniger als auf inoffiziellen Kritik geübt werden kann und darf, ist es gut bestellt um die Institutionen. Es ist nicht so, dass der subversive Humor nur und einzig seinen Platz hätte, wo es mit der Meinungsfreiheit nicht sehr weit her ist. Politisches Kabarett hat seine Bühne nicht allein im Untergrund. Als einer, der selber gelegentlich als Kirchen-Kabarettist auftritt, halte ich mich weder in diözesanen Gremien oder in Presseerzeugnissen mit Kritik zurück, noch verzichte ich auf bitterböse Pointen auf der Bühne oder zeitkritische Cartoons im Netz.

Humor ist ein guter Weg, Fragen zu stellen oder Kritik zu üben, jenseits institutionalisierter Kanäle. Wenn es nicht nur dabei bleibt, liegt durchaus ein wirkmächtiges Potenzial in dieser

Art Humor, jenseits von Verharmlosung. Lachen durchschüttelt unseren Leib und hoffentlich auch den Kopf, so dass neue Ideen auftauchen können. Lächerlichkeit hingegen wiese auf ein Grinsen auf den Stockzähnen, mit verschränkten Händen – ohne Durchschüttelung, Veränderung, Umkehrung. Humor will das Unterste zu oberst kehren, Lächerlichkeit will Preis geben.

Auf die Früchte kommt es an

● Exemplifizieren wir an den eingangs erwähnten Begebenheiten: Fast jede Zeitung ist auf der Suche nach einem aktuellen Aprilscherz. Auch Religion darf hierbei nicht von vorneherein tabu sein. Ein jesuanisches Kriterium hingegen möchte ich schon angewendet wissen: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.« Wem nützt das Ganze, und vor allem: Wem schadet es? Nachdem eine populistische rechtsbürgerliche Partei in der Schweiz seit Jahren mit Angstmasche vor dem Islam erfolgreich auf Stimmenfang geht, wird es dem Aprilscherz mit dem Minarett ohne Moschee kaum gelingen, jene Kreise lächerlich zu machen. Im Gegenteil: Bestärkt werden Vorurteile und Ängste. Nachgerade, wenn diese Partei jüngst ein kantonales Verbot jeglicher neuen religiösen Bauten forderte, da schließlich der Bedarf der Landeskirchen an kirchlichen Gebäuden gedeckt sei. Und was mich am meisten stört: Immer wieder spielt sie sich als Verteidigerin des »christlichen Abendlandes« auf.

Damit ist die Verbindung gelegt zum anderen Themenfeld. Die westlichen Staaten verteidigen zu Recht die Meinungsfreiheit – manchmal aber so, dass das Gefühl auftauchen könnte, die Meinungsfreiheit sei der einzige westliche, »christlich-abendländische« Wert schlechthin. Wer das Wort »christlich« in den Mund nimmt, sollte doch auch jene jesuanischen Werte mit be-

denken, die da von Rücksichtnahme, Einfühlbarkeit, Toleranz handeln. Subversiver Humor richtet sich gegen die Mächtigen und gegen die Meinungsführer – und wird sich dort zurückhalten, wo es nicht um Selbstkritik geht, sondern um eine Art Eigentor. Der Aprilscherz mit dem Minarett fördert nicht das Anliegen der Berner Muslime, sondern leistet ihnen einen Bären-dienst. Humor ist nicht per se subversiv, sondern kann auch destruktiv sein. Auf die Früchte kommt es an.

Götzendienst und Blasphemie

● Darf über Religion gelacht, gespottet werden? Humor und Religion, wie geht das zusammen? Diese Frage wird sich verschärft stellen nach den Vorstößen des UNO-Menschenrechtsrats. Muhammad Kalisch, Professor für »Religion des Islams« der Universität Münster (Westfalen), plädiert für die ersatzlose Streichung des »Gotteslästerungsparagraphen« § 166 des deutschen Strafgesetzbuches.¹ Muslime müssten lernen, mit Kritik umzugehen. Ohne dass damit nun einfach alles erlaubt wäre. Im gleichen Jahr erscheint in verschiedenen Pfarrblättern meines Bistums eine bischöfliche Kolumne, die einen Blasphemieartikel für die schweizerische Gesetzgebung verlangt (!). Die Frage wird sein, wer entscheidet, was blasphemisch ist und was bloß geschmacklos.

Ein Hauptunterschied liegt darin, wer sich humorvoll über wen äußert: Wie beim erwähnten jüdischen oder klerikalen Witz gehen Spott und Pointe auf die eigenen Kosten. Humor im Dienste der Selbstwahrnehmung und Selbstkritik. Beim berühmten Karikaturenstreit und der iranischen Gegenreaktion mit dem Holocaust-Cartoon-Wettbewerb (sic!) gingen die »Lacher« (so es überhaupt etwas zu lachen gegeben hätte)

auf Kosten anderer. Ob ich mich liebevoll über die eigene Religion und deren irdische Vertreterschaft lustig mache oder die anderen auslache und erniedrige, ist ein himmelweiter Unterschied.

In der jüdischen Tradition gibt es die Idee der »sieben noachidischen Gebote«, einer Art Grundcodex für die gesamte Menschheit. Dazu gehören Standards wie keine Tierquälerei, nicht morden und nicht stehlen, etc. – aber immerhin volle zwei von nur sieben Artikeln betreffen den Gottesumgang: die Verbote von Götzendienst

» Zu jeder Macht gehört ihre Infragestellung durch Humor. «

und von Blasphemie. Ich habe mich oft gefragt, ob das nicht zu gewichtig sei; sprich, ob nicht ein Gottesgebot als Minimum vollauf gereicht hätte. Erst beim Karikaturenstreit war mir die Differenz aufgegangen. Das Verbot von Götzendienst würde ich als »interne«, jenes der Blasphemie als »externe« Regel deuten.

Kein Götzendienst hieße, nicht einzelne Werte auf Kosten anderer zu vergötzen, ob den selbstregulierenden Markt, der dann keinen Widerspruch duldete, ob die Meinungsfreiheit, die dann das Recht auf Verunglimpfung und Verleumdung hätte. Kein Götzendienst: keine

Verabsolutierung einzelner Größen losgelöst vom Gesamtzusammenhang und natürlich keine anderen Götter neben Gott, ob Mammon, ob Gesundheit, ob Wachstum um jeden Preis ... Der »interne« Gottesumgang betrifft demnach das eigene Verhältnis zu Gott.

Der »externe« Gottesumgang beträfe das, was anderen heilig ist. Minimalste interreligiöse Toleranz wäre also gefragt – und zwar zunächst da, wo ich dem anderen die Andersheit seiner Gottesvorstellung belasse, und erst dann, allerhöchstens in zweiter Linie, wo ich meine, meinen Gott in Schutz nehmen zu müssen. Nur allzu leicht machen wir uns ja ungefragt zu Verteidigern Gottes. Gerade Ausschreitungen religiöser Fanatiker zeigen, wohin mangelnder Großmut und – was immer auch mit Humor zusammenhängt – zu geringe Gelassenheit hinführen: Mann (etwas seltener auch Frau) will sein Gottesbild rächen und vergeht sich am wahren Bildnis Gottes, seinem Ebenbild, dem lebendigen Menschen.

Zu jeder Macht gehört ihre Infragestellung durch Witz und Humor. Humor und Witz hierbei nicht ausgenommen. In den Details aber werden die Empfindlichkeiten immer unterschiedlich sein, die Geschmäcker verschieden. So halt, wie es das Lachen gibt, das mich durchschüttelt, oder jenes, das mir im Hals stecken bleibt.

¹ Vgl. lamed. Zeitschrift für Kirche und Judentum. Zürich 1 (2006) 4–11.

Internethinweis

Cartoons von Thomas Markus Meier waren in den Zeitschriften ferment und im ehemaligen entschluss publiziert. Heute einsehbar unter <http://www.kathbern.ch/> unter der Rubrik Kultur und Bildung – Innehalten.

Eva Fitz

Das Heilkraut des Lachens (Kurt Marti)

(I *Vom Sinn eines Kabaretts von Kirchenfrauen*)

Manche meinen, Frauen hätten in der Kirche nichts zu lachen. Die wachsende Zahl von Frauengruppen, die Kirchliches kabarettistisch auf die Bühne bringen, spricht dagegen. Lachen ist dabei Ventil und Kraftquelle. Hintergründe und Beispiele des Vorarlberger »Kirchenfrauen-Kabaretts«.

● »Die Kirche war nie leibfeindlich.« – »Die Frau in der Kirche war immer total gleichberechtigt.« – »Die Frau im Altarraum kann eine Gefahr sein. Es kommt dabei auf die Frau an.« – Solche und ähnliche Aussprüche von hohen Kirchenmännern haben 1993 zu unserem ersten Kabarettprogramm geführt mit dem Titel: »Uns reicht's – kirchenfrauliches Nachdenken über männerkirchliche Aussprüche!«

Mittlerweile sind diesem weitere fünf Programme gefolgt: »Uns reicht's – schon wieder!«, »Uns reicht's – noch immer!« etc.; mit überraschendem Erfolg. Alle Vorstellungen waren restlos ausverkauft und bisher haben ungefähr 20.000 Menschen unser Kabarett besucht. Die dabei erwirtschafteten Erlöse kommen kirchlichen Zwecken zu.

Beruflich oder ehrenamtlich waren oder sind wir, sechs Frauen aus Vorarlberg, im kirchlichen Bereich tätig. Wir wollen unseren Wider-

stand gegen bestimmte Entwicklungen artikulieren, denn wir machen uns Sorgen um gewisse Zu- und Missstände in der Kirche. Wir wollen sensibilisieren und die Menschen zum Nachdenken anregen – und zum Lachen.

Unsere Kritik richtet sich vor allem gegen bestimmte öffentliche Aussagen von kirchlichen Amtsträgern. Jedes Zitat, das wir verwenden, ist penibel recherchiert und belegt. Wir greifen dabei in erster Linie Aussagen auf, die bei vielen Wut und Frust auslösen. Wir versuchen dann, dies »kreativ« im Kabarett zu verarbeiten.

Konstruktive Kritik

● Nichtkirchliche Menschen können schwer verstehen, dass wir uns in dieser Kirche überhaupt noch engagieren. Weil wir aber wissen, dass wir nur etwas verändern können, wenn wir bleiben, haben wir mit dem Kabarett eine Form gefunden, Konflikte zu verarbeiten und unseren Protest vorzubringen. Ein österreichischer Prälat soll gesagt haben: »Konstruktive Kritik und gezielte Rebellion gegenüber der Kirche sind ein kräftigeres Zeichen von Liebe als resigniertes Schweigen und Lauheit«. Dieses Zitat bringt auf den Punkt, was uns motiviert.

Große Frauengestalten der Kirche sind uns mit ihren Aussagen oft Vorbild, wie z.B. die heilige Katharina von Siena, die an den Papst die folgenden Worte richtete, die wir ins Programm eingearbeitet haben:

»Zunächst sollten Sie im Garten der heiligen Kirche, dessen Hüter Sie sind, die stinkenden Blumen ausrotten, die voll Schmutz und Gier und vom Stolz aufgebläht sind. Das sind die schlechten Hirten und Hüter, die diesen Garten verpesteten und ihn verfallen lassen. Sie sollten nach Kräften die Wölfe und fleischgewordenen Teufel unter den Hirten vernichten. Sie haben ja nichts wie gutes Essen und schöne Paläste im Kopf. Die Laien beobachten Sie hierin scharf, sie haben schon oft feststellen müssen, dass so viele Vergehen straflos bleiben.«

Ein Anliegen ist uns natürlich immer das Frauenpriestertum und auch hierzu sammeln wir Aussagen von Kirchenmännern, wie die eines italienischen Kardinals, der sich scharf gegen die Vorstellungen verwahrte, dass die katholische Kirche Frauen zum Priesteramt zulassen könnte, und dies so kommentierte: »Das wäre so, als wenn man beim Gottesdienst Coca-Cola statt Wein und Käse statt Brot erlauben würde.« Solche Aussagen fordern musikalische Parodien geradezu heraus – nach der Melodie des Liedes »Pack die Badehose ein ...« sangen wir:

Pack die lila Stola ein,
nimm dein kleines Schwesterlein
und dann nichts wie rauf zum Ambol!
Ja wir schweben wie der Wind
durch den Kirchenraum geschwind,
den Altar woll'n wir erobern!

Hei wir feiern dort die Messe,
wie die Männer nur bisher,
Frauen auch als Priesterinnen
das freut viele Menschen sehr.

Pack die lila Stola ein,
nimm dein kleines Schwesterlein,
der Altarraum ist auch unser!
Keine Frau ist mehr Gefahr
wie es früher einmal war;
alle feiern gemeinsam am Altar!

Verärgerte Liebe

● Für die Gestaltung der Programme verwenden wir unterschiedliche literarische und musikalische Formen: Da gab es ein Kasperltheater, eine Büttenrede, eine Radio-Sendestation, ein literarisches Forum, einen mit anderem Text unterlegten Struwwelpeter; da gibt es musikalische Parodien und Medleys. Und natürlich viel Humor nach Joachim Ringelnatz: »Humor ist der Knopf, der verhindert, dass uns der Kragen platzt!«

In jedem Programm aber gestalten wir auch ernste Nummern, in denen wir etwa den Hexenverbrennungen, der Einhaltung der Menschenrechte innerhalb der Kirche, der Rechtfertigungslehre, dem Umgang mit Homosexuellen, der Flut von Selig- und Heiligsprechungen, der einseitigen kirchlichen Bevorzugung der so genannten Movimenti, den Forderungen des Kirchenvolksbegehrens, dem Tod des Dialogs für Österreich und anderen aktuellen theologischen Fragen nachgehen.

Wir blicken auch in unser Leben, wie »angepasst und brav« wir doch früher waren, wie unreflektiert das Geschehen in der Kirche war. Das klingt dann nach der Melodie des Liedes »Ich lebte unerhört solide« so:

Wir lebten unerhört solide
und niemals regten wir uns auf.
Wir gingen Sonntags brav zu Kirche,
denn das war unser Lebenslauf.

Die Kirche sagt, so muss das bleiben,
verspricht uns dafür Himmelslohn.
Doch endlich platzte mir der Kragen,
denn ich bin Tochter und nicht Sohn!

Ich will keine süßen Reden,
ich will gleichberechtigt sein,
ich will keine Männerkirche!
He, seht das doch endlich ein!

Seit Jahren woll'n wir was verändern
mit Engagement und Phantasie.
Wir machten mit beim Volksbegehren,
studierten auch Theologie.
Was immer wir auch unternehmen,
für Frauen heisst es ständig: Nein!
So seien halt die Traditionen
verdammt, mir reicht's, ich seh's nicht ein!

Wir woll'n keine Männerkirche,
sagen wir jetzt klipp und klar,
wir woll'n neue Wege gehen!
Und das nicht erst in 100 Jahr'!

Von den Beurteilungen unserer Programme hat uns ein Kommentar ganz besonders gefreut, nämlich der von Dr. Walter Kirchschräger über eine unserer Vorstellungen: »Wer da etwa oberflächliche Verantwortungslosigkeit orten wollte, analysiert allerdings unzutreffend. Das Gegenteil ist der Fall. Das herzhaftes Lachen wechselt

*»welche Sorge um die Kirche,
welch verärgerte Liebe und
wie viel persönliche Betroffenheit«*

schlagartig zur sprachlähmenden Betroffenheit, wird das Publikum mit kirchlichen Originalausagen konfrontiert oder wird mit karikierender Direktheit die Folge innerkirchlicher Entwicklungen aufgezeigt und so in ihrer Tragweite er-

kennbar. Spätestens angesichts dieses emotionalen Wechselbades ist erkennbar, welche Sorge um die Kirche hinter dem Kabarett steht, auch welch verärgerte Liebe und wie viel persönliche Betroffenheit. Kaum je war ich so nachdenklich wie nach einem solchen Kabarettabend, kaum je auch so motiviert für diese Kirche wie danach.«¹

»Schwere Sterbestunde«

● Selbstverständlich gibt es nicht nur positive Berichte über unser Kabarett, sondern auch immer wieder böse Leserbriefe, die uns bis zur Blasphemie alles Mögliche nachsagen, und sogar die schriftliche Drohung eines Monsignore: »Frauen, die so etwas tun, werden eine schwere Sterbestunde haben!« Aber wir wären keine Kabarettistinnen würden wir all das nicht gleich im nächsten Programm wiederum verarbeiten!

Ach, was muss man oft von bösen
Weibern hören oder lesen!
Wie zum Beispiel hier von diesen
welche Kirchenfrauen hießen!

Die, anstatt durch Kirchenlehren
sich zum Guten zu bekehren,
oftmals noch darüber lachten
und sich offen lustig machten.
Ja, zur Übeltätigkeit,
ja, dazu sind sie bereit!

Menschen necken, Heuchler quälen,
wollen gar das Amt noch stehlen!
Das ist freilich angenehmer
und dazu noch viel bequemer,
als zu putzen und zu kochen
ihrem alten Eheknochen!

Aber wehe, wehe, wehe!
 Wenn ich auf das Ende sehe!!
 Ach, das wird ein schlimmes Ding,
 wenn's nach mancher Drohung ging.
 Doch, o Schreck, sie kommen schon
 prall gefüllt mit Spott und Hohn!

Nein, als braver Kirchenmann
 hör' ich mir das gar nicht an.
 Meine Psychohygiene,
 die gestattet mir dies nie!

»Uns reicht's – und wie!«

- Unter diesem Titel steht unser mittlerweile siebtes Programm als Kirchenfrauen-Kabarett. In neuer Zusammensetzung spielen 2007 Eva Fitz,

Elisabeth Hämmerle, Gisela Meier, Maria Schimpfössl, Gerda Staffa, Annemarie Spirk, am Klavier Anna Hämmerle unter der Regie von Brigitte Walk.

Wir bieten wieder einen Lokalausguss der aktuellen Kirchenlandschaft; wieder haben wir das Geschehen in der Kirche aufmerksam beobachtet, Aussagen und Berichte über Worte und Taten hoher Kirchenmänner gesammelt und diese humorvoll und kritisch zu Kabarett verarbeitet – als »Frust-Schutzprogramm«!

Allerdings haben wir uns gefragt, ob wir nicht doch schon zu alt dazu sind. Aber da kam uns in einer Zeitung nach der Wahl des neuen Papstes und der Ernennung unseres neuen Bischofs eine Schlagzeile zu Hilfe: »Opas an die Macht!« Da sagten wir uns: »Omas auf die Bühne!«

¹ In der österreichischen Wochenzeitung Die Furche, Nr. 18 vom Mai 1997.

Internethinweise

<http://www.humor.ch>

1996 fand in Basel der erste Internationale Kongress zum Thema »Humor in der Therapie« statt. Daraus entstand diese Homepage als Zentralstelle einerseits für Information über Gelotologie (Lachforschung) und Therapeutischen Humor, andererseits für den Kontakt zum praktischen Humor. Daneben bietet humor.ch Kontakte zu Referenten, Darstellern, Veranstaltern und Experten an.

<http://www.inforel.ch>

INFOREL versteht sich als Anlaufstelle für alle, die sich sachlich mit der Thematik »Religion« beschäftigen wollen oder die ein Problem mit einer religiösen Gruppierung haben und eine fachkundige Information und Beratung suchen. Die Plattform wird von mehreren Religionsgemeinschaften gemeinsam getragen. Der Suchbegriff »Humor« führt zu einem interessanten Artikel von Christoph Peter Baumann.

<http://www.bibelwerk.ch>

Der Suchbegriff Humor führt u.a. zu einem Artikel von Dieter Bauer.

Almut Rumstadt

Mit heiterer Gelassenheit trotz Missständezeit

Eine Büttenrede

Vertrauen auf Gott kann Humor ermöglichen, sogar angesichts mancher Missstände in der Pastoral. Die Büttenrede gibt dem nachdenklichen Blick eine vernüglige Ausdrucksform. Zur Nachahmung empfohlen.

Es gibt ein Wort, das alles lenkt,
auch wenn mancher da an was anderes denkt,
die LIEBE ist es, die ich meine –
und die so vollkommen in des Herrn welt-
weiter Gemeinde.

Schon früh in der Bibel ging es los,
da zeigte sich, wenn die Gier zu groß,
da kann es auch der Bruder sein,
dem man schlägt den Kopfe ein.

Kain floh damals mit dem Mal gezeichnet –
und so wurde das Böse auf der Erde verbreitet,
doch Gott griff ein und rettete vor der Flut –
es waren nicht alle – doch die Geretteten,
die waren gut!

Nun hätte es ja weitergehen können in Liebe
und Glauben,
aber das wär zu einfach, könnt man hier ja
sonst maulen,
schließlich sind die Geschichten im AT nicht

nur spannend und toll,
sie sind oft wie ein Thriller
und mit Kämpfen und Opfern voll.

Mir fällt da zum Beispiel der Abraham ein,
der ganz im Sinne Gottes wollt sein,
bereit zu opfern den eigenen Sohn –
ist das wirklich nötig für Gottes Lohn?

Doch halt, es zeigte sich, wer auf Gott vertraut,
der hat auf keinen Sand gebaut,
ein Widder löst den Sohne ab –
und Abraham seit dieser Zeit
die Verheißung hat.

So geht es zu in den alten Geschichten,
man könnte hier sicher noch vieles
dazu dichten,
doch es zeigt mir nur, was immer schon war,
Menschen im Geist Gottes sind für andere
(eventuell) eine Gefahr.

Ob als Apostel, Jünger oder Frau,
im Neuen Testament steht es zum Nachlesen
ganz genau,
wer je sich auf den Geist Gottes beruft,
der braucht für dieses Bekenntnis
schon etwas Mut!

Steinigen und kreuzigen war damals in Mode,
heute sind das ganz andere,
subtilere Methoden,
und so ist es noch immer für viele
nicht leicht zu sagen:

»Ich gehöre zu dem, der das Kreuz getragen«.

Warum ist das Christ-Sein heute
so wenig populär,
wenn es im Vergleich zu früher ist
doch gar nicht mehr so schwer?
Ist es wirklich so viel leichter
im Walde zu singen
und dort das Lob und die Liebe Gottes
den Vögeln zu bringen?

Franziskus wäre da sicher sofort mit dabei,
aber das Problem ist – auch im Wald
sind noch viele Plätze frei!
Und in unseren Kirchen: Ein riesiger Schwund
– nur nicht an Weihnachten, da geht es rund!

Wenn »Stille Nacht« und »O du fröhliche«
erklingt,
manch sonstiger Atheist dies mit Inbrunst
laut singt.
Warum geht das den Menschen
so an Herz und an Nieren,
und warum ist so etwas an anderen Tagen
nie oder fast gar nicht zu spüren?

Die Urgemeinde hat alles miteinander geteilt,
ob Leben oder Brot – es hatte keiner Not!
Doch heute ist das Leben in der Gemeinde
oft schwer,
es war doch schon immer so, was stellt ihr
euch quer?

Das Jammern über Pfarrer und Bodenpersonal,
das ist unbeschreiblich,
jede und jeder hat da schon mal

bestimmt mit ins Horn gestoßen
und tüchtig gescholten,
aber am Ende hat das dann leider
halt auch nicht geholfen.

Die Diözesen entwickeln an Tischen und
Karten,
Pastoral- und Strukturpläne sofort und
auf Raten,
vor lauter Struktur ist man dann nur noch
auf Termine versessen.
Jesus hatte keinen Terminplaner – er hätte ihn
sonst bestimmt irgendwo vergessen ...

Ob Hochzeit in Kana oder Jüngling in Nain,
er heilte dort, wo er war und sagte nicht:
»Nein, Zeit habe ich grad keine,
aber ruft mich mal an,
ich komm vielleicht in drei Wochen,
ich bin nämlich gleich in 'ner Sitzung dran.«

Getagt und gegessen wird heute wirklich
sehr viel und sehr lange,
aber ob das wirklich hilft – da ist mir schon
etwas bange!
Wir bei uns haben eine richtige
katholische Sitzungskultur,
ich frag mich jedoch oft,
wie übersitz' ich die nur?

Hätte Jesus die fünftausend
erst mal sitzengelassen,
hätte beraten und getagt
und die Massen vielleicht gar zählen lassen,
wären die längst verschwunden – oder
vielleicht auch verhungert,
der Trick mit den Broten –
der hätte sich dann nicht mehr angeboten!

Dabei ein so einfaches Konzept:
Jeder teilt was er hat,

davor noch den Segen – und alle werden satt!
 Uns fehlt diese Unbekümmertheit,
 dieser jesuanische Schwung,
 dabei steht's in der Bibel – nur kümmert sich
 oft keiner mehr drum.

Was ist unsere Botschaft? Wo ist unser Ziel?
 Ist die Botschaft vom Reich Gottes
 für die Menschen zuviel?
 Kann man denn wirklich nur
 durch Strukturen noch heilen,
 was im Herzen verloren
 und die Kirchen lässt meiden?

In einer »Narrenpredigt« darf man dies ja
 alles benennen,
 aber was ist im Alltag, wie wir alle ihn kennen?
 Wer traut sich zu fragen, ob die Berufung
 noch trägt,
 die dazu führte, dass man
 einen pastoralen Beruf sich erwählt?

Wo bleibt die Zeit für Gebet und
 Kontemplation,
 brauchen wir diözesane Verordnungen
 zur Meditation?
 Jesu Beispiel stellt uns in vielem in Frage,
 er räumte den Tempel – mit Poltern und
 unter lauter Klage!

Was machen aber wir
 mit unseren herrlichen Kapellen,
 unseren großen Gemeindehäusern, unseren
 Kirchen, unseren spirituellen Quellen?
 Vieles liegt brach und das Jammern setzt ein –
 ach hätten wir doch mehr Priester und Geld,
 dann müsste das nicht sein!

Allerdings: Die Urgemeinde war nicht
 über eine Großfläche verteilt,
 die Gemeinden heute sind kategorial aufgeteilt:

der Pfarrer für die Messe,
 der Diakon missioniert, tauft und traut,
 die Gemref macht die Schule und der Paster
 nach der Firmvorbereitung schaut.

Im TEAM gilt es die Seelsorge zu retten –
 man teilt sich die Zeit
 und ist für die einzelnen Kirchengemeinderats-
 sitzungen bereit –
 doch mit Sicherheit fehlt jener,
 den es dort grad betrifft –
 aber es gibt ja 'ne Teamsitzung,
 die kriegt das in den Griff!

Nur jammern bringt uns nicht weiter,
 das ist mir längst klar!
 Doch was ist es, was hilft? Ist es das,
 was die Kirche mal war?
 Haben wirklich die recht, die konservativ
 alles schützen und hüten,
 die nie über Zulassungsbedingungen
 oder Veränderungen brüten?

Wo ist die Liebe und das Teilen
 der Urgemeinde hin?
 Auch das Unterwegs-Sein des Volkes und das
 Hören auf Gottes Wort kommt mir in den Sinn.
 Selbst der Geist sollte heute die Chance haben,
 zu wehen, wo er will,
 doch das braucht Offenheit und Bereitschaft –
 und so werde ich still.

Wollen wir wirklich hören,
 was der Geist Gottes uns heute noch sagt?
 Agieren wir vielleicht mit Pastoralplänen,
 die er so gar nicht mag?
 Was teilt er uns mit, angesichts leerer Kirchen
 und Glaubensdesinteresse
 mit dem Priestermangel – aber auch
 mancherorts mit der Rückkehr
 zur tridentinischen Messe?

Pfingsten feierten wir Geburtstag,
ein Fest ganz eigener Art,
damals haben sich alle verstanden,
an diesem besonderen Tag!
In fremden Sprachen miteinander im Gespräch
– ist es das, was uns heute manchmal tatsäch-
lich im Umgang miteinander fehlt?

Reden wir an den Menschen vielleicht doch
irgendwie komplett vorbei?
Haben wir noch Zeit für sie – oder sind wir
eher wie eine Notfallpolizei?
Und was retten wir wirklich,
wo kommen wir vor?
Ist es nur in der Seelsorge oder haben wir
auch an der Gesellschaft unser Ohr?

Mischen wir uns genug
in die öffentlichen Diskussionen mit ein?
Sagen wir laut und deutlich
zu Krieg und Gewaltherrschaft: »NEIN«?
Leben wir so, dass wir die »Zeichen der Zeit«
wahrnehmen und wagen,
sie in die Gesellschaft mahnend und rufend
hineinzutragen?

Themen gibt es ja so viele
– aber wer bringt sie ein?
Es muss ja nicht immer nur ein Bischof sein,
der laut äußert, was er denkt
und in der Öffentlichkeit mahnt,
es darf ruhig ein getaufter und gefirmter Christ
sein, der die Stimme zu erheben wagt.

Denn das ist es, was unsere Welt
doch wohl allein ändern kann,
wenn uns bewusst wird,
dass – ob als Frau oder Mann –,
wir als mündige Christen sind gefordert
für Kirche und Welt,
um zu zeigen, dass alles am Ende
die Liebe Gottes zusammenhält.

Und so ist wichtig, immer wieder
zu suchen, was trägt,
und dabei den eigenen Glauben abwägt,
und vielleicht heißt es dann:
jawoll, ich bin mit dem Herzen dabei,
egal ob im pastoralen Notstand oder bei der
neumodischen Event-Macherei.

Vielleicht könnte die Urgemeinde wieder
ein Leitbild für uns sein,
wo die Menschen gerne waren
– Brot teilten und Wein.
Wo wohl ein Geist herrschte,
der uns heute offenbar fehlt,
wo es noch darauf ankam,
was bei den Menschen vor Ort wirklich zählt!

Und so wage ich es,
trotz pastoraler Missständezeit
– dafür mit heiterer Gelassenheit –
zu motivieren für den Dienst
am Nächsten im Namen des Herrn –
und ich muss gestehen:
Ich mache dies gern.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Sprachliche Verfremdung des Banalen?

Prominente treten derzeit gerne für Latein als Liturgiesprache ein. Liegt in der Suche nach dem »Mystischeren« aber nicht auch die Gefahr, der christlichen Verwiesenheit auf das Menschliche elegant auszuweichen?

● Hubert von Goisern, österreichischer Sänger neuer Volksmusik, wurde in einem Radio-Interview nach seiner früheren Begeisterung für lateinische Hochämter gefragt. Abgesehen von der bemerkenswerten Tatsache, dass der spirituelle Weg eines Prominenten mittlerweile zu den relevanten Interviewthemen gehört, hat mich Goiserns Begründung interessiert: Das »pater noster« habe er als »neutral« und damit zugänglicher empfunden als den allzu betont männlichen »Vater unser«, und überhaupt sei die lateinische Messe »mystischer« gewesen.

Ist das ein ähnliches Phänomen wie die bei vielen anzutreffende Vorliebe für englische Schlager? Texte, die auf Englisch gerne mitgeträllert werden, klingen in deutscher Übersetzung oft banal oder unerträglich kitschig. Die sprachliche Verfremdung übertüncht das elegant. Kann es aber wirklich sein, dass die Sprache, in der wir alltäglich leben und denken, für Tiefgehendes und Heiliges zu banal ist? Ist Gottes Menschwerdung nicht auch Inkarnation in die

Banalitäten des Menschseins? Müssten wir uns solchen Fragen nicht theologisch und spirituell bewusster stellen, als sie durch sprachliche Mystifizierung zu umschiffen?

Oder liegt die von Prominenten derzeit öfter einmal bekundete Anziehungskraft des liturgischen Latein nicht eher in der Art der Feiern, die damit verbunden werden? Hubert von Goisern bezog sich in dem Interview auf die Konzertmessen mit Chor und Orchester in der Wiener Augustinerkirche. Er und andere haben wohl kaum die geleierten lateinischen Dorfmes- sen vor Augen, von denen viele Ältere Schauerliches zu berichten wissen.

Nun gibt es (be)geist(erungs)los zelebrierte Gottesdienste bis heute. Die Qualität einer Liturgiefeyer hängt eben nicht zuerst an der Sprache, sondern an der Feierkultur. Weder allein die Rückkehr zum Latein noch die zu den bis ins Kleinste festgelegten Fingerhaltungen des tridentinischen Ritus (es existieren sogar Übungs-DVDs dafür!) werden daher Gottesdiensten spirituellen Tiefgang geben und über die Banalität des liturgischen Alltags tragen können. – Was Hubert von Goisern nach seinem Abschied von der Kirche wirklich vermisst, bekannte er im Interview ebenfalls: die spürbare Gemeinschaft im Beten und Feiern

Helmut Nausner

Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa

Auf dem Pilgerweg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung

Von 4.-9. September 2007 findet in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien) die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung statt. Sie ist als Pilgerweg entworfen und einige Stationen sind bereits gegangen. Ein Zwischenbericht.

● Es ist erstaunlich, dass sich die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) entschlossen haben, eine Dritte Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV3) unter dem Motto »Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa« zu planen und durchzuführen. Erste Überlegungen dazu gab es seit 2004. Im ersten Informationsschreiben vom April 2005 wird die ins Auge gefasste Pilgerreise bereits als »Berufung und Pflicht« bezeichnet. Das Ziel dieser Versammlung wird so beschrieben: »1. Für den Weg zur Versöhnung unter Christen wieder neues Licht zu finden. (a) Die Versammlung wird ein Ort sein, um die Nachfolge Jesu Christi und die unter Christen in Europa bereits bestehende Gemeinschaft gemeinsam zu feiern und zu bezeugen; (b) um unsere Kenntnis und Achtung unserer verschiedenen religiösen Traditionen zu vertiefen; (c) unser europäisches ökumenisches Netzwerk zu stärken und auszuweiten.

2. Die Gabe des Lichtes, die Christus heute für Europa ist, wieder zu entdecken. Die Versammlung wird sich mit den großen Herausforderungen der europäischen Kultur befassen, die heute geprägt ist von Säkularisierung und Verlangen nach Spiritualität, von religiösem Pluralismus, von dem Prozess der europäischen Vereinigung und den Verantwortlichkeiten unseres Kontinents im Gesamtkontext der Welt.«¹

Nach einem etwas mühsamen Anfang begann sich dann doch in den Kirchen in Europa einiges zu bewegen. Beim Abfassen meines Textes Anfang April 2007 scheinen sich alle Kirchen quer durch Europa in unterschiedlicher Weise mit der EÖV3 zu beschäftigen und sich auf das Treffen im September 2007 in Sibiu/Hermannstadt vorzubereiten. Hier wirken sich doch die ökumenischen Kontakte (die ja immer auch eine persönliche Note haben) und die gemeinsamen bisherigen Erfahrungen positiv aus. Ich registriere wachsendes Interesse und so etwas wie Vorfreude.

Zum Beispiel in Österreich

● Neu im Vergleich zu den beiden vorangegangenen europäischen Versammlungen (Basel

1989 und Graz 1997) ist das Konzept eines Pilgerweges. Für KKK und CCEE gab es zwei große Stationen: im Jänner 2006 ein Treffen in Rom und im Februar 2007 ein Treffen in Wittenberg. Zwischen den Treffen in Rom und in Wittenberg waren alle Mitgliedskirchen eingeladen, eigene Treffen zu planen und durchzuführen mit Blick auf die EÖV3. Im Blick auf diese regionalen Initiativen in Europa fehlt mir eine vollständige Übersicht, aber einiges lässt sich doch berichten. In Österreich ist die Entscheidung gefallen, keine besonderen Ereignisse zu planen, sondern die laufenden ökumenischen und auch eigenkirchlichen Programme für die Vorbereitung auf Sibiu/Hermannstadt zu öffnen. Das hat sich bewährt. Bei verschiedenen Veranstaltungen und Gelegenheiten wurde in Österreich auf die EÖV3 hingewiesen (u.a. Gebetswoche für die Einheit

österreichischen Marienwallfahrtsortes zu feiern, und der dann durchgeführten ökumenischen Studientagung im März 2007 haben die im ÖRKÖ verbundenen Kirchen einen weiten Weg zurückgelegt. Zunächst war sofort die Frage da: Wird der Papstbesuch in Mariazell zu einer Konkurrenz zur EÖV3 in Sibiu/Hermannstadt, die ja am selben Tag ihre Abschlussveranstaltungen durchführt? Alle waren sich einig, dass es keine Konkurrenzveranstaltung werden darf. So entstand der Plan, auf dem Weg nach Sibiu/Hermannstadt in Mariazell selbst eine ökumenische Studientagung abzuhalten. Diese hat dann stattgefunden und hat alle im ÖRKÖ verbundenen Kirchen zusammengeführt.²

Mariazell hat in Österreich immer eine politische und religiöse Rolle gespielt. Für evangelische Christen war das eine belastende Erfahrung. Mariazell war nicht nur »Reichsheiligtum« der Habsburger, sondern wurde auch ganz gezielt im Zug der Gegenreformation und auch noch lange danach gegen die Evangelischen im Lande eingesetzt. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat sich etwas zu verändern begonnen. Gemeinsam wurde in Mariazell diese Geschichte bedacht und offen miteinander geteilt, wie Christen aus verschiedenen Traditionen Maria sehen und sich auf sie beziehen. Ein großer spannungsvoller Bogen, von vielfältig gelebter Marienfrömmigkeit bis hin zur beinahe völligen Ablehnung. Aber die Hoffnung war spürbar, dass auf der Grundlage der Schrift, Neues möglich werden könnte. Nachdem ich selber bei diesem Studientag teilgenommen und auch die Planungen mitgetragen habe, kann ich das »wir« gebrauchen: Wir haben einander zugehört, miteinander gesprochen und vor allem auch miteinander gebetet und Gottesdienste gefeiert, in der Basilika. Alle haben diese Begegnung als ein durchaus besonderes Ereignis erlebt. Wir hoffen, dass die Erkenntnisse und Ergebnisse dieses Ma-

»Papstbesuch als Konkurrenz?«

der Christen, Lange Nacht der Kirchen in Wien, Journalistenreise nach Rumänien, Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster, Drei Jahre ökumenisches Sozialwort, Begegnungen mit Vertretern Ökumenischer Räte aus den Nachbarländern Tschechien, Slowakei, Ungarn und Polen). Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) hat darüber hinaus zwei besondere Studientage für die Delegierten aller Kirchen durchgeführt, einen in Mariazell zu Fragen der Mariologie und einen in Wien zum Themenkreis »Wirtschaft(en) im Dienste des Lebens«.

Die Tagung in Mariazell im März 2007 ist ein schönes Beispiel für die Möglichkeiten dieses Pilgerweges der EÖV3: Das Konzept des Pilgerweges hat sich hier ausgewirkt. Zwischen der ersten Mitteilung am 1. Dezember 2005, dass Papst Benedikt XVI. am 8.9.2007 nach Mariazell kommen soll, um mit den dort versammelten Gläubigen das 850. Jahr Jubiläum des großen

riazeller ökumenischen Treffens von KEK und CCEE und auch von Rom wahrgenommen und gehört werden. Für die österreichischen Delegierten war das Treffen in Mariazell eine weitere Station auf dem Pilgerweg nach Sibiu/Hermannstadt.

Europäische Stationen

● In Europa ist jedenfalls über drei Treffen berichtet worden, eines in *Loccum*, eines in *Brüssel* und eines in *Moskau*. Wahrscheinlich hat es an noch anderen Orten Stationen auf dem Pilgerweg nach Sibiu/Hermannstadt gegeben. In der Evangelischen Akademie in Loccum haben sich im Dezember 2006 150 Personen zu einer von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) organisierten Tagung getroffen. Es waren Delegierte für die EÖV3, Vertreter und Vertreterinnen von Kirchenleitungen, Basisgruppen und ökumenische Gemeinschaften anwesend. Im Vordergrund stand die Frage

»ein Rastplatz«

»nach der Bedeutung des Evangeliums angesichts der Säkularisierung in Europa«. Alle Themen der neun Foren wurden diskutiert und das Ergebnis der Gespräche in stichwortartigen Handlungsempfehlungen festgehalten. Sie sind oft prägnant und fordern zum weiteren Gespräch und zum Handeln heraus. Wie ein roter Faden enthält der Text die Aufforderung, »die Charta Oecumenica fortzuschreiben«. ³ Positiv gehört, könnte das bedeuten, die EÖV3 nicht als Endstation zu sehen, sondern als Rastplatz, als eine wichtige Station, in einem weitergehenden Prozess. Das dürfte bei vielen Menschen, die sich auf den Weg nach Sibiu/Hermannstadt gemacht haben, Zustimmung finden.

In *Brüssel* versammelten sich ebenfalls im Dezember 2006, am Vorabend des 50-Jahr-Jubiläums der Römischen Verträge, vor allem kirchenleitende Persönlichkeiten aus 50 Kirchen und 28 Ländern Europas. Natürlich ging es da um Europa. Der verabschiedete Text ist einerseits ein Appell an Politiker, aber auch eine Selbstverpflichtung der Kirchen. Europas Integration ist gewachsen durch die Betonung der Menschenrechte, der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Damit ist Europa auch weltweit eine positive Herausforderung. Aber in Europa

»Charta Oecumenica fortschreiben«

selbst sind diese Aufgaben noch nicht erledigt. Europa muss sich um eine »ausgewogene Weltwirtschaft ... ohne wirtschaftliche Ausbeutung« bemühen und die Politikerinnen und Politiker werden aufgerufen, »ein besseres Gleichgewicht zwischen wirtschaftlichen, sozialen und umweltpolitischen Maßnahmen« zu suchen. Die Kirchen werden auf die Bedeutung des interkulturellen und interreligiösen Dialog hingewiesen und sie verpflichten sich, »jedem Versuch zu widerstehen, Religion für politische Zwecke zu missbrauchen.«⁴

Im Februar trafen sich Vertreter von Kirchen aus der Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS) und dem Baltikum in *Moskau*, um sich unter dem Thema »Europa heute: Gott, Mensch und Gesellschaft, Menschenrechte und die moralische Dimension« für die EÖV3 vorzubereiten. Die drei Hauptredner waren Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad, der für Russland und die GUS-Staaten zuständige lutherische Erzbischof Edmund Ratz und der römisch-katholische Pfarrer Ilmar Tolstovs aus Lettland. Am Treffen nahmen auch der Generalsekretär der KEK, Archdeacon Colin Williams, und Pfarrer Ladislav Nemet für die CCEE teil.

Die Herausforderungen der Moderne werden als Neuauflage des alten Disputs zwischen Glaube und Unglaube gesehen. Welchen Platz hat die Religion im Leben der Gesellschaft? Besonders die Betonung der Menschenrechte in westlichen Gesellschaften wird als Bedrohung alter Wertnormen wahrgenommen. Das Dokument spricht von der »destruktiven Natur solcher Tendenzen in der Auslegung der Menschenrechte« und als Beispiele werden genannt:

*»Zwischen Loccum,
Brüssel und Moskau
scheinen Welten zu liegen.«*

Zerfall der traditionellen Familie, Anerkennung gleichgeschlechtlicher Verbindungen, Legalisierung von Drogen, Abtreibung und Euthanasie. Menschenrechte dürfen nicht isoliert von der ethischen Dimension betrachtet werden. Die christliche Botschaft sollte in allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu Wort kommen. Die Vertreter der Kirchen der GUS-Staaten und aus dem Baltikum bekräftigen bei ihrem Treffen in Moskau, dass sie sich den »traditionellen Werten der Christenheit« verpflichtet fühlen und rufen die Christen Europas auf, ihnen darin zu folgen.⁵

Die Tagung in Moskau trägt deutlich die Handschrift der russisch-orthodoxen Kirche. Die Treffen in Loccum und Brüssel und das Treffen in Moskau setzen sehr unterschiedliche Akzente. Es scheinen Welten dazwischen zu liegen. Aber genau diese unterschiedlichen Positionen müssen offen und klar besprochen werden. Ich hoffe, dass genug Bereitschaft zum Hören da sein wird, aber auch genug Bereitschaft, die eigene Position verständlich zu machen. Christen haben sich in vielen Teilen Europas auf den Weg gemacht. Die EÖV3 in Sibiu/Hermannstadt dürfte eine spannende Versammlung werden.

Rom und Wittenberg

● Die offiziellen Stationen von KEK und CCEE waren Rom (Jänner 2006) und Wittenberg (Februar 2007). Die symbolträchtige Bedeutung beider Orte muss nicht extra hervorgehoben werden. Welche Akzente wurden bei diesen Stationen auf dem Weg zur EÖV3 gesetzt?

Die 150 Delegierten in Rom haben sich über die ökumenische Situation in Europa orientieren lassen. Bischöfin Margot Kässmann und Kardinal Walter Kasper haben Grundsatzreferate gehalten. Beide haben Europa und die Kirchen kritisch in den Blick genommen, aber nicht ohne Hoffnung für die Zukunft Europas geendet. Im »Brief an die Christen von Europa«, den die Delegierten in Rom beschlossen haben, heißt es: »Alle Christinnen und Christen sind herzlich eingeladen, sich dieser *Pilgerreise der Hoffnung* anzuschließen und durch die Weggemeinschaft mit

*»Bewusst auf dem Weg zu sein
ist entscheidend.«*

Christus Zeugnis zu geben, um so eine neue Berufung für Europa zu entdecken.«⁶ Der gemeinsame Weg hat begonnen. Der zündende Appell ist noch nicht formuliert. Aber die Kirchen haben sich auf den Weg gemacht. Und wer sich in Bewegung gesetzt hat, muss nicht bei jeder Rast Weltbewegendes formulieren. Bewusst auf dem Weg zu sein, ist entscheidend. Bei der Begegnung in Rom ist sicher mehr zwischen den Teilnehmern geschehen, als sich im veröffentlichten Brief an die Christen und Christinnen spiegelt.

In Wittenberg fand das zweite Treffen statt. Das Problem der Säkularisierung stand im Vordergrund und wurde sehr kontrovers diskutiert. Säkularisierung stellt sich in jedem europäischen Land anders dar, aber es ist eine europäische Realität. Das Gespräch darüber wird weitergehen.

Es war ein starkes ökumenisches Zeichen, dass die lutherische Pfarrerin Elfriede Dörr den Gruß der Kirchen in Rumänien überbrachte und zwei Dinge betonte: Erstens: Wir können gemeinsam beten; und zweitens: Die ökologische Frage muss bei der EÖV3 Raum bekommen. Es wurden die drei großen Themenbereiche vorgestellt, die bei der Versammlung jeweils einen Tag

»ein neuer Ansatzpunkt«

bestimmen: »Das Licht Christi und die Kirchen« mit den Unterthemen: Einheit – Spiritualität – Zeugnis; »Das Licht Christi und Europa« mit den Unterthemen: Europa – Religionen – Migration; »Das Licht Christi und die Welt« mit den Unterthemen: Schöpfung – Gerechtigkeit – Frieden. Die Unterthemen werden in Foren diskutiert. Am Samstag sollen die Gesprächsergebnisse in eine Schlussbotschaft einmünden.

Die Teilnehmer in Wittenberg formulieren in ihrem Brief an die Christinnen und Christen in Europa den Satz: »Es ist unser gemeinsames Gebet, dass der nach Sibiu führende Prozess ein neuer Ansatzpunkt für die Zusammenarbeit der Christen in Europa sein möge, während sich das Licht Christi über ganz Europa mit neuer Stärke in allen von uns ausbreitet.«⁷ Gebete für ein gutes Gelingen sind nötig.

Blick zurück und nach vorn

● Die Erste Europäische Ökumenische Versammlung fand 1989 in *Basel* statt unter dem Thema »Friede in Gerechtigkeit«. Die Schweiz ist ein mehrheitlich protestantisches Land. Im Jahre 1989 war die Welt noch in Ost und West geteilt, getrennt durch Mauern und den Eisernen Vorhang. Offene Gespräche mit Vertretern aus den Ländern unter kommunistischer Regie-

rung waren nicht möglich. Niemand in Basel hat sich vorstellen können, dass im Laufe des Jahres die kommunistischen Machtstrukturen in sich zusammenfallen würden.

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung fand im Jahre 1997 in *Graz* statt. Das Thema: »Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens«. Österreich ist ein mehrheitlich römisch-katholisches Land. Die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen in Österreich hat sich bewährt. Durch die Mithilfe vieler öffentlicher und kirchlicher Einrichtungen konnte die EÖV2 in großer Offenheit vielen Besuchern, vor allem jungen Menschen aus den Ländern im Osten, Gastfreundschaft gewähren. Allein aus Rumänien kamen damals über tausend junge Menschen nach Graz. In Graz wurde der Beschluss gefasst, die Charta Oecumenica zu schreiben. Das ist dann in den folgenden Jahren geschehen. Die

»Gott kann mit wenig viel machen.«

Charta Oecumenica konnte dann im April 2001 in Strasbourg feierlich unterzeichnet werden. Die Charta Oecumenica hat sich als hilfreicher Leitfaden für ökumenisches Handeln erwiesen. Sie wird in Sibiu eine wichtige Rolle spielen.

Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung findet in diesem Jahr in einem mehrheitlich orthodoxen Land statt. Das ist ein notwendiger Schritt. Es ist erfreulich, dass Rumänien sich bereit erklärt hat, Gastgeber für die EÖV3 zu sein. Sibiu/Hermannstadt ist europäische Kulturhauptstadt für das Jahr 2007. Es ist viel in den Ausbau der Infrastruktur investiert worden. Aber die Spuren einer fünfzig Jahre langen Unterdrückung werden sich nicht ganz verwischen lassen. Das zeigt sich auch in der begrenzten Möglichkeit der Gastfreundschaft.

Metropolit Daniel von Moldavien und Bukovina hat die Hoffnung ausgesprochen, dass die

Teilnehmer an der EÖV3 Anteil bekommen an der reichen Spiritualität Rumäniens. Diese Spiritualität wird vor allem von den orthodoxen und unierten Gläubigen getragen, aber die lutherischen und reformierten Christen haben hier auch einen großen und wichtigen Anteil. Wird es gelingen, sich ganz aufeinander einzulassen, Christen aus so verschiedenen Traditionen? Das aber ist die Chance einer EÖV3!

Die Lutheraner und Reformierten in Rumänien werden für die Begegnung mit den orthodoxen Christen in Rumänien eine wichtige Mittlerrolle haben. Drei Tage sind nicht viel, aber Gott kann auch mit wenig viel machen, wenn alle in Sibiu/Hermannstadt Versammelten mit Gottes Handeln rechnen und die vielen Christen in Europa diese Versammlung mit ihren Gebeten begleiten.

¹ Brief an die Kirchen. KEK und CCEE Genf/St.Gallen April 2005.

² Zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich gehören folgende Kirchen: Altkatholische Kirche, Anglikanische Kirche, Armenisch-apostolische Kirche, Bulgarisch-orthodoxe Kirche, Evangelische Kirche A.B., Evangelische Kirche H.B., Evangelisch-

methodistische Kirche, Griechisch-orthodoxe Kirche, Koptisch-orthodoxe Kirche, Römisch-katholische Kirche, Rumänisch-orthodoxe Kirche, Russisch-orthodoxe Kirche, Serbisch-orthodoxe Kirche, Syrisch-orthodoxe Kirche
³ Auf dem Weg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung. Impulse für die Delegierten in Sibiu/

Hermannstadt, Gemeinden und ökumenischen Gruppen in Deutschland, Loccum, 6. 12. 2006.

⁴ Für ein Europa mit gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Hoffnung. Ein offener Brief kirchenleitender Persönlichkeiten Europas an die Politikerinnen und Politiker in Europa. Brüssel 12./13. 12. 2006. Aussendung der KEK.

⁵ EUROPEICA 117, Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions.

⁶ »Brief an die Christen von Europa: Das Licht Christi leuchtet über allen«. Brief aus Rom, Januar 2006.

⁷ Ein Brief an die Christen Europas, Schlussbotschaft der Dritten Station der Europäischen Ökumenischen Versammlung, Februar 2007.

Internethinweise

<http://www.oekumene3.eu>

Von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz eingerichtete Homepage mit allen Informationen zur Dritten Ökumenischen Europäischen Versammlung. Alle im Artikel zitierten Dokumente finden sich hier als Download.

<http://www.eea3.org>

Offizielle Internetseite zur EÖV3; Informationen und Dokumente in Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch

<http://www.cec-kek.org/> Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)

<http://www.ccee.ch/> Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)

<http://www.oekumene-ack.de>

Ökumenische Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)

<http://www.kirchen.at/> Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich

<http://www.agck.ch/> Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz

<http://www.kirchen.ch/> Plattform der christlichen Kirchen in der Schweiz, der ökumenischen Ereignisse und Initiativen

<http://www.ecunet.de/> Plattform ökumenischer Gruppen und Initiativen

Im Interview: Paulo Suess

Ein weit gespannter Bogen

*Nachlese zur fünften lateinamerikanischen
Bischofskonferenz*

Von 13. bis 31. Mai d.J. fand in dem brasilianischen Marienwallfahrtsort Aparecida die fünfte Konferenz von Delegierten der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik statt. Weltweit wahrgenommen wurde ihre Eröffnung durch Papst Benedikt XVI. In ihrer Atmosphäre wie im Schlussdokument erkennt der deutsch-brasilianische Missionswissenschaftler Paulo Suess ein neues Klima der Pluralität.

● *DIAKONIA: Herr Professor Suess, Sie haben die Entwicklung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen seit den 1960er-Jahren mitverfolgt. Was war der besondere Charakter dieser Konferenz?*

Paulo Suess: Zunächst ist bedeutsam, dass die Konferenz in dieser Form überhaupt stattgefunden hat. Denn es gab Überlegungen, eine Kontinentalsynode abzuhalten, deren Ergebnisse dann der Papst formuliert hätte. So waren es die Teilnehmer selbst, die ihre eigene Schlussklärung erarbeiteten. Im Vergleich mit den vorangegangenen Konferenzen ist diese wohl kein neuer Aufbruch im eigentlichen Sinn, eher ein Weitergehen. Das Rad war ja schon erfunden; jetzt ist wichtig, dass es sich dreht.

Das Schlussdokuments spiegelt stärker als bei früheren Konferenzen das plurale kirchliche Leben in Lateinamerika wider. Es war insgesamt eine Konferenz ganz eigener Pluralität, mit Kompromissen und Verboten; verschiedene Strömungen konnten nebeneinander bestehen.

DIAKONIA: Welche Hauptströmungen konnten Sie beobachten? Welche Gruppen prägen derzeit das Bild des lateinamerikanischen Episkopats?

Paulo Suess: Fünf Gruppen lassen sich benennen: Eine erste besteht aus einer zweiten Generation der Befreiungstheologie. Es sind das kontextuell verwurzelte Bischöfe, die sich für ihre Leute einsetzen und auch politisches Engagement nicht scheuen. Sie hatten in Aparecida in den so genannten Amerindia-TheologInnen, die insgesamt der Befreiungstheologie zuzurechnen sind, eine gut organisierte und kompetente Gruppe um sich. Die größte Gruppe sind Bischöfe, die ihr Amt im Sinn eines guten Hirten verstehen. Sie sind weder besonders charismatisch noch besonders prophetisch, sondern tüchtige Pfarrer, die Bischöfe wurden und sich einen guten Zugang zur Basis bewahren. Die dritte Gruppe bilden jene Bischöfe, die aus den so genannten Bewegungen kommen, wozu aber recht unterschiedliche Gruppierungen zählen – von den

Fokolarini bis zu den Legionären Christi. Ihr gemeinsamer Nenner ist ein primär spiritueller, oftmals aber spiritualistisch zu nennender Zugang zur Welt. Sie sind im allgemeinen zentral organisiert und von den jeweiligen kulturellen und historischen Kontexten nicht sonderlich berührt.

Eine vierte Gruppe möchte ich als »römische Seilschaft« bezeichnen: Zu ihr gehörten vor allem jene Konferenzteilnehmer, die direkt von der Kurie ernannt wurden und am stärksten Druck ausübten, dass bestimmte Themen

»Papst als »fünftes Evangelium««

oder Meinungen nicht weiter behandelt würden. Zu einer fünften Gruppe gehören alle jene, die nicht eindeutig zuzuordnen sind und sich pragmatisch mal hier und mal dort anschließen. Zu diesen Akteuren gehörte dann auch der Papst, der die Konferenz, man könnte fast sagen als »fünftes Evangelium«, stark mitprägte. Nahezu hundert mal ist er im Schlussdokument zitiert oder richtungsweisend erwähnt. Er ist allerdings zu unterscheiden von der mythischen Figur, zu der der mediale Personenkult den Papst hochstilisiert hatte.

Begegnung mit Christus

● *DIAKONIA: Papst Benedikt XVI. wurde ja für seine Sicht der Begegnung der Indigenas mit dem Christentum stark kritisiert, auch von Ihnen. Wie sehen Sie diese Aussagen heute?*

Paulo Suess: Der Papst benennt die Begegnung mit Christus als die Begegnung mit der eigentlichen Wirklichkeit. Wer Gott, wie er uns durch Jesus Christus bekannt gemacht wurde, ausklammert, sieht nicht die ganze Wirklichkeit – das betont diese Rede insgesamt. Insofern

konnte den Indigenas nichts Schlechtes geschehen, als sie Christus kennen lernten, denn sie begegneten dem vollen Licht Christi. Auf einer theologischen Ebene ist das zweifellos richtig. Übersprungen hat der Papst dabei jedoch die historische Vermittlung des Evangeliums, die dem Evangelium selbst und den Menschen, denen es verkündet wurde, Gewalt angetan hat. Nachdem Kritik laut geworden ist, hat Benedikt klar gestellt, dass er diese leidvolle Geschichte nicht negieren wollte. Er hätte vielleicht noch anfügen müssen, dass Glaubensvermittlung, als historischer Vorgang, immer auch ambivalent ist. Sie kann Identität aufbauen und zerstören.

Weiterzudiskutieren ist das Verständnis von Kultur. Schon der Theologe Josef Ratzinger hat lieber von Interkulturalität gesprochen als von Inkulturation, also lieber von der Begegnung der Kultur, in die sich die biblische Botschaft in den

»diese leidvolle Geschichte nicht negieren«

ersten Jahrhunderten eingeschrieben hat, mit anderen Kulturen, als von einem Kern des Christentums, der in verschiedenen Kulturen unterschiedlich artikuliert werden muss. Paul VI. hatte in Evangelii nuntiandi betont, dass das Evangelium zu allen Kulturen in kritischer Distanz steht. Benedikt XVI. hat nun von der »neuen Synthese« gesprochen, die das mit der griechischen Kultur amalgamierte Evangelium mit den Kulturen der Indigenas eingegangen ist und die bis heute den Volkskatholizismus in Lateinamerika prägt. Man darf nicht vergessen, dass viele Kulturdenkmäler der griechischen und lateinamerikanischen Kultur in einer Gesellschaft der Sklavenhalter entstanden sind.

DIAKONIA: Die volksreligiösen Formen sind ja auch dem Katholizismus hierzulande nicht fremd.

Paulo Suess: Im Westen gehen wir oft von einem Entweder-Oder aus: A kann nicht zugleich B sein, ein Ja ist ein Ja und ein Nein ein Nein. In der Volkskultur Lateinamerikas ist das anders. Und wenn dort jemand Ja sagt, kann er auch Nein meinen. Da kann jemand eine katholische Grundidentität haben und zugleich sich auch in anderen Konfessionen oder Religionen beheimaten. Mir hat einmal ein Brasilianer gesagt: »Mein religiöser Durst ist so groß, dass mir eine Kirche nicht genügt.«

In Brasilien hat die Kirche in den letzten zehn Jahren 10% ihrer Mitglieder an Freikirchen und Pfingstbewegungen verloren. Viele sagen, dass sie dort mehr Wärme spüren. Der Sektor der katholischen Kirche, der Zulauf hat, sind die

**»ein mündiger Glaube,
der zu konkreter
Verantwortung führt«**

Movimenti; dadurch werden sie in mancher Hinsicht zum Vorbild. Ihre Sprache ist auch in dem Schlussdokument von Aparecida deutlich wiederzuerkennen: eine hymnische Sprache, die die Schönheit der Kirche und die Freude am Christsein, ein spirituelles Wellness sozusagen, auf fast kindliche Weise betont.

Zum Problem werden diese Formen von medial multipliziertem Katholizismus dort, wo sie zur Show degenerieren. Marcelo Rossi, der Sängerpriester, z.B. bleibt mit seinen Massengottesdiensten an der Oberfläche. Es fehlen die Bibelkreise und Gemeindegruppen, die die bei den Großevents aufbrechende Begeisterung vertiefen könnten und den Glauben im konkreten und leidvoll erfahrenen Leben verankern. Theologisch ist zu kritisieren, dass in vielen dieser Massenpredigten der Gekreuzigte nicht vorkommt, viel pfingstlicher Überschwang, ganz nahe an infantiler Regression. So bleibt

diese Katechese meist einen erwachsenen mündigen Glauben, der zu konkreter sozio-historischer Verantwortung führt, schuldig.

Was gibt der Kirche Ansehen?

● *DIAKONIA: Immer wieder wird dennoch herausgestellt, dass die römisch-katholische Kirche nach wie vor ein hohes Ansehen in Lateinamerika genießt. Wenn es nicht an den Events liegt, worin sehen Sie dafür die entscheidenden Faktoren?*

Paulo Suess: Ich denke, dass das große Plus der katholischen Kirche in Lateinamerika genau in der Option für der Armen liegt, die von der Befreiungstheologie ausgehend breit aufgenommen wurde und die auch der Papst wieder unterstrichen und sogar durch eine Anbindung an die Christologie theologisch noch stärker untermauert hat. Die Option für die Armen ist endgültig eingeschrieben in das Bewusstsein der Kirche Lateinamerikas. Die Kirche, die an der Seite der Armen steht, die die sozialen Bewegungen unterstützt, die den interreligiösen Dialog lebt, entspricht dem Evangelium. Sie ist glaubwürdig und offen für die Zukunft.

Lassen Sie es mich in einer Geschichte sagen: Als ich am Amazonas arbeitete, versuchten wir einmal mit einem Militärflugzeug weiterzukommen. Aber die Maschine war schon überbesetzt. Als das Flugzeug schon auf dem Rollfeld war, brachten die Leute einen Aussätzigen,

»Kirche, die den Lauf der Dinge unterbricht, wenn ein Armer in Not ist«

der dringend zum Arzt musste. Da lief unser Bischof auf die Rollbahn und stoppte das Flugzeug. Nach einigem Verhandeln konnte der Kranke doch noch mitfliegen. Dieser Kirche, die

für die Leute da ist, die den Lauf der Dinge unterbricht, wenn ein Armer, ein Ausgesetzter in Not ist, dieser Kirche vertrauen die Menschen.

DIAKONIA: Sie haben vorhin von der zweiten Generation der Befreiungstheologie gesprochen. Heißt das, auch Sie sind der Meinung, die Befreiungstheologie habe einer ganz allgemein lateinamerikanischen Theologie Platz gemacht?

Paulo Suess: Ganz und gar nicht. Mit der zweiten Generation meine ich Nachkommen und Nachfahren. Die Befreiungstheologie ist alles andere als tot, sie ist im Gegenteil vielerorts in Lateinamerika so mit dem alltäglichen kirchlichen Leben verwachsen, dass sie nicht mehr eigens betont zu werden braucht. Auch im Schlussdokument von Aparecida kommt das Wort Befreiungstheologie nicht vor. Ihre Anhänger unter den Bischöfen sagen: Wir müssen

»ein großes Zelt der Märtyrer – neben der Basilika«

uns nicht um das Wort streiten, wenn die Inhalte präsent sind. Und das sind sie: Das Schlussdokument ist – anders als zuletzt in Santo Domingo, wo der Aufbau des Schlussdokuments einer deduktiven Methode folgte – wieder nach dem Prinzip des Sehen-Urteilen-Handeln aufgebaut und räumt der Wahrnehmung der konkreten Realität genug Raum ein. Die Option für die Armen wird eingeschärft, die Basisgemeinden werden genannt und die wichtigen Themen Ökonomie und Ökologie behandelt.

Problematisch ist, dass die jungen, nachwachsenden Theologen kaum mehr mit der Theologie der Befreiung in ihren wissenschaftlichen Reflexionen in Kontakt kommen. Nachdem die kontextuellen Priesterseminare aufgelöst und die Ausbildung wieder zentralisiert wurde, werden diese Ansätze kaum mehr ge-

lehrt oder diskutiert. Damit wird aber auch ein wichtiger Teil der Realität Lateinamerikas ausgeblendet.

Herzlicher Pluralismus

● *DIAKONIA: Hat die Auseinandersetzung um die von der Glaubenskongregation jüngst kritisierte Theologie Jon Sobrinos in Aparecida eine Rolle gespielt?*

Paulo Suess: Nein. Hier ging es nicht um einen theologisch-wissenschaftlichen Diskurs. Überhaupt wurden weniger die Differenzen betont als das Gemeinsame gesucht. Gerade Papst Benedikt hat das Klima der Konferenz in dieser Richtung positiv beeinflusst: Er hat nicht polarisiert, sondern einen weiten Bogen gespannt. Die früher oft schmerzlich klaffenden Spaltungen – gerade auch zum Lehramt hin – scheinen einem phänotypisch herzlichen Pluralismus gewichen zu sein. Freilich wird dem noch im einzelnen, vor allem in der Ämterfrage und in Struktur-reformen der Kirche, nachgegangen werden müssen.

Das hat sich auch in dem Gesamtprogramm dieser drei Wochen gezeigt: Neben den Sitzungen der Bischöfe, die in der Unterkirche von Aparecida stattfanden, gab es täglich ein reges Kommen und Gehen der Gläubigen, die diesen

»Begegnungen auf gleicher Augenhöhe sind noch gewöhnungsbedürftig.«

Wallfahrtsort besuchten. Ihre Buntheit und Armut stand in einem anregenden Kontrast zu den zuweilen konstantinisch anmutenden Würdenträgern in ihren vereinheitlichten liturgischen Gewändern. Etwas abseits von der Basilika war ein Zelt der Märtyrer aufgebaut worden,

das die Basisgemeinden den BlutzeugInnen in diesem zerrissenen Kontinent gewidmet hatten. Täglich kamen Bischöfe und zelebrierten dort die Messe. In Santo Domingo (1992) war um Gedenkfeiern für Märtyrer noch sehr kontrovers gerungen worden, hier ging alles in einer guten und entspannten Atmosphäre vonstatten.

DIAKONIA: Bezüglich mancher Strömung bei den Indigenas scheint die Atmosphäre weniger entspannt. Hier scheint es die Sorge zu geben, sie könnten sich von der Kirche abwenden.

Paulo Suess: Vielen Bischöfen ist es z.B. sauer aufgestoßen, dass Evo Morales, der erste Indigena als Präsident von Bolivien, nicht zum Te Deum in die Kathedrale von La Paz gekommen ist, sondern in einem alten indigenen Heiligtum, in Tiwanaku, für seine Wahl gedankt hat. Das neu erwachende Selbstbewusstsein der indigenen Völker ist kirchlich noch nicht genügend gewürdigt worden. Die Kolonialgeschichte hat

»Noch fehlt der Mut.«

auch diesen Völkern Christus nahe gebracht. Aber wir müssen aus der Geschichte lernen. Kirchliche Begegnungen auf gleicher Augenhöhe mit den Indigenas sind noch gewöhnungsbedürftig. Natürlich spricht das Dokument von Aparecida von der Unabhängigkeit (Protagonismus) der Indios. Das muss immer wieder neu eingeübt werden.

DIAKONIA: Gibt es weitere Themen oder Punkte, die in Aparecida offen geblieben sind?

Paulo Suess: Das Schlussdokument betont das missionarische Wesen der Kirche und fordert

diesbezüglich verstärkte Bemühungen. Die Konferenz hat zu einer neuen kontinentalen Missionsoffensive aufgerufen. Auch die Wichtigkeit der Laien dafür wird hervorgehoben mitsamt der Notwendigkeit, Strukturen zu verändern. Offen bleibt, wo und was verändert werden soll. Wie kann die katholische Kirche auf neue Weise attraktiv werden, wenn sie nicht auch die Ämterstruktur verändern will? Und wen hält sie den sechs Pastoren, die auf einen katholischen Priester kommen, entgegen?

In dem Dokument fehlt auch die Volk-Gottes-Theologie, durch die seit dem Zweiten Vatikanum insbesondere der Beitrag der Laien zur kirchlichen Sendung theologisch entwickelt wurde. In gewisser Weise spiegeln sich hier die alt bekannten Ängste der hierarchischen Kirche: die Angst vor den Laien, die dem Klerus die Macht nehmen könnten; die Angst vor der Sexualität und den Frauen; die Angst vor den Armen, deren wirklicher Eintritt in die Kirche ihre ökonomische Situation radikal verändern würde; und die Angst vor den anderen als Sorge um die eigene Identität.

Dennoch beurteile ich diese fünfte CELAM-Konferenz insgesamt positiv, denn wir sind einigen Problemen näher gekommen, auch wenn noch der Mut zum nächsten Schritt fehlt; insgesamt ist das Schlussdokument geprägt vom Leitbild einer Kirche auf der Seite der kleinen Leute. Diese Orientierung wird ihre inspirierende Kraft weiter entfalten.

DIAKONIA: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Gespräch führte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Internethinweis

<http://www.celam.info>
Offizielle Website der Konferenz.

Manfred Körber

Profile kleiner christlicher Gemeinschaften

In Anschluss an unser letztes Schwerpunktthema (Kirche wächst vor Ort weltweit: DIAKONIA 3/2007) wird der Blick noch einmal auf konkrete kleine christliche Gemeinschaften hierzulande geworfen. Am Beispiel der Diözese Aachen zeigt sich, dass es genug Initiativen gibt, die wahrzunehmen und zu unterstützen sich lohnt.¹

Selbst auf dem Weg

● In regelmäßigen Abständen taucht die Frage nach der Bedeutung von kleinen Gemeinschaften, Intensivgruppen oder Basisgemeinden für die Gemeindepastoral in Deutschland auf. Insbesondere in Zeiten des Umbruchs gewinnen solche Konzepte an Interesse. In den 1980er-Jahren kam der Impuls der christlichen Basisgemeinden aus Lateinamerika. Aktuelle Anstöße kommen nun verstärkt aus dem asiatischen Raum.² So inspirierend die Anregungen aus der Weltkirche auch sind, sie dürfen nicht den Blick für die schon eingeübte Praxis in der eigenen Ortskirche verstellen. So sagte mir eine Frau nach einem Vortrag über »Die Chance kleiner christlicher Gemeinschaften in Deutschland«: »Ich weiß gar nicht, was sie wollen, in unserem Familienkreis leben wir das seit Jahren.«

Sicher darf man eine solche Einzelaussage nicht überwerten, denn vieles, was das Konzept ausmacht, ist im Familienkreis nicht eingelöst, aber ich treffe vor Ort in Gemeinden, Verbänden und Initiativen immer wieder auf Christinnen und Christen, die sich schon lange auf den Weg gemacht haben, ihr Glaubensleben in Gemeinschaft selbst zu gestalten. Auch wenn diese eine Minderheit darstellen, so kann doch festgehalten werden, dass neben allem, was volksskirchlich zerfällt, auch das ein Phänomen in der Umbruchphase der deutschen Kirche ist.

Es gibt sie also schon längst, kleine christliche Glaubensgemeinschaften, sie bestimmen nur nicht die Gestalt der institutionell verfassten Kirche. Sie werden öffentlich kaum wahrgenommen, suchen auch nicht die Öffentlichkeit und wollen auch keine Rolle spielen in den Strukturdebatten der Diözesen. Sie fühlen sich dazu auch nicht eingeladen. Wenn die Diskussion um die Zukunft von Glauben in Gemeinschaft geht, dann bedarf es der Kunst – so die These –, die große Vielfalt und die unterschiedlichen Formen zunächst einmal wahrzunehmen, sie behutsam zu begleiten und ihnen eine konstruktive Rolle in den pastoralen Entwicklungsprozessen zu geben. Insbesondere für die diözesanen Planungsprozesse liegt hier eine Herausforderung.

Einzelfalllösung oder Modell?

● Die kirchlichen Räume werden derzeit durch den Zusammenschluss von Pfarreien, die Bildung von »Gemeinschaften von Gemeinden« oder die Umsetzung ähnlicher Konzepte erweitert. Die Bildung von größeren Einheiten gehorcht der Not des Priestermangels, entspricht aber durchaus dem mobilen und flexiblen Lebensstil der Menschen im pluralistischen und individualisierten Westeuropa. Am Trend zur Mobilität und zu erweiterten, vom Lokalen losgelösten Lebensräumen wird eine »lebensraumorientierte Seelsorge« ausgerichtet, mit der Gefahr der Flüchtigkeit.³

Dem entgegen steht bei aller Anonymität eine Suche nach Geborgenheit und Akzeptanz, stehen Lebensgefühle, Befindlichkeiten und Sehnsüchte, die sich beschreiben lassen als ein Bedürfnis nach Überschaubarkeit und Orientierung, nach Nahraum und Lokalität, da, »wo man hingehört«. Im kirchlichen Raum gehören die kleinen christlichen Gemeinschaften mit ihrer Suche nach authentischer Glaubensgemeinschaft dazu.

Auch die spirituellen Bedürfnisse sind heute plural. Im christlichen Raum beschreiben die Suchbewegungen nach Spiritualität das Bedürfnis, die »Leer«-Formel nicht nach Beliebigkeit, sondern klar konturiert christlich zu füllen. Aus diesen spirituellen und/oder gemeinschaftsorientierten Suchbewegungen entstehen – wenn auch nur von Minderheiten getragen – in unterschiedlichen Zusammenhängen und mit eigenständigen Intentionen verschiedene Formen kleiner christlicher Glaubensgemeinschaften. Es sind oft Einzelfalllösungen, die in ihren unterschiedlichen Ansätzen verschiedene Interessen aufgreifen. Sie knüpfen an bei den Bedürfnissen und Sehnsüchten der Menschen. Sie leben aus der Konfrontation von Evangelium und menschl-

cher Existenz, sind Orte der Glaubenskommunikation und praktizieren eine offene, dialogische Auseinandersetzung im persönlichen Zeugnis und im Austausch über individuelle (Glaubens-)Erfahrungen. Vier Profile aus dem Bistum Aachen werden nachfolgend vorgestellt.

Glaubensleben sichern

● Die um sich greifende Sprachlosigkeit in Glaubensfragen zu überwinden, ist Ziel zweier kleiner christlicher Gemeinschaften in Mechernich. Fünf bis sieben bzw. zehn bis 15 Gemeindeglieder treffen sich einmal im Monat, aktiv gefördert und begleitet vom Ortspfarrer. Er sieht in dieser Form die richtige Antwort auf die schwindende Gottesdienstkultur, anknüpfend an die Idee der Small Christian Communities aus Indien. Akademiker wie Reinigungskräfte nutzen den offenen Rahmen der Treffen, um sich über einen Bibeltext auszutauschen und Gemeinschaft zu erfahren. Über die Auseinandersetzung mit den geteilten Glaubenszeugnissen wird der eigene Glaube vertieft und bereichert. Die Diskussion lässt alle Aussagen und Ansichten im gegenseitigen Respekt nebeneinander stehen.

Die beiden Gruppen verstehen sich als ein Angebot innerhalb der Kirche, als eingebettete Basisgemeinschaft, offen für jeden, ohne Zwang für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Die Gruppe ist ein Ort in Mechernich, an dem das ganze Jahr über ein Austausch über Glaubensfragen gepflegt wird. In Gottesdiensten und Pfarrbriefen fördert der Pfarrer die Wahrnehmung der Gruppen.

Qualitativ neue Schritte gehen die Gemeinschaften, wenn sie selbst beginnen, Gottesdienste zu gestalten. Dies ist eine konkrete Entwicklungsperspektive, zumal sich ihnen immer mehr Menschen anschließen. Die Gruppen verselb-

ständigen sich gerade, indem sie sich selbst leiten. Die Hoffnung gewinnt Konturen, dass sie auch irgendwann das Gemeindeleben prägen.

Mehr aus der Gemeinde machen

● Die Gruppe »Auszeit« mit einem harten Kern von etwa 15 Personen ist aktiv in St. Marien in Eschweiler-Roethgen. An ihrem Anfang stand eine Reihe geistlicher Übungen: die Exerzitation im Alltag, durchgeführt 2001. Dort erlebten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer Glauben anders als im Gemeindekontext. Dieser geistliche Impuls war ihnen so wichtig, dass sie ihn selbst erhalten wollten. Es bildete sich eine Gruppe, die bis zum heutigen Tag einmal im Monat miteinander meditative Übungen vollzieht. Dies diene und dient einerseits der Glaubens-, aber auch der Lebensreflexion. Und andererseits wollten die Aktiven absichern, dass der Gemeinde diese neue spirituelle Erfahrung und Praxis zugänglich wird.

Im gemeindlichen Kontext steht die kleine christliche Gemeinschaft eher am Rande. Gremien und Pfarrer tolerieren Gruppe und Angebot, aber fördern sie nicht aktiv. Der Gemeindeferent organisiert die Rahmenbedingungen und gehört selbst zur Gruppe. Sie ist in der Stammgemeinde St. Marien akzeptiert, jedoch im Rahmen des Pfarrverbundes wenig bekannt. Ein regelmäßiges Bekannt-machen in den Gemeinden des Verbundes durch die Verantwortlichen würde sie sich wünschen. »Auszeit« sieht sich als Ergänzung des Gemeindeangebots, als Anlaufstelle für Christinnen und Christen, die eine geistliche Heimat suchen. Die Gruppe ist ein Ort, sich Dinge zu sagen, die man sonst niemand im Alltag sagen kann. Traurig ist man, wenn man sieht, was in der Gemeinde an geistlichen Möglichkeiten brachliegt.

Verbandliches Engagement

● Die befreiende Botschaft der Bibel in den Alltag zu übersetzen oder dort wiederzufinden: Mit diesem Ziel treffen sich Frauen und Männer der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) im Bistum Aachen. Alle vier bis sechs Wochen sehen und sprechen sie sich im privaten Rahmen und reflektieren ihren Alltag aus dem christlichen Glauben heraus. Angeleitet durch eine Person aus der Gruppe, geschieht dies nach dem bewährten Verbandsprinzip Sehen-Urteilen-Handeln, nach den Methoden »Lebendiges Evangelium« und »Lebensbetrachtung«. Eine Bibelstelle wird auf ihre Relevanz für das eigene Leben hin untersucht, eine alltägliche Erfahrung – vor dem Hintergrund des eigenen Glaubens – auf ihre Konsequenzen für das weitere Handeln hinterfragt.

Die Gruppen heißen im Sprachgebrauch des Verbandes »Arbeitsgemeinschaften«, sie verstehen sich jedoch selbst als kleine christliche Gemeinschaften. Sie sehen sich als Kirche im Kontext der großen kirchlichen Gemeinschaft. Für manche bedeutet die Gruppe auch eine tiefere Erfahrung von Kirche im Verband. Die KAB fördert aktiv die Entstehung und die Eigenständigkeit dieser Gruppen. Alle Frauen und Männer, die sich in dieser Form begegnen und austauschen, erfahren die Arbeitsgemeinschaften als »Tankstelle« für das Engagement der Einzelnen. Diese Tankstelle hilft, das verbandliche Tun aus dem Glauben heraus zu deuten und zu vertiefen. Sie hilft auch zu einem längeren Atem und zur Vertiefung der Solidarität.

Selbstverständnis von Kirche

● Mit vielen Menschen auf der Suche ist das Nell-Breuning-Haus. Die Bildungsstätte in Herzogenrath sucht Wege der Existenzsicherung.

Dabei spielt auch die Frage der geistlichen Beheimatung der Menschen eine Rolle, die dem Haus in Seminaren, Tagungen und Projekten begegnen. Spirituelle Impulse erhalten Teilnehmer, Besucherinnen, Partner in vielfältiger Form, sei es in Familienseminaren, in Weihnachtswerkstätten, aber auch in explizit geistlichen Angeboten, in Meditationen, Andachten, Gottesdiensten.

Ein verbindendes Band zwischen diesen Impulsen gibt es noch nicht, aber in den Köpfen der Verantwortlichen wird daran gewoben. Ob es einmal ein geistliches Zentrum geben wird, steht allerdings noch unter dem Vorbehalt der Finanzierung bzw. der künftigen Ausrichtung des Nell-Breuning-Hauses. Visionen gibt es, etwa beim geistlichen Berater des Hauses. Entsprechende Rahmenbedingungen vorausgesetzt, würde er sich in eine Etablierung kontinuierlichen geistlichen Lebens hineinstürzen. Das Haus wird als guter Ort begriffen, in dem Menschen ihr Selbstverständnis von Kirche entwickeln und ausprobieren können. An manchen Stellen gelingt dies bereits. Die Herausforderungen, vor denen das Bildungshaus steht, bieten die Chance, sich als Ort geistlicher Beheimatung zu entwickeln. Mitstreiter, Adressaten, Ansätze, Mut machende Erfahrungen sind da.

Entdecken – fördern – motivieren

● Im Bistum Aachen gab es angeregt durch das päpstliche Missionswerk *missio*, durch Reisen von pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nach Indien und Sri Lanka sowie Besuche der Bischöfe Hirmer und Lobinger seit Mitte der 1990er-Jahre verschiedene Aktivitäten um kleine christliche Gemeinschaften aufzubauen. Diese Vorhaben waren stark davon geprägt, die Kon-

zepte, wie sie sich im »Asian pastoral integral approach« finden, in den deutschen Kontext einzusetzen.⁴

Neben dem Aufbau einzelner Gemeinschaften wurde aber auch die Vielfalt bereits bestehender unterschiedlicher (kleiner) christlicher Glaubensgemeinschaften in der Diözese neu wahrgenommen. 2004 bildete sich ein entsprechender Gesprächskreis auf diözesaner Ebene. Ein aktuelles Projekt zum »Entdecken – Fördern – Motivieren von Kleinen christlichen Glaubensgemeinschaften« möchte die im Bereich der Diözese gewachsenen Formen christlicher Glaubensgemeinschaften systematisch in den Blick nehmen.

Auf der Grundlage der Erfahrungen und des Bedarfs der Gemeinschaften sollen Formen der Förderung, der Assistenz und der Vernetzung entwickelt werden. Es sollen Lernorte entstehen,

»Teilnahme an dieser Lernbewegung«

wo die unterschiedlichen Gemeinschaftsformen, Spiritualitäten, Methoden und Traditionen einander begegnen können. Bisher nicht wahrgenommene christliche Gemeinschaften gilt es zu entdecken und zur Teilnahme an dieser Lernbewegung einzuladen, die Bewährtes unterstützt und Neues an Bewährtem inspiriert. Konkret verfolgt das Projekt zwei Ziele:

Ersten soll es eine Erkundung und Erhebung bestehender kleiner christlicher Glaubensgemeinschaften in der Diözese geben. Die vier vorgestellten Profile bilden dazu einen Anfang. Auf der Basis der Erfahrungen und Rückmeldungen aus diesen Gemeinschaften soll überprüft werden, welche Instrumente zur Assistenz der bestehenden und zur Förderung weiterer neuer Glaubensgemeinschaften entwickelt werden sollten. Schritt für Schritt soll eine für wei-

tere Interessierte offene Lernbewegung an unterschiedlichen Entstehungsorten und mit ihren je eigenen Intentionen entwickelt werden.

Ein zweites Ziel ist es, die Erfahrungen der bestehenden diözesanen Initiativen von kleinen christlichen Glaubensgemeinschaften in Bezug zu bringen mit dem vom Internationalen Katholischen Missionswerk missio entwickelten Projekt »Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein«.⁵ Unter Einbezug der Erfahrungen aus den kleinen christlichen Glaubensgemeinschaften in der Diözese und den Impulsen aus den südlichen Ortskirchen soll die Gründung von kleinen christlichen Gemeinschaften gefördert werden. Hierzu werden Schulungsangebote für ehrenamtliche und hauptberufliche Mitarbeiter/innen (Präsides und geistliche Leiter/innen der Verbände, Mitarbeiter/innen in der Exerzitienarbeit, Mitarbeiter/innen in der Pastoral in Lebensräumen wie der Gemeindepastoral) an den bisherigen Entstehungsorten der Gemeinschaften entwickelt.

Entscheidung zu radikalen Veränderungen

- Kleine Gemeinschaftsbildungen vor Ort haben im gesellschaftlichen Wandel und Strukturwandel der Kirche durchaus ihre Bedeutung. Sie ermöglichen Nähe, wo Pastoralkonzepte auf

größere Räume setzen, sie leben verbindliche christliche Gemeinschaft, wo Gemeindeleben in Routine erstarrt ist, sie sind Gemeinschaften aus denen Projekte hervorgehen, die neue pastorale und diakonische Akzente setzen. Der Weg zu einer Sozialform von Kirche, die die Volkskirche beerben wird, braucht solche kleinen Gemeinschaften als einen Ort neben vielen anderen.

Das Wahrnehmen, Begleiten und Fördern solcher Gemeinschaften hat aber auch seinen Preis. Es erfordert eine pluraler und synodaler werdende Ortskirche, die bereit ist, um Fragen der Verkündigung und Gemeindeleitung neu zu ringen. Damit wird eine tiefere Dimension angesprochen, auf die am Ende dieses Beitrags nur kurz hingewiesen werden soll. »Unterscheiden des Erkennen üben, um die Zeichen zu erkennen, die darauf hindeuten, wie Gott selbst in der gegenwärtigen Gesellschaft am Werk ist: Darum geht es in jeder Form der Pastoral an zentraler Stelle. Wie geschieht ein solches unterscheiden des Erkennen? Zuallererst, indem wir ›das Evangelium vorschlagen‹, was nichts anderes heißt, als es zu lesen, zu mehrten, in Gruppen, in denen Leser und Leserinnen einander zuhören, um sich vom Gelesenen und Gehörten prägen zu lassen. Das jedenfalls ist das Zentrum einer ›Pastoral der Zeugung‹: dem Evangelium einen neuen Zugang zu uns zu verschaffen. Diese ganz und gar vorrangige Entscheidung kann zu radikalen Veränderungen in der Art und Weise führen, wie wir den christlichen Glauben verstehen.«⁶

¹ Der Artikel greift auf Beiträge von Thomas Hohenschue und Gertrud Schöbinger zurück, die diese im Rahmen des Projektes »Kleine christliche Glaubensgemeinschaften in der Diözese Aachen: Entdecken – Fördern – Mo-

tivieren« (2006/2007) erstellt haben.

² Vgl. Gregor v. Fürstenberg/Norbert Nagler/Klaus Vellgut (Hg.), Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen, München 2003.

³ Vgl. Martin Lehner, Nähe in einer Pastoral der Flüchtigkeit, in: Orientierung 4/2007, 37–39.

⁴ Vgl. Manfred Körber, Sehnsuchtsorte. Kleine Christliche Gemeinschaften, in: Pastoralblatt 3/2007, 81–85.

⁵ vgl. www.asipa.de

⁶ Hadwig Müller, Solidarität und das Glück wir selber zu werden, in: M. Körber/R. Krockauer (Hg.), Glaubenszeugnisse in der Diakonie. Impulse für Kirche und Gesellschaft, Münster, erscheint 2007.

Ansgar Kreutzer

Ist Nehmen seliger als Geben?

»Geschenk« und »Gnade« in der Tauschgesellschaft

Gottes Gnade gilt als bedingungsloses Geschenk. Können wir das überhaupt verstehen, geprägt von der Mentalität, dass jede Gabe eine Gegengabe erfordert? Geben, ohne etwas dafür zu erwarten, und annehmen, ohne zurückzugeben – wer sich darin übt, schärft die Antennen für die unverdienbare Gnade.

● Wenn Theologinnen und Theologen das mit »Gnade« Gemeinte für moderne Zeitgenossinnen und Zeitgenossen plausibel machen wollen, greifen sie gerne auf die Metapher des Geschenks zurück.¹ Lässt sich die unbedingte und unverdiente »Zuneigung Gottes, die uns groß macht«², nicht sehr treffend wie ein freiwillig gegebenes und Freude bereitendes Geschenk verstehen? So passend diese Übersetzung der theologischen Vokabel mit einem anthropologischen Vorgang auf den ersten (pastoralen) Blick auch scheinen mag, so klärt ein zweiter (soziologisch informierter) Blick jedoch darüber auf, dass der Vorgang des Schenkens keineswegs so unumwunden positiv und unproblematisch ist. Schenken als soziale Handlungsform ist vielmehr hochkomplex.³ In Geschenken drückt sich die Identität der Beschenkten und der Beschenkenden aus, sie repräsentieren ihr Verhältnis zueinander. Ge-

schenke können nicht nur Freude, sondern ebenso Schwierigkeiten bereiten.

Der Soziologe Gerhard Schmiech macht diesen ambivalenten Charakter von Geschenken beispielhaft anhand ihrer zwiespältigen Bedeutung in Märchen fest: »Das Märchen kennt nicht nur das unerwartete, mit ungläubigen Erstaunen und übergroßer Freude aufgenommene Geschenk der Sterntaler oder des Schlosses, sondern auch die gefährliche Seite von Geschenken, wenn etwa Schneewittchen von der bösen Stiefmutter den vergifteten Kamm und den vergifteten Apfel erhält.« Etymologisch hat das englische Wort »gift«, das dem deutschen »Gift« verwandt ist (vgl. auch »Mitgift«), ebenfalls diese Zwiespältigkeit von Geschenken bewahrt.⁴

Zudem kommen Geschenke in unserer von ökonomischer Logik durchwalteten Gesellschaft zwar im Gewand der selbstlosen Gabe daher; in Wirklichkeit verbirgt sich aber hinter den Riten des Schenkens, wie wir sie zu Weihnachten, Geburtstagen, Hochzeiten und ähnlichen Anlässen erleben, zumeist ein ausgeklügeltes Tauschsystem. Mehr oder weniger subtil erwartet man sich eben doch eine Erwidern. Einseitiges Schenken ist sozial unüblich; nicht erwiderte Geschenke rufen mindestens Befremden, wenn nicht sogar Sanktionen hervor.

Hält man sich diese Komplexität der ritualisierten Geschenkkultur in unseren Tauschgesellschaften vor Augen, zeigt sich die Schwierigkeit, das christliche Grundgeschehen des Gnadenschenken einfach in Analogie zum Schenken zu verstehen. Unter den Plausibilitäten der Tauschgesellschaft hat die Metapher des Geschenks eben auch einen negativen Beigeschmack. Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst einen genaueren Blick auf die Anthropologie des Schenkens werfen, um so sensibilisiert Inspirationen für eine zeitgenössische und zeitkritische Gnadentheologie im Kontext unserer modernen »Tauschgesellschaft« zu formulieren.

Freiwillige Verpflichtung

● Wenn man sich mit sozialwissenschaftlichen Theorien des Gebens, Schenkens und Nehmens beschäftigt, ist der Essay »Die Gabe«, den der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss (1872-1950) bereits 1925 zum ersten Mal veröffentlicht hat, nach wie vor einschlägig.⁵ Mauss war von einem Phänomen fasziniert, das er zunächst bei einigen nordwestamerikanischen Indianerstämmen fand, aber schon bald für eine kulturübergreifende Erscheinung hielt: dem so genannten *Potlatsch*. *Potlatsch* bedeutet wörtlich übersetzt »Verbrauchen«⁶. Tatsächlich wird in den *Potlatschs* sehr vieles *verbraucht*, geradezu verschwendet. Der *Potlatsch* bei den Indianern Nordamerikas ist ein winterlanges, »unaufhörliche[s] Fest«⁷.

Im Zentrum stehen Geschenkrituale, in denen die wertvollsten Dinge des Stammes – stellvertretend durch den Häuptling – verschenkt und, um die Gratuität in besonderer Weise unter Beweis zu stellen, sogar vernichtet werden. Diese rituellen Versammlungen und Geschenkver-

anstaltungen beinhalten verschiedene Motive, Regeln und Vorstellungen. Mauss hält aber fest: »Der wichtigste dieser geistigen Mechanismen ist ganz offensichtlich jener, der dazu zwingt, das empfangene Geschenk zu erwidern.«⁸ Wie unterschiedlich, in der Rekonstruktion des Ethnologen, die Rituale des Gabentausches auch ablaufen mögen, die obligatorische Trias: Geben – Nehmen – Erwidern darf nicht gebrochen werden.

Mauss' Erklärung hierfür läuft darauf hinaus, den Gaben eine magische Bedeutung zuzusprechen. Die Gabe ist nicht bloß ein Gegenstand, auch nicht bloß ein symbolisch aufgeladener *Wertgegenstand*. Ihr wohnt eine eigene Kraft, das so genannte *Hau*, inne, eine Kraft, die darin besteht, dass sie ihren Geber repräsentiert, ja ein Stück von ihm ist: »Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, dass die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger [...].«⁹

Aus einem magischen Weltbild herausgenommen und entmythologisiert interpretiert bedeutet dies: Gabe ist mehr als Besitzwechsel; durch sie wird eine interpersonale Beziehung

»Gabe ist mehr als Besitzwechsel.«

konstituiert; der Gabentausch repräsentiert diese Verbindung. Eine Gabe nicht zu geben, nicht anzunehmen oder nicht zu erwidern, torpediert umgekehrt die sozialen Beziehungen der Beteiligten. Auf eine allgemein soziologische Ebene gehoben bedeutet keinen Gabentausch zu vollziehen, die Grundlage der Gesellschaft, den sozialen Zusammenhalt, zu gefährden.

Es war diese soziale Funktion des Gabentausches, eines freiwilligen und zugleich ver-

pflichtenden Schenkens, die Mauss faszinierte. Denn sein Interesse galt nicht nur den fremden Stämmen Nordwestamerikas oder Polynesiens. Im Grunde wollte er von den Sozialstrukturen der archaischen Gesellschaften lernen, wie in der zerrissenen kapitalistischen Klassengesellschaft Europas, die ihm vor Augen stand, Solidarität und soziale Integration neu entstehen könnten.

Er sah in der Wechselseitigkeit der Gabe eine Möglichkeit, sozialen Zusammenhalt jenseits rein ökonomischer Marktbeziehungen zu symbolisieren und damit zu konstituieren. So fasst er den Vorbildcharakter der archaischen Gesellschaften für die unsere zusammen: »Die Gabe ist eines der Geheimnisse ihrer Weisheit und Solidarität [...]«. ¹⁰

Sein sozialpolitisches Interesse war, ein Gefühl wechselseitiger Verpflichtung herzustellen, das den rationalen und kalten Tauschbeziehungen des Kapitalismus überlegen ist. Von daher wird Mauss' Begeisterung für das Gabensystem des *Potlatschs* verständlich. Dessen Schattenseiten, die für moderne Gesellschaft und Theologie ebenso erhellend sind, hat Mauss zwar gesehen, jedoch zugleich unterschätzt.

Pathologien einseitigen Gebens

● Mauss selbst beschreibt in seinen Darstellungen die dunkle Seite, den gewalttätigen Aspekt des *Potlatsch*. Der feierliche und rituelle Austausch von Gaben artete nicht selten, z.T. sogar aus Prinzip, in eine Rivalität bis hin zum gewalttätigen Wettkampf um Großzügigkeit aus. Denn die Fähigkeit zur Gabe ist zugleich Beleg für die soziale Machtposition, die jemand inne hat oder erringen will. Die *Potlatschs* begründen nicht nur Beziehungen und Zusammenhalt, sie konstituieren, verfestigen, verkehren auch Machtverhältnisse: »Geben heißt Überlegenheit

beweisen, zeigen, dass man mehr ist und höher steht [...]; annehmen ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen, Gefolge und Knecht werden, tiefer sinken [...]«. ¹¹

Entsprechend drastisch ist die Sprache der Indianer für Würdenträger oder Häuptlinge, die ein Geschenk entweder nicht geben oder nicht erwidern können. Sie gelten als »flach gemacht« ¹², als »verfaulte Gesichter« ¹³. Diese Metaphern sind leicht aufzulösen: Einen Rivalen

»Großzügigkeitsrivalität«

im kämpferischen *Potlatsch* um Großzügigkeit zu besiegen, heißt ihn seiner sozialen Stellung und seiner persönlichen Identität zu berauben. So gehört es zu den Zielen der Großzügigkeitsrivalität so viel zu geben, dass der »Beschenkte« eben nicht mehr erwidern kann. Denn dies sichert die eigene Überlegenheit und des anderen Abhängigkeit.

Zwar mag es scheinen, dass solche, wie Mauss formuliert, »monströsen Ausgeburten des Geschenksystems« ¹⁴ weit weg sind von unserer zivilisierten Kultur. Aber ebenso wie Mauss den Verpflichtungs- und Beziehungscharakter von Gabe und Gegengabe mit Formen moderner Solidarität parallelisiert, gibt es auch verwandte Formen solch pathologischer Gaben in unseren Gesellschaften.

Unter »modernen Gaben«, die nicht auf Erwidderung aus sind, lassen sich Formen der Mildtätigkeit bis hin zur institutionalisierten Sozialhilfe begreifen. Auch hier können sich die mit dem *Potlatsch* verbundenen Demütigungen einstellen, die einem Gabenempfänger, der nicht mehr erwidern kann, drohen. Schon Mauss stellte fest: »Die nicht erwiderte Gabe erniedrigt auch heute noch denjenigen, der sie angenommen hat, vor allem, wenn er sie ohne den Gedanken

an eine Erwidierung annimmt [...]. Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewusste Gönnerhaftigkeit des reichen ›Almosengebers‹ zu vermeiden.«¹⁵

Ein empirischer Beleg dieser These ist die große Zahl von Sozialhilfeempfängerinnen und -empfängern, die ihren gesetzlichen Anspruch aus Scham nicht wahrnehmen. Offenbar ist ihnen materieller Verzicht, der in ihrer Situation

*»Milde Gaben verletzen den,
der sie empfängt.«*

prekär ist, lieber als die Demütigung, die mit dem Empfang von als Almosen empfundenen Sozialleistungen verbunden ist. Diese Erkenntnisse über sozialpathologische Erscheinungen des Gebens können eine Provokation für christliche Ethik und Theologie bedeuten. Denn schließlich operieren diese, aus guten Gründen, aber vielleicht doch zu unbedarft, mit den Schlüsselbegriffen »Barmherzigkeit« und »Gnade«.

Gnade in einer Tauschgesellschaft

● Es ist offenkundig, dass zwischen dem christlichen Zentralwort »Gnade« und dem Akt des Schenkens grundsätzlich eine Beziehung besteht. Die christliche Theologie hat den Geschenckarakter von Gnade stets betont. Die für den altkirchlichen Gnadenstreit maßgebliche 2. Synode von Orange (529 n. Chr.) spricht von der »G[nade] Gottes, die rein geschenkhaft und unverdienbar«¹⁶ ist. Wenn dem aber so ist, dass göttliche Gnade von Menschen innerhalb des ihnen vertrauten Schemas von Gabe und Gegengabe interpretiert wird, dann besteht die Gefahr, dass die oben geschilderte Pathologie der Gabe,

dass sich im Schenken nämlich eine Machtbeziehung bis hin zur Demütigung der Beschenkten konstituiert, die christliche Rede von Gnade überlagert. Die Gnade könnte vor diesem Hintergrund nicht nur als beglückende Schenkung, sondern auch als bedrückende Last einer nicht erwidbaren Gabe empfunden werden.

Die theologiegeschichtliche Tatsache, dass göttliche Gnade immer wieder in einen Gegensatz zur menschlichen Freiheit gebracht wurde, ist ein Beleg dafür, dass der Rede von Gnade – entgegen ihrer eigentlichen Intention – eine Tendenz zur Erniedrigung des Menschen innewohnen kann. Dieses Unbehagen hat sehr deutlich der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart artikuliert, der sich deshalb einen Gott, der nur Gebender wäre, gegenüber einem Menschen, der nur Empfangender wäre, lieber nicht vorstellen

»ein Gott, der nur Gebender wäre«

möchte: »Ich habe neulich darüber nachgedacht, ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder begehren wollte: Ich möchte mir das sehr überlegen, weil ich da, wo ich der von Gott Empfangende wäre, unter ihm oder unterhalb seiner stünde, wie ein Diener oder Knecht; er selbst aber ein Herr wäre durch sein Geben; und so soll es mit uns nicht stehen im ewigen Leben.«¹⁷

Diese Formulierung Eckharts ist ein eindrücklicher Beleg dafür, wie »geschenkte« Gnade in den Plausibilitäten einer (bei Eckhart: feudalen) Tauschgesellschaft wirken kann: Durch einseitiges Geben, das so großzügig ist, dass es nicht mehr erwidert werden kann (wie bei den indianischen *Potlatschs*) können sich Menschen eben nicht nur beschenkt, sondern auch erniedrigt fühlen. Offenbar konstituieren Gabenrituale, insbesondere erwidungslose Geschenke, Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Und ein solches Herrschaftsverhältnis (»Herr-

Knecht«) wollte Eckhart aus der Gott-Mensch-Beziehung heraushalten. Dafür ist der mittelalterliche Mystiker offenbar sogar bereit, die Vorstellung von Gnade als einseitigem Geschenk Gottes, bei dem der Mensch nur Empfangender wäre, aufzugeben.

Was aber ist die Konsequenz dieser der Gnadenrede innewohnenden Gefahr? Sollen die für das Christentum so existenziellen Begriffe von Gnade und Barmherzigkeit einfach aufgegeben

»Mentalität des Gabentausches«

werden? Dies ist sicherlich keine Lösung. Denn das Problem liegt ja nicht im Geschenkcharakter der Gnade, sondern in einer Mentalität des Gabentausches, welche ein nicht erwidbares und eben auch nicht zu erwidrendes Geschenk unannehmbar macht. Anzusetzen wäre also bei dieser Ordnungsstruktur des Gabentausches und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens indem der alte, zuweilen als etwas verbraucht erlebte Begriff »Gnade« unter den Bedingungen einer Tauschgesellschaft ethisch neu ausbuchstabiert wird. Zweitens, indem die alleinige Dominanz einer Ordnung des Tausches relativiert wird.

Gegen die Logik des Potlatsch

● Zu Ersterem, zur Konkretisierung von Gnade *innerhalb einer allgemein herrschenden Mentalität des Gabentausches*, kann es gehören, Gaben entgegen der Logik des Potlatsch so zu geben, dass Empfangende, die nicht erwidern können, dadurch in die Lage versetzt werden, selbst Gebende zu werden. Dieses Prinzip hat bereits Konkretionen und Bezeichnungen gefunden, z.B. »Subsidiarität« oder »Hilfe zur Selbsthilfe«. Verabschieden muss man sich damit gleichzeitig von einer Ethik des »Almosen

Gebens«, gerade um den Wert »Barmherzigkeit« ohne die ihr widersprechende Demütigung zu erhalten.

Aus diesem Grund geht es einer christlichen Sozialethik nicht primär um Fürsorge, die Abhängigkeit stabilisiert, sondern um Strukturveränderung, welche die Gabenempfänger in die

»nicht primär Fürsorge, sondern Strukturveränderung«

Lage versetzt, selbst zu Gebenden zu werden. Dies ist freilich – und hier bleibt die Berechtigung der Gabenidee bestehen – häufig ohne Vorleistungen nicht möglich. Es gibt Empfänger von Gaben (z.B. Langzeitarbeitslose), die es nicht aus eigener Kraft schaffen können, zu Gebenden (im Beispiel: Erwerbstätige) zu werden. Dazu bedarf es der Schaffung von Rahmenbedingungen.

Die theologische Rede von Gnade als »Geschenk der Freiheit« (Gisbert Greshake) findet ihre (sozial)ethische Entsprechung in der *politischen Ermöglichung von gesellschaftlicher Beteiligung*. Umgekehrt gilt freilich auch, dass diejenigen, die zu »geben« in der Lage sind, also Menschen mit hohem ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapital, dies nur deshalb können, weil sie vorher »empfangen« haben (z.B. eine sehr gute, sie für eine leitende Stellung qualifizierende Ausbildung). Hierin liegt die »gabentheoretische« Rechtfertigung einer Sozialpflichtigkeit von Eigentum.

Kultur des Nehmens

● Die zweite Form, der Rede von Gnade Plausibilität zu verschaffen, ist es, die *Dominanz des Tauschprinzips* zu unterlaufen. Es bedarf innerhalb der christlichen Lebenskultur, nicht nur einer Ethik des Gebens ohne erwartete Gegenleis-

tung, sondern auch einer Kultur des Nehmens ohne Gegengabe. Die Herausforderung, den theologischen Begriff der Gnade unseren Zeitgenossinnen und Zeitgenossen plausibel zu machen, besteht nicht nur darin, von einem gütigen Gott zu sprechen, der unverdient das Heil schenkt. Sie besteht auch darin, das Ideal eines Menschen zu entwerfen, der zur *unerwiderten Annahme* fähig ist.

In unserer durchökonomisierten Gesellschaft, die auf Leistung und Gegenleistung aufbaut, ist jedoch eine Kultur der erwidungslosen Annahme schwierig. Es bedarf dazu mentalitätsverändernder Schritte. Das von verschiedenen politischen und kirchlichen Gruppen geforderte bedingungslose Grundeinkommen¹⁸ hätte in die-

sem Sinne nicht nur eine sozialpolitische, sondern auch eine mentalitätsverändernde Funktion. Damit könnten profane Sinnstrukturen inspiriert und unterstützt werden, welche der alten

»Bedingungsloses Grundeinkommen hätte mentalitätsverändernde Funktion.«

und abgenutzten, aus christlichem Selbstverständnis heraus aber unverzichtbaren Rede von »Gnade« wieder neue Plausibilität verschaffen würden. Ein von solchen Sinnstrukturen umgebener Meister Eckhart hätte wohl eher die Chance gehabt, von der rein geschenkten Gnade Gottes anders als erniedrigend zu denken.

¹ Vgl. z.B. den programmatischen Titel: G. Greshake, *Gnade – Geschenk der Freiheit*, Kevelaer 2004.

² Vgl. E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Kevelaer 2005; Titel formuliert nach PS 18,36b.

³ Vgl. G. Schmied, *Schenken. Über eine Form sozialen Handelns*, Opladen 1996.

⁴ Ebd., 102.

⁵ M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen*

Gesellschaften, Frankfurt/M. 1990 (1925). Vgl. zum Thema Gabe aus interdisziplinärer, nicht zuletzt theologischer Sicht auch den jüngst erschienen Sammelband: M. Rosenberger/F. Reisinger/A. Kreutzer (Hgg.): *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/M. u.a. 2006 (Lit.I).

⁶ Mauss, *Gabe*, 23.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 25.

⁹ Ebd., 33.

¹⁰ Ebd., 182.

¹¹ Ebd., 170f.

¹² Ebd., 98.

¹³ Vgl. ebd. 93.

¹⁴ Ebd., 101.

¹⁵ Ebd., 157.

¹⁶ G. Kraus, Art. Gnade, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg u.a. 1987, 201–209, hier: 204; vgl. z.B. DH 382; DH 396.

¹⁷ Zit. n. M. Thurner, *Selbsterniedrigung Gottes und schwache Vernunft. Zu Gianni Vattimos postmoderner Interpretation des*

Christentums, in: ThPh 79 (2004) 174–187, hier: 182.

¹⁸ Vgl. z.B. die Dokumentation des ersten deutschsprachigen Grundeinkommenskongresses, der vom 7.–9.10.2005 in Wien stattfand: *Netzwerk Grundeinkommen u. sozialer Zusammenhalt – Österreich/ Netzwerk Grundeinkommen – Deutschland* (Hg.), *Grundeinkommen – in Freiheit tätig sein, Beiträge des ersten deutschsprachigen Grundeinkommenskongresses*, Berlin 2006.

Jörg Seip

Kirchengitter

Bemerkungen zur doppelten Käfighaltung

In vielen Kirchen ist der Zugang durch Gitter verschlossen. Wer schließt hier eigentlich wen aus und was ein?

Was sagen diese Gitter theologisch aus?

Wer hat Zugang zum Heiligen, wer soll ihn haben? Kritisch-nachdenkliche Randbemerkungen.

● Seit einigen Jahren werden in einigen deutschen Bistümern Kirchenrenovierungen an die Bedingung geknüpft, dass die Gemeinden ein von diözesanen Aufsichtsbehörden genehmigtes Gitter einbauen. Das geschieht dann in der Regel im hinteren Bereich der Kirche, meist unter der Orgelempore. Es soll in »bauverträglicher« Absicht geschehen. Aber nicht bloß Kriterien einer Bauverträglichkeit, sondern auch die einer Theologieverträglichkeit wären – und dies nicht allein für den Einzelfall, sondern grundsätzlich – zu erfragen.

Die vorschnelle Verwendung des Wortes »bauverträglich« simuliert, dass Gitter in Kirchen ästhetisch und atmosphärisch grundsätzlich einziehbar sind. Zurecht wird die andere, wirkmächtigere Begründung ins argumentative Spiel gebracht, die sich aus Erfahrungen mit Demolierungen und Vandalismus in Kirchen speist: Gitter schützen den Kirchenbau. Damit wird zugegeben: Ein Kirchenbau ist mehr als nur ein Ver-

sammlungsraum der Gläubigen oder ein Arkadium, also heiliger Boden. Er ist zunächst, im Vordergrund, eine zu erhaltende kunsthistorische Stätte, mindestens aber eine Wertanlage.

Wen oder was schützt ein Gitter? Die pragmatische Antwort auf diese Frage lautet: Das Gitter schützt einen Geld-, einen Münzwert. Damit sind Heiliges und Münze miteinander verbunden.

Wer schenkt Heil?

● Bemerkungen zur doppelten Käfighaltung In diese Liaison hinein ist die Rechtfertigungsfrage zu verlesen, nämlich die Frage »Wer schenkt Heil? Die Münze oder das Heilige?« Wir sind beim theologischen Blick: Dieser schärft die Kritik am Gitter. Was nämlich macht ein Gitter? Es macht eine doppelte Käfighaltung: des Heiligen auf der einen Seite (Innensicht) und der Gläubigen auf der anderen Seite (rezeptionsästhetische Außensicht).

Das Gitter macht zunächst ein Abschließen des Heiligen. Wer ein Gitter einzieht, kontrolliert das Heilige und hegt es ein, hält es fern. Es kommt zur Käfighaltung des Heiligen und diese zeigt: Ich bin mir sicher, das Heilige zu besitzen,

und für dessen Hege bringe ich Geld auf, also bestimme ich den Zugang zum Heiligen. Dies ist eine gnadenlose Verwechslung: Die Münzkraft entscheidet über den Zugang zum Heiligen. Das metallene Gitter, aus dem Stoff der Münze, regelt den Zugang. Wie beim Kredit. Das Gitter setzt ein zweites Credo in den Kirchenraum ein.

Tabubereich

● Andererseits spräche für ein Gitter dies: Das Heilige ist in beinahe jeder Religion ein Tabubereich und auch das Christentum kennt diese Grenze, markiert durch Orte wie Lettner oder Ikonostase und durch Handlungen wie das Katechumenat.

Zugleich aber bricht das Christentum auch mit solcherart Ortsanweisung des Heiligen: Dieses ist nicht auf den Punkt zu bringen, sondern zu streuen: »Geht in alle Welt.« (vgl. Mk 16,15) »Ich bin bei euch alle Tage.« (vgl. Mt 28,20) Weil das aber dann doch schwer zu greifen ist, bedürfen wir, Leibwesen allesamt, der Orte und mehr noch der Dinge, bedürfen wir eingerichteter Zonen des Heiligen, bedürfen wir eines Kirchenbaus.

Das hintere Gitter in demselben zeigt allerdings eine späte, nachträgliche Grenzziehung falscher Art und das aus zwei Gründen. Zunächst aus dem gerade skizzierten: Das eingezogene Gitter hält die Differenz nicht mehr aus, sondern es trennt Sakrales und Profanes, es hält mal das Heilige, mal die Gläubigen in einem Käfig. Gin-

ge es aber nicht um Trennung, sondern um Durchdringung dieser Bereiche, dann nähmen wir nur aus taktischen (oder taktilen) Gründen den Kirchenbau in Kauf: Denn wir bedürfen des Dinges, das unsere Sinne lockt. Ein Gitter im hinteren Teil der Kirche sperrt also nicht nur das Heilige ab, sondern auch die Gläubigen: Es führt zur Käfighaltung der Gläubigen.

Gottes Präsenz

● Einen zweiten Ablehnungsgrund deute ich als Störung des eigenen Blickes nur probenhalber an. Was wäre nämlich, ließe man die Kirchenräume geöffnet? Sie würden möglicherweise der Anlaufpunkt von Menschen, die für die Nacht keinen Ort finden. Sie wären ein Anlaufpunkt für Beter und Vandalierer gleichermaßen, ständen für Reinheit und Schmutz.

Das Arkanum, also das Heilige, würde – was würde mit dem Arkanum geschehen? Würde es entweiht? Das aber kann doch nur die Kirche selbst. Würde es aufgegeben? Aber es gibt ja noch Beter. Würde es verfügbar? Aber war es dann je ein Arkanum?

Immer mehr Menschen fürchten um das Ausbleiben der Münze und um die Reduktion ihres Wesens auf einen Münzwert. Das sind möglicherweise »Zeichen der Zeit« (GS 4,1). Und in denen, so sagt es die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wohnt Gott. In Zeichen, den Gitterstäben kultureller Schrift, ist er präsent.

Weiterführende Literatur:

Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt 2005, bes. 70-91.

Jean Baudrillard, *Der unmögliche Tausch*, Berlin 2000, bes. 166-179.

Jochen Hörisch, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt 2001, bes. 207-219.

Komik des Religiösen

Hans Conrad Zander

Darf man über Religion lachen?

Eine Kreuzfahrt von Voltaire über Wilhelm Busch bis zu Joachim Kardinal Meisner

Köln: Kiepenheuer & Witsch 2005
TB, 224 Seiten, Eur-D 8,90 / Eur-A 9,10 / sFr 16,50

Echter Humor und guter Witz werden immer aus Gegensätzen, aus widersprüchlichen Gefühlen, Gedanken und Verhaltensweisen geboren. Und es gibt nichts Widersprüchlicheres als Religion, wo Göttliches und Menschliches, Ideal und Realität, Himmel und Erde aufeinander stoßen. Und weil in der Religion die größten Widersprüche im Clinch liegen, zieht sie alle Arten von Spöttern an, liebenswürdige und hasserfüllte, geistreiche und geistlose, wie der Honig die Wespen.

Der Ex-Dominikaner-Mönch, Schriftsteller und Reporter Hans C. Zander führt uns mit Esprit und Sprachwitz als hoch gebildeter Reiseleiter durch die komisch-ernste Geistes- und Kulturgeschichte des Christentums. Der Jesus des Neuen Testaments wird als gewitzter und schlagfertiger Provokateur betrachtet (33f.). Die von Paulus verkündete »Narrheit um Christi Willen« als Existential des Christentums äußert sich in vielen »heiligen Narren« in der bunten Schar der Heiligen. Filippo Neri war ein Musterbeispiel provokanter und humorvoller Narrheit um Christi Willen (193ff.). Im Unterschied zum klassischen »klerikalen Witz« ist der heutige »klerikale Volkswitz« und »Gemeindewitz« vergleichsweise harmlos geworden. Ihm fehlt weithin der Biss. Dafür bringt Zander viele kurz kommentierte Beispiele (154ff.).

»Der Schöpfer dieser Welt muss ein wahrhaft göttliches Vergnügen haben an Kontrasten und an Gegensätzen, an Widersprüchen und an

Streit« (53f.). Deshalb tut der Religion Satire gut, deshalb braucht sie Witz und bedarf des Humors. Um dies zu demonstrieren, lässt Zander große Geister auftreten, fromme und fanatische, kritische und mutige Männer, Päpste und Kirchenväter, Boccaccio, Montaigne und Erasmus von Rotterdam, Martin Luther, Voltaire und Leon Bloy, George Bernhard Shaw und Heinrich Heine, aber auch Goethe und Wilhelm Busch, Sigmund Freud, Henri Bergson und Heinrich Böll. In dessen Werk »Ansichten eines Clowns«, einer ironisch-satirischen Zeitskizze, wird der real existierende Katholizismus Kölner Prägung auf die Schaufel genommen.

Viel Vergnügliches wird von diesen gescheiten und witzigen Köpfen dargestellt, wissend und humorvoll analysiert und kommentiert: ein Lesevergnügen. Ein köstliches Beispiel klerikaler Selbstironie: Als Kaiser Napoleon mit der Kirche ein Konkordat angestrebt hatte, verhandelte Kardinal Consalvi äußerst geschickt. Da sagte Napoleon verärgert: »Ist es Ihnen klar, Eminenz, dass ich imstande bin, Ihre Kirche zu zerstören?« – »Sire«, antwortete der Kardinal: »nicht einmal wir Priester haben das in achtzehn Jahrhunderten fertig gebracht!« (148)

Alfred Kirchmayr, Wien

Zeitgenossenschaft

Ansgar Kreutzer

Kritische Zeitgenossenschaft

Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet

Innsbrucker theologische Studien 75
Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 2006
Pb., 432 Seiten, Eur-D 49,- / Eur-A 49,- / sFr 84,-

Nicht einen weiteren Kommentar zur Pastoralkonstitution des letzten Konzils zu verfassen, ist

Anliegen dieser mit dem »Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2006« ausgezeichneten Dissertation. Sondern im Gespräch mit diesem Konzilstext möchte sie Ansatz und Status einer zeitgenössischen Theologie klären.

Die Pastoralkonstitution eignet sich deswegen als Folie dazu sehr gut, weil sie selbst – in Absetzung von der bis dahin amtlicherseits vorherrschenden Theologie der »Vorzeit« – bewusst so etwas wie eine Zeitgenossenschaft theologischen Denkens und kirchlichen Sprechens angestrebt, sich also auf die Moderne hin geöffnet hat. Inwieweit jedoch hat sie dies tatsächlich eingelöst? Um diese Frage zu beantworten, entwickelt Ansgar Kreutzer im Durchgang durch den alles andere als einheitlichen modernitätstheoretischen Diskurs Merkmale (Dichotomie, Evolutionismus, Normativität, Dialektik) und sozialstrukturelle Gegebenheiten (Differenzierung und Säkularisierung) des modernen Selbstverständnisses.

Im zweiten Schritt untersucht er die Pastoralkonstitution darauf hin, ob und inwieweit sie diese Merkmale und Gegebenheiten aufgenommen und theologisch verarbeitet hat. Kreutzer gelingt es so, die Pastoralkonstitution als Modell einer modernitätskompatiblen – d.h. nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch zur Moderne eingestellten – Theologie darzustellen und zu würdigen. Eine solche Theologie hält dazu an, im Zuge des sich verändernden Kontexts weiterentwickelt zu werden.

Einen Beitrag dazu leistet Kreutzer im dritten Teil seiner Arbeit. An jeweils ein dazu vorliegendes Konzept anknüpfend arbeitet er heraus, wie sich eine zeitgenössische Theologie methodologisch im wissenschaftlichen Kontext, mit ihrer Gottesrede im öffentlichen Diskurs sowie den Beitrag von Kirche in einer ausdifferenzierten Gesellschaft verorten kann. Abschließend nimmt er aufgrund der gewonnenen Einsichten

eine Bestimmung des Leitmotivs seiner Arbeit, der Suche nach einer Theologie, die als kritisch-zeitgenössisch ausgewiesen werden kann, und des dem entsprechenden Habitus vor.

Es handelt sich um eine methodologisch fundierte und inhaltlich höchst ertragreiche Studie, die auch zur Grundlegung der Praktischen Theologie einen hohen Ertrag einbringt. Bemerkenswert ist, wie Kreutzer heterogene theoretische Ansätze aus den Sozialwissenschaften und der Theologie aufgreift und miteinander verknüpft. Allerdings bekommt dadurch sein Konzept einer zeitgenössischen Theologie eine eigentümliche Spannung (als Frage formuliert: »Lässt sich das alles wirklich so bruchlos miteinander verbinden, wie es in dieser Arbeit geschieht?«), die zur Weiterarbeit an diesem lohnenden Projekt anhält.

Norbert Mette, Dortmund

Von Opfern reden

Maria Katharina Moser Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung

Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie

Studien der Moralthologie 34
Münster: LIT-Verlag 2007
Brosch., 525 Seiten, Eur-D 44,90

Maria Katharina Moser Von Opfern reden

Ein feministisch-ethischer Zugang

Königstein/Taunus: Ulrike Helmer-Verlag 2007
Pb., 160 Seiten, Eur-D 14,90

Im theologischen Gespräch kommt die Rede auf das Opfer – zumindest in Mitteleuropa – oft als theoretisch-dogmatische Kategorie beispielsweise in der Soteriologie oder der Sakramentenlehre zur Geltung. Die Auswirkungen der Opferre-

de außerhalb der Theologie werden jedoch kaum reflektiert. Dabei hat sich der Opfer-Begriff längst aus dem religiösen und christlichen Diskursfeld herausgelöst. In nahezu allen Feldern des Lebens gibt es Opfer, werden Opfer gebracht, verlangt, gerettet, vergessen oder gepriesen.

Dass das Opfer überdies keine geschlechterneutrale Kategorie ist, wird beim Lesen der Bücher von Maria Katharina Moser schnell deutlich. Das Opfer ist eine gegenderte Kategorie, die sowohl im religiösen als auch im politischen Bereich weitgehend der weiblichen Seite der symbolischen Ordnungen zugerechnet wird. Nicht zuletzt, weil sich mit der begrifflichen Bezeichnung als Opfer auch eine performative Wirkungskraft verbindet, ist eine feministisch-kritische Auseinandersetzung dringend geboten, da Frauen besonders oft unserer Opferrede zum Opfer fallen.

Maria Katharina Moser legt mit der Veröffentlichung ihrer Dissertation »Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung« feministisch-ethische Analysen der Kategorie Opfer vor, wie sie in theologischen und politischen Bezügen vorkommt. Dazu unternimmt sie zwei unterschiedliche und einander ergänzende Anläufe.

Im ersten Teil der Untersuchung gewinnt sie erfahrungsnahe Reflexionen über die Kategorie des Opfers. Methodisch geht sie den Weg der Gruppendiskussionen, in denen Frauen, die in Nichtregierungsorganisationen engagiert sind, Opfer-Erfahrungen und die Verwendung des Opfer-Begriffs in der Beschreibung und Bearbeitung solcher Erfahrungen reflektieren. Moser spannt dieses Untersuchungsfeld sehr weit, indem sie Gesprächsprozesse von Frauen in Österreich um solche von Frauen auf den Philippinen ergänzt und beide vergleichend gegenüberstellt. Schon die sprachliche Differenz eröffnet neue Perspektiven: So wird aus dem übergreifenden Begriff Opfer im Englischen das Begriffspaar *victim* und

sacrifice, in dem sehr unterschiedliche Verständnisweisen artikuliert werden. Die Feldstudien bieten eine breite Palette an interkulturellen Perspektiven von Frauen auf die Kategorie Opfer.

Im zweiten Teil der Untersuchung analysiert Moser Auseinandersetzungen mit dem Opferbegriff, wie sie in der Theoriearbeit feministischer Reflexion unternommen wurden. Ganz unterschiedliche feministische Diskursthemen werden hinsichtlich des Opfer-Begriffs untersucht: Opfer- und Kreuzestheologie, Patriarchatsanalyse und Gewalt gegen Frauen, Nationalsozialismus und Krieg, Rassismus- und Kolonialismuskritik sowie Frauenhandel. Die Lektüre dieses Abschnittes bietet neben der reichhaltigen Analyse zur Verwendung des Opfer-Begriffs auch eine gute Quersicht durch zentrale feministische Diskurse der letzten Jahrzehnte.

Im letzten Teil der Untersuchung werden die erfahrungs- und theoriebezogenen Merkmale des Umgangs mit dem Opfer-Begriff verzahnt. Hier kann Moser die Verwobenheit erfahrungsnaher Reflexionen von Frauen einerseits und feministischer Theorieentwicklung andererseits zeigen. So können schon im Rahmen der Feldstudien, der Gruppendiskussionen, wichtige feministisch-theoretische Überlegungen identifiziert werden. Umgekehrt bereichern die in den Gruppendiskussionen erhobenen Facetten im Umgang mit dem Opfer-Begriff auch die Analyse der theoretischen Arbeiten – beispielsweise hinsichtlich der Einsicht in die Notwendigkeit einer hohen Ambivalenztoleranz im Umgang mit der immer gefährlich bleibenden Kategorie des Opfers. Schließlich formuliert Moser Leitlinien für eine feministisch-ethisch angemessene Rede vom Opfer.

Mosers Arbeit zeichnet sich durch eine hohe sachliche und methodische Sensibilität und inhaltliche Differenzierungsdichte aus. Sie bleibt damit auch praktisch der Einsicht verpflichtet,

dass das Opfer nicht nur eine Kategorie für ethische Fragestellungen ist, sondern dass schon die Rede vom Opfer selbst hinsichtlich ihrer performativen Kraft einer ethischen Reflexion und Orientierung bedarf. Dazu leistet die Arbeit einen riesigen Beitrag.

Nicht zuletzt ist die Arbeit eine interdisziplinäre Spitzenleistung, in der sich theologische, interkulturelle, gesellschaftswissenschaftliche, feministische und ethische Diskurse im Schnittpunkt des Opfers berühren. Dabei macht es die Autorin der Leserin und dem Leser leicht; auch einzelne Abschnitte sind für sich les- und verstehbar. Wer sich mit der brisanten und gefährlichen Kategorie des Opfers beschäftigen möchte, wird um die Studie Mosers nicht herum kommen.

Jüngst hat die Autorin ein kleineres Buch veröffentlicht, in dem sie ihre Reflexionsergebnisse aus der oben vorgestellten Dissertation in gebündelter und auf zentrale Aspekte fokussierter Form präsentiert. Das Buch mit dem Titel »Von Opfern reden. Ein feministisch-ethischer Zugang« stellt nicht nur eine Zusammenfassung der größeren wissenschaftlichen Studie dar, sondern präsentiert die zentralen Ergebnisse ihrer Forschung in didaktisch gelungener Weise in gänzlich neuer Struktur.

Wer die Dimensionen des Opferdiskurses in ihren wesentlichen Achsen erfassen möchte, ist mit der kleinen Studie gut beraten. Wer zudem auch noch den methodischen Weg zu den vorliegenden Ergebnissen nachvollziehen und auf die Vielzahl der Quellen und Literaturverweise nicht verzichten möchte, sollte dagegen das größere der beiden sehr gut lesbaren Bücher wählen.

Arnd Bünker, Münster

DIAKONIA-Filmtipp

Blood Diamond

USA 2006, 143 Min.; R: Edward Zwick, B: Charles Leavitt, K: Eduardo Serra, M: James Newton Howard, mit Leonardo DiCaprio, Djimon Hounsou, Jennifer Connelly, Arnold Vosloo, Caruso Kuypers, Michael Sheen u.a.

Selten hat es ein Film zu seinem Start über das Feuilleton großer Zeitungen hinaus geschafft. »Blood Diamond« ist solch eine Ausnahme – und war sogar gleichzeitig auf den Politik- und auf den Wirtschaftsseiten. Und das hatte sogar in den USA Folgen: Aus Furcht, dass der Film ihm das Weihnachtsgeschäft verhaselt, hat der de-Beers-Konzern auf den Start von »Blood Diamond« in den USA mit einer millionenschweren PR-Offensive reagiert und u.a. Journalisten in afrikanische Diamantenminen geflogen; de Beers ist mächtig und war lange in Konfliktdiamantengeschäften verwickelt. Der Film diente nämlich als Aufhänger für Artikel zum Diamantenhandel. Ein solcher Film erreicht ein breites Publikum – wegen Leonardo DiCaprio, wegen gekonnter Actionszenen und beeindruckender Landschaftsaufnahmen, wegen seiner Mischung aus Abenteuerfilm und Politthriller (der politische Rahmen ist authentisch), gewürzt mit je einer Prise tragischer Romanze und Humanity mitten im Irrsinn der Liaison von Geschäft und Krieg. Wo es um Geld und Macht geht, wird die Moral schnell peripher; das ist auch Thema des Films. Umso erstaunlicher ist, dass Hollywood mit solch einem Film politische Moral einklagt – und damit zugleich Geld verdienen will. Das fällt freilich leichter, wenn nicht die USA selbst direkt im Visier sind.

Sierra Leone, afrikanische Westküste 1999, ein Land im Bürgerkrieg seit 1991. Der Fischer Solomon Vandy (Djimon Hounsou) ist gerade mit seinem Sohn Dia in der Nähe seines Dorfes unterwegs und freut sich, dass dieser nun gerne in die Schule geht und vielleicht eines Tages Arzt

wird, als sein Dorf von Rebellen der RUF (Revolutionary United Front), im Grunde Söldner von Warlords, überfallen wird. Seiner Frau mit der kleinen Tochter kann er gerade noch zur Flucht verhelfen; er aber wird ebenso wie Dia (Caruso Kuypers) gefangen genommen. »Kurze Ärmel oder lange Ärmel?«, werden die Gefangenen zynisch gefragt, bevor ihnen Arme auf einem Baumstamm abgehackt werden, damit sie nicht schreiben und damit wählen gehen können. In Solomons ausdrucksvollem Gesicht kann man die Verzweiflung und Unentrinnbarkeit aus der Situation lesen. Da stoppt der Kommandant die Prozedur und schickt den kräftigen Mann zur Zwangsarbeit in die RUF-Minen. Sein Sohn aber soll als Kindersoldat zum Töten gedrillt werden, kaum dass er dem Rückschlag eines automatischen Gewehrs standhalten kann.

Als Solomon beim Tagebau einen vogelei-großen Diamanten findet, vergräbt er ihn. Er wird dabei erwischt, überlebt aber und kann fliehen, da in dem Moment ein militärischer Angriff auf die Mine einsetzt. In den Kriegswirren landet er im Gefängnis; dort erkennt ihn der damalige Aufseher wieder und nur mit Mühe entkommt er. Der gleichfalls einsitzende junge Ex-Söldner Danny Archer (Leonardo DiCaprio), der vom Diamantenschmuggel und Waffenhandel lebt, hört so von dem außergewöhnlichen Fund, flieht mit Solomon und verspricht, mit ihm seine Familie zu suchen, wenn er ihn zu dem Diamanten bringe. Doch sein Auftraggeber, »der Colonel« (Arnold Vosloo), erfährt gleichfalls von dem 100 Karat-Stein und beauftragt Danny, ihm diesen zu besorgen.

Dass es nun um Kopf und Kragen geht, ist Danny klar. Leonardo DiCaprios Leistung ist dieses Spiel nach allen Seiten in einer Person: der jungenhafte Abenteurer, der kalte Geschäftsmann mit Waffen und Diamanten beidseits geographischer, politischer und moralischer Gren-

zen, sein Nähe-Distanz-Spiel mit einer Frau ebenso wie mit Söldnern und Händlern, der zynische Realist, der selbst unter Adrenalin-Schocks und den Tod vor Augen noch den Kopf aus der Schlinge zu ziehen vermag. Sein cooles Motto dabei: TIA – »This is Africa«.

Merkwürdig bleibt zunächst die Rolle der amerikanischen Journalistin Maddy Bowen (Jennifer Connelly). Eigentlich ist die Journalistenrolle bestens geeignet zur Aufklärung der Zuschauer über politische Hintergründe, aber zunächst sieht man eher ein etwas naseweises New Yorker Girl, mit dem auch Danny bei aller Attraktivität nichts so recht anfangen kann. Nach und nach wird klarer, dass die beiden sich anziehen und doch sich gegenseitig benutzen (müssen) – sie, um ihre Story über Blutdiamanten zu erhalten, er, um mit dem Journalistentross zum Stein zu kommen. Unterwegs erlebt der als Kameramann ausgegebene Solomon, wie die Journalistenschar um Bildpositionen angesichts von massakrierten Landsleuten rangelt. Als ihr das bewusst wird, kommentiert Maddy selbstkritisch: »Das gibt dann eine Minute CNN, irgendwo zwischen Sport und Wetter.« Bald darauf: »Ich hab's satt, immer nur über Opfer zu berichten.« Als Gegenleistung für ihre Hilfe gibt Danny ihr später sein Notizbuch und einige Insider-Hinweise zum illegalen Diamantenhandel – auch für die Zuschauer.

Nachdem gemeinsam Solomons Familie in einem Flüchtlingscamp gewaltigen Ausmaßes in Guinea gefunden ist, aber ohne Sohn Dia, machen sich Danny und Solomon auf zum Stein, gegen deren Willen ohne Maddy – durch allerlei Gefahren und betörend schöne Landschaften. Sie treffen auf ein Umerziehungscamp für als Soldaten missbrauchte und gedrillte Kinder, dessen idealistischem Leiter vor den Augen der beiden von einem Kindersoldaten in den Kopf geschossen wird. Zwischenblenden zeigen die Diaman-

tenbörse in Antwerpen, wo wegen der Marktüberschwemmung mit Blutdiamanten eine künstliche Verknappung herbeiführt wird, um den Preis hoch zu halten, und die grausame Zurichtung von Dia und seinen Kameraden als Killer mit Namen wie Born Trouble oder Baby Killer.

An der Mine angekommen, ruft Danny über Satellitentelefon Hubschrauber und Truppen des Colonels zu Hilfe, der rücksichtslos alles niederschießen und –bombardieren lässt. Man hört eine Stimme: »Gott hat diesen Ort schon vor ewigen Zeiten verlassen.« Dann will der Colonel wissen, wo der Stein ist, aber Solomon weigert sich, selbst bei der Drohung, Dia umzubringen, nachdem Danny dessen Identität als Sohn verraten hat. Danny flüstert Solomon zu, der Colonel werde sie ohnehin beide umbringen... Den Ausgang wollen wir hier offen lassen. Jedoch soviel: Danny hatte Maddy deutlich gemacht, dass auch sie als Journalistin vom Bürgerkrieg »profitiert« – durch ihre Artikel. Sie berichtet dann nicht mehr nur passiv, sondern setzt ihre Möglichkeiten gezielt ein ...

Aus dem Oscar für Leonardo DiCaprio ist nun nichts geworden. Der beeindruckende Djimon Hounsou war auch für den Oscar nominiert worden, wenigstens für die Nebenrolle.

Der Abspann des Films spricht noch einmal den Zuschauer direkt an, indem er daran erinnert, dass es an jedem Käufer von Steinen liegt, nach deren Herkunft zu fragen – ein Hinweis auf deren potenzielle, unwissentliche Verwicklung. Aber welcher Zuschauer kauft schon öfter Diamanten? Eine Anklage ist bereits die bloße Nennung der Zahl von 200 000 Kindersoldaten auf der Welt im Abspann (die UN geben nun mehr als 300 000 an).

In der südafrikanischen Diamanten-Stadt Kimberley wurde de Beers 1888 von Cecil Rhodes, einem Kolonialpolitiker und Rassisten,

gegründet und beherrschte seitdem den Weltmarkt. Nach Kartelleinsprüchen kontrolliert de Beers heute »nur« noch gut 40% des weltweiten Diamantenhandels. Nach der Stadt ist das Zertifizierungssystem benannt, das von den UN auf Druck von Nichtregierungsorganisationen angestoßen wurde. Es soll seit 2002 den weiteren Handel mit »Blut-« oder »Konfliktdiamanten« verhindern und ihn auf wenige Prozent reduziert haben. Anfang 2003 erhob der von den UN eingesetzte Sondergerichtshof Anklage u.a. gegen den »Schlächter von Sierra Leone«, den RUF-Anführer Foday Sankoh, der allerdings kurz darauf starb, ebenso wie gegen einige andere Warlords und Innenminister Sam Hinga Norman wegen Menschenrechtsverletzungen als Kommandant regierungstreuer Milizen. Zudem gibt es eine Wahrheits- und Versöhnungskommission.

Sierra Leone ist laut UN-Ranking das ärmste Land der Welt. Die Lebenserwartung beträgt 39 Jahre. 1998/99 wurden nur 1-2% der Diamanten aus Sierra Leone in Antwerpen offiziell gehandelt; d.h. fast die gesamte Diamantenproduktion wurde illegal aus dem Land geschmuggelt.

Liberias Präsident Charles Taylor, früherer Laienprediger, dann Warlord und ein Kriegstreiber auch im Nachbarstaat Sierra Leone, ist 2003 ins Exil nach Nigeria gegangen, hat seine Aktionen fortgesetzt und steht ab Juni 2007 vor einem Internationalen Gericht in Den Haag wegen ethnischer Säuberungen, Massakern, Massenvergewaltigungen und der Rekrutierung von Kindersoldaten (dieser Anklagepunkt ist ein Novum). Für Ende Juli 2007 sind Neuwahlen in Sierra Leone angekündigt; der 2002 mit über 70% Stimmen gewählte Präsident Kabbah kandidiert nicht wieder. Übel wäre, wenn wieder Warlords die Macht übernehmen.

Hartmut Heidenreich, Mainz

AUTORINNEN UND AUTOREN

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

Helga Kotthoff ist Professorin für Deutsche Sprache und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Konversationelle Ironie und Komik, Jugendsprache sowie interkulturelle Kommunikationskonflikte sind ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte.

Alfred Kirchmayr, Dr. theol., Dr. phil. (Psychologie/Soziologie), ist Psychoanalytiker, Fachhochschullektor, Wissenschaftspublizist, Humorforscher und Witzlandschaftspfleger.

Andrea Pfandl-Waidgasser ist Theologin und Krankenhaus-Seelsorgerin in Graz. Sie arbeitet freiberuflich als Erwachsenenbildnerin und Wanderführerin (www.weiberwandern.at).

Christine Hubka, Dr. theol., ist Pfarrerin an der evangelischen Pauluskirche in Wien. Sie war Fachinspektorin und Schulamtsleiterin der Evangelischen Diözese Niederösterreich. Zuletzt hat sie einen Kirchenkrimi veröffentlicht.

Georg Bauernfeind, Mag. theol., arbeitet als Fundraiser bei »Jugend Eine Welt – Don Bosco Aktion Austria«, einer internationalen Hilfsorganisation. Freiberuflich ist er zudem als Kabarettist tätig.

Thomas Markus Meier, Theologe, arbeitet als Erwachsenenbildner für die Römisch-Katholische Kirche im Aargau, Schweiz. Gelegentlich tritt er als Kirchenkabarettist auf.

Eva Fitz war 25 Jahre Religionslehrerin in Dornbirn, Pfarrgemeinderätin und

von 1990 bis 1995 Vorsitzende der Katholischen Aktion Vorarlberg. Seit seinem Bestehen gehört sie dem Kirchenfrauen-Kabarett an.

Almut Rumstadt, Dr. theol., ist Pastoral- und Weiterbildungsreferentin in der Erzdiözese Freiburg und leitet das Bildungszentrum Heidelberg/Mosbach.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA sowie in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung tätig.

Helmut Nausner ist seit 1959 Pfarrer der Evangelisch-methodistischen Kirche. Seit 1960 ist er ökumenisch tätig, war langjähriger Sekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und ist derzeit dessen Pressesprecher.

Paulo Suess, Dr. h.c., ist Priester der Diözese Augsburg und lebt in Brasilien. Nach Tätigkeiten als Pfarrer im Amazonasgebiet und als Generalsekretär des Indianermissionsrates CIMI leitete Suess von 1987-2001 die Abteilung für Missiologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät in São Paulo.

Manfred Körber, Dr. phil., ist missio-Diözesandirektor im Bistum Aachen sowie Leiter der Abteilung für Grundfragen und -aufgaben der Pastoral im Bischöflichen Generalvikariat.

Ansgar Kreutzer, Dr. theol., M.A., ist Universitätsassistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Spannungsfeld von systematischer Theologie, Religionssoziologie und Sozialethik.

Jörg Seip, Dr. theol., ist Lehrbeauftragter für Homiletik an der Theologischen Fakultät in Paderborn und Vikar in Bad Lippspringe.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · Juli 2007 · 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 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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50
sFr 115,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 53,40
sFr 91,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 24,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

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: Friederike Ward (verantw.), Telefon +49 (0)761 2717-407
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.

Martina Blasberg-Kuhnke

Kindertheologie

Zur pastoralen Bedeutung eines religionspädagogischen Programms

**Kinder haben ihre eigene Art,
ihre Erfahrungen theologisch zu deuten.**

Sie dabei gut zu begleiten, ist nicht nur

Aufgabe in Kindergarten und Schule,

sondern fordert auch pastorale

MitarbeiterInnen heraus. Dabei geht es

auch mit Kindern um die Förderung

der Subjektwerdung im Glauben.

● »Lieber Gott, beschütze Opa im Himmel und pass gut auf, dass die Flugzeuge ihn nicht überfahren«, betet der fünfjährige Björn in seinem Abendgebet. Bei der Frühstückselektüre der »Neuen Osnabrücker Zeitung« (2.10.2006) stoße ich in der Spalte »Spruchreif«, für die man Originalzitate aus Kindermund einreichen kann, auf diese Sätze. Was lösen sie bei den erwachsenen Leserinnen und Lesern der Zeitung aus? Rührung über so viel Anhänglichkeit und Fürsorge für den verstorbenen Großvater? Ein amüsiertes Schmunzeln, wissen wir als Erwachsene doch viel besser, dass der Himmel über uns mit seinem Flugverkehr nicht zu verwechseln ist mit religiösen Bildern vom »Himmel«? Sympathie für den Kleinen und ein Nicht-Ernstnehmen seines Gebets liegen eng beieinander. Dazu löst die Indiskretion Unbehagen aus: Ist ein Kindergebet für die Zeitung lesende Öffentlichkeit gedacht? Wie würde es uns als Erwachsenen gehen, wenn

wir unsere persönlichen Worte an Gott in der Tageszeitung wiederfänden?

Die wenigen Zeilen des Kindergebets lösen eine Fülle von Fragen aus, mit denen sich Pastoral und Religionspädagogik um der Kinder willen und um der Rechenschaft über den Glauben willen auseinandersetzen müssen. In der Tat erfahren religiöse Selbstäußerungen von Kindern seit geraumer Zeit neue Aufmerksamkeit bei denen, die religiöse Erziehung und Bildung verantworten und besonders auch in der wissenschaftlichen Religionspädagogik. Der bekannte Religionspädagoge Wilhelm Albrecht, seit Jahrzehnten als Religionslehrer und im Deutschen Katechetenverein engagiert, zeichnet die Veränderung des Denkens im Blick auf Kinder nach: »Dem Studierenden der Theologie hatte seinerzeit der Satz eingeleuchtet: Den christlichen Glauben wirklich verstehen können nur Erwachsene. Mit solchem theologisch »aufgeklärten« Selbstbewusstsein ging ich als Religionslehrer unter die Leute. Kindlicher Glaube war, als korrekturbedürftiger, aufzuhellen. Aber ihn in seinem Eigenwert sehen und ernst nehmen? Erst die Formel vom »Recht des Kindes auf Religion« (Fr. Schweitzer) hat vielerorts die Augen geöffnet, dass mittlerweile Verschiebungen von radikaler Tragweite in der Religionspädagogik einge-

setzt hatten. Fragen von Kinder- und Jugendtheologie sind heute in stürmischem Aufwind.«¹

Ein Modebegriff?

● Das Stichwort der »Kindertheologie« lässt aufmerken. Gerade weil der Begriff gegenwärtig »Hochkonjunktur« hat, ist in zwei Richtungen kritisch nachzufragen: »Ist er nur ein Modebegriff, eine freundliche, aber verbal letztlich doch überdimensionierte Geste der Anerkennung, dass sich auch Kinder irgendwie religiös betätigen? Oder lässt sich die Formel »Kindertheologie« vom Begriff »Theologie« her ernsthaft begründen?«² Der Theologiebegriff steht ebenso im Fokus wie die pädagogisch-religionspädagogische Rückfrage nach dem Kind und seiner religiösen Entwicklung und Eigentätigkeit.

Nun könnte der Verdacht entstehen, eine für die Praxis der Kirche und die Gemeinden engagierte praktisch-theologische Zeitschrift wie »DIAKONIA« betätige sich im Aufgreifen dieses Stichwortes von der Kindertheologie als »Trittbrettfahrerin« einer (womöglich gar Mode-)Diskussion, die doch eher in die religionspädagogischen Fachorgane gehört. Das Gegenteil ist der Fall! Es wird reichlich Zeit, Kindern und ihren nachweislichen Fähigkeiten zu eigenständigen religiösen, spirituellen und eben auch theologischen Äußerungen das gebührende pastoral(theologisch)e Interesse entgegenzubringen. Pastoral und Katechese mit Kindern sind zu überprüfen, wenn die Erkenntnisse der Kindertheologie aufgenommen werden.

Ein Beispiel mag das zeigen: Wenn Kinder Gottesbilder hervorbringen, über Sinn und Ursprung der Schöpfung und des Kosmos nachdenken, wenn sie entwicklungsbezogene Vorstellungen von Sterben und Tod formulieren, wenn sie eigenständige Deutemuster von Kon-

tingenzerfahrungen, von Leid und Not, hervorbringen und moralische Urteile fällen über Recht und Ungerechtigkeiten ... – und für alles dies gibt es überzeugende empirische Belege³ – dann kann etwa Kommunionkatechese nicht mehr länger entlang von »Mappen«, die alles zu Wissende vorgeben und Kindern nur mit- bzw. hinterher denken lassen, gestaltet werden.

Viele andere Bereiche wären ebenfalls neu durchzubuchstabieren: Bibelarbeit mit Kindern, Gottesdienste mit und für Kinder, Erfahrungen des Kirchenraums und anderer religiöser Orte, Gestaltung von Festen, die Beteiligung von Kindern an Feiern der Lebenswenden Heirat, Geburt und Tod ... Mit dem Programm einer Kindertheologie steht mithin einiges auf dem Spiel!

Genetivus subjectivus

● Im ersten Band der Reihe »Kindertheologie«: »Mittendrin ist Gott. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod«, betont der Salzburger Religionspädagoge Anton Bucher, einer der Protagonisten des neuen Programms, Kindertheologie sei »weniger eine Theologie für Kinder, sondern vielmehr eine Theologie der Kinder: genetivus subjectivus und nicht genetivus objectivus«⁴.

Die Auffassung, Kinder als Subjekte von Theologie zu würdigen, sie als Schöpfer eigenständiger theologischer Einsichten zu sehen, verdankt sich Impulsen aus der Romantik und der Reformpädagogik ebenso wie der Bewegung für Kinderphilosophie. Vor allem aber steht die Entwicklungspsychologie, beginnend mit Jean Piaget, im Hintergrund: Kinder sind von Anfang an aktiv an ihrer Entwicklung beteiligt, sie versuchen ihre Um- und Mitwelt zu verstehen, machen sich »ihren Reim« auf Gott und die Welt, sind »Co-Konstrukteure« ihrer Wirklichkeit.

Der fünfjährige Björn verbindet sein Gottesbild (»Gott beschützt, auch die Toten«) mit dem kindlichen Realismus des Vorschulkindes, das heaven und sky in eins setzt. Er weiß bereits von der Dichte des Flugverkehrs und konkretisiert seinen Gottesglauben auf diese erfahrene Wirklichkeit hin. »Wenn Kinder Welt rekonstruieren, d.h. je neu aufbauen, dann gilt dies auch für jene Wirklichkeit, die als religiös qualifiziert wird. ... Anstatt das Religiöse so weit zu fassen, dass es alles in sich schließt, was Menschen »unbedingt angeht«, empfiehlt es sich, das Programm einer Kindertheologie primär auf substantielle Religiosität zu beschränken. Beispielfähig sind Vorstellungen über Gott, eschatologische Bilder, subjektive Exegesen biblischer Texte, Schöpfungsvorstellungen, ethische Normen, sofern sie religiös begründet werden etc. Anderenfalls wäre angemessener vom »Weltbild des Kindes« die Rede, nicht aber von einer dezidierten Kindertheologie.«⁵

Damit steht wieder das Verständnis von Theologie im Raum. Wo Kinder »über ihr eigenes religiöses Denken« nachdenken, wo sie angeregt werden, »Vorstellungen zu bestätigen, weiterzudenken, zu überdenken, zu korrigieren, nach angemessenen Deutungsschemata zu suchen, erneut anzufragen«, wo sie sich »im Lichte ihrer Verstehens- und Denkleistungen in einem theologischen Denkprozess bewegen, der selbst reflexiv noch einmal das eigene Denken zum Thema macht und damit überdies in jene Tradition des Theologietreibens einzuordnen ist, die ... als »Verstehen wollen« des Glaubens«⁶ qualifiziert ist, da findet Kindertheologie statt.

Jede/r kann Theologe/in sein

● Legitimiert wird ein solches Verständnis von Kindertheologie durch einen Theologiebegriff,

wie ihn Karl Rahner, unverdächtig, weil lange vor dem Entwurf einer Kindertheologie, entwickelt hat: »Jeder ist als Mensch und Christ Theologe. Denn Theologie ist schließlich nur die umfassende und oberste Bemühung um das reflexive Verständnis unserer selbst, dessen, was wir als Menschen und Christen notwendig sind. Und darum gibt es eigentlich in der Theologie keine saubere Grenze zwischen Fachleuten und Dilettanten. Jeder ist in gewissem Maß aufgerufen, Theologie zu sein.«⁷

Dieses Theologieverständnis, das der Dogmatiker Siegfried Wiedenhofer im »Lexikon für Theologie und Kirche« in seinem Artikel »Theologie« aufnimmt, wenn er hervorhebt, »jede gläubige religiöse Rede (sei) eine theologische Rede, sofern der glaubende Mensch zugleich denkender Mensch ist, der immer vor Fragen steht«⁸, macht sich die Kindertheologie zu Eigen. Dasselbe Programm hat DIAKONIA (Heft 2/2003) im Blick auf das Theologietreiben von erwachsenen Laien unter dem Titel »Jede/r kann Theologe/in sein« als Programm einer Theologie, die in Gemeinschaft entsteht, ausgearbeitet.

Wenn Kindern theologische Kompetenz zugetraut wird, so sollte mit dem evangelischen Religionspädagogen Friedrich Schweitzer zwischen drei Sinnebenen unterschieden werden: Theologie *der* Kinder, ihr eigenständiges Theologisieren, das es als genuine Glaubensgestalt zu respektieren und wertzuschätzen gilt, und Theologie *für* Kinder, die ihnen zu ihren Überlegungen passendes und ihrem Entwicklungsstand entsprechendes theologisches Wissen anbietet, um ihnen weiterzuhelfen, denn »Bildung im Sinne von Selbstbildung und Erziehung im Sinne einer intentionalen Einwirkung von außen, die unterstützt, zugleich aber Schranken setzt, gehören zusammen«⁹. Manchmal müssen eben auch offenkundige Missverständnisse geklärt werden. Dazu noch einmal ein Beispiel des

fünfjährigen Samuel: »Ich kenne schon ganz viele Leute aus der Bibel.« Mama: »Wen denn alles?« Samuel: »Jesus, Maria, Josef, den Butzemann ...« Mama: »Den Butzemann?« Samuel: »Ja, von dem haben wir im Kindergarten gesungen: Es tanzt ein Bibel-Butzemann ...« (NOZ vom 27.9.2006). Wenn die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit der Kinder betont wird, so darf nicht ignoriert werden, dass religiöse Erziehung und Bildung immer auch aus der Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen, auch aus dem Wissensvorsprung der Erwachsenen leben.

Schließlich geht es drittens um ein Theologietreiben mit Kindern, das Wissens- und Erfahrungsunterschiede zwischen Erwachsenen und Kindern ernst nimmt und gerade ihrer eingedenk die Kommunikation und Beziehung mit Kindern im gemeinsamen Gespräch sucht. »Wenn Kindertheologie auch Theologisieren mit Kindern im gemeinsamen Gespräch bedeutet, nimmt dieses Modell folglich ein Grundmodell ernst, dessen sich die Kirche im Prozess der Erneuerung seit dem Zweiten Vatikanum (wieder) bewusst geworden ist: den Dialog. ... Im Theologisieren mit Kindern ereignet sich daher nicht weniger als ein grundlegender Vollzug von Kirche auf ihrer Suche nach Wahrheit.«¹⁰ Damit liegt die kirchliche und pastorale Relevanz der Kindertheologie offen auf der Hand. Es geht auch um Kirche und ihren Selbstvollzug im Wahrnehmen und Ernstnehmen der Kinder und ihres Theolo-

gisierens und in der Bereitschaft, den Dialog mit ihnen zu wagen.

Ein anspruchsvolles Programm

● Kindertheologie bedeutet mithin ein anspruchsvolles theologisches wie religionspädagogisches und pastorales Programm. Es sensibilisiert für das Verhältnis von Vermittlung des Glaubens bzw. religiösen Wissens und seiner eigenständigen Aneignung durch die Kinder. Hinzuhören, was Kinder äußern, und Erfahrungen mit der Praxis der Kindertheologie zu sammeln, gerade auch in Gemeinden und Katechese, führt weiter auf dem Weg zu einer Theologie, die mit Kindern gemeinsam eine Bereicherung religionspädagogischer Lektorientierungen und subjektorientierten pastoralen Handelns bedeutet.

So wird zum Weiterdenken noch ein Beispiel eines fünfjährigen Mädchens vorgelegt. Was sagt das Kind? Welche Erfahrungssituation ist festzuhalten? Wo greift es gehörtes oder erlerntes Glaubenswissen auf? Wie deutet es das Gesehene? Was bedeutet es für sie? Und wie sieht ein angemessener theologischer und religionspädagogischer Umgang mit dieser Selbstäußerung aus? *Daniela entdeckt am Himmel Kondensstreifen von Flugzeugen und ruft aufgeregt: »Mama, komm mal, guck mal, da sind noch die Spuren von Christi Himmelfahrt zu sehen.«*

¹ W. Albrecht, Editorial: Kinder- und Jugendtheologie, in: KatBl 131 (2006) 79.

² U. Kropač, »Kindertheologie«: eine neue Formel auf dem Prüfstand, in: KatBl 131 (2006) 86–92, hier: 86f.

³ Vgl. Jahrbuch für Kindertheologie, Stuttgart 2002ff.

⁴ A.A. Bucher, Kindertheologie: Provokation? Roman-

tizismus? Neues Paradigma?, in: Ders. u.a., »Mittendrin ist Gott«. Jahrbuch für Kindertheologie Bd. 1, Stuttgart 2002, 9–27, hier: 9.

⁵ Bucher, Anm. 4, 14f.

⁶ B. Grümme, Kindertheologie: Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik?, in: Religionspädagogische Beiträge

57/2006, 103–118, hier: 114. Grümme nimmt das Stichwort von M. Seckler vom »Verstehen wollen« als einer Grundform von Theologie auf, neben einer Theologie als Gottkünden und einer Theologie als Vernunftinteresse, in: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamen-

taltheologie Bd. 4., Freiburg 2000, 132–184, hier: 137.

⁷ K. Rahner, Zur Theologie des Todes, in: A. Jores (Hg.), Über den Tod, Hamburg 1949, 87–112, hier: 87.

⁸ S. Wiedenhofer, Art. »Theologie«, in: LThK3 Bd. 9, 1435.

⁹ Kropač, Anm. 2

¹⁰ Ebd., 91.

Anton A. Bucher

»Dann bin ich ja auch Theologe ...«

Die Bewegung für Kindertheologie

Seit den 1990er-Jahren wird in der Religionspädagogik über »Kindertheologie« diskutiert. Inzwischen ist daraus eine längst nicht nur wissenschaftliche Bewegung entstanden: ein Blick auf ihre Herkunft, Entwicklungen und Perspektiven.

● Ein Dogmatiker erzählte mir einmal, er sei von einem siebenjährigen Mädchen gefragt worden, was er als Theologe eigentlich tue. Die Frage habe ihn überrascht und in Verlegenheit gebracht. »Ich denke«, antwortete er, »über Gott nach.« Und das Mädchen: »Dann bin ich ja auch Theologe! Ich denke manchmal auch über Gott nach!«

Das zentrale Anliegen

● Die Bewegung für Kindertheologie tut genau dies: Sie unterstellt, dass – auf seine ureigene Weise – auch das Kind »Theologe« ist, zwar nicht diplomiert oder promoviert, aber doch damit begabt, zu Fragen zu gelangen, die theologisch relevant sind bzw. Erkenntnisse zu finden, die dies ebenfalls sind. Kinder als »Theologen« zu würdigen, ist alles andere als selbstverständlich. Über Jahrhunderte hinweg galten sie als leere

Gefäße, die wir Erwachsenen mit den angeblich richtigen Glaubensinhalten zu füllen hätten, dies zu ihrem Seelenheil – ohnehin ein vermessener Anspruch! Im Jahre 1923 verlautbarte die Deutsche Bischofskonferenz in Fulda, es sei nicht Aufgabe der Kinder, sich das Glaubensgut zu erarbeiten, es sei vielmehr Aufgabe der Katecheten als der Boten Gottes, ihnen das Glaubensgut zu bringen. Dem diametral entgegengesetzt gilt in der Bewegung für Kindertheologie der Grundsatz, dass Kindern Glaubensinhalte nur insoweit gebracht werden können, als sie diese auch annehmen und sich diese erarbeiten, aber auch, dass sie dies auf ihre ureigene Weise tun und durch ihre Imaginationskraft und Vernunft zu eigenständigen theologisch bedeutsamen Einsichten gelangen.

Im Jahre 1992 war im religionspädagogischen Schrifttum erstmals explizit von »Kindertheologie« die Rede, als ich einen Aufsatz mit der Frage betitelte: »Kinder als Theologen?«¹ Aus voller Überzeugung bejahte ich, nachdem in der damaligen Religionspädagogik eine rege Kontroverse über das Anrecht des Kindes auf seine »Erste Naivität« ausgetragen worden war. Ausgelöst wurde diese in den Katechetischen Blättern, der am weitesten gestreuten religionspädagogischen Zeitschrift, durch mein »Plädoyer für die »Erste

Naivität«²: Kinder sollten das Recht haben, sich Gott anthropomorph vorzustellen oder den Himmel als ausgestattet mit Betten, damit man dort auch schlafen könne etc.; solche Vorstellungen seien nicht sogleich zu korrigieren, sondern auch positiv zu würdigen; vor allem aber müssten wir sie zu verstehen versuchen, wozu die Entwicklungspsychologie enorm hilfreich ist.

Der Nestor der Religionspädagogischen Psychologie, Bernhard Grom, hielt dies in einer ersten Replik für eine »sorglose« Rückkehr »zum alten Mann mit Bart«³, woraufhin die Katechetischen Blätter eine ganze Nummer dieser Diskussion widmeten, aus der m.E. der Beitrag »Nicht zurück zum alten Mann mit Bart, sondern vorwärts zum eigenständigen Kind« herausragt.⁴ 1992 erschien dann der Aufsatz »Kinder und die Rechtfertigung Gottes – Ein Stück *Kindertheologie*«.⁵ Dass »Kindertheologie« relativ jung ist, bedeutet aber keineswegs, dass das von ihr Intendierte, unter anderen Bezeichnungen, nicht zuvor schon existiert hätte.

Es wäre nie zu einer Kindertheologie im Sinne des genetivus subjectivus gekommen: ohne die Bewegung für Kinderphilosophie; ohne das romantisch eingefärbte Bild des Kindes; ohne das konstruktivistische Paradigma in der Entwicklungspsychologie.

Kinderphilosophie als Vorläufer

● Jegliche Pädagogik steht und fällt mit dem Bild des Menschen bzw. dem Bild des Kindes, wofür traditionellerweise die Philosophie zuständig ist. Keineswegs alle Liebhaber der Weisheit hatten eine wohlwollende Meinung von Kindern. Aristoteles verglich sie mit wilden Tieren und sprach ihnen die Vernunft ebenso ab wie die daran gekoppelte Glücksfähigkeit. Blaise Pascal, selber ein Wunderkind, meinte, das mensch-

liche Leben beginne erst, wenn man von der Vernunft bewegt wird, was vor dem 20. Lebensjahr in der Regel nicht der Fall sei. Zuvor sei man Kind, und ein Kind sei kein Mensch. Anders hingegen Karl Jaspers. In seinem wunderbaren Aufsatz: »Was ist Philosophie?« fragte er nach den Ursprüngen des Philosophierens.⁶ Einen davon bestimmte er in den spontanen, mitunter wirklich tiefeschürfenden Fragen der Kinder, die uns Erwachsene oft irritieren, gelegentlich erheitern – »Wie kommen die großen Berge in meine kleinen Augen?« –, aber noch öfter zum eigenen Nachdenken anregen.

Jaspers ist einer der geistigen Väter der Kinderphilosophie, die besonders von zwei amerikanischen Philosophieprofessoren vorangetrieben wurde: Matthew Lipman und Garreth Matthews.⁷ Beide würdigten Kinder explizit als »Philosophen«. Mittlerweile hat sich auch hierzulande das Projekt »Kinderphilosophie« fest etabliert, nicht nur durch entsprechende Publikationen⁸, sondern auch in vielfältigen Angeboten, speziell in Kursen, in denen das Philosophieren mit Kinder gelernt und erprobt werden kann, in aller Regel zur hellen Freude der Jungen und Mädchen.⁹ Insofern Philosophie eine wesentliche Komponente von Theologie ist, hätte es sich schon wesentlich früher nahegelegt, »Kindertheologie« zu proklamieren.

Das romantische Kindbild

● Sowohl hinter der Kinderphilosophie als auch der -theologie wirkt die romantische Sicht des Kindes.¹⁰ Demnach ist das Kind, anders als über Jahrhunderte behauptet, nicht von Natur aus böse, aber auch nicht vernunftlos und leer – im Gegenteil. Der deutsche Dichter Jean Paul schwärmte, Kinder stünden über den Erwachsenen, sie seien Gott viel näher und die weitere

Entwicklung, in der Aufklärung als ein Erklimmen von Stufen gesehen, sei ein buchstäbliches Herunterkommen. Eine ganze Metaphysik schlafe träumend im Kinde, behauptete der Verfasser des »Titan«, der – soweit ich ersehe – auch als erster ausdrücklich formulierte, er habe mit seinem Sohn »filosofiert«¹¹.

Das romantische Kindbild wirkte stark auf die Reformpädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts, speziell auf Maria Montessori, die das Kind für den ewigen Messias hielt, der in dieser unbeholfenen und mitleiderregenden Gestalt immer wieder auf die Welt kommen müsse, um die Erwachsenen ins Himmelreich zu führen. Oder in der so genannten Kunsterziehungsbewegung, die auf den Genius im Kinde insistierte, sodass dieses als Künstler zu würdigen sei und nicht als »Laller auf grafischem Gebiet«, wie das der Entwicklungspsychologe William Stern behauptete.

Auch wenn das romantische Bild des Kindes die Gefahr in sich birgt, dass Kinder über Gebühr romantisiert bzw. verniedlicht und Realitäten wie Sexualität oder Aggressivität ausgeblendet werden – es hat maßgeblich dazu beigetragen, dass das Kind – auch und gerade in der Religionspädagogik – weniger als passiv, sondern vielmehr als aktiv gesehen wird, nicht als böse, sondern als gut, nicht als leer, sondern voller Phantasie, nicht als eigensinnig, sondern ausgestattet mit dem ihm eigenen Sinn (Eigen-Sinn).

Konstruktivistische Entwicklungspsychologie

● Untermauert wird das Bild des aktiven und kompetenten Kindes durch die moderne Entwicklungspsychologie.¹² Bis in die 1960er-Jahre wurde die Entwicklung des Kindes überwiegend als endogenes, von angeborenen Potenzialen genährtes Reifungsgeschehen aufgefasst. Sodann

dominierte, vor allem im Gefolge der gesellschaftskritischen 68er-Bewegung, die exogenistische Sicht: Kinder, bei ihrer Geburt gleichsam *tabulae rasae* (unbeschriebene Blätter), seien die Produkte ihrer Umwelt und infolgedessen auch beliebig form- und erziehbar. Vehement glaubte dies John B. Watson, der prominente Behaviorist: Man solle ihm zehn Kleinkinder geben, und

»voller Phantasie«

er verbürge sich, das eine zu einem Wissenschaftler zu erziehen, das andere zu einem Landstreicher etc. – Die meisten Eltern werden erfahren haben, dass sich Kinder doch nicht so beliebig formen lassen wie weiches Plastilin. Exogenistisch ist auch, wenn behauptet wird, Kinder könnten nur das artikulieren, was zuvor in sie hineingegeben worden sei.

Anders die am Konstruktivismus orientierte Entwicklungspsychologie. Bereits Jean Piaget legte dar, dass Kinder von Anfang an aktiv sind und die Wirklichkeit gleichsam neu aufbauen. Dies leisten sie in den ersten Lebensmonaten vor allem durch ihre motorischen Handlungen, die sukzessive verinnerlicht werden und sich als kognitive Strukturen niederschlagen, an die die Umwelt assimiliert wird. Obwohl Piaget in vielem irrte, insbesondere die Kompetenzen von Kleinkindern enorm unterschätzte¹³, hat sich seine Sicht von Entwicklung – als aktive Konstruktion durch das Kind – durchgesetzt. Einer der ersten, der sie dezidiert in die Religionspädagogik transferierte, war der Fribourger (Religions-) Pädagoge Fritz Oser¹⁴, der den Aufbau kognitiver Strukturen betonte und zwar weniger durch den Lehrer als vielmehr durch das Kind! Ich rechne es zu den Glücksfällen meines Lebens, bei Fritz Oser studiert zu haben, der bereits Kindertheologie praktizierte, ohne dass er den entsprechenden Begriff verwendete.

Die weitere Entwicklung

● Der Kindertheologie kam auch zugute, dass sich in den 1990er-Jahren die Bemühungen um eine empirische Religionspädagogik intensivierten.¹⁵ Anstatt zu proklamieren, was Kinder in Religion wissen oder glauben sollten, untersuch(t)en zusehends mehr ReligionspädagogInnen die Theologie in Kinderköpfen, beispielsweise ihre Gottesbilder¹⁶, wie sie Wundergeschichten des Neuen Testaments auslegen¹⁷, welches Bild sie von Jesus haben¹⁸, über welche kosmologischen Weltbildvorstellungen und Theorien der Kosmogonie sie verfügen¹⁹ etc. etc. Insofern die entsprechenden Vorstellungen der Kinder rekonstruiert wurden und sich die ForscherInnen primär darum bemühten, diese aufgrund der Entwicklungsgesetzlichkeiten der Kinder zu verstehen (und nicht zu korrigieren), entstanden wertvolle Bausteine von »Kindertheologie«.

Besonderen Auftrieb verlieh dem der evangelische Religionspädagoge Gerhard Büttner, indem er mitten in der Jahrtausendwende ein »Jahrbuch für Kindertheologie« anregte. In Berthold Brom fanden wir, beim Calwer-Verlag, einen interessierten und sehr entgegenkommenden Verleger. 2002 erschien der erste Band, und aufgrund der positiven Resonanz (nahezu ausschließlich lobende Rezensionen) und der Verkaufszahlen konnte bis dato jedes Jahr ein neuer Band erscheinen.²⁰

Vor allem dank dieses Jahrbuches hat sich Kindertheologie zu einer regelrechten Bewegung ausgebreitet, in der evangelischen Religionspädagogik freilich stärker als in der katholischen. »Kindertheologie« steht in den Titeln von Lehrveranstaltungen an Universitäten und Hochschulen; sie ist Thema wissenschaftlicher Publikationen²¹ und religionspädagogischer Fortbildungsveranstaltungen und das Anliegen eines

eigenständigen Akademielehrganges in Wien, zu dem starker Andrang herrscht²² und der engagierte und inspirierende Abschlussarbeiten hervorgebracht hat.

»Kindertheologie« ist Thema würdiger Festreden, so von Karl Ernst Nipkow, einem wahrhaftigen Nestor der Religionspädagogik, im Oktober 2005 anlässlich der Emeritierung der Rostocker Religionspädagogin Anna Katharina Szagun gehalten: »Theologie des Kindes und Kindertheologie«. »Kindertheologie« ist Arbeitsschwerpunkt des renommierten RPI Loccum, das in den letzten Jahrzehnten immer wieder religionspädagogischer Trendsetter war. Friedhelm Kraft²³ hat ein weites »Netzwerk Kindertheologie« gespannt, dessen Fäden erstmals im September 2005 in Loccum zusammengeknüpft und in den folgenden Jahren verstärkt wurden. Kindertheologie war auch auf dem 30. Evangelischen Kirchentag präsent – dies schon im Titel »Wenn dein Kind dich morgen fragt ...« – und weckte reges Interesse. Und nicht zuletzt widmeten ihr die führenden religionspädagogischen Zeitschriften eigene Themenhefte: im Frühjahr 2005 die »Zeitschrift für Pädagogik und Theologie«, im Januar 2006 die »Katechetischen Blätter«. Wie sehr »Kindertheologie« wertgeschätzt wird, zeigt sich daran, dass sie als »Grundlage religiöser Bildung im Elementarbereich und im neuen Lehrplan Evangelische Religionslehre an den Grundschulen in Nordrhein-Westfalen« diskutiert wird.²⁴

Hilfreiche Differenzierungen

● Als besonders zweckdienlich hat sich Friedrich Schweitzers Unterscheidung herausgestellt: »Theologie von Kindern« – was meine primäre Intention war – »Theologisieren mit Kindern« und schließlich »Theologie für Kinder«.²⁵

Nach einer langen Tradition der Verleugnung des Kindes²⁶ und vor dem Hintergrund einer religiösen Erziehung, die im Kinde vor allem das defizitäre »Noch nicht« sah, seine spontanen theologischen Äußerungen oft als »ver-rückt« taxierte und zu korrigieren versuchte, war es höchste Zeit für einen Perspektivenwechsel bzw. eine Theologie der Kinder im Sinne des genitivus subjectivus. Würde eine solche aber absolut gesetzt und jedwede Kinderäußerung, auch solche wie: »Lieber Gott, wenn wir wiederkommen als jemand anders, bitte, dann lass mich nicht Jennifer Norton sein. Ich hasse sie«²⁷, geradezu heilig gesprochen, würde dies unweigerlich eine Gegenbewegung auslösen.

Theologisieren *mit* Kindern erfordert eine hoch stehende Gesprächskultur. Es beginnt mit dem Hinhören und Ernstnehmen. Unvergesslich bleibt mir eine Episode im Intercity zwischen Genf und Bern, in dem auch eine jüngere Mutter und ihr gut fünfjähriges Töchterchen saßen. Letzteres fragte plötzlich, ob der liebe Gott auch französisch verstehe. Der Anlass für diese Frage

»hinhören und ernstnehmen«

bestand darin, dass das deutsch sprechende Kind die Erfahrung von Fremdsprache gemacht hatte. Die Mutter, von der Frage offensichtlich genervt, sagte nur: »Frag doch nicht so etwas Dämliches«, und das Kind schwieg. Erst wenn wir Erwachsenen wirklich hingehört haben, können wir uns darum bemühen, zu verstehen, warum Kinder gerade dieses oder jenes gefragt bzw. dieses oder jenes artikuliert haben.

Ein Kind kann sich erst dann Gedanken darüber machen, wie es im Himmel ist, wenn es das Wort »Himmel« gehört hat. Kindertheologie erfordert infolgedessen stets auch Theologie *für* Kinder. Ein Kind kann nicht zum Exegeten werden, wenn ihm die Bibel vorenthalten bleibt. Es

wird sich nie innere Bilder von Gott imaginieren oder solche zu Papier bringen, wenn es nie das Wort »Gott« gehört hat. Kindertheologie – im Sinne einer von Kindern selber elaborierten Theologie – macht intentionale religiöse Erziehung nicht überflüssig, im Gegenteil. Es fällt in die Verantwortung Erwachsener, welche biblischen Geschichten Kindern erzählt werden. Auch die von der Opferung Isaaks, die über Generationen hinweg verwendet wurde, um unbedingten Gehorsam zu erzeugen?

Zur Zukunft der Kindertheologie

● Kindertheologie hat eine wirkliche Erfolgsgeschichte hinter sich, die aber auch zur Vorsicht und Zurückhaltung gemahnen sollte. Sollte Kindertheologie, wie von Henning Schluss befürchtet, eine dermaßen breite Extension annehmen, dass sie »den Begriff »Religionspädagogik« ablöst«²⁸, wäre ihr das wenig dienlich. Wenn ein spezifisches Anliegen überstrapaziert und zu einer förmlichen Mode wird, provoziert dies Gegenbewegungen und verkürzt die Lebensdauer. Religionspädagogik ist viel umfassender, allein schon deswegen, weil auch die weiteren Lebensphasen bis hinauf in gerontologische Settings zu bedenken sind. Wenn »Kindertheologie« gleichsam alles wird, besteht die Gefahr, dass sie sich zu nichts verflüchtigt.

Kindertheologie hat enorm hohen Respekt vor jedem Kind, in dem jeweils die Welt neu beginnt, und insbesondere vor seinen Fragen, seinen inneren Bildern, seinen oftmals spielerischen Spekulationen, seinen Vermutungen und »Theorien«. Wenn dieser Respekt erhalten bleibt, hat Kindertheologie enorme Verdienste. Darüber hinaus mahnt Kindertheologie Bescheidenheit an, vor allem im Hinblick auf theologische

Wahrheitsansprüche. Wenn ein Kind annimmt, Gott müsse eine Frau haben, wenn er einen Sohn hat – ist das so falsch? Immerhin hat die katholische Theologie Maria in den Himmel erhoben und preist sie als Gottesmutter. Oder wenn ein Kind die Parabel von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14-30), gemäß der die beiden ersten, fleißigen Knechte belohnt werden, der dritte hingegen massiv gerügt und verstoßen wird, dahingehend auslegt, Jesus habe diese Geschichte er-

zählt, damit man mit den Ängstlichen nicht so fest schimpfen darf – ist das nicht auch eine mögliche Auslegung, die ernst zu nehmen und vor dem Hintergrund der kindlichen Lebenswelt zu verstehen ist?²⁹ Viele angeblich ewige Wahrheiten mussten in der Theologie revidiert werden, oft mit fataler Verspätung. Ohnehin wäre an Paulus zu erinnern, wonach wir hier auf Erden nur in Bruchstücken erkennen; die Wahrheit werde erst erkannt, wenn wir bei und in Gott sind.

¹ Erschienen in Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde 20 (1992) 19–22.

² A. Bucher, »Wenn wir immer tiefer graben, kommt vielleicht die Hölle ...« Plädoyer für die erste Naivität, in: KatBl 114 (1989) 654–662.

³ B. Grom, Zurück zum alten Mann mit Bart? Zu Anton A. Buchers Plädoyer für die »Erste Naivität«, in: KatBl 114 (1989) 790–793.

⁴ F. Oser/K.H. Reich, in: KatBl 115 (1990) 170–176.

⁵ A. Bucher, in: Schweizer Schule 79, 7–12.

⁶ K. Jaspers, Was ist Philosophie? München 1976.

⁷ M. Lippman, Thinking children and education, Kendall 1993; G. Matthews, The philosophy of childhood, Harvard 1998.

⁸ Exemplarisch: L. Freese, Kinder sind Philosophen, Weinheim 2002.

⁹ E. Zoller, Die kleinen Philosophen, Zürich 1991.

¹⁰ M.S. Baader, Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit. Auf der Suche nach der verlorenen Un-

schuld, Opladen 1996; H. Ullrich, Das Kind als schöpferischer Ursprung, Bad Heilbrunn 2001.

¹¹ Jean Paul, Levana, oder Erziehlehre, Paderborn 1963.

¹² R. Oerter/L. Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, Weinheim 2001.

¹³ M. Dornes, Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt/M. 2001.

¹⁴ Z.B. Theologisch denken lernen. Zum Aufbau kognitiver Strukturen im Religionsunterricht, Olten 1975.

¹⁵ B. Porzelt/R. Güth (Hg.), Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte, Münster 2000.

¹⁶ H. Hanisch, Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart & Leipzig 1996.

¹⁷ H. Bee-Schroedter, Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen, Stuttgart 1998.

¹⁸ G. Buettner, »Jesus hilft«. Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern, Stuttgart 2002.

¹⁹ R.L. Fetz u.a., Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis, Stuttgart 2001.

¹⁰ Jahrbuch für Kindertheologie, hg. von A. Bucher u.a., Stuttgart 2002ff. Die bisher erschienenen Bände werden in diesem Heft in der Rubrik Rezensionen präsentiert. Das nächste Jahrbuch widmet sich der Spiritualität von Kindern, insbesondere dem Gebet.

²¹ Jüngst: M. Schambeck, Wie Kinder glauben und theologisieren. Religionspädagogische Konsequenzen aus den theologischen Konstruktionen von Kindern, in: M. Bahr u.a. (Hg.), Subjektwerdung und religiöses Lernen, München 2005, 18–28.

²² E. Schwarz, »Philosophieren und Theologisieren mit Kindern«. Ein Akademie-lehrgang besonderer Art, in: Jabuki 2, 2003, 203–206.

²³ W. Kraft, Wenn dein Kind dich morgen fragt – Der

Kirchentag lädt ein zum »Theologisieren« (nicht nur) mit Kindern. www.rpi-loc-cum.de/krkind.html

²⁴ J. Röhrig/P. Siebel, »Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder ...« Mädchen und Jungen/ Schülerinnen und Schüler als Theologinnen und Theologen, in: www.ekir.de/pti/ekir_27701.asp

²⁵ F. Schweitzer, Was ist und wozu Kindertheologie?, in: Jabuki 2 (2003) 9–18.

²⁶ Vgl. W. Loch, Die Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik, Essen 1964.

²⁷ Aus einer Sammlung von Kinderäußerungen: www.ieee-huntsville.org/y2003/lw0306/lw0306children.html-5k-

²⁸ H. Schluss, Ein Vorschlag, Gegenstand und Grenze der Kindertheologie anhand eines systematischen Leitgedankens zu entwickeln, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 57 (2005) 23–35.

²⁹ Ausführlicher: A. Bucher, Gleichnisse verstehen lernen, Fribourg 1990.

Kindsein heute

Von der Entdeckung der Kindheit zur Entdeckung des Kindes

Die Wahrnehmung von Kindheit steht seit ihrer Entdeckung zwischen den Polen von Idealisierung und Problematisierung. Zudem kann in unserer pluralen Welt auch Kindheit nicht mehr im Singular betrachtet werden. Was bleibt, ist der Blick auf und vor allem die Begegnung mit Kindern als Subjekten.

● Rotbackig und knuddelig, mit träumerischem Blick in natürlicher Landschaft spielend ... Den Betrachtenden blicken in der Ausstellung »Englische Kinderporträts und ihre europäische Nachfolge« im Frankfurter Städel Museum leuchtende Kinderaugen auf großem Format entgegen.¹ Mit dem Titel »Die Entdeckung der Kindheit« hat das Museumskonzept ins Schwarze getroffen und kann sich über großes Interesse freuen. Das Ausstellungsthema meint hierbei eigentlich »Realisierung der Kindlichkeit des Kindes« und bezieht sich auf die historische Entdeckung von Kindheit als eigenständiger Lebensphase im 18. Jahrhundert. So zeigen sich in den Gemälden erste Anklänge an eine Revision des bisherigen Blickwinkels: Die Kinder stehen nicht mehr als Stafetten in höfischem Ambiente, sondern spielen mit Naturmaterialien in freier Landschaft, die Kleidung wird kindgemäßer und die Gebärden offener. Damit spiegelt der künst-

lerische Blick geistesgeschichtliche Veränderungen wider, die im Kontext des entstehenden Genres der Erziehungsliteratur – John Lockes Traktat »Some Thoughts Concerning Education« von 1693 und Jean-Jaques Rousseaus Erziehungsschrift »Emile« von 1762 seien hier stellvertretend genannt – einen Wandel des Kindbildes initiierten.

Heute ist es selbstverständlich, Kindheit als eigenständige Lebensphase mit dem Recht auf Entwicklung und Förderung derselben anzuerkennen. Dennoch scheint das große Interesse an dem Thema »Entdeckung der Kindheit« nicht zufällig: In einer Gesellschaft, die in nie da gewesener Weise überaltert und die in volkswirtschaftlicher Dringlichkeit sich ihres eigenen nachwachsenden Potenzials bewusst wird, steht das Thema »Kind« ganz oben auf der politisch diskutierten Tagesordnung. Welchen Stellenwert haben Kinder in unserer Gesellschaft? Warum verfolgt uns im so genannten Land der »Dichter und Denker« das Vorurteil der Kinderfeindlichkeit? In welchem Zustand ist unser Bildungssystem? In welcher Diskrepanz stehen wissenschaftliche Erkenntnisse zur Bedeutung der frühkindlichen Förderung und die – nicht nur Eliten erreichenden – Angebote zur Frühförderung, Familienentlastung und Elternbildung? Kurz: Wie

wachsen Kinder in unserer Gesellschaft auf?
Oder: Was heißt »Kindsein heute«?

Kindheit im Plural

● Die von den Sozial- und Erziehungswissenschaften getragene interdisziplinäre Kindheitsforschung hat in den letzten zwanzig Jahren einen Boom erlebt, der sich in zahlreichen grundlegenden Publikationen² niederschlägt. Plausibel erscheint hierbei das Paradigma der Kindheitsforschung, das Kindheit als »soziales Konstrukt« versteht, d.h. Kindheit – wie wir sie wahrnehmen – unterliegt immer gesellschaftlichen und damit historischen Bestimmungen.³ Im Minimalkonsens wird eine anscheinend biologisch determinierte Lebensphase am Lebensalter festgemacht, obwohl mit neuerer Säuglingsforschung für eine Weitung des Begriffs von Kindheit auf die pränatale und Säuglingsphase plädiert werden kann und andererseits der Beginn des Jugendalters in unserem gesellschaftlichen Kontext keine eindeutige Festlegung mehr zulässt. Dennoch lassen sich keine von den soziohistorischen Bedingungen unabhängigen Kriterien für Kindsein ausmachen. Der offensichtliche Wandel des Kindbildes in verschiedenen geschichtlichen Epochen und Kulturen, der als Beleg für die soziale Konstruktion von Kindheit gilt, offeriert den Problemhorizont der Frage nach dem »Kindsein heute« angesichts rasanter und tief greifender gesellschaftlicher Wandlungsprozesse.

Wir leben in einer als postmodern charakterisierten Zeit, in der nichts bleibt, wie es ist, und das mit dem Gefühl der Beschleunigung! Die Welt verändert sich in rasantem Tempo, vom globalen Klimawandel bis zu den Sozialstrukturen in unserem Land. Längst muss man das gängige Schlagwort von »Kindheit im Wandel« ver-

schärfend umformulieren, da sich auch die Wandlungsprozesse selbst ausdifferenziert haben: Kindheit gibt es nur noch im Plural, der sich in alle Fälle durchdeklinieren lässt! Wer von Kindheit spricht, muss daher die Differenz und die Ungleichzeitigkeit ständig im Blick behalten. Die Pädagogik reagiert hierauf mit Neuerscheinungen zur so genannten »Heterogenitätsforschung« und fragt: Wie können wir mit der frappierenden Ungleichheit und Differenz in Kindergärten und Schule umgehen? Wenn Erstklässler heute eingeschult werden, stehen Lehrer und Lehrerinnen vor einer äußerst heterogenen Situation in der Klasse. Die Kinder kommen quasi aus verschiedenen Welten: in sozialer Hinsicht, in ihrer kulturell-religiösen Prägung, in ihrem sprachlichen Vermögen, in ihren geschlechtsspezifischen Bedingungen etc. Damit wird eine Beschreibung des Themas »Kindsein heute« quasi zur Unmöglichkeit bzw. Annäherungen an die Thematik lassen immer nur Ausschnitte, Eindrücke, Tendenzen und Prognosen sichtbar werden.

Reflexion und Projektion

● Die Schwierigkeit, das Thema Kindheit begrifflich zu fassen, liegt wohl daran, dass die Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit des Zugangs (schließlich hat sie ja jeder/jede Erwachsene/r durchlebt) gerade dadurch aufgehoben wird, dass diese Lebensphase sich eo ipso der reflexiven Begrifflichkeit sperrt. Letztlich kann kein Begriff von Kindheit dem, was Kindsein wirklich ist, gerecht werden. Denn im Reflexionsprozess kommen Erwachsene zu Wort, die alle einmal ziemlich lang und intensiv »Kinder« waren. Der Forschungsgegenstand macht zugleich die Subjektivität des Entdeckens und Fragens deutlich: Wenn wir über Kindheit reden,

erinnern wir *unser* Kindsein und legen subjektiv bestimmte und im Rückblick nicht selten verklärende Eindrücke als Maßstab zugrunde. Die Schlagworte, mit denen dann heutige Kindheit beschrieben wird, kennzeichnen vorrangig den Verlust: Den Verlust unserer eigenen Kindheit und in *diesem* Sinn auch die Befürchtung, dass heutige Kinder *ihre* Kindheit verlieren bzw. Kindheit überhaupt im Verschwinden begriffen sei, wie der Medienforscher Neill Postman schon 1983 konstatierte.⁴

Die Chiffren heutiger Kindheitsbeschreibungen sind wohl bekannt und präsentieren sich um den Preis einer verkürzenden Pauschalisierung in schlagwortartiger Prägnanz: So spricht man beispielsweise von der »*Isolationskindheit*«: Kinder heute seien der Einheit ihrer Eltern in den so genannten »Patchwork-Familien« beraubt, sie seien sozusagen »zer-teilt« zwischen Mutter und Vater. Sie würden zumeist als Einzelkinder in einem mit Spielzeug voll gestopften Kinderzimmer (»*kommerzialisierter oder Konsum-Kindheit*«) allein gelassen. Allerdings nicht allzu lang, denn

»Klagelieder als Tenor des Kindheitsdiskurses«

nun kommt das Schlagwort der »*Terminkindheit*« ergänzend hinzu: Die heutigen Kinder könnten nicht mehr Nachmittage lang in Gedanken versunken vor sich hinspielen, sondern ein fester Terminplan hetze sie vom Kindergarten zum Flöten, vom Kieferorthopäden ins Ballett und wieder zurück. Das alles nicht zu Fuß in einem für sie vertrauten räumlichen Rahmen, sondern per Auto, auf dem Rücksitz festgeschnallt.

Durch die Berufstätigkeit beider Eltern erlebten die Kinder einen ständigen hektischen Verschiebebahnhof, der sie letztlich vor dem Bildschirm landen lässt: Stichwort »*Medienkindheit*«! Hinzu komme die bedenkenlose Li-

beralisierung des Erziehungsverhaltens, die den Kindern keine Grenzen mehr setzt und dem noch ahnungslosen jungen Leben keine Orientierung mehr bietet. Denn auch religiöse Sozialisation oder Werteerziehung finde nahezu nicht mehr statt: Schließlich sollten die Kinder nach dem Wunsch ihrer Eltern auf dem Markt der unbegrenzten Möglichkeiten nach eigener Fassung selig werden.

Sowohl in wissenschaftlicher als auch in populärer Literatur lassen sich derartige Klagelieder als Tenor des Kindheitsdiskurses immer wieder hören: »Kinder können sich nicht länger als

»kritische Heranwachsende«

zehn Minuten auf eine Sache konzentrieren. Gemeinsame Spiele sind kaum noch möglich, weil jeder nur seine Interessen durchsetzen will. Immer mehr Kinder kommen mit Konzentrations-schwierigkeiten in die Schule. Die Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion fällt vielen Kindern schwer. Die Jungs machen (...) immer mehr Probleme. (...) Kinder sind anspruchsvoller geworden und können nicht mehr so leicht zufrieden gestellt werden.«⁵ Gerade im letzten Satz des eben zitierten Pädagogen liegt jedoch ein Schlüssel zum Verstehen heutiger Kindheit: Zielen die pädagogischen Bemühungen nicht gerade auf eine größere Eigenständigkeit und damit auch Mündigkeit der Kinder? Ist der Bildungsanspruch nicht unabdingbar mit einem auf Subjektivität basierenden Freiheitsverständnis verknüpft? Anders gesagt: Wer will, dass sein Gegenüber den Mund aufmacht, muss doch auch mit Widerspruch rechnen! Ist diese Entwicklung also weniger ein Problem der Kinder als der Erwachsenen, die mit kritischen und weniger an Autoritäten orientierten Heranwachsenden nur schwer umgehen können und nun aufgefordert sind, das Kind als Subjekt zu entdecken?

Besser als ihr Ruf

● Wir sollten also im gegenwärtigen Kindheitsdiskurs unsere Katastrophensemantik entlarven, meint der katholische Religionspädagoge Anton Bucher und wendet den unter Projektionsverdacht stehenden Blick der Erwachsenen auf die Kinder dahin, die Kinder selbst nach ihrem Erleben von Kindsein zu fragen: In seiner empirischen Studie »Was Kinder glücklich macht«⁶ stellt er fest, dass die negative Sicht postmoderner Kindheit nicht dem subjektiven Empfinden der meisten Kinder entspricht (mehr als 54% stuften sich als sehr glücklich ein!).

Aus der Perspektive der Glückspsychologie wird deutlich: Wo den Kindern Möglichkeiten und Freiräume zum eigenen Erleben und zum eigenen Tätigwerden gegeben werden, ist ihr Glückserleben stark ausgeprägt. Insofern ist es erforderlich, auch die Potenziale veränderter Lebens- und Erlebensformen heutiger Kindheit in den Blick zu nehmen. So ist ein breites Spektrum institutioneller Angebote zum Spielen via Erlebnispädagogik (wie Abenteuer- und Schlamm-spielflächen, Schatzsuche im Maisfeld, Sinnesparcours, Waldburgen, Zaubergärten, Zoos, Ferienbetreuung etc.) in den meisten Kommunen gegeben. Auch Lernmöglichkeiten haben vielerorts an Attraktivität gewonnen und sind für die meisten Kinder über Kindergärten und Schulen zugänglich (wie musikalische Früherziehung, Selbstbewusstseins- und Selbstverteidigungskurse, Schwimm- und Tauchkurse, Tanzgruppen, Töpferkreise und Bastelgruppen). Hier werden Kinder meist von Fachkräften geschult und bekommen motorisch, sensorisch und künstlerisch Anregungen, die ihnen Spaß machen und ihre Persönlichkeitsentwicklung fördern.

Einer gegenwärtig auffallenden »Pädagogisierung der Elternrolle« (wachsende Reflexion des Erziehungsverhaltens der Eltern zugunsten

der Kinder) korrespondiert so eine grundsätzliche Pädagogisierung der Lebenswelt. Allerdings ist auch diese »kinderfreundliche Programmatik« nicht ohne Gegenbeispiele zu haben, denn ein gewisses Zeit- und Geldbudget der Eltern bestimmt zumeist die ideellen und realen Einlassbedingungen. »Wohlstandsverwahrlosung« ist demgegenüber Ausdruck dafür, dass viele Kinder letztlich – trotz eines breiten Freizeit- und Bildungsangebots – vor den häuslichen bzw. mobilen Bildschirmen (PC, Fernseher, Video- und DVD-Player, Playstation, MP3-Player, Handy etc.) landen und eher eine »elektrisierte Kindheit« im wahrsten Sinne des Wortes erleben.

»Pädagogisierung der Elternrolle«

Hier ist einerseits das Potenzial anregender weltweiter Informationen als Bereicherung des Wirklichkeitsverständnisses im Kontrast zu äußerst problematischer Sinn-Entleerung als Hineinwachsen in virtuelle Welten zu sehen.

Eine Einschätzung zum Thema »Kindsein heute« ist daher von Ambivalenzen bestimmt und gewinnt mit folgenden Kriterien an Legitimation, um einer unter Projektionsverdacht stehenden Pauschalisierung zu begegnen: Zum Einen ist die Subjektivität der Wertung selbstkritisch in Betracht zu ziehen, zum Zweiten ein »kulturpessimistisches Klima« im Blick auf den gegenwärtigen Kindheitsdiskurs zu entlarven und »last but not least«: Die Stimmen der Kinder zum eigenen Erleben sollten als kritisches Korrektiv wahrgenommen und einbezogen werden. Zukunftsweisend dürfte daher sein, weniger pauschal als situativ, weniger plakativ als konkret den Wandel kindlicher Lebenswelten im Blick zu behalten und subjektorientiert, d.h. im Dialog mit den Kindern und deren Wahrnehmungen, zu reflektieren.

Zeit, Zuwendung und Zärtlichkeit

- Das Bild der achtjährigen Rebecca ist zweigeteilt: Rebecca malt sich auf der linken Seite des Bildes auf einer Schaukel. Die Sonne scheint und das Leben zeigt sich in bunten und fröhlichen Farben (mit Filzstift kräftig gemalt). Auf der rechten Seite des Bildes wurde vor allem der Bleistift benutzt: Man kann zwei Personen erkennen, die den Blickkontakt zueinander verloren haben. Das Kind ruft der Mutter hinterher: »Mama, spielst du mit mir?« und diese antwortet »Nein! Ich muss in die Arbeit«.



Auf die im Religionsunterricht in einer dritten Klasse gestellte Frage, was Kinder von Erwachsenen unterscheidet, ist die Antwort der Schüler und SchülerInnen einhellig: »Erwachsene haben keine Zeit.« Ein Junge fügt nachdenklich hinzu: »Ich möchte auch gar nicht älter als acht werden, denn eigentlich wird es immer anstrengender!« Das Stimmungsbild in der Klasse ist von einer Kritik der Lebensweise Erwachsener bestimmt: Sie seien immerzu beschäftigt, hätten keine Zeit zum Spielen, müssten andauernd arbeiten ...

Der kindliche Eindruck offeriert eine Problematik, die sich empirisch belegen lässt. So ging beispielsweise im April 2007 eine vom Flo-

rentiner Innocenti-Institut der Unicef initiierte Studie durch die Medien, die deutsche Eltern in Bezug auf die Zeit, in der diese mit ihren Kindern *reden* (!), im internationalen Vergleich auf den hintersten Rängen ausmachte. Die Untersuchung stimmt nachdenklich, auch wenn das publizistische Resümee wieder allzu plakativ ausfällt: »Deutsche Kinder werden mit Verbotschildern groß und sind außerhalb der ihnen zugewiesenen Zonen nicht übermäßig gern gesehen. Sie stören, und mit Störenfrieden redet man nicht, stattdessen herrscht oder schweigt man sie an.«⁷

Während die mangelnde Kommunikation der Eltern mit ihren Kindern weitgehend schichtenunabhängig gemessen wurde, reproduziert sie doch ein Bildungsdilemma, da erwiesenermaßen die Benachteiligung der sprachlichen Entwicklung ärmerer Bevölkerungsschichten – wie beispielsweise der Familien mit Migrationshintergrund – sich besonders einflussreich auf die Integration und Beteiligungsgerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft auswirkt. So betonte die im Juli 2006 erschienene Denkschrift der EKD mit dem Titel »Gerechte Teilhabe« den frappierenden Kausalzusammenhang von Bildungsbenachteiligung und Armutsrisiko.⁸ Erschreckend stark ist das Armutsrisiko für Kinder gestiegen, nämlich vor allem in allein erziehenden und kinderreichen Familien der unteren Einkommensschichten. Jedes siebte Kind in Deutschland lebt in Armut – nach dem Bericht des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes von 2005 heißt das für über 1,5 Mio. Kinder Sozialhilfeniveau – Tendenz steigend! Der Zusammenhang von frühkindlicher Förderung, Schulerfolg und Zukunftsperspektiven auf dem Arbeitsmarkt bzw. deren Gegenteil ist klar belegt. Es erstaunt von daher nicht, dass die neueste Shell-Studie für Jugendliche von 2006 einen gravierenden Anstieg existentieller Zukunftsängste ausmacht.

Für den Diskurs »Kindsein heute« zeigt sich meines Erachtens eine frappierende Diskrepanz: Auf der einen Seite demonstriert die sozialwissenschaftliche Kindheitsforschung in einer Fülle von empirischen Untersuchungen die Relevanz frühkindlicher Förderung und Bildung sowohl im Elternhaus als auch in Familien unterstützenden Einrichtungen, auf der anderen Seite greifen Maßnahmen zur Entlastung und zur Förderung der Erziehungs- und Bildungskompetenz von Eltern genauso kurz wie Ansätze, den generativen Zusammenhang von Armutsrisiko und Bildungsbenachteiligung zu beheben.

Die soziale Konstruktion von Kindheit zeigt daher deutlich, dass die Bedingungen des »Aufwachsens in heutiger Zeit«⁹ einer kritischen Analyse zu unterziehen sind und einen Perspektivenwechsel dringend machen: Angesichts der Pluralisierung unserer Lebenswelten kann die Klage über Verlorenes im Kindheitsdiskurs nicht zielführend sein. Vielmehr sind die Kinder als diejenigen, die in der Gesellschaft noch keine Lobby haben, vom Rand in die Mitte zu stellen, um sie selbst zu Wort kommen zu lassen.

Die Revision der Erwachsenenperspektive »Kinder sind unsere Zukunft« in ein Plädoyer für »Kinder sind unsere Gegenwart« birgt die Chance in sich, den postmodernen Wandel der Lebenswelten und Lebenskontexte in ihren Poten-

zialen zu sichten und zugleich auf Missstände aufmerksam zu werden. Die Entwicklung der Kinderrechte zeigt den Erfolg einer geistesgeschichtlichen Veränderung des Kindbildes, dem sozial- und bildungspolitische Konsequenzen folgen müssen: So begann mit der Entdeckung der Kindheit im 18. Jahrhundert und dem Erwachen des pädagogischen Bewusstseins ein Weg, der beispielsweise das Verbot von Kinderarbeit und die Einführung grundlegender Kinderrechte brachte. Mit der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen von 1989 ist in historischer Perspektive eine Entwicklung »pro Recht auf Kindheit« und »pro Recht auf Kind« in Gang gebracht worden, die als internationaler Anspruch national umzusetzen ist.

Kindsein heute bedeutet auf der Basis der historischen »Entdeckung der Kindheit« nun die »Entdeckung des Kindes« voranzutreiben, denn im Kontext pluraler Lebenswelten und heterogener Lebenskontexte kann nur der Blick auf das einzelne »*Kind als Subjekt*« weiterführend sein. Eine auf der Gottesebenenbildlichkeit jedes Menschen aufbauende Anthropologie des Kindes konstituiert eben ein Verständnis vom Kind als Subjekt, dessen Sein immer im Werden ist – ein Leben lang. Mit dem Programm der Kindertheologie wird dieser Weg nun endlich konsequent eingeschlagen!

¹ Vgl. Mirjam Neumeister (Hg.), Katalog zur Ausstellung »Die Entdeckung der Kindheit. Das englische Kinderporträt und seine europäische Nachfolge«, Frankfurt 2007.

² Vgl. z.B. Manfred Marckka/Bernhard Nauck (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung, Berlin 1993; Heidi Keller (Hg.), Handbuch der Kleinkindforschung,

Bern 2003; Jürgen Zinnecker/Rainer K. Silbereisen, Kindheit in Deutschland. Aktueller Survey über Kinder und ihre Eltern, Weinheim 1996.

³ Vgl. Sebastian Honig, Entwurf einer Theorie der Kindheit, Frankfurt 1999.

⁴ Neill Postman, Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt 1983.

⁵ Diethelm Krause-Hotopp,

Kinder sind heute anders, in: Aufbrüche (PTI Drübeck) 1/2004, 10–19, 15.

⁶ Anton A. Bucher, Was Kinder glücklich macht. Historische, psychologische und empirische Annäherungen an Kindheitsglück, Weinheim/München 2001.

⁷ Christine Brinck, Red mit mir! Viel! In: Die Zeit 19 vom 3. Mai 2007, 7.

⁸ Kirchenamt der EKD (Hg.),

Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates des EKD zur Armut in Deutschland. Gütersloh 2006, 61

⁹ So der Titel der EKD-Denkschrift von 1995, die einen Blickwechsel »hin zum Kind« für Theologie und Kirche forderte.

Marie-Rose Blunsch Ackermann

»Ist doch normal, dass man einander hilft!«

Kinderarmut und Kindertheologie

Kinder als Subjekte ihres Lebens, ihres Glaubens, ihrer Theologie – wohin führt diese Perspektive, wenn sie mit den Lebenswelten armer Kinder konfrontiert wird? Die Bewegung Vierte Welt stellt die Ärmsten ins Zentrum und versucht, ihnen Gehör zu verschaffen – auch den Kindern.

● »Melanie hat zum Geburtstag etwas Geld von ihrem Paten erhalten. Eigentlich wollte sie es für den Jahrmarkt zur Seite legen. Aber nun, gegen Monatsende, ist in der Familie kein Geld mehr da, um Essen zu kaufen. Melanie erzählt: ›Jetzt habe ich das Geld halt Mami gegeben, damit wir einkaufen können.‹ Ein anderes Kind ruft aus: ›Dann seid ihr aber wirklich arm!‹ Melanie antwortet: ›Ist doch normal, dass man einander hilft!‹«¹

Laut einer Unicef-Studie wachsen in den OECD-Staaten über 45 Millionen Kinder in einer Familie auf, die mit weniger als 50 Prozent des Medianeinkommens auskommen muss. In Deutschland lebt nach dieser Messung jedes zehnte Kind in Armut, das sind mehr als 1,5 Millionen Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren. In der Schweiz beträgt die Kinderarmutsrate nach dieser Messung 6,8 Prozent.² Die eingangs beschriebene Szene zeigt jedoch, dass die be-

troffenen Kinder sich nicht auf ihre Armutslage reduzieren lassen. Sie haben persönliche Überzeugungen, Fragen und Träume. Melanie wehrt sich gegen die mit der Qualifikation als »arm« verbundene Stigmatisierung, indem sie auf einen ethischen Grundwert verweist, der sie mit den andern Kindern verbindet. Der statischen Definition ihrer Situation durch das andere Kind stellt sie eine Sichtweise entgegen, die das solidarische Handeln in den Vordergrund rückt.

Die Szene hat sich in einer Schweizer Stadt im Rahmen einer Straßenbibliothek der Bewegung ATD Vierte Welt abgespielt. ATD Vierte Welt ist eine politisch und religiös unabhängige Nichtregierungsorganisation, die sich weltweit für die Überwindung von Elend und sozialer Ausgrenzung einsetzt. Sie wurde 1957 von Père Joseph Wresinski und den Bewohnern eines Notunterkunftslagers bei Paris sowie einigen befreundeten Personen gegründet. Zu ihren Mitgliedern gehören sehr arme Menschen und MitbürgerInnen aus allen Gesellschaftsschichten. ATD steht für französisch *Aide à Toute Détresse* oder englisch *All Together for Dignity*.

ATD Vierte Welt hat mit ihrem Forschungsinstitut und ihrer politischen Arbeit wesentlich zu der Erkenntnis beigetragen, dass extreme Armut sich weiterhin auf alle Länder der Erde er-

streckt und dass sie eine Verletzung der Menschenrechte darstellt. Der Wresinski-Bericht (1987) des französischen Wirtschafts- und Sozialrats war hierfür wegweisend. Er definiert tiefe Armut als anhaltendes Fehlen grundlegender Sicherheiten in mehreren Lebensbereichen (Arbeit, Wohnung, Einkommen, Gesundheit, Bildung, Rechtsschutz ...), welches Personen, Familien oder ganze Bevölkerungsgruppen an der Wahrnehmung ihrer Verantwortungen und an der Ausübung ihrer Rechte hindert.³

Das Projekt »Straßenbibliothek« richtet sich an Kinder von etwa 5 bis 12 Jahren. Einmal pro Woche kommen die haupt- oder ehrenamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mit einem Korb voll Bücher in ein Wohnviertel, in dem vorwiegend sozial benachteiligte Menschen wohnen. Mit den Kindern lesen sie Geschichten, schreiben und entwickeln auch andere kreative Tätigkeiten.

Die Straßenbibliothek ist ein bewährtes Mittel, gerade auch sehr isolierte Familien und deren Kinder zu erreichen, da sie im Freien, vor den Augen der Eltern stattfindet. Das Angebot wird niederschwellig gestaltet, sodass auch Kinder, die sonst an keinerlei ausserschulischen Aktivitäten teilnehmen, mitmachen können.⁴ Der Erfolg des Projekts misst sich nicht in erster Linie an der Zahl der beteiligten Kinder, sondern an der Beteiligung der Familien, die auf dem Weg zur Bildung am meisten Hindernisse zu überwinden haben. Ein langfristiger persönlicher Einsatz ist unerlässlich, um mit den Ärmsten im Viertel das nötige Vertrauensverhältnis aufzubauen.⁵

Wozu sind wir auf der Welt?

● Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von ATD Vierte Welt schreiben Tag für Tag auf, was sie zu sehen und zu hören bekommen. Allmäh-

lich schulen sie so ihre Wahrnehmung. Sie werden aufmerksam für das Leiden, aber auch für die Pläne und Hoffnungen der Menschen und für ihre ständigen Bemühungen, allen Hindernissen und Schwierigkeiten zu trotzen. Im Alltag erleben sie Szenen, die belegen, dass es den Eltern trotz ihrer äußerst schwierigen Lage, gelingt, ihren Kindern Werte wie Solidarität weiterzugeben. Und manchmal lassen die Kinder sie auch

»Um einfach glücklich zu sein!«

an ihrer Auseinandersetzung mit den grundlegenden Fragen des Lebens teilhaben: »In einer Straßenbibliothek (...) stellt ein Kind die große Frage: ›Warum sind wir auf der Welt?‹ Da geht ein großes Philosophieren unter den Kindern los, jedes sucht seine ganz persönliche Antwort auf diese Frage. Melanie liegt müde und bleich im Gras, hört lange zu und sagt dann mit leuchtenden Augen: ›Um einfach glücklich zu sein!‹«⁶

Dank dem Vertrauensverhältnis, das die Mitarbeiterinnen mit den Familien aufbauen, können diese ihnen Dinge anvertrauen, die sie vor andern verbergen. So spricht Melanies Mutter von ihrer Angst, dass man ihr vorwerfe, sie vernachlässige ihre Kinder, und ihr diese dann wegnehme. Diese Angst ist auch ein Grund dafür, dass sie die Kinder manchmal lieber nicht zur Schule schickt, da man dort bemerken könnte, dass sie hungrig oder müde sind.⁷ ATD Vierte Welt ermutigt die Kinder und ihre Eltern, ihre eigene Sicht der Dinge zu formulieren und in die öffentliche Debatte einzubringen. So haben Eltern während einer Begegnung mit der Erziehungsdirektorin des Kantons Genf geschildert, wie die Kinder ihre Situation erleben:

»Unsere Kinder fühlen sich von ihren Kameraden abgelehnt. Sie erleben die gleiche Demütigung, wie wir sie schon erlebt haben. Wir versuchen, sie in ihrer Ausbildung zu unterstüt-

zen, aber die Methoden haben sich geändert und oft können wir selber nicht richtig lesen und schreiben. Die Wohnungen von einigen unter uns sind zu klein für die ganze Familie. Wir leben in lärmigen, spannungsgeladenen Vierteln. Das sind keine guten Bedingungen, damit ein Kind lernen kann. Unser schwieriges Leben und die vielen Sorgen machen unsere Kinder unsicher. Es sind diese Sorgen, die wir meistens für uns behalten, in der Familie. Wir getrauen uns nicht, darüber zu sprechen.«⁸

Freundschaft ist stärker als Armut

● Wissenschaftliche Studien bestätigen, dass Kinder in anhaltender Armut durch Gleichaltrige abgewiesen werden, weniger Freunde haben und geringere Initiative beim Schließen von Freundschaften zeigen.⁹ Der Aufbau einer Freundschaft kann Kindern weder vorgeschrieben noch abgenommen werden. Die Erwachsenen können sie aber unterstützen und Bedingungen schaffen, die der Freundschaft förderlich

*»Wenn du etwas kannst,
zeig einem anderen,
wie es geht.«*

sind. Der Kinderzweig von ATD Vierte Welt, Taporì, tritt der sozialen Ausgrenzung durch Freundschaft entgegen. Ein monatlicher Rundbrief erzählt von Kindern in aller Welt, deren Familien ein schwieriges Leben haben, und gibt Anregungen, um etwas gegen Armut und Ausschluss zu unternehmen.

»Ich habe Freunde, die verprügelt worden sind. Am liebsten hätte ich nicht hingeschaut. Es ist nicht schön, sich nicht zu entschuldigen. Aber am besten ist es, ganz aufzuhören mit den

Schlägereien! Ich wünsche allen Kindern, dass sie gesund bleiben. Dass sie viele Freunde haben, mit denen sie viel spielen können. Dass die Erwachsenen viel Spass bei der Arbeit und im Beruf haben.« Luis, Deutschland

»Damit das Elend ein Ende nimmt, müssen wir das, was wir haben, mit einem anderen teilen. Wenn du etwas kannst, zeig einem anderen, wie es geht. Wenn du singen kannst, lehre es einen anderen. Um gut zusammen leben zu können, ist es notwendig zu teilen.« Widelène, Haïti

Die Kinder werden eingeladen, an Taporì zu schreiben, und erhalten eine persönliche Antwort. Manche lesen den Taporibrief allein, andere bilden eine Gruppe. Taporì-Aktivitäten werden auch im Rahmen bestehender Kindergruppen, in Schulklassen oder im Religionsunterricht durchgeführt. Bei den »Taporì-Wochenenden« im ATD-Zentrum in Treyvaux/Schweiz kommen sehr arme Kinder und solche aus anderen Gesellschaftsschichten regelmäßig zusammen, um Freundschaft zu pflegen. Eine Auswertung¹⁰ hat gezeigt, dass sowohl armutsbetroffene als auch andere Kinder Verantwortung übernehmen und zum Aufbau von Achtung, Freundschaft und Frieden beitragen können, wenn sie von den Erwachsenen die nötige Unterstützung erhalten.

Voraussetzung ist eine nicht ausgrenzende Grundhaltung: Hänseleien, Demütigungen und ausgrenzendes Verhalten werden vermieden; jedes Kind, ob armutsbetroffen oder nicht, trägt zu einer gemeinsamen Kreation etwas bei, worauf es stolz sein kann. Die Leiter achten darauf, dass jedes Kind sich äußert (im persönlichen Gespräch, in einer kleinen Gruppe oder vor allen) und dass der besondere Beitrag eines jeden von der Gruppe wahrgenommen und wertgeschätzt wird. Kreatives Gestalten, Theater, aber auch Spiele und Freizeit haben sich dabei als hilfreich erwiesen.

Kindertheologie im Werk von Joseph Wresinski

● ATD Vierte Welt wuchs zuerst im Herzen eines armen Immigrantenkindes heran, das unter der Demütigung und der sozialen Ausgrenzung seiner Familie litt. Der Gründer, Joseph Wresinski, erinnert daran in einem Interview: »Die Bewegung begann genau genommen, als ich fünf Jahre alt war. Damals habe ich wirklich verstanden, dass alles, was ich zustande bringen könnte, nichts nützte, wenn es nicht eine Bewegung gäbe, die sich als fundamentales Ziel die Zerstörung des Elends bei den Menschen setzt, die vollkommen von der Gesellschaft ausgeschlossen sind.«¹¹

Für Wresinski geht es nicht darum, die Kinder an den Kämpfen der Erwachsenen zu beteiligen. Es geht darum, dass die Erwachsenen die tiefen Wünsche und Hoffnungen der Kinder – auch des Kindes, das sie selber einmal waren – ernst nehmen und sich für ihre Verwirklichung einsetzen. Die Zielsetzung, das Elend zu zerstören, ist radikal, aber für den fünfjährigen Joseph sehr konkret: Die Mutter sollte nicht mehr vor allen Leuten gedemütigt werden, weil sie beim Zahnarzt ihre Rechnung nicht selber begleichen kann.¹² Vater und Mutter sollten sich nicht immer streiten, weil das Geld nicht reicht.

Wresinski erinnert sich, dass seine Mutter in ihrem täglichen Kampf gegen das Elend von ihm selbst einen spezifischen Beitrag erwartete, den nur ein Kind geben kann: »Lach doch mal!«, sagte meine Mutter ganz leise zu mir, wenn ihr selber bange war vor Leuten, die sie unsicher mach-

»Mein Lächeln war ihr Schutz.«

ten oder beunruhigten. Mein Lächeln war ihr Schutz; es gab ihr neue Kraft in der Erniedrigung. »Lach doch mal!« Weil ein Kinderlächeln alles

Leid und alle Ungewissheit der Welt überstahlt.«¹³

Für Wresinski ist die Zielsetzung, das Elend zu zerstören, theologisch begründet. Das Elend widerspricht der Berufung des Menschen als Kind Gottes. Gläubig sein heißt, sich nicht mit der Fatalität des Elends abfinden, sondern wie die Armen daran glauben, dass die Dinge sich ändern können, und selber nach Kräften dazu beitragen. Unabhängig davon, welcher Religion oder Konfession jemand angehört, heißt es, »die Dinge verändern wollen, wie Gott will, dass sie sich verändern und wie Jesus uns gelehrt hat, sie zu verändern«¹⁴.

Unter unakzeptablen Bedingungen finden die Kinder auch ungewöhnliche Wege, im Sinne Jesu zu handeln. Wresinski erzählt den Kindern einer christlichen Bewegung ein Beispiel: »Ich denke an Georgette, die nachts gezwungen war, ihrem Vater eine Sardinenbüchse ins Gesicht zu werfen, damit ihr Vater ihr nachließ und aufhörte, ihre Mutter zu schlagen. Und am Morgen

»Ich hab' zuviel gewartet.«

weinte sie nicht. Sie hatte zu Hause Frieden gestiftet, indem sie sich selbst in den Streit einbrachte, um ihren Vater zu zwingen, ihre Mutter zu respektieren. Was Georgette mich gelehrt hat: Wenn man ein großes Herz hat, ist man immer Friedensstifter.«¹⁵

Als »Boten einer Not, welche die Nation verschuldet hat«¹⁶, rufen die Kinder die Erwachsenen in ihre Verantwortung. Mathieu hat sich aus Brettern und Pappdeckeln eine Hütte gezimmert und wohnlich eingerichtet. Eines Tages trifft ihn Wresinski allein auf einem Haufen von Trümmern. Er fragt ihn, warum er die Hütte abgerissen habe, und erhält die Antwort: »Ich hab' zuviel gewartet«. Wresinski schreibt diese Geschichte auf, damit sie für andere zur Bot-

schaft wird. »Er hatte gewartet, dass sich jemand zu ihm setze, jemand aus der Nachbarschaft oder von weiter her, den sein Herz dorthin getrieben hätte und der gefühlt hätte, dass in diesem Kind Millionen Kinder vergeblich warteten und hofften. Doch niemand ist gekommen. Und Mathieu hat seinen Zufluchtsort zerstört. Er war nutzlos, weil keine Freundschaft in ihm wohnte. Er half ihm nicht aus seiner Einsamkeit. Öde war er wie eine Krippe, zu der kein Weiser und kein Hirt den Weg gefunden hat.«¹⁷

Eine Herausforderung für die Kirchen

● Das Ernstnehmen der Kinder als Subjekte ihres Lebens, ihres Denkens und ihres Glaubens

verbindet Wresinskis Ansatz mit demjenigen der Kindertheologie. Der Grundsatz der Bewegung ATD Vierte Welt, »die Ärmsten in die Mitte« zu nehmen, wurzelt sowohl in der Botschaft Jesu und als auch in der Erfahrung der Menschen in tiefer Armut.

Für die Kirchen bleibt es eine Herausforderung, armutsbetroffenen Menschen nicht nur im diakonischen Bereich zu begegnen, sondern auch Verkündigung, Sakramentenvorbereitung, Religionsunterricht, Kinder- und Jugendarbeit etc. so zu gestalten, dass sie sich willkommen fühlen. Das kann auch bedeuten, aus den gewohnten Räumen hervorzutreten, um dem ärmsten Kind da zu begegnen, wo es vielleicht schon lange vergeblich wartet. Damit kein Kind mehr zu sagen braucht: »An Gott glaub' ich nicht ... niemand erzählt mir von ihm ...«

¹ ATD Vierte Welt Schweiz, Erzählungen von Mut und Widerstand, Treyvaux 2005, 8.

² Internetabfrage 9.7.2007; siehe Hinweise.

³ Vgl. ATD Vierte Welt, Für einen umfassenden Kampf gegen die Armut. Dokumente der Arbeitstagung vom 8. April 1988 in Treyvaux (Schweiz), Treyvaux o.J., 124.

⁴ Ursula Messerli, Inputreferat, Gemeinsam Kurs nehmen – Fachtagung »Ar-

mut in Basel«, 5. November 2004. Siehe Internethinweise

⁵ Vgl. Marie-Rose Blunsch Ackermann, Joseph Wresinski. Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs, Freiburg/Schweiz 2005, 35.

⁶ Erzählungen von Mut und Widerstand, Anm.1.

⁷ Gemeinsam Kurs nehmen

⁸ Ursula Jomini, Armutsbetroffene Kinder und Erwachsene sind Partner bei der Gestaltung einer solidarischen Gesellschaft, in:

Beiträge zur Sozialen Sicherheit Nr. 21 (2003) 35.

⁹ Gerhard Beisenherz, Kinderarmut als Einstieg in eine Exklusionskarriere, in: Beiträge zur sozialen Sicherheit Nr. 21 (2003) 30.

¹⁰ Vgl. Olivier Gerhard, Pour tresser l'amitié: une dynamique non exclusive, in: Quart Monde N° 199 (2006) 53-57.

¹¹ »Ich lege Zeugnis ab«, Video, ATD Vierte Welt 1988.

¹² Vgl. Annelies Wuillemin, Joseph, Paris/Treyvaux 1999,

32-33.

¹³ Joseph Wresinski, Worte für morgen, Paris/Luxemburg 1994, 95.

¹⁴ Joseph Wresinski, Rencontre avec le mouvement eucharistique des jeunes, Paris, 21 mars 1982, Centre international Joseph Wresinski, Cote d'archives 1J22.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Wresinski, Worte, Anm. 12, 19

¹⁷ Ebd., 110f.

Internethinweise

<http://www.vierte-welt.ch>; <http://www.atd-viertewelt.de>

Website von ATD Vierte Welt mit reichhaltigem Material, Informationen, Adressen, Aktivitäten. Auch das Impulsreferat von Ursula Messerli findet sich hier als pdf-Datei.

<http://www.tapori.org>

Website der Kinderorganisation von ATD Vierte Welt

<http://www.unicef.de/kinderarmut.html>

Kinderarmutsbericht der UNICEF

Vreni Merz

»Seine Vorhänge wollte er sehen«

Wie Kinder biblische Texte deuten

**Biblische Texte können sehr unmittelbar
in unser Leben hineinsprechen.
Diese Art, sich das Buch der Bücher
ohne Vorbehalte anzueignen, fällt
Kindern meist erstaunlich leicht – mit
oft überraschenden Ergebnissen.**

● Wenn ein Kind sagt, Gott sei allmächtig oder ewig, können wir davon ausgehen, dass es diese Worte irgendwo einmal gehört hat. So hat die Religionslehrerin in der Schule gesprochen, oder das Kind war in der Kirche bei einem Gottesdienst dabei. Das kleine Mädchen oder der Knabe übernimmt die Aussagen der Erwachsenen und ahnt mehr oder weniger, was damit gemeint ist. Darüber sind wir nicht erstaunt; in unterschiedlichen Lebensbereichen imitieren die Kleinen die Welt der Großen. Sie ahmen ihr Verhalten nach und nehmen ihre Worte in den Mund. Wie aber kommt eine Achtjährige dazu, beispielsweise zu sagen: »Gott ist wie ein Ski-anzug«?

Kein Theologe, keine Theologin, kein Priester und keine Gemeindereferentin hat ihm diesen Satz »vorgesprochen«. Im Gegenteil: Das Kind hat ihn eigenständig hervorgebracht und redet, »wie ihm der Schnabel gewachsen ist«. Eine Deutung hat es kreiert, die in seinem eigenen Inneren geworden ist, genährt aus Erfah-

rungen, die es in seinem kurzen Leben gemacht hat, die aber völlig ausreichen, um sie auf eine übergeordnete, nicht erklärbare Wirklichkeit zu übertragen. Wir haben es hier mit einer durchaus beachtenswerten Leistung zu tun, die das Kind erbringt: Es hat die Fähigkeit, selbst zu denken und zu deuten, was religiöse Vorstellungen betrifft. Es ist also nicht etwa so, dass Kinder dann, wenn es um »Gott und die Welt« geht, nur wiedergeben, was sie von den Erwachsenen wissen.

Aufhören und nachfragen

● Wie reagieren wir als Erwachsene, wenn Kinder uns mit ihren eigenwilligen Interpretationen konfrontieren? Wir spüren, dass es verfehlt wäre, darüber zu lächeln, sie als unreif abzustempeln und das Kind mit unserer Besserwisserei zu belehren. In jedem Fall lohnt es sich, solchen Kinderaussagen Gehör zu schenken, wenn sie aus stolzer Überzeugung geäußert werden. Zunächst ist unser Respekt gefragt, der solche Vorstellungen ernst nimmt. Man darf sich durchaus beeindrucken lassen und solchen Worten ein bisschen nachgehen.

Dazu ist das Nachfragen eine wunderbare Methode. Sie zeigt dem Kind, dass sein Denken

und Deuten wahrgenommen wird, was allein schon zu weiteren diesbezüglichen Anstrengungen motiviert. Beim zitierten Satz »Gott ist wie ein Skianzug« ist das Nachfragen besonders interessant. »Wie meinst du das?« könnten wir das Kind fragen oder: »Wie kommst du darauf?«. Ein ertragreiches philosophisches Gespräch mit ihm könnte sich daraus ergeben, wenn wir es auf seinen eigenen Skianzug hin ansprechen. Dann wird es uns wohl von seinem warmen Overall erzählen – ein Bild für das umfassende »Overall« göttlicher Gegenwart. Es wird erklären, dass es von diesem Anzug geschützt wird am ganzen Körper und dass er es vor Schürfungen bewahrt, wenn es stürzen sollte. Mit seinem Skianzug fühlt es sich auf der Piste sicherer, als wenn es in Badehosen dort stehen würde – das wäre ja geradezu grotesk! Der Skianzug hingegen ist eigentlich genau das, was der Psalmist mit treffenden Worten sagt: »Du hältst mich hinten und vorn umschlossen, hast deine Hand auf mich gelegt« (Ps 139, 5).

Wir werden als Erwachsene selber nachdenklich und fühlen uns angeregt, wenn wir zusammen mit dem Kind solche Gespräche führen, die seine Vorstellungen in den Blickpunkt nehmen, sie ausloten und fortführen.

Warum ging Jesus zu Zachäus?

● Dasselbe gilt, wenn wir den Kindern biblische Geschichten erzählen und sie anregen, darüber nachzudenken und sich dazu zu äußern: Dann müssen – oder dürfen! – wir mit Überraschungen rechnen. Manchmal wird es sogar so sein, dass wir erst einmal leer schlucken, weil wir das, was Kinder zu einem Text sagen, nicht auf Anhieb verstehen. Es kann auch sein, dass wir vorschnell dazu neigen, ihre Interpretationen zu wenig tiefgreifend einzuschätzen, und

zum Schluss kommen, die Bibel sei für sie doch noch zu schwierig. Dazu folgendes Beispiel:

In einer Religionsstunde im ersten Schuljahr erzählt die Lehrerin die Geschichte von Zachäus. Sie schildert, wie er am Zoll sitzt und von den Passanten mehr verlangt, als er dürfte. So wird er reich – und macht sich entsprechend unbeliebt. Verständlich! Alle wissen um seine Machenschaften. Er tut, was man nicht tun darf, da sind

»Gott ist wie ein Skianzug.«

sich alle einig. Nein, man mag ihn nicht. – Jetzt kommt Jesus in die Stadt, und wie üblich versammeln sich die Menschen in Scharen. Zachäus, von nichts als seiner Neugier getrieben, will ihn unbedingt sehen. Alle reden ja von ihm. Aber man versperrt ihm, dem Kleingewachsenen, die Sicht. Er hat es nicht verdient, in der vordersten Reihe zu stehen.

Wie gut können Kinder diese Haltung nachvollziehen: Diesen Betrüger drängt man nach hinten. Es geschieht ihm Recht, dass er nicht zum Zug kommt. Dann aber – so erzählt es die Geschichte – fällt ihm ein, auf jenen hohen Baum zu klettern. Unten drängen sich die Massen, und er hat den Überblick. Bleibt die Hoffnung – die Kinder empfinden lebhaft mit – dass Jesus ihn trotzdem nicht beachtet, dass er sich den »Guten« zuwendet und den »Bösen« oben sitzen lässt. Aber es kommt anders. Die Lehrerin erzählt die Geschichte zu Ende, von der eindrucksvollen Einkehr unter seinem Dach, vom Unverständnis der Leute, vom Murren der Pharisäer. Dann fragt sie die Kinder, weshalb Jesus wohl ausgerechnet bei Zachäus einkehrte. »Er wollte sein Geschirr anschauen«, sagt ein Mädchen spontan, »und seinen Tisch in der Küche. Seine Vorhänge wollte er sehen und seine ganze Wohnung ...« – Die Lehrerin hört zu – und ist enttäuscht. Hat sie vielleicht die Frage falsch ge-

stellt? Oder hat das Mädchen die Geschichte nicht richtig begriffen? Ziemlich oberflächlich kommt ihr diese Antwort vor; sie hat eine andere erwartet.

Doch das Mädchen hört nicht auf zu schildern, was Jesus bei seinem Besuch alles zu Gesicht bekommen möchte. Die andern Kinder pflichten ihm bei und es wird klar, was sie meinen: Jesus interessiert sich für Zachäus, für sein Zuhause, sein persönlichstes Umfeld. Jedes Detail ist ihm wichtig. Sein Haus ist er selbst, und

»nicht nur Höflichkeitsbesuch«

bei ihm einzukehren heißt, ihn ganz und gar wahrzunehmen, ihm zu begegnen, bei ihm zu sein. Es geht hier nicht um einen Höflichkeitsbesuch, für den man nur kurz Zeit hat und nicht einmal die Jacke auszieht. Nein, hier ist man »ganz zu Hause«, was exegetisch mit der Tischgemeinschaft auch wirklich gemeint ist.

Wie gut, wenn sich Erwachsene die Mühe nehmen, kindlichen Interpretationen auf den Grund zu gehen. Für das Kind sind Worte wie »Einkehr« und »Gemeinschaft« abstrakte Begriffe, die es zwar vielleicht schon gehört hat. Aber von selbst kommen sie ihm noch kaum über die Lippen. Was sie bedeuten, kennt es aber wohl – und zwar ganz konkret und alltäglich: Wer jemanden gern hat, geht zu ihm heim, schaut sich um, setzt sich an seinen Tisch und isst mit ihm. Wer solchen Deutungen von Kindern lauscht und sie mit ihnen bespricht, kann geläufige Wendungen, an die wir uns längst gewöhnt haben, mit neuem Leben füllen.

Jedenfalls können uns die Kleinen mit ihren Interpretationen ganz schön herausfordern, manchmal sogar auf Neues hinweisen. Warum eigentlich nicht? Manchmal machen sie uns Aspekte deutlich, über die wir selber noch nie richtig nachgedacht haben.

Mitreden können

● Trotz aller Eindrücklichkeit ist zu bedenken, dass die Deutungen von Kindern sich im Verlauf der Jahre ändern. Das Mädchen, das vehement vertritt, das Interesse am Geschirr und an den Vorhängen von Zachäus sei in dieser Perikope im Mittelpunkt gestanden, wird – wenn es fünf Jahre älter ist – anders sprechen. Vielleicht wird es in den Wirren der Pubertät die ganze Geschichte oder die Bibel überhaupt ablehnen, die damaligen Vorstellungen von sich werfen und nichts mehr damit zu tun haben wollen.

Solche Entwicklungsschritte sind schmerzhaft, aber nötig. Erwachsene sind gefragt, die diesen Prozess begleiten. Dazu gehört nicht nur einfühlendes Verstehen, sondern auch der Mut, den Jugendlichen die Stirn zu bieten, sich mit ihnen über »das Buch der Bücher« auseinanderzusetzen und manchmal sogar darüber zu streiten. Dafür sind im Religionsunterricht Lernformen angesagt, die den Jugendlichen Gelegenheit geben, ihre alten Sichtweisen aufzubrechen und Schritt für Schritt eigene neu aufzubauen. Schon vor zwanzig Jahren ist der bahnbrechende Schweizer Religionspsychologe und -pädagoge Fritz Oser dafür eingestanden, »dass sich der Schüler in selbsttätiger, Probleme lösender, Widersprüche aufarbeitender, fragender und suchender Weise in Texte, in Kultur begibt. Nicht andere oktroyieren ihm Fragen auf. Er selber stellt sich Fragen, sucht Antworten, überprüft Hypothesen. Der Lehrer aber unterstützt nur dieses Tun, stimuliert neue Koordinationen, schafft ein Klima, in dem dieses Handeln angstfrei möglich ist.«¹

Dafür ist in den frühen Jahren gleichsam der Grundstein zu legen: Je öfter Kinder erfahren dürfen, dass ihre eigenständigen Auslegungen auf Interesse stoßen, umso eher werden sie ein Bewusstsein entwickeln, bei dem sie sich sagen:

Es lohnt sich, über biblische Texte nachzudenken. Für mich selbst ist es anregend – und für andere auch. Diskussionen darüber sind spannend; ich will am Ball bleiben und mitreden können.

»Aber das stimmt gar nicht ...«

● Aus dem bisher Gesagten wird klar, dass Kinder biblische Texte nicht primär verstehen lernen, wenn Erwachsene ihnen vorsagen, was sie bedeuten. Zu lange glaubte man, mit dem »richtigen Sagen« habe sich die »richtige« Interpretation auch schon in die Köpfe der Kinder eingestrichelt. Bis heute ist diese Meinung nicht ganz ausgestorben. Viel zu oft wird in den Schulzimmern wie den Pfarrgruppen noch von vorne nach hinten gepredigt – mit geringem Erfolg. Die entwicklungsbedingten Verständnisstufen bei Kindern, die von Fachleuten mehrfach untersucht wurden, holen Lehrpersonen, pastorale Mitarbeiter/innen und auch Eltern immer wieder in die Realität zurück: Kinder nehmen nur auf, was sie verstehen und zwar so, wie sie es verstehen. Ihre Vorstellungen bilden sie selbst aus, aber auch dies nur dann, wenn Erwachsene ihnen den Schatz biblischer Inhalte zugänglich machen – immer wieder. Dann können sie nämlich ihre erstmals gewonnenen Ansichten im Verlauf der Zeit differenzieren, indem sie einen Text neu lesen und interpretieren lernen. Auch dazu ein anschauliches Beispiel:

Im Religionsunterricht mit Zehnjährigen geht es lebhaft zu und her. In gut organisierter Freiarbeit sind die Schülerinnen und Schüler daran, zum Gleichnis vom verlorenen Sohn eine Art Klassenbuch herzustellen. Es soll ein großformatiges Werk werden, von den Knaben und Mädchen selbst geschrieben und gezeichnet. Jeder und jede hat sich für eine Passage des Textes entschieden. Mit Papier und Farben ausgerüstet

sind die Kinder engagiert an der Arbeit. Die Lehrperson hat bei der Planung wohl bedacht, dass die Schülerinnen und Schüler dem bekannten Gleichnis nicht zum ersten Mal begegnen. Nun stellt sie aber fest, dass sie während der Arbeit immer wieder fragen, worum es bei dieser und jener Stelle genau gehe. Konsequenterweise weist sie die nicht mehr kleinen Kinder an die Einheitsübersetzung: Sie sollen selbst darin nachlesen, wie der Text genau lautet.

Plötzlich erblickt sie Michael, der hinten in der Ecke sitzt und auf einem großen Blatt mit kräftigen Strichen eine öde Landschaft malt. Die Lehrerin stutzt. »Was machst du denn da?« fragt sie unsicher. Denn sie kennt ihren Schützling, der nicht immer konzentriert bei der Sache ist.

»Kinder nehmen nur auf, was sie verstehen.«

Diesmal aber verblüfft er sie: »Ich male das fremde Land«, sagt er mit Nachdruck. »Das sind abgestorbene Bäume und hier verwelkte Blumen ...« Die Lehrerin schaut ihn an. Und er beginnt, eine exegetische Auslegung zu machen, die sie nicht mehr vergessen wird.

Sie unterbricht ihn kurz und ruft die ganze Klasse zusammen. »Michael hat etwas Wichtiges zu sagen; das müsst ihr alle hören«, ruft sie den Kindern zu. Und Michael erklärt: »Im Kindergarten haben wir doch gehört, dass der Sohn fortritt, ja auf dem Ross! Und er kam in ein schönes Land und lebte in Saus und Braus. Aber das stimmt gar nicht; da steht etwas anderes ...« Er deutet auf die dicke Bibel, die offen neben seiner Zeichnung liegt. »Die Kindergärtnerin hat es falsch erzählt«, sagt er, »aber jetzt zeichne ich es richtig.« Er blickt auf sein Zeichnungsblatt und erklärt, wie schlecht es dem Sohn ging im fernen Land. Damit schildert er gleichsam eine »Seelenlandschaft«, welche die innere Befind-

lichkeit des Sohnes nicht besser hätte ausdrücken können. Die Kinder kehren an ihre Arbeitsplätze zurück, und die Lehrerin bleibt nachdenklich stehen. Nie zuvor hatte sie eine so urtümliche Auslegung dieser Textstelle gehört; in keinem Bibelkommentar fand sie eine derart überzeugende Interpretation.

Wie gut, dass der Knabe Gelegenheit bekam, sich im Unterricht so eigenständig mit dieser Textstelle zu befassen! So ist es ihm möglich geworden, alte Vorstellungen über Bord zu werfen, neue zu entwickeln, sie gestalterisch umzusetzen und sie sogar noch vor versammelter Klasse zu erläutern.

»Hilf mir, es selbst zu tun«

● »Hilf mir, es selbst zu tun.« Dieser bedeutende Satz, den die bekannte italienische Ärztin und Pädagogin Maria Montessori Kindern in den Mund legt, müsste auch für das Deuten von biblischen Texten wegleitend sein. Die diesbezüglichen Fähigkeiten von Kindern sind nicht zu unterschätzen.

Es ist gut, sich zuweilen bewusst zu werden, dass wir »Handlangerinnen« und »Handlanger« sein sollten für die jungen Menschen, die mit unserer Hilfe ihre Ressourcen gebrauchen lernen. Oder wir verstehen uns als eine Art »Hebammen«, die gute Bedingungen schaffen, damit Interpretationen aus Kindermund »zur Welt kommen«. Um noch einmal Fritz Oser zu zitieren: »Statt also das Gewicht in den Kommentaren auf die biblische Interpretation und meistens sogar auf eine einzige Interpretation zu legen, müsste das Gewicht auf der Genese einer solchen Interpretation im Klassenzimmer liegen, die durch Schüler entstanden ist und auf alle Fälle anders aussieht als diejenige des Lehrers bzw. des Kommentators.«²

Sicherlich ist hier nicht nur die Schule gefragt. Eltern und andere Bezugspersonen können viel dazu beitragen, dass Kinder Lust bekommen, die Bibel zu entdecken und autonom zu interpretieren.

Die Bibel an der Bettkante³

● Wenn man an Elternbildungsanlässen junge Mütter und Väter fragt, ob sie ihren Kindern biblische Geschichten erzählen und mit ihnen darüber diskutieren, schauen sie oft ratlos in die Runde. Sie erinnern sich zwar an den barmherzigen Samariter, an den verlorenen Sohn oder an den blinden Bartimäus. Meistens haben sie selbst diese biblischen Geschichten als Kind gehört oder gelesen, aber so genau sind ihnen diese Erzählungen nicht mehr in Erinnerung. Es kann auch sein, dass ihnen die Bibel vorkommt wie ein Buch mit sieben Siegeln – geheimnisvoll und unverständlich. Trotzdem würden viele Eltern den Kindern gerne hie und da etwas daraus erzählen, wenn sie nur wüssten, wie sie es am besten machen könnten. Denn so viel ahnen sie meistens: In den biblischen Geschichten stecken Lebensweisheiten, die bis heute aktuell sind und die sowohl ihnen selbst als auch den Kindern Kraft und Orientierung geben können.

Oft gilt es zunächst, die Eltern zu ermuntern, biblische Texte nicht bloß wörtlich zu verstehen. Dann nämlich gehen ihnen Welten auf. Der See Gennesaret, auf dem es in der Perikope vom Seesturm ungemütlich und gefährlich wird, kommt ihnen auf einmal bekannt vor, wenn sie an die »Stürme« denken, denen sie hie und da ausgesetzt sind. Wie gut kennen sie die Hektik im Alltag, die uns zusetzen kann, bis es uns richtig »sturm« wird. »Mir steht das Wasser bis zum Hals«, sagen wir dann, wenn wir es kaum schaffen, uns aus einer schwierigen Situation zu ret-

ten. Und wenn wir weder ein noch aus wissen und beinahe »untergehen«, kann es plötzlich geschehen, dass die Wolken sich lichten und der Sturm sich legt: Alles ist wieder gut. Oft können wir nicht erklären, wie es dazu kam. Es kann uns durchaus wie ein Wunder vorkommen. Vielleicht hat ein Mitmensch dazu beigetragen oder die Umstände haben sich wider Erwarten völlig verändert. Irgendwie kam eine Lösung in Sicht – und wir atmen auf.

So betrachtet bekommen viele biblische Geschichten ein neues Gesicht. Sobald sie übertragen werden auf Situationen, die wir im eigenen Leben kennen, gewinnen sie an Aktualität. Heilungsgeschichten von Gelähmten und Blinden lassen uns an Erfahrungen denken, die wir gut kennen: Wie oft fühlen wir uns »blind« oder »lahm«, auch wenn wir körperlich gesund sind. Aber die ständige Reizüberflutung macht uns blind für das Wesentliche und chronische Überlastung kann uns regelrecht lähmen. Wie vertraut kommt uns vor, was die Bibel in einfachen Szenen erzählt!

Pastoralverantwortliche tun gut daran, junge Eltern zu ermutigen, biblische Geschichten den Kindern so zu vermitteln, wie sie überliefert sind. Sie ihnen zu »erklären«, ist kaum angebracht, genauso wenig, wie man nach einer Mär-

chenerzählung den Kindern beibringt, was eine Fee oder eine Hexe ist. Das ahnen sie selbst. Ähnlich wirken die biblischen Geschichten in ihrer Urkraft. Sie hinterlassen Spuren, die uns helfen, das Leben in seinen vielen Facetten wahrzunehmen.

Dabei bleiben auch Fragen offen, über die Eltern mit ihren Kindern gemeinsam nachdenken und sprechen können, ohne ihnen abschließende Antworten zu geben. Denn das Unklärliche ist ein Teil des Lebens, den uns gerade die biblische Geschichten lebendig vor Augen

**»Biblische Geschichten
zu »erklären«,
ist kaum angebracht.«**

führen. Der Verstand reicht sowieso nicht aus, um allem auf den Grund zu kommen. Ihn allzu einseitig zu bemühen, haben die Kinder übrigens kaum nötig – und auch die biblischen Texte nicht. Ihre übergreifende Bedeutung erfassen sie intuitiv, wenn Erwachsene sie ihnen spannend erzählen – beispielsweise am Abend vor dem Einschlafen. Entscheidend ist ihr Interesse, zusammen mit den Kindern die Bibel zu entdecken – selbst wenn sie auf dem Weg des Suchens und Findens kaum einen Vorsprung haben.

¹ Fritz Oser, Grundformen biblischen Lernens in: Eugen Paul/Alex Stock, Glauben ermöglichen, Mainz 1987, 215.

² Ebd., 214.

³ Vgl. Vreni Merz: Die Bibel an der Bettkante. Ein Familienbuch. Vorlesegeschichten. Erzählideen. Rituale, München 2007.

Martin und Dorothea Lätzel

»Man braucht immer auch'n bisschen Musik«

Wenn Kinder Kirche gestalten

Wie erleben Kinder Kirche?

Was ist ihnen da wichtig? Die Antwort aus Kindermund, die das Feiern und die Gemeinschaft hervorhebt, klingt zunächst banal. Genauer betrachtet, verweist sie auf Wesentliches. Die Kinderperspektive hilft, neu zu sehen.

● Beim Schlusslied des sonntäglichen Gottesdienstes – nach den Vermeldungen für die kommende Woche – ist unsere vierjährige Tochter Dorothea mit einem Mal verschwunden. Ich mache mir in solchen Situationen keine Sorgen. Sie kennt sich in der Kirche aus und es kommt vor, dass sie vorweg ins Gemeindehaus läuft, wo gerade für den Sonntagskaffee gedeckt wird, um sich mit Keksen einzudecken. Aber an diesem Sonntag agiert sie ungewöhnlich. Nach kurzer Zeit sehe ich sie die Altarstufen emporklettern. Sie läuft zum Pfarrer und beginnt, mit ihm zu reden. Das Gespräch ist kurz, denn noch während die Orgel spielt, ist sie schon wieder von der Altarinsel verschwunden und taucht ein wenig später neben meiner Bank auf.

»Was hast du da vorne gemacht?«, frage ich. »Der Pastor hat gesagt, er braucht am Dienstag Hilfe zum Austeilen, und ich habe ihm gesagt, am Dienstag könnte ich nicht, da habe ich Sportgruppe, und wenn er Hilfe haben will, muss er

dich fragen.« Eine bestechende Logik und, obwohl es sich real um eine Absage handelte, eine Rückmeldung, wie sie Hauptberufliche in der Pastoral gerne öfter bekämen. Viele Anfragen zur Mitarbeit in der Gemeinde verhallen leider allzu oft ungehört.

Szenenwechsel in eine Pfarrei einer bayerischen Stadt. Die Gemeinde versammelt sich zum Familiengottesdienst. Gekommen sind Menschen aus der ganzen Stadt, eine Personalgemeinde. Die Kirche wird gerade renoviert, also feiert man in einem Gemeindesaal. Auf den Stühlen sitzen Erwachsene, auf dem Boden hocken und krabbeln Kinder, vom Säugling bis zu Schulkindern. Manch einem traditionellen Kirchgänger wird ihre mehr als bequeme Haltung das Erschrecken ins Gesicht jagen, aber die Kinder fühlen sich auf ihren Decken, hingehockt oder auf dem Bauch liegend, mit den Händen den Kopf aufstützend, sichtlich wohl.

Der Zelebrant sitzt zunächst mitten im Kreis auf einem Stuhl. Zur Mahlfeier wird er sich vor ein kleines Tischchen knien und die Kinder um sich versammeln. Ein bunter und quirliger Haufen findet sich da ein. Zum Gebet über die Gaben wird der Zelebrant seine Stola über die versammelte Kinderschar ausbreiten und macht mit diesem Zeichen deutlich: »Ihr [...] seid ein ausge-

wähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft« (1 Petr 2,9). Die Kinder werden somit selbstverständliche Teilnehmer und Teilhaber der (Mahl)Gemeinschaft.

»Da durften wir alle nach vorne gehen«

● Zwei Schlaglichter zur Erfahrung mit Kindern und Kirche. Gesehen mit dem Blick eines Erwachsenen, noch dazu eines Vaters. Das ergibt durchaus einen Unterschied gegenüber der kindlichen Perspektive. Als Vater freue ich mich natürlich, wenn sich meine Kinder in der Kirche und insbesondere im Gottesdienst wohl fühlen. Ich weiß aber auch, dass sich viele der Mitfeiernden gestört fühlen und dass ihnen die vielen Kinder zu unruhig sind.

Nicht jede Gemeinde ist dafür offen genug, Kindern im Gottesdienst einen ihnen angemessenen Raum zu geben. Damit meine ich nicht eine »Abstelldecke«, hinter der sich die Kinder (und deren Eltern) während des Gottesdienstes aufhalten können, vermutlich noch durch eine dicke, schalldichte Glasscheibe vom Kirchenschiff getrennt. Kindern Raum zu geben, heißt für mich, den gemeindlichen Gottesdienst auch zum Gottesdienst der Kinder zu machen, um sich als Teil der feiernden Gemeinden erfahren zu können und mit Recht einen Platz zu beanspruchen.

Das ist die Sicht eines Erwachsenen. Wie sehen Kinder die Kirche? Was ist ihnen wichtig im Gottesdienst? Das Gespräch mit meiner vierjährigen Tochter Dorothea darüber war für mich in mancher Hinsicht ernüchternd. In einer gewendeten Blickrichtung zeigen ihre Antworten jedoch auf, welchen Platz Kinder in der Kirche wirklich suchen und wie sie ihn gestaltet haben möchten.

Unser Gespräch fand nach dem Pfingstgottesdienst statt. Die Antworten sind authentisch übertragen, die Fragen habe ich nachformuliert.

M: Wie fandest Du es heute in der Kirche?

D: Heute hatte die Kirche Geburtstag. Und wenn die Kirche Geburtstag hat, muss man dass ja auch feiern. Und darum haben heute alle Geburtstag gefeiert. Es war für mich sehr schön, mit dem Jungen da zu spielen. (Der »Junge« war eine Zufallsbekanntschaft, den sie in der Spielecke kennen gelernt hatte. Den Namen konnte sie nicht nennen, das war für sie in diesem Zusammenhang unerheblich.)

M: Was war für dich das Beste am heutigen Gottesdienst?

D: Dass alle Kinder nach vorne gehen durften. (Zum Vaterunser versammeln sich die Kinder um den Altar. Selbst, wenn es sonst keine besonderen Elemente für Kinder gibt, ist dieses immer Bestandteil des Familiengottesdienstes.)

M: Was habt ihr da vorne gemacht?

D: Das, was wir da vorne auch immer machen. Wir sprechen ein Gebet.

M: Und, kennst du das Gebet?

D: Wie das Gebet geht, weiß ich jetzt nicht mehr. Das habe ich vergessen. Aber ich habe das immer mit Omama gemacht; als wir immer den Spaziergang gemacht haben. (Erst durch diese Antwort habe ich erfahren, dass Dorothea mit ihrer Großmutter das Vaterunser einübt.)

M: Worum geht es in der Kirche?

D: Um Jesus. Das ist doch der liebe Gott. Der bringt uns immer Frieden.

M: Was gehört für dich zur Kirche?

D: Lieder. Dass der Pastor da immer zu den Leuten spricht, durch'n Mikrophon. Dass er immer etwas vorsingt und die Menschen etwas nachsingen.

M: Gehst du gerne in die Kirche?

D: Die ist immer so lang und das finde ich langweilig.

M: Was muss dabei sein, dass du sie nicht langweilig findest?

D: Man braucht immer auch'n bisschen Musik. Kurz muss sie sein. Dann müssen da viele Kinder sein, zum Spielen. Und manchmal ist auch Kinderkirche. Da sind dann ganz viele Kinder da. Die singen da und spielen miteinander.

M: Und was findest du gut an der Kirche?

D: Wenn alle zusammen sind.

M: Kannst du dich an etwas Besonderes in der Kirche erinnern?

D: Die Taufe [ihres Bruders]. Das war ganz toll. Da durften wir alle nach vorne geh'n und ich durfte zuerst, weil mir gehört ja auch der Bruder. Da durfte ich ihm ein Kreuz auf die Stirn machen. Und dann durften wir alle aufpassen, dass Burkhard [der Zelebrant] ihm das [Wasser] nicht über die Füße gießt und dann hat er ihm das auch nicht über die Füße gegossen.

»Die ist immer so lang«

● Banale Antworten? Zunächst einmal, das muss ich ehrlich zugeben, hatte ich mir in der Tat andere Antworten erhofft. Kindliche Nacherzählungen von biblischen Geschichten vielleicht, ein Bericht vom Krippenspiel, das ihr an Weihnachten so gut gefallen hat, das kleine Kreuz aus Zweigen, das wir an Karfreitag während eines Kinderkreuzweges gebastelt haben. Oder vielleicht die Geschichten aus dem Osterlesebuch, die wir während der Passionszeit gelesen haben. Nichts dergleichen. Die Antworten waren frappierend einfach und entlarvten den Versuch, *meine* Ideen der Beziehung von Kindern (von meinen Kindern) zur Kirche und zum Gottesdienst in den Antworten affirmiert zu bekommen. Mein Ansatz liegt in der Substanz, der Lehre, den Ideen, die vermittelt werden (sollen), und ich habe die Hoffnung, dass Kinder diese Lehre

antizipieren. Stattdessen weisen die Antworten zunächst in eine ganz andere Richtung. Dorothea spricht von kurzen und langen Gottesdiensten, von der Musik und ganz viel von Gemeinschaft und Zusammensein.

»Die Leistung, aber eben auch die Provokation der Kindertheologie liegt vor allem in der Respektierung der Kinder in ihren ureigenen Denkleistungen«¹, formuliert Bernhard Grüme und beschreibt damit die Erfahrungen, die ich im Gespräch mit meiner Tochter gemacht habe. Wie begegnet man der »romantisierenden Projektion heiterer, immer schon von Gottseligkeit beglückter Kindheit«?²

Die Denkleistung meiner Tochter, ihre Art von Ekklesiologie und ihr frappierend einfacher Blick auf den Gottesdienst entsprachen nicht meinen Erwartungen. Umso mehr können die Gedanken einer Vierjährigen Antwort geben auf die Frage, welches Verständnis Kinder von der Kirche haben und was wir, durchdachte und durchreflektierte Erwachsene, für uns, unseren Glauben und unsere Ekklesiologie lernen können. »Kinder als Theologen zu begreifen, bedeutet [...], sich von ihnen ungewohnte Fragen zumuten, neue Perspektiven eröffnen zu lassen, Umwege zu gehen, vorgeblich konsistente didaktische Planungen und theologische Gedankengebäude noch einmal dekonstruieren zu lassen.«³ Die Dekonstruktion ist Dorothea gelungen.

»Singen und spielen miteinander«

● Filtert man die Gedanken des Kindes, so ergeben sich drei klare Grundansichten: Kirche (und Gottesdienst) darf nicht langweilig sein; Kirche (und Gottesdienst) ist eine Feier und konstitutiv für eine gute Feier, die zudem nicht lang-

weilig sein darf, ist die sich untereinander und für andere als helfend verpflichtete Gemeinschaft. Dass ein Gottesdienst langweilig sein kann, werden auch Erwachsene erfahren, vermutlich aber selten offen zugeben. Von ihrem Wesen her darf die Feier nicht langweilig sein. Sie ist Ausdruck der Osterfreude in der Gemeinschaft aller, die aktiv am Geschehen teilhaben. Wenn Langeweile aufkommt oder die Gemeinschaft vermisst wird, läuft etwas schief. Gleiches gilt für das gemeinschaftliche Leben der Kirche an sich. Gemeinde muss spannend im wahrsten Sinn des Wortes

»Gemeinde muss spannend sein.«

sein, in der Auseinandersetzung stehen, nicht müde werden, Neues lernen und Überkommenes aufgeben. Gemeinschaft muss ein Fest sein, die Freude am Miteinander und am Leben zum Ausdruck bringen. Und nicht zuletzt hat die Gemeinschaft Verantwortung für sich und andere. Erst wenn diese Paradigmen erfüllt sind, ist in einer Gemeinde »Musik drin«.

Das von den Kindern zu lernen, ist ein Ertrag des Dialogs. Damit verbunden ist die Verpflichtung, Kindern die Möglichkeit zu geben, ihre Bedürfnisse in der Gemeinde (im Gottesdienst, aber auch in anderen Veranstaltungen) zu befriedigen. Wie ich lernen musste, mich von meinen Ideen zugunsten der des Kindes zu verabschieden, so muss eine Gemeinschaft Kindern ihre eigene und eigen definierte Glaubenserfahrung ermöglichen. Die Kirche muss, nach Peter Hünemann, »allgemeine Gestalten des Miteinanderseins, d.h. authentische Gestalten der Freiheit bzw. der wechselseitigen Anerkenntnis, die sich in der Menschheit herausbilden, aufgreifen und rezipieren«⁴. Auf unser Thema hin formuliert: Die Kirche muss das legitime Bedürfnis von Kindern, Gemeinschaft zu leben und zu feiern, als Ausdruck der Kirchlichkeit von Kindern

wahrnehmen und in geeigneter Weise aufgreifen, d.h. umsetzen. Dabei ist unerlässlich (und durchaus im kindlichen Sinne), die kirchliche Gemeinschaft nicht nur als selbstreferentielle und um die eigene Wohlfahrt sich drehende Achse zu verstehen, sondern prinzipiell offen zu gestalten, offen für andere und insbesondere für solche, die der Solidarität (Kinder sprechen hier von »teilen« und »mitmachen lassen«) bedürfen. Die »Theologie der Kinder« und die »Theologie mit Kindern« sind mit der »Theologie für Kinder« »diakonisch-integrativ« zusammenzuführen.⁵

Dem Festcharakter und der Gemeinschaft kommt dabei eine hervorgehobene Bedeutung zu. »Gemeinsames Feiern von Festen, helfendes Handeln zur Unterstützung anderer sowie das Gespräch nicht nur über abstrakte religiöse Fragen, sondern über die eigenen Überzeugungen und Lebenshaltungen«⁶: Das ist eine recht einfache und doch treffende Formel, mit Kindern

»die Gestaltung einer Freiheit«

Kirche zu gestalten. Dabei geht es nicht um akademische Fragestellungen, um die Induktion der Glaubensüberzeugungen Erwachsener, sondern um die Gestaltung einer Freiheit, die Kindern ermöglicht, ihre individuellen Glaubensfragen und -antworten zu formulieren.

Der Rahmen, den die Begleiterinnen und Begleiter (Eltern, Freunde, Verwandte, Hauptberufliche in der Pastoral) bei diesem Prozess stecken, unterscheidet sich von der Art und Weise, mit und zu Erwachsenen über den Glauben zu sprechen. Gert Otto artikuliert die Differenzierung so: »Verkündigung für Erwachsene im Gottesdienst, gleich welcher Gestalt, zielt darauf ab, ihnen bei der Reflexion ihrer Lage in der Welt und der Orientierung ihres Verhaltens zu helfen – Gottesdienst für Kinder dagegen reflektiert die-

se Sachverhalte nicht mit den Kindern (Predigt, Unterricht), wenigstens nicht primär, sondern er bietet ihnen Räume des Lebens und der Freiheit konkret an, wie sie der Verkündigung des Evangeliums entsprechen.«⁷ Dabei werden andere Schwerpunkte zu setzen sein, als wenn auf die kindliche Perspektive verzichtet würde. Dann muss in der konkreten Situation auch darüber hinweg gesehen werden, wenn sich die Kinder während des Gottesdienstes im Gemeindezentrum auf den Boden »flegeln«. Dass und wie die Botschaft sie etwas angeht, spüren sie spätestens, wenn sie am Mahltisch zusammen sitzen und sich symbolisch als integrativer Teil der ganzen Kirche erfahren können.

»Wenn alle zusammen sind«

● Der kindliche Wunsch nach der Gemeinschaft und nach dem Feiern stellt einen unverbauten Blick auf den Kern christlicher Identität und Praxis dar. Er ist, theologisch gesprochen, Ausdruck und Inhalt der Koinonia, als »fundamentaler Grundstruktur gemeindlicher Kommunikation, in der Gott als rettende Wirklichkeit erfahren wird und sich die Gemeinde durch diese transzendente Erfahrung als kollektives Subjekt konstituiert«⁸. Kirche lebt aus der Gemeinschaft mit Gott. Die konkrete Gemeinde soll

das Abbild der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen sein. Leider gestaltet sich die Realität oft anders.

Kinder haben hier einen ganz anderen Blick. Gemeinschaft und Zusammensein ist ihnen wichtig, das Gefühl, dazu zu gehören und aufgehoben zu sein. Das sind Emotionen, die wir uns als Erwachsene nicht mehr erlauben einzugestehen. Dorothea hat verstanden, was es bedeutet, Mitglied einer Gemeinde zu sein. Sie will da sein, wenn von anderen Hilfe benötigt wird (mit der Ausnahme, wenn sie bereits einen anderen Termin hat, z.B. die Sportgruppe – wie wir gesehen haben), und sie will sich als Teil des Ganzen erfahren, der Gemeinschaft, die sich Hände reichend um den Altar versammelt, selbst wenn sie den Namen des Spielkameraden vergessen hat. Menschliche Attribute stehen nicht mehr im Vordergrund, sondern dabei sein ist alles – für alle. »Wenn es also Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, dass ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut schätze einer den andern höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.« (Phil 2,1)

¹ Bernhard Grümme, *Kindertheologie: Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 57 (2006), 103–118.

² Ebd. 118.

³ Ebd. 115.

⁴ Peter Hünemann, *Anthro-*

pologische Dimensionen der Kirche, in: W. Kern et al. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg i. Br. 1996, 153–175, 161.

⁵ Grümme, 110.

⁶ Friedrich Schweitzer, *Verändertes Kindsein –*

Veränderte Religion: Zur Analyse einer Wechselbeziehung, in: *Religionspädagogische Beiträge* 35 (1995) 19–32, 31

⁷ Gert Otto, *Kinder Gottesdienst*, in: ders. (Hg.), *Praktisch-Theologisches Handbuch*, Hamburg 1970, 260–

268, 266.

⁸ Ulrich Kuhnke, *Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, 312.

Luis Mosconi

Kinder und Jugendliche: Missionare zum Anfassen!

**Kinder legen das Evangelium aus und erreichen die Herzen der Erwachsenen
– inmitten einer Welt voller Gewalt.**

**Ein Stück gelebte Kindertheologie
aus Brasilien.**

● April 1996: Eldorado do Carajás – Pará (brasilianisches Amazonasgebiet). Eine recht große Zahl von Landarbeitern ohne Land (Landlose) marschiert in Richtung Marabá, einer Stadt im Bundesstaat Pará, um produktives Land einzufordern. Die Militärpolizei des Staates umzingelt die Gruppe. Die Spannung wächst; die Polizei gibt Hunderte von Schüssen ab; es sterben 19 Landlose. So die offizielle Version, wobei es Indizien gibt, dass mehr Menschen starben. Der Schmerz der Menschen ist immens. Sie wissen nicht mehr, an wen sie sich wenden sollen.

Zwanzig Tage danach beginnen wir den insgesamt 18 Monate dauernden Prozess der Volksmissionen in dieser Region mit etwa 250 lokalen Laienmissionarinnen und Laienmissionaren. Die Vorbereitung startet mit einem Besuch und einer Wallfahrt zum Ort des Massakers. Dieses nur wenige Tage zuvor geschehene Drama prägt den gesamten Prozess der Volksmissionen.

Oktober 1996: Zeitpunkt der großen Missionswoche. Viele MissionarInnen kommen von benachbarten Gemeinden, um zu helfen und mitzutun. Es wird eine prägende und erfah-

rungsreiche Woche, in der Kinder mit Kreativität und Begeisterung wichtige Aufgaben übernehmen. Sie träumen von einer Welt ohne Gewalt. Wir schlagen ihnen vor, einen Teil der Abschlussmesse für den kommenden Sonntag auf einem großen öffentlichen Platz zu gestalten. Sie überdenken den Vorschlag, entscheiden und teilen uns mit, dass sie das Evangelium vortragen und es anschließend erläutern möchten. Etwas erschrocken nimmt die Koordination diese Zusage an und entspricht ihr.

Das beste Picolé der Welt

● Mit geringfügiger Hilfe wählten die Kinder das Evangelium der Seligpreisungen (Mt 5,1-12) und bereiteten sich mit viel Phantasie vor. Zum Gottesdienst war der Platz gut gefüllt. Vor dem Evangelium erklärten die Kinder, dass sie jetzt die Gestaltung übernommen haben, und luden die Gottesdienstgemeinde ein, auf einen Ort am Rande des Platzes zu schauen: Inmitten eines Müllberges erschienen zwei Kinder im Gewand von Picolé-Verkäufern. (Picolé ist selbstgemachtes Eis am Stiel, von dessen Verkauf viele Kinder und Jugendliche in der Stadt leben.) Mit lauter Stimme priesen sie an: »Picolé, Picolé – heute

sind sie kostenlos – mit Spezialgeschmack – wer will? Picolé, Picolé.« Sie bewegten sich bis zum Altar und wiederholen: Wer will Picolé? ... Sie öffneten die Kühlbox, holten eine Bibel hervor und verkündeten: Dies ist das köstlichste Picolé der Welt, je mehr man davon isst, desto mehr wächst der Wunsch nach mehr. Immer ist es ein Geschenk, ein Geschenk von Gott, das Wort Gottes. Man braucht es nur zu wollen.

Öffne Dein Herz

● Anschließend luden die Kinder zu einem Gebet ein. Sie teilten sich inmitten der versammelten Gemeinde auf, legten ihre Hände auf die Herzen der Mitfeiernden und sagten: »Öffne Dein Herz, Jesus will sprechen ...« Nach der Verkündigung des Evangeliums las jedes Kind eine Seligpreisung; sie erzählten von den Freuden Jesu, von ihren eigenen Freuden, von ihren Träu-

men, von der Sehnsucht nach einer Welt des Friedens und der Geschwisterlichkeit, ohne Tote, ohne Gewalt. Sie erinnerten an das Massaker,

»Sie baten alle, den Frieden zu leben«

sprachen von ihrer Angst, davon, dass sie spielen wollten, es der Angst wegen aber nicht konnten. Sie baten alle Anwesenden, den Frieden zu leben, auch mit der Natur.

Während die Kinder ihre Botschaft übermittelten, schaute ich auf die Menschen auf dem Platz. Bewegte Augen sah ich von Männern und Frauen. Der Kommentar vieler: »Niemand hat mich eine ›Predigt‹ so bewegt wie diese.«

Kinder evangelisieren bereits mit ihrer Präsenz; darauf vertrauen wir.

*Übersetzung aus dem brasilianischen
Portugiesisch: Pirmin Spiegel*

Bestellung von Einzelheften:

DIAGONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft Euro 13,80 / sFr 24,90.
Bestelladressen siehe Impressum Seite 380.

Bestellung:

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

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
Aggiornamento	1/2006
Schuld	2/2006
Orte von Kirche	3/2006
Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Maria Eichinger

Kinder feiern Gottesdienst

Die unterschiedlichen Gottesdienstformen, die als »Kinderliturgie« bezeichnet werden, entstehen aus einer Mischung von didaktischen, erzieherischen oder im engeren Sinne liturgischen Anliegen. Ihre Gestaltung sollte sowohl »kindgerecht« wie »liturgiegerecht« sein: Versuch einer Orientierung in einem bunten Feld.

● Im deutschen Sprachraum gibt es seit Jahrzehnten vielfältige Bemühungen, Kindern eine ihnen gemäße Mitfeier von Gottesdiensten zu ermöglichen. Bestärkt wurden diese Bestrebungen durch das II. Vatikanische Konzil. Die Konstitution über die Liturgie verlangt für die tätige Teilnahme am Gottesdienst eine Berücksichtigung des Alters, der Lebensverhältnisse und des Standes der religiösen Entwicklung (vgl. SC, 19).

1973 gab die Kongregation für den Gottesdienst das »Direktorium für Kindermessen« heraus¹, ein bis heute wegweisendes Dokument, das »die Messfeier mit Kindern in einen größeren pastoralen, liturgischen und religionspädagogischen Zusammenhang«² stellt. Mit dieser Grundlegung sollten alle, die mit Kindern und ihren Gottesdiensten zu tun haben, vertraut sein.

Ein weiterer wichtiger Schritt in der Entwicklung der Kinderliturgie erfolgte in den

1990er-Jahren durch die Rezeption der Forschungen zur Kindertheologie. Zentral ist dabei Jesu Handeln, wie es bei Mk 10,13-16 beschrieben ist: Jesus stellte ein Kind in die Mitte und erhob es zum Vorbild. Kindertheologie bedeutet dabei weniger eine Theologie für Kinder, sondern vielmehr eine Theologie *der* Kinder. Die Diskussion ist im Gange. Durchgesetzt hat sich in vielen Bereichen – so auch in der Liturgie – der Blickwechsel: Wir feiern heute nicht mehr Gottesdienste für Kinder, sondern mit Kindern. Kinder haben – bedingt auch durch Forschungsergebnisse der neueren Entwicklungspsychologie – ihren Objektstatus verloren und sind heute über weite Strecken als religiöse Subjekte anerkannt. Vor diesem Hintergrund stellen sich für die Kinderliturgie einige Fragen, denen ich im Folgenden nachgehe.

Wovon sprechen wir, wenn wir Kinderliturgie sagen?

● Drei Grundformen von Gottesdienstfeiern mit Kindern lassen sich unterscheiden: *Familien- bzw. Kindergottesdienste* sind oft Messfeiern der gesamten Gemeinde am Sonntagvormittag unter besonderer Berücksichtigung und Ein-

beziehung der Kinder. Einzelne Elemente sind kindgerecht gestaltet, die Auswahl der Lieder richtet sich (auch) nach den Kindern, Kinder und Erwachsene werden gemeinsam angesprochen. Diese Feierform verlangt von allen Beteiligten ein hohes Maß an Toleranz und Wohlwollen bzw. Nachsicht. Das Bewegungsbedürfnis der Kinder reibt sich am Andachtsbedürfnis der Erwachsenen und umgekehrt. Auch die vorbereitenden Personen (Kinderliturgieteam, Priester, pastorale MitarbeiterInnen ...) brauchen viel Fingerspitzengefühl und liturgisches Geschick, damit die gesamte Gemeinde das Wort Gottes hören und auf angemessene Art und Weise darauf Antwort geben kann.

Trotz aller Herausforderungen ist es wünschenswert, dass Kinder- bzw. Familiengottesdienste Gottesdienste der Pfarrgemeinde sind. Die Kinder sollen erleben, dass sie nichts anderes machen als die Erwachsenen. Das wird am besten deutlich, wenn alle, Erwachsene und Kinder, gemeinsam feiern können und für jede und jeden etwas dabei ist.

Alternativ zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst hat sich in unterschiedlichsten Pfarren *der parallele Gottesdienst* durchgesetzt. Die Kinder feiern getrennt von den Erwachsenen einen eigenen Wortgottesdienst und kommen zur Eucharistiefeier in den Kirchenraum. Voraussetzung für diese Feierform ist ein nahe der Kirche gelegener Feierraum für die Kinder und ein Kinderliturgieteam, das sowohl die Gestaltung als auch die Leitung des Wortgottesdienstes übernimmt.

Die Vorteile liegen auf der Hand: Durch die getrennte Feierform können sowohl die Kinder als auch die Erwachsenen auf ihre je eigene Art und Weise das Wort Gottes hören und betend, singend, tanzend oder meditierend darauf Antwort geben. Wünschenswert ist dabei, dass zwischen den parallelen Gottesdiensten durch ge-

meinsame Inhalte und Gestaltungsformen eine innere Beziehung besteht. Dafür ist insbesondere die Nahtstelle zwischen dem Wortgottesdienst der Kinder und der gemeinsamen Eucharistiefeier bedeutsam. Hier ist auf einen guten Ein-

»nicht den Charakter einer Aufführung«

stieg bzw. Übergang zu achten. Liturgisch bietet sich die von der Messfeier vorgegebene Zäsur zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, also der Beginn der Gabenbereitung, an. Die Aufmerksamkeit der Gemeinde wendet sich vom Ambo zum Altar. Mit diesem Ortswechsel lässt sich die Rückkehr der Kinder organisch verbinden.³

Wenn vom Kindergottesdienst ein Element in die Messe eingebracht wird, soll das nicht den Charakter einer Aufführung erhalten. Aus pastoralem Blickwinkel ist zu überlegen, wie häufig diese Feierform gewählt werden soll und wie Kindern der Übergang zur »Erwachsenenfeier« gelingen kann.

Wort-Gottes-Feiern mit Kindern sind eigenständige Gottesdienstfeiern hauptsächlich mit Kindern und deren Eltern. Die Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes steht dabei im Mittelpunkt. Gefühlsmäßige, gemeinschaftliche, verstandesmäßige und feierliche Elemente sollen hier zusammenkommen. Wort-Gottes-Feiern können von Laien geleitet werden, Frauen und Männern, die für diesen Dienst befähigt und beauftragt sind.

Für kleinere Kinder ist diese Feierform wohl die Angemessenste. Gestaltung, Sprache, Liedgut und Dauer können gut auf die jeweilige Gruppe der Kinder abgestimmt werden. Es ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Feier mit den Kindern. Aus pastoraler Sicht stellen sich allerdings ernst zu nehmende Fragen: Wie gelingt es,

die Kinder in die Gottesdienstfeier der Gemeinde hineinzuführen? Was bedeutet es für eine Gemeinde, wenn verschiedene Gruppen einer Gemeinde nebeneinander Gottesdienst feiern und nicht miteinander? Wie sinnvoll sind »kindgemäße« Alternativgottesdienste zu den Festen des Kirchenjahres?

Neben diesen Grundformen gibt es eine Vielfalt an Gottesdienst-Formen zu vielen Gelegenheiten, die besonders auch Kindern helfen können, ihr Leben und Erleben im Rahmen einer Gottesbeziehung zu deuten. Sakramentale Feiern, Segensfeiern, Stationen-Gottesdienste, Dankfeiern, Heiligenfeiern oder Gottesdienste mit szenischen Darstellungen sind nur einige davon.

Was tun wir, wenn wir Kinderliturgie feiern?

- Bilder und Vorstellungen von einem Gottesdienst mit Kindern schauen bei vielen Menschen sehr ähnlich aus: Vieles ist anschaulich gestaltet, die Kinder sind beteiligt, es gibt gleich bleibende und ritualisierte Elemente, die Sprache ist kindgemäß, sie hat kurze und prägnante Sätze, der Gottesdienst dauert nicht zu lange, die Kinder sitzen in einem Kreis, die Lieder sind eingängig und aussagekräftig usw. Das sind unverzichtbare Kennzeichen eines jeden Kindergottesdienstes. Hinter diesem Profil lassen sich aber unterschiedliche Typen wahrnehmen. Was tun wir, wenn wir Gottesdienst feiern? Diana Güntner⁴ hat auf diese Frage vier mögliche Antworten herausgearbeitet. Sie sind überzeichnet, um deutlich zu machen, worum es geht:

- »Im Kindergottesdienst sprechen wir über ein Thema und denken darüber nach« oder »Im Kindergottesdienst werden mit den Kindern Inhalte erarbeitet«. Den Kindern werden Inhalte,

z.B. das Vaterunser erklärt: Sie lernen den Text kennen und erfassen ihn in seinen Aussagen. Im Folgenden malen die Kinder Bilder zum Vaterunser aus. Im Hauptteil des Gottesdienstes führt der/die LeiterIn ein Gespräch mit den Kindern, in dem er/sie den Kindern anhand der Bilder die Bedeutung der einzelnen Vaterunser-Bitten erklärt. Das gemeinsame Sprechen des Vaterunsers und ein Lied schließen den Gottesdienst ab.⁵

Hier sollen die Kinder etwas lernen. Sie sollen nach dem Gottesdienst mehr wissen und können als vorher. – Das ist ein pädagogisches und didaktisches Anliegen. Die Kinder selbst sind die zu Belehrenden und zu Erziehenden. Erwachsene, die mitfeiern, kennen und können bereits, was den Kindern beigebracht wird; sie erhalten vielleicht Anregungen, wie sie daheim mit den Kindern über das Vaterunser reden können

- »Im Kindergottesdienst führen die Kinder etwas auf. Sie singen Lieder und spielen eine Geschichte vor.« Der Kinderchor gestaltet am Abend eine adventliche Feier oder die Kindergarten-Gruppe gestaltet den sonntäglichen Gemeindegottesdienst. In der Vorbereitung wird eine Geschichte einstudiert. Mit vielen Liedern, Tüchern und Orffinstrumenten wird z.B. erzählt »Wie die Sonne in das Land Malon kam«.

Die Kinder führen hier Gelerntes und Einstudiertes vor und präsentieren es. – Das ist ein künstlerisches Anliegen. Die Kinder sind KünstlerInnen und HandlungsträgerInnen, sie haben etwas einstudiert, das sie vorführen. Erwachsene, die mitfeiern, sind ZuschauerInnen, die sich an der Aufführung erfreuen.

- »Im Kindergottesdienst lernen die Kinder, dass Gott will, dass wir teilen, dass wir nicht nur an uns denken sollen, sondern auch an andere. Die Kinder hören, was richtig und gut ist im Alltag und was falsch und böse ist.« So erfahren z.B. die Kinder am Martinsfest, dass sie teilen sollen. Das wichtigste an der Martinslegende ist die Sze-

ne mit dem Bettler. Sein weiteres Leben kommt nicht vor. Die Kinder lernen im Gottesdienst das richtige Verhalten. Im Idealfall können sie das Gelernte im Alltag umsetzen.

Den Kindern soll hier richtiges, moralisches Verhalten plausibel gemacht und beigebracht werden. – Das ist ein erzieherisches und moralisches Anliegen. Die Kinder sind diejenigen, die moralisch noch unmündig sind, die ihr Gewissen noch bilden und noch viel lernen müssen. Er-

»erfahren, was die Lesung ausdrückt«

wachsene, die mitfeiern, wohnen dem Gottesdienst bei und bekommen Anregungen, wie sie daheim ihre erzieherischen Bemühungen untermauern und plausibel machen können.

- »Im Kindergottesdienst feiern wir das Wort Gottes.« Wir hören das Wort mit allen Sinnen. Wir erfahren das Wort Gottes und seine Kraft. Es tröstet uns, es schenkt uns Visionen und Träume, Mut und Selbstvertrauen, es ruft uns ins Herz hinein: Du bist wertvoll und gehalten in meiner Liebe.

»Ihr seid Kinder des Lichts«, schreibt Paulus im Epheserbrief. In der Wort-Gottes-Feier erhalten die Kinder eine Prozessionskerze und zünden sie an der Jesuserkerze an. Diese Aktion dauert lange. Die Kinder singen dazu ein Lied. Wenn alle Kerzen leuchten, gehen die Kinder im Kreis und singen noch einmal ihr Licht-Lied. Alle Kerzen werden bei der Jesuserkerze in ein Gefäß mit Sand gesteckt und zum Abschluss werden Dank und Bitte an Gott gerichtet.⁶

Die Kinder erfahren in diesem Gottesdienst, was die Lesung ausdrückt, indem sie es buchstäblich in Szene setzen. Trotzdem wird hier nicht vorgeführt oder aufgeführt. Die Handlung ist durchsichtig für eine lebendige Botschaft und eine lebendige Gegenwart: Die Handlung wird

zur Zeichenhandlung oder zur Symbolhandlung. Jedes Kind erlebt die Spannung dieses Geschehens: Es erlebt das Strahlen und erlebt, dass es hineingenommen und aufgenommen ist in diesem lebendigen Licht.

Hier sollen die Kinder durch den Umgang mit Zeichen und Symbolen, durch Zeichen- und Symbolhandlungen das Wort Gottes in seiner Gegenwart erfahren. Sie sollen dadurch sich selbst in dieser Gegenwart erfahren und eigene Erfahrungen deuten. – Das ist ein liturgisches Anliegen. Die Kinder sind religiöse Menschen, Personen mit einer eigenen Religiosität. Sie sind MystikerInnen, in dem Sinn, dass sie in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott leben. Sie haben einen unmittelbaren Zugang zu Zeichen und Symbolen, zu rituellem und zeichenhaftem Handeln.

Erwachsene, die mitfeiern, sind hineingenommen in diese kindliche Spiritualität. Sie können Anteil nehmen an ihr, daran teilnehmen und sich einbringen mit ihrem erweiterten und anderen Erfahrungshintergrund. Auch sie werden zu Zeugen und Zeuginnen dieses Dialoges Gottes mit den Kindern.

Das sind also vier sehr unterschiedliche Antworten auf die Frage: Was tun wir, wenn wir Kinderliturgie feiern? Vermutlich haben wir schon alle vier Typen einmal erlebt. – Wie gehen wir damit um? Diana Güntner meint, dass wir nicht das Kind mit dem Bade ausschütten dürfen. Jede Antwort hat mindestens zwei Seiten, hat Argumente, die dafür, und welche, die dagegen sprechen. Punkte zur Orientierung könnten die Kinder, der Glaube und die Situation sein.

Kinder: Wir wollen, dass unsere Kinder hineinwachsen in den christlichen Glauben. Die Frage ist: Welchen Gottesdienst brauchen sie, um in den Glauben hineinzuwachsen? *Glaube:* Um was oder besser um wen geht es in unserem Glauben? Welcher Gottesdienst wird diesem

Glauben gerecht? Nach welchem Gottesdienst ruft und verlangt unser Glaube? *Situation:* Was erfordert die Situation? Die Gestaltung eines Pfarrgottesdienstes wird einen anderen Schwerpunkt setzen (müssen) als eine Wort-Gottes-Feier im kleinen Kreis. Kinder, die im religiösen Leben verwurzelt sind, werden anders Gottesdienst feiern als Kinder, die nur selten Gottesdienste erleben.

Das »Rezept« von Güntner lautet demzufolge: »Nehmen Sie von allem etwas und mischen Sie wie folgt: eine Prise Moral, eine Prise Vorführung, eine Handvoll Unterricht, drei oder mehr Handvoll gläubiger Umgang mit Kindern und Symbolen.«⁷

Wie feiern wir mit Kindern Gottesdienst?

● Die Vorbereitung liturgischer Feiern mit Kindern ist nicht allein eine praktische Frage der Gestaltung. Sie ist auch von außerliturgischen Faktoren geprägt. Hin und wieder einen Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen des Kindes heute zu werfen und Kinder in ihrem Kindessein wahrzunehmen, ist für Kinderliturgie-Verantwortliche bzw. die ganze Pfarrgemeinde unerlässlich. Diese Auseinandersetzung bewahrt davor, Idealisierungen und Trugbilder von Kindern und ihren Lebenssituationen aufzusitzen. Darüber hinaus sind Kinder als Glaubenssubjekte wahrzunehmen und die Bedingungen religiöser Sozialisation von Kindern heute zu beachten. Kinder sind biblisch gesehen Geschöpfe Gottes, die eine ihnen eigene Würde besitzen. Sie haben eine hohe Ansprechbarkeit für das Religiöse, Spirituelle, Mystische.

Die familiäre religiöse Sozialisation von Kindern geht immer mehr zurück. Kinder machen immer weniger religiöse Erfahrungen, die als An-

knüpfungspunkte für den christlichen Glauben dienen können. Religionsunterricht und Pfarre werden verstärkt in die Rolle des Lebens- und Lernraums für den Glauben der Kinder gedrängt. Sie sollen einen zweckfreien Spiel-Raum bieten, der das Wechselspiel von überlieferter Glaubensbotschaft und aktueller Lebenserfahrung ermöglicht.⁸

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Gestaltung von Gottesdiensten mit Kindern noch einmal neu. Kinder sind Träger und Trägerinnen der liturgischen Feier! Sie sind durch die Taufe in das Volk Gottes eingegliedert und damit Subjekt der Liturgie, an der sie, wie

»zweckfreien Spiel-Raum bieten«

die Erwachsenen, tätig und bewusst teilnehmen sollen. Es geht darum, »dass die Kinder – die ja schon einen gewissen Sinn für Gott und religiöse Dinge mitbringen – entsprechend ihrem Alter und ihrer persönlichen Entwicklung auch die menschlichen Werte erleben, die der Eucharistiefeier zugrunde liegen, wie zum Beispiel gemeinsames Tun, Begrüßung, die Fähigkeit zuzuhören, Verzeihung zu erbitten und zu gewähren, Bezeugung der Dankbarkeit, Erfahrung zeichenhafter Handlungen und freundschaftlichen Gemeinschaftsmahles sowie festlichen Zusammenseins.«⁹

Liturgiefeiern mit Kindern stehen in der Spannung, dass sie einerseits den Eigengesetzlichkeiten der Liturgie Rechnung tragen und andererseits die Bedürfnisse und Grenzen der Kinder berücksichtigen müssen. Beide Pole sollen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Wie lassen sich die Forderungen nach »kindgerecht« einerseits und »liturgiegerecht« andererseits erfüllen? Drei Anhaltspunkte¹⁰:

Im Gottesdienst wird erfahrbar, dass Gott sich den Menschen liebevoll zuwendet. Gottes-

dienstfeiern brauchen eine Atmosphäre der Annahme und Wertschätzung. Gottesdienste sollen ein ganzheitliches Geschehen sein. – Kinder wollen etwas tun, es macht ihnen Freude, wenn sie riechen, fühlen, schmecken, singen und sich bewegen können. Sie haben eine Vorliebe für rituelle Wiederholungen und zeichenhafte Handlungen.

Die liturgische Sprache ist traditionsreich und abstrakt und als solche wenig kindgemäß. Kinder brauchen kurze und prägnante Sätze, die Sprache sollte anschaulich sein und einen Bezug zur Lebenswelt der Kinder haben. Die Texte und Gebete im Gottesdienst sollen dem Verständnis der Kinder angepasst sein, damit sie sie als Ausdruck ihres eigenen Lebens und ihrer religiösen Erfahrung verstehen (können).

Gott selbst lädt ein

● Vieles von dem Gesagten gilt auch für Liturgiefeiern mit Erwachsenen. Ansätze und Aufbrüche sind spürbar und erlebbar. – Ich denke hier insbesondere an die vielfältigen und lebendigen Frauenliturgien. Dieses Bedürfnis der Erwachsenen nach ganzheitlichen, verständlichen und zweckfreien Liturgiefeiern erklärt auch die oft übervollen Kinder- und Familiengottesdien-

te. Nicht nur Kinder und Familienmitglieder sind hier zu finden, sondern genauso SeniorInnen oder Singles. Trotz oder gerade wegen der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit des Feierns. Hier finden Liturgie-Verantwortliche und Kirchenleitungen noch ein weites Feld vor.

Das Umfeld bzw. der Boden für das Feiern von Liturgie mit Kindern ist Kinderpastoral im Allgemeinen. Reflektierte und vom Evangelium getragene Kinderpastoral ist Kindern eine große Hilfe in ihrem Leben, sie trägt dazu bei, dass Mädchen und Buben groß und stark werden können. Dieser Anspruch muss auch an den Gottesdienst gestellt werden: Kinder groß und stark zu machen.

Pfarren, in denen Kinder generell einen hohen Stellenwert haben, haben auch einen angemessenen Ort für Kinder in der Liturgie. Meine Vision dabei ist, dass einmal alle, die zur christlichen Gemeinde gehören miteinander so Gottesdienst feiern können, dass alle dabei groß und stark werden. Liturgische Kompetenz und Einfühlungsvermögen in das Kind-Sein sind Grundvoraussetzungen für das gelingende Feiern von Gottesdiensten mit Kindern. Darüber steht aber immer die Gelassenheit des Gottvertrauens: Nicht wir »machen« den Gottesdienst und laden dazu ein, sondern »Gastgeber« und »Einladender« ist immer Gott selbst.

¹ Gottesdienst mit Kindern. 1. Teil: Direktorium für Kinder messen, 2. Teil: Überlegungen und Anregungen für die Messfeier, hg. vom Deutschen Katecheten-Verein e.V. und vom Dt. Liturgischen Institut, Trier 2006.

² Ebd., 5.

³ Vgl. Parallele Wortgottesdienste. Ein Modell für die sonntägliche Familien-

messe? (hg. vom Seelsorgeamt des Bistums Essen), Essen 1994, 27.

⁴ Diana Güntner, Wort-Gottes-Feier mit Kindern – der liturgische Dienst der Leitung, in: Kath. Jungschar/Kinderpastoral (Hg.), Dokumentation Kinderliturgie-Studientag 14.3.2004, Linz 2004, 4–13, hier 5ff.

⁵ Das Beispiel ist aus: Eva

Damm u.a., Kinder begegnen Gott. 16 Wortgottesdienste für Kleinkinder, Paderborn 2001, 79–82.

⁶ Das Beispiel ist aus: Diana Güntner, Unser Sonntag, Freiburg i. B. 2004.

⁷ Ebd., 10.

⁸ vgl. Reinhold Malcherek, Kinder wahrnehmen. Impulse zur Diskussion über eine kindgemäße Gestaltung der Liturgie (1), in: Gottes-

dienst 32 (1998) 65ff.

⁹ Vgl. Anm. 1, 10.

¹⁰ vgl. Deutsches Liturgisches Institut (Hg.), Mit Kindern Gottesdienst feiern. Tipps zur Vorbereitung und Leitung von Wort-Gottes-Feiern, erarbeitet von Diana Güntner (Pastoralliturgische Hilfen 19), Trier 2004, 11–17.

Mit Kindern beten

Beten mit Kindern ist eine Herausforderung für die Erwachsenen: Ihnen wird Ehrlichkeit ebenso abverlangt wie Aufmerksamkeit auf den Entwicklungsstand der Kinder. So kann das gemeinsame Gebet in der Familie zum Ort von Vertrauen und gerechter Beziehung werden. Eine Kriteriologie.

● »Guck mal die schönen Rosen!« Sie schnuppert. »Riechen gar nicht. Mama, warum hat denn der Gott keinen Geruch drangemacht?« Ich lache und ziehe die Schultern hoch: weiß nicht. Meine damals vierjährige Tochter Maja: »Vielleicht ist ihm ja keiner eingefallen!«

Beten mit Kindern sind Geschichten und Beten ist immer in Geschichten eingebunden: in konkrete Lebensgeschichten und zwar aller am Gebet Beteiligten. Kinder nehmen sich und ihr Leben als Mittelpunkt der Welt wahr; sie sind ein Schatz im wahrsten Sinne des Wortes. Das eigene Leben, die Sicht auf das eigene Leben – die erst langsam und oft unter Blessuren als eine Perspektive unter anderen erkannt wird – ist entwicklungsabhängig das erste Thema von Kindern. Und alle diese menschlichen Erfahrungen sind der »Rohstoff« für Gebete.

Kinder lernen durch Geschichten und über das, was Eltern, Geschwister, Großeltern oder

anderen Bezugspersonen vorleben. Sie befinden sich in einem ständigen Prozess zu lernen, wie das Leben funktioniert. Dazu brauchen sie verlässliche Kategorien, um nicht in dem Strudel an Informationen, an Unübersichtlichem und Nichtverständlichem orientierungslos zu werden. Beten muss eingeübt werden, wenn es eine tragende Praxis für das Leben werden soll, ein Lebensschatz, der auch in Krisensituationen zur Hand sein soll. Das Einüben, das Wiederholen und das Ermuntern, eine eigene Sprache im Gebet zu finden, sind wichtig, damit die Hinwendung zu Gott anrührt. »Anrührt« im positiven, nicht im verkitschten Sinne. Nur wenn Lernen (und Beten ist bis zu einem bestimmten Punkt erlernbar) mit Emotionen und Lebensgeschichten verknüpft wird, ist es nachhaltig.

Geschichten, das Vorleben und das Einüben sind – so ein erstes Fazit – beim Beten mit Kindern von Relevanz. Denn nur das, was den Eltern wichtig ist, können sie auch nachhaltig und glaubhaft erzählend und vorlebend weitergeben. Das bedeutet zunächst, dass es hier nicht um eine Einführung gehen kann, wie man mit Kindern gut betet. Letztlich kann es eine solche Einführung nicht geben, weil es kein einfaches Rezept dafür gibt. Die Menschen – ob Kleine oder Große – sind unterschiedlich und die Gebets-

praxis ist es dementsprechend auch. Gleichwohl gibt es einige entwicklungspsychologische und religionspädagogische Aspekte, die es sich lohnt, für eine Kriteriologie kindgerechter Gebete näher anzuschauen.

Gebet in den Familien

● Aber zuvor steht die Frage im Raum, wie es eigentlich um das Gebet in den Familien tatsächlich bestellt ist.¹ In der Religionspädagogik und in den Kirchen gibt es häufig Lamenti, dass in den Familien so wenig gebetet werde. Nur, empirisches Material gibt es dazu kaum. Jüngst hat nun Christoph Morgenthaler die ersten Ergebnisse eines empirischen Projektes zu Abendritualen und Gebetspraxis in deutschschweizer Familien vorgelegt.² Mithilfe von Fragebögen, Videoaufzeichnungen und Interviews wurden die Abendrituale und insbesondere die Gebetsformen und -inhalte der Familien erhoben. Von den 1300 befragten Eltern gaben über 50% an, allgemeine religiöse Orientierungen seien wichtig und immerhin 38% bejahten, dass die Zeit am Abend auch eine Zeit sei, in der sie den Kindern von Gott und von Jesus Christus erzählen können.³ Die Studie zeigt, wie kostbar vielen Eltern die abendlichen Minuten (im Durchschnitt ca. 20 Minuten) am Bett ihrer Kinder sind. Viele bauen in das abendliche Ritual neben Vorlesen, über den Tag reden und den Gute-Nacht-Kuss das Gebet mit den Kindern ein. Die Ergebnisse der Untersuchung decken nicht die Befürchtung, dass das Gebet in säkularen Zeiten in den Familien verschwände, in fast 40% der befragten Familien spielt Gott im Abendritual eine Rolle.

Morgenthaler unterscheidet darüber hinaus Gebetsformen, die an einer traditionellen Gebetspraxis orientiert sind und solche, die in den Familien gemeinsam von Eltern und Kindern

weiterentwickelt werden. Zur ersten Gruppe gehören gebundene Formen des Gebets, die festen Strophen folgen (z.B. »Müde bin ich, geh zur Ruh ...«), zum Teil zählt auch eine traditionelle Gebetshaltung dazu. In der zweiten Gruppe werden traditionelle Gebete variiert, es gibt einen geschlossenen und einen »improvisierten« Gebetsteil oder es wird ganz frei gebetet. Konkret könnte dies ein Dankgebet mit einem anschließenden Fürbitt-Teil sein, in dem die Kinder und die Eltern gemeinsam all jener gedenken, die ihnen wichtig sind. Die Studie arbeitet folgende Voraussetzungen für Familien heraus, damit sich eine eigene Gebetsprache entwickeln kann: Religiosität ist zumindest für einen Eltern- teil von erheblicher Bedeutung, der andere El-

»individuell angemessen und entwicklungsfähig«

ternteil unterläuft diese Gebetspraxis nicht; über religiöse Themen wird in der Familie bei Gelegenheit explizit gesprochen; die Eltern haben im religiösen Bereich Vorstellungen entwickelt, zu denen sie stehen können; die Gebetspraxis ist im Umfeld der Familie (z.B. im Kindergottesdienst) abgestützt; sie wurde in der Familie der Entwicklung der Kinder entsprechend weiterentwickelt und die Eltern praktizieren einen eher demokratischen, empathischen Erziehungsstil.⁴

Die Studie gibt bereits konstruktive Hinweise für eine Gebetspraxis, die individuell angemessen und entwicklungsfähig ist. Eine persönliche Gebetspraxis ist eine kreative Leistung, die unterstützt und behutsam angeleitet werden muss, wenn sie die Kinder nicht überfordern soll. Zudem: Wenn Erwachsene mit Kindern beten, geht es dabei auch um sie selbst, um deren eigenen Stand vor Gott und deren Gottesbild. Und damit sind Gebete mit Kindern auch eine Chance, selbst wieder ins Denken, Fühlen und Aus-

probieren in religiösen Dingen zu kommen. Nicht selten inspirieren dabei die Kinder die Großen.

Traditionell oblag die religiöse Erziehung in den Familien den Frauen. Vor allem die Mütter und Großmütter fühlten sich für die religiöse Sozialisation zuständig, sie beteten mit den Kindern, inszenierten Familienfeste an Feiertagen, bereiteten Feiertage wie Ostern oder Weihnachten vor und lebten zudem häufig ihr christlich-karitatives Engagement im familialen Nahbereich.⁵ Auch wenn dieses Modell der Geschlechterteilung und damit verbunden der geschlechtsbezogenen religiösen Vermittlungs- und Aneignungspraxis gegenwärtig nicht abgelöst ist, so verflüssigt es sich zusehends. Immer mehr Väter übernehmen im religiösen Bereich aktiv ihren Part.

Kriterien für kindgerechtes Beten

● Im Folgenden nun einige Thesen und Kriterien, die für ein kindgerechtes, individuelles Beten mit Kindern aus entwicklungspsychologischer und religionspädagogischer Perspektive hilfreich sind:

1. Authentisch sein, aber dabei die (entwicklungsbedingte) Unsicherheit der Kinder im Blick behalten: Nur das, was Eltern wirklich kostbar ist, können sie so weitergeben, dass es bei den Kindern auch als kostbar ankommt. Wenn den Eltern Beten nicht wichtig ist oder sie sich überfordert fühlen, es aber aus einer Art Pflichtgefühl »durchziehen«, wird es den Kindern mit großer Wahrscheinlichkeit nicht wirklich wichtig werden. Parallelen gibt es bei der Spielanleitung: Wer selbst ungern spielt, wird keine Gruppe zu begeistertem und leidenschaftlichem miteinander Spielen anleiten können.

Authentizität ist aber nicht um jeden Preis gefragt: Bei eigenen Zweifeln oder negativen Antworten für sich selbst, etwa auf die Frage, was nach dem Tod komme, kann eine rein negative Antwort – wie: »Nichts« – Ängste auslösen, die sich als Ewigkeitsangst, Angst in der Weite verloren zu sein und Furcht vor der eigenen Nichtigkeit manifestieren kann. Angebracht ist es, angesichts eigener Zweifel die Frage offen zu halten, indem man bekennt, es selbst auch nicht zu wissen.

2. Beten ist ein Beziehungsgeschehen: Beten ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Eltern und Kind und diese kostbare Beziehung wird in ein größeres Ganzes gestellt: Die Eltern-Kind-Beziehung wird in die Beziehung mit Gott hineingewoben. Die Familie wird zu einem gemeinsamen Gegenüber von Gott, das sich gemeinsam bittend und dankend, klagend oder erzählend an Gott richtet. Kinder erfahren die Erwachsenen dabei im Idealfall als ebenbürtig. Unwillkürlich kommen die verschiedenen Beziehungsformen in der Familie (Frau-Mann-Liebesbeziehung, Eltern-Kind-Beziehung, Geschwister-Beziehungen und die Beziehungen zu Großeltern und anderen wichtigen Personen) oder auch zerbrochene Beziehungen in den Blick, die alle eine eigene Dignität haben. Da, wo Beziehungen gerecht gelebt werden, ist Gott wirkmächtig erlebbar.

Beziehungserfahrungen sind fundamental für jeden Menschen und bestimmen insbesondere das Erleben von Kindern: angefangen von der Freude – etwa: »Papa hat heute so schön viel

»die Frage offen halten«

vorgelesen« – bis zur Trauer – etwa: »meine Freundin hat mich heute im Kindergarten nicht mitspielen lassen«. Alle diese menschlichen Erfahrungen sind »gebetswürdig«. Das Aufgreifen

von Erfahrungen im Gebet, das Vor-Gott-Stellen dieser Erfahrungen reicht weit in den Alltag des Kindes hinein. Im Gebet kann das Kind die Dinge ansprechen und aussprechen, die es bewegen, sei es das Schöne und Erfreuende oder das Bedrückende, die Angst.

Gerechte Beziehungen sind reziprok. Für die Gebetspraxis bedeutet das, dass die Erwachsenen nicht einseitig geben, sondern sich auch durch das Kind anfragen lassen. Beten ist eine Äußerung des Vertrauens. Wer betet, setzt in Gott Vertrauen. Wie dieses konkret aussieht, ist wiederum unterschiedlich. Manche hoffen, dass Gott die Dinge wenden möge, andere wollen ihr Leben vor Gott bringen und bitten um Kraft für ihr Tun. Inhalt und Form variieren je nach Le-

»Die Betenden schließen die Kinder in ihr Vertrauen mit ein.«

benslage und Gottesbild. Die Entscheidung, Gott als für wahr halten zu wollen, ist letztlich eine sehr individuelle, die jeder und jede für sich allein treffen muss. Im Beten mit Kindern schließen die Betenden die Kinder in ihr Vertrauen mit ein. Sie zeigen sich auf eine einmalige Weise. Das Kind, das seinen Eltern vertraut und das Gebet seiner Eltern erlebt, wird seinerseits sein Vertrauen auf Gott übertragen können. Daraus ergibt sich auch, dass sich Beten und Zwang ausschließen.

3. *Kinder haben ein entwicklungsabhängiges Welt- und Gebetsverständnis:* Kindergebete sind anders als Erwachsenengebete. Veränderungen des Gebetsverhaltens haben mit der kognitiven sowie emotionalen Entwicklung und Umwelteinflüssen zu tun. Vreni Merz beschreibt die Entwicklung des Gebetsverhaltens im Lebenslauf, indem sie auf die Stufentheorie zur Entwicklung des religiösen Urteils von Fritz Oser

und Paul Gmünder rekurriert.⁶ Nach diesem Modell vertrauen religiös sozialisierte Kinder bis etwa zum achten Lebensjahr unkritisch auf den großen, lieben Gott, der alles kann! »Er ist der geniale Macher von allem, was das Herz begehrt. In der Vorstellung des Kindes ist er eine Art ›Übermensch‹⁷, wenn auch hin und wieder mit kleinen menschlichen Mängeln, wie im oben beschriebenen Zitat, dass Gott vielleicht kein Geruch eingefallen sei (weil er sich ja so viel ausdenken musste!). Nur folgerichtig fallen die Gebete in diesen Jahren nach dem Muster: »Gott mach, dass ...« aus. Dem Gott, der alles kann, wird alles zugetraut und er wird bestürmt mit Bitten.

Die nächste Entwicklungsstufe ist charakterisiert durch die Vorstellung, dass das Kind Gott beeinflussen könne. Das Kind stellt sich vor, Gott werde seine Bitten eher erfüllen, wenn es ihm dafür etwas anbietet (etwa: »Lieber Gott, mach ..., ich will dafür auch zu meiner Schwester lieb sein.«) *Do ut des* lautet die unbewusste Devise.⁸

Durch Erfahrungen des Nicht-Erhört-Werdens wird, ca. mit dem 12. Lebensjahr, die nächste Stufe eingeleitet, die eine Abkehr vom bisherigen Gebet bedeutet. Jugendliche grenzen sich ab und fühlen sich auf sich selbst zurückgeworfen. Von hier aus kann sich ein neuer, erwachsenengemäßer Glaube entwickeln.

Religionspädagogisch sind Entwicklungsschritte und damit auch kognitive Möglichkeiten von Kindern mitzubedenken⁹, damit die Kinder nicht überfordert werden. Es geht nur so viel, wie das Kind aufnehmen kann.

Theologisch ist die Möglichkeit des Erhörens und Nichterhörens von Bittgebeten offen zu halten. Das kindliche, magische Verständnis des »Gott mach, dass ...«-Gebetes hat seine Berechtigung und seinen entwicklungsspezifischen Ort, aber es kann langsam geweitet werden. Ab und an Zweifel anzumelden, dass wir nicht wis-

sen, ob Gott das genauso sieht wie wir, die etwas bitten, und ob er diese Bitte erfüllen will, können Kinder durchaus verstehen.

Klaus Petzold stellt u.a. die soziale Funktion des magisch-kindlichen Bittgebets heraus: »Wer Gott bittet, behält sein Anliegen, seine Not, seine Sehnsucht nicht für sich, verkrümmt sich

»Zweifel, ob Gott das genauso sieht wie wir«

nicht in sich selbst und meint nicht, alles selber machen zu müssen, sondern vertraut sich selbst Gott an.«¹⁰ Die soziale Funktion in Form einer Entwicklung von Kommunikationsfähigkeit ist ein Entwicklungsziel, das religiöse mit allgemeiner Erziehung verbindet.

Die Frage, was Bittgebete bewirken, kann man mit unterschiedlichen theologischen Ansätzen beantworten. Der anthropozentrische Ansatz stellt den Prozess des Betens und nicht das »Ergebnis« in den Mittelpunkt. Das Gebet scheint häufig eine reinigende, bestärkende oder beruhigende Wirkung zu haben, bereits Quellen der frühchristlichen Frömmigkeit berichten darüber.¹¹ Der amerikanische Religionsphilosoph William James, ein Vertreter dieses anthropologischen Ansatzes, vertrat die Ansicht, dass Beten die Menschen glücklicher mache und bei der Lebensbewältigung helfe, er spricht weiterführend von der Heilkraft des Gebetes.¹² Diese Beobachtungen und Deutungen treffen nicht nur auf Gebete von Erwachsenen zu, sondern ebenso auf die von Kindern. Die soziale Funktion des typischen Bittgebets von Kindern ist dabei nicht zu unterschätzen. Für eine wirkliche Entlastung der kleinen Seelen durch Beten ist das Zusammenkommen von Verstand und Gefühl notwendig.

4. *Kinder entwickeln früh ihre eigenen theologischen Themen:* Kinder kommen auf ihre

Themen immer wieder zurück. In den möglichen und unmöglichen Momenten lenken (oder unterbrechen) Kinder Gespräche zu ihren Gunsten, um ihre Themen fort- oder einzuführen. So verhält es sich auch mit »ihren theologischen Themen«.

Kinder besetzen Themen positiv und verankern sie nachhaltig, wenn diese sie angerührt haben, wenn sie emotional besetzt sind, wenn sie intellektuell herausfordernd genug sind, wenn sie mit Vorwissen verknüpft wurden und das heißt bei Kindern: mit dem Leben verknüpft

»Entlastung der kleinen Seelen«

sind. Anhand solcher Themen entwickeln Kinder Kindertheologie und verknüpfen neue Fragestellungen mit der sie beschäftigenden Thematik.¹³ Diese Gedanken begleiten den Alltag und können in die Gebetsgestaltung eingehen, wenn das Kind dazu ermuntert und ernst genommen wird. Hören auf das Kind und das Zulassen von Irritation können sowohl die Erwachsenen als auch die Kinder bereichern. Beten kann hier den Sinn für Spiritualität wecken und die Verbindung von Profanem und Säkularem verdeutlichen. So kann letztlich eine »Haltung des Gebetes« im Leben eingeübt werden, und das kann manchmal sogar sehr witzig sein.

Die Wunder der Schöpfung und der damit verbundene Auftrag, die Schöpfung zu wahren, kann etwa das Thema einer solchen Kindertheologie sein. Ein Beispiel: Meine oben schon erwähnte Tochter Maja wurde Zeugin, als ich Tauben, die sich auf unserem Balkon niederlassen wollten, beschimpfte und verscheuchte. Sie war eine Weile still und dann sagte sie: »Mama, das ist nicht nett. Die Tauben können ja nichts dafür, dass sie Tauben geworden sind. Das hat Gott gemacht.«

5. *Kinder sollen gestärkt werden:* Zunächst sollte die Erfahrung im Gebet für Kinder unabhängig von intellektuellen Stärken oder Schwächen sein. Es muss darum gehen, was das Kind ist, nicht, was es kann oder nicht kann.

Traditionelle Kindergebete sind zuweilen verniedlichend und infantilisierend. Sie halten Kinder in dem Gefühl einer hilflosen Kleinheit

»eine freie Beziehung zu Gott«

und Abhängigkeit fest. (»Ich bin klein, mein Herz mach rein, ...«). Gebet und Religion wird hier als entmündigend erfahren. Solche Texte sind m.E.

nicht geeignet, um mit Kindern zu beten. Die Tradition an sich ist kein hinreichendes Argument.

Beten mit Kindern soll diesen eine freie Beziehung zu Gott ermöglichen und einüben. Wenn Gott das Heil der Menschen will, wie dies die christliche Religion zugrundelegt, dann sollte das Heil im Beten durchschimmern. Gestärkt sollen Kinder daraus hervorgehen, gestärkt, in dem, was sie sind.

Beten mit Kindern ist eine Einladung, die Beziehung zum Kind zu intensivieren, sich selbst zu offenbaren, vertrauensvoll und schutzlos zu zeigen – im Angesicht Gottes.

¹ Ich beziehe mich in erster Linie auf das Beten mit Kindern in Familien. Das Beten im Religionsunterricht oder im pfarrgemeindlichen Kontext bedürfte zusätzlicher Aspekte.

² Christoph Morgenthaler, Abendrituale und Gebetspraxis bei Familien mit Kindern, in: KatBl 132 (2007) 166–170.

³ Ebd., 170.

⁴ Ebd., 169.

⁵ Vgl. Stephanie Klein, Religiöse Erziehung in der Familie, in: Gottfried Bitter u.a., Neues Handbuch religionspädagogischer Grund-

begriffe, München 2002, 295–300, 297.

⁶ Vreni Merz, Lieber Gott, mach...!, KatBl 132 (2007) 182–186, 182. Auf die Problematik von Stufenmodellen kann hier im Einzelnen nicht eingegangen werden. Vgl. weiterführend Fritz Oser/Paul Gmünder, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Gütersloh 41996.

⁷ Merz, Amn. 6, 184.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Wichtig ist auch, das magische Weltverständnis des Kindes im Blick zu haben. Etwa die Vorstellung

vom Tod entwickelt sich erst langsam zu ihrer ganzen Tragweite. Für Gespräche mit Kindern über den Tod vgl. weiterführend: Werner Thiede, Sterben und Tod, in: LexRP Bd. 2, hrsg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Neykirchen-Vlyn 2001, 2051–2056 sowie Martina Plieth, Kind und Tod. Zum Umgang mit kindlichen Schreckensvorstellungen und Hoffnungsbildern, Neukirchen-Vlyn 2001.

¹⁰ Klaus Petzold, Gebet, in: LexRP Bd. 1, 655–659, 656.

¹¹ Vgl. Bernhard Lang, Gebet, in: NHTG Bd. 1, hrsg. von

Peter Eicher, München 2005, 469–486, 483.

¹² Vgl. weiterführend William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt/M. 2003 [The Varieties of Religious Experience, New York 1958].

¹³ An der Universität Duisburg/Essen am Institut für Katholische Theologie läuft derzeit unter der Federführung von Elisabeth Hennecke ein Forschungsprojekt zu religiösen Themen von Kindern in der Grundschule. Das Forschungsdesign lässt interessante Ergebnisse erwarten.

Agatha Schnoz

Kindertheologie: Ein Paradigmenwechsel in der Katechese?

In der Praxis, vor allem in den Gemeinden, ist Kindertheologie bzw. ein wirkliches Ernstnehmen der Kinder mit ihrem Glauben noch immer am Anfang. Den Hindernissen stehen dennoch viele gute Möglichkeiten zu katechetischem Engagement gegenüber.

● Meine erste Erfahrung mit »Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen« geht – ungeplant – in meine Ausbildungszeit Anfang der 1980er-Jahre zurück. Ich machte in einer Landpfarrei ein Unterrichts- und Gemeindepraktikum als Religionspädagogin. In einer ersten Klasse des Untergymnasiums hatte ich den Auftrag, das Thema Gottesbilder zu behandeln. Ich entschied mich für eine Metaphermeditation als Einstieg. Die ca. 13-jährigen Schülerinnen und Schüler sollten den Satz »Gott ist für mich wie ...« mit ihren persönlichen Gedanken vervollständigen. Zögerlich wurden erste Bilder wie »Licht« oder »Sonne« aufgeschrieben. Nach einiger Zeit kam ein Mädchen nach vorne und ergänzte den Satz so: »Gott ist für mich wie ein Kamel, das einen durch die Wüste trägt.« Im ersten Moment brachte mich das Kamel aus der Fassung. Gleichzeitig spürte ich jedoch die Ernsthaftigkeit der Schülerinnen. Intuitiv stellte ich das vorbereitete Unterrichtsprogramm in den Hintergrund und be-

schloss, ausgehend von diesem Satz mit der Klasse ein Gespräch zu führen. Es entstand eine lebhaft diskutierte Diskussion, so dass die Stunde für mich zu einer Sternstunde wurde!

Dieses Erlebnis war für meine zukünftige Tätigkeit als Religionspädagogin wegweisend, wenn auch vorerst nur für den Religionsunterricht mit Schülerinnen und Schülern der 7.-9. Klasse. Obwohl damals noch keine Rede war von subjektorientiertem Unterricht, so hatte ich aus der Praktikumserfahrung den Schluss gezogen, dass der einzelne Schüler in seiner Persönlichkeit wahr- und ernst zu nehmen ist. Ebenso ging es mir darum, das Gelernte bzw. den Inhalt des Religionsunterrichts mit dem Leben und den eigenen Erfahrungen zu verknüpfen und die Jugendlichen mehr als Mitgestaltende von Lernprozessen zu sehen denn als Empfänger von religiösen Inhalten.

Die Frage nach einem korrelativen oder subjektorientierten Modell stellte ich mir allerdings nicht, als ich für eine Katechetin in der zweiten und dritten Klasse einspringen musste. Auf der Primarschulstufe (1.-6. Klasse) Religion zu unterrichten, bedeutete klar, »im Glauben zu unterweisen«. Es war mir noch nicht möglich, die Erfahrungen, die ich im Oberstufenunterricht gemacht hatte, mit jüngeren Kindern umzusetzen.

Auch in den Lehrmitteln, die damals zur Verfügung standen, ging es darum, religiöses Wissen und kirchliche Lehre von Erwachsenen für Kinder umzusetzen.

In den so genannten voreucharistischen Gottesdiensten, die nach dem 2. Vatikanischen Konzil und der Synode 72 angeregt und eingeführt wurden, ging es ebenfalls in erster Linie darum, die Kinder auf die Erwachsenen-Eucharistiefeier hinzuführen, in die sie nach der Erstkommunion dann auch integriert waren. Dabei waren damals viele in Katechese und Verkündigung Tätige ehrlich bemüht, theologische Inhalte kindgerecht, in einer dem Alter der Kinder angemessenen Sprache zu vermitteln.

Paradigmenwechsel?

● Im Folgenden steht allerdings nicht der Religionsunterricht als solcher im Zentrum, sondern die Frage, ob und in welcher Form in der Katechese ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat bzw. welche Auswirkungen ein solcher auf Katechese und Verkündigung haben könnte. Im geographischen Blickfeld habe ich dabei die Innerschweiz, die stark katholisch geprägt ist. Hier wurde in den vergangenen Jahren die Gemeindekatechese als Modell der Verkündigung vor allem im Zusammenhang mit dem Firmweg 18+ diskutiert. In der Gemeindekatechese geht es um die Verkündigung innerhalb einer Pfarrei. Sie ersetzt weder den Religionsunterricht im schulischen Kontext noch geht es darum, in erster Linie religiöses Wissen zu vermitteln. Gemeindekatechese versucht vielmehr, religiöses Leben im Alltag erfahrbar zu machen und mit den anderen Grundaufträgen der Kirche zu vernetzen. Gemeindekatechese initiiert und ermöglicht die Auseinandersetzung mit konkreten religiösen Ausdrucksformen.

Reflektiert man die Katechese im Hinblick auf den Ansatz der Kindertheologie, so ist die Subjektorientierung am ehesten in den gemeindekatechetischen Projekten zur Hinführung auf die Sakramente auszumachen. So stellen z.B. die neueren gemeindekatechetischen Formen wie der Versöhnungsweg (der die Kinder zum Sakrament der Versöhnung führt) und eben das Modell des Firmweges 18+ die Kinder und Jugendlichen ins Zentrum. Gerade gegenüber diesen Modellen ist jedoch der Widerstand immer noch erheblich; nicht zuletzt von Priestern, aber auch von Eltern und Gläubigen, weil keine »flächendeckende Katechese« mehr stattfindet.

Nüchtern betrachtet muss man zur Kenntnis nehmen, dass der religionspädagogische Ansatz der Kindertheologie im Religionsunterricht sowie in der Sakramentenkatechese bis heute nur bedingt oder punktuell Eingang gefunden hat. Die Gründe dafür sind vielfältig.

Hinderliches

● Religionsunterricht findet im schulischen Umfeld statt. Die Schule stellt den Kirchen innerhalb des Stundenplans ein Zeitgefäß von wöchentlich ein bis zwei Lektionen zur Verfügung. Dies hat den Vorteil, dass alle katholischen Kinder erfasst werden, außer die Eltern melden sie schriftlich vom Religionsunterricht ab. Der Religionsunterricht hat sich jedoch an schulische Gegebenheiten anzupassen. Ganzheitliche, auf die Erfahrung und das Erleben der Schülerinnen und Schüler ausgerichtete Formen sind dadurch stark eingeschränkt.

Religiöse Verankerung in der Familie nimmt stetig ab. Dies bedeutet einerseits, dass die Kinder unbelastet und ohne Vorurteile an die Fragen des Glaubens herangehen. In einem schulisch-zeitlichen Rahmen von max. 90 Minuten

pro Woche ist es jedoch andererseits für Katechetinnen eine hohe Anforderung, dem (zumeist überladenen) Lehrplan gerecht zu werden oder z.B. die Kinder vertieft zur Erstkommunion hinzuführen.

Katechetinnen stehen in einem Spannungsfeld von verschiedensten Erwartungen. In Gesprächen mit Katechetinnen erfahre ich häufig, dass sie mit den unterschiedlichen Erwartungen von Pfarrern, Eltern und Pfarreiangehörigen konfrontiert sind, denen sie nicht allen gerecht werden können. Der Pfarrer erwartet, dass die Kinder mit den Glaubensinhalten vertraut sind. Eltern erwarten, dass ihren Kindern eine positive Botschaft vermittelt wird (oft soll es eine positive sein, als sie die Erwachsenen in ihrer Kindheit erfahren haben) oder dass die Kinder Antworten auf die Fragen finden, die sie als Eltern

»Spannungsfeld von verschiedenen Erwartungen«

selber nicht geben können. Andere stellen die Kompetenz von Katechetinnen in Frage, weil die Kinder trotz Religionsunterricht am Sonntag nicht mehr in der Kirche zu sehen sind.

Der religionspädagogische Ansatz der Kindertheologie hat bis heute in der Ausbildung von Katechetinnen noch nicht vollständig Fuß gefasst. Die berufsbegleitende Ausbildung von Katechetinnen konzentriert sich bis heute vor allem auf den Religionsunterricht im schulischen Umfeld und noch zu wenig auf die Verkündigung innerhalb der Gemeinde (Gemeindekatechese). Inhalt bzw. Thema, Zielorientierung und Methodenkompetenz stehen oft isoliert im Zentrum der Religionsdidaktik. Das Konzept der Elementarisierung, das den kindertheologischen Ansatz berücksichtigt, »arbeitet themen- und subjektbezogen«, wie Werner H. Ritter und Georg Hilger in ihrem didaktischen Konzept der Elemen-

tarisierung darlegen.¹ Katechese darf sich also nicht mit Methoden und Rezepten begnügen. Die einzelnen Schüler/innen haben neben dem Inhalt ebenso im Mittelpunkt zu stehen. Dies verlangt jedoch neben der Methodenkompetenz ebenso Personal- und Beziehungskompetenz. Allen diesen Ansprüchen in einer berufsbegleitenden Ausbildung Rechnung zu tragen, ist eine hohe Anforderung.

Erstkommunionvorbereitung

● Wie steht es mit einem Paradigmenwechsel in Bezug auf die Erstkommunionvorbereitung? Auch diesbezüglich haben Pfarreien schon vor einigen Jahren begonnen, nach neuen Wegen zu suchen. Aufgrund pastoraler Erkenntnisse kann die Hinführung zum Sakrament nicht isoliert und losgelöst von einer Gemeinde geschehen, sondern der Vollzug der Sakramente ist eingebettet in das Leben einer kirchlichen Gemeinschaft. Der Glaube der Kinder, die Auseinandersetzung mit und das Hineinwachsen in den Glauben soll – den Erwachsenen ebenbürtig – eingebettet sein in die Gemeinschaft der Kirche.

Was die Hinführung zur Erstkommunion betrifft, haben zunächst Bildungshäuser Neues versucht, indem sie Vorbereitungswochenenden für Eltern mit Erstkommunionkindern anboten. Eltern und Kinder fanden diese Wochenenden interessant und wertvoll, zurückgekehrt in die eigene Pfarrei jedoch fühlten sie sich mit dem Erlebten allein. Im Rahmen von gemeindekatechetischen Projekten begannen nun immer mehr Pfarreien zur Vorbereitung auf die Erstkommunion Eltern-Kind-Tage zu organisieren. Heute sind diese Anlässe aus vielen Pfarreien nicht mehr wegzudenken. Meistenorts liegt es in der Verantwortung der Katechetinnen, diese Tage vorzubereiten und durchzuführen. Dies ist im-

mer mit einem großen Aufwand an Arbeit verbunden.

Handelt es sich um eine Pfarrei mit vielen Erstkommunionkindern, bringt der Anlass erhebliche organisatorische und personelle Probleme mit sich. Doch mithilfe kreativer und engagierter Katechetinnen werden solche Eltern-Kind-Tage oft zu einem echten Erlebnis. Ich meine jedoch, dass genau hier das Problem liegt: An solchen Vorbereitungstagen herrschen häufig ein Aktivismus und eine Methodenvielfalt, welche die Kinder – und letztlich auch die Eltern – in den Hintergrund drängen. Kann nebst all den Bastelarbeiten bis hin zur Tischdekoration für den Weißen Sonntag das Gespräch über das Elementare des Sakramentes zwischen Eltern und Kindern und im ganzen Kreis der Teilnehmenden überhaupt noch geführt werden?

In einigen Pfarreien geht der Einbezug der Eltern über den Vorbereitungstag hinaus. Da machen Väter mit Erstkommunionkindern eine Biketour. Patinnen organisieren einen Spaghettabend. Mütter organisieren eine Nachtwanderung. Andere formulieren die Fürbitten für den Gottesdienst am Weißen Sonntag. Können so Denkprozesse bei Kindern und Eltern angeregt werden? Geben all diese Aktivitäten Impulse, um gemeinsam über den Glauben nachzudenken und auszutauschen? Ich zweifle. Es findet wohl ein Wandel statt, jedoch vor allem in Bezug auf Aktivitäten, Formen und Methoden.

Mögliches

- Ich wurde vor einigen Jahren von einer mir unbekannten Pfarrei angefragt, ob ich kurzfristig die Erstkommunionvorbereitung übernehmen könnte. Ich sagte zu unter der Bedingung, dass Frauen und Männer aus der Pfarrei bereit wären, zusammen mit den Kindern einen Weg zu ge-

hen und sie in Gruppen auf die Erstkommunion vorzubereiten. Meine Funktion war die Einführung und Begleitung der Erwachsenen und die inhaltliche Vorbereitung der Gruppenstunden. Es war mir wichtig aufzuzeigen, dass die Hinführung zu den Sakramenten nicht nur eine Angelegenheit von professionellen Kirchenangeestellten ist, sondern dass sie die ganze Pfarrei etwas angeht und deshalb im Pfarreileben verankert sein muss. Ich orientierte mich dabei am Modell des Kommunionweges von Albert Bieger².

Ca. 12 Personen (Mütter, Väter, Pfarreiangehörige) stellten sich, wenn auch aus einer Not heraus, für diese Begleitung zur Verfügung, hätten doch sonst keine Erstkommunion stattgefunden. Mit ihnen zusammen besprach ich die Themen der Gruppenstunden, und wir gingen zusammen den Ablauf der Gruppenstunden durch,

»Auch die Mütter setzen sich wieder mit ihrem eigenen Glauben auseinander.«

so dass sie sich befähigt fühlten, zusammen mit den Kindern zu arbeiten und mit ihnen den Weg zu gehen. Im Anschluss an die Gruppenstunden fand jeweils in der Kirche eine Feier statt, zu der auch die Eltern der Erstkommunionkinder eingeladen waren. An einem Samstagmorgen wurden die Eltern eingeladen, sich zusammen mit ihren Kindern mit Fragen des Glaubens auseinanderzusetzen. Anschliessend gab es ein gemeinsames Mittagessen. Diese Erstkommunionvorbereitung und der Weiße Sonntag wurden für alle Beteiligten und die ganze Pfarrei zu einem unvergesslichen Erlebnis.

Der Kommunionweg, aber auch weitere gemeindekatechetische Projekte wie z.B. der Versöhnungsweg oder der Firmweg 18+ können je nach personellen Ressourcen weiter ausgebaut

werden, z.B. mit Wochenenden für Kinder, Jugendliche oder Familien; Familien- bzw. Pfarreiferien, Kinderbibeltagen, Feiern von Festen im Kirchenjahr, Wallfahrten, Pilgerweg, Beteiligung der Pfarrei am Ferienpass ... Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt!

Ein weiteres gemeindegatechetisches Modell, das in der Innerschweiz jedoch noch kaum Fuß gefasst hat, ist der so genannte Heimgruppenunterricht. Analog zum Kommunionweg halten Mütter bei sich zu Hause mit einer Gruppe von Kindern der ersten oder zweiten Klasse Religionsunterricht. Sie werden dabei von einer Katechetin eingeführt und begleitet. Der offizielle Beginn wird mit einem Gottesdienst in der Kirche gefeiert. Hier können die Kinder erste Schritte mit einem erlebnis- und subjektorientierten Religionsunterricht machen. Viele Erfahrungen machen aber auch die Mütter, die sich, häufig erst wieder nach langer Zeit, mit ihrem eigenen Glauben auseinandersetzen. Sie sind von unschätzbarem Wert und leiten die Mütter oft auf einen eigenen aktiven Glaubensweg.

Klarerweise sind solche gemeindegatechetischen Projekte und religionspädagogischen Modelle sehr zeitaufwändig. Aber hier werden die

Kinder in ihrer (dem jeweiligen Entwicklungsstand entsprechend) erfahrungsorientierten Auseinandersetzung mit ihrem Leben und dem Glauben ernst genommen, wie es auch den Ideen der Kindertheologie entspricht. Ebenso geht es darum, die Mitglieder einer Pfarrei »in die Pflicht zu nehmen«, denn diese haben als getaufte Christinnen und Christen teil am Verkündigungsauftrag der Kirche (und zwar nicht nur bei Personalmangel!). Gefordert sind sicherlich auch die Leiterinnen oder Leiter eines solchen Weges. Es ist wichtig, dass sie dafür die nötige Weiterbildung und Unterstützung von entsprechenden Fachstellen erhalten.

Es ist wichtig, dass die Kinder Themen des Religionsunterrichtes und ihre Sicht des Glaubens durch Erfahren und Erleben mit ihrem Leben in Beziehung setzen. Ich plädiere deshalb dafür, schulischen Religionsunterricht und gemeindegatechetische Arbeit ergänzend miteinander zu verknüpfen, denn Pfarreien sind »Orte des praktischen Lernens«³. Es geht letztlich nicht darum, den Kindern Religiosität und einen bestimmten Glauben überzustülpen, sondern sie auf ihrem Lebens- und Glaubensweg zu begleiten.

¹ Georg Hilger/Werner H. Ritter, Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts. München 2006,

155.

² Albert Biesinger u.a., Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, München 1999.

³ Hilger/Ritter, Anm. 1, 146.

Keine offene Frage

Ob die evangelischen Kirchen auch im engeren dogmatischen Sinn als Kirchen anzusprechen sind, hat schon vor mehr als 50 Jahren für Diskussionen gesorgt – eine Reminiszenz an theologische Streitkultur.

● Helmut Erharter (1931-1999), mein verehrter Vorgänger als Chefredakteur der DIAKONIA, hatte in seinem langen Theologenleben einen Fundus von interessanten und amüsanten Geschichten angesammelt. Eine Anekdote, die er gerne erzählte, war mir diesen Sommer wieder präsent: Anfang der 50er-Jahre promovierte Erharter als einer der ersten Laientheologen in Innsbruck. Eines seiner Rigorosen hatte er in Dogmatik abzulegen und zwar vor vier Professoren und auf Latein. Der letzte Prüfer fragte schließlich nach dem Kirchenverständnis in ökumenischer Perspektive und wollte eine Begründung hören, warum die anderen Konfessionen nicht als Kirchen zu bezeichnen seien.

Helmut Erharter hatte sich aber im Laufe seiner Studien eine dazu alternative Meinung gebildet und entschloss sich, diese auch in der Prüfung zu vertreten. Prüfling und Prüfer gerieten daraufhin in Diskussion, zunächst auf Latein und, als das dann in der Hitze des Gefechts nicht mehr reichte, stritten sie auf deutsch weiter.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Schließlich wurde die Prüfung beendet, der Kandidat hinausgeschickt. Seinem Bericht zufolge musste er sehr lange warten, bis er zur Verkündung des Prüfungsergebnisses wieder gerufen wurde. Er hatte sein Rigorosum mit Auszeichnung bestanden. Hinterher wurde ihm erzählt, es sei die Diskussion unter den Prüfern weitergegangen und derjenige, der die heikle Frage gestellt hatte, hätte den Kandidaten schon durchfallen lassen wollen angesichts der von der katholischen Lehre abweichenden Meinung, die er vertreten habe. Die anderen Prüfer hätten ins Treffen geführt, dass er zwar eine lehramtlich nicht gestützte These vorgebracht habe, dies aber durchaus mit Bravour und theologisch ernstzunehmenden Argumenten. Dadurch habe er sich als sehr guter Theologe gezeigt und verdiene daher die beste Note. Und zudem sei die gestellte Frage doch tatsächlich als eine zu betrachten, die im Fluss sei und offen zu halten wäre. Nach einiger Zeit hatten sie den Kollegen dann überzeugt.

Heute, mehr als 50 Jahre später, scheint es in dieser Frage lehramtlich wiederum keinen Spielraum zu geben. Gerade in Sachen Ökumene aber braucht es auch heute den theologischen Diskurs: durchaus mit Bravour und hoffentlich mit ernstzunehmenden Argumenten.

Helga Kohler-Spiegel

Im Dialog mit Kollegen ...

Bericht von einem Bischofsseminar zum Thema »Initiation«

**Der oft vermisste Dialog zwischen
Praxis, Wissenschaft und Kirchen-
leitung kann auch gelingen:**

**Im Juli dieses Jahres fand in Salzburg
ein Seminar eigener Art statt.**

**Thema waren pastorale und kateche-
tische Herausforderungen rund um
die Initiationssakramente.**

● Häufig wird beklagt, dass der Austausch und die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen bzw. den kirchlich verantwortlichen Personen und den theologischen Fachpersonen, Professorinnen und Professoren, nur wenig stattfindet. So war es eine interessante und – das sei hier schon gesagt – eine gelungene Initiative, Bischöfe und ihre Vertretungspersonen zu einem „Bischofsseminar« einzuladen, an dem sie mit Fachpersonen aus dem Bereich der Universitäten und Hochschulen sowie aus reflektierter Praxis zusammentreffen und sich dort – im eigenen Kreis – offen austauschen können.

Etwa 75 Personen, zahlreiche Bischöfe, Diözesanverantwortliche für Sakramentenpastoral und Sakramentenkatechese sowie ihre Mitarbeiter und (einzelne) Mitarbeiterinnen fanden sich vom 3. bis zum 5. Juli 2007 zu einem »Bischofsseminar« im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg zusammen. Aus zahlreichen Ländern Eu-

ropas, konkret aus Belgien, den Niederlanden, Luxemburg, Deutschland, Polen, Moldawien, Tschechien, der Slowakei, Österreich, Ungarn, Serbien, Rumänien, Kroatien Bosnien, Italien und der Schweiz sind sie der Einladung von Erzbischof Alois Kothgasser nach Salzburg gefolgt. Die Idee zur Tagung geht zurück auf die Projektzusammenarbeit zwischen Walter Kardinal Kasper in seiner Zeit als Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Albert Biesinger, Professor für Religionspädagogik an der Universität Tübingen, und deren Initiativen im Bereich der Sakramentenkatechese. Aus einer Zusammenarbeit mit Erzbischof Kothgasser legte sich der Veranstaltungsort Salzburg nahe.

Die Tage waren geprägt von Begegnung und intensiver Auseinandersetzung zu heutigen Theologien, Möglichkeiten, Herausforderungen und Wegen der Initiation in den verschiedenen Regionen und Bistümern. Inhaltlich richtete sich der Fokus auf pastorale und katechetische Wege und Konzeptionen rund um die Sakramente Taufe, Erstkommunion und Firmung. Spannend war die Zusammenschau aus dogmatischer, liturgischer, pastoraltheologischer und religionspädagogischer Perspektive, verbunden mit reflektierten Erfahrungen aus der praktischen Arbeit in Pfarreien und Seelsorgeeinheiten.

Eröffnet wurde die Tagung durch Erzbischof Alois Kothgasser und Professor Albert Biesinger, die beide aus ihrer jeweiligen Sicht auf die Dringlichkeit hinwiesen, Standards für die zukünftige Initiationskatechese zu entwickeln. Erzbischof Kothgasser mahnte angesichts der vielen, oft unübersehbaren Alltagsverpflichtungen der Bischöfe die Wichtigkeit der Reflexion dieses Themas Initiation an: »Es ist geradezu ein Privileg für uns Bischöfe, sich zwei Tage ganz auf diese zentrale Thematik konzentrieren zu können ...« Albert Biesinger lenkte den Blick auf die allein für Deutschland errechnete Zahl, dass jährlich über eine Million Menschen in der Vorbereitung und der Feier der Initiationssakramente zu begleiten sind: »Jedes Jahr ist Initiation ein katechetisches Großprojekt...«

Überlebensfrage der Kirche

● Walter Kardinal Kasper setzte mit seinem Referat »Warum Initiation für mich als Bischof eine Überlebensfrage der Kirche ist« zentrale Wegmarken für die gesamte Tagung. In seinen Zugängen zum Thema verbanden sich Erfahrungen als Bischof mit Impulsen aus der Perspektive des Kurienkardinals und des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mit Bezug auf das Apostolische Schreiben »Catechesi Tradendae« von Papst Johannes Paul II. vom 16. Oktober 1979 erläuterte Kardinal Kasper, dass Katechese eine zentrale Aufgabe von Kirche ist. Es ist die zentrale Aufgabe von Kirche insofern, als in der Katechese die Zukunft der Kirche liegt. Deshalb gilt der Qualität der Begleitung von Eltern und Kindern besondere Aufmerksamkeit, Aus- und Fortbildung sind von hoher Bedeutung.

Die Herzen der Menschen werden in der Begegnung bewegt, doch auch Glaubenswissen

und Sprachfähigkeit im Religiösen werden aufgrund der interreligiösen Herausforderungen neu wichtig. Die Einführung in christlichen Glauben verbindet Orthodoxie und Orthopraxie, Katechese geschieht ganzheitlich, sie spricht alle Fähigkeiten des Menschen an, Handeln aus dem

»jährlich über eine Million Menschen in der Sakramentenvorbereitung«

Glauben und Wissen um den Glauben gehören zusammen. Die jüdisch-christliche Tradition hat katechetisches Handeln immer mit Erzählen verbunden, im Jüdischen wird die Frage des Kindes zum Anlass genommen, die Heilsgeschichte zu erzählen: »Wenn dein Kind dich fragt ...« (Dtn 6,20)

Kardinal Kasper betonte eine ganze Reihe von Aspekten, wie Katechese im Anschluss an das Konzil gelingen kann: In der Katechese soll der Glaube der Kirche vollständig und organisch ausgelegt werden, dies muss ganzheitlich und im Blick auf die jeweilige Kultur geschehen. Die »Adressaten« der Katechese sind aktiv und mitverantwortlich am Prozess der Katechese beteiligt. Heutige Standards in Didaktik und Methodik sind notwendig, Katechese geschieht erfahrungs- und lebensbezogen, sie hat eine mystagogische und symbolische Dimension. Katechese ist gemeindebezogen, die Pfarrei sollte der bevorzugte Ort sein, an dem Christsein erfahrbar ist. Katechese dient dem Ziel, die religiöse Dimension im eigenen Leben zu entdecken und das Leben an Jesus auszurichten – oder anders gesagt: Sie will einführen in die gelebte Nachfolge. Katechese ist, so Kardinal Kasper, »Heilige Pflicht« der Kirche, die Gläubigen haben ein Recht darauf, auf diese Art im Glauben unterrichtet zu werden. Als anregend, nachdenklich, vor allem aber bestärkend wurden die Worte von Kardinal Kasper aufgenommen.

Unser Tun und Gottes Tun

● Der erste Vormittag stand unter dem Schwerpunkt von Reflexionen zur gegenwärtigen Situation: Paul Michael Zulehner, Professor für Pastoraltheologie in Wien, referierte zu »Analysen, Störungen und Perspektiven von Initiation«. Ausgehend von Apg 16,14 zeigte er die zwei »trennbaren und doch nicht entflechtbaren Handlungsebenen« auf: unser Tun und Gottes Tun. Ein Blick in die Geschichte ermöglichte, die Entwicklungen und vor allem die Veränderungen der pastoralen Arbeit in weiten Bereichen Europas zu verstehen; aufschlussreich wurden so gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen verständlich. »Die Tradierung des christlichen Glaubens ist heute ungesichert. ... Es gilt daher heute neu, jede (nachwachsende) Generation für das Evangelium neu zu gewinnen ...« Im Anschluss an Berger/Luckmann zeigte Zulehner, welche Faktoren Konversion, also die »gedeihliche Veränderung« gelingen lassen.

Ich selbst hatte die Aufgabe, die katechetischen Herausforderungen der Initiation zu erläutern. Eine Differenzierung zwischen den verschiedenen religionspädagogischen Handlungsfeldern ist notwendig, Selbstverständnis und

»welche Faktoren Veränderung gelingen lassen«

Erwartungen an Katechese müssen gemeinsam reflektiert werden. Katechetisches Handeln ist immer ein Begleiten, Religiöses wird – auf bestmögliche Art – Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zur Verfügung gestellt, damit diese – in einer religiös anregungsreichen Umgebung – auf ihr eigene Weise den Glauben entwickeln und leben können. Katechese braucht Theologie in erfahrungsnaher Sprache, braucht Modelle für

Christsein, braucht entwicklungspsychologische Kenntnisse u.v.m. – vieles ist hilfreich, damit Katechese im Dialog gelingen kann.

Monika Scheidler, Professorin für Religionspädagogik in Dresden, ging auf multikulturelle Aspekte ein. Eindrücklich zeigte sie auf, wie Integration von Katholikinnen und Katholiken aus verschiedenen Kulturen in den Pfarreien gelingen könnte – und wie schwierig diese Integration oft ist. Gerade die Initiationssakramente und die damit verbundenen katechetischen Wege bedürfen integrative und differenzierte Angebote für die Menschen aus verschiedenen Herkunfts- und Migrationskulturen. Hier liegen häufig wichtige kirchliche Möglichkeiten zur Unterstützung von Integration brach, konkrete Impulse zur Umsetzung in der Praxis wurden vorgestellt.

Konkrete Beispiele

● Am Nachmittag ging es um konkrete Zugänge, Albert Biesinger stellte Erstkommunion als Familienkatechese vor, die Arbeit mit konkreten Materialien gab einen praxistauglichen Einblick in diesen katechetischen Weg. Clemens Bieber, Pfarrer in St Laurentius in Kleinostheim aus der Diözese Würzburg (am Rande zu Hessen) zeigte, wie Erstkommunionkatechese vielfältig die Gemeinde weiterentwickelt und »Heimat« schafft. Oft richtet sich der kirchliche Blick auf das, was nur wenig oder nicht gelingt, umso eindrucklicher, anhand konkreter Erzählungen und Bilder mitzuerleben, welche Ideen eine Pfarrgemeinde entwickeln und umsetzen kann – wie Katechese zum Jahreskreis, zu den einzelnen Sakramenten und liturgische Bildung konkret gelingt. Die Erfahrungen in Kleinostheim mit Erstkommunion als Familienkatechese sind empirisch ausgewertet, die Nachhaltigkeit damit belegbar.

Weihbischof Franz-Peter Tebartz van Elst, Diözese Münster, erläuterte als Leiter der Projektgruppe Katechese der Deutschen Bischofskonferenz Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. Er betonte die Initiation als »Eingliederung in den Leib Christi, der die Kirche ist«. Drei Lernkontexte sind dafür konstitutiv: »die Lebensgeschichte der beteiligten Menschen ..., die Botschaft des christlichen Glaubens ... und die gottesdienstlichen Feiern ...« Die Priorität beim Katechumenat liege bei der Erwachsenenkatechese, denn: »Nur was unter Erwachsenen gelebt wird, hat eine Chance, unter Kindern und Jugendlichen aufgenommen zu werden.« Zahlreiche Anregungen im Blick auf Glaubensbegleitung mit Ungetauften ergänzten die Ausführungen. Eine Podiumsdiskussion rundete am Abend den Tag ab und half, die vielen Impulse zu verarbeiten und zu »verdauen«.

Kommunikative Katechese

● Am dritten Tag des Bischofsseminar stellten Bernd Jochen Hilberath, Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, und Domkapitular Rudolf Hagmann, der für die Pastorale Planung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart verantwortlich ist, gemeinsam dar, vor welchen Herausforderungen und Möglichkeiten Initiation in größer werdenden Seelsorgeeinheiten steht. Der Ansatz der kommunikativen Theologie zeigte dabei deutlich, wie Kommunikation heute ausgerichtet sein muss, damit katechetische Prozesse gelingen können. Bernd Jochen Hilberath rückte die Perspektive in den Blick, zuerst nach dem theologischen Grundverständnis und nach dem »Wozu« zu fragen. Die Klärung des Ziels ermöglicht anschließend eine Klärung der Frage nach dem Wie. Am Beispiel der Taufe zeigte er auf,

wie die Zielbestimmung der Taufe theologisch notwendig ist, um auf dieser Basis dann das »Wie« der Begleitung zu bestimmen.

Die Konkretisierung ist nur als kommunikativer, als dialogischer Prozess verstehbar. Der Ansatz der kommunikativen Theologie basiert auf der themenzentrierten Interaktion von Ruth C. Cohn und ermöglicht – auch für die Katechese der Initiationssakramente – ein prozessorientiertes, biographisch verortetes, auf Gruppe hin geöffnetes Arbeiten. Die Rollen aller an einem solchen Prozess beteiligten Personen verändern

»zuerst nach dem Warum fragen«

sich. Rudolf Hagmann nahm diese Gedanken auf und konkretisierte sie: Wenn Kirche dazu da ist, um zu evangelisieren, dann ist das »Wozu« von Kirche, Evangelium und Menschen in Kommunikation zu bringen. Oder anders gesagt: Kirche ist – so verstanden – »Sakrament«; »Werkzeug«, den Menschen zum Heil, damit Menschen mit dem Evangelium in Beziehung kommen. Die Berufung aller Christinnen und Christen tritt in den Mittelpunkt, diese sind »Mitarbeiter/innen Gottes«, nicht des Pfarrers.

Seelsorgeeinheiten als Kooperationseinheiten machen eine Differenzierung notwendig, was in der Gemeinschaft vor Ort und was in größeren Einheiten stattfinden kann. So wird die Erfahrung von vielen geteilt, dass – altersbedingt – Kinder ihren Lebensmittelpunkt im eigenen

»Liturgie als Erlebnis«

Dorf haben und deshalb die Erstkommunion sinnvoll vor Ort gefeiert wird, die Firmung hingegen – entsprechend dem Lebensraum von Jugendlichen und jungen Erwachsenen – in größeren Seelsorgeeinheiten angesiedelt ist. Auch die Strukturen dienen der Grundausrichtung von

Kirche, die Begegnung zwischen Mensch und Evangelium zu ermöglichen und zu fördern.

Im Anschluss daran erläuterte Andreas Odenthal, Professor für Liturgie in Tübingen, wie sich mystagogisches Verständnis in der Liturgie ausdrückt. In unserer heutigen erlebnisreichen Zeit ermöglicht Liturgie ein Erlebnis, das durch nachfolgende Deutung zur Erfahrung wird. »Der Begriff »symbolon« bezeichnet in der altkirchlichen Taufpraxis die Bekenntnisfragen samt dem Akt des Untertauchens ...« Bekenntnis und ritueller Akt zusammen machen das »Symbolon« aus, die Interpretation der eigenen Lebensgeschichte braucht das Wort und den Ritus. »Aus Sicht der Liturgiewissenschaft bildet sinnlich-symbolische Vermittlung des Glaubens qua »Feier« eine notwendige Ergänzung zu einer rational ausgerichteten interpretativen Weitergabe.«

Andreas Odenthal plädierte für »eine feierlich inszenierte, erlebnisstarke Hochform kirchlicher Liturgie, die durch viele andere Gottesdienstformen (>niederschwellige Angebote<) zu ergänzen, nicht indes zu ersetzen ist«. Denn »jede Form katechetischer Bemühung hat mit einem »impliziten« Wissen (tacit knowing) mittels des rituellen Systems kirchlicher Liturgie zu rechnen«. In der anschließenden Diskussion wurden vielfältige Fragen in der Verbindung von Katechese und Liturgie besprochen.

Wozu und Wie

- Ein moderiertes Podium und ein offenes Gespräch am Ende der Tagung bündelten und sicherten die Ergebnisse der Vorträge und Gespräche: Die ganze Tagung hindurch war die Perspektive von Veränderung und Umbruch präsent, manchmal emotional bewegend, immer inhaltlich engagiert, manchmal bis in einzelne

Aspekten konkret durchbuchstabiert. Es wurde deutlich, dass immer wieder das theologische Grundverständnis diskutiert werden muss, um das »Wozu«, die Zielrichtung des pastoralen und katechetischen Handelns zu bestimmen – und um das Tun nicht vom gerade aktuellsten »Wie« bestimmen zu lassen. Dies hilft auch, inhaltliche

»dass Gott sich ereignen kann«

Fragen von den strukturellen Fragen zu differenzieren und auch die Strukturen darauf hin zu befragen, ob sie der Zielrichtung kirchlichen Handelns dienen.

Sakramentenkatechese braucht Räume und braucht Zeit, damit Erlebnisse gemacht und im Gespräch mit anderen reflektiert werden, um so zu Erfahrung zu werden. Zeitlich knapp angelegte Angebote sind nicht zielführend.

Immer wieder wurde daran erinnert, dass Katechese zentrale Aufgabe von Kirche ist, dass sie nicht punktuell stattfinden kann, sondern als Weg zu verstehen ist, den Menschen miteinander gehen. Tröstlich ist, dass zum Tun der Menschen das Tun Gottes kommt, nur beides zusammen kann die Prozesse zur Initiation gelingen lassen.

Auffallend war, dass unter dem Stichwort »Initiation« eine große Vielfalt an Gedanken und Überlegungen sichtbar wurde. Nicht die definitorischen Differenzierungen standen im Vordergrund, sondern die Aufgabe der Bischöfe und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, theologisch verantwortbare und den Menschen nahe Wege zu gehen – bei Taufe, Erstkommunion und Firmung. Im Vordergrund stand die Suche nach Möglichkeiten, dass »Gott sich ereignen kann«, dass Menschen sich ansprechen und anrühren lassen von der Botschaft Jesu. Glaube ist für niemanden ein »Besitz«, sondern blitzt auf – und bleibt ein unabgeschlossener Prozess. Das je-

weilige »Wie« ist nicht ein für allemal zu lösen, heutige Lebenswelten zu erfassen und zu verstehen bleibt eine Herausforderung, ebenso die Ermutigung und die Ermächtigung aller Getauften und Gefirmten, mitzuwirken an der Verkündigung.

Natürlich blieben Fragen offen, selbstverständlich wurden unterschiedliche Konzepte von Kirche, von Evangelisierung und von Sakramentekatechese sichtbar. Dafür braucht es bei einem nächsten Bischofsseminar mehr Raum zum Gespräch und zur offenen Auseinandersetzung auch über Differenzen. Und auch unter den Referentinnen und Referenten werden bei einem nächsten Seminar Personen aus den verschiedenen europäischen Kulturräumen zu Wort kommen.

Begegnung

● Ohne Frage: Neben den hier exemplarisch genannten inhaltlichen Diskursen waren vor allem Austausch und Gespräch unter den anwesenden Personen anregend, die nachhaltigste Ermutigung liegt auch bei einem Bischofsseminar in der Begegnung zwischen Menschen mit ihren

Sorgen, Suchbewegungen und Ideen. Es war faszinierend, wie im Laufe der Tage das Vertrauen unter den anwesenden Kollegen und (den wenigen) Kolleginnen wuchs, die offene Rede und

»offene Rede und gemeinsames Nachdenken«

das gemeinsame Nachdenken brachte eine motivierende Atmosphäre mit sich. Mit Freude wurde besonders wertgeschätzt, dass Walter Kardinal Kasper die ganze Tagung anwesend war und sich so neben der inhaltlichen Arbeit auch viel Gelegenheit zum persönlichen Gespräch bot.

Die Vorträge und Zusammenfassungen der Diskussionen dieses Bischofsseminars werden im Schwabenverlag publiziert. Der Band, herausgegeben von Walter Kasper, Alois Kothgasser und Albert Biesinger, wird Anfang 2008 unter dem Titel »Initiation – Wie die Kirche Zukunft hat« erscheinen. Und – der Wunsch am Ende der Tagung war klar: Es braucht wieder eine solche Tagung, einzelne Sakramente sollen konkret und genau bearbeitet werden. Geplant ist deshalb: Im Juli 2009 wird ein weiteres »Bischofsseminar« zum Thema »Taufe« folgen.

Rita Haub

Dass andere glücklicher leben dürfen

Alfred Delp SJ (1907-1945) und seine Visionen

Der vor 100 Jahren geborene Jesuit wurde zum Blutzeugen eines sozial engagierten Christentums, das aus tiefer Frömmigkeit die Welt gestalten will – bis in die Politik hinein und nötigenfalls auch im riskanten Widerstand. Delps Vermächtnis verpflichtet uns auch heute.

● Alfred Delp wurde am 15. September 1907 in Mannheim geboren und wuchs mit fünf Geschwistern im nahe gelegenen Lampertheim auf. Obwohl katholisch getauft, wurde er im evangelischen Glauben seines Vaters erzogen. Eine Ohrfeige des Pastors beim Konfirmandenunterricht führte dazu, dass Alfred sich zwar konfirmieren ließ, anschließend aber die Erstkommunion und die Firmung empfing. Der katholische Ortspfarrer ermöglichte ihm den Besuch des humanistischen Gymnasiums in Dieburg, wo er 1926 das Abitur als Klassenbester bestand. Einen Monat später trat Delp in den Jesuitenorden ein. Er durchlief die ordensüblichen Studien der Philosophie und Theologie und wurde 1937 in München zum Priester geweiht.

Die Universität München verweigerte Delp die Immatrikulation in Philosophie und Staatswissenschaften wegen seiner Zugehörigkeit zum Jesuitenorden. So wurde er im Herbst 1939 Re-

dakteur der Jesuitenzeitschrift »Stimmen der Zeit«, wobei seine Schwerpunktthemen sozialer und soziologischer Art waren. Nach der Beschlagnahme des Redaktionsgebäudes im April 1941 durch die Gestapo wurde Delp zum Kirchenrektor von St. Georg in München-Bogenhausen ernannt. Er arbeitete hier viel mit jungen Menschen und hielt regimekritische Predigten. Er setzte sich für notleidende Mitbürger ein und engagierte sich für verfolgte Juden.

Als alle Bereiche des öffentlichen Lebens gleichgeschaltet waren, die Bevölkerung durch Bespitzelung, Einschüchterung und blanken Terror weithin gefügig gehalten wurde und es den Anschein hatte, das deutsche Volk habe sich mit seiner Unfreiheit abgefunden, lud Helmuth James Graf von Moltke ab 1941 regelmäßig kompetente Fachleute auf sein Gut in Kreisau in Niederschlesien ein, um mit ihnen Überlegungen für eine »Zeit danach« anzustellen, was gleichbedeutend mit dem Zweifel an der Ewigkeit des Dritten Reiches und somit Hochverrat war.

Als Graf Moltke einen Mann suchte, mit dem Fragen der Wiederverchristlichung der Arbeiterschaft und die Strukturen einer sozial gerechten Gesellschaft angedacht werden könnten, sagte Delp seine Mitarbeit zu und nahm ab 1942 regelmäßig an den Beratungen als Experte für so-

ziale Fragen teil. Er brachte die Impulse der päpstlichen Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« (1931) in die Gespräche ein: die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, nach der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, nach Familienlohn und Mitbestimmung der Arbeiterschaft.

Erst nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 gelang es der Gestapo, den Kreisauer Kreis aufzuspüren und dessen Mitglieder zu inhaftieren. Am 28. Juli 1944 ließ die Gestapo Pater Delp nach der heiligen Messe

»eine gerechte Gesellschaft angedacht«

in München-Bogenhausen verhaften. Nach kurzer Haft in München und Berlin-Moabit wurde er am 27. September nach Berlin-Tegel verlegt, wo sich auch die übrigen »Kreisauer« befanden. Dort durfte er am 8. Dezember zu seiner großen Freude in die Hände seines Ordensmitbruders Franz von Tattenbach SJ die Letzten Ordensgelübde ablegen.

Der Prozess gegen die »Kreisauer« fand vom 9. bis 11. Januar 1945 vor dem berüchtigten Volksgerichtshofpräsidenten Dr. Roland Freisler statt. Es konnten keine Beziehung Delps zu den Vorgängen am 20. Juli 1944 nachgewiesen werden. Doch Delp wurden seine Gedanken an eine deutsche Zukunft nach einer möglichen Niederlage des Dritten Reiches als Hochverrat ausgelegt. Am 2. Februar 1945 wurde Delp um 15:23 Uhr in Berlin-Plötzensee am Galgen hingerichtet.

Delp hat sein Vermächtnis in Sachen Erneuerung von Kirche und Welt an die Nachwelt nicht ausdrücklich formuliert. Wir müssen es aus seinen Lieblingsthemen, seinen Stichworten, seinen tragenden Ideen herauslesen. Drei sind erkennbar: die Vision eines personalen Sozialismus, die Vision einer menschenfreundlichen Kirche und die Vision eines neuen Menschen.

Die Vision eines personalen Sozialismus

● Personaler Sozialismus heißt im Sinne von Quadragesimo anno die Vision einer Gesellschaft, in der die soziale Gerechtigkeit personales Gesetz und strukturierendes soziales Prinzip darstellt. Konkret meint das: Die Gerechtigkeit geht immer der Liebe voraus. Unmittelbar in die Lebenspraxis übersetzt, liest sich das so: Der Arbeiter hat einen Rechtsanspruch auf seinen Lohn und kein Arbeitgeber kann sich auf die christliche Liebe berufen, wenn er einem Arbeiter seinen Lohn auszahlt. Liebe kann demnach nie eine Ausrede für die Verweigerung der Gerechtigkeit werden.

Nach diesem Prinzip der Gerechtigkeit sind die weiteren Zielvorstellungen Delps entworfen: die Sozialpflichtigkeit des Eigentums – das Privateigentum, das zugesichert wird, muss in seinem Gebrauch vor der Gemeinschaft verantwortet werden; der Familienlohn – die Lebenssituation des Arbeiters bestimmt die Höhe seines Lohnes mit; die Mitbestimmung – der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit wird darin abzubauen versucht; das Eigentum in Arbeiterhand – der Abbau jener typisch proletarischen Abhängigkeit vom Lohn und der damit gegebenen Unfreiheit; die Bildungsförderung für Arbeiter und Bauern – die Umsetzung der Devise, dass Wissen Macht bedeutet.

Die in solchen Forderungen greifbare Radikalität war in Delps Überzeugung begründet, dass die soziale Frage die dem 20. Jahrhundert zur Lösung aufgegebenen Frage sei und dass es an der Zeit sei, ihre Lösung mit Entschiedenheit anzupacken. So schrieb er aus dem Gefängnis: »Das Schicksal jeder kommenden Neuordnung ist abhängig davon, ob es endlich gelingt, den Arbeiter als Arbeiter (nicht als Genossen und nicht als Volksgenossen) in die Gesellschaft einzugliedern.

Dies bedeutet eine wirtschaftliche, eine kulturelle und eine politische Aufgabe.«

Aus der inneren Bewegung von Quadregesimo anno, deren Grundentwurf von dem damals jungen Jesuiten Oswald von Nell-Breuning stammte, wurde Delp zu seiner »Dritten Idee« angestoßen. Diese lag als personaler Sozialismus zwischen Marxismus und Kapitalismus. Nach Delps Meinung waren beide Systeme an der Überwindung der sozialen Not gescheitert. Seine Lösung war der personale Sozialismus, den er wie folgt beschreibt: »Eine Wirtschafts- und Gesellschaftsverfassung, die die Rechte der Gemeinschaft wie des Einzelnen wahren will, die beides zu garantieren sucht, soziale Sicherheit für alle und Freiheit des Einzelnen, muss also zugleich sozialistisch und personal sein. Wir heißen

»die Rechte der Gemeinschaft wie des Einzelnen wahren«

sie deshalb: »Personaler Sozialismus.« Dieser personale Sozialismus wollte dem Einzelnen alle individuellen Freiheitsrechte sichern und nahm ihn zugleich für das Gemeinwohl in die Pflicht. In der Balance zwischen beiden Bedürfnissen – Selbstverwirklichung und Solidarität – sah Delp am ehesten persönliches Glück und sozialen Frieden gewährleistet.

In der Begründung des Todesurteils über Delp wird von Freisler auch die Sozialpflichtigkeit des Eigentums zitiert, unter Hinweis auf die päpstliche Enzyklika. Ein personaler Sozialismus stand dem Nationalsozialismus im Wege.

Die Vision Delps von 1944/45 setzt sich heute in den Herausforderungen nach Solidarität und nach sozialem Verhalten um. Dabei geht es um mehr als theoretische Antworten; die ganz einfache und alltägliche Begegnung mit dem Nächsten ist gefordert. Gefragt ist nach seelischer Hilfe und finanziellem Beistand, nach der Kal-

kulation der eigenen Ansprüche unter dem sozialen Vorbehalt: Der Nächste, der dabei im Blick ist, kann nicht nach Rassen und Klassen und Nationen ausgemacht werden. Aus solcher Solidarität kann eine sozialgerechte Gesellschaft entstehen.

Die Vision einer menschen- freundlichen Kirche

● In einer Meditation zu Weihnachten 1944 schrieb Delp: »Die neue Kirche durchströmt immer neu der Schöpfergott. Aber welcher Gewalt und Gewaltsamkeit bedarf er oft, um sich durchzusetzen. Die Ämter der Kirche sind innerlich vom Geld geführt und verbürgt. Aber die Amtsstuben! Und die verbeamteten Repräsentanten. Und die so unerschütterlich sicheren »Gläubigen«! Sie glauben an alles, an jede Zeremonie, an jeden Brauch, nur nicht an den lebendigen Gott. Man muss bei diesem Gedanken sehr behutsam sein, nicht aus Angst, sondern aus Ehrfurcht. Aber es stehen so viele Erinnerungen auf an Haltungen und Gebärden gegen das Leben. Im Namen Gottes? Nein, im Namen der Ruhe, des Herkommens, des Gewöhnlichen, des Bequemen, des Ungefährlichen. Eigentlich im Namen des Bürgers, der das ungeeignetste Organ des Heiligen Geistes ist. Der Geist wird strömen und neu schaffen ... Die schöpferische Theologie, der geistlebendige Mensch, die vorbehaltlose und tätige Liebe: sie werden sein und kommen.«

Das waren Delps große Erwartungen an die Kirche, die an anderer Stelle seiner Schriften noch konkreter werden. Er war der festen Ansicht, dass, was die Ökumene angeht, die Kirchen der Menschheit nicht noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten können und dass die Kirche in die Diakonie, in den Dienst der Menschheit zurückkehren muss.

Diese Forderung nach der sozialen Diakonie bindet er ekklesiologisch wieder in seine Idee vom Menschen zurück, wenn er bedauernd feststellt: »Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Soll der Fremdling ihn noch einmal aufheben? Man muss, glaube ich, den Satz ernst nehmen: Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat. Man soll deshalb keine großen Reformprogramme entwerfen, sondern sich an die Bildung der christlichen Persönlichkeit begeben und zugleich sich rüsten, der ungeheuren Not des Menschen helfend und heilend zu begegnen.«

Delp war der Überzeugung, dass der Christ der eigentliche Mensch ist, also volles Menschsein ohne ein christliches Leben nicht

**»Was gegenwärtig die Kirche
beunruhigt und bedrängt,
ist der Mensch.«**

gelänge. Gerade deshalb wird das unbegrenzte Engagement der Kirchen sich um diesen geplagten Menschen kümmern müssen.

Dass diese Kirche nur dann menschenfreundlich sein wird, wenn sie spirituell, ökumenisch und diakonisch in einem ist, war für Delp selbstverständlich. Während er dies für andere schrieb und darin auch eine scharfe Kritik an der Kirche vortrug, hatte er sich um seiner Glaubwürdigkeit willen auch selbst im Blick. Denn auch er hatte Gott und Christus des öfteren an die zweite Stelle gesetzt. Eine neue Kirche wird es nur durch radikale Christen geben. Der einzelne Christ wird die Reform der Kirche brin-

gen. Nicht mit großen Reden und mit kirchenkritischen Texten, sondern im alltäglichen christlichen Leben müssen die Bürokratie, die Traditionalismen, die Gewohnheit aufgebrochen werden. Der Weg der Reform der Kirche beginnt im Geiste Delps in der gemeinsamen Umkehr und der stetigen schöpferischen Unruhe, nicht in der Deklamation von Programmen und Forderungen.

Die Vision eines neuen Menschen

● Marxisten wie die Nationalsozialisten führten in die Irre, wenn sie von einem neuen Menschen redeten. Delp setzte andere Maßstäbe für sein Bild vom neuen Menschen: »Nur der Anbetende, der Liebende, der nach Gottes Ordnung Lebende ist Mensch und ist frei und lebensfähig.« Gott spielt im Leben des Menschen die tragende Rolle. Er ist es, dem allein Anbetung und Ehre gezollt wird. Nur Gott ist absolut gut und heilig. Anbetung heißt dann: Jenes einmalige Wesen, das Jesus seinen Vater nannte, zu kennen und bei der eigenen Lebensführung mit einzubeziehen. Die Liebe wird zur entscheidenden Weise der Selbstfindung. Eine solche Liebe ist nichts anderes als Zuwendung, Wohlwollen und personale Übergabe.

Jeder Mensch muss in Gottes Ordnung leben. Delp war immer der Meinung, dass der Mensch die göttliche Ordnung in der Schöpfung und in sich selbst – in seinem sittlichen und sozialen Verhalten – erkennen kann. Gott habe Ziele und Wege in seinem Schöpfungswerk bereits angelegt. Weil Delp so vertraute, konnte er an die Erfüllung dieser Forderungen die Zusage knüpfen: Dieser Mensch ist treu und lebensfähig.

Delp setzte diese Vision in Gegensatz zum Massenmenschen, an dessen Heraufkommen leider auch die Kirchen beteiligt gewesen wären.

Dort aber, wo der Mensch beginnt, sich selbst vor Gott zu verantworten, also: »in Ordnung ist«, wird es in der Welt besser und friedlicher zugehen. Wie konsequent Delps Entwurf durchdacht ist, wird in seiner neuen Wertordnung greifbar: »Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung.«

In Gottes Ordnung leben? Delp meint damit nicht weniger als: auf die innere Stimme des Gewissens und des Herzens hören, ihnen folgen und sich darauf verlassen, dass immer noch eine Übereinstimmung zwischen dem inneren Gesetz und der äußeren Wirklichkeit gelingen kann. Wer anbetet, liebt und die Ordnung Gottes anerkennt, der ist Mensch.

Ein solches Menschenbild kann zur puren Utopie werden, die den Menschen zynisch überfordert, wenn dieser Mensch nicht von einem großen Vertrauen in die helfende Nähe Gottes erfüllt ist. Das Vertrauen zu Gott wird im Vertrauen unter Menschen eingeübt. Deshalb wird für Delp die Menschwerdung Gottes zum Indikatoren der großen Imperative. Delp notiert an der

**»Am wichtigsten ist
die ungebrochene Treue und
die unverratene Anbetung.«**

Vigil vor Weihnachten: »Gott wird Mensch. Der Mensch nicht Gott. Die Menschenordnung bleibt und bleibt verpflichtend. Aber sie ist geweiht. Und der Mensch ist immer mehr und mehr mächtig geworden. Lasst uns dem Leben trauen, weil wir es nicht allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt.«

Aus solchem Vertrauen wird die Freiheit gefunden, jenes große Gut des modernen Menschen. Delp fürchtete sich nicht vor der Freiheit. Im Gegenteil: »Die Geburtsstunde der menschlichen Freiheit ist die Stunde der Begegnung mit

Gott.« Freiheit und Gottesbegegnung verwirklichen sich zusammen, nicht gegeneinander.

Was kann man unternehmen, um dieser Vision Delps heute Realität zu verschaffen? Konkret: mit anderen zusammen Biotope der Hoffnung schaffen, Räume der Freiheit ausmessen und bauen und die anderen verlocken, in die Dimensionen der Transzendenz hinein aufzubrechen. Dort könnte auch die Freude wach werden. Der neue Mensch fände Zuversicht und Lebenskraft. Eine solche Lebenseinstellung verlangt einen ganzen Menschen.

Was bleibt

● Faktisch übrig geblieben ist von Alfred Delp nur seine zerbrochene Nickelbrille, sein Rosenkranz und das Büchlein »Die Nachfolge Christi« des Thomas von Kempis. – Weiterleben werden seine Ideen.

Die großen Visionen konnte Alfred Delp selbst nicht mehr in die Realität umsetzen. Dass er auch durch seinen Tod zu ihrer Verwirklichung beitragen würde, tröstete ihn bei der Hinrichtung. Uns Nachgeborenen ist es überlassen, dafür einzustehen, dass sein Trost kein Irrtum gewesen ist.

Alfred Delp, der Beurteiler und Kritiker seiner Zeit, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Not des modernen Menschen, nämlich die Gottunfähigkeit, beseitigen zu helfen. »Und das ist die Tragik unserer Zeit, dass sie den Menschen nicht findet, weil sie Gott nicht sucht, und dass sie Gott nicht sucht, weil sie keinen Menschen hat.«

»Das Böse ist so fruchtbar in der Geschichte, nicht weil es geschichtsmächtiger ist, sondern weil das Gute so unfruchtbar ist, weil es Tradition als konservative Schläfrigkeit und Gewohnheit missversteht, weil es ethische Ordentlich-

keit in biedermeierliche Bravheit und Sorglosigkeit verharmlost ... Die Geschichte stellt die Bewährung des Menschen auf den weiten Blick, auf den hohen Mut, auf das große Wagnis und das blutvolle Opfer.« – Seit 1942 stand Delp in dieser Bewährung. Mit Helmuth James Graf von Moltke und anderen Männern traf er sich, um den Aufbau einer neuen Ordnung vorzubereiten, in der die Rechte Gottes und die Würde des Menschen als Ebenbild Gottes geschützt sein sollten.

Delp war damit vom Zeitkritiker zum Zeitgestalter geworden. Für ihn war der Kampfplatz die Gegenwart, in die er gestellt war. »Flucht oder Emigration sind nie die Haltung des Christen, weil er dadurch in Widerspruch zu seiner eigenen Wirklichkeit gerät, sondern nur der Wille zur Erfüllung, Meisterung, Erlösung.«

Zu kämpfen galt es Delp um das glaubwürdige Zeugnis für Gott. »Christus und die Kirche gelten in einem Volk immer so viel, als die christlichen Menschen es wert sind, als sie Kraft ihrer

*»der weite Blick,
der hohe Mut,
das große Wagnis«*

christlichen Vitalität, ihres strahlenden werbenden Daseins ihre Umwelt meistern und mit hereinziehen in den göttlichen Strom, in dem sie selbst existieren. – Das Erste, worum es zu gehen hat, ist der Glanz und die Ehre des Herrgotts, und wer echt für sie steht, dem wird alles andere hinzugegeben werden.«

Es ist nötig, den Menschen wieder gottfähig zu machen. Alfred Delp meint, dies könne man

nur erreichen, wenn man erstens den Lebensraum wieder in Ordnung bringe. Solange der Mensch unwürdig und unmenschlich leben müsse, solange würde der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten, noch glauben, noch denken.

Zweitens müsse der Mensch selbst wieder in Ordnung gebracht werden, denn sonst seien die schönsten und besten Lebensverhältnisse über kurz oder lang aufs Neue vermurkt. Der krankhaft lebensunkundig gewordene Mensch müsse wieder geistig bodenständig gemacht werden. Dazu gehöre: Erziehung zur Selbstständigkeit, Verantwortung, Urteilsfähigkeit, Gewissensfähigkeit, Erziehung zur Gesellung und echter Geselligkeit, Bildung zur Sache, zum Menschen, zu Gott hin.

An dritter Stelle steht die unbedingt notwendige Ausrichtung nach dem Gesetz Gottes. Die neue Ordnung der Welt müsse die geschichtlich-fällige Form der Ordnung Gottes sein, »sonst gibt es einen neuen Turmbau und einen neuen Einsturz«.

Zur Verwirklichung dieser drei Aufgaben sei eine Schicht von Menschen notwendig, die das Ganze überblicken, die beides in sich vereinigen: eigentliche Religiosität und eigentliche, sachliche Weltkundigkeit. – Delp, Moltke und einige andere hatten sich an diese Aufgabe herangewagt. Und gerade deshalb wurden sie zum Tod verurteilt.

Alfred Delp bleibt bis zuletzt die Hoffnung. In einem Kassiber nach dem 11. Januar 1945 schreibt er: »Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind.«

Literatur

Rita Haub, Alfred Delp – Beten und Glauben, Kevelaer 2007.

Josef Freise

Interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen

Eine Aufgabe für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit

In der postsäkularen Gesellschaft ist gerade auch unter Jugendlichen Religion (wieder) ein Thema. Ihre identitätsbildende Kraft ist in offenen Begegnungen für den Dialog zu nutzen. Dafür braucht es echtes Interesse aneinander und die Bereitschaft zur Auseinandersetzung.

● Der Rockmusiker Herbert Grönemeyer geht derzeit mit neuen Liedern auf Deutschland-tournee und im ersten Lied seiner neuen CD heißt es: »...ein Stück vom Himmel, der Platz von Gott, Du bist überdacht von einer grandiosen Welt, Religionen sind zu schonen, sie sind für die Moral gemacht...« Religion im Allgemeinen und der interreligiöse Dialog im besonderen sind en vogue, ein »Megathema« in der Öffentlichkeit. Dass Religion und hier insbesondere der Islam im Brennpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit steht, hat mit der Einwanderung zu tun. Lange hielt man sich an die These, dass die religiöse Bindung mit einem Ortswechsel nachlässt. Zunehmend zeigt sich jedoch, dass Religion die Chance der Beheimatung in der Fremde bietet. Religion als »portable Heimat« ist nicht nur für die zugewanderten Muslime, sondern auch für die zugewanderten orthodoxen Christen aus Griechenland und die katholischen Christen aus Polen, Italien, Spanien und Portugal von Bedeu-

tung. Sie leben ihren Glauben intensiver und offensichtlicher als die einheimischen Christen. Wenn man den Gottesdienstbesuch von Zugewanderten und Einheimischen in Deutschland vergleicht, dann kann man für die Wochenenden in Hamburg, Berlin, Frankfurt und München sagen, dass dort mehr Zugewanderte die Kirchen und Moscheen besuchen als Einheimische.¹

Wenn es einen Unterschied bei Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen einheimischen Jugendlichen und Jugendlichen aus Zuwandererfamilien in Deutschland gibt, dann ist es der Bezug zur Religion: Jugendliche mit Migrationshintergrund sind im stärkeren Maße religiös als einheimische Jugendliche, und das gilt sowohl für die muslimischen Jugendlichen türkischer und arabischer Herkunft als auch für junge christliche Migranten aus Südeuropa. In den neuen Bundesländern ist der Zugang einheimischer Jugendlicher zur Religion marginal, in den alten Bundesländern bezeichnet sich 1/3 der einheimischen Jugendlichen als religiös. Aber es sind 2/3 der jugendlichen Zuwanderer, die sich religiös nennen.²

Das neue Interesse an Religion und die Relevanz des interreligiösen Dialogs sind vor allem ein Ergebnis der Zuwanderung. Deutschland ist nicht mehr nur ein Land mit unterschiedlichen

christlichen Konfessionen; wir sind insbesondere mit den jüdischen Kontingentflüchtlingen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und den muslimischen Arbeitsmigranten ein multi-religiöses Land geworden. Ein Kennzeichen dieser multireligiösen Gesellschaft ist, dass Religion nicht mehr privat bleibt, sondern öffentlich wird.

Postsäkulare Gesellschaft

● Jürgen Habermas hat diesen Zusammenhang unter dem Begriff der postsäkularen Gesellschaft ausgeführt; etwa in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 kurz nach dem Anschlag des 11. September und später noch einmal im Gespräch mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger im Jahr 2004: In der nachindustriellen Gesellschaft gewinnen, so Habermas, die Märkte Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen, die bisher normativ über politische oder vopolitische Kommunikationsformen zusammen gehalten wurden.³

Auf Jugendliche bezogen kann dies anhand der Entwicklung der Jugendfreizeitangebote verdeutlicht werden: Waren es früher kirchliche Jugendverbände und Sportvereine, die die Sozialisation Jugendlicher prägten, haben heute kommerzielle Jugendangebote den größten Zulauf. Insgesamt gerät gesellschaftliches Handeln immer mehr unter die Logik eines erfolgsorientierten, an eigenen Präferenzen orientierten Handelns. Im Kontext eines nur noch am individuellen Vorteil orientierten Denkens entsteht ein Wertevakuum, und es kommt zu einer Revitalisierung von Religion mit dem Theorem, dass die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse fehlender Wertorientierung in der globalisierten Industriegesellschaft heraus helfen kann.

Der Begriff der postsäkularen Gesellschaft beinhaltet nach Habermann zwei Tendenzen: Die weiter voranschreitende Säkularisierung und das Wiedererstarken von Religion. Erstaunlicher Weise empfiehlt der sich als »religiös unmusikalisch« bezeichnende Philosoph Habermas für die Zukunft, dass säkulare Philosophen die metaphysisch-religiösen Ursprünge ihres Denkens reflektieren sollten und dass die Theologen zugleich den Anschluss an die Selbstreflektion der Vernunft weiter suchen sollen. Der Dialog zwischen beiden Richtungen kann einen komplementären Lernprozess beinhalten. Neu ist, dass Religion nicht mehr auf die private Sphäre verwiesen wird nach dem Motto der Aufklärung,

»Beiträge zur öffentlichen Diskussion in religiöser Sprache«

dass im öffentlichen Raum mit Argumenten der Vernunft gestritten werden soll und dass die religiösen Überzeugungen des Einzelnen in der Privatsphäre ihren Platz hätten. Habermas betont ausdrücklich, die nichtgläubigen Menschen sollten den gläubigen Mitbürgern nicht das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zur öffentlichen Diskussion einzubringen.

Wie Habermas sieht der Theologe Johann Baptist Metz in dem öffentlichen Dialog mit religiösen Traditionen die Chance, einer Gesellschaft, die immer weniger über die Logik des Marktes und des Tausches hinauskommt, etwas entgegen zu setzen. Metz formuliert eine zentrale Aufgabe des interreligiösen Dialogs so: »Man darf wohl sagen, dass alle großen Religionen der Menschheit um die Mystik des Leidens konzentriert sind. Und das wäre m. E. auch die Basis einer Koalition der Religionen ... – im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten und unschuldigen Leidens in der Welt ...«.⁴

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen werden im Folgenden drei Thesen für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit in der multireligiösen Gesellschaft formuliert.

Verwurzelung und Dialog

- *1. These: Verwurzelung in der eigenen Religion und interreligiöser Dialog in der multireligiösen Gesellschaft gehören zusammen. Erst beides gemeinsam konstituiert religiöse Identität.*

Zur Identität gehört zu wissen, wer ich bin und wer ich nicht bin. Religiöse Identität entwickelt sich erst in der Auseinandersetzung mit andersreligiösen und nichtreligiösen Vorstellungen. Wir kennen vornehmlich und zum Teil aus eigener Erfahrung das Muster volkscirchlicher Religiosität, bei der Kinder quasi mit der Mutter auch eine religiöse Verwurzelung durch religiöse Traditionen und Riten erfahren und darauf aufbauend eine religiöse Erwachsenenidentität entwickeln. Wie aber finden Jugendliche und Erwachsene eine religiöse Beheimatung, wenn sie ohne religiöse Verwurzelung im Elternhaus sich später erst beispielsweise mit dem Katholizismus oder dem sunnitischen Islam vertraut machen?

Religiöse Identitätsfindung hat zwei Zielrichtungen: die Beheimatung und Verwurzelung in der eigenen Religion und den friedlichen, wertschätzenden Umgang mit Menschen andersreligiöser oder auch nichtreligiöser Auffassung. Religiöse Beheimatung in der von vielfältigen religiösen und nichtreligiösen Wertvorstellungen geprägten Gesellschaft ist ein komplizierter Prozess, der sowohl intrareligiöses als auch interreligiöses Lernen beinhaltet.

»Im Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen« (Joh 14,2). Dieses Bibelwort kann man

auch so deuten, dass im Himmel Menschen unterschiedlicher Religionen Platz finden. Aber Wohnungen sind erst einmal klar abgegrenzte Einheiten, die man öffnen kann und soll und in die man sich auch gegenseitig einlädt. Durch den interreligiösen Dialog sollen die Wohnungen aber nicht zu einem Großraumbüro umgebaut werden, in dem kein Heimatgefühl entsteht und in dem am Ende sich niemand wohl fühlt.

Freund- und Feindbilder

- *2. These: Der interreligiöse Dialog wird durch dichotomisierende Bilder und Freund-Feind-Schemata behindert und gefährdet.*

Nach einer Allensbach-Umfrage aus dem Jahr 2006 halten 60% der Deutschen den Islam für undemokratisch. 83% sagen, der Islam sei von Fanatismus geprägt und 71% halten ihn für intolerant.⁵ Helma Lutz und Rudolph Leiprecht kritisieren dieses dichotomisierende Denkmuster auch in Teilen der feministischen Bewegung, mit dem der islamische Mann als Feind der Frauen stilisiert werde. Die Kopftuch tragende Muslima werde entsprechend als Opfer wahrgenommen und ihr werde das Subjektsein abgesprochen.⁶

Dichotomisierende Bilder, also Bilder nach dem Schwarz-Weiß-Muster, gibt es im Umgang mit dem Islam in zwei Varianten. Die häufigere Variante ist die Islamphobie. Die andere Variante ist die in Sozialarbeiterkreisen und auch in der pastoralen Arbeit durchaus bekannte undifferenzierte und unkritische Islamophilie. Was wir brauchen, sind echte Empathie mit muslimischen Bürgern und Bürgerinnen und authentische Klarheit, die den gegebenenfalls notwendigen Konflikt nicht scheut. Dazu müssen wir aber zuerst einmal persönliche Kontakte mit Muslimen schaffen und Muslime in ihren äußerst unterschiedlichen Prägungen kennen lernen.

Die moderne Vorurteilsforschung in den USA untersucht Vorurteile bei Menschen, die sich selbst als liberal und nicht diskriminierend einschätzen und die sich – aus der Mittel- und Oberschicht kommend – differenziert und politisch korrekt ausdrücken können. Deutlichstes Kennzeichen für Vorurteilsanfälligkeit in diesen Kreisen ist, so fand man heraus, die Kontaktvermeidung mit unangenehmen Gruppen und die durchgängig negative Bewertung dieser Gruppen. Wie sprechen wir über Muslime? Reden wir nur über sie oder auch mit ihnen? Wie viel Kontakt zu Muslimen haben wir? Suchen wir ihn oder vermeiden wir ihn?

Begegnung und Auseinandersetzung

- 3. These: Die kirchliche Jugend(sozial)arbeit sollte ein Ort der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen und der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Islam werden.

Auch wenn sich unsere Gesellschaft weiter säkularisiert und die kirchlichen Institutionen an öffentlichem Einfluss verlieren, so gilt doch zugleich, dass Religion wieder im öffentlichen Fokus ist: Die Shell-Studie »Jugend 2006« gibt an, dass 21 % der 16- bis 29-Jährigen sich sehr oder ziemlich für religiöse Fragen interessieren, während es 1994 erst 14 % waren.⁷

Im Rahmen dieser Shell-Studie hat Thomas Gensicke in Bezug auf die Verbindung von Werteentwicklung und Religiosität – für christliche wie muslimische Jugendliche – herausgefunden: Wer nicht religiös ist, bildet seine Werte im Kontakt mit Familie und Peer-Group. Religiöse Jugendliche sind in ihrer Werteorientierung weniger abhängig von der Meinung der Familie und der Peer-Group.⁸ Sie haben eine zusätzliche identitätsbildende Instanz durch ihren Gottesbezug.

Auch das innere Selbstgespräch mit Gott, das Gebet, kann eine solche zusätzliche identitätsbildende Instanz darstellen.

Dabei ist es aber wichtig, genau hinzuschauen, was unter dem Begriff der Religion verstanden wird und wie unterschiedlich Religion aussehen kann.⁹

Idealtypisch lassen sich vier Formen des Religionsphänomens unterscheiden, die in sich noch differenzierter betrachtet werden müssten und die sich oft auch überlappen:

- *Die Kulturreligion (»Religion light«):* Menschen fühlen sich einer Religion zugehörig und sehen sich von religiösen Gebräuchen geprägt, ohne jedoch regelmäßig zur Kirche bzw. Moschee zu gehen oder beispielsweise als Muslime die Gebote des Fastens und des Verzichts auf Alkohol einzuhalten.
- *Die aufgeklärte moderne Religionsform:* Religiöse Glaubens- und Verhaltensweisen werden nicht einfach buchstabengetreu aus der Vergangenheit übernommen, sondern in die moderne Zeit transponiert. Die moderne Religionsform geht mit einer individualisierten Religionspraxis einher; viele traditionelle Riten und Gebräuche gehen verloren, und es müssen neue gemeinschaftsbildende Traditionen entwickelt werden.
- *Die traditionsgebundene Religionsform:* Sitten und Gebräuche werden streng eingehalten und sind milieubildend. Sie stehen oft im Gegensatz zur Mehrheitsmeinung der Gesellschaft. Mitglieder dieser Religionsform bleiben unter sich, heiraten unter sich und grenzen sich auch ab. Sie halten ihre eigene Religion für die richtige. Bei »weicheeren« Varianten traditioneller Religion werden andere Religionen nicht abgewertet; bei einer »härteren« traditionalistischen Orientierung wird die eigene Religionsform als die einzig akzeptable gesehen und andere Religionen sind dann »vom Teufel«.

- *Die fanatische und sektiererische Religionsform:* Die eigene Religion wird für die einzig wahre gehalten, die notfalls auch mit Gewalt ausbreitet werden muss.

Diese Unterscheidungen sind insbesondere mit Blick auf den Islam von großer Bedeutung. Es ist ganz entscheidend, zwischen modernen, traditionalistischen und fanatisch-sektiererischen Religionsauffassungen zu unterscheiden. Kopftuch tragende junge muslimische Frauen beispielsweise können zu allen drei Richtungen gehören; sie sind eben nicht notwendigerweise unterdrückte Frauen aus Familien mit einer sektiererischen fanatischen Religionsauffassung. Das Kopftuch ist ein ambivalentes Zeichen für starke Religiosität. Es kann Zeichen einer konservativen Religiosität mit der Auffassung sein, nach der das Tragen des Kopftuches durch die Religion vorgeschrieben sei. Es kann aber auch Zeichen eines selbstbewussten modernen Religionsverständnisses sein, wenn Frauen bewusst (manchmal sogar gegen Männer- und Familienwünsche) sich für dieses Symbol entscheiden.

Unter muslimischen Jugendlichen nimmt die Bedeutung des religiösen Bezugs zu. Viele Jugendliche setzen sich von dem Kulturreligionismus ihrer Eltern ab und befolgen selbst strenger als ihre Eltern die religiösen islamischen Regeln. Religion

»verunsichernde Fremdheitserfahrungen«

wird somit für sie ein Weg, ihre Identität auszudrücken und klarzumachen, wer sie sind und wer sie nicht sind. Die religiöse Orientierung steht dabei nicht im Widerspruch zur Integration: Jugendliche Muslime wollen den Islam in ihr Leben in Deutschland integrieren.¹⁰ Religion fördert Identität, verschafft Orientierung und hilft dann möglicherweise auch, sich vor Kriminalität zu schützen, wenn sie Werte wie die Nächsten-

liebe vermittelt, das Selbstbewusstsein stärkt und Halt in Krisen gibt, indem der Einzelne auch in schwierigen Situationen als von Gott gewollt und geschützt erfahren wird.

Religion leistet keinen Beitrag zu einer gelingenden Identitätsentwicklung, wenn sie autoritär strukturiert ist oder fanatische und sektiererische Züge trägt. Solche autoritären und sektiererischen Formen religiöser Orientierung sind noch viel zu wenig wissenschaftlich erforscht. Sie müssten in ihren unterschiedlichen Stärkegraden untersucht werden – von schwacher autoritärer Prägung bis hin zu massivem Fanatismus. Es gibt autoritäre Religionsformen, die nach außen hin friedlich erscheinen, aber gewaltsamen Druck auf ihre Mitglieder ausüben. Wenn jemand beispielsweise einen andersreligiösen Partner heiratet, die religiösen Pflichten (Beten, Fasten) nicht erfüllt oder gar konvertieren will und wenn ihm dann mit Ausschluss aus der Familie und mit der Hölle gedroht wird, dann ist hier eine nach außen vielleicht nicht wahrnehmbare, aber doch innere Gewaltförmigkeit der Religion vorhanden. Auch wenn noch quantitative Untersuchungen ausstehen, lässt sich anhand qualitativer Recherchen¹¹ und einzelner Befragungen¹² doch deutlich erkennen, dass solche verengten und autoritären Glaubensmuster unter muslimischen Jugendlichen in Deutschland weit verbreitet sind.

Neben einer solchen inneren, latenten Gewaltförmigkeit religiöser Prägung gibt es dann die offensichtliche Gewaltbereitschaft. Sie ist beispielsweise bei einzelnen Jugendlichen arabischer und auch türkischer Herkunft anzutreffen, die in gewaltbereiten Peer-Groups ein Freund-Feind-Schema pflegen, die sich von den Eltern entfremden und eine Sympathie für terroristische Aktivitäten entwickeln. Ähnlich wie bei rechtsextremen Kreisen ist der Zulauf zu islamistischen gewaltbereiten Gruppen da am ehesten zu er-

warten, wo sich Jugendliche selber diskriminiert fühlen und keine eigene berufliche Zukunftsperspektive für sich sehen.

Wer sich in der Jugend(sozial)arbeit wirklich auf Begegnungen mit muslimischen Jugendlichen einläßt, mutet sich verunsichernde Fremdheitserfahrungen zu: Wo gilt es, Fremdes zuzulassen? Wo muss ich konfrontieren, wenn ich der Auffassung bin, hier werden Grundlagen unserer Werteordnung infrage gestellt, wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Toleranz gegenüber nichtreligiösen Menschen usw.? Die Kopftuchfrage ist ein Beispiel für diese Verunsicherung.

Empathie und Konfliktfähigkeit

● Papst Johannes Paul II. hat immer wieder und insbesondere mit der Initiierung der Weltgebetstreffen für den Frieden in Assisi seine Wertschätzung für die anderen Weltreligionen zum Ausdruck gebracht. Papst Benedikt XVI. tut dies ebenso, aber er hat einen weiteren Akzent hinzugefügt: den der inhaltlichen Auseinandersetzung. Auch wenn seine Vorlesung in Regensburg

zuerst Missverständnisse hervorgerufen hat, so haben doch nach den Klarstellungen des Papstes 38 muslimische Gelehrte die Herausforderung zum Dialog angenommen und auf eine intellektuell sehr anspruchsvolle und vom Stil her sehr angenehme Weise reagiert. An solche Diskussionen könnte man auch in der Jugendbildung anknüpfen und fragen: Wie halten es Islam und Christentum mit der Gewalt? Was sagen Bibel und Koran dazu, und was haben Christen und Muslime im Laufe der Geschichte daraus gemacht? Was sagen Islam und Christentum zum Auftrag der Bewahrung der Schöpfung? Wie organisieren Islam und Christentum soziale Verantwortung? Was tun Christen und Muslime gegen Fundamentalisten in ihren eigenen Reihen?

In der Jugendarbeit und speziell in der Jugendsozialarbeit sind Fragen nach der eigenen Identitätsstärkung und nach dem friedlichen Umgang mit Menschen anderer Herkunft und anderer religiöser Auffassung zentral: Inwieweit gibt mir mein Glaube an Gott als Christ oder Muslim Selbstvertrauen, und inwieweit hilft er mir, Menschen mit anderen Einstellungen zu respektieren und sie als Geschöpfe Gottes wahrzunehmen?

¹ Vgl. Jürgen Miksch, Herausforderungen durch die multireligiöse Gesellschaft, in: Migration und Soziale Arbeit, Heft 2 (2000) 114–119.

² Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a.M. 2006, 203.

³ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion, Bonn 2005.

⁴ Johann Baptist Metz,

Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: ders./L. Kuld/A. Weisbrod, Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000, 9–18, 16.

⁵ Vgl. Elisabeth Noelle/Thomas Petersen, Allensbach-Analyse: Eine fremde, bedrohliche Welt., in: FAZ vom 17.5.2006, Nr. 114, 5.

⁶ Vgl. Rudolf Leiprecht/Helma Lutz, Wir brauchen den

kritischen Dialog und keine Polarisierung, in: Migration und Soziale Arbeit, Heft 2 (2006) 84–87.

⁷ Vgl. Anm. 2, 203

⁸ Vgl. ebd., 231f.

⁹ Vgl. Josef Freise, Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz, Schwalbach/Ts. 2005, 46–53.

¹⁰ Jussra Schröer, Die Bedeutung des Islams für muslimische Jugendliche in Deutschland – Hintergründe

und Ansätze für die Soziale Arbeit, in: K. Feld/J. Freise/A. Müller (Hg.): Mehrkulturelle Identität im Jugendalter, Münster 2004, 177–200, 193.

¹¹ Julia Gerlach, Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin 2006.

¹² Veit Hopmann, Welche Bedeutung hat der Islam für die Integration von jungen Muslimen in Deutschland? Diplomarbeit an der KFH Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln, 2007.

Kindertheologie

Anton A. Bucher/Gerhard Büttner/
Petra Freudenberger-Lötz/Martin
Schreiner (Hg.)

Jahrbuch für Kindertheologie

*Band 1: »Mittendrin ist Gott«. Kinder denken
nach über Gott, Leben und Tod*

*Band 2: »Im Himmelreich ist keiner sauer«.
Kinder als Exegeten*

*Band 3: »Zeit ist immer da«. Kinder erleben
Hoch-Zeiten und Fest-Tage*

*Band 4: »Kirchen sind ziemlich christlich«.
Erlebnisse und Deutungen von Kindern*

*Band 5: »Vielleicht hat Gott uns Kindern den
Verstand gegeben«. Ergebnisse und Perspek-
tiven der Kindertheologie*

Stuttgart: Calwer Verlag 2002-2006
Pb., ca. 200 Seiten, Eur-D 26,-

Gerhard Büttner/Martin Schreiner (Hg.)
Sonderbände

»Man hat immer ein Stück Gott in sich«

Mit Kindern biblische Texte deuten.

Teil 1: Altes Testament

Teil 2: Neues Testament

Stuttgart: Calwer Verlag 2004 und 2006
Pb., 244 Seiten, Eur-D 19,90

Das bislang fünfbändige Jahrbuch für Kindertheologie widmet sich dem Spannungsfeld zwischen exegetischer Wissenschaft und kindlicher Intuition. Thematisiert werden aber nicht nur kindliche Zugänge zu biblischen Themen, sondern auch wissenschaftlich fundierte Beiträge und praxisorientierte Anregungen, die Erwachsene dazu ermutigen, sich gemeinsam mit Kindern in Schule, Gemeinde und Familie mit religiösen Fragestellungen auseinanderzusetzen. Die fünf Bände verbindet ein durchgängiges Grundkonzept, bei dem religionspädagogische Forschung, praktische Erfahrungen und Medien

gleichermaßen Berücksichtigung finden. Nach einem kurzen Vorwort zur Intention des Bandes werden im ersten Teil empirische Projekte und wissenschaftliche Beiträge zu theologisch relevanten Themen vorgestellt (z.B. Reiner Anselm: »Verändert Kindertheologie die Theologie?«). Im Zentrum des zweiten Hauptkapitels stehen Unterrichtserfahrungen, die über methodisch-didaktische Zugänge berichten und Lernergebnisse präsentieren. Unter anderem beschäftigen sich die Kinder mit den Erzelternerzählungen, sprechen über Angsterfahrungen vor dem Hintergrund der Jona-Geschichte oder finden Zugänge zu Heiligen im Kontext des Kirchenjahres. Der dritte Teil informiert über lesenswerte Neuerscheinungen, didaktisch aufbereitete Medien und Unterrichtsmaterialien.

Eine besondere Leistung des Jahrbuches für Kindertheologie ist sicherlich in der großen Bandbreite an biblisch-religiösen Themen zu sehen, die verschiedene Brückenschläge zum Leben der Heranwachsenden ermöglicht. Thematisiert werden Geschwisterkonflikte, Erfahrungen mit Trauer, Neid, Streit und Versöhnung, aber auch Erfahrungen mit kirchlichen Festen, christliche Traditionen oder Erkundungen von Kirchenräumen. Wie bereits der erste Band der Reihe: »Mittendrin ist Gott« verdeutlicht, werden selbst schwierige und tabuisierte Themen nicht außen vor gelassen. So erfolgt im Eröffnungsband neben der Auseinandersetzung mit kindlichen Gottesbildern, auch eine Annäherung an die schwierige Thematik »Sterben und Tod«, die gleichzeitig auch Fragen nach dem Sinn des Lebens zulässt. Auch der zweite Band: »Im Himmelreich ist keiner sauer« bereitet viele Gelegenheiten für Kinder auf, sich mit verschiedenen biblischen Erzählfiguren wie Abraham, Noah oder Jona zu identifizieren und somit neue Verstehenshorizonte zu entdecken. Den Kernpunkt des dritten Bandes: »Zeit ist immer da« bilden

Feste im Kirchenjahr sowie die Bedeutung von Heiligen. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Kirchendistanz vieler Kinder wird der vierte Band: »Kirchen sind ziemlich christlich« für LeserInnen mit pädagogischem Hintergrund von besonderem Interesse sein: In verschiedenen Beiträgen werden Möglichkeiten für die Erkundung von Kirchenräumen und Moscheen vorgestellt, aber auch inhaltliche Aspekte wie das Abendmahlverständnis und Beten im Religionsunterricht thematisiert. Eine resümierende Intention obliegt dem fünften Band des Jahrbuchs: »Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben«, in dem Ergebnisse, Perspektiven und Grenzen der Kindertheologie reflektiert werden.

Zwei Sonderbände des Jahrbuchs für Kindertheologie mit dem Titel: »Man hat immer ein Stück Gott in sich« widmen sich ausschließlich ausgewählten Erzählungen aus dem Alten und Neuen Testament. Das klare Konzept der beiden Sonderbände, bestehend aus einer exegetisch fundierten Einleitung, der Vorstellung von methodisch-didaktischen Herangehensweisen und einer abschließenden kritischen Reflexion, sorgt für Transparenz und Vergleichbarkeit, denn es werden nicht nur die Interessen, Unsicherheiten und Erschließungswege der kleinen Exegeten sichtbar, sondern auch kindliche Probleme im Umgang mit biblischen Texten: z.B. in der Auseinandersetzung mit Themen, die außerhalb des kindlichen Erfahrungs- und Verstehenshorizonts liegen. Beispielsweise wird bei der Erzählung von dem Turmbau zu Babel (Gen 11) die Zerstreuung der Menschen von vielen Kindern nicht als Problem erkannt, da durch eigene Urlaubserfahrungen eine Sprachen- und Kulturenviefalt als Bereicherung empfunden wird. Auch in Auseinandersetzung mit Sodom und Gomorra (Gen 19) liegen Themen wie Homosexualität und Vergewaltigung außerhalb des kindlichen Problemverständnisses.

Insgesamt ist das Jahrbuch für Kindertheologie als großer Gewinn für die religionspädagogische Arbeit in Kindergärten, Schulen und in der Gemeinde zu sehen. Besonders geeignet sind die Bände als Hintergrundlektüre für die religiöse Erziehung im Elementar- und Grundschulbereich. ReligionslehrerInnen können von der Reihe zur Kindertheologie in zweifacher Weise profitieren, da zum einen in den Beiträgen ein Repertoire an bewährten Erarbeitungsmethoden und Textbeispiele vorgestellt wird und zum anderen geschilderte Probleme und Zugangsschwierigkeiten der Kinder bereits im Vorfeld Berücksichtigung finden können.

Magdalena Wollherr, Osnabrück

Theologie nach Hadamar

Ulrich Bach

Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz

Bausteine einer Theologie nach Hadamar

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006
512 Seiten, Eur-D 34,90

Auf einer theologischen Bestsellerliste müsste dieses Buch von Ulrich Bach, einem seit seinem Studium vor nunmehr 55 Jahren auf den Rollstuhl und entsprechende Assistenz von anderen angewiesenen evangelischen Theologen, auf einem der obersten Plätze rangieren. Es ist ein Buch, in dem viele Erfahrungen, wie Bach sie sowohl am eigenen Leib als auch in seiner beruflichen Tätigkeit in der Evangelischen Stiftung Volmarstein gemacht hat, und theologische Reflexionen engstens miteinander verschränkt sind. Leidenschaftlich setzt der Autor sich dafür ein, dass die – wie er sie im Anschluss an das Evangelium nennt – »Schwächsten« als vollwertige Subjekte in Kirche und Theologie und darüber hinaus in der Gesellschaft anerkannt werden.

Das zeitigt enorme Konsequenzen bis in die theologische Reflexion hinein, läuft auf eine totale Umkehrung mancher geläufig gewordener Annahmen hinaus, z.B. dass Behindertsein als etwas angesehen wird, was in Gottes heiler Schöpfung eigentlich keinen Platz hat.

Bach wehrt sich allerdings dagegen, dass es so etwas wie eine Behinderten-Theologie geben sollte. Damit würde ein weiteres Mal Apartheid gefördert. Nein, er möchte eine Theologie, in der alle Menschen so, wie sie sind, vorkommen können. Programmatisch schreibt er: »Die Hauptthese einer ›Theologie nach Hadamar‹ kann ich so formulieren: Ob ein Mensch Mann ist oder Frau, blind oder sehend, schwarz oder weiß, dynamisch-aktiv oder desorientiert-pflegeabhängig, ist theologisch (von Gott her, im Blick auf Heil oder Unheil) absolut ohne Bedeutung. Von Bedeutung ist allein, dass das alles ohne Bedeutung ist. Das allerdings ist von Bedeutung; denn es entscheidet darüber, ob wir noch ›dem Alten‹ zugehören (wir alle, ich denke jetzt nicht etwa nur an die Ausgegrenzten, sondern besonders stark an die unbewusst und ungewollt Ausgrenzenden) oder ob es unter uns ›neue Kreatur‹ gibt: alle allzumal einer in Christus, die Familie Gottes, der Leib Christi, die Gemeinde als ›Gegenwirklichkeit zur Apartheid‹.« (S. 26)

»Hadamar« steht – »Auschwitz« vergleichbar – für das Euthanasieprogramm der Nazis. Die Relektüren, die Bach in diesem Buch zu biblischen Texten und theologischen Konzepten vornimmt, sind im wahrsten Sinne des Wortes aufregend und erhellend. Das kann in einer Rezension gar nicht adäquat wiedergegeben werden. Deswegen kann nur mit Nachdruck die Lektüre dieses Buches empfohlen werden. Wer sich darauf einlässt, liest nicht nur etwas, sondern wird unweigerlich persönlich von den Gedanken Ulrich Bachs betroffen und in sie involviert.

Norbert Mette, Dortmund

Mitleid in der Religionspädagogik

Elisabeth Naurath
Mit Gefühl gegen Gewalt

Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007
Pb., 316 Seiten, Eur-D 29,90 / Eur-A 30,80 / sFr 52,90

Ein Buch, das einen Schlüssel reicht. – Elisabeth Naurath hat in ihrer Habilitationsschrift ein umfangreiches Arbeitsfeld abgesteckt: Es geht um Gewaltprävention, um Mitgefühl als bislang recht unentdeckten Terminus der Religionspädagogik sowie um einen friedenspädagogischen Ansatz. Die entsprechenden inneren Zusammenhänge sind teilweise nicht sofort einsehbar; es ergibt sich aber schließlich ein sehr solides Gesamtkonzept.

Die Studie ist in drei große thematische Abschnitte eingeteilt: »Gewalt«, »Mitgefühl«, »Mitgefühl als Schlüssel zur ethischen Bildung«. Die sehr gute Gliederung sowie überschaubare Kapitellängen erleichtern die Orientierung im Gesamtkontext ebenso wie die knappen Resümees am Ende der Einzelabschnitte. Der Einstieg in einen neuen Gedankengang wird durch anschauliche Beispiele oder Situationen aus der erzieherischen bzw. schulischen Praxis oder markante Zitate eindrücklich gestaltet.

Die Autorin plädiert in der Diskussion um – lange vernachlässigte – emotionale Aspekte ethischer Bildung für den Begriff »Mitgefühl«, der im Gegensatz zu Mitleid oder Compassion alle Gefühlsdimensionen umfasst – also auch z.B. Mitfreude und Mithoffnung. Leider wird dieser durch seine große Offenheit sehr zu begrüßende Begriff des Mitgefühls durch eine weitere Definition der Verfasserin wieder unnötig auf »affektive Reaktionen, die im Beobachten einer misslichen Situation zugunsten des/der Notleidenden

hervorgerufen werden« (S. 122), eingeengt. Obwohl die »historischen Abhandlungen« zum evangelischen Religionsunterricht und einige Etymologien und Begriffsklärungen (z.B. S. 78-90) teilweise zu umfangreich ausfallen, ist die Studie sehr gut lesbar. Praktisch orientierte Leserinnen und Leser werden die ausführlichen »Perspektiven für die Praxis« (S. 223ff) zu schätzen wissen.

Das Thema wird theologisch und religionspädagogisch mit großer Sorgfalt und Kenntnis bearbeitet; auch aktuelle Diskussionen kommen z.B. in der Berücksichtigung neuropädagogischer Impulse zu Wort. Daher liefert dieser sehr gelungene Band nicht nur der Religionspädagogik einen »Schlüssel«, sondern bietet auch der systematischen Ethik und der Orientierung für die Praxis wertvolle Anregungen.

Stefan Meyer-Ahlen, Erfurt

Erziehungsethik

Maria Maiss

Ethisch-moralische Propädeutik

Erziehungsethische Überlegungen zur Psychologie und Soziogenese prä-moralischer und moralischer Fähigkeiten

Ethik und Pädagogik im Dialog, Band 3

Wien: Lit-Verlag 2006

Pb., 276 Seiten, Eur-D 19,90 / Eur-A 20,50 / sFr 29,90

Das vorliegende Buch stellt sich in seinem Titel eine große Aufgabe; es geht um die Grundlagen von Ethik und Moral bzw. um eine Einführung genau dahinein. Gerade wenn danach gesucht wird, wie es möglich sein kann, Prozesse der Vermittlung von moralisch-ethischen Haltungen zu gestalten, wird man nach einem Titel wie dem dieses Bandes suchen.

Die Verfasserin nähert sich der skizzierten Frage auf ungewöhnlich Weise: Am Beginn des

Buches steht eine ausführliche Kant-Exegese, dessen moralpädagogische Ansichten sehr genau und gewinnbringend herausgearbeitet werden. Kants Vorstellungen eines moralischen »Denken-Lernens« von Kindern werden sodann mit denen Rousseaus kontrastiert, dem es um die in jedem Menschen angelegte natürliche Moral geht, die zur Entfaltung gebracht werden müsse. – Der Autorin gelingt diese durchaus spannende Zusammenschau so unterschiedlicher Zugänge.

An diese beiden Positionen aus dem 18. Jh. reiht sich dann in zehn Kapiteln die Darstellung der Ansichten weiterer Vertreter sehr unterschiedlicher Epochen und Ansatzpunkte in dieser Abfolge: M. C. Nussbaum, G. H. Mead, R. L. Selman, A. Gehlen, E. H. Erikson, J. Piaget, R. Kegan, J. Rawls, P. Bourdieu, G. Dux. Das dieser Auswahl und Reihung zugrunde liegende Kriterium wird bei der Lektüre leider nicht besonders deutlich. Die Autorin verweist zwar in diesem Zusammenhang auf ein bei den Ausgewählten »in weiten Bereichen vergleichbare[s] Menschenbild« (S. 11), jedoch ist das Kriterium in diesem Kontext doch eigentlich nicht das zentrale.

Bei der Abhandlung zu Tiefenpsychologie/Über-Ich (Kap. 3) werden Freuds Thesen sehr knapp behandelt und auch nicht im Kapitelthema genannt. Die »Zentralfigur« der Moralpsychologie L. Kohlberg kommt nur in wenigen Fußnoten vor – hier wäre auch eine deutlichere Würdigung gerade im Hinblick auf den angezielten einführenden Charakter des Buches wünschenswert.

Leider bleibt das Buch deutlich hinter den durch den Titel geweckten Erwartungen zurück. Für einen ersten Zugang zu Fragen der Moralgenese ist es nicht geeignet. Um das Buch gewinnbringend zu lesen, ist eine solide Orientierung im Thema Voraussetzung. Erschwert wird die Lektüre zudem durch den sehr komplexen

Sprachstil. Die Logik der Gliederung bleibt leider unklar und ist teilweise fehlerhaft (Wo sind z.B. die Abschnitte 11.1 bis 11.3? – Es gibt nur 11.4.). Einzelne Kapitel werden bestimmten Personen zugeordnet, dann erhält F. Pohlmann jedoch in zwei Kapiteln einen eigenen Unterabschnitt. Eine kleinteiligere Untergliederung des Buches wäre zudem hilfreich gewesen. Ein Stichwortregister, das das Auffinden bestimmter Themen erleichtern würde, bleibt ebenfalls Desiderat.

Die Verfasserin zeigt sehr viel (Detail-)Wissen in den einzelnen Bereichen des Buches; aber dieser Band bleibt doch ein reiner ethisch-pädagogischer Wissenschaftsdialog und verschafft z.B. Studierenden keine gut zugängliche Einführung in die »Psycho- und Soziogenese prä-moralischer und moralischer Fähigkeiten«.

Stefan Meyer-Ahlen, Erfurt

Populärkultur

Artur R. Boelderl/Helmut Eder/
Ansgar Kreutzer (Hg.)

Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz

Theologische Orte in der Populärkultur

Würzburg: Echter 2005
Pb., 224 Seiten, Eur-D 14,80 / Eur-A 15,30 / sFr 26,60

Dieser Sammelband, der aus einer Ringvorlesung an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz entstand, geht auf Spurensuche nach »religiösen Orten« außerhalb der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Die verschiedenen Beiträge analysieren dabei – in einer Art »lebensweltlicher Erkundung« – »religiöse« Phänomene der marktwirtschaftlich und medial geprägten Gegenwartskultur. Sie greifen dabei den Auftrag des II. Vaticanums auf, die »Zeichen der Zeit« zu erforschen (GS 4), und erweitern ihr

Verständnis und ihre Deutungskompetenz für die Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen heute – im Sinne einer »kritisch-prophetischen Zeitgenossenschaft von Christinnen und Christen« (47). Zugleich konkretisieren oder modifizieren sie durch diese »Konfrontationen« auch die eigene theologische Position.

Edeltraud Koller etwa sieht im Werbeslogan »Geiz ist geil« die menschliche Sehnsucht angesprochen, »dass einem das Leben möglichst nichts vorenthält« (78). Sie weist aber auch darauf hin, dass »der Geiz als reales Phänomen samt seinen Wirkungen« ein großes Problem ist und dass »die Gesellschaft des ethischen Diskurses um das rechte Maß und um Sinnoptionen« bedarf (79).

Helmut Eder beschreibt in seiner Filmanalyse von »The Matrix« die Hauptperson Neo als Vorbild und Erlösergestalt für Jugendliche. Erziehung und Pastoral könnten und müssten hier seiner Meinung nach ansetzen und »jugendlichen und jungen Menschen diakonisch und begleitend in ihrem Selbstwerdungsprozess und ihrer Subjektwerdung in allen Höhen und Tiefen zur Seite zu stehen« (156). Ansgar Kreutzer sieht das Kulturphänomen Fußball mit seinen »Sinnkonstrukte[n], Ausdrucksformen und soziale[n] Funktionen« (208) – mit einerseits seiner Professionalisierung und andererseits der letzten Unverfügbarkeit des konkreten Spiels – »als Inszenierung der Ambivalenz von Zweckrationalität und Unberechenbarkeit, in die die moderne Gesellschaft eingespannt ist« (221). Er folgert, dass »die Kultivierung solcher Sensibilität für das Unverfügbare [...] der Religion und ihrer Theologie« obliegt (222).

Das Buch bietet einen guten ersten Querschnitt zur Analyse von gegenwärtigen Kulturphänomenen und zur theologischen Auseinandersetzung mit ihnen.

Thomas H. Böhm, Volkach

AUTORINNEN UND AUTOREN

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Osnabrück und Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Anton A. Bucher, habilitiert im Fach Religionspädagogik sowie im Fach Erziehungswissenschaft, ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Elisabeth Naurath, PD Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg. Sie unterrichtet evangelische Religionslehre in der Grundschule.

Marie-Rose Blunschi Ackermann, Dr. theol., ist Leiterin des Forschungsinstituts der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt. Sie lebt mit ihrer Familie in Freiburg (Schweiz).

Vreni Merz, Religionspädagogin und Supervisorin, ist u.a. Lehrbeauftragte an der Theologischen Fakultät und an der Pädagogischen Hochschule Luzern und Redaktionsmitglied der Zeitschrift »ferment«. Sie hat zwei erwachsene Kinder und lebt in Steinen (Schweiz).
www.vrenimerz.ch

Martin Lätzel, Dr. theol., ist Leiter der Pastoralen Dienststelle (Seelsorgeamt) für Schleswig-Holstein und Lehrbeauftragter an der Universität Osnabrück. Er arbeitet an einem Habilitationsprojekt zum Qualitätsmanagement in der Seelsorge.

Dorothea Lätzel besucht den evangelischen Kindergarten in Schülensee.

Luis Mosconi arbeitet als ursprünglich italienischer Diözesanpriester seit 1967 in Brasilien. Er war Pfarrer und lehrte Bibelarbeit und Anthropologie. Seit 1990 bildet er Laienmissionare für die Volksmissionen in den Basisgemeinden aus.

Maria Eichinger, Mag. theol., ist Jungseelsorgerin und Kinderpastoralreferentin der Diözese Linz. Sie ist zudem in der theologischen Erwachsenenbildung tätig mit Schwerpunkt Feministische Theologie und Frauenseelsorge.

Stefanie Rieger-Goertz, Dipl. theol., Dipl. päd., Dr. des. phil., arbeitet derzeit als Lehrerin am Graf-Stauffenberg-Gymnasium in Flörsheim.

Agatha Schnoz-Eschmann ist Religionspädagogin und Supervisorin. Seit 2007 leitet sie die Katechetische Arbeitsstelle des Kanton Schwyz.

Veronika Prüßler-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung sowie durch Publikationen tätig.

Helga Kohler-Spiegel ist Professorin an der Pädagogischen Hochschule in Feldkirch und war bis September 2007 Leiterin des Amtes für Katechese und Religionspädagogik in St. Gallen.

Rita Haub, Dr. phil., M.A., ist Historikerin und Leiterin des Referates Geschichte und Medien der Deutschen Provinz der Jesuiten.

Josef Freise, Dr. päd., Dipl. theol., ist Professor im Fachbereich Sozialwesen der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln (»Wissenschaft Soziale Arbeit«). Seine Forschungsschwerpunkte sind: Internationale, interkulturelle und interreligiöse Pädagogik und Sozialarbeit.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · September 2007 · 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 Prüßler-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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50

sFr 115,- zuzügl. Versand; **Studentenabonnement** (gegen Nachweis) € 53,40
sFr 91,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 24,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

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: Friederike Ward (verantw.), Telefon +49 (0)761 2717-407
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.

Gerhard Nachtwei

Angst zugeben, Angst zulassen:

Fürchtet euch nicht

Wer um die eigenen Ängste weiß, wird sie auch bei anderen behutsam wahrnehmen und ihnen mit der Botschaft vom Gott, der nicht anders kann als zu lieben, antworten können.

● Zugegeben, ich habe Ängste. Zugegeben, ich kann nicht immer zugeben, dass ich Ängste habe. Und außerdem bekomme ich als Priester zu tun mit den Ängsten anderer Menschen bei meiner alltäglichen Pastoral im Gemeindeverband Dessau, Aken Oranienbaum. Besonders begegne ich den Ängsten als Seelsorger im Gefängnis und im Psychiatrischen Krankenhaus. Und da möchte ich recht zuhören und ermutigen können. Ich möchte Menschen helfen, Entscheidungen zu treffen, die sie weiterbringen. Ich möchte lernen, sie dabei gut zu begleiten, aber auch wieder loslassen können. Das heißt, ich muss oft aktiv werden, auch wenn mir die Zeit zur Reflektion fehlt, die Zeit, mich mit neuesten Erkenntnissen der Psychologie und der praktischen Theologie zu beschäftigen.

Deshalb bin ich froh, dass wir in der Redaktion von DIAKONIA beschlossen haben, die Angst zum Thema eines Heftes zu machen, weil ich mir für mich selbst und natürlich auch für die Leser Einsichten erwarte für einen besseren Umgang mit eigenen und fremden Ängsten. Es

scheint mir, dass die Theorie oft so abgehoben und schwer verständlich daher kommt und andererseits die Praxis so billige und banale Handlungsmuster entwickelt. Daher stellt sich DIAKONIA immer wieder der Aufgabe, Praxis und Theorie in einen fruchtbaren Dialog zu bringen. Allerdings: Ausgangspunkt aller theoretischen Reflektion ist und muss bleiben, was wir leben und erleben. Denn jeder Mensch ist ein Theologe und Psychologe. Besonders Kinder lehren mich das, aber auch meine Begegnungen mit »Ungläubigen«, die im Osten Deutschlands eine Mehrheit von ca 80 % auszumachen scheinen.

Psychologie und Theologie müssen vom Leben ausgehen und zum Leben hinführen. »Ich will, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben«, sagt Jesus. Zuerst müssen wir als Kirche das Leben wahrnehmen, das pralle Leben und volle Leben. Nicht formalistisch und dogmatisch ausgebremst, indem wir die Fülle nicht zulassen und verdrängen. (In dieser Hinsicht ist die Warnung Friedrich Nietzsches, der übrigens aus unserer Gegend stammt, christlich sehr ernst zu nehmen.) Theologie darf nicht lebensschlaff und blutlos werden. Sie wird erst zur Lebenshilfe, wenn sie hilft, das Leben in Fülle zu reflektieren, damit es besser gelingt. Also ist auch hinsichtlich des Phänomens Angst zu beginnen bei dem, was

wir leben und erleben. Wenigstens andeutungsweise und exemplarisch will ich erzählen von den Ängsten, von meinen Erfahrungen und meinem Umgang damit. Und ich will erzählen, von den dabei aufgetauchten Fragen und auch schon Antworten.

DDR-Angst

● Es ist der 9. Oktober 1989. Die Situation in der DDR hat sich zugespitzt. Ich gehe mit zwei Frauen zum Friedensgebet Richtung Magdeburger Dom. Die politische Führung der Stadt hatte Kirchenvertretern die Nachricht zugespielt, sie sollten die Menschen warnen, am Abend zum Dom zugehen. Es könne zum Schlimmsten kommen, Einsatz von Waffengewalt nicht ausgeschlossen. Gespenstisch die Stadt auf dem Hinweg. In den Straßen um den Dom sieht man die Kampftruppen. Ein Mann hatte mich tagsüber angerufen, in seiner Werkstatt würden Fahrzeuge mit Mähbalken versehen, um abends am Dom zum Einsatz zu kommen. Ich habe Angst, wie noch nie zuvor. Angst, dass die Situation eskaliert. Ich habe aber auch Angst, dass aus Angst die Menschen nicht mehr zum Dom gehen und die Protestbewegung in der DDR nach und nach ausläuft. Dann das erste große Aufatmen: Der Dom ist gefüllt mit Menschen. Es sind mehr als an den Montagen zuvor. Was ist es, dass plötzlich die eine Angst stärker macht als die andere?¹

Mit Angst hatte sich das DDR-System halten können: Staatssicherheitsdienst, Spitzel, Stacheldraht, Schießbefehl an der Mauer ... Aber nun scheint sich etwas geändert zu haben: die Menschen haben noch größere Angst, dass das DDR-System auf ewige Zeiten bleibt. Die eine Angst vertreibt die andere. So ist es schließlich zur Wende, zur friedlichen Revolution in der DDR und im ganzen Ostblock gekommen. Und

was wohl nicht zu leugnen ist, die Christen hatten daran einen maßgeblichen Anteil, vielleicht sogar den entscheidenden. Ich entdecke die produktive Kraft, die Angst entwickeln kann. Das christliche »Fürchtet euch nicht« und »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden«, hat sich stärker erwiesen. Interessanterweise lautete das Motto des Katholikentreffens der DDR 1987 in Dresden »Gottes Macht – unsere Hoffnung«. Übrigens hat der polnische Regisseur Andrzej Wajda über diese Erfahrung der doppelten Angst und das Gewinnen einer inneren Stärke einen beeindruckenden Film gedreht, der auf authentischen Erfahrungen der Solidarnosz in der Danziger Werft beruht.²

Neue gesellschaftliche Ängste

● Wir sind froh, dass wir das Experiment einer sozialistischen Diktatur des ideologischen Druckes von Kindheit an hinter uns gebracht und auf so friedliche Weise verabschiedet haben. Aber nach der Wende kommen andere gesellschaftliche Ängste zu Vorschein, die wohl auch in der DDR schon vorhanden waren, die aber durch das vorherrschende System überdeckt blieben. Als die neuen Ängste immer deutlicher spürbar werden, hat mir Horst Eberhard Richters Buch »Umgang mit Angst« ein Stück weitergeholfen.³

Gerade der ostdeutsche Mensch war unvorbereitet – sozusagen von heute auf morgen – vom »vormundschaftlichen Überwachungs- und Versorgungs-Staat« in ein vom Kapitalismus und Leistungsdenken geprägtes »freiheitliches« System geworfen worden. Zwar gibt es auch hier Unterordnung und Einordnung und das Sich-Ducken-Müssen. Aber mehr scheint es jetzt darauf anzukommen, immer gut drauf zu sein, im-

mer zu den Gewinnern zu zählen. Man hat sich als fit und munter zu inszenieren. Schwächen und Fehler dürfen nicht zugegeben und zugelassen werden. Bald nach der Wende machte im Osten Deutschlands die bissige Bemerkung die Runde, im Westen gäbe es das 13. Schuljahr nur deshalb, weil nach 12 Jahren Vermittlung schulischen Wissens noch ein Jahr Schauspielunterricht angehängt würde.

Doch immer o.k. zu sein, überfordert nicht nur den gelernten DDR-Bürger. Die Angst, die durch dieses »Okay-Spiel« zusammen mit Krankheit, Versagen, Tod usw. ausgebürgert worden ist, kehrt auf neue gefährliche Art zurück, als

»Schwächen und Fehler dürfen nicht zugegeben werden.«

ständige Überforderung, der niemand auf längere Zeit wirklich standhalten kann. »In den Fängen der Angst. Alles lief doch prima: Karriere, Geld, Status. Aber plötzlich ist da nur noch bodenlose Panik. Mit dem Leistungsdruck nimmt die »Angstkrankheit« zu – vor allem in der Mittelschicht, oft in jungen Jahren« so ein Dossier in der Zeit vom 19. April 2007.⁴

Und ist was dran an der »German Angst«, die die Angelsachsen seit den 80er-Jahren als »German Disease«, als »Deutsche Krankheit«, für uns Deutsche diagnostiziert haben? Woher rührt sie, wie ist sie zu erklären und wie ist mit ihr umzugehen? Auch hier erlebe ich, dass das damit gemeinte Phänomen bei Ost- und Westdeutschen zu spüren ist. Die übliche platte Einteilung in »Jammer-Ossi« und »Besser-Wessi« trifft ungenau. »German Angst«: Die gestellten Fragen lauten etwa: »Warum erwarten Deutsche stets das Schlimmste? Sind sie auf Katastrophen geprägt? Sind sie Schwarzseher und mangelt es ihnen an Optimismus?« Für den Osten kommt vielleicht noch die durch die DDR-Ideologie ver-

innerlichte Erwartung einer heilen Welt, eines Paradieses auf dieser Erde dazu. So sagte der Theologe Richard Schröder nach der Wende: »Wir träumten das Paradies und wachten auf in Nord-Rhein-Westfalen.«

Kirchliche Spitzen-Angst

● Auf einem theologischen Kongress nach der Wende in Erfurt komme ich in ein Gespräch mit einem prominenten evangelischen Theologen, der den damaligen Präfecten der Glaubenskongregation gut kennt. »Ich schreibe ihm«, sagt er, »ungefähr jährlich einen Brief und frage ihn an, warum er so viel Angst hat.« Und ich bleibe nach dem Gespräch zurück mit Fragen. Rührt diese Art Angst vom Amt her, das einer möglichst gut auszufüllen trachtet?

Wenn Angst aber kein guter Ratgeber ist, wie der Volksmund weiß, auf welche Weise kann ein »Amtsträger« ihr dann entgehen und sein Amt anders ausführen? Wie kann eine Kirche so sein, dass man auch in Leitungsfunktionen Ängste zugeben und über sie miteinander ins Gespräch kommen kann? Ja, noch einmal nachgefragt: Wenn Angst auch eine produktive Seite haben kann, wie ist dann so damit umzugehen, dass sie doch ein guter Ratgeber ist? Welche praktischen Folgerungen und Formen ergeben sich daraus für das kirchliche Miteinander?

Angst vor Unfällen und Reinfällen in der Seelsorge

● 1997 an der litauischen Ostsee. Wir sind zu einer Partnerschaftsbegegnung und mit Hilfsgütern unterwegs. An einem offiziellen Badestrand machen wir halt. Einige aus unserer Gruppe wollen sich kurz in der Ostsee abkühlen. Es ist nicht

das erste Mal. Plötzlich bemerke ich Aufregung. Ein Jugendlicher wird aus dem Wasser gezogen. Ein 14-jähriges Mädchen, das schon unter Wasser war, liegt nicht ansprechbar am Strand. Ein älterer Teilnehmer treibt draußen in den Wellen. Wir sehen nur hin und wieder seinen Kopf auftauchen. Der Rettungsturm ist nicht besetzt, auch der nächste nicht. Erst am übernächsten Turm treffen wir die Bademeister, die alle beim Tee zusammensitzen. Es geht ohne ihre Hilfe Gott sei Dank noch einmal gut aus. Auch der ältere Mann hat sich durch seine Ruhe, die uns manchmal aufregte, durch eine weiter entfernte Strömung ans Land treiben lassen, indem er seine Kräfte nur einsetzte, um sich über Wasser zu halten.

Noch wenn ich jetzt darüber schreibe, spüre ich die damalige Angst in mir aufsteigen. Ich fühlte mich hauptverantwortlich für alle Mitreisenden. Und ich denke an die Fragen, die damals auftauchten: Wie kann ich Eltern gegenüberreten, deren Kind auf einer Reise mit mir zu Tode gekommen ist? Warum unternehme ich trotzdem immer wieder Aktionen, obwohl ich nie sicher sein kann, dass nichts Schlimmes passiert?

Die schlimmste Angst

● Der Karmelit Pater Reinhard Körner, ein über Ostdeutschland hinaus bekannter geistlicher Begleiter und Schriftsteller, schreibt: »Ich selbst hatte das Glück, in einer Glaubens- und Lebenswelt aufwachsen zu können, in der der ›liebe Gott‹ der Gott der Liebe war, sowohl im Elternhaus wie in unserer kleinen Pfarrgemeinde. Doch mit dem Eintritt in ein kirchliches Seminar – ich war 14 Jahre alt – trat auch die ›andere Seite Gottes‹ in mein Leben. Wir seien wie der Judas, wenn wir uns nicht strikt an die Hausordnung hielten, hörten wir in der ersten Pre-

digt nach unsere Anreise, und wir dürften sicher sein: ›Judas ist in der Hölle‹. Das saß, und die Gottesangst, die schlimmste aller Ängste, wurde fortan meine innere Begleiterin. Um sie loszuwerden, blieb mir einige Jahre später nur die (wenigstens innerliche) Flucht in den Atheismus. Seither verstehe ich sie alle recht gut: die unter Gottesangst Leidenden, die unter religiösem Leistungsdruck Stehenden, die eng und formalistisch Gewordenen, die Kirchenfremden und die Atheisten – und all diejenigen in Gemeinde, Kirchenleitung, Kleriker- und Ordensstand, die durchaus viel beten mögen, in deren Herzen aber

»Gott kann nur lieben.«

praktisch mit Gott ›nicht viel läuft‹, weil sie sich einem solchen Gott gegenüber auf Distanz halten. – Es waren die Schriften des spanischen Mystikers und Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz (1542-1591), die mir schließlich den Weg aus meiner Seelennot wiesen ... Ich bin kein Einzelfall. Weder mit meinen einstigen Seelennöten noch mit meiner ›Befreiungsgeschichte‹. Ein Hauptteil seiner Seelsorge, sagte mir erst kürzlich ein in der Beicht- und Gesprächspastoral tätiger Mitbruder aus Süddeutschland, bestehe darin, den Rat- und Vergebung-Suchenden aus ihren religiösen Ängsten und Zwängen herauszuhelfen ... Dennoch: Hinter all der Not im gegenwärtigen Christentum, die viele Menschen weitaus schlimmer erleben müssen, als ich sie mit erlebte, vollzieht sich die Jesus-Revolution gerade auch in unseren Tagen. Inmitten der Kirchen und Konfessionen, ja auch außerhalb der ›Grenzen der sichtbaren Kirche‹ (Edith Stein), wird die Kirche Jesu von neuem geboren. ›Gott kann nur lieben‹ schrieb Frere Roger Schutz, der Prior von Taizé, den Jugendlichen aller Welt in einem Brief ins Jahr 2003 hinein. In den ›noch so zerrütteten Verhältnissen auf der Welt‹ sieht er ›Zeichen

unleugbarer Hoffnung« und die »Quelle solcher Hoffnung«, sagt er den jungen, ökumenisch orientierten Christen, liegt »in Gott, der nur lieben kann und der uns unablässig sucht.«⁵

Angst?

● Wenn ich auch viele Fragen habe, gibt es auch schon manch Antworten, z. B. diese: Die Kinder meiner ältesten Schwester hatten keine Angst, in den dunklen Keller zu gehen, aber trauten sich nicht, vom 5-Meter-Turm ins Wasser zu springen. Bei den Kindern meiner mittleren Schwester verhielten es sich genau anders herum. Als ich meinem Schwager, einem Psychotherapeuten, vor vielen Jahren diese Beobach-

tung mitteilte, sagte er mir nur: »Jeder Mensch hat seine Ängste. Wer keine Angst hat, vor dem muss man Angst haben.«

Ich bin gespannt auf die Beiträge des vorliegenden Heftes, die auch ich erst lese, wenn mir wie Ihnen das Heft zugeschickt wird. Natürlich weiß ich um die »Heftphilosophie«, wie wir es unter uns in der Redaktion nennen: Unsere Ängste wahrnehmen und zugeben; die Vielfältigkeit des Phänomens Angst mit Hilfe neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse zu reflektieren und sie zu konfrontieren mit der biblischen Botschaft des Vertrauens. Letztlich gewinnen wir Glauben und Vertrauen nicht zuerst durch die Reflexion, sondern in der Nachfolge Jesu: »Fürchtet euch nicht« – »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost. Ich habe die Welt überwunden.«

¹ Vgl. Gerhard Nachtwei, 40 Zentimeter grünes Band oder Die Magdeburger »Wende« im Rückblick, in: Thomas Brose (Hg.), Gewagte Freiheit. Wende – Wandel – Revolution,

Leipzig 1999, 65–78.

² Andrzej Wajda, 1981; deutscher Titel: Der Mann aus Eisen. Ähnlich auch schon: Andrzej Wajda, 1976; deutscher Titel: Der Mann aus Marmor, der auf

Geschehnisse in Nowa-Huta bei Krakau zurückgeht.

³ Horst-Eberhard Richter, Umgang mit Angst, Hamburg 1992.

⁴ In den Fängen der Angst, Die Zeit. Dossier Nr. 17, 19.

April 2007.

⁵ Reinhard Körner, Die Zeit ist reif. Fünf Schritte zu einem neuen Christsein, Leipzig 2005.

Bestellung von Einzelheften:

DIAKONIA kann bei Bedarf als Einzelheft bestellt werden – auch in höheren Stückzahlen. Einzelheft Euro 13,80 / SFr 24,90 (jeweils zuzüglich Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum Seite 456.

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

Themen 2006

Aggiornamento	1/2006
Schuld	2/2006
Orte von Kirche	3/2006
Islam in Europa	4/2006
Homosexualitäten	5/2006
Megatrend Spiritualität	6/2006

Peter F. Schmid

Von der Kunst, sich recht zu ängstigen

*Angst aus anthropologischer und
praktisch-theologischer Perspektive*

**Angst ist die lebenswichtige Fähigkeit,
auf Gefahr zu reagieren. Es kann
nicht Ziel sein, keine Angst zu haben,
wohl aber, sich ihr zu stellen.
Angst und Ängste wollen wahrgenom-
men und verstanden werden – bei
anderen und bei sich selbst:
Überlegungen für die Seelsorge.**

- Angst ist eine Urerfahrung des Menschen. Sie kann ganz individuell erlebt werden: einsam, nachts, vor einer Prüfung oder Entscheidung, in der Konfrontation mit schwerer Krankheit oder mit dem Tod. Sie kann auch kollektiv auftreten: als Angst vor dem Atomkrieg, der Vogelgrippe, der Erderwärmung, als Angst vor dem Fremden. Angst ist ein Thema der Biografie jedes und jeder Einzelnen ebenso wie sie ein beherrschendes Thema der Gesellschaft und der Geschichte der Gruppen und Völker ist.

Angst etymologisch und phänomenologisch

- Angst wird als ein unmittelbar mit somatischen Vorgängen verbundener (zumeist unlustvoller) Gefühlszustand verstanden, der angesichts einer tatsächlichen oder vermeintlichen

Gefahr auftritt und mit einem undeutlichen Gefühl des Bedrohtseins einhergeht. Philosophie und Psychologie unterscheiden, ausgehend von Kierkegaard, meist zwischen der objektbezogenen Furcht und der nicht objektbezogenen Angst, die deswegen als unbestimmt und nicht selten als unbegründet erscheint.

Etymologisch geht das Wort »Angst« auf die indoeuropäische Wurzel »ng« zurück, die auch in »Enge« und »Bedrängnis« zu finden ist.¹ Angst hat also mit Enge, mit Beklemmung zu tun. Der Volksmund weiß: Angst macht dumm und Angst macht klein.

Ihre ursprüngliche Funktion besteht darin, als Warnsignal zur Bereitstellung von Aufmerksamkeits- und Handlungspotenzialen zu dienen. Sie ist als natürlicher Schutzmechanismus Antwort auf eine Gefährdung und Motivation zur Handlung (die in der Bewältigung, der Abwehr bzw. dem Kampf oder der Flucht bestehen kann). Damit dient sie der Steigerung der Leistungsfähigkeit. Mit einem Wort: Angst ist grundsätzlich die Fähigkeit, auf Gefahr zu reagieren.

Angst kann in ganz unterschiedlichen Erscheinungsformen auftreten, von der latenten Ängstlichkeit und generellen Unsicherheit über Selbstzweifel und ständig wiederkehrende Schuldgefühle bis zur akuten Panikattacke und

massiven Angststörung. Sie kann destruktiv und produktiv sein: Sie kann einen fertig machen oder zu etwas anregen. Sie kann zu intensiver Erregung und kopfloser Aufgeregtheit oder zur Erstarrung und Lähmung führen. Sie kann diffus bzw. frei flottierend sein (wobei alles Angst macht nach der Devise: »Fürchtet einer das Feuer, so riecht er allenthalben Rauch«) oder auf etwas Bestimmtes oder jemanden Bestimmten gerichtet sein.

Im letzteren Fall kann sie die Form von Phobien oder Zwängen annehmen und beispielsweise als Klaustrophobie (Angst vor engen Räumen), Agoraphobie (vor offenen Plätzen), als Flugangst, Angst vor Tieren oder Krankheiten,

*»Angst hat man,
wenn es eng wird.«*

als Wasch- oder Kontrollzwang, als Verfolgungsvorstellung (»Paranoia«) oder als soziale Phobie u.v.a.m. vorkommen. Das Objekt der Angst kann dabei aber auch verschoben sein und dann stellvertretend für etwas anderes stehen.

Generalisierte Angstzustände können ebenfalls vielfältige Formen annehmen und mit Depressivität oder Wahn (Psychosen) verbunden sein; sie treten bei Sinnestäuschungen, Stress, Suchtmittelgebrauch oder Entzug auf; sie begleiten körperliche Krankheiten oder zeigen sich als Psychosomatosen, d.h. als psychisch (mit)bedingte körperliche Erkrankungen. Freilich kann Angst auch faszinieren und sogar mit Lust verbunden sein (»Angstlust«) – nach dem Motto: »no risk, no fun«.

Nicht unerwähnt dürfen auch die strukturelle Angst und die kollektiven politischen Dimensionen der Angst bleiben, die in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts mit ihrer Tendenz zur Unterwerfung und zum kollektiven Hass überaus deutlich geworden sind.

Angst philosophisch und psychologisch

● Wie man mit Angst umgeht, hängt wesentlich davon ab, als was man sie begreift. Zwei philosophische Positionen zur Angst werfen ein Schlaglicht darauf, wie gegensätzlich sie verstanden werden kann: In der antiken Philosophie der Stoa und des Epikureismus galten Angstgefühle als nichtige, künstliche Gefühle. Aufgabe ist daher, sie durch Gelassenheit zu ertragen. Insgesamt wird Angst als etwas betrachtet, das es zu vermeiden und zu überwinden gilt.

Ganz anders die moderne Existenzphilosophie, die Angst als Einsicht in die Endlichkeit menschlicher Existenz versteht, was aber auch zur Erfahrung von Freiheit führt: So ist für Kierkegaard die Erfahrung des Nichts verbunden mit Angst als Erschütterung, die wiederum die Möglichkeit zur Transzendenz des Nichts bietet. Durch Selbstbewusstsein ist sie die Möglichkeit der Freiheit. Heidegger versteht sie als Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz, die das

*»Symptom oder
Grundbefindlichkeit?«*

Nichts am Grunde alles Seienden zeigt. Für Sartre ist sie verbunden mit Verunsicherung, drohender Demaskierung, Schuld und Ekel. Angst konfrontiert in existenzieller Perspektive also ganz wesentlich mit dem eigenen Dasein.

Auch Psychologie und Psychotherapie haben, je nach dem zugrunde liegenden Menschenbild, ganz verschiedene Sichtweisen der Angst entwickelt. Sie seien hier etwas ausführlicher dargestellt, weil sich in ihnen die wesentlichen Grundpositionen unseres heutigen Selbstverständnisses spiegeln. Auch hier gibt es diametral entgegengesetzte Ansichten: von der Frage, wie Angst vermieden werden kann

bzw. Angstsymptome beseitigt werden können bis zur Frage, welche existenzielle und konstruktive Bedeutung Angst im Leben des Menschen spielt.

Der *Verhaltenstherapie* zufolge ist Angst etwas Gelerntes. Sie ist durch Konditionierung entstanden und kann daher auch wieder verlernt werden. Angst entsteht durch erlernte Fehleinschätzungen eigener Befindlichkeitsstörungen aufgrund unangenehm bis bedrohlich erlebter Situationen, verbunden mit der Entwicklung irrationaler Vorstellungen, die dann Angst erzeugen und unterhalten. Kognitive Angsttheorien betonen die Verknüpfung von Wahrnehmung, anwachsender physiologischer Erregung und falscher Bewertung. So kommt es zur Angstspirale, dem »Teufelskreis der Angst«, etwa bei Katastrophenerwartungen. In der Desensibilisierung (die darauf beruht, dass man nicht gleichzeitig entspannt sein und Angst haben kann) bzw. der kognitiv-emotionalen Neuorientierung durch eine neue, zutreffendere Verarbeitung der Informationen und durch Neubewertung liegt daher auch der Weg der Therapie.

In starkem Gegensatz dazu versteht die *klassische Psychoanalyse* (Freud) das Ich als eine Angststätte, bedroht aus drei verschiedenen Ursachen: Die Gefahren der Außenwelt führen zur Realangst; unbewusste sexuelle und aggressive Phantasien und Wünsche ergeben die Triebangst; introjizierte Moralvorstellungen äußern

»Angst als Grundsituation des Menschen«

sich in der Über-Ich-Angst (auch »Gewissenangst« genannt). So ist der Mensch ununterbrochen Ängsten ausgeliefert und ständig damit befasst, mit ihnen fertig zu werden. Angst wird als die Ur- oder Grundneurose verstanden und damit als Grundsituation des Menschen.

Als Typologien existenzieller Grundängste werden die schizoide Persönlichkeit (sie befürchtet Verschmelzung), die depressive Persönlichkeit (die Trennung befürchtet), die hysterische Persönlichkeit (der das Festgelegt-Werden Angst macht) und die zwanghafte Persönlichkeit (die Veränderung fürchtet) unterschieden. Aus der Ursituation Angst ergibt sich, dass das Leben des Menschen darin besteht, mit dieser Angst fertig zu werden, sie abzuwehren: Anna Freud hat deshalb die Abwehrmechanismen des Ich

»adäquatere Formen der Angstabwehr finden«

(wie Verdrängung, Regression, Reaktionsbildung, Isolierung, Projektion, Introjektion, Verleugnung oder Sublimierung) beschrieben. Wer sich einer Psychoanalyse unterzieht, lernt seine festgefahrenen Abwehrmechanismen zu verstehen und adäquatere Formen der Angstabwehr zu finden.

Im Gegensatz zu dieser Triebtheorie der klassischen Analyse, die sich auf das Innenleben des Menschen konzentriert und ihn als Einzelwesen in den Blick nimmt (»isolated mind psychology«), wird Angst in der *psychoanalytischen Selbstpsychologie* (Kohut) und anderen neueren psychotherapeutischen Richtungen als Affekt verstanden, dem eine zentrale Bedeutung im sozialen Gefüge zukommt. Angst ist demnach eine Reaktion auf real Erlebtes. Sie dient dem Zweck, sich der traumatischen Situation nicht noch einmal auszusetzen. Als Grundformen der Angst gelten einerseits die Angst vor dem Verlust der Bindung, die das Selbst sichert, andererseits die Angst vor dem Verlust des Selbst oder eines Teils davon, der das Ganze repräsentiert.

Der *Analytischen Psychologie* (Jung) zufolge lässt Angst uns unsere Begrenztheit erfahren. So ist Angst das Nicht-Vorbereitetsein auf eine anstehende Aufgabe, also eine Schwäche des Ich.

»Wo die Angst ist, dort liegt die Aufgabe«, betont Jung dementsprechend. Entwicklungsschritte sind immer mit Angst verbunden; Entwicklung gelingt nur um den Preis ausgestandener Angst. Vermeiden hingegen verstärkt die Angst. Daher geht es um Angstexposition, d.h. Konfrontation mit unseren Ängsten.

Die *Daseinsanalyse* (Boss, Condrau) kommt von einen phänomenologischen Zugang und fragt: Was zeigt sich in der Angst? Sie versteht Angst als Bedrohung des Daseins in seiner Bezogenheit auf Mit- und Umwelt (wie es sich in der Erfahrung der Enge und des Zitterns zeigt). Neurotische Ängste sind daher immer Sozialängste. Angst ist die Konfrontation mit unserer Bezie-

»Entwicklungsschritte sind immer mit Angst verbunden.«

hungskompetenz, mit unserem Handlungs- und Verhaltensspielraum. Die Angst ruft uns somit zur Auseinandersetzung mit dem Mangel, mit Schuld im existenziellen Sinn auf.

Aus der Sicht der *Existenzanalyse* (Frankl, Längle) ist Angst das Grundthema der Existenz

»Angst ist phänomenologisch ein Zustand des Unwohlseins und der Spannung, dessen Ursache unbekannt ist. Von einem äußeren Bezugsrahmen betrachtet, ist Angst der Zustand, in dem sich die Inkongruenz zwischen Selbstkonzept und dem Gesamt der Erfahrung der Gewährwerdung nähert. Wenn Erfahrung offensichtlich vom Selbstkonzept abweicht, dann wird eine Abwehrreaktion gegen diese Bedrohung immer schwieriger. Angst ist dann die Antwort des Organismus auf die »unterschwellige Wahrnehmung«, eine solche Diskrepanz könnte gewahr werden und würde in der Folge eine Veränderung des

bei der Suche nach Raum, Halt und Schutz, also letztlich Konfrontation mit dem Tod. Phänomenologisch lassen sich zwei Grundformen unterscheiden: zum einen die Angst vor der Vernichtung, vor dem Fallen ins Bodenlose (der äußere Haltverlust) und zum anderen die Angst vor der Angst, d.h. vor dem Nicht-umgehen-Können mit der Angst, die Angst vor der Mutlosigkeit, die Phobien (als innerer Halt[ungs]verlust).

Der *Personenzentrierte Ansatz* (Rogers, Schmid) versteht Angst als Veränderungssignal der Person. Angst ist ihm zufolge das Bewusstwerden von Inkongruenz zwischen Selbst und Erfahrung, d.h. von Nichtübereinstimmung zwischen dem Bild, das man von sich selbst hat, und dem tatsächlichen Erleben. Damit ist sie Aufforderung, für sich selbst und seine Beziehungen offener, aufmerksamer, zu sich selbst »ehrlicher« zu sein. Hermann Hesse hat dasselbe so formuliert: »Man hat nur Angst, wenn man mit sich selber nicht einig ist.«

Angst ist also ein Zeichen dafür, dass ansteht, die eigene Identität weiterzuentwickeln. (Das kann in der Psychotherapie gut beobachtet werden: Das Bewusstwerden von inneren Un-

Selbstkonzeptes erzwingen. [...] In der Freiheit der Therapie, in der das Individuum mehr und mehr sich selbst ausdrückt, ist es im Begriff, Gefühle zuzulassen, die offensichtlich und unleugbar wahr sind, die jedoch in krassem Widerspruch zu der bisherigen Konzeption seines Selbst stehen. Angst entsteht, und wenn die Situation es zulässt, ist diese Angst erträglich und im Resultat konstruktiv.«

(C. Rogers, Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen, entwickelt im Rahmen des klientenzentrierten Ansatzes, Köln 1987, 54.30)

gereimtheiten bzw. das Auftreten neuer Einsichten ist oft mit leichter Angst verbunden.) Angst tritt demzufolge bei (drohendem oder akutem) Ver-Lust auf, nämlich bei Autonomieverlust wie bei Verlust der Beziehung: Aus substanzialer Perspektive (wenn man den Menschen in seiner Eigenständigkeit betrachtet) ist es die Angst, seine Selbstständigkeit zu verlieren, die Konfrontation mit Ver-Nichtung, d.h. mit dem Verlust des Status Quo des Selbst und damit letztlich der Autonomie. Aus relationaler Perspektive (wenn man den Menschen in seiner Beziehungsgebundenheit betrachtet) bedeutet Angst, aus der Beziehung herauszufallen, ist sie die Konfrontation mit Ver-Einzelung, d.h. mit

»Einbruch des Todes ins Leben«

dem Verlust des Status Quo der Beziehungen, letztlich der Beziehungsfähigkeit bzw. Zugehörigkeit. Damit wird Angst wesentlich zu einem Thema der Sozialpsychologie.

In der Angst vor dem Tod laufen beide Dimensionen der Angst zusammen (Angst ist somit auch so etwas wie der Einbruch des Todes ins Leben.) Als Veränderungssignal ist Angst somit Heraus-Forderung (heraus aus der Enge), also Konfrontation und ruft damit zur Entscheidung und zum »Fort-Schritt« (statt des »Auf-der-Stelle-Tretens«) auf. Zu ihrer Bewältigung ist daher Aggression erforderlich (im Sinne der aktiven Auseinandersetzung, des »Ein-Schreitens«: »aggre^{di}« bedeutet »herangehen, einen Schritt auf etwas oder jemanden zu machen«). Angst ist deshalb im Prozess der Personalisation bzw. der Persönlichkeitsentwicklung wesentlich, in dem sie stets vor die Entscheidung stellt, den Status Quo zu transzendieren. So bedeutet sie eine konstruktive Verunsicherung und damit immer auch eine Chance zur Kreativität. Damit begründet sich Hoffnung – als Perspektive und

als Weg von der Enge in die Weite, von der Angst in die Offenheit.²

Angst religionsgeschichtlich und theologisch

● Konträre, ja kontradiktorische Auffassungen finden sich auch in den Religionen und Theologien: So ist in fernöstlichen Religionen (Buddhismus, Taoismus) der rechte Umgang mit Angst bestimmt von Überwindung der Angst durch Schicksalsergebenheit bzw. »Nicht-Anhaften«. In den Offenbarungsreligionen hingegen erscheint Angst vielfach als Ausdruck von Leere und Sinnlosigkeit bzw. Dem-Tod-Verfallensein. Ihre Überwindung geschieht durch Erlösung bzw. Auferstehung.

In der jüdisch-christlich Tradition wird nicht zwischen Angst und Furcht unterschieden. Wenn es im Alten Testament heißt, die Furcht des Herrn sei der Anfang der Weisheit (Ps 111,10), und wenn im Neuen Testament die Gottesfurcht – nicht die knechtische Angst – als Antwort auf die Liebe des Vaters verstanden wird, so ist darin ebenso die Beziehungsdimension des Angstbegriffs zu finden, wie eindeutig wird, dass es nicht darum geht, Angst um jeden Preis zu vermeiden, sondern sie in ihrer existenziellen Bedeutung zu begreifen. So geschieht die

»Schicksalsergebenheit oder Erlösung?«

Sorge um das Heil »mit Furcht und Zittern« (Phil 2,12). Letztlich lässt die Heilstat Gottes durch Jesus, der als der Auferstandene den Seinen zu ruft: »Fürchtet euch nicht!« (Mt 28,5), die Hoffnung auf die endgültige Überwindung der Angst aufkommen: »In der Welt habt ihr Drangsal [Angst], aber seid getrost, ich habe die Welt be-

siegt« (Joh 16,33). Diese Überwindung der Angst aber geschieht durch Liebe: »Furcht gibt es nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht« (1 Joh 4,17f).³

Der kurze Überblick bisher zeigt, dass Angst ein vielschichtiges Phänomen ist, das man aus ganz unterschiedlichen Perspektiven verstehen kann. Wie immer man Angst nun begreifen mag – und es ist wichtig, sich seiner eigenen Sichtweise klar zu werden und sich eine eigene Meinung dazu zu bilden –, eines steht fest: Angstfreiheit ist kein Kriterium psychischer Gesundheit. Es ist aber von fundamentaler Bedeutung, dass man Angst thematisiert und sich mit ihr auseinandersetzt. Denn Angst ist etwas, dem kein Mensch entgehen kann, ein existenzielles Phänomen. Und zweitens lässt sich aus diesem Überblick lernen: Angst ist ein Beziehungsphänomen; man wird ihr nicht gerecht, wenn man sie einseitig individualisiert.

Natürlich ist die Angsterfahrung des Menschen und der Gesellschaft auch ein zentrales Thema der kirchlichen Verkündigung, Diakonie und Seelsorge. Unglücklicherweise war sie dies

»Angst ist ein Beziehungsphänomen.«

über viele Jahrhunderte (wie auch sonst in Politik und Gesellschaft) in einem schrecklichen Sinn, nämlich als Mittel zum Zweck: Angst wurde erzeugt, um Menschen für die eigene Botschaft empfänglich und für erwünschte Verhaltensweisen gefügig zu machen. Und gerade damit wurde die Botschaft aufs ärgste verkehrt.

Angst auslösende Faktoren falscher Religiosität – beispielsweise ekklesiogene Neurosen (z.B. Angst vor Gott oder dem Teufel infolge eines moralisch verkürzten Sündenverständnisses) oder »falsche« Schuldgefühle (d.h. Schuldgefühle, die nicht mit tatsächlicher Schuld verbunden

sind) – sind zur Genüge bekannt. Heute kann kein Zweifel mehr daran bestehen, dass der Einsatz von Angst zu pädagogischen oder pastoralen Zwecken nicht nur kontraproduktiv, sondern extrem schädlich ist. Gleich, ob Drohungen sich auf diesseitige (z.B. »Liebesentzug« durch Autoritäten) oder jenseitige Folgen (z.B. Stichwort »Hölle«) richten, und gleich, ob sie offen ausgesprochen oder sublim vermittelt werden: Sie verstärken das Problem, statt es zu lösen. Das gilt selbstverständlich auch für jede Form von Beratung und seelsorglichem Gespräch. Hier muss ein entschiedener und endgültiger Schlussstrich

»Drohbotschaft oder Frohbotschaft?«

unter eine lange Tradition der Pervertierung der Frohbotschaft zur Drohbotschaft gezogen werden. Das Christentum muss aus seiner »Angstgeschichte« wieder zur befreienden Botschaft des Evangeliums finden. Und das muss zu allererst in der seelsorglichen Praxis erfahrbar sein.

Mit ihrer Grundsatzerklärung in Gaudium et Spes (Nr. 1) hat die Kirche diesen Schlussstrich gezogen. »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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen einen Widerhall fände.« Damit ist ein neues – altes – Paradigma eröffnet: Statt Angst vor Schuld und Verdammung zu erzeugen, geht es um das Verstehen und Teilen der Angst und der Ängste.

Dies durchgängig in die pastorale Praxis einzusetzen, bedarf freilich noch einer Menge Arbeit und eines gehörigen Umdenkens. Noch immer gibt es bei Menschen in der Kirche tief sitzende Ängste, sei es aus Angst vor Autoritäten, sei es aus Angst vor Veränderung oder gar vor

der Freiheit und der damit verbundenen eigenen Verantwortung. Man darf das hochgradig ausgeprägte Element der Bewahrung, den Traditionalismus, getrost als den Abwehrmechanismus der katholischen Kirche ansehen, als Abwehr davor, sich mit jenen Ängsten (und zwar von Amtsträgern wie von Gläubigen) auseinanderzusetzen, die Freiheit und Verantwortung mit sich bringen, wenn Abhängigkeit und Obrigkeitshörigkeit zurückgehen und ein neuer Umgang mit Macht notwendig wird.

Angst pastoral

● Wie können Christinnen und Christen nun konstruktiv mit Angst umgehen? Was können Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrem jeweiligen Arbeitsfeld, im Religionsunterricht, in der Predigt, in der Erwachsenenbildung, im beratenden wie im Beichtgespräch, am Krankenbett und im Gefängnis, bei Angst auslösenden Konflikten in Ehen oder in Gemeinden konkret tun?

Zunächst: Es gilt die grundlegende existenzielle Angst ebenso wie die vielfältigen Ängste ernst zu nehmen. Es kann auch in der Seelsorge, im helfenden Gespräch, in der Verkündigung, in der karitativen Arbeit nicht darum gehen, die Angst zu beseitigen oder ihrer Verdrängung, in welcher Form auch immer, das Wort zu reden, sondern es muss darum gehen, die Menschen dabei zu unterstützen, sich ihren Ängsten zu stellen und Angst auf sich zu nehmen. Es geht um die Stärkung der Fähigkeit und des Mutes, die Wahrnehmung der eigenen Ängste, das Verstehen ihrer Bedeutung und den konstruktiven Umgang mit ihnen zu fördern. Eine solche Ermutigung geschieht durch zweierlei, miteinander verschränkte Aufgaben: dadurch, selbst die Ängste anderer zu teilen, und dadurch, die eigenen Ängste mit anderen zu teilen. Es ist ebenso not-

wendig, sich auf das Erleben anderer soweit als möglich ohne Angst einzulassen, wie es notwendig ist, so angstfrei als möglich offen für das eigene Erleben zu sein.

Erstens ist es also notwendig, die Angst und die Ängste zu verstehen, und zwar in der jeweils konkreten Ausprägung bei den bestimmten Menschen, mit denen eine seelsorgliche Beziehung besteht. Es ist wichtig, sich in die individuellen, in einem konkreten Kontext und einem spezifischen Erscheinungsbild auftretenden, auch geschlechts- und lebensaltersspezifischen Ängste so gut wie möglich hineinzusetzen: Sei es die Angst vor dem Schicksal und dem Tod, die der Mensch in der Begegnung mit äußerer Not, mit Krankheit und Vergänglichkeit erfährt; sei es die Angst vor Schuld und Verdammung, die in der Verzweiflung darüber auftritt, die eigene Bestimmung zu verfehlen; sei es die Angst der Leere und der Sinnlosigkeit, die als Angst vor dem Verlust dessen erlebt wird, »was uns unbedingt angeht«, als Verlust eines letzten Sinnes, der allen Lebensbereichen erst ihren jeweiligen Sinn verleiht.⁴

Es gehört Mut dazu, sich einer Angst zu stellen und sie auszuhalten. Dazu bedarf es jemandes, der oder die bereit ist, diese Angst zu teilen, und einem Mut macht, sich darauf einzulassen. Die anthropologischen Überlegungen haben gezeigt: Angst kann weder wegerklärt werden,

**»Angst kann nicht wegerklärt,
noch ausgedet werden.**

Aber sie kann geteilt werden. «

noch kann sie jemandem ausgedet, noch durch billige Vertröstung beseitigt werden. Aber sie kann geteilt werden. Ein solches Verstehen der konkreten Situation und Befindlichkeit eines anderen Menschen geschieht durch uneingeschränktes Zuhören. Dazu sind eine nicht an

Bedingungen gebundene Wertschätzung des Gesprächspartners, feinfühliges Empathie und Authentizität notwendig, wie sie als Haltung der Präsenz oder Gegenwärtigkeit für die Beratung und die Seelsorge vielfach beschrieben worden sind.⁵

Zweitens – und das ist kein zeitliches Nacheinander – ist es notwendig, die eigenen Ängste kennen zu lernen, denn nur so ist es möglich, offen zu sein für die Ängste anderer. Es gilt, die Ängste anzunehmen, die aus der eigenen Biografie kommen, und jene, die in seelsorglichen Situationen immer wieder auftauchen. Wer sich diesen eigenen Ängsten nicht stellt, wird auch die Ängste anderer nicht zulassen können. Selbsterfahrung, Supervision und kritische theologische Reflexion sind daher ein unabdingbarer Bestandteil verantwortlichen seelsorglichen Handelns.

Für die Verkündigung und Katechese gibt es zahlreiche und vielfältige Angebote auf der Ba-

sis der christlichen Tradition, die geeignet sind, das Urvertrauen »als seelisches Korrelat des Glaubens«⁶ zu stärken. Biblische und aus der Tradition stammende Geschichten, Symbole, Gestalten, sakramentale Zeichen können dazu dienen, eine Kultur des Vertrauens zu fördern, die ein Gegengewicht zur Angst bilden kann.

Wer sich von der Angst beherrschen lässt, verzweifelt. Geborgenheit, Hoffnung, Vertrauen sind das Gegenteil von Verzweiflung – mit einem Wort: Glaube.⁷ Seelsorge bedeutet, einander

»Kultur des Vertrauens«

wechselseitig im Glauben zu unterstützen und zu stärken. Wer glaubt, lässt sich von der Angst nicht beherrschen und kann sich ihr stellen. Es geht in diesem Sinne darum, einander »Mut zur Angst« zu machen. Oder, wie es Søren Kierkegaard ausgedrückt hat: »Wer sich recht ängstigen lernt, der hat das Höchste gelernt.«

¹ Interessanterweise ist die umgekehrte Wurzel »gn«, die ebenso in »gignoskein« und »cognoscere« wie in »können« und »gneiben« oder »can« und »know« steckt. Sie zeigt die Zusammengehörigkeit von Wissen und Können. Angst ist dem-

nach Wissen und Können entgegengesetzt.

² Zu den psychotherapeutischen Positionen vgl. u.a. G. Stumm/A. Pritz (Hg.), Wörterbuch der Psychotherapie, Wien 2000; P.F. Schmid, Angst, unveröffentl. Manuskript, 2002.

³ Vgl. H. Kramer, Angst. II. Theologisch, in: LThK3, 673.

⁴ Vgl. P. Tillich, Der Mut zum Sein, Berlin 1991.

⁵ Z. B. P. F. Schmid, Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seel-

sorge, Würzburg, 52007.

⁶ J. Ellerbrock, Art. Angst, in: N. Mette/F. Rickers, Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2007.

⁷ Vgl. dazu die Beiträge von Ulrich Engel OP und Teresa Peter in diesem Heft.

Vorschau auf die nächsten Nummern:

Leidenschaft	1/2008	Jugend	4/2008
Armut	2/2008	Mission	5/2008
Wallfahren	3/2008	Weihnachten	6/2008

Judith Könemann

»Angst essen Seele auf«

Ursachen und Formen kollektiver Ängste in heutiger Gesellschaft

**Angst hat Konjunktur; sie wird geschürt;
sie entwickelt ihre eigene Dynamik.**

**Realität spielt dabei nicht immer
eine Rolle, eher die Medien und
ihre Inszenierung bestimmter
Phänomene. Religion könnte mitten
in der bedrohlichen Unübersicht-
lichkeit Solidarität stiften.**

Konjunktur eines Gefühls

● Das 20. und der Beginn des 21. Jahrhunderts scheinen ein Zeitalter der Angst zu sein. »Angst essen Seele auf«, war der Titel eines Filmes von Rainer Werner Fassbinder im Jahr 1973. Er drückt in besonders treffender Weise die psychische Seite der Angst, die heute so bestimmend geworden ist, aus und verdeutlicht damit, dass Angst offensichtlich nicht erst heute, sondern schon in den 70er-Jahren ein bestimmendes Thema war »Angst – Kon(junk)turen eines Gefühls«, so lautete auch der Titel einer im Frühjahr diesen Jahres vom Einstein-Forum in Potsdam durchgeführten Tagung. Betrachtet man verschiedene Untersuchungen zu Ängsten heute, wie sie z.B. in der Schweiz als jährliches Sorgenbarometer von der Credit Suisse oder in Deutschland von der R+V Versicherung durchgeführt werden, bestätigt sich dieser Eindruck.

Allein die Tatsache, dass seit den 1990er-Jahren derartige Werte überhaupt erhoben werden, ist schon ein Indiz für die wachsende gesellschaftliche Bedeutung von Ängsten. Dass solche Untersuchungen von Banken und Versicherungen durchgeführt werden, spricht auch für sich.

Nicht erst seit dem 11. September 2001 und der damit einhergehenden massiven Steigerung der Angst vor Terroranschlägen (57% in der Bevölkerung in Deutschland im Jahr 2004, Rückgang auf 48% 2005¹) scheint Angst also ein entscheidendes Gefühl in den Bevölkerungen europäischer Länder zu sein. So schrieb die Süddeutsche Zeitung schon im Jahre 1998: »Angstgeplagte Mitarbeiter verursachen in deutschen Betrieben jährlich Kosten bis zu 100 Milliarden DM. (...) Allein die Trinkerei zur Bekämpfung von Angst kostete die Volkswirtschaft 48 Milliarden DM pro Jahr. Befragungen in Unternehmen hätten ergeben, dass etwa 90% der Mitarbeiter Angstgefühle hätten.«²

Betrachtet man das enorme Anwachsen von Lebensratgebern in Buchhandlungen und den hohen Bedarf an Psychotherapie, so scheint die Einschätzung, dass Angst ein entscheidendes und bestimmendes Gefühl unserer Zeit ist, zu stimmen. Ihre erhöhte Thematisierung in den Medien³ hängt auch damit zusammen, dass es

im Zuge der Veränderungen der letzten 50 Jahre erlaubt ist, über Gefühle und öffentlich gerade auch über Angstgefühle zu reden. Gleichzeitig hat zudem eine Umbewertung von Angst dahingehend stattgefunden, dass die positiven Aspekte von Angst heute deutlicher wahrgenommen und zugelassen werden und daher Angst als Gefühl nicht mehr so stark abgewehrt werden muss.

Menschen haben heute – mit Blick auf die Literatur und die Berichterstattung in den Medien – Angst vor Terrorismus und das vor allem seit 9/11, vor neuen Technologien, vor Arbeitslosigkeit, vor Überfremdung, vor gentechnisch veränderten Lebensmitteln, vor der Klimaveränderung, vor der Vogelgrippe etc. Die Aufzählung ließe sich noch fortsetzen. Werden Ängste und Sorgen allerdings genauer untersucht wie in den beiden genannten Studien, so zeigt sich, dass die am höchsten eingestuften Ängste eher im eigenen Umfeld liegen und weniger in so genannten externen Bedrohungen.

Das »Sorgenbarometer Schweiz«⁴ weist für das Jahr 2006 als die fünf wichtigsten Sorgen der Schweizer Bevölkerung an erster Stelle Arbeitslosigkeit (66%), an zweiter Gesundheit/Krankenkassen (55%), an dritter AHV (=Alters- und

»Die am höchsten eingestuften Ängste liegen im eigenen Umfeld.«

Hinterbliebenenversicherung; entspricht der Rentenversicherung) bzw. Altersvorsorge (51%), an vierter Stelle mit 39% das Problem Flüchtlinge/Asyl und an fünfter Stelle mit 28% Neue Armut aus. Dabei wird Arbeitslosigkeit als Problem etwas geringer eingeschätzt als im Vorjahr und die Gesundheitsthematik etwas höher. Die R+V-Studie »Die Ängste der Deutschen 2006«⁵ dokumentiert zwar insgesamt einen Rückgang aller Ängste in Deutschland, zeigt jedoch ein erneut

großes Auseinanderklaffen zwischen dem Westen und dem Osten hinsichtlich der Zukunftsangst (Westen Rückgang von 50 auf 43%; Osten 55%). Als größte Sorgen werden steigende Prei-

»leichter Rückgang in den Ängsten«

se (Westen 67%, Osten 82%) und Angst vor fehlender Bürgernähe der Politiker (Westen 60%, Osten 74%), einhergehend mit einem schlechten Image der Politiker in der Studie genannt. Rückläufig ist sowohl die Angst vor Verlust des Arbeitsplatzes (14% geringer als im Vorjahr) als auch die Angst vor schwerer Krankheit und Pflegebedürftigkeit. Die Diskussion um sozialpolitische Themen habe sich laut Studie nach dem Regierungswechsel 2005 beruhigt.

Der allgemeine leichte Rückgang in den Ängsten wird von beiden Studien mit einer prosperierenden Wirtschaftslage bzw. einer Erholung der Wirtschaftslage begründet. Wirft man noch einmal einen Blick auf die von der R+V-Studie insgesamt diagnostizierten Ängste, wird deutlich, dass 56% aller Ängste wirtschaftliche und/oder politische Themen betreffen, 41% um persönliche Sorgen kreisen und 34% auf externe Bedrohungen gerichtet sind.⁶

Diese Zahlen scheinen dem Bild, das uns Medien und der Buchmarkt vermitteln, etwas zu widersprechen. Es muss vermutlich zwischen unmittelbar bedrohlichen, Angst auslösenden Phänomenen und nicht unmittelbaren, eher allgemeinen Ängsten oder Bedrohungen unterschieden werden. Dazu passt der von PsychologInnen und PsychiaterInnen geäußerte Befund, dass Menschen, die sich zu einer Therapie entschließen, dies in der Regel aufgrund irrealer, also nicht konkret fassbarer Ängste tun – also z.B. Panikstörungen, generalisierte Angststörungen, posttraumatische Belastungsstörung etc. aufwei-

sen – und nicht aufgrund real existierender Ängste. Jedoch weist die Tatsache, dass 5,1% der deutschen Bevölkerung unter Panikstörungen, 3,1% unter generalisierter Angststörung und 7,7% unter sozialer Angststörung leiden, darauf hin, dass das Phänomen Angst sehr ernst zu nehmen ist.⁷ Um über Ängste in der Gesellschaft sprechen zu können und über deren Ursachen, bedarf es aber noch einer Differenzierung in den Begriffen und einer näheren Beleuchtung des damit Gemeinten.

Angst, Furcht, Risiko

● Zunächst wird in der Psychologie klassischerweise zwischen Angst und Furcht unterschieden.⁸ Angst wird dabei gekennzeichnet als die Angst vor etwas Unbestimmtem bzw. im Extrem vor dem Nichts, wogegen Furcht immer als die Furcht vor etwas Bestimmtem gefasst wird. Neben dieser Unterscheidung findet sich auch die Rede von Risiken: »Risiko als ein Prozess, in dem ein Ziel angestrebt wird, jedoch die Möglichkeit besteht, dass aufgrund einer Störung dieses Ziel nicht erreicht wird.«⁹ Allerdings werden diese Unterscheidungen im Alltagssprachgebrauch nicht durchgehalten, weshalb hier der alltäglichen Rede von Ängsten gefolgt wird.

Ferner handelt es sich bei Angst zunächst um eine persönliche Erfahrung, die sich immer im Einzelnen verkörpert. Es gibt jedoch auch Situationen, in denen so etwas wie ein »kollektiver

»Modus der Wahrnehmung«

Körper« entsteht und sich die Angst der Einzelnen zu einer kollektiven Angst verdichtet. Angst kann jedoch nicht nur als Gefühl, sondern auch als eine Denkstruktur verstanden werden, die die Wahrnehmung dessen bestimmt, was als

ängstigend wahrgenommen wird. Insofern ist Angst auch ein kognitiver Modus der Wahrnehmung und eine Art und Weise, Verknüpfungen zwischen Phänomen und ihrer Wahrnehmung als Angst auslösend herzustellen.¹⁰

Die modernen Kommunikationsmittel tragen ihrerseits massiv zur Entstehung konjunktureller Angstthemen bei, sei es die Klimaveränderung oder die Vogelgrippe. Dabei ist der Angst ein performatives Moment zu eigen, d.h. sie bringt hervor, was sie darstellt, und stellt dar, was sie hervorbringt. So wie Menschen nicht nur weinen, weil sie traurig sind, sondern auch traurig sind, weil sie weinen. Dieses Moment wird seinerseits von Medien aufgegriffen, die »in der Luft« liegende Themen besetzen und durch ihre Besetzung verstärken. Dabei scheinen sich die jeweilige Medienpräsenz eines Themas und der Angstgrad proportional zueinander zu verhalten.

Ein weiteres Moment ist anzusprechen: Viele der heute in Medien thematisierten Ängste, die sich eben nicht in einer unmittelbaren persönlichen Bedrohung niederschlagen, werden als

»Phantomrisiken«

so genannte Phantomrisiken angesprochen. Sie sind Phänomene gesellschaftlicher Ungewissheit. Es handelt sich dabei um Risiken, wie sie z.B. mit neuen Technologien einhergehen, deren schädigende Wirkungen vermutet, aber nicht nachgewiesen werden können, wie die Wirkung gentechnisch veränderter Lebensmittel oder elektromagnetischer Strahlung von Mobiltelefonen. Entscheidend am Phantomrisiko ist die individuelle bzw. kollektive Wahrnehmung und Einschätzung des Risikos.

Die Risikowahrnehmung hängt im Wesentlichen von den Dispositionen des Individuums und den gesellschaftlichen Kontroversen ab, d.h. die Öffentlichkeit bestimmt (mit), was als Risiko

gilt und was nicht. Diese öffentliche Einschätzung wird wiederum von verschiedenen Faktoren beeinflusst: von technologischen wie etwa neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen; von wirtschaftlichen wie Wohlstand und Wettbewerb und von sozialen, also z.B. den durch Medien ausgelösten Veränderungen in der Wahrnehmung oder den Veränderungen der eigenen Betroffenheit durch weltweite Vernetzung (z.B. durch NGOs) und schließlich durch die eigenen Wertvorstellungen und einen Wertewandel gegenüber bestimmten Themen.

In ihrer Unbestimmtheit und Nicht-Einschätzbarkeit entfalten diese Phantomrisiken bzw. Ängste je nach gesellschaftlichen Wertvorstellungen ihre Brisanz, gegenwärtig ist dies beispielsweise an den Diskussionen zum Klimawandel zu beobachten. Die Medien tragen ihrerseits dazu bei, bestimmte Phantomängste immer wieder in den Focus der Öffentlichkeit zu rücken, wenn etwa neue Erkenntnisse über bestimmte Phänomene gewonnen worden sind.

Ursachen der Ängste

● Das Projekt der Aufklärung mit seinen Leitgedanken des Fortschritts, der Emanzipation und der Subjektivität konnte offensichtlich aufklären, jedoch nicht die Ängste vertreiben. Verändert haben sich die Ursachen der Ängste und die Phänomene, auf die sich die Angst richtet, auch wenn man fast geneigt ist, heute in der Angst vor Epidemien (SARS) und »Naturkatastrophen« (Tsunami, Klimaveränderung) fast wieder einer Annäherung an mittelalterliche Ängste festzustellen, wenn auch unter anderen Vorzeichen. Die Ursachen für die heutigen Ängste lassen sich in der Moderne und ihren eigenen Entwicklungen suchen, also in dem, was Ulrich Beck bereits vor über 15 Jahren auf die Formulierung brach-

te, dass die Moderne auf ihre eigenen risikogesellschaftlichen Folgen trifft.¹¹ Jürgen Habermas prägte hierfür den Begriff der »neuen Unübersichtlichkeit«.

Die heutigen Ängste, seien sie real oder Phantomrisiken, resultieren zum einen in der Brechung des Fortschrittsglaubens und somit in der Erkenntnis der Bedrohung durch die eigenen, nun nicht mehr oder nur noch schwer kontrollierbaren technologischen Entwicklungen,

»soziale Geborgenheit nur noch im unmittelbaren Nahumfeld«

zum andern in einer Unübersichtlichkeit, ausgelöst durch Entwicklungen der Globalisierung, Individualisierung und Pluralisierung. Für das Individuum bedeuteten diese Modernisierungsprozesse den Verlust des Gefühls in dieser Welt »behaust« zu sein, soziale Geborgenheit scheint nur noch im unmittelbaren Nahumfeld gegeben. So versteht denn auch Anthony Giddens die »Systembezugslosigkeit« als Hauptproblem des modernen Menschen.¹²

Niklas Luhmann stellte bezüglich der Diversifizierung der modernen Gesellschaft heraus, dass die von je einer spezifischen Eigenlogik bestimmten Systeme weitgehend in ihren jeweiligen Codes selbstreferentiell funktionieren, also innerhalb des Systems eigenständig agieren und handeln können und nicht auf die anderen Systeme angewiesen sind.¹³ Deshalb ist, so Luhmann, auch eine wechselseitige Verständigung zwischen den Systemen zunächst einmal nicht notwendig. Die an sich hochgradig effiziente Eigendynamik erweist sich dann aber zunehmend als Problem, wenn die Systeme in ihrer Eigenlogik die Grundlagen der modernen Gesellschaft zu zerstören drohen. Auf der Ebene des Individuums führen all diese unübersichtlichen strukturellen Zusammenhänge zu einem Nicht-Ver-

stehen, der Mensch ist nur noch das kleine Element in einem großen Getriebe: Kaum jemand ist heute in der Lage, die Handlungsmuster und das Funktionieren der verschiedenen Systeme wie etwa Wirtschaft, Recht oder Wissenschaft wirklich zu verstehen, gleichzeitig steigen aber die wissenschaftlichen Erkenntnisse und Möglichkeiten, z.B. in der Biotechnologie, ohne dass die Folgen absehbar wären.

Die inzwischen nicht mehr so neuen Kommunikationsmittel wie das Internet führen zu Vernetzungsmöglichkeiten, bei denen u.U. weder der Adressat noch der Empfänger ermittelbar sind. Nachrichten und Informationen tauchen auf und verschwinden im Nirwana des Netzes. Folge dieser Prozesse ist der Verlust an Kontrolle sowie der Verlust des Überblicks. Beides aber sind hochgradig Angst auslösende Faktoren, die gerade angesichts der weltweiten Vernetzung

»Orientierungslosigkeit und Verunsicherung«

über das Internet immense Bedeutung erlangt haben. So richtet sich denn auch die Angst heute eben nicht mehr primär auf die bereits erklärten Dinge dieser Welt, sondern auf die zwar teilweise erklärbaren, aber mit unkalkulierbaren Risiken behafteten Phänomene und führen zu Empfindungen der Orientierungslosigkeit und Verunsicherung – und die sind seit jeher entscheidende Faktoren für Angst gewesen.

Ein besonderer Blick soll noch auf die Bedeutung der Religion im Prozess von Angsterzeugung und Angstbewältigung geworfen werden: Bis zur Aufklärung war Religion, respektive das Christentum, zugleich einer der am stärksten Angst einflößenden als auch gleichzeitig Angst bewältigenden Faktoren.¹⁴ Aufklärung und Moderne haben der Religion diesen Stachel gezogen, sehr erfolgreich hat sich unsere Gesellschaft

im Zuge der Säkularisierungsprozesse von den Angst machenden Tendenzen des Christentums emanzipiert. Zugleich fand jedoch auch vielfach eine Verabschiedung von den Potenzialen des

»von den Angst machenden Tendenzen des Christentums emanzipiert«

Christentums zur Bewältigung und zum konstruktiven Umgang mit den eigenen Lebensängsten statt. Es stellt sich daher die Frage, wie Menschen heute mit ihren Lebensängsten umgehen.

Der religiöse Markt nimmt hier eine entscheidende Funktion ein, bietet er doch vielfältige Möglichkeiten zur Angstbewältigung. Ottmar Fuchs sieht in den heutigen religiösen Angstbewältigungsstrategien allerdings ein Grundproblem, das darin besteht, dass diese Strategien die Gratifikation der Angstbewältigung entweder individualisieren (auch in Therapie und Psychiatrie) oder gruppenideologisch reduzieren: »Als derartige ›Kontingenzbewältigung‹ leistet die Religion kaum mehr einen Impuls in die das Religiöse überschreitenden Lebens- und Arbeitsbereiche.«¹⁵ Die Konsequenz dieser Art der Angstbewältigungsstrategie liege in einer Verheißung des Religiösen für den eigenen Bereich bei einer gleichzeitig anwachsenden Entsolidarisierung.

Damit aber verbleibt auch Religion, mindestens die christliche Religion, die von ihren Grundüberzeugungen her einen anderen Anspruch erhebt, ganz in der Logik der späten Mo-

»wachsende Entsolidarisierung«

derne und ihren Unübersichtlichkeits- und Vereinzelungstendenzen. Zur Bewältigung von Lebensängsten in der modernen Gesellschaft angesichts drohender Verteilungskämpfe um die be-

grenzten Ressourcen sowie um den Wohlstand ist es jedoch die Aufgabe der christlichen Kirchen, diesen Individualisierungstendenzen zu widerstehen und das Solidaritätsprinzip nicht nur auf den Nahbereich zu beschränken.

Angst im Gesellschaftssystem

● Nicht nur der Einzelne ist von Ängsten betroffen, sondern auch gesamte Gesellschaften. Nichts hat dies so deutlich gemacht, wie die Terroranschläge des 11. Septembers 2001. Einer der wesentlichen Angst auslösenden Faktoren für die politischen Systeme sind dabei die Möglichkeiten der weltweiten Vernetzungen. Die Anschläge von 9/11 haben erstmalig gezeigt, dass es letztlich mit doch verhältnismäßig einfachen Mitteln möglich ist, Anschläge von solchem Ausmaß zu planen. Die Angst der politischen Systeme richtet sich – wie die politischen Diskussionen der letzten Jahre zeigen – vor allem auf die Unsichtbarkeit des Feindes, verborgen in den vernetzten Strukturen, und auf die Vernetzungen als solche, die in ihrer Unüberschaubarkeit und dem damit einhergehenden Kontrollverlust in höchstem Maße bedrohlich wirken.¹⁶ Hinzu kommt die hochgradige Abhängigkeit der heutigen Gesell-

tion« sprach, mit der sich ein neuer Stil von Moral herausbilde.¹⁷ Die Angst wird zum eigentlichen Störfaktor im gesellschaftlichen System: »Angstkommunikation ist immer authentische Kommunikation, da man sich selbst bescheinigen kann, Angst zu haben, ohne dass andere dies widerlegen können. Das alles macht Angst attraktiv für die öffentliche Kommunikation, denn sie widersteht jeder Kritik der reinen Vernunft. Sie ist das Prinzip, das nicht versagt, wenn alle Prinzipien versagen. Wer Angst hat, ist moralisch im Recht, besonders wenn er für andere Angst hat. Angst gewinnt so in der Kommunikation eine moralische Existenz. Sie macht es zur Pflicht, sich Sorgen zu machen und Maßnahmen zur Abwehr von Gefahren zu fordern.«¹⁸ Wie aktuell die Analyse Luhmanns gerade heute ist und

»Sicherheit und Freiheitsprinzip ausbalancieren«

wie sehr Angst als »authentische Kommunikation« Macht und moralische Autorität innehat, zeigt sich insbesondere an den aktuellen politischen Diskussionen um staatliche Sicherheit, wie sie in verschiedenen europäischen Ländern, insbesondere auch in Deutschland gegenwärtig geführt werden.

Angst wird in demokratischen Systemen so auch zum Mittel und zu einem mächtigen Instrument der Bürger und Bürgerinnen, einschließlich der Politiker und Politikerinnen, dafür, an die Regierenden zu appellieren, für die Abwehr von Gefahren zu sorgen. Für die Regierenden ist diese Aufgabe immer mit der Herausforderung verbunden, zwischen dem Prinzip der Angstabwehr und damit der Orientierung an der Sicherheit und dem Freiheitsprinzip der Bürgerinnen und Bürger und dem Schutz ihrer Rechte auszubalancieren. Die momentanen politischen Diskurse neigen allerdings

»Stunde der Angstkommunikation«

schaften von Netzwerken, wie das Beispiel des Stromausfalls im Jahr 2006 belegt, der in weiten Teilen Deutschlands und Teilen angrenzender Länder das Stromnetz mehr oder weniger vollständig lahm legte.

Angst zeitigt also eine besondere Wirkung auf politische Systeme – auch dies hat Niklas Luhmann bereits in den 80iger-Jahren deutlich gemacht, wenn er am Beispiel der Ökologiediskussion von der »Stunde der Angstkommunikation« sprach, mit der sich ein neuer Stil von Moral herausbilde.¹⁷

eher dazu, wie Beispiele aus den USA und jüngst in Deutschland zeigen, diese Balance zugunsten der Sicherheit und zu Ungunsten der Bürgerrechte aufzugeben. Setzt sich die Entwicklung der politischen Diskussion in dieser Weise fort –

wie dies im Moment an der Debatte um die Vorschläge des Innenministers in Deutschland zu beobachten ist – dann wird sich zeigen: »Angst essen nicht nur Seele auf«, sondern »Angst essen auch Freiheit auf«.

¹ Vgl. Untersuchung der R+V Versicherung »Die Ängste der Deutschen 2006«, nur veröffentlicht im Internet unter www.presseportal.de/print.htm?nr=870338.

² Süddeutsche Zeitung vom 18.02.1998.

³ Vgl. die nicht repräsentative Untersuchung des Einstein-Forums: R. Zill, Waves of Fear. Vortrag im Rahmen der Tagung »Angst – Konjunkturen eines Gefühls« 2007, vgl. Internethinweise.

⁴ Zurückgekehrtes Bankenvertrauen – gebliebenes Problem Arbeitslosigkeit. Schlussbericht zum allgemeinen Teil des Sorgen-

barometers 2006, im Auftrag vom Bulletin der Credit Suisse.

⁵ Vgl. R+V-Studie, Anm. 1. ⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Borwin Bandelow, Krank vor Angst. Vortrag gehalten im Rahmen der Tagung »Angst – Konjunkturen eines Gefühls«, vgl. Internethinweise.

⁸ Vgl. S. Kirkegaard, Begriff der Angst, Kopenhagen 1844; Ph. Lersch, Aufbau der Person, München 1962.

⁹ M. Haller, Epidemie der Unsicherheit?, in: The Challenges to Growth and Prosperity, ISC-Symposium, St. Gallen 2004, 51.61, 52.

¹⁰ Vgl. Bandelow, Anm. 7.

¹¹ U. Beck, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt 1993, 37.

¹² A. Giddens, Modernity and Self-Identity, Cambridge 1999, 643.

¹³ N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984.

¹⁴ Vgl. J. Delumeau, Angst im Abendland, Bd.2: Die Geschichte kollektiver Ängste im Abendland, Reinbek 1985.

¹⁵ O. Fuchs, Wohin mit der Angst im Abendland? In: A. Loretan/F. Luzzatto (Hg.): Gesellschaftliche Ängste als

theologische Herausforderung, Münster 2004, 119–135, 120.

¹⁶ Anregungen zu diesen Überlegungen gehen auf einen Vortrag von Eva Horn zurück: »WTC Paranoia. Ängste nach 9/11«, gehalten im Rahmen der Tagung »Angst – Konjunkturen eines Gefühls«, vgl. Internethinweise.

¹⁷ N. Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1986, 237–248.

¹⁸ Ebd., 241 ff.

Internethinweis

<http://www.einsteinforum.de/index.phpid=496>

Dokumentation der Tagung »Angst – Konjunkturen eines Gefühls« 2007

KAIROS Europa-Tagung

Gewalt als Folge wirtschaftlicher Macht und politischer (Vor-)Herrschaft in Zeiten neoliberaler Globalisierung und ökologischer Krise – ihre Überwindung als neuer Kairos für die ökumenische Bewegung

7.-9. Dezember 2007 in Mannheim, Ökumenisches Bildungszentrum *sanctclara*

Um an den Themen des konziliaren Prozesses weiterzuarbeiten, steht an, die Auseinandersetzung mit direkter wie struktureller Gewalt stärker aufeinander zu beziehen. Dafür sollen der Prozess »Wirtschaft im Dienst des Lebens« mit der »Dekade zur Überwindung von Gewalt« zusammengeführt werden.

Im Rahmen der Tagung soll die Zusammenführung am Beispiel von drei verschiedenen Spannungsbögen durchbuchstabiert werden: Die Verknüpfung direkter politisch-militärischer und struktureller Gewalt; Strukturelle Gewalt gegen Menschen und Natur; Die kulturelle Gewalt des globalisierten Kapitalismus. Ein vierter Teil wird Hoffnungsgeschichten weitererzählen.

Info bei Martin Gück: Tel. 0049 (0) 6221 / 716005 oder gucke@kairoseuropa.de

Ulrich Engel OP

Angst und Glauben

Philosophisch-theologische Befunde zu einem prekären Verhältnis

Aktuelle Bedrohungsszenarien bauen auf jener existenziellen Angst auf, die jedes menschliche Dasein mitprägt.

Christlicher Glaube löst diese Angst nicht auf, aber er kann helfen, dass Menschen an ihr nicht verzweifeln.¹

● Vertraut man der aktuellen medialen Berichterstattung, dann scheint es ausgemacht, dass Angst machende Gefahren aller Art unaufhaltsam und immer stärker unser Leben bedrohen. Diese betreffen sowohl das Gemeinwesen als Ganzes als auch den je persönlichen Bereich, was bedeutet, dass die Gefahren und die mit ihnen verbundenen Ängste gleichermaßen politischer wie privater Natur sind.

Angst und Gefahr

● Die Übertragung der Maul- und Klauenseuche aus einem tiermedizinischen Labor auf zum Export bestimmte Viehbestände in Großbritannien, der BSE-Skandal, der seinerzeit ganz Europa in Panik versetzte, die jährlich wiederkehrenden Überflutungen weiter Landstriche durch »Jahrhunderthochwasser« – nicht nur in Asien oder den USA, sondern auch »bei uns« an Rhein, Elbe und Oder – beeinträchtigen nicht

nur die Volkswirtschaften insgesamt, sondern eben auch die alltägliche Existenz einzelner Bürgerinnen und Bürger massiv. Waldsterben und -brandkatastrophen (wie diesen Sommer so todbringend in Griechenland), Polkappen- und Gletscherschmelze, Tankerunglücke und Flugzeugkatastrophen, Vogelgrippe und Schweinepest, AIDS- und Kriegstote lassen sich summarisch als weitere Angst auslösende Ereignisse, Situationen oder Konstellationen anfügen.

Vielfach haben wir es mit einer politisch erzeugten Hysterie zu tun, etwa dort, wo Rechtsextremisten gegen eine angebliche »Überfremdung« Deutschlands zu Felde ziehen. In zahlenmäßig nicht kleinen Bevölkerungskreisen werden auf diese Weise sehr bewusst Ängste vor ausländischen Arbeitskräften oder vor politisch Verfolgten und Bürgerkriegsopfern, die Zuflucht in Deutschland suchen, geschürt. Manches Mal ist der Schritt hin zur ausländergefeindlichen und rassistischen Gewalt nur noch ein kleiner.

Nicht zuletzt die Terrorgefahr, die inzwischen nicht mehr nur anderswo, in New York oder Bagdad, sondern direkt vor der Tür des eigenen (europäischen) Hauses lauert und jederzeit neu zuschlagen kann – erinnert sei an die Attentate von Madrid und London und den Anschlagsversuch in Köln – versetzt viele Men-

schen in Sorge. Zugleich verursachen auch die immer inflationärer werdenden Abwehrmaßnahmen des Staates bei nicht wenigen Bürgerinnen und Bürgern neuerlich Ängste. Wo es zur flächendeckenden Bildüberwachung der öffentlichen Raumes kommt, wo deutsche Politiker über den prophylaktischen Abschuss gekaperter Flugzeuge und die in Kauf zu nehmenden

»Gewinnung vernünftiger Ängste und Kultur des Sichhängstigen«

Verluste von unschuldigen Menschenleben – quasi als Kollateralschäden – diskutieren, da wendet sich das Sicherheitsbedürfnis vieler in die Angst vor einer die zivilgesellschaftliche wie auch die persönliche Freiheit bedrohenden staatlichen Überwachungspraxis von allem und jedem.

Die inflationäre Zunahme und mediale Hysterisierung Angst auslösender Gefahren auf der einen Seite wie auch die zivilisatorisch beispiellosen, gleichfalls Angst machenden Sicherungsstrategien auf der anderen Seite haben zur Konsequenz, »dass das Unterscheidungsvermögen zwischen dem wirklichen Ernstfall und den fiktiven Ängsten immer schwächer wird.«²

Vor diesem Hintergrund ist die theologische Frage nach der Angst zu stellen. Aufgabe der Theologie als Reflexion auf die Praxisvollzüge des Volkes Gottes ist zum einen die Entlarvung fiktiver Ängste. Zum anderen will sie sich »positiv an der Freilegung und Gewinnung vernünftiger Ängste beteiligen und damit an einer neuartigen Kultur des Sichhängstigen mitarbeiten«³. Somit muss Theologie, wenn sie denn die skizzierten Ängste in ihrer Ambivalenz als »Zeichen der Zeit« (GS 4) wahrnimmt, ihren Beitrag gegen eine Kultur des ängstlichen Vergessens und Wegschauens leisten.

Angst und Leben

● Die Angst gehört zur Grundstruktur des menschlichen Daseins in der Welt. Dieses »Sein des Daseins«⁴ begreift Martin Heidegger (1889-1976) als Sorge des Menschen um sich selbst. Zur Debatte steht nicht weniger als unser »In-der-Welt-sein«⁵. In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger: »Das Sichhängstigen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovon der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.«⁶

Eine vollkommen angstfreie menschliche Existenz gibt es somit nicht – wie auch kein grundlegend angstfreies Leben in der Nachfolge Jesu.⁷ Totale Angstfreiheit wäre utopisch. Dem entsprechend formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen

»Totale Angstfreiheit wäre utopisch.«

Konzils: »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 [ich füge hinzu: und Jüngerinnen] Christi.« (GS 1)

Søren Kierkegaard (1813-1855) formuliert die Überzeugung, dass hinter unseren konkreten und gegenwärtigen Ängsten – den fiktiven wie den realen – letztlich eine fundamentale Weltangst aufscheint. In diesen Zusammenhang gehört seine grundlegende Unterscheidung zwischen Angst und Furcht. Die Furcht, so führt er in *Der Begriff der Angst* aus, kennt ihren Gegenstand; der Angst fehlt eine solche Bestimmtheit.⁸ Die Angst ängstigt sich also vor dem

Nichts, das den Menschen lockt und zugleich schreckt.

Wenn Kierkegaard Identität als Prozess begreift, dann ist diese Selbstwerdung immer der Gefahr des Scheiterns ausgesetzt. Dies hängt mit der dialektischen Grundverfassung des Menschen zusammen, der gemäß die Menschen einerseits in die körperlich und kulturell begrenzten Rahmenbedingungen der Geschichte eingebunden sind. Andererseits eignet ihnen das Vermögen, im Denken und in der Phantasie und den daraus sich ergebenden Handlungsmöglichkeiten diese Grenzen zu transzendieren. Aufgabe der Menschen ist es – inmitten ihrer dialektischen Existenz – sich zu dieser Spannung zu verhalten, sie zu gestalten, sie in eine »Synthese«⁹ zu setzen.

Die Angst nun ist nach Kierkegaard die treibende Kraft, die den Menschen immer wieder in Versuchung führt, aus der Dialektik des Lebens zu fliehen, indem er sich an eben nur einen der beiden Pole hält: durch Flucht in die Unbegrenztheit im Feld der Phantasie auf der einen

»Versuchung, aus der Dialektik des Lebens zu fliehen«

oder durch die Weigerung, über die eigene Bestimmung und Begrenztheit überhaupt hinauszugreifen zu wollen, auf der anderen Seite.

Was passiert – so fragt Michael Bongardt im Blick auf das mit der Angst immer auch verbundene Moment der unfrei machenden Schuld – »wenn die Schuldigen in einer Weise berührt würden, so dass diese Berührung sie aus ihrem Zustand befreite? Was, wenn in einer solchen Berührung die Begrenztheit der Freiheit aufgehoben (...) würde?«¹⁰ Philosophisch wie theologisch heißt die hier angesprochene Berührung: Vergebung.¹¹

Zur Annahme dieser bedarf es eines grundlegenden Vertrauens, und zwar sowohl in den/die, der/die Vergebung zuspricht, als auch in den identitätsstiftenden Prozess der eigenen Selbstwerdung in Freiheit. Vertrauen aber kann nur gewagt werden in und mit der Angst, die uns begleitet. Dieses Wagnis bezeichnet Kierkegaard als »qualitativen Sprung«: »Im selben Augenblick ist alles verändert.«¹²

Insofern aber das Wagnis des vertrauensvoll unternommenen Sprungs nicht ohne die oder jenseits der Angst vonstatten geht, kann man Ver-

»Verzweiflung als unmittelbares Gegenstück des Vertrauens«

trauen und Angst nicht – wie gemeinhin üblich – als sich einander widersprechende Gegensätze begreifen. Vielmehr ist nach Kierkegaard die Verzweiflung als das unmittelbare Gegenstück des Vertrauens zu identifizieren, denn die Verzweiflung hält den Menschen von dem ihm grundsätzlich möglichen Sprung in die Freiheit ab. »Aus der Einsicht, dass die Angst die Begleiterin der Freiheit bleibt, folgt deshalb, dass sie auch bleibende Begleiterin menschlicher Existenz ist – und Menschen sich je neu zu ihr verhalten müssen. In der zweifellos stets riskanten Situation solchen Sich-Verhalten-Müssens stehen den Menschen zwei Wege offen: Der Weg in die Verzweiflung und der Weg ins Vertrauen.«¹³ Letzteres nennt Kierkegaard »Glauben.«¹⁴

Angst und Glauben

● In der bei den Synoptikern überlieferten Perikope vom Sturm auf dem See (Mk 4,35-41; Mt 8,18.23-27; Lk 8,22-25) kommt die Bipolarität von Angst und Glauben explizit zum Ausdruck, wenn Jesus die ob der Heftigkeit des Un-

wetters verängstigten Jünger fragt: »Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?« (Mk 4,40) Offensichtlich, so kann nach der Relecture Kierkegaards analysiert werden, ist eine *bestimmte Form* der Angst mit dem Glauben nicht kompatibel.

Wenn Vertrauen und Verzweiflung konträr zueinander stehen, Angst und Vertrauen aber Hand in Hand gehen, dann ist die in der Perikope angesprochene Angst ihrer Art nach verzweifelt. Jesu Verkündigung bis in seinen Tod und seine Auferweckung hinein zielt auf ein Erlösungsgeschehen, das nicht die angstlose Existenz, wohl aber ein Leben ohne Verzweiflung zum Ziel hat.

Ähnlich verortet Karl Rahner das Vertrauen wider die menschliche Grundangst in den drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Dabei realisiere sich das Vertrauen in »konkreten Aufgaben der Freiheit im Umgang mit den einzelnen materiellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeiten.«¹⁵

Wenn Gottes Heilshandeln nicht auf eine angstlose Existenz der Menschen abzielt, dann wäre es allerdings unredlich, wenn christliche Predigt (in Wort und Tat) den Glauben als das Ende aller Angst anpries – unredlich wäre eine solche Verkündigung, »weil sie die stets zugleich

»Wenn Gottes Heilshandeln nicht auf eine angstlose Existenz der Menschen abzielt ...«

von Freiheit und Angst geprägte Existenz nicht ernst nähme«¹⁶. Hier setzt denn auch die von Ulrich H.J. Körtner geäußerte Kritik an Hans Urs von Balthasar an, sieht letzterer doch das Grundexistential der Angst in Gott durch Tod und Auferstehung Christi aufgehoben. Für den Menschen – so von Balthasar weiter – folge aus dieser soteriologisch bzw. christologisch begrün-

deten Feststellung: Je mehr Glauben, umso weniger Angst! Und im – äußert problematischen – Umkehrschluss: Je weniger Glauben, umso mehr Angst!¹⁷

Für das Volk Gottes und seine Praxis zeitigt die These, nach der die Angst die bleibende Begleiterin unserer Existenz und im Besonderen unserer Glaubensexistenz ist, Konsequenzen. Denn damit hat sich die Kirche wesentlich ihrer eigenen Angstgeschichte zu stellen und in den vielfältigen Gestalten ihrer historischen und aktuellen Verkündigung selbstkritisch zu differenzieren: Welche ihrer Botschaften gründeten und gründen im Vertrauen auf den Freiheit schenkenden Gott Jesu Christi? Welche ihrer Ideologien und Praktiken aber verdankten und verdan-

»theologische Kultivierung der Angst«

ken sich einer menschenverachtenden und gottvergessenen Haltung der Verzweiflung? Und weiter: Wo hat der aktuelle theologische Diskurs mitsamt der ihn tragenden kirchlichen Praxis das Wohl der Anderen – vor allem der Opfer der (auch manches Mal kirchlich mit verantworteten) vielfältigen Gewaltgeschichte im Blick? Wo kreist die Pastoral nur um die eigenen kleinen Bedürfnisse der ekklesialen Besitzstandswahrung und der dazu gehörenden Verlustängste? Eine theologische Kultivierung der Angst, die sich nicht bloß in der Sorge um den persönlichen Nahbereich erschöpft, sondern vielmehr Gottes Ansage einer universalen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vertraut (vgl. Mt 25), hat ihre eigenen Ängste und die der Menschen zu thematisieren, denn – wie schon erwähnt – »Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch (...) Trauer und Angst der Jünger Christi.« (GS 1)

Nach johanneischer Überlieferung lauten die letzten Worte Jesu vor seinem hohepriesterlichen Abschiedsgebet: »In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.« (Joh 16,33) Martin Luther verdeutschte den Halbvers so: »In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.« Und auch die Zürcher Bibel übersetzt das griechische *θλιψις* mit dem Begriff »Angst«.

Zum Ende seines Lebens thematisiert der Jesus des Johannes also das Phänomen Angst – und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits nennt er die Angst beim Namen. Weder beschönigt er sie, noch sucht er sie zu verharmlosen. Seine Einschätzung ist nüchtern und realistisch zugleich: Eine vollkommen angstfreie menschliche Existenz gibt es nicht!

Andererseits ruft der Nazarener den sich ängstigenden Menschen zu: Courage! »(...) habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.« (Joh 16,33) Nach Überzeugung des Verfassers des Johannes-evangeliums ist es den Menschen möglich, mit ihren Ängsten zu leben: im gläubigen Vertrauen auf das erlösende Heilshandeln Gottes in Jesus Christus.

Kurt Koch deutet das grundlegende Angstphänomen anthropologisch und theologisch in vierfacher Hinsicht: »Wir haben Angst vor den

*»Nach der Überzeugung
des Johannesevangeliums
ist es möglich,
mit Ängsten leben.«*

Mitmenschen, ob sie es wirklich gut mit uns meinen oder ob es nicht doch angebracht ist, stets einen letzten Sicherheitsabstand zu ihnen einzuhalten. Wir haben Angst vor uns selbst, dass uns aus dem Grund unseres Herzens die Einsamkeit in die Augen blicken könnte. Wir haben Angst

vor Gott, ob er wirklich die bedingungslose Liebe ist, als die er sich in Jesus Christus offenbart hat, oder ob er in unserem Leben doch mehr schweigt, als dass er gegenwärtig nahe ist. In diesen drei Ängsten meldet sich schließlich die Urangst des Menschen vor dem Tod zu Wort. Denn der Tod ist die große Wunde, mit der

*»die im Hintergrund
stehende Frage
der Theodizee«*

wir geschlagen sind. Weil uns der Tod bedrängt, versuchen wir ihn in verschiedener Weise zu verdrängen. Dann aber meldet er sich wieder durch die Hintertür zu Wort. Seine Hintertür ist eben die Angst, die gleichsam der tägliche Tod ist.«¹⁸

Diese vierfache Bestimmung der Angst behauptet einen engen Zusammenhang zwischen Angst (die hier mehr meint als die Kierkegaard-sche »Furcht«) und Glauben. Wo die Liebe zum Ich nur noch um sich selbst kreist, okkupiert sie das Zentrum des eigenen Lebens. Insofern das Subjekt dementsprechend das eigene Ich für den absoluten Mittelpunkt hält, um den herum sich Menschen und Welt zu drehen haben, verfällt es dem, was Koch eine »vorkopernikanische Illusion«¹⁹ genannt hat.

Selbstliebe, will sie nicht angstproduktiv wirken, bedarf der Korrektur durch die Nächstenliebe. Joseph Ratzinger hat in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer »kopernikanisch[n] Wende des eigenen Lebens«²⁰ gesprochen. Damit meinte er, dass wir unsere Perspektive grundlegend zu ändern haben, sprich: dass wir uns selbst nicht mehr als den Weltmittelpunkt betrachten. Stattdessen ist anzuerkennen, »daß wir eins von vielen Geschöpfen Gottes sind, die sich gemeinsam um Gott als die Mitte bewegen«²¹.

Gleichwohl gilt es – als notwendige Korrektur zu Ratzingers theologischem Optimismus – festzuhalten, dass es trotz allem Ängste gibt, die Menschen einsam, klagend und manchmal sprachlos machen. Hier bedarf es der Sensibilität, nicht zu viel erklären zu wollen. Denn theologisch ist die im Hintergrund stehende Frage der Theodizee eben noch nicht definitiv beantwortet. Deshalb ist die Sprache einer Theologie der Angst am Ende nicht mehr die der systematischen Abhandlung, sondern die der existentiellen Klage, des Gebets und der Poesie:

Ich habe viel und bitterlich geweint
in leerer Krankenzimmernacht gefangen
schwach wie ein Kind,
das nach der Mutter greift
von Angst gewürgt,
gejagt von schwarzem Bangen
dem nicht das kleinste Erdenlicht
mehr scheint –
So, nackt und zitternd,
sollt ich heimgelangen.

*Ernst Ginsberg*²²

¹ Teile des Textes gehen auf Vorlesungen des Autors bei den Salzburger Hochschulwochen 2007 zurück.

² Ch. Lienkamp, Das Gespenstische an der Angst – oder inwiefern die Rede von den Gespenstern der Angst eine Provokation für die Theologie ist, in: A. Loretan/F. Luzatto (Hg.), Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Kontext Europa, Münster 2004, 110–118, hier 112f.

³ Ebd., 117f.

⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1920/1951, 191.

⁵ Ebd., 187.

⁶ Ebd., 191.

⁷ Vgl. E. Jüngel, Mut zur

Angst, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 362–370.

⁸ Vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, Hamburg 1984, 42.

⁹ Ebd., 44.

¹⁰ M. Bongardt, Die Kunst, sich recht zu ängstigen. Oder: Warum der Glaube die Angst kennt, in: Loretan/Luzatto (Hg.), Anm. 2, 190–202, hier 198.

¹¹ Vgl. dazu Th. Eggensperger, Die Macht zu verzeihen. Versöhnung als Aufgabe der politischen Philosophie, in: A. Cortesi/Th. Eggensperger/U. Engel (Hg.), Versöhnung.

Theologie – Philosophie – Politik, Münster 2006, 83–99.

¹² Kierkegaard, Anm. 8, 63 u. 64.

¹³ M. Bongardt, Anm. 7, 200.

¹⁴ Kierkegaard, Anm. 8, 176 u.ö.

¹⁵ K. Rahner, Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Einsiedeln/Köln 1983, 267–279, hier 273.

¹⁶ M. Bongardt, Anm. 7, 202.

¹⁷ Vgl. H.U. von Balthasar, Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1951. – Vgl. U.H.J. Körtner, »Um Trost war mir sehr bange«.

Angst und Glaube, Krankheit und Tod, in: ders. (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001, 69–86.

¹⁸ K. Koch, Facetten menschlicher Angst als Herausforderung für Kirche und Theologie, in: Bulletin ET 14 (2003), 127–142, hier 128.

¹⁹ Ebd., 129.

²⁰ J. Ratzinger, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten, München 1966, 58.

²¹ Ebd.

²² Auszug aus: E. Ginsberg, Die Wahrheit, in: ders., Abschied. Erinnerungen, Theateraufsätze, Gedichte, Zürich 1965, 257.

Teresa Peter

Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst?

Über die Unangemessenheit des Gegensatzes Angst – Glauben

In die Angst, die Große Bodenlosigkeit, den Großen Zweifel hineinzugehen, ist ein klassischer Weg zu jener Wirklichkeit, die der Angst standzuhalten vermag.

Machbar ist dieser Weg nicht, beschreibbar am ehesten in Gedichten – z.B. von Christine Lavant.

● Wenn ich Angst habe, dann schwankt der Boden, auf dem ich gehe und stehe. Was mich getragen hat, was mir Stütze war, gilt nicht mehr, trägt nicht mehr, stützt nicht mehr. Was wie Sicherheit aussah, was nach Dauer, Stabilität und Klarheit klang, löst sich auf, wird durchlässig und brüchig. Der tragende Boden ist zur Bodenlosigkeit geworden. Aus dem Gehen wurde das Untergehen. Ich stürze, sinke, falle – ins scheinbare Nichts.

Die optimistischen Menschen, die für das menschliche Leben das Bild eines Weges gebrauchen, der mal nach oben, mal nach unten geht, ein Stück weit über weiches Gras führt und ein anderes Mal über steiniges Geröll, kennen erst ein kleines Teilchen Leben. Was, wenn der – so oft für selbstverständlich gehaltene – tragende Boden, der einfach da ist, aus welchen

Gründen auch immer zur Bodenlosigkeit wird und das menschliche Leben sich plötzlich in ein anderes Bild verwandelt, etwa in einen zugefrorenen See, auf dem der Mensch unterwegs ist und dessen dünne – so dünne – Eisschicht jederzeit brechen kann? Die Optimisten sagen: »Sei nicht so pessimistisch, denk nicht in solchen Bildern, sie sind zu dunkel, zu düster, sie lassen dich nicht leben!« Und doch sind sie da – diese Bilder und die Erfahrungen dahinter, aus denen sie entstanden sind und sich nähren.

Manche optimistische gläubige Menschen sagen: »Glaube! – und die Angst wird verschwinden, denn Angst und Glauben gehen niemals zusammen. Wer glaubt und vertraut, wird frei sein von Angst.« Und doch bleibt sie da und kommt immer wieder zurück – diese verunsichernde und das Fundament raubende Ahnung, dass es doch sein könnte, dass es kein Heil für mich und die Welt gibt.

Die Wirklichkeit der Angst ...

● Der Weg, der hier eingeschlagen wird, um etwas über das Phänomen Angst verstehen zu lernen und auszusagen, beruht ganz grundsätz-

lich darauf, Angst nicht aus der Perspektive zu betrachten, die in ihr von vornherein ein Hindernis, etwas zu Überwindendes und etwas den Blick auf das Eigentliche Einschränkung sieht. Die Annäherung an die Angst erfolgt hier mit dem Vertrauensvorschuss, dass sie möglicherweise den Menschen etwas zu lehren weiß, gerade weil sie so allgemein-menschlich ist und beharrlich die Begleiterin von vielen von uns bleibt.

Daher wende ich mich einem ausgewählten Zeugnis menschlichen Lebens zu, in dem etwas von dem zum Ausdruck kommt, was Angst in Menschen bewirken kann und versuche von dort her, nach Wahrheiten Ausschau zu halten, die im Zusammenhang mit dem Nachdenken über die Angst relevant sein könnten. Dieses Zeugnis stammt von Christine Lavant, einer österreichischen Lyrikerin aus dem 20. Jahrhundert (1915-1973). Lavant schreibt:

Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst –
wenn du jetzt ein Gebet verlangst,
dann wird es wohl nicht meines sein,
denn was sonst betet, ist ein Stein
5 und schwitzt in seiner Grube.
Der Mond geht durch die Stube,
mit seinem halben Angesicht
versucht er, meinem Augenlicht
ein wenig beizustehen.
10 Das hilft nicht viel, es mindert nur
das Viertel Schlaf und lässt die Spur
der Träume ganz verwehen.
Noch wusste ich, wo Zuflucht ist,
und hoffte, mit viel Über-List
15 den Stein dorthin zu rollen.
Jetzt aber – mit den vollen,
angstvollen Augen – geh ich blind
durch Mond und Stube durch den Wind
und durch sehr fremde Dinge.
20 Die Angst weiß, dass ich singe,
sie hat Geduld, stört keinen Ton,

lässt mich dich, Vater, Geist und Sohn
in allen Namen nennen.

Sie ist sehr stark in dieser Nacht,
25 macht schwerberauscht und überwacht
zugleich das Niederbrennen
von aller Zuflucht hier und dort
und geht dann voller Schwermut fort,
als würde ich nichts taugen.
30 Schlaf rinnt in meine Augen,
Schlaf überwältigt das Gebet,
mit dem der Stein sich heimwärts dreht.¹

»Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst« – diese erste Zeile des Gedichtes macht bereits deutlich, dass die Angst gegenüber dem Schlaf überwiegt, dass das lyrische Ich in der konkreten Situation mehr Angst erleiden muss, als ihm Schlaf zukommt. Die Situation ist äußerst angespannt und für das Ich, das auf der Suche nach Schlaf und Zuflucht ist (vgl. V. 11, 13, 27 und 32), zutiefst bedrohlich. In Vers 2 wendet sich das lyrische Ich an ein Du, das nur in Vers 22 noch einmal explizit auftritt und dort mit der Dreifaltig-

»Ihr Ziel: ein wenig Geborgensein«

keit identifiziert wird. »Die Sehnsüchte der Lavant kreisen um ein DU. Dieses DU, nicht auffindbar, verursacht das Leiden des ICH. [...] Die Sehnsucht der Lavant will auf einen ›Heimweg‹. Ihr Ziel: ein wenig Geborgensein.«²

In den Versen 2–5 wird der Gedanke aufgegriffen, dass das göttliche Du in dieser ausgesetzten Situation ein Gebet verlangen könnte. Dieses Verlangen wird jedoch sogleich abgewehrt, indem der Aspekt aufgezeigt wird, dass ein Gebet unter den beschriebenen Umständen gar nicht möglich sein kann, da es niemals das Gebet eines lebenden Menschen wäre, sondern nur jenes eines gefühllosen Steines. Der emotio-

nale Bereich des lyrischen Ichs ist völlig von Angst dominiert. Das Ich hat nur zwei Alternativen: sich in Gefühllosigkeit und Abgestorbenheit zu verwandeln oder in Angst zu versinken.

In Vers 6 wird das Mondbild, dem in diesem Gedichtband (mit dem Titel: »Spindel im Mond«) eine zentrale Bedeutung zukommt, erstmals verwendet. Es wird hier als eine unterstützende und tröstende Kraft eingeführt, die – theoretisch – zum Beistand werden könnte (V. 9), welcher in dieser konkreten Situation allerdings nicht ausreicht (V. 10–12). Letztlich werden die Umstände durch den Mond nur verschlimmert, da der Rest an Schlaf und Träumen dadurch noch mehr verjagt wird. Die Angst tritt verstärkt und deutlicher in Erscheinung.

In den Versen 13–15 richtet sich der Blick des lyrischen Ichs in die Vergangenheit, in eine Zeit, während der das Wort »Zuflucht« noch Hoffnung gab und grundsätzlich erreichbar erschien. An dieser Stelle zeigt sich wiederum die für die Lavantsche Dichtung typische Sehnsucht nach Geborgenheit.³ Die Hoffnung bestand damals darin, den Stein, der bereits aus Vers 4 bekannt ist und der dort als ein schwitzender, unbeweglicher und in der Grube liegender eingeführt wird, an diesen Zufluchtsort zu rollen. Am Ende des Gedichtes wird sich diese Bild noch

»ein Hauch von jener Gnade, die im Besiegt-Sein liegt«

weiter entwickeln, wenn Lavant einen Stein beschreibt, der »sich heimwärts dreht« (V. 32). Hier klingt vielleicht ein Hauch von jener Gnade an, die im Loslassen, in der Ohnmacht und im völligen Besiegt-Sein liegt, in dem von einer anderen Kraft her noch einmal Heil geschehen kann. Im Anschluss an den kurzen Blick in die Hoffnungswagende Vergangenheit folgt in den Versen 16–19 die Ernüchterung. Jetzt ist es eine ande-

re Erfahrung. Von Hoffnung oder Zuflucht ist nicht mehr die Rede, dafür werden Augen voller Angst und Blindheit sowie Orientierungslosigkeit »durch sehr fremde Dinge« (V. 19) beschrieben.⁴

Ab Vers 22 tritt die Angst in personifizierter Form auf, die um die Bewältigungsstrategien des Ich und um deren Wirkungslosigkeit weiß und diese gewähren lässt (V. 20–23). Das Singen und Anrufen der Trinität angesichts von Angsterfahrungen lässt an das Gedicht »Die Angst ist in mir aufgestanden« denken, in dem ähnliche – auch dort als wirkungslos erfahrene – Strategien zur Angstbewältigung beschrieben werden.⁵ Ein weiterer Vergleichspunkt zu jenem Text ergibt sich mit Blick auf die Personifizierung der Angst, die ebenfalls für beide Texte charakteristisch ist.

»Kampf zwischen Ich und Angst«

In »Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst« überwacht und kontrolliert die Angst das Geschehen, sie erscheint in erschreckender Souveränität, die den Untergang der Zuflucht beobachtet. Der Ausgang des Kampfes zwischen Ich und Angst scheint von jeher entschieden, nur eine Frage der Zeit zu sein, bis die Angst den Sieg davonträgt und das Ich als besiegte Instanz zurückbleibt (V. 24–29).

Die Wendung in den letzten drei Zeilen des Gedichtes halte ich für sehr bedeutsam, ereignet sich dort doch etwas scheinbar Unerwartetes. Im Zustand des Besiegt-Seins, ohne Zufluchthoffnungen kehrt nun doch der Schlaf ein und scheint das lyrische Ich aus der unerträglichen Situation zu erlösen. Schlaf erfüllt schließlich die Augen (V. 30), die in Vers 17 mit Angst gefüllt waren, und auch das Gebet verstummt (V. 31). Es entsteht die Atmosphäre von völliger Erschöpfung und Kapitulation, und gerade in dieser Situation wird das verstummte Gebet von ei-

ner Bewegung erfasst, die den Stein »heimwärts dreht« (V. 32), womit wiederum Assoziationen mit den »Zuflucht-Gedanken« (V. 13 und 27) geweckt werden.

Das Wort »Gebet« wird in diesem Text nur zweimal verwendet, und dies geschieht interessanterweise in der zweiten und in der zweit-letzten Zeile. Während es in Vers 2 mit einer göttlichen Autorität verbunden wird, die das Gebet einfordert und es damit zur Unauthentizität und Unmöglichkeit verurteilt, klingt in Vers 31 ein verstummendes Gebet an, das allerdings reich an Authentizität und Wirkkraft, nicht jedoch an Machbarkeit ist.

... und die Wahrheiten, die sie lehrt

- Mit diesem Gang durch dieses ausgewählte Gedicht sind schon einige Wahrheiten angesprochen, die Angsterfahrungen uns über das menschliche Leben und dessen Eingebettet-Sein in einen größeren Zusammenhang lehren können. Es handelt sich dabei um Einsichten, die das konkrete Glaubensleben ebenso berühren können wie auch die Art und Weise, in der Theologie betrieben werden kann.
- Es wird deutlich, dass es Situationen gibt, in denen Menschen an theologisch richtigen Antworten leiden, bzw. dass es Erfahrungen der Angst gibt, die für den Einzelnen nicht durch eine theologische Antwort entschärft werden können. Solche Erfahrungen dürfen aus dem theologischen Denken und Reden nicht herausfallen, sondern verkörpern gerade die Möglichkeit, auf eine geheimnisvolle Beheimatung hinzudeuten, die auch in den Theologien nur begrenzt erfassbar ist. Es braucht eine theologische Aufmerksamkeit, die darum weiß, dass es Erfahrungen der Bodenlosigkeit gibt, die den Men-

schen mehr erschüttern, als dass sie durch Angebote aus der Theologie bzw. aus dem Glauben gestützt werden können.

- Es gilt die Mächtigkeit der Angst als eine Wirklichkeit anzuerkennen, der nicht allein durch menschlichen Einsatz begegnet werden kann. Die Angst erinnert an die Verwundbarkeit des Menschen und daran, dass vieles, was Sicherheit und Heil verspricht, dies letztlich nicht

»Die Angst erinnert an die Verwundbarkeit des Menschen.«

leisten kann. Weder unsere eigene Tüchtigkeit und Originalität auf welchem Gebiet auch immer (beruflich, privat, spirituell, ...) noch das Festhalten an Glaubensüberzeugungen können letztlich tragender Boden sein, wenn es um Erfahrungen radikaler Bodenlosigkeit geht. Der Boden, den wir uns selbst zu geben versuchen, rettet nicht in Zeiten, in denen wir diesen gerade verlieren.

- Die Vertiefung der Gottesbegegnung, die sich auch im Zerbrechen von unangemessenen Gottesbildern äußern kann, führt nicht unmittelbar in eine Erfahrung der Kommunikation mit Gott. Es bleibt möglicherweise im konkreten menschlichen Leben eine als Verlassenheit erfahrene Einsamkeit.
- Die Bedrohung, die in der Angst erfahrbar wird, ist gleichzeitig zutiefst wahr und prägt und sensibilisiert für das menschliche Leben und zutiefst unwahr in dem Sinne, dass ihr nicht das letzte Wort zukommt. Gottesbilder und -begriffe, die aufgrund menschlicher Erfahrungen zu zerbrechen drohen, können paradoxerweise das Geheimnis, das sich in ihnen verbirgt, nur dann glaubwürdig bezeugen, wenn sie zerbrechen dürfen, weil das, worauf sie verweisen, dennoch lebt.

Eine Wirklichkeit, die nicht Angst haben muss vor meiner Angst

● Der Gedanke, dass Angst nicht ausschließlich eine Bürde im menschlichen Leben ist, die es zu ertragen gilt, sondern eine mögliche Schlüssel-erfahrung für die Glaubensentwicklung, findet sich in der christlichen Tradition wie in außer-christlichen Glaubenswegen. Weit entfernt von der Meinung, Angsterfahrungen könnten mit Unglauben gleichgesetzt werden, findet sich in manchen buddhistischen Schulen (z. B. der Kyoto Schule) die Überzeugung, dass Angst als wertvolle Lehrmeisterin dienen kann, um die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie tatsächlich ist. »Wenn wir also dahin gelangen, den Sinn unserer Existenz zu bezweifeln und wenn wir uns selbst zur Frage werden, dann steigt das religiöse Bedürfnis in uns auf. Dies geschieht, wenn unsere Seinsweise,

*»nicht mehr möglich,
sich an sich selbst zu halten«*

in der wir alles in unserer besonderen Perspekti-ve sehen und denken, durchbrochen wird und unsere Lebensart umgestürzt wird, nach der wir uns zum Mittelpunkt machen.«⁶

Nicht in einem Weg-Schauen von der Angst, sondern in einem intensiven Hinein-Gehen in die eigene Angst kann sich Glauben vertiefen. So können Erfahrungen der Bodenlosigkeit und des Zweifels geschätzt werden, um weiterzuwachsen – hinein in den Großen Zweifel, einen Zustand, in dem es dem Menschen nicht mehr möglich ist, sich an sich selbst zu halten. Dann kann es geschehen, dass der Mensch loslassen und sich darin Glauben in seiner höchsten Form ereignen kann, dass der Mensch erahnen kann, dass es »ein[en] Abgrund sogar für diesen Abgrund«⁷ gibt.

Karl Rahner beschreibt Angst als eine Erfahrung »einer letzten Ungesicherheit«⁸ menschlicher Existenz, aufgrund derer sich der Mensch als Verfügtter⁹ erkennen kann und damit eine zentrale Wahrheit berührt. Die Situation, in welcher der Mensch steht, kommt – so Rahner – einem Dilemma gleich. Einerseits ist er aufgerufen, den Mut zu entwickeln, sein Leben zu leben und zum eigenen ungesicherten Dasein

*»ein paar Schritte in die Große
Bodenlosigkeit hinein«*

Ja zu sagen, andererseits erfährt er gerade in diesem Aufruf wiederum die Überforderung. Der Mensch kann aus sich heraus, aus eigener Kraft gar nicht leisten, wozu er bestimmt ist.¹⁰ In dieser Erkenntnis liegt ein bedeutender Schritt hinsichtlich der Reifung des christlichen Glaubens.

Aus den beiden genannten Positionen spricht die Überzeugung, dass es eine Wirklichkeit gibt, die keine Angst haben muss vor unserer Angst und in deren Antlitz wir selbst keine Angst haben müssen vor unserer Angst, weil diese Angst uns – wenn wir sie tatsächlich an uns herankommen lassen – nicht von dieser letzten Wirklichkeit fernhält, sondern zu ihr hin-führt. Doch es ist um so vieles einfacher, diese Erkenntnis intellektuell nachzuvollziehen als existentiell daraus zu leben. Daher stelle ich nochmals – im Anschluss an den Beginn dieses Artikels – die Frage:

Was wäre nun aber, wenn es eine Wirklichkeit, eine Sicherheit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst; eine Wirklichkeit, die nicht gemeinsam mit meinen Erfahrungen des Untergehens untergehen würde; eine Sicherheit, die gerade dort Halt geben könnte, wo ich loslassen muss? Was wäre nun, wenn Christus, der Auferstandene, durch die

verschlossenen Türen auf mich zukäme, nachdem ich alle Eingänge aus Angst verriegelt habe? Dann würde ich zu den Optimisten sagen: »Seid nicht so pessimistisch, dass ihr glaubt, euch Erfahrungen der Angst, der Brüchigkeit, der Ausgesetztheit, des Untergehens nicht erlauben zu dürfen. Seid nicht so pessimistisch, eure Bilder des Glücks, die vieles nicht sehen dürfen, lassen

euch nicht leben.« Dann würde ich darauf hoffen, dass es letztlich Hoffnung, Leben und tragenden Boden gibt, wo ich alle Hoffnung und allen Mut verliere und in die Bodenlosigkeit stürze. Dann würde ich hoffen, dass ich ein paar Schritte in die Große Bodenlosigkeit hineingehe, dass ich einen Moment lang auf Ostern hoffe.¹¹

¹ Christine Lavant, Spindel im Mond, Salzburg ⁵1995, 65.

² Kerstin Hensel, Die Gespenster der Lavant, in: Christine Lavant, Kreuzerretung. Gedichte, Prosa, Briefe, hg. von Kerstin Hensel, Leipzig 1995, 113–122, hier 120.

³ Vgl. Hensel, Anm. 2, 120.

⁴ Die Metapher Blindheit erinnert an das Gedicht »Wo ist mein Anteil, Herr, am Licht?« (Christine Lavant, Gedichte, hg. von Thomas Bernhard, Frankfurt am

Main 1988, 61.), einem Text, in dem sich ebenfalls die starke und scheinbar unerfüllbare Sehnsucht nach Zuflucht und Heimat mit der Erfahrung von Blindheit, noch einmal verschärft durch einen verlorenen Blindenstock, verbindet.

⁵ Christine Lavant, Die Bettlerschale, 52. In diesem Gedicht heißt es: »[...] Oft rede ich sie [die Angst] an, / singe und bete für sie, / oder lese ihr stundenlang vor / aus sehr klugen, sehr heiligen Büchern. / Aber sie

macht sich aus allem nichts. / Nur noch schwerer wird sie davon, / bis jede Stelle, darauf sie tritt, / anfängt zu zittern. [...]«

⁶ Keiji Nishitani, Was ist Religion?, Frankfurt am Main 2001, 43.

⁷ Ebd., 179.

⁸ Karl Rahner, Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 15, Einsiedeln 1983, 270.

⁹ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Studien

zum Begriff des Christentums, Sämtliche Werke Bd. 26, Freiburg/B. 1999, 46–47.

¹⁰ Vgl. Karl Rahner, Glaube als Mut, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 19–20.

¹¹ Zu einer ausführlicheren Bearbeitung dieser Thematik vgl. Teresa Peter, Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln, (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, Bd. 5) Wien – Berlin 2006.

Damit unsere Völker das Leben haben

Fachtagung zum Schlussdokument der V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida
10./11. Januar 2008, Bildungshaus Schmerlenbach

Welche Bedeutung haben die viel beachteten Ergebnisse der V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im Mai 2007 in Aparecida für die Pastoral in Deutschland? Auf der Grundlage der zur Tagung vorliegenden Übersetzung des Abschlussdokumentes stellt die gemeinsame Fachtagung von Adveniat und Misereor die wichtigsten Ergebnisse der V. Generalversammlung vor. Sie fragt im Austausch mit theologisch interessierten Teilnehmerinnen und Teilnehmern nach gemeinsamen Herausforderungen und möglichen Impulsen für die Pastoral in Deutschland.

ReferentInnen: Prälat Bernd Klaschka, Adveniat; Prof. Josef Sayer, Misereor; Pfarrer Norbert Arntz; Dr. Hartmut Köß, Deutsche Bischofskonferenz; Dr. Ursula Silber, Bildungshaus Schmerlenbach; Dr. Michelle Becka, Universität Frankfurt; S. E. Kardinal Errazuriz Ossa, Santiago de Chile; Prof. Dr. Thomas Schreijäck, Universität Frankfurt a.M.

Info: Bildungshaus Schmerlenbach: Tel. 0049 (0) 6021 630 20
oder: info@schmerlenbach.de, <http://www.schmerlenbach.de>

Luzia Sutter Rehmann

Angst und Angstbewältigung in der Bibel

Gottvertrauen löst Angst nicht einfach auf – auch nicht in der Bibel. Doch im Singen der Psalmen als Befreiungslieder, im Austreiben von Dämonen, im Aufzeigen der Gewalt wird die Macht der Angst gebrochen und Handlungsfähigkeit von Gott her wiedergewonnen.

Angst essen Seele auf¹

● Es gibt genug Gründe, damit einem angst und bange wird, aber auch grundlose Angst ist beängstigend. Begütigendes Zureden (wie »du musst keine Angst haben!«) wirkt nicht gegen Angst. Angst kann sich wie ein Virus in der Blutbahn vermehren, kann wachsen und anschwellen; wenn sie überhand nimmt, wird sie lebensgefährlich. Darum ist die Frage begründet, wie mit Angst umgegangen werden kann, welche Gegenmittel es dazu gibt.

Die Frage ist, inwiefern Gottvertrauen ein (Anti-)Biotikum, ein Lebensmittel ist. Wie muss Gottvertrauen beschaffen sein, damit es der Angst den Nährboden entzieht? Denn mit Gott kann auch Angst erzeugt, gedroht und normiert werden, auf dass wir ganz klein und still sind. Und nur begütigendes Zureden im Sinne von »Gott wird es schon richten« wirkt soviel wie ein Pflaster bei einer Lungenentzündung.

Angst ist ein komplexes psychisches Phänomen, doch ist sie nicht nur ein Problem. Wir können sie auch als Wächterin bezeichnen, die uns im besten Fall vorsichtig macht, wenn sie uns zu ruft: Pass auf! Angst kann uns zwingen, die Augen zu öffnen – aber sie kann auch blind machen. Es kommt hier auf die Dosierung an. Vor allem aber gilt: Herrschaft von Angst und Schrecken ist gefährlich, sowohl für Individuen wie auch für eine Gesellschaft. Denn Angst ist nicht nur ein psychologisches Phänomen, sondern auch ein politischer Faktor. Mit Angst lässt sich regieren, Druck ausüben, den Willen brechen.

Ich frage also nach Gottvertrauen als Lebensmittel sowohl in persönlicher, wie auch in politischer, gemeinschaftsbezogener Hinsicht. Wobei ich Angst nicht als Gegenteil von Glaube einstufe, sondern als eine Herausforderung, an der wir wachsen können, die unser Gottvertrauen provoziert, hervorrufen und vertiefen kann. Was können wir von biblischen Texten bezüglich Angst und Angstbewältigung lernen?

Lieder der Nacht

● Bedrängnisse, Qualen, Enge, Schmerzen, Verfolgung, Not u.v.m. finden wir im Ersten und

im Neuen Testament in einer Vielzahl von Vokabeln, wobei Angst oft mitschwingt, ohne explizit genannt zu werden. Dahinter steht, dass Angst unzählige Gesichter hat und erst in der konkreten Situation Gestalt annimmt. Darum finden wir viele angstnahe Begriffe, die jeweils Facetten fokussieren oder poetisch beschreiben, wie sich Angst genau anfühlt.

»Befreie mich, Gott! Wasser sind gestiegen – bis an meine Kehle. Ich bin versunken im Schlamm des Abgrundes, es gibt kein Halten. Ich bin in Wassertiefen geraten, die Flut reißt mich fort. Müde bin ich von meinem Rufen, heiser mein Hals« (Ps 69,1-4).

Hier ruft jemand in größter Not. »Bis an die Kehle sind die Wasser gestiegen« betont die unbedingte Dringlichkeit der Hilfe, Zuwarten geht nicht mehr, sonst verstummt der/die Betende. Bis jetzt ruft er/sie noch, aber nächstens verstummt sie, ihre Stimme bricht, ihr Atem reicht nicht mehr weiter. Das steigende Wasser droht näfäsch zu ersticken, den Lebensatem abzuwürgen. Ps 69 widerspiegelt höchste Bedrängnis – ohne dass das Wort Angst vorkommt. Dennoch ist die beschriebene Situation eindeutig mit Lebensbedrohung, Verzweiflung und Angst verbunden.

»Was schnürst du dich zu, meine Kehle, und stöhnst gegen mich? ... Mein Gott, meine Kehle verengt sich gegen mich, darum wende ich meine Gedanken zu dir ... Mörderische Qual in meinen Knochen – die mich bedrängen, lästern über mich, sagen täglich zu mir: Wo ist dein Gott? Was schnürst du dich zu, meine Kehle? Was stöhnst du gegen mich? Hoffe auf Gott! Denn ich werde ihn wieder loben, der mein Antlitz befreit, meinen Gott« (Ps 42,6.7.11-12).

Auch dieser Psalm ist gesungen in der tiefsten Nacht der Seele. Die Kehle ist der Sitz des näfäsch, des lebendigen Atems. »Kehle« wird auf Deutsch oft mit Seele wiedergegeben. Angst

drückt die Kehle zu. Dagegen anzusingen, ist daher ein Befreiungsschritt.² Singen, wenn ein Kloß im Hals drückt, wenn die Stimme bricht, heiser und wund wird, hält den Atem in Bewegung, verbindet Innen und Außen, beansprucht Raum und Gehör.

Diese Psalmen erzählen von der Nacht der Seele, der Angst in der Kehle, sie stellen Worte und Bilder zur Verfügung, falls auch wir einmal in tiefste Einsamkeit und größte Lebensangst fallen sollten. Die Bewältigung der Enge können wir hier in drei Schritten skizzieren: Die Angst wird beschrieben: Wie fühlt sie sich an, wie tut sie mir? Damit werde ich in meiner Angst angesprochen, das, was ich erlebe, bleibt nicht jenseits der Wortgrenze und kann ausgesprochen und benannt werden. Zweitens sind die Psalmen Dichtung, Liedkunst. Ich werde also aufgefordert mitzusingen. Die Versform, der Rhythmus der Sprache, ihr poetischer Klang erleichtern das

»Was ich erlebe, bleibt nicht jenseits der Wortgrenze.«

Mitsingen. Freilich fehlt uns das Verständnis für alte orientalische Musik – wie klingt die Melodie »Lotosblüten«³? Doch die Aufforderung bleibt bestehen: Singe, wenn du Angst hast, in der Nacht deiner Seele, mit heiserer Stimme, klopfe den Takt mit deinen Händen, wiege dich vor und zurück, rufe deine Not hinaus, wimmere sie, schreie sie – aber verstumme nicht!

Die Worte, die es möglich machen, Angst mitzuteilen, stehen nicht unverbunden im Raum. Plötzlich formen sie sich zu einer Erinnerung – Fluten, Wassertiefen, ... das Schilfmeer, die rettenden Wogen, die die Verfolger und die Verfolgten auseinander trieben. Die Worte können an den Exodus, an das grundlegende Befreiungsereignis Israels erinnern. In Ps 42 beginnt die betende Person mit ihrer armen Kehle zu

sprechen. Die Kehle drückt mir den Atem ab – warum tust du das, meine Kehle? Warum richtest du dich gegen mich? Was ist los mit dir? Hier beginnt eine Zwiesprache zwischen der Stimme, die überleben möchte, und der Stimme, die tödlich verwundet leidet. Dieses interne Gespräch öffnet eine Ritze und sobald Worte da sind, können sie Erinnerungen mit sich bringen, können sie Bögen schaffen, Anknüpfungen.

Andere können involviert werden, sie können antworten, mitsingen, reagieren. So können wir den dritten Schritt in der Verbindung mit Gott sehen. Durch das Singen werden Lebenskräfte, Auferstehungskräfte geweckt – dies schildern diese Lieder der Nacht, die um Gottes Ohr und Nähe ringen, die solange rufen, bis sie Erleichterung erfahren. Die erfahrene Erleichterung wird dann mit der erkämpften Präsenz Gottes verbunden, die nicht im Stich lässt. Die Finsternis macht nicht mehr Angst, denn »du bist bei mir« (Ps 23,4).

Die Tradition des Singens in der Nacht der Angst finden wir auch im Neuen Testament. So stirbt Jesus am Kreuz mit dem Anfang von Ps 22 auf den Lippen (Mk 15,34; Mt 27,46), womit nicht nur seine Verzweiflung erinnert wird, sondern auch seine Verbundenheit mit dem Gott, der sich herbeirufen lässt, der sein Antlitz nicht vor denen verbirgt, die nach seiner Hilfe schreien (Ps 22,25).

Dämonen austreiben

- In den Evangelien begegnen uns viele Menschen, die von Dämonen besessen sind. Wir sind gewohnt, die Begriffe »besessen« und »besetzt« in ganz verschiedene Kategorien zu trennen. Der eine Begriff spricht vom Geisterglauben, der andere drückt einen Besitzanspruch aus. Doch eigentlich drücken beide Begriffe den Besitzan-

spruch von Herren aus, die meinen, ihre Hand auf etwas legen zu dürfen. Exemplarisch ist dafür die Geschichte vom Mann aus Gerasa (Mk 5,1-20), der von vielen unsichtbaren »Besitzern« besessen ist (»Legio ist mein Name!«) in einem Land, das von römischen Truppen überfallen, geplündert und gebrandschatzt worden war. Er haust auf einem Gräberfeld, das an die Besatzungsmacht erinnert. Auch nach dem Abzug der Truppen sind die Schattenwesen geblieben. Das Land blieb von Dämonen okkupiert.

Damals wurde etwas *daimonios* genannt, wenn es das Schicksal eines Menschen völlig kontrollierte.⁴ Wir müssen dabei nicht an Geister denken, da wir längst keinen Bezug mehr haben zu solchen Energien. Wir wissen aber, dass es Zwänge gibt, die unfrei machen, Ängste, Abhängigkeiten, die Menschen versklaven, oder

»gefangen, gebunden und besessen von Angst«

Traumata, die sie beherrschen. Heute sprechen wir von psychischen, sozialen, politischen oder kulturellen Zwängen. Damals hießen diese »dämonische Mächte«, weil sie Menschen entstellten, ihnen ihre Fratze aufdrückten, ihnen die eigene Stimme raubten und sie damit der menschlichen Gemeinschaft entzogen. Mit Hilfe der Rede von Dämonen konnte ausgedrückt werden, dass Menschen gefangen waren, von unsichtbaren Seilen gebunden und besessen von Angst.

Die Rede von »Dämonen« ist metaphorisch. Sie weiß von unsichtbaren Zusammenhängen und weist auf etwas hin, das unter der Oberfläche sein Unwesen treibt, unter der Haut. Aus der politischen Geschichte und der Alltagsgeschichte wissen wir, dass Zwänge wie Hunger, Schuldklaverei, zunehmender Militarismus auf weiten Bevölkerungsteilen lasteten und für viele zu schwer wurden.⁵

Nach dem Zeugnis der Evangelien trieb die Jesusbewegung dämonische Mächte aus (Mk 1,23f; 5,1-20; Lk 8,2; 9,1; 10,17) – mit der Tora und mit Brot (Mk 1,21-22; 5,43; 6,35-44; 7,24-30). Das geistliche Brot der Tora und das Lebensmittel Brot (und Fisch) holen die Besessenen aus ihrer Isolation heraus, verwickeln sie in ein lebendiges Gespräch, ohne die Bedürfnisse des Körpers zu vergessen. Auch in den von Paulus angesprochenen Gemeinden war die Überzeugung lebendig, dass niemand »weder himmlische noch staatliche Mächte, weder die gegenwärtige Zeit noch das, was auf uns zukommt, weder Gewalten der Höhe noch Gewalten der Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf« (Röm 8,38-39) sie versklaven, ängstigen oder beherrschen könne. Denn die Gemeinschaften versuchten ihr Leben so miteinander zu gestalten, dass die Kraft der Liebe Gottes in ihrer Mitte präsent war.

Öffentlich machen, was der Fall ist

- Neben dem Liedergut und dem Erzählgut der Bibel – beides findet sich im Ersten Testament wie im Neuen Testament – arbeitet die Apokalyptik mit Ängsten. Sie bespricht Ängste, die die Menschen sprachlos machen und ihnen Albträume bescheren. Sie packt das erlebte Grauen in farbige, mythologische Bilder, die uns unter die Haut gehen. Mit diesen Bildern wurde und wird immer wieder Angst geschürt: Angst vor dem Zorn Gottes, vor der Zukunft, vor Feinden und Ungläubigen aller Art – die im Osten oder die Roten oder die Juden.⁶

Die Apokalyptik wird aber gänzlich missverstanden, wenn sie zur Angstmache pervertiert bzw. verdreht wird. Diese Verdrehung entsteht, wenn die apokalyptischen Analysen der

Gegenwart überzeitlich interpretiert werden, wenn sie aus ihrem Kontext gerissen und in den Mund von Mächtigen gelegt werden. So ist sehr sorgfältig nach dem Kontext zu fragen, auf den sie sich beziehen, und aus welcher Perspektive gesprochen wird. Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Daniel und Belsazar bezüglich Macht.

Apokalyptisches Reden vom Ende meint nicht eine allgemeine, diffuse Katastrophe, die wir sogar verdient haben, weil wir alle gesündigt haben etc. Apokalyptisches Reden ist politisches Handeln: Es begrenzt die scheinbar unendliche Macht der sich allmächtig Fühlenden. In der Bibel ist es nie gegen Schwache gerichtet, sondern gegen die Großen und ihre Machtssysteme. Die apokalyptische Sprache will bewegen, inspirieren, heilen. Sie stiftet an zu imaginieren, um neue Räume entstehen zu lassen, um Auswege zu entdecken. Sie will Hoffnung finden, eröffnen, was wir für geschlossen und ausweglos halten. Darum spielt Öffnen in der Offenbarung des Johannes auch eine prominente Rolle.⁷

Apokalyptik bezeichnet eine theologische Perspektive wie auch eine Literaturströmung. Viele apokalyptische Verfasser enthüllen die politischen Systeme ihrer Gegenwart als skrupellose Gewaltherrschaften (apokalyptein = enthüllen, entlarven, aufdecken, offenbaren). Die Offenbarung des Johannes bringt Leidenserfahrungen der Menschen im ausgehenden 1. Jahrhundert zur Sprache und analysiert die Gegenwart genau: Wo und wie kann die Spirale der Gewalt unterbrochen werden? Wer hilft dabei, dass ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen kann? Sowohl die Analyse der Gegenwart wie auch das Ausschauen nach Möglichkeiten der Transformation bedingen das genaue Hinsehen.

In der Offenbarung des Johannes finden wir darum immer wieder die Aufforderung, die Au-

gen und die Ohren zu öffnen und hinzusehen. Oder wie in Offb 1,17: »Schreib, was du gesehen hast.« Die Aufgabe der Sehenden ist, das Gesehene zu beschreiben, in Worte zu fassen, um es weiterzugeben, damit auch den anderen die Augen aufgehen über die Notwendigkeit der Umkehr.

»Ich sah und hörte einen Adler am Zenit fliegen, der mit lauter Stimme rief: Wehe, wehe, wehe der Bevölkerung der Erde, wegen der restlichen Posauen ...« (Offb 8,13). Johannes macht aufmerksam auf die stillen und kaum sichtbaren

»ein Versuch, unsere verstopften Herzen zu öffnen«

Verbündeten, auf Zeichen, die uns entgehen. Damit schärft er unsere Wahrnehmungsfähigkeit. Ein Zeichen am Himmel – ruft er, der Hellsichtige, und klopft es daraufhin ab, ob da nicht Hilfe zu erwarten ist. Er hört nicht einfach das Krächzen eines Vogels. Er vernimmt daraus Worte. Wie hören und lesen wir diese Worte?

Immer wieder stehen wir in Gefahr, unseren Pessimismus, unsere Angst zu projizieren. Ein Adler, der schreit – während Gewalt und Krieg auf der Erde toben – ich lese dies als berühren des Zeichen der lebendigen Mitgeschöpfe, die mit der Erde und ihren BewohnerInnen Erbarmen haben. Den Schrei des Adlers höre ich nicht als Drohung, als vernichtendes Urteil oder als Bekräftigung des Unrechts, sondern als Versuch, unsere verstopften Ohren und Augen (und Herzen) zu öffnen.

»Es werden Zeichen erscheinen an Sonne, Mond und Sternen; auf der Erde wird Angst der Völker herrschen, da sie wegen des Tobens und der Unruhe des Meeres in auswegloser Lage sein werden. Menschen werden den Atem anhalten vor Furcht und vorseilender Angst dar-

über, was über den Erdkreis kommen wird« (Lk 21,25-26).

Hier wird Angst als Ausweglosigkeit wahrgenommen. Die Menschen werden den Atem anhalten – sie erstarren, sie verlieren ihre Lebendigkeit vor vorseilender Angst. Die Gefahr dabei ist, dass ihnen entgeht, wo und wie sie mitarbeiten können, damit die Gewalt unterbrochen wird.

Die Apokalyptiker raten deshalb unermüdlich, die Ängste zu kommunizieren, miteinander zu teilen, was wir sehen, woran wir leiden und wo sich Öffnung abzeichnet. Dabei ist der politische Bezug zentral. Im Danielbuch sehen wir auch, wie dieselben Zeichen Angst oder Hoffnung bedeuten. Es kommt ganz darauf an, aus welcher Perspektive sie gelesen werden: Der Machthaber sieht die Zeichen an der Wand als Bedrohung, ihm schlottern die Knie (Dan 5,6-13). Auch diejenigen, die zu seinem Machtapparat gehören, wagen es nicht, auszusprechen, was sie sehen. Daniel hingegen getraut sich, die Zeichen

»Unterbrechungen der Gewalt«

zu interpretieren. Er ist ein Außenseiter am Hof, kritisch gegenüber der Politik des Königs. Seine Lesart der Zeichen ist insofern gewagt, als sie die Zerstörung des Reiches ansagt, voraussagt. Gleichzeitig scheint sie das Signal für den Widerstand gegen den König gewesen zu sein: Denn noch in derselben Nacht wird der König ermordet.

Den Mächtigen Angst machen, ihnen ins Gewissen reden, sie mit den Konsequenzen ihres Tun konfrontieren, auf dass sie umkehren, ist die Strategie der Apokalyptiker wie der Widerstandsliteratur (siehe auch die Makkabäerbücher). Den Mittätern und Kleinen Leuten soll gezeigt werden, wie sie in unheilvolle Systeme verflochten sind, auch wenn ihnen das Angst

macht. Denn es gibt Auswege aus diesem System, Unterbrechungen der Gewalt, Türen, die sich öffnen – im Himmel wie auf der Erde.

Angst durchbrechen

● Wir haben drei verschiedene Strategien von Angstbewältigung beschrieben, wie sie in der Bibel häufig vorkommen. Gemeinsam ist ihnen das Wissen darum, dass Angst stumm machen kann. Dagegen plädieren die Psalmen anzusingen, den Atem in der Kehle fließen zu lassen. Die Geschichten von Dämonenaustreibungen erzählen von der gemeinsamen Anstrengung der Nachfolgebewegung, den besitzergreifenden Mächten Einhalt zu gebieten und »Besessene« zu befreien. Apokalyptische Sprache bebildert die schwer durchschaubaren Zusammenhänge, damit diese unterbrochen werden können.

Das Vertrauen auf die Nähe Gottes ist bei allen Strategien grundlegend. Denn wieso soll der Betende in seiner Nacht sonst singen, wenn niemand hörte, niemand verstünde und Gott nur die Zufriedenen lieben würde? Die Gottheit Israels lässt sich herbeirufen, sie hört das Schreien ihrer Kinder in Ägypten (Ex 3,7). Auf diesem Boden kämpfen die Psalmen gegen das Verstum-

men und in sich Versinken der sich Ängstigenden. Die Besessenen in den Evangelien sind Teil der armen Bevölkerung, überall sind sie anzutreffen. Mit ihnen kommen die Zwänge zur Sprache, die auf den Menschen lasteten. Die Nachfolgebewegung arrangierte sich mit diesen nicht, sondern kämpfte um die betroffenen Menschen. Wir finden auch in der Offenbarung des Johannes Psalmen-Singende: Tote, die nicht tot sind, die sich nicht unter den Tisch kehren lassen, sondern am lebendigen Atem festhalten: »Wie lange – du hast die Macht, bist heilig und wahrhaftig – richtest und rächst du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?« (Offb 6,10; vgl. Ps 79,10f)

Und dann sind da die Gestalten, die aus der Tiefe steigen (Offb 9,3f.; 13,11), Bestien und Drachen in schrillen Farben. Sie machen Angst, besser: Sie sind Bebilderungen der Angst, die ihr Unwesen treibt. Das Ziel ist, diesen Unwesen zu entkommen, ihre Macht einzudämmen mit Hilfe der Sprache, der Hoffnung und dem Vertrauen auf Gott und seinen Gesalbten, Jesus. Es braucht Mut, dem Drachen ins Gesicht zu blicken, sich nicht verschlucken zu lassen, sondern ihn zu entlarven als das, was alle Drachen sind: Angstprodukte, die beim genauen Hinsehen ihre Macht verlieren und vor Gott keinen Bestand haben.

¹ So der Name eines Filmes von Rainer Werner Fassbinder 1974.

² Zur Bedeutung der Spirituals im Leben der schwarzen SklavInnen siehe Eske Wollrad, Gott kommt auf den Schwingen des Gesangs. Von Spirituals und Auf(er)stehen, in: Luzia Sutter Rehmann/Sabine Bieberstein/Ulrike Metternich (Hg.), Sich dem Leben in

die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen, Gütersloh 2002, 9-97.

³ Psalm 69 trägt die Überschrift: Für die musikalische Aufführung. Nach der Melodie: Lotosblüten. Von David. Ps 42 trägt die Überschrift: Für die musikalische Aufführung. Ein Weisheitslied. Vom korachitischen Chor.

⁴ Daimon wird u.a. erklärt

als »the power controlling the destiny of individuals«, in: Liddell and Scott (ed.), A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, 366.
⁵ Siehe dazu: Ched Myers, Binding the Strong Man. A political reading of Mark's story of Jesus, New York 1997, 192-194.

⁶ So bei Jürgen Ebach, Apokalypse. Vom Ursprung einer Stimmung, in: Ent-

würfe 2 (1985) 5-61, 22.

⁷ Vgl. dazu Pablo Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand, Luzern 1996. Luzia Sutter Rehmann, Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypsik, Luzern 1998.

Angst in der Kirche

Helmut Krätzl

**Im II. Vatikanum ging
die Kirche couragiert auf die Welt
und auf ihre eigene innere Erneuerung
zu; heute scheint sie eher
von vielfachen Ängsten geprägt
zu werden. Ein nachdenkliches
Resümee des Wiener
Weihbischofs, der dabei letztlich
nach dem Vertrauen
auf den Heiligen Geist fragt.**

● Glaube und Gottvertrauen des Volkes Israel wurzeln vor allem in der Erfahrung eines befreienden Gottes. Gott hat sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens auf wunderbare Weise herausgeführt und es, trotz vieler Widerstände auf der Wüstenwanderung, in ein gelobtes Land gebracht. Jesus sammelt erneut sein Volk und richtet ihm die frohe Botschaft der Erlösung aus, die er durch Wunder bekräftigt. Und dennoch hat schon die Urkirche unter vielerlei Ängsten gelitten, sodass der Auferstandene immer wieder mahnt: »Fürchtet euch nicht«.

Auch heute sind das Leben in der Kirche und ihre Verkündigung durch allerlei Angst belastet. Was sind die Gründe? Wann ist Angst heilsam, wann aber hemmt sie die Freude am Glauben und das Wirken der Kirche in die Welt hinaus?

Angst vor der Sünde und der Hölle

● Ich erinnere mich, dass ich als Kind manchmal übersteigerte Angst vor der Sünde hatte. Die versäumte Sonntagsmesse, die Übertretung des Fastengebotes wurden uns als schwere Sünde eingeschärft. Sünden gegen das 6. Gebot, das lernte ich später beim Studium der Theologie, sind immer schwer, lassen keine »Geringfügigkeit« zu, wie es bei Verfehlungen gegen andere Gebote angenommen wurde. Selbst der Liebesakt in der Ehe war angstbeladen, wenn Eltern glaubten, keine weiteren Kinder verantworten zu können, und nun versuchten, dies zu verhindern.

Schwere Sünde bedeutet, so lernten wir, den Verlust der heiligmachenden Gnade, ist also eine völlige Trennung von Gott. Wer ohne Wiedergutmachung stirbt, dem droht die Hölle. Über diese wurde nicht selten »feurig« gepredigt. Kirchengegner vermuten sogar, die Kirche habe die Angst vor der Sünde genützt, um ihre »Schäflein« willfähriger zu machen.

Diese Sündenlehre, in der so viel als schwere Sünde angesehen wird, gilt übrigens heute noch, auch wenn man dies kaum mehr so deutlich sagt. Das macht Angst. Angst aber ist ein

schlechtes Motiv für Umkehr. Ängstliche wurden oft von Skrupeln geplagt. Die allermeisten aber nahmen diese strenge Lehre eher nicht ganz ernst und entflohen der Angst durch Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit.

Ist Angst vor der Sünde aber nicht auch eine heilsame Warnung? Kann es nicht gefährlich werden, sie zu verdrängen? Wird heute die letzte Verantwortung vor Gott am Ende des Lebens nicht vielfach bagatellisiert?

Letztlich hat eine so angstbeladene Sündenlehre – noch dazu oft eingeeengt auf religiöse Übungen, Kirchengebote und Sexualität – das Gewissen der Leute verbildet. Dass heute das Bußsakrament in eine bedauerliche Krise geraten ist, hat auch darin einen Grund.

Die Kirche müsste neu über Sünde und ihre Folgen reden (lernen). Sie soll nicht wieder einen strafenden Gott als Drohung verkünden, sondern zeigen, wie Sünde immer eine Zurückweisung der Liebe Gottes ist und der eigenen Entfaltung und dem menschlichen Zusammenleben schadet. Nicht Furcht vor Gott wird erzieherisch wirken, sondern Ehrfurcht vor Gott, dem Heiligen, der uns an seiner Heiligkeit teilnehmen lässt.

Furcht vor kirchlichen Sanktionen

● Vor dem II. Vatikanischen Konzil hatten viele bekannte Theologen – vor allem im französischen und deutschen Sprachraum – Lehr- oder Schreibverbot, weil ihre Thesen über lehramtlich festgelegte Positionen hinausgingen. Die Folge war, dass die immer notwendige Weiterentwicklung der Lehre, vor allem im Bereich der Bibelexegese und Moraltheologie, stark behindert war. Es erschien wie ein Wunder, dass eben diese Theologen dann beim Konzil als Berater ihrer Bischöfe auftauchten und dass vielfach ihre vor-

her zensurierte Lehre von den Konzilsvätern übernommen und so für die Gesamtkirche verbindlich wurde. Es war ein einmaliges Beispiel und eine heilsame Lehre, wie die von Natur aus gegebene Spannung zwischen Lehramt und Forschung im ernststen Dialog und in gemeinsamer Verantwortung für Kirche und Welt fruchtbar werden kann.

Heute bedauert man vielfach, dass es kaum profilierte Theologen gäbe, die neue Wege weisen. Nicht jede Zeit bringt große Theologen hervor. Aber ein Grund für eine scheinbar stagnierende Theologie ist eine nicht unberechtigte

»Spannung zwischen Lehramt und Forschung«

Angst, man würde bei neuen Thesen allzu bald von Rom zensuriert werden. Martin Maier, der Chefredakteur der Zeitschrift »Stimmen der Zeit«, sieht (in einem Artikel vom 9. 9. 2007 in der österreichischen Wochenzeitung »Die Furch«) einen Grund für das heutige Schweigen vieler Theologen darin, dass im Pontifikat von Johannes Paul II. etwa 100 Theologen und Theologinnen »gemäßregelt« worden sind. Ich kenne selbst Theologen, die aus Angst um ihre wissenschaftliche »Karriere« auch gut fundierte Ergebnisse ihrer Forschung noch nicht zu publizieren wagen und auch nicht zitiert werden wollen. Dahinter steht die Angst vor kirchenamtlichen Sanktionen. Das schadet natürlich der Kirche insgesamt und ist ein Grund, dass viele Fragen, die nach dem Konzil offen geblieben sind oder sich neu ergaben, weiterhin ungelöst bleiben.

Mir kommt vor, dass sich hier Angst von beiden Seiten her begegnet. Ich sehe nämlich hinter einer allzu schnellen und häufigen Zensur von Theologen auch so etwas wie eine Angst »von oben«: Angst um die Kontinuität der Lehre, die Einheit der Kirche und um die Autorität

des Lehramtes überhaupt. Aber sind für die Lehrtätigkeit der Kirche nicht schließlich alle verantwortlich? Sagt doch das Konzil: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren« (LG 12). Und haben die Theologen nicht vorzubereiten, was später dann – sicher nach genauer Prüfung – auch für die gesamte Kirche verbindlich werden könnte? Den Exegeten jedenfalls hat das Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung sogar die Aufgabe zugeschrieben, durch ihre Arbeit auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, »damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeiten das Urteil der Kirche reift« (DV 12).

Lehrautorität wird nicht durch Festhalten an einer alten Lehre glaubwürdig, sondern viel eher, wenn zugegeben wird, dass eben die Lehre weiterentwickelt wurde, ja, dass man nach tieferen Forschungen und neuen Erkenntnissen sogar zu anderen Schlüssen gekommen ist.

Wo Angst auf beiden Seiten einen solchen Fortschritt hemmt, bleibt die Kirche den Menschen von heute die Antwort auf manch brennende Fragen schuldig.

Roms Angst vor Veränderungen

● Das II. Vatikanische Konzil hat einen erstaunlichen Mut zu Veränderungen gehabt. Dazu hat Johannes XXIII. aus seiner Zuversicht und, wie er selbst meinte, vom Heiligen Geist erleuchtet die Kirche und eine große Schar von Bischöfen, die bislang theologisch anders dachten, ermutigt. Durch das Konzil ist die Liturgie wahrhaft erneuert worden. Es ging nicht nur um einen anderen Ritus, sondern sie sollte von einer Klerusliturgie zur Feier des ganzen Volkes Gottes werden. Das Konzil hat der Kirche neue »katho-

lische Prinzipien des Ökumenismus« gegeben (UR 2-4). Dadurch ist die Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen wahrhaftig anders geworden.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wurde neu umschrieben. Besonders deutlich wurde das im Hinblick auf das Judentum. Haben Aussagen in der Verkündigung und sogar Riten in der Liturgie auch innerhalb der christlichen Kirchen durch viele Jahre Judenfeindlichkeit verbreitet, bekennt die Kirche am Konzil, »dass nach dem Heilsgeschehnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihre Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden« (NA 4).

Religionsfreiheit wurde ausgerufen aus Respekt vor der Glaubensentscheidung anderer je nach ihrem Gewissen. Damit nahm die Kirche eine völlig neue Position ein, die sich deutlich

»Kontinuität heißt nicht fest-schreiben, sondern in der gleichen Richtung fortschreiten.«

von den lehramtlichen Äußerungen Gregor XVI. in seiner Enzyklika Mirari vos vom 15. September 1832 abhob. Die Zwecke der Ehe wurden neu gesehen und das Prinzip der verantworteten Elternschaft ausgerufen. Damit wurde keineswegs einer Freizügigkeit die Tür geöffnet, sondern es wurden die Eltern in ihrer ganz persönlichen Verantwortung in ihrem Gewissen vor Gott ernst genommen. Für viele Eltern war das befreiend und hat ihnen Angst genommen. All diese Beispiele zeigen, welchen Mut das Konzil für Neues hatte.

Heute scheint sich in der Kirche wieder eher Angst vor dem Neuen breit zu machen, gleichsam eine Angst vor der eigenen Courage. Die Gründe für diese Angst sind mehrfach. Man hat Angst um die Kontinuität der Lehre. Verant-

wortliche in der Kirche betonen diese wieder viel stärker und meiden eher das Wort vom Fortschritt. Aber Kontinuität heißt doch nicht fest-schreiben, sondern in der gleichen Richtung fort-schreiten. Nicht ohne Grund fürchtet man, dass in höchsten kirchlichen Kreisen heute Restauration anstelle von Reform betont und angestrebt wird.

Man will nach einer traurigen Polarisierung wieder mehr Einheit in der Kirche erreichen. Aber die lässt sich nicht durch Kompromisse in der Auslegung der Texte des Konzils erkaufen, sondern es muss erneut der Dynamik bei der Entstehung der Texte nachgespürt werden, aus der gerade das angestrebte, ich möchte sogar sagen, das vom Heiligen Geist geschenkte Neue erkennbar wird. Angst vor dem Neuen verrät ein zu geringes Vertrauen auf Gottes Führung, auf die uns Johannes XXIII. so eindrucksvoll hingewiesen hat. Angst vor dem Neuen hindert die Kirche aber auch, auf die ganz neuen Herausforderungen unserer Zeit zur Hilfe der Menschheit Antworten zu geben.

Angst vor den Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft

● Die Kirche ist in den letzten Jahrzehnten in eine ganz neue und für sie ungewohnte Situation geraten. Früher war die Gesellschaft weitgehend geschlossen, meist von einer christlichen Wertordnung bis hinein in die Politik geprägt. Die Kirche – in Österreich besonders die römisch-katholische Kirche – hatte einen fast unwidersprochenen Einfluss auf das öffentliche Leben und eine privilegierte Position. Spätestens seit 1968 ist diese Geschlossenheit zerfallen und heute stehen einander verschiedene Wertordnungen gegenüber. Dazu kam fast unerwartet

eine Begegnung mit dem Islam, der geschichtlich gesehen besonders durch die Türkenkriege zunächst als politische Bedrohung gesehen worden war. In dieser pluralistischen Gesellschaft hat die Kirche ihre Monopolstellung verloren und sieht sich durch sehr unterschiedliche sinnstiftende Institutionen konkurrenziert.

Man hat den Eindruck, dass die Kirche diese neue Situation als Bedrohung ansieht, sie also fürchtet, statt in selbstbewusster Weise sich dieser neuen Herausforderung zu stellen. Es gibt zwei falsche Reaktionen. Die eine wäre, auf die

»selbstbewusst der Gesellschaft etwas anbieten«

Tradition drängend mit allen Mitteln die bisherige privilegierte Stellung zu verteidigen. Das wird übrigens immer schwieriger angesichts der schwindenden Mitgliederzahlen, aber auch, weil die Kirchenglieder selbst in manchen gesellschaftspolitischen Fragen nicht mehr übereinstimmen. Eine andere Reaktion aber – und sie deutet sich allenthalben an – ist, sich in die eigenen Reihen wie in ein Ghetto zurückzuziehen und das gesellschaftspolitische Engagement überhaupt aufzugeben.

Auch da hat das Konzil die neue Richtung gewiesen in der Beschreibung des Verhältnisses der Kirche zur Welt. Das Konzil sieht die Welt in ihrer richtig verstandenen Autonomie und weiß, was die Kirche der Welt in der Geschichte alles zu verdanken hat. Aber sie sagt auch selbstbewusst, dass sie der Gesellschaft etwas anzubieten hat, ohne das die Gesellschaft viel ärmer, vielleicht sogar gar nicht lebensfähig wäre. Es scheinen dies vor allem Grundhaltungen zu sein wie echte Solidarität, Versöhnlichkeit, Friedensstiftung, Wahrung der Würde des menschlichen Lebens in all seinen Phasen, aber auch Motive beim Aufbau einer Gemeinschaft, die in versöhnter

Verschiedenheit leben kann. Wo immer der Kirche der Mut dazu fehlt, sollte sie auf Ermutigungen hören, die heute sogar von »außen« kommen, wenn schon Philosophen, wie etwa Jürgen Habermas, für einen größeren gesellschaftlichen Respekt vor religiösen Sichtweisen plädieren.

Ich sehe einen Grund für die wachsende Angst der Kirche vor dieser pluralistischen Gesellschaft im Mangel an rechtem Selbstbewusstsein. Das ist nicht mit Überheblichkeit oder falschem Triumphalismus zu verwechseln. Das Selbstbewusstsein muss in der recht erkannten Sendung Jesu in diese Welt verstanden werden. Eine Sendung, die verpflichtet, den anderen zu dienen, nicht sie zu beherrschen. Aber andererseits ein Dienst der Kirche mit »erhobenem« Haupt, im Bewusstsein, aus der christlichen Lehre, aus dem vorgelebten Beispiel, durch den Ein-

»verpflichtet zu dienen«

satz ihrer vielen karitativen und spirituellen Institutionen der Welt etwas anzubieten, das von nirgends anderswoher zu erwarten ist. Und die Angst vor dem »Zusammenprall« mit anderen Religionen verrät oft die Unsicherheit im eigenen Glauben. Nicht der Glaube anderer Religionen sollte Angst machen, sondern vielmehr, dass die religiöse Überzeugung bei den Christen oft so schwach geworden ist.

Angst der Christen in einer säkularen Umwelt

- Fast über Nacht sind in den letzten Jahren viele Bereiche der Gesellschaft und des privaten Lebens säkularisiert worden. Wohl prägen noch immer christliche Feste den Ablauf des Jahres, schaffen viele arbeitsfreie Tage und beleben Wirt-

schaft und Tourismus, aber ihr Inhalt ist vielfach nicht mehr bekannt. Das verunsichert viele in der Kirche. Man schwankt zwischen moralisierender Verurteilung kommerzieller Vermarktung religiöser Feste und einer billigen Anpassung, um nicht noch mehr Terrain in der Gesellschaft zu verlieren. Auch diese gesellschaftliche Veränderung darf nicht Angst machen, sondern soll zu neuen Überlegungen anspornen. Feiern wir Christen unserer Feste noch so, dass andere erleben, was wir damit eigentlich meinen, oder sind wir nicht selbst schon »säkularisiert«? Ist die erneuerte Liturgie, in der diese Feste gefeiert werden, schon in Wort und Ritual dem heutigen Menschen zugänglicher gemacht worden?

Es müsste doch gelingen, die christlichen Feste wieder als Deutung und Impulse für ein erfülltes Leben hinzustellen, nach dem heute ohnehin so viele in ihrer Orientierungslosigkeit suchen und vielleicht gerade deshalb wenigstens an manchen Hochfesten der Kirche noch auf ihre Art teilnehmen. Aus welchen Motiven immer Menschen in der säkularen Umwelt christliche Fest feiern: Es ist allemal eine willkommene Gelegenheit, mit ihnen über Religiöses und damit über Gott in ihrem Leben zu reden.

Angst um die Kirche

- Die Kirche insgesamt wird immer weiterbestehen. Sie verlässt sich auf die Zusage Jesu an Petrus, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Aber wie sich die Kirche in unserer Zeit präsentiert, ob sie ihrer Sendung gerecht wird, darum haben nicht wenige Angst. Magnus Striet, Professor für Fundamentaltheologie in Freiburg im Breisgau, antwortete neu-lich auf die Frage, wovor er Angst habe: »Dass Kirche und Theologie den Kontakt zur Wirklichkeit verlieren.« Das nimmt die Theologie in

Pflicht, den Glauben und die Hl. Schrift noch deutlicher aus dem Leben heraus und für das Leben zu deuten.

Berechtigte Angst besteht aber auch, dass die Kirchenleitung die Lebenswirklichkeit der Menschen zu wenig wahrnimmt. Das betrifft vor allem Bereiche der Ehe- und Sexualmoral und die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Die Kirche darf sich nicht billig dem Zeitgeist anpassen, aber gemeinsam mit Moraltheologen und aus dem Glauben erfahrenen Ehepartnern müsste die Lehre in jene Richtung weitergedacht werden, in die das Konzil ohnehin gewiesen hat. Tut die Kirchenleitung das nicht, geht sie an den Lebenswirklichkeiten vieler vorbei und verliert auch im Kernsegment der Gläubigen mehr und mehr ihre Kompetenz, in diesen so wichtigen Lebensfragen Orientierung zu geben.

Kirche scheint aber auch ihren Kontakt mit der Wirklichkeit zu verlieren, wenn sie über die brennenden Nöte unserer Zeit hinwegsieht. Das sind einmal der erschreckend wachsende Priestermangel und der sich daraus ergebende Verzicht auf Sakramente wie regelmäßige Sonntagsmesse, Krankensalbung, Beich-

»Kontakt mit der Wirklichkeit«

te. Durch große Kirchenversammlungen und Feste abgelenkt übersieht man, dass der Prozentsatz derer, die sich mit der Kirche identifizieren, kleiner wird. Das Glaubenswissen schwindet erschreckend. Für viele ist Kirche nur mehr ein Ort willkommenen Brauchtums und eine Institution, die die Lebenswenden verbrämt.

Angst um die Kirche bekommt man, wenn Verantwortliche in ihr den Weg nach dem Kon-

zil eher verlassen wollen, um anachronistisch an Früherem, wie sie meinen: Sicherem, wieder anzuknüpfen. Otto Hermann Pesch, der inzwischen emeritierte Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg und ein besonderer Experte des II. Vatikanischen Konzils, hat dazu eine warnende Prognose gestellt und gesagt: »Das Konzil ist die Zukunft der Kirche im 21. Jahrhundert. Eine Alternative dazu gibt es nicht – es sei denn die Großsekte, der niemand mehr zuhört.«

Was schon der Jünger- gemeinde Jesu und der Urkirche Angst machte

- Die Kirche muss für die Herausforderungen unserer Zeit aus der Bibel lernen. Als das Schiff am See Tiberias zu kentern drohte, schrien die Jünger um Hilfe. Der Herr war zwar im Boot, aber sie glaubten, er schläft. Da rügt sie Jesus wegen ihrer Kleingläubigkeit. Ob es nicht heute auch an Großmut im Glauben und Zuversicht auf Gottes Beistand mangelt, wenn so viel Angst in der Kirche herrscht?

Und nach Jesu Tod schloss sich die junge Kirche aus Angst vor einer andersdenkenden, sie sogar bedrohenden Umwelt ein. Da heißt sie der Auferstandene, auf die Sendung des Geistes zu warten. Und zu Pfingsten geschieht das Wunder, dass Angst dem Mute weicht und man plötzlich so zu reden versteht, dass jeder es in seiner Muttersprache versteht. Ist der Kirche heute der Heilige Geist nicht auch zugesagt? Wer oder was behindert sein Wirken? Etwa die Angst, er könnte uns zu ganz Neuem antreiben?

Im Interview: Bernhard Saffer

Es braucht viel Kommunikation und klare Planung

Zum Umgang mit Ängsten im Zuge diözesaner Umstrukturierungsprozesse

Die derzeit stattfindenden Veränderungen in den Diözesen erscheinen vielen bedrohlich.

Wenn die Ängste nicht versteckt oder verleugnet werden, können sie Platz dafür machen, sich auf die Möglichkeiten des Neuen konstruktiv einzulassen. DIAKONIA befragte einen Prozessbegleiter zu seinen Erfahrungen mit den Ängsten aus der Umstrukturierung.

● *DIAKONIA: In vielen Diözesen werden derzeit die Seelsorgestrukturen verändert. Diese Prozesse lösen bei den meisten Betroffenen auch Ängste aus, die – so scheint es jedenfalls – selten direkt zum Thema werden. Als Gemeinde- und Organisationsberater haben Sie in den letzten Jahren viel Erfahrung in der Begleitung solcher Prozesse in der Kirche gesammelt. Welchen Ängste sind Sie dabei begegnet?*

Bernhard Saffer: Es gibt ganz unterschiedliche Ängste: Zum einen Ängste in den Gemeinden, die fürchten, ihre Eigenständigkeit zu verlieren, dann Ängste von Hauptamtlichen, die um ihre Stelle bangen, bis hin zu einer diffusen allgemeinen Angst vor Veränderungen überhaupt. Einmal abgesehen von der Angst um den Ar-

beitsplatz – dahinter steckt auf Grund der finanziellen Kürzungen eine wirkliche Bedrohung vor allem für das so genannte »Folgepersonal«, also für Mesner, Pfarrsekretärinnen, Hausmeister, Putzfrauen und im Kindergartenbereich – sind diese allgemeinen Ängste vor dem Verlust der Eigenständigkeit, vor Veränderungen etc. ja oft nur Überschriften. Dahinter verbergen sich auch noch andere Dinge: Angst vor Machtverlust, Angst vor Orientierungsschwierigkeiten im neuen Feld, Angst vor Ablehnung durch KollegInnen, Angst vor der Entwertung des bisher Geleisteten u.v.m.

Obwohl das Wort »Angst« in all diesen Zusammenhängen kaum von jemandem direkt ausgesprochen wird (außer eben bei der ganz konkreten Bedrohung des Arbeitsplatzes), spielen Ängste meiner Einschätzung nach in den derzeitigen Umstrukturierungsprozessen eine sehr große Rolle.

Wenn jemand Angst hat, hat das immer Einfluss auf sein Denken und Handeln; Ängste haben deshalb auch in diesen Prozessen enorme faktische Auswirkungen. Da die Angst oft versteckt wird (von dem, der Angst hat) oder geleugnet wird (von dem, der die Angst auslöst – keiner der diözesan Verantwortlichen will ja Angst machen), wird dieser Faktor bei Planungs-

und Entscheidungsprozessen kaum in den Blick genommen. Gleichzeitig sind die Ängste natürlich da und wirken auch, aber eben ungesteuert.

DIAKONIA: Wozu führen die Ängste also? Lässt sich der Einfluss dieser Ängste bzw. ihrer Nicht-Berücksichtigung beschreiben?

Bernhard Saffer: Angst ist ja etwas Irrationales. Und wenn die Angst dominiert, führt das oft dazu, dass Sachargumente gar nicht zum Tragen kommen können. Wenn beispielsweise die Verantwortlichen versuchen, die Gründe für bestimmte Entscheidungen (Finanzkürzungen, Versetzungen etc.) darzulegen, dann kommt das in den Köpfen oft gar nicht an. In die umgekehrte Richtung – von den Gemeinden hin zur Leitung – gilt diese Blockade natürlich ebenso. Angst behindert die Kommunikation, Angst fördert Missverständnisse, Angst erzeugt ein Zerrbild vom Gegenüber (»die da oben, die keine Ahnung haben«; »die da unten, die nur ihre eigenen Interessen sehen«), Angst verstärkt Vorurteile, Angst produziert unerfüllbare Erwartungen, Angst führt zu einseitigen Schuldzuweisungen ... Man könnte die Reihe noch fortsetzen. Das sind alles Faktoren, die Veränderungs- und Entwicklungsprozesse negativ beeinflussen.

Angst auf allen Ebenen

- *DIAKONIA: Wer hat diese Ängste? Ist es eine bestimmte Gruppe, deren Angst in den Prozess hineinspielt?*

Bernhard Saffer: Nein, Ängste sind auf allen Ebenen, bei allen Beteiligten vorhanden. Auf der Ebene der Gemeinden, also bei den Gottesdienstbesuchern und den Aktiven, kommt die Angst zumeist in Form von vehementer Kritik an den Plänen der Leitung, durch Protest oder auch durch Verweigerung zum Ausdruck. Sehr häufig gibt es die Angst, keinen Pfarrer mehr zu

bekommen: »Wenn wir keinen Pfarrer mehr bekommen, dann ... haben wir sonntags keine Messe mehr; ist niemand mehr für uns da; ist die Kirche nicht mehr vor Ort; heißt das: Wir sind denen da oben nicht mehr wichtig ...«. Dazu kommt die Angst vor dem Verlust der Selbständigkeit, die Angst, von einer anonymen »Großpfarrei« geschluckt zu werden.

Bei den so genannten Ehrenamtlichen (den Pfarrgemeinderäten, den Kirchenverwaltungen, den Verantwortlichen für die verschiedenen Gruppen) besteht auch große Angst vor Überlastung, Angst vor noch mehr Aufgaben bei noch weniger Unterstützung und genau so wenig Entscheidungskompetenzen wie bisher.

Meine Erfahrung ist aber auch, dass sich gerade diese Aktiven am schnellsten mit der neuen Situation abfinden und versuchen, das Beste draus zu machen. In einer gewissen Ohn-

»Die Aktivsten sind am schnellsten bereit, sich auf Neues einzustellen.«

machtsposition bleibt ihnen ja auch nicht viel anderes übrig. Oft sehen sie nach ersten Erfahrungen dann auch Chancen in den Entwicklungen und sind bereit, sich auf das Neue einzustellen. Man kann dann Äußerungen hören, wie: »Es ist jetzt eben so«; »ewiges Jammern hilft uns auch nicht«; »es hat ja auch sein Gutes« ... Eine Spitzenaussage einer Frau, die dem Ganzen ursprünglich sehr skeptisch gegenüber stand: »Das läuft viel besser, als ich je gedacht habe!«

Ehrenamtliche sehen auch Chancen, mehr Verantwortung übernehmen zu können, z.B. in der Katechese oder im Bereich von Wortgottesdiensten – wenn das von Hauptamtlichen zugelassen wird. Insgesamt scheint es, dass sich bei Ehrenamtlichen schnell die »praktische Vernunft« durchsetzt, dass es in den neuen Seelsorgebereichen doch Kräfte gibt, die auch Entwick-

lungschancen sehen und die sich aktiv auch für Neues einsetzen wollen. Leider fördern und unterstützen Hauptamtliche dies oft nicht genügend.

DIAKONIA: Sind es also mehr die Ängste der Hauptamtlichen, die sich bemerkbar machen und bearbeitet werden müssten?

Bernhard Saffer: Ich halte die Ängste bei den Hauptamtlichen – und es gibt sie bei Priestern wie Laien gleichermaßen – in den Folgen für viel schwerwiegender und hinderlicher als die Ängste der Ehrenamtlichen.

Das liegt daran, dass Hauptamtliche, v.a. Priester, die strukturellen Schlüsselpositionen in diesen Prozessen besetzen. Angst als handlungsleitende Größe wirkt sich hier natürlich fatal aus. Wenn Pfarrgemeinderäte, wenn Kirchenverwaltungen zusammenarbeiten sollen, ja durch die neuen Statuten sogar dazu verpflichtet sind, und sie erleben, dass Hauptamtliche das im Grunde gar nicht wollen, dann behindert und lähmt das die Ehrenamtlichen. Die Folge ist oft, dass sie sich zurück ziehen, sich nicht mehr engagieren; erste positive Ansätze werden dann schnell erstickt.

In den Gemeinden haben die Hauptamtlichen zuweilen auch Ängste den Ehrenamtlichen gegenüber. Es ist zu beobachten, dass Hauptamtliche Angst davor haben, Ehrenamtlichen

»durch die neuen Anforderungen überlastet«

wichtige Aufgaben zu überlassen (z.B. in der Katechese, in der Pfarrverwaltung, in den Gremien, im gottesdienstlichen Bereich). Über die Gründe will ich nicht spekulieren, aber es führt dazu, dass Aufgaben nicht delegiert werden; gleichzeitig wird aber über Überlastung geklagt.

Auch das ist eine große Angst bei Hauptamtlichen: Überlastung. Und häufig sind sie

durch die neuen Aufgaben und Anforderungen wirklich überlastet. Häufig ist zu hören: »Wir haben gar nicht die Zeit, einmal innezuhalten und zu überlegen, wie wir aus diesem Hamsterrad heraus kommen könnten.« Es ist auch zu beobachten, dass Hauptamtliche in dieser Situation öfter krank werden.

Hauptamtliche haben zum Teil auch Angst, im Team zu arbeiten. Dadurch kommen Synergieeffekte, die damit erreicht werden sollen, nicht zustande. Die Idee der Zusammenarbeit, die ja ein Grundprinzip dieser neuen Seelsorgeräume ist, wird dann für die Ehrenamtlichen unglaublich: »Wenn die Hauptamtlichen nicht zusammenarbeiten, warum sollen wir das dann tun?«

Es gibt bei Hauptamtlichen häufig die Angst vor einem Stellenwechsel. Und weil zumindest Pfarrer nicht so einfach versetzbar sind, führt das dazu, dass Stellenpläne nicht umgesetzt werden

»Wo ist das Personal, das ihr uns versprochen habt?«

können. Wo »zu viel« pastorales Personal sitzt, heißt es dann oft: »Bei uns kann es noch so weiter gehen wie bisher.« Aber die Gemeinden, die unterbesetzt sind, fragen: »Wo ist das Personal, das ihr uns versprochen habt?«

Diese hemmenden Auswirkungen von Ängsten bringen auch die Leitung, die diözesanen Verantwortlichen, unter Druck, und so weit ich das beurteilen kann, spielen Ängste bei manchen Entscheidungen in dieser Drucksituation auch auf der Leitungsebene eine Rolle.

All diese Phänomene können aber nicht einfach verboten oder per Anordnung geregelt werden. Reglementierungsversuche führen meistens zu noch mehr Widerstand, zu Demotivation, zu (heimlicher) Verweigerung oder zum Entzug der inneren Loyalität.

Kommunikativ und zuverlässig

● *DIAKONIA: Sind diese Ängste also unausweichlich oder könnte die Anlage der Prozesse verändert werden, um blockierende Ängste zu verhindern? Anders gefragt: Wie könnte den Ängsten konstruktiv begegnet werden?*

Bernhard Saffer: Dass in tief greifenden Umstrukturierungsprozessen auch Ängste entstehen, wird m.E. nicht zu vermeiden sein. Es lassen sich jedoch ein paar Grundlinien benennen, deren Berücksichtigung zu einer Angstminderung bzw. zu einem konstruktiveren Umgang mit sich einstellenden Ängsten führen würde.

1. Kommunikation, miteinander reden! A und O eines möglichst angstfreien Umgangs ist es, dass die Beteiligten in einem solchen Prozess intensiv miteinander im Gespräch sind.

2. Es braucht ein vernünftiges inhaltliches Konzept und eine gute Planung, die mit Ängsten und Widerständen rechnet und sie berücksichtigt.

3. Es braucht Rede-Räume, wo diese Ängste zur Sprache kommen können, auch wenn sie dadurch natürlich nicht gleich weg sind.

4. Es braucht eine Leitung, die vernünftig erklären kann, warum sie bestimmte Dinge für notwendig hält, die eine klare, verständliche Botschaft aussendet und die sich als vertrauens-

»Rede-Räume«

würdig, zuverlässig und konsequent erweist. Dazu gehört auch, berechtigte Kritik zu berücksichtigen und Fehler gegebenenfalls zu korrigieren.

5. Es braucht Unterstützung für die Gemeinden. Es müssen in dieser Phase verlässlich BegleiterInnen bzw. Zuständige auf Leitungsebene für sie da sein. Es sollte nicht passieren, dass da etwas beschlossen und verkündet wird

und die Betroffenen dann damit sich selbst überlassen bleiben.

6. Es braucht das Vorbild der Hauptamtlichen vor Ort; sie müssen vorleben, was von den Gemeinden erwartet wird.

Ein Gegenbild zu Angst ist für mich Mut, Ermutigung, eine Haltung des Zutrauens und Vertrauens. Gerade Hauptamtliche müssten ein Signal der Ermutigung aussenden, z.B. indem sie bei sich anfangen mit der Zusammenarbeit und ernsthaft versuchen, ein ordentliches Team hinzubekommen, und dass sie voraus gehen und

»wenn die Hauptamtlichen die Haupt-Bedenkenträger sind«

auch die Chancen des Neuen suchen. Wenn Ehrenamtliche erleben, dass die Hauptamtlichen eigentlich die Haupt-Bedenkenträger sind, verliert das Ganze an Glaubwürdigkeit.

DIAKONIA: In der Kirche werden solche, die Angst artikulieren, manchmal dafür gescholten und es wird behauptet, sie hätten zu wenig Gottvertrauen oder Glauben. Dass sorgsam durchgeführte Organisationsprozesse nicht durch Betten ersetzt werden können, hat sich mittlerweile in der Kirche herumgesprochen. Aber könnten die Umstrukturierungen nicht dennoch deutlicher auch als spirituelle Prozesse in den Blick genommen werden? Könnte das vielleicht dabei helfen, mit den Ängsten, die sie auslösen, konstruktivere Wege zu gehen?

Bernhard Saffer: Diese Frage nach der geistlichen Dimension in diesen Prozessen läuft im Grunde noch einmal auf das eben Gesagte zu: Eine Haltung des Mutes, der Zuversicht aus dem Glauben heraus könnte zu einer »engagierten Gelassenheit« führen, zu einem vertieften Verständnis von Gemeinde, von Kirche und ihrem Auftrag in unserer Zeit. Das ist bisher vielleicht zu kurz gekommen.

Aber – und hier steht für mich ein großes Aber: Diese geistliche Dimension kann nicht von denen mit geplant und vorgeschlagen werden, die für die Entwicklung und Umsetzung der strukturellen Vorgaben zuständig sind. Dadurch käme jede Rede von Gottvertrauen, von Spiritualität in der Verdacht der Instrumentalisierung, der »frommen Soße«, die über Ängste und jede Kritik gegossen werden soll.

Wenn jemand diese geistliche Dimension in die Prozesse einbringen kann, dann muss er »unverdächtig« sein; am ehesten könnten das die Gemeinden selbst. Und mit dieser Idee bin ich schnell wieder bei den Hauptamtlichen vor Ort – deren Beruf und Berufung es doch ist, das Leben der Menschen, der Gemeinden mit dem Evangelium in Berührung zu bringen und von dort her zu deuten.

Ich fände es beispielsweise spannend, mit Menschen einer Gemeinde nach biblischen Geschichten und Bildern zu suchen, die ihnen zu

»Advent: Das Beste kommt noch!«

dem einfallen, was ihnen gerade widerfährt. Ich wäre gespannt, welche Art von Kritik aus einer solchen Arbeit entstehen würde, welche Chancen man eventuell entdecken könnte, welcher Horizont entstehen würde, welche Freiheit man gewinnen würde. Ein Theologe, den ich sehr schätze, hat »Advent« einmal so übersetzt: »Das Beste kommt noch!« Was, wenn wir mit so einer Haltung auf das schauen könnten, was wir im ersten Moment krampfhaft festhalten möchten, wenn wir mit dieser Haltung auf Neues zugehen könnten?

Aber das »von oben« mitzuplanen und als Methode in einen Leitfaden mit aufzunehmen, in dem die Strukturmodelle erklärt sind, zwischen denen sich die Gemeinden entscheiden können (bzw. müssen), das geht m.E. nicht.

Gehört und ernst genommen

● *DIAKONIA: Können Sie ein Beispiel benennen, wie mit den Ängsten in den kirchlichen Umstrukturierungsprozessen positiv umgegangen wurde?*

Bernhard Saffer: Zunächst: Der größte Fehler ist, Ängste zu verstecken, zu leugnen und ihnen keinen Raum zu geben. Aus meinem Erfahrungsbereich kann ich aber auch positive Beispiele nennen: In dem Umstrukturierungsprozess in unserer Diözese (Bamberg) gab es zum Auftakt in allen sechs Regionen große, gut geplante Informationsveranstaltungen. Die Leitung war hochrangig vertreten (Generalvikar, Domkapitulare) und hat Rede und Antwort gestanden. Es waren durchschnittlich so um die 150 bis 200 TeilnehmerInnen, die Kritik äußern konnten, nachfragen konnten, ... Nach etwa einem Jahr gab es dann noch einmal 21 Veranstaltungen auf Dekanatsebene, ähnlich strukturiert, wo über den Zwischenstand der Entwicklung gesprochen wurde. Auch hier war die Beteiligung der Leute aus den Gemeinden sehr groß.

Diese Veranstaltungen sind oft sehr emotional verlaufen, haben die angesprochenen Probleme nicht gleich gelöst. Aber die Leute konnten ihre Kritik, ihre Fragen usw. an den Mann bringen, sie hatten den Eindruck, dass sie gehört und ernst genommen wurden. Das ist bei solchen Prozessen m.E. sehr wichtig. Dann kann

*»ein zerbrechliches Gut,
das nur auf der Grundlage
von Vertrauen Bestand hat«*

auch ein Nachdenken entstehen, ein Abwägen der Argumente, auch Offenheit für die Möglichkeiten, die in dem Neuen stecken, und die Bereitschaft zur konstruktiven Mitarbeit. Das ist natürlich ein sehr zerbrechliches Gut, das nur

auf der Grundlage von Vertrauen in die Leitung Bestand hat.

Gut war auch, dass wir in dieser Phase des Prozesses mit einer externen Beratungsfirma zusammengearbeitet haben, die uns auf die Wichtigkeit solcher Veranstaltungen hingewiesen und sie maßgeblich mit geplant hat.

DIAKONIA: Gerade an dem Ernst-genommen-Werden scheint es aber doch oft zu hapern. Viele sagen: »Wir dürfen zwar auf Informationsveranstaltungen Dampf ablassen, aber dann machen die da oben doch, was sie ohnehin schon vorher geplant hatten.«

Bernhard Saffer: »Ernst-nehmen« kann ja nicht heißen: Jeder Kritik und jeder Forderung

Recht zu geben, ob sie nun berechtigt ist oder nicht – und das ist bei solchen Äußerungen schon häufig die Erwartung. Zum wirklichen »Ernst-nehmen« gehört zunächst, andere Positionen zu einer Frage auch zuzulassen, dazu gehört, dem anderen zuzuhören, dazu gehört auch, dem anderen die eigene Überzeugung zuzumuten. Und es ist natürlich ein gegenseitiger Prozess. »Ernst-nehmen« ist möglich in gut gestalteten Kommunikationsprozessen. Da bin ich wieder bei den sechs Punkten von vorhin – beginnend bei eins: miteinander reden.

DIAKONIA: Herzlichen Dank für dieses Gespräch!

Das Interview führte Veronika Prüller-Jagenteufel

Aufbrüche. Christliche Spiritualität in der Weltgesellschaft

Ein Lehrgang

Wie kann christliche Spiritualität in der Weltgesellschaft aussehen? Wie kann die christliche spirituelle Tradition für unsere Verhältnisse, für das 21. Jahrhundert kreativ »übersetzt« werden? Was bedeutet die Begegnung mit den anderen Religionen, aber auch mit der zunehmenden Zahl von Menschen, die nicht an Gott glauben? Wie kann ein »offener Katholizismus« (K. Rahner) aussehen, der sich dem Pluralismus der Religionen und spirituellen Traditionen öffnet? Was ist eine »ganzheitliche« Spiritualität – wie können Gebet und Meditation, Engagement und Solidarität und der ganz normale Alltag unter einen Hut gebracht werden? Diesen Fragen geht der Lehrgang »Aufbrüche. Spiritualität in der Weltgesellschaft«, der die Großen Wörter der biblischen Tradition – Fülle, Hoffnung, Frieden, Gerechtigkeit, Schöpfung – neu buchstabiert.

In 13 Wochenend-Seminaren werden u.a. folgende Aspekte diskutiert: Spiritualität und Bibel-Lektüre (Luzia Sutter Rehmann und Ursula Rapp), Gerechtigkeit in Judentum, Christentum und Islam (Michel Bollag, Franz Segbers, Hamideh Mohagheghi), Dimensionen des guten Lebens (Maria Moser, Ulrike Knobloch), innovative Zugänge zu Liturgie und Bibel (Gerhard Marcel Martin), Spiritualität der Befreiung (Paulo Suess), Spiritualität aus indigener Sicht (John D'Arcy May, Theresia Weinschenk), östliche Spiritualität (u.a. mit Pierre de Bethune), Gewaltlosigkeit aus christlicher und buddhistischer Sicht (Hildegard Goss-Mayr, Paul Köppler). Die Reflexion der eigenen spirituellen Biographie und ein Meditationswochenende sind integrale Teile des Lehrgangs. Veranstalter des Lehrgangs ist die Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs.

Nähere Auskünfte: Büro der Superiorenkonferenz: 0043 (0)1 535 12 87-0 oder ernst_fuerlinger@web.de bzw. <http://www.superiorenkonferenz.at>

Veronika Prüller-Jagenteufel

Der Zauber eines Helden

In Harry Potters Heldentum kann man durchaus auch christliche Züge erkennen. Dabei ist Religion in seiner Geschichte gar kein Thema.

● Nun ist auch der letzte Band der Harry-Potter-Reihe auf deutsch erschienen. Von den Fans eher kaum beachtet, wird dazu in kirchlichen Kreisen einmal mehr diskutiert, ob die Zauberer- und Hexengeschichte nun als antichristlich anzusehen sei oder im Gegenteil eine krypto-christliche Botschaft anzubieten habe.

Ich gestehe, ich habe die Heptalogie gern und mit Spannung gelesen, habe mich auf jeden neuen Band gefreut (auch wenn mir nicht alle gleich gut gefallen haben) und mich von den Entwicklungen um die sympathischen jungen Leute und ihren tapferen Kampf gegen das Böse fesseln lassen.

J. K. Rowlings sind keine christlich-katechetischen Motive zu unterchieben – Religion ist kein Thema in diesen Büchern, ihre Zauberwelt im Übrigen so kulturchristlich wie wohl der Durchschnitt der Bevölkerung (so wissen z.B. auch die Zauberer, was Heilige sind und wann Weihnachten ist, und Harry schmückt einmal ein Grab mit einem Kreuz ...). Interessant finde ich dennoch, dass eine Figur zum Helden und ihre

Geschichte zum Mega-Bestseller werden kann, die viel mit den mittelalterlichen Helden á la Artus und Parzifal gemein hat, durchaus also als tugendhaft zu beschreiben ist im umfassenden und guten Sinn des Wortes. (So sind z.B. die klassischen Kardinaltugenden auch nicht weit von dem entfernt, was »einen echten Gryffindor« auszeichnet: Tapferkeit, Klugheit, Großmut). Von Millionen (nicht nur junger) Menschen wird eine Figur akzeptiert, die bereit ist, das eigene Herz hinter größere Anliegen des Allgemeinwohls zurückzustellen, und deren Bereitschaft zur Lebenshingabe zuletzt die Macht des Bösen bricht.

Und das in einer Zeit, in der man – so die allgemeine Überzeugung – individualistisch und nur auf den eigenen Vorteil bedacht ist? Ist es eine Art Alibi-Reaktion, eine Verschiebung? Oder ist damit zu rechnen, dass Leser und Leserinnen die Großherzigkeit und Einsatzfreude von Harry, Hermione, Ron und ihren MitstreiterInnen auch im eigenen Leben umsetzen werden? Jedenfalls ist es doch erfreulich, dass Werte, die wir auch christlich buchstabieren, in einem exotischeren Gewand wieder Interesse wecken. Vielleicht ist unsere christliche Art, von diesen Orientierungen zu sprechen, einfach zu altbekannt, um interessant zu sein?

Leo Karrer

Ärztin und Theologin

Zum Gedenken an Maria Bühler

**Am 9. März 2007 wurde
Dr. med. Maria Bühler in Burgdorf
(Kanton Bern) zu Grabe getragen.**

**Sie gehörte von 1971 bis 1983
der Redaktion von DIAKONIA an.**

**Eine Würdigung anhand
von Texten zur Spiritualität.**

● Es ist nicht leicht, ein lebendiges Bild von dieser vielseitigen und munteren Frau aufleben zu lassen und ihrem inspirierenden Engagement in kurzen Worten gerecht zu werden. Von der Medizin bzw. Neurologie herkommend gewannen kirchliches und theologisches Wirken stärkeren Raum in ihrem Leben. So amtierte sie in der staatskirchenrechtlichen Kirchgemeinde für die katholische Pfarrei in Burgdorf über Jahre als aufmerksame Präsidentin.

Als Mitte 1954 in Zürich die vierjährigen Theologiekurse für Laien ins Leben gerufen wurden, gehörte Maria Bühler bald zu den Kursabsolventinnen. Im Jahr der Konzileröffnung 1962 wird sie als erste und für lange Zeit einzige Frau in den Kreis der Theologiedozenten berufen. Sie wirkte über zwei Jahrzehnte als Dozentin für das Fach »Laienspiritualität«, das damals den spröden Namen »Aszetik« trug. Ihre pastorale Sensibilität zeigte sich auch in ihrem im Rex-Verlag (Luzern) erschienenen Buch »Anregungen für

die Krankenpastoral – auf der Suche nach neuen Wegen«, ein Leitfaden für Seelsorgerinnen und Seelsorger am Krankenbett.

Das war auch das Thema, mit dem sie in der damals noch jungen DIAKONIA (Jänner 1974) als Autorin debütierte. Allerdings war Maria Bühler schon seit 1970 Mitglied der Redaktion, als die spätere DIAKONIA noch zusammen als »Diakonia/Der Seelsorger« erschien. Aus dieser Zeit stammt ihr Beitrag: »Infantilismus in der Kirche« (6/1971). Ihre Dienste ließ sie der DIAKONIA bis Ende 1983. Ihre Artikel kreisten um aktuelle kirchliche Problemstellungen im Horizont gesellschaftlicher Herausforderungen und um das glaubwürdige Handeln in der Seelsorge.

Was immer wieder auffiel, war ihre diskrete Achtsamkeit für den einzelnen Menschen, auch ihr treues Interesse an den anderen Mitgliedern der Redaktion, selbst dann, als sich ihr Augenleiden seit den 1990er-Jahren verschlimmerte. Die DIAKONIA gehörte zu ihrer geistigen Heimat. Dass die DIAKONIA dies vermochte, verdankt sie Maria Bühler selbst.

Was heute noch bei einer Relecture ihrer Beiträge auffällt, ist die Klarsicht und die Tiefe ihrer Überlegungen. Sie zeigte als Fachärztin einen geschärften Blick für das Menschliche und eine beeindruckende Religiosität aus einer tief-

gläubigen Persönlichkeit heraus. Sie war im Leben und in der Theologie zu Hause.

Nachdem sich der Lebensweg von Maria Bühler geschlossen hat, dürfen wir mit großer Dankbarkeit von ihr Abschied nehmen und uns von ihren Impulsen Mut und Zuversicht schenken lassen. Dazu im Folgenden ein Abschnitt aus einem ihrer Beiträge zum Thema Trost.

Trost als Lebenshilfe

● »Die Trostlosigkeit ist die intensivste und verdichtetste Form der Trauer, wo der Mensch unter dem Leidensdruck sich der Ohnmacht und der äußersten Einsamkeit ausgeliefert, sich aller seiner Kräfte (sogar der Auflehnung und des Widerstandes) beraubt und in die Ausweglosigkeit versetzt erlebt. Jeder Verlust schmerzt, aber nicht jeder wiegt gleich schwer. Entsprechend ist auch die Intensität des Verlustschmerzes verschieden. Sie reicht von Traurigkeit über Trauer bis zur Trostlosigkeit, und jede dieser Befindlichkeiten hat verschiedene Abstufungen.

Muss sich der Mensch von einem Gut trennen, das ihm bis dahin Lebensinhalt war und damit Sinngehalt seines Daseins, kann es geschehen, dass die Schmerzüberflutung das Bewusstsein dermaßen verengt und trübt, dass er

*»Das Leben gerinnt
und erstarrt.«*

überhaupt keinen Sinn mehr sieht. Und wer an keinen Sinn mehr zu glauben oder keine Sinnverwirklichungsmöglichkeiten mehr wahrzunehmen vermag, hat keine Zukunft mehr. Das Leben gerinnt und erstarrt, auch wenn es äußerlich weitergeht. »No future« scheint mir die präziseste Bezeichnung für die Trostlosigkeit als Befindlichkeit. [...]

Die Aufgabe zu trösten löst in uns zunächst Verlegenheit aus, weil wir gleich über die Frage »was sollen wir denn sagen« stolpern. ... Irgendwie spüren wir, wie wir beim Versuch, jemanden zu trösten, sehr rasch an die Grenze des Sagbaren geraten. Und wahrlich: vor dem Geheimnis des Todes und dem zerschwerten Herzen des Leidenden ist oft nur Schweigen gemäss — das von Mit-leiden gefüllte Schweigen. Nur wer vom Leid des Andern sich wirklich treffen lässt, vermag zu trösten. Das alte, uns fast fremd gewordene und ob des vielen Missbrauches (auch und vor allem seitens der Kirchen) verdächtige Wort Trost beinhaltet: Beistand leisten, ganz beim Andern und für ihn da sein, ihn aus seiner Einsamkeit herauslösen, indem wir Beziehung stiften, ihn in das Mitsein einholen.

Der Sprache können wir nicht völlig entraten, doch ist ein wesentlicher Unterschied, ob wir nur abgegriffene Formeln daherreden oder unser Zuspruch ein *cor ad cor loquitur* ist. Und

*»Werfen wir doch endlich einmal
unsere Berührungsängste über Bord.«*

wir haben ja noch andere Möglichkeiten, ihm unser Mitsein und Mitleiden zu bekunden! Die nonverbale Kommunikation der Leibsprache: Blick, Mimik, Gestus. Werfen wir doch endlich einmal unsere Berührungsängste über Bord, bergen wir den Trostbedürftigen doch in unsere Arme, halten wir seine Hände in den unsern, streichen wir ihm übers Haar! usw. In der Leibsprache und in der ganzen Weise behutsamen, wohlwollenden Umgangs vermitteln wir ihm die Erfahrung: dass er uns etwas bedeutet, wir ihm von Herzen gut sind.

Die Erfahrungen von Geborgenheit, Angekommensein, Nähe wärmen, lösen die Erstarrung, lassen den Mut wieder aufkeimen. Die ausstrahlende Güte lichtet das Dunkel. Die Liebe

richtet auf, weil sie an den Andern glaubt und für ihn hofft. Und so, aber auch nur so, lernt der Mitmensch langsam wieder, an sich und das Leben zu glauben, zu hoffen und zu vertrauen, dass sein Leben trotz aller widerfahrenen Beschädigung einen Wert und die Chance eines Neuanfanges, oder mit anderen Worten: Zukunft hat. Und aus solchem Glauben und Vertrauen traut

»Mit-leiden schafft nicht nur Belastung, sondern wirkt auslastend.«

sich der Trauernde die Kraft zu, sich der Trauerarbeit, die ein Wandlungs- und Reifungsprozess ist, zu stellen und (das ist vielleicht das Wichtigste) sich wieder – zunächst unter der Geleithilfe eines Bruders oder einer Schwester – auf den Weg zu machen.

Neue Horizonte, neue Sinngehalte erschließen sich nur, wenn man überhaupt wieder erste Schritte macht. Trösten verlangt den Einsatz unserer ganzen Person, fordert Geduld, Verstehen und Treue. Die Liebe gewährt Schutz und Halt. Sie ist sanft und stark zugleich. Sie entmündigt nicht, vielmehr verhilft sie dem Trostbedürftigen, sich selber zu finden und zu werden, weil sie die ihm eigenen, zwar erlahmten und verschütteten Kräfte aktiviert.

Unterschätzen wir den Trost als Lebenshilfe vielleicht manchmal nicht nur aus Unwissen, sondern weil wir uns scheuen, uns auf den Mitmenschen soweit einzulassen, dass wir Mit-Leidende werden, also uns belasten lassen müssen, um trösten zu können? Vielleicht kann eine aus

Erfahrung gewonnene Einsicht uns ermutigen, die den egoistischen Selbstschutzmechanismen entstammende Scheu zu überwinden: Mit-leiden schafft nicht nur Belastung, sondern wirkt auslastend. Die Übernahme fremden Leidens verändert nämlich die Maßstäbe.

Unsere eigenen Beschwerden, Sorgen und Mühsale verlieren an Gewichtigkeit, werden relativiert. Unsere Tragfähigkeit und Belastbarkeit für fremdes Leid wächst in dem Maße, als wir unser eigenes Bündel nicht mehr so wichtig nehmen. – Und was die Ohnmacht anbelangt, die uns tatsächlich überkommt angesichts der Trauer und Trostlosigkeit unserer Mitmenschen, ist zu sagen: wir brauchen sie gar nicht zu verdrängen. Es gilt sie anzunehmen und zu überwinden

»die Zukunft erschließende Kraft des Tröstens«

im Vertrauen auf den uns verheißenen und geschenkten Hl. Geist, der als die in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes unserer Schwachheit zu Hilfe kommt und uns drängt, die Trauernden und Trostlosen aufzurichten und sie zu trösten. Im letzten Grunde empfängt unsere immer arme Liebe die lebensrettende, Veränderung schaffende, Zukunft erschließende Kraft des Tröstens von Gott her, dem Vater unseres Herrn Jesus, dem Gott alles Erbarmens und allen Trostes. Aber Gott wirkt durch den Menschen.«

Gekürzt aus: Maria Bühner, »No future«?! Trost als Lebenshilfe, in: DIAKONIA 14 (4/1983) 225-229.

Jon Sobrino SJ

Padre Arrupe und Lateinamerika

*Erinnerungen an den einst umstrittenen
Jesuitengeneral*

Pedro Arrupe SJ (1907-1991) ermutigte seinen Orden zu neuen Arbeitsfeldern im Dienst für »Glaube und Gerechtigkeit«. Am Beispiel Lateinamerika zeigt sich bis heute die richtungsweisende Brisanz seines Wirkens. Eine persönliche Hommage eines Weggefährten.

Die Wurzeln und die Peripherie des Padre Arrupe

● Während seiner Zeit als Generaloberer des Jesuitenordens (1965-1983) zitierte Padre Arrupe gerne einen Ausspruch, der über ihn zirkulierte: »Ein Baske hat die Gesellschaft Jesu gegründet, ein anderer Baske ist dabei, sie zu zerstören.« Der Spruch war durchaus böse gemeint und diskreditierte die Veränderungen, die Arrupe im Sinn hatte. Dennoch war er in gewisser Weise auch treffend, denn Arrupe wollte tatsächlich eine bedeutende Wende für die Gesellschaft Jesu erreichen. Er wollte sie von Abwegen, auf die sie geraten war, zurückführen auf den ursprünglichen Weg des heiligen Ignatius: ins Heute der Geschichte.

Im Laufe der Jahrhunderte war es zu gravierenden Abweichungen gekommen: Die Freiheit und die Gnade »wurden überbehütet und dem Gesetz und den Strukturen der Institution

unterworfen«, wie es Padre Ignacio Ellacuría SJ ausdrückte. Dies war weder besonders ignatianisch noch besonders christlich, noch war es dazu geeignet, unsere Welt menschlicher zu machen oder dem Christentum Zukunft zu garantieren. Diese Sichtweise bedeutete nun keineswegs, die Gesellschaft Jesu zu zerstören, sondern vielmehr sie zu erneuern. Padre Arrupe war darin, wie ich meine, vom Konzil inspiriert.

Die Aufgabe war schwierig und delikat. Sie reichte an die Wurzeln des Jesuitenordens, des Menschlichen und des Christlichen, und sie verlangte Fähigkeiten und Talente, die Arrupe, freilich mit Einschränkungen, in Fülle besaß: allen

»ins Heute der Geschichte«

voran eine Form der Radikalität, mit der normalerweise nicht gerechnet werden kann – schon gar nicht bei Menschen in Autoritätspositionen. Gerade sie zeichnete Arrupe jedoch zweifellos aus. Er hatte diese Gabe, den Dingen an die Wurzel zu gehen, und gerade deshalb konnte er Wichtiges tun in der Gesellschaft Jesu, im religiösen Leben, in der Kirche und in der Welt. Seine Gegner haben ihn nie richtig verstanden, aber sie begriffen, dass Arrupe dem Jesuitenorden eine Wende gab.

Eine besondere Weise der Radikalität

- Mit dieser Radikalität sah Arrupe auch Lateinamerika und das, was die Jesuiten in diesem Kontinent von nun an sein und tun sollten. Ich glaube, das erste, was er dafür tat, war zuzuhören. Aus derselben Zeit stammt der Satz von Karl Rahner, dass »die Wirklichkeit das Wort ergreifen will«. Als Arrupe 1965 kurz vor Medellín zum Generaloberen ernannt wurde, vernahm er dieses Wort, das – nach Jahrhunderten – die Wirklichkeit Lateinamerikas verkündete. Es war ein Wort der Klage und deshalb radikal im Ton wie vom Inhalt her: »Dieses Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit.« So formulierte es das Schlussdokument von Medellín.¹

Diese Klage wahrzunehmen war alles andere als selbstverständlich. Mit Ausnahme jener lateinamerikanischen Bischöfe, die sich dem Geist von Las Casas verpflichtet fühlten, hatten weder die übrige Kirche noch die Jesuiten auf diese Klage gehört. Denn das kann nur, wer sich mit den verarmten Massen auf dieselbe Augenhöhe begibt, und genau das tat Arrupe zusammen mit einigen anderen. Er hatte die Gabe, an der Wurzel zu leben. Für ihn bedeutete »leben«: »in Gott zu leben« – von Gott ergriffen, durch den Geist Gottes geprägt. Solch ein Mensch Gottes konnte die Klagen der Armen einfach nicht überhören.

Ja, noch mehr: Obwohl Arrupe die letzten Jahre seines Lebens in Rom verbrachte, begegnete er nicht dort, im Zentrum der Christenheit, in Europa, im Westen jenem Lebenssaft, der von der Wurzel her alle Dinge lebendig macht. Arrupe hatte viele Jahre an der Peripherie gelebt, und wie viele andere, angefangen von Franz Xaver, entdeckte er, dass die eigentliche Wirklichkeit, die das Leben eines Jesuiten am tiefsten zu prägen vermag, nicht im Zentrum zu finden ist,

sondern an der Peripherie – in der Welt »des Anderen«, der oft arm ist und klein, missachtet und unterdrückt, ignoriert und ohne Existenzberechtigung. Man hat Arrupe mit Recht einen »universalen Menschen« genannt: Er ist es von der Peripherie her geworden.

In Japan lernte Arrupe, dass ein Jesuit nicht *ent*-kulturieren darf – was immer auch *ent*-menschlichen bedeutet – indem er daran arbeitet, dass sich die Peripherie dem Zentrum angleicht. Vielmehr muss er das Evangelium *in*-kulturieren und dafür offen sein, sich vom Guten »des Anderen« evangelisieren zu lassen – ein Thema, das später von der 33. Generalkongregation der Jesuiten (1983) behandelt und von der 34. Generalkongregation (1995) vertieft wurde.

Heute Jesu Gefährte sein

- Schon davor, bei der 32. Generalkongregation (1975), war eine andere fundamentale Infragestellung sichtbar geworden, die vom Zentrum nicht mit jener Ernsthaftigkeit beachtet wurde, die sie verdient hätte: die Frage von Armut und Elend als Früchte fehlender Solidarität und Ungerechtigkeit. Arrupe sah diese Kongregation auf formaler Ebene als dringend nötig an, um den letzten Schritt in dem Prozess zu setzen, der durch die 31. Generalkongregation (1965) zwar begonnen, aber noch nicht vollendet worden war. Dabei war die Einberufung der 32. Generalkongregation umstritten, da durch Spannungen mit dem Vatikan nicht die besten Voraussetzungen dafür gegeben waren. Tatsächlich hatte sich die Prokuratorenkonferenz am 4. Oktober 1970 – mit 91 Stimmen dagegen und 9 dafür – gegen eine Einberufung ausgesprochen. Doch einige Tage später, am 25. Oktober, verkündete Arrupe der gesamten Gesell-

schaft Jesu durch einen offenen Brief, in dem er auch das Ergebnis der Abstimmung bekannt gab, dass er in eigenem Ermessen beschlossen hatte, die Generalkongregation einzuberufen. Er fügte hinzu, dass diese »die wichtigste Entscheidung seines ganzen Generalates sei«. Aus meiner Sicht hatte er damit nicht unrecht.

Die Kongregation widmete sich nun einer Frage, die seit langer Zeit nicht mehr so radikal gestellt worden war: »Was heißt heute Jesuit, Gefährte Jesu zu sein?« Die Antwort darauf war ebenso radikal wie unerhört: »Sich unter dem Banner des Kreuzes im entscheidenden Kampf unserer Zeit einzusetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit mit einschließt.«² Und die Jesuiten gingen ans Werk, mit unterschiedlichen Rhythmen und mit mehr oder weniger Intensität, und begannen, einen neuen Weg zu gehen. Arrupe sah mit großer Freude, wie dadurch eine Gesellschaft Jesu erwuchs, die diesem Jesus von Nazareth ähn-

»Engagement im Kampf für Glaube und Gerechtigkeit«

licher war als bisher und die viele Märtyrer für die Gerechtigkeit hervorbrachte. Das war jedoch auch Grund für Ärgernisse innerhalb des Ordens und führte zu Konflikten mit den Mächten der Welt und des Vatikan.

Man kann darüber diskutieren, welcher Beitrag Arrupes zu »Glaube und Gerechtigkeit« während der 32. Generalkongregation und danach der wichtigste war. Seine Schriftstücke und Briefe waren erleuchtend. Unbeschadet all dessen denke ich jedoch, dass sein wesentlichster Beitrag die Verbreitung von Überzeugung, Engagement und Hoffnung war und darin auch das Akzeptieren von Konflikten und Risiken. Und all das mit einer schöpferischen Freiheit, also nicht wie jemand, der einer bereits gesetzten Ortho-

doxie oder Doktrin, also einem definitiven Gesetz, folgt, sondern wie einer, der sich von der Kraft des Geistes Gottes bewegen lässt und dabei »seine Augen fest auf Jesus gerichtet hat«, wie der Hebräerbrief sagt.

Einige warfen Arrupe vor, kein Führungstalent zu besitzen, doch im Allgemeinen und ganz gewiss in Bezug auf »Glaube und Gerechtigkeit« motivierte er zu diesem entscheidenden Kampf, ohne jemanden seiner Freiheit zu berauben. Er steckte Menschen mit seinen Ideen an und schritt selbst auf dem Weg voran. Ich denke, Arrupe kam, um zu sagen: »Trennen wir nicht, was Gott von Anfang an geeint, doch die Kirche und die Gesellschaft Jesu im Laufe der Geschichte getrennt hat: Glauben und Gerechtigkeit.« Dafür gab er seine Gesundheit, seine Zeit und schließlich sein Leben hin. Dies war besonders wichtig für Lateinamerika.

Der Kampf für Gerechtigkeit in Zentralamerika

● Ich möchte das Gesagte nun illustrieren, indem ich anhand konkreter persönlicher Beispiele daran erinnere, wie Padre Arrupe mit den Jesuiten von El Salvador – und ebenso von Guatemala und Nicaragua – umgegangen ist, die sich bereits seit den 70er-Jahren im Kampf für Gerechtigkeit engagierten, also schon vor der 32. Generalkongregation.

In jenen ersten Jahren waren die Beziehungen gespannt. Arrupe kritisierte uns. Einerseits waren in Zentralamerika einige Jesuiten der 32. Generalkongregation sozusagen zuvorgekommen, andererseits war Arrupe über das Geschehen nicht gut informiert. Und ich denke auch, dass er nicht gut beraten war. Diese Situation änderte sich um 1976, und darüber kann ich aus erster Hand berichten.

Gegen Ende Juni 1976 rief überraschend Padre Arrupe in Rom an, da er mit einem Befreiungstheologen sprechen wollte, bevor er eine Reise nach Lateinamerika antrat. Eine Woche lang trafen wir einander jeden Tag. Arrupe fragte und kommentierte, wobei das Thema »Glaube und Gerechtigkeit« – an sich bzw. in Bezug auf die Provinz – immer wieder vorkam. Bei vielen von uns machte sich der Einfluss von Medellín bemerkbar und wir unterrichteten Befreiungstheologie, was ernstzunehmende Konsequenzen nach sich zog. Intern gab es in der Provinz starke Spaltungen und Streit, außen nahmen Verleumdung und Verfolgung der Jesuiten zu. In genau diesem Kontext fanden unserer Gespräche statt. Arrupe sprach über diese Dinge in aller Ruhe.

Doch nicht nur dies. Damals wurde gerade die Erhebung der damaligen Vize-Provinz zur unabhängigen Provinz von Zentralamerika vorbereitet. Da geschah etwas, das mich berührte: In einem Brief, der dem Erhebungsdekret beigelegt werden sollte, wollte Arrupe die Jesuiten von Zentralamerika »um Verzeihung« für die Spannungen bitten, die wir mit ihm erlebt hatten. Seine Assistenten brachten ihn zwar davon ab, dennoch enthielt der Brief – wenn auch nicht in genau diesen Formulierungen, so doch von der Idee her – die Botschaft, die Arrupe uns mitteilen wollte: dass es »Missverständnisse« gegeben habe – und die Freude, dass diese aus dem Weg geräumt werden konnten. Durch bessere Information hatte sich die Situation geändert. Und mit Redlichkeit und Demut änderte Arrupe seine Beziehung zu uns radikal. Padre Ellacuría sprach davon mit Schlichtheit und großer Freude.

Keine »Besonnenheit«

- Was ich soeben in Erinnerung gerufen habe, zeigt Arrupes Redlichkeit und Feingefühl, und

zugleich macht es deutlich, wie der Kampf für »Glaube und Gerechtigkeit« in der Gesellschaft Jesu in Angriff genommen wurde. Wir schritten voran und waren bemüht, weder in Übertreibungen zu geraten, noch Fehler zu begehen. Ich erinnere mich, dass Padre Arrupe uns nie, wie es sonst oft geschah, um »Besonnenheit« bat, was ja normalerweise darauf hinauslief, einen Schritt zurück zu machen, die Menschen im Stich zu lassen, feig zu sein. Auch bat er uns nicht, die Befreiungstheologie, wie wir sie zu unterrichten und weiterzugeben versuchten, aufzugeben. Er bat uns auch nicht, uns den Anordnungen einiger Hierarchen, Gegnern von Medellín – von denen es zu Genüge gab – zu beugen. Und das bereitete uns, aber besonders ihm selbst viele Probleme.

Von da an bis zu seinem Tod war die Beziehung zu Padre Arrupe herzlich, insbesondere für mich. Ich glaube, wir verstanden uns tiefgehend, und vielleicht half ihm auch El Salvador zu begreifen, wohin er die 32. Generalkongregation geführt hatte: in den Kampf für »Glaube und Gerechtigkeit«. Wie in den Evangelien war es auch für uns – und wohl auch für ihn – das Kreuz, das uns am meisten erleuchtete. In jenem Jahr war an der UCA³ eine Bombe explodiert, die erste von ca. 25. Im Juni erhielten alle Jesuiten Todesdrohungen, falls wir das Land nicht innerhalb

*»Es war das Kreuz,
das uns am meisten erleuchtete.«*

von 30 Tagen verlassen würden. Handzettel wurden auf den Straßen verteilt: »Kämpfe für das Vaterland, töte einen Priester.« In unserer Unterkunft in der UCA und im Kolleg gab es oft Hausdurchsuchungen und Bomben. Doch Arrupe hielt uns in keiner Weise vor, dass wir uns in die Politik mischten, ebenso wenig mahnte er zu Besonnenheit. Er schrieb uns einen Brief, in dem

er uns dazu motivierte, weiterzumachen. Und mit einer der Gesten, die für ihn so typisch waren, schickte er uns eine Spende von 5000 Dollar, als ob er sagen wollte: »Repariert so schnell wie möglich die Zerstörungen und fahrt mit eurer Arbeit fort.«

1977 wurde Padre Rutilio Grande SJ in Aguilares ermordet, weil er sich für die Bauern einsetzte und die Landbesitzer anklagte. Er war der erste salvadorianische Märtyrer der Gerechtigkeit der Jesuiten, er starb aus Liebe zu den Unterdrückten und im Namen des Evangeliums. Auch diesmal schreckte Arrupe nicht zurück: »Geht nicht weg, bleibt auf euren Posten«, ließ er uns sagen. Er selbst wollte uns besuchen, doch seine Assistenten ließen dies aufgrund des hohen Risikos nicht zu. Soweit ich weiß, handelte Arrupe stets in dieser Weise, in El Salvador und in der gesamten Dritten Welt. In Nicaragua verteidigte er inmitten von immensen innerkirchlichen Problemen »die kritische Unterstützung« des Sandinismus durch die Jesuiten. Er verteidigte die Jesuiten, die ernsthaft und kritisch das Beste aus beidem herauszuholen versuchten: aus dem Christentum und dem Sandinismus.

Dem sensus Christi verpflichtet

- »Glaube und Gerechtigkeit«, von Gott ge-eint: Das ist es, wozu Padre Arrupe uns aufforderte und motivierte. Immer verlangte er Ernsthaftigkeit, in der Theoriebildung wie in der Praxis. Was ihm Sorgen machte, war nicht der Marxismus, sondern ob Gott im Zentrum unseres Lebens und unserer Mission steht. Insbesondere legte er auf den sensus Christi Wert, sei es in diesen oder anderen Worten. Es war der Anspruch eines Generaloberen, doch vor allem war es eine Überzeugung, die ein Bruder seinen Mitbrüdern anbot.

Weder aufgrund dessen, was ich in Rom von ihm selbst gehört, noch aus dem heraus, was ich seinen Schriften gelesen habe, könnte ich exakt angeben, welches Konzept von »Glaube und Gerechtigkeit« Arrupe eigentlich hatte. Was ich jedoch gut erinnere, ist, wie er diese Option im Kontakt mit Personen umsetzte. Seine Art mit

»Gott im Zentrum unseres Lebens und unserer Mission«

den Jesuiten umzugehen, die ich gerade kurz beschrieben habe, zeigt wohl besser als tausend Worte, was es für ihn bedeutete, »sich unter dem Banner des Kreuzes im entscheidenden Kampf unserer Zeit einzusetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit mit einschließt.«

Dankbar und voll Zuneigung erinnern wir Jesuiten uns daran, wie er selbst die Konsequenzen dessen auf sich nehmen musste, dass er uns und die unterdrückten Völker, für die wir zu arbeiten und zu kämpfen versuchten, verteidigt hatte. Einige Jesuiten von innen und einige aus der römischen und den zentralamerikanischen Kurien beschuldigten ihn der Naivität, der Unfähigkeit, die Gesellschaft Jesu zu leiten, und sie klagten ihn an, sich gefährlich weit links zu positionieren. Doch er freute sich, als mit dem Martyrium von Rutilio die Spaltung zu Ende ging und die brüderliche Einheit unter uns wuchs.

Ob jemand für den Glauben und die Gerechtigkeit arbeitet, zeigt sich nicht an Proklamationen und Absichten *a priori*, sondern an der Bestätigung *a posteriori*: Die Jesuiten haben in der 32. Generalkongregation mit klaren Worten zum Ausdruck gebracht, dass der Einsatz für die Gerechtigkeit seinen Preis hat.⁴ Viele haben diesen Preis gezahlt, vor allem in der Dritten Welt – und unter ihnen möchte ich besonders an Monseñor Munzihirwa, Erzbischof von Bukavu (im Osten

des Kongo) erinnern, der 1996 ermordet wurde und seither als Romero von Afrika gilt.

Auch Padre Arrupe hat diesen Preis bezahlt: Unverständnis, Beschuldigungen, Distanznahme von Seiten der kirchlichen Obrigkeit. Als Monseñor Romero sich auf denselben gefährlichen Weg einließ, ging er, als er in Rom war, zu Padre Arrupe, um sich Trost zu holen. In sein Tagebuch notierte er: »Er ist ein sehr heiliger Mann.« Jahre später, als Padre Arrupe im Krankenhaus war, antwortete er, als man ihn nach Monseñor Romero fragte, mit den gleichen Worten: »Er ist ein Heiliger.« Ich möchte hier hinzufügen, dass sich die Arbeit für Glaube und Gerechtigkeit auch dadurch bestätigt, dass uns die Armen der Welt als ihresgleichen erachten.

Der Glaube, der der Gerechtigkeit Qualität verleiht

- Die Mission der Gesellschaft Jesu war seit jeher die Verbreitung und die Verteidigung des Glaubens: Predigt, Religionsunterricht, Theologie und Apologetik. Auch die spirituelle Ausrichtung, die den Glauben zum Leben erweckt, war immer präsent. Und natürlich die Exerzitien des heiligen Ignatius. All dies war für Padre Arrupe selbstverständlich, der Kampf für den Glauben war nichts Neues. Neu war allerdings, dass Glaube nun mit Gerechtigkeit in Verbindung gebracht wurde – und zwar unter einer zentralen Voraussetzung: Es gibt nicht Besseres für den Menschen als die Beziehung zu Gott. Der Kampf für den Glauben war ein Kampf für die Humanisierung des Menschen, um ihm zu helfen, Gott anzunehmen und sich von Gott annehmen zu lassen.

Weit davon entfernt, den Glauben Arrupes zu ergründen, möchte ich mit einigen Worten darüber schließen, wie sein fester Glaube ihm im

Kampf für Gerechtigkeit beistand. Der Glaube hilft, indem er – man kann fast sagen: physisch – zur Gerechtigkeit hintreibt. Aber der Glaube drängt nicht nur dazu, im Allgemeinen Gerechtigkeit zu üben – er verleiht ihr auch eine ganz bestimmte Qualität. Ich weiß nicht, ob Arrupe das so sagen oder dem ganz zustimmen würde, aber er ist es, dem ich diese Einsicht verdanke.

Treu dem Geheimnis Gottes

- Aus der Fülle Gottes empfing der Kampf für Gerechtigkeit seinen langen Atem. Wer sich auf diesen Kampf einlässt, ist mit einer Vielfalt von Wirklichkeiten, Problemen, Unbekanntem, Risiken, Konflikten, aber auch Hoffnungen, Utopien und Freuden konfrontiert. Man muss konkrete Schritte in Richtung Gerechtigkeit setzen, doch ihre Wirklichkeit ist nicht zu erfassen. Um dem Kampf für Gerechtigkeit treu zu bleiben, hilft es, ganz schlicht dem Mysterium Gottes treu zu bleiben. Nichts kann uns von Ihm trennen, und darum kann uns auch nichts davon abbringen, bescheiden mit Ihm auf dem Weg zu sein, oder uns davon abhalten, die Gerechtigkeit zu leben, wie es der Prophet Micha sagt. Als Mann Gottes konnte Arrupe in diesem Glauben an das Geheimnis Gottes die Gerechtigkeit vorantreiben.

Gerechtigkeit, wie ich sie verstehe und wie sie wohl auch Arrupe verstand, ist eine Form der Mitleidenschaft und der Barmherzigkeit – die Liebe zu den Opfern, die das Tiefste der Wirklichkeit Gottes zum Ausdruck bringt. Diese Barmherzigkeit ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht bloß auf einzelne Personen richtet, sondern auch auf ganze Völkern, nicht nur auf Opfer von Naturkatastrophen, sondern auch auf Opfer aus historischen und strukturellen Gründen – und sie ist nicht nur ein Gefühl, sondern ein Sich-Berühren-Lassen, das zur Praxis drängt

und bis zum Ende geht. Deshalb nennen wir die Märtyrer unter uns die konsequent Barmherzigen. Ich glaube, auch Padre Arrupe hat für Gerechtigkeit gekämpft, weil er wirklich ein Mensch der Barmherzigkeit war.

Eines Morgens überraschte er 1981 seine Assistenten mit folgender Initiative, die wohl seine letzte als Generaloberer war: Der Jesuitenorden sollte Flüchtlingen helfen. Klarerweise ging es hier um ein durch Ungerechtigkeit bedingtes Problem, doch der Auslöser für die Aktion war das Mitleid: In der Nacht zuvor hatte Arrupe von vietnamesischen Schiffen gehört, die durch die Welt irrten, ohne in einem Hafen Asyl zu bekommen. Und bei Arrupe – wie bei Jesus – »drehten sich die Eingeweide um«. ⁵ Aus Barmherzigkeit konnte Arrupe den Kampf für Gerechtigkeit vorantreiben und dabei, inmitten aller bleibenden Ambivalenzen, das Mitleiden und die Liebe zu den Opfern im Zentrum halten.

Ein Mann des Glaubens und der Hoffnung

• Eist nicht selbstverständlich, dass in dieser Welt die Gerechtigkeit siegt, doch Padre Arrupe verlor die Hoffnung nie. Ihn begleitete ein unverwundlicher optimistischer Charakter, der ihn so liebenswert machte, doch er war mehr als nur Optimist. Arrupe vertrat einen unverrückbaren Glauben an das Potenzial der Güte Gottes und an die Möglichkeit der Güte der Menschen. Er, der als Zeitzeuge den Abwurf der Atombombe in Hiroshima erlebte, glaubte trotz allem, dass sich die Geschichte zum Guten wenden könne und dass im Innersten der Menschen ein Reservoir an Güte existierte, das jederzeit wirksam werden kann, und er glaubte an das immer mögliche Wunder der Bekehrung. Für einige war das Naivität, für andere utopische Illusion, doch für

mich war es die Hoffnung, die uns alle zu Menschen macht. Dieser Mann der Hoffnung konnte den Kampf für Gerechtigkeit weiterführen in der Überzeugung, dass der Henker nicht über das Opfer triumphieren wird. Und dass es einen neuen Himmel geben wird und eine neue Erde.

Die unergründliche Tiefe seines Glaubens ermutigte Arrupe zum entscheidenden Kampf, einem Kampf mit Qualität, der zu einer Gerechtigkeit mit Qualität führen sollte. Dabei war es eigentlich ein naiver Glaube. «So nahe bei uns ist der Herr noch nicht gewesen, vielleicht sogar nie, denn noch nie waren wir so unsicher.» ⁶ Und doch war es wirklicher Glaube. Er stellte nichts vor den Willen Gottes. Und er band sein Herz letztlich an nichts anderes als Gott. Mit aller Selbstverständlichkeit ließ er Gott Gott sein. Solch ein Glaube führt zu Qualität in allen Bereichen der Existenz, eben auch im Kampf um Gerechtigkeit.

Auf argumentativer Ebene kann ich nichts über die Tiefe dieses Glaubens sagen, aber sein Leben, mehr noch als seine Worte, lässt etwas von dieser Tiefe erahnen. Padre Arrupe liebte die Gesellschaft Jesu, aber er verabsolutierte sie nie. Er setzte ganz bewusst sein früheres Prestige und seinen guten Ruf innerhalb der Kirche aufs Spiel – in einigen Momenten bis zur Gefährdung seiner Existenz – für die Option für «Glaube und Gerechtigkeit». Es zeigten sich schreckliche interne Spaltungen und Versuche, eine parallele Gesellschaft Jesu zu gründen, die sogar von einigen Bischöfen begrüßt wurden. Die Zahl der

»Sein Glaube war Glaube unter freiem Himmel.«

Jesuiten verringerte sich um 8000, weil der Orden seine verschlossene Welt von früher verließ und sich in der Welt der Ungerechtigkeit und des Unglaubens inkarnierte, was alles andere als ein-

fach ist. Die Gesellschaft Jesu verlor alte Freunde und Wohltäter und machte sich mächtige Feinde, die sie angriffen und verfolgten bis hin zum Mord. Auch hatte sie zur Zeit Arrupes ernsthafte Schwierigkeiten mit drei Päpsten: mit Paul VI. am Ende seines Pontifikates, mit Johannes Paul I. und mit Johannes Paul II., die

»der entscheidende Kampf«

die neue Option nicht verstanden und kritisierten. 1981 kam es zu einer in der Geschichte des Jesuitenordens nie dagewesenen päpstlichen Intervention. Padre Arrupe musste abtreten – und das war vielleicht sein größter Schmerz – wegen des Unverständnisses des Vatikans ihm selbst gegenüber, der doch dem Papst zutiefst treu war. Doch mit aller Selbstverständlichkeit ließ er Gott Gott sein. Sein Glaube war Glaube unter freiem Himmel.

Der Leser könnte sich fragen, ob dieser Glaube nun wirklich eine Hilfe für die Gerechtigkeit sein kann. Ich bin davon überzeugt, dass er das ist. In einem solchen Glauben schreitet Gott selbst durch die Welt und sein Geist versetzt Berge. Dies glaube ich sagen zu können, weil wir es in El Salvador an Monseñor Romero deutlich sehen konnten. Homilien und Pastoralbriefe, Zufluchtsorte, die sich öffneten, Solida-

rität in den kontrollierten Zonen, Zuspruch für Priester und Basisgemeinschaften, Volksorganisationen und Solidaritätsgruppen, Planung und pastorale Wochen – all dies tat er. Doch das Tiefgehendste war etwas anderes. Ignacio Ellacuría sagte es so und traf dabei den Punkt: »Mit Monseñor Romero ist Gott durch El Salvador gegangen.« Dasselbe war es bei Padre Arrupe. Das Wichtigste, was er für Lateinamerika tat, war, dass er diesen seinen Gott zu uns kommen ließ. Im Übrigen dachte er, plante, schlug vor, verlangte, korrigierte, doch dies waren bloß Zusätze. All sein Tun war durchdrungen von Gott und menschlich gemacht durch Gott. Und darum ist es gut und wichtig, Glaube und Gerechtigkeit zu vereinen.

Eine letzte Erinnerung: In einem der Gespräche von 1976 fragte mich Padre Arrupe, ob es mir etwas ausmache, wenn er mir ein Gedicht vorlese, dass er am Fronleichnamstag für Jesus Christus geschrieben hatte. Ich war beeindruckt und sagte erst einmal gar nichts. Danach stimmte ich zu, natürlich. Ich erinnere mich nicht, was er in dem Gedicht schrieb, doch ich erinnere mich bis heute sehr gut, dass ich tief im Inneren spüren konnte: »Wahrlich, dieser Mann liebt Jesus Christus.« Menschen wie er sind es, die uns helfen, am entscheidenden Kampf der heutigen Zeit teilzunehmen.

¹ »Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils«. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 24.8. bis 6.9.1968, in: Stimmen der Weltkirche 8. Die Kirche

Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla, hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz, 1970: Dokument Gerechtigkeit, Nr. 1.
² Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der

Gesellschaft Jesu, hg. v. d. Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenten, München 1997, 32. GK, Dekret 2, Nr. 12.

³ Universidad Centro-Americana – Jesuitenuniversität in San Salvador.

⁴ vgl. 32. GK, Dekret 4, Nr. 20.

⁵ Vgl. u.a. Lk 7,13. Meistens flach übersetzt mit: »Er hatte Mitleid.«

⁶ Aus einer Predigt von P. Arrupe: El futuro de la Iglesia, Treveris 10.9.1970, in: P. Pedro Arrupe SJ, La Iglesia de hoy y del futuro, Bilbao-Santander 1982.

Literaturhinweis:

Martin Maier SJ, Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet, Würzburg 2007.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Lieber ein europäischer ökumenischer Kirchentag?

Eine österreichische Nachlese zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung

Die Versammlung, die Anfang September in Sibiu/Hermannstadt in Rumänien stattfand, machte Bruchstellen wie Verbindungslinien zwischen den Kirchen sichtbar. Ob sie sich als Schwungrad für die Ökumene erweisen wird, ist offen.

● Unter einigen Mitgliedern der österreichischen Delegation – und zwar aus verschiedenen Kirchen – wurde auf der Heimfahrt von Sibiu/Hermannstadt folgende Idee erwogen: Eine nächste Begegnung von Menschen aus den christlichen Kirchen Europas sollte nicht mehr die Form einer Delegiertenversammlung haben, sondern die eines Kirchentages. Damit ist, so vermute ich, sowohl einiges der Kritik zusammengefasst, die in Sibiu an der Anlage der Versammlung zu hören war, als auch eine Aussage über den Zustand der ökumenischen Bewegung gemacht.

Begegnung statt Beredung

● Mit der Idee eines Kirchentages ist wohl die Hoffnung verbunden, dass dabei die Begegnung im Zentrum stünde. In Sibiu wurde sie zwar rhetorisch beschworen, Räume und Zeiten, an de-

nen sie tatsächlich in tiefer gehender Weise hätte stattfinden können, waren im Programm leider kaum vorgesehen. Die Arbeit im Plenum sowie in den Foren war überwiegend von Grußadressen und Vorträgen geprägt – also von der Einbahnstraße von Sprechern (und wenigen Sprecherinnen: Alle Hauptreferate hielten Männer) zum Publikum.

Dennoch werden es vor allem das Kennenlernen von und die Gespräche mit ChristInnen aus ganz Europa sein, die den insgesamt über 2500 TeilnehmerInnen (1500 davon offizielle Delegierte) an der Versammlung in Erinnerung bleiben und die weiter wirken werden. Verständnis füreinander und gemeinsames Handeln – beides wären wohl wesentliche Merkmale der Einheit der ChristInnen bzw. Kirchen – erwachsen in erster Linie aus direkter Begegnung. Trotz dichtem Programm fanden solche Begegnungen statt und lebten von der ungeheueren Buntheit und Unterschiedlichkeit der Teilnehmenden, die sich bei den vielen anwesenden AmtsträgerInnen (knapp die Hälfte der Delegierten waren Ordinierte) schon auf den ersten Blick in ihren so verschiedenen Kleidungen zeigte: vom armenischen Bischof im brokatbesetzten Talar bis zur anglikanischen Priesterin mit Kollarhemd in Pink.

Erlebbar wurde in diesen Begegnungen auch einmal mehr, dass oftmals Angehörige verschiedener Konfessionen in ihrer Auffassung vom Christsein und in ihrem Verständnis der Aufgaben der Kirche einander näher sind als jeweils anderen Gruppierungen oder Richtungen innerhalb der eigenen Konfession. Es gibt längst sozusagen die »Ökumene quer«, für die der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein bestärkendes Sammelbecken war und ist, aus dem auch die Europäischen Ökumenischen Versammlungen erwachsen und bis heute schöpfen.

Bruchstellen

● Zur sichtbaren, greifbaren Einheit ist es aber noch ein langer Weg. Unklar ist auch dessen genaues Ziel: Wie soll diese Einheit aussehen? Eine junge Delegierte aus einer protestantischen Kirche, die in ihrem Land eine Minderheit darstellt, sagte mir dazu, dass für sie bei jeder Art von Einheit, die die eine Kirche in irgendeiner Form dem Papst unterstellte, gewiss der bittere Geschmack bliebe: Jetzt haben es die Katholiken doch noch geschafft, uns zu vereinnahmen. – Die Wunden, die die Kirchen durch Gewalt und Herrschaft in der Geschichte einander beigebracht haben, scheinen zwar vernarbt: Die Narben schmerzen aber oft noch, erst recht bei Wetterumschwüngen.

Und mitten in einem solchen Wetterumschwung scheinen ChristInnen in Europa heute zu stehen: Es möge genügen, hier dazu die bekannten Stichworte der Individualisierung, Pluralisierung und Enttraditionalisierung als gesellschaftliche Grundströme zu benennen. Die Frage, welche Haltung aus christlicher Identität gegenüber diesen Strömungen einzunehmen wäre, wurde in Sibiu als eine der Bruchlinien

sichtbar, die den Weg zur Einheit gegenwärtig erschweren: Sind die Auswirkungen der Moderne insgesamt eher abzulehnen und zu bekämpfen oder in wesentlichen Teilen doch zu begrüßen und im Ganzen mitzugestalten?

Zum Prüfstein für diese Grundsatzfrage werden oft u.a. die Haltung zur Emanzipation der Frauen und der sich dadurch ergebenden Veränderungen der Geschlechterbeziehungen oder jene zur Homosexualität erhoben, aber Unterschiede zeigen sich z.B. auch in Fragen der Beurteilung der Demokratie bzw. zum legitimen Spielraum für individualethische wie gesellschaftspolitische Entscheidungen von ChristInnen. Die stark modernekritischen Töne, die im Grundsatzreferat von Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad und in ein paar anderen Aussagen, vor allem von Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche, zu vernehmen waren, haben jedenfalls so manche/n »westliche/n« Delegierte/n befremdet. Eine Verständigung über unsere teilweise doch sehr unterschiedlichen kulturellen Prägungen und auch unterschiedlichen Erfahrungen mit modernem Leben in verschiedenen Teilen Europas zeichnete sich dabei

»unterschiedliche Erfahrungen mit modernem Leben«

als Aufgabe der Ökumene deutlich ab. Diese durchaus divergierenden Erfahrungen gilt es ernst zu nehmen und aus ihnen miteinander Erkenntnisse zu gewinnen für die entscheidende Frage: Was heißt es, in der Welt von heute christlich zu leben bzw. Kirche zu sein, und wie können wir einander dabei unterstützen?

Im Nachklang der Erklärung der Glaubenskongregation der römisch-katholischen Kirche zu Fragen der Ekklesiologie aus dem vergangenen Sommer war eine der theologischen »Sollbruchstellen« unübersehbar: das Kirchenver-

ständnis mit seinen Verbindungen zur Sakramenten- und Amtstheologie. Walter Kardinal Kaspar als Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen und Bischof Wolfgang Huber als Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland nahmen in ihren Referaten dazu Stellung und benannten die Schwierigkeiten wie die weitere Notwendigkeit des ökumenischen Weges – wobei ich bei Kardinal Kaspar mehr ein allgemeines Bemühen um ein

»Marschroute und Aufstellung der ökumenischen Karawane«

Weitergehen-Können wahrgenommen habe und bei Bischof Huber mehr kritische Rückfragen über Marschroute und Aufstellung der ökumenischen Karawane, die erst noch neu verhandelt werden müssten, bevor es weitergehen könne. Mag sein, hier scheint auch die spezifisch deutsche Situation durch, in der Evangelische und Katholische sich unter den Markt- und Medienbedingungen des 21. Jahrhunderts verstärkt in Konkurrenz um Mitglieder, Geld und gesellschaftlichen Einfluss wiederfinden. Ökumene ist eben auch eine Angelegenheit konkreter kontextueller Verhältnisse vor Ort.

Dass Einheit noch lange nicht verwirklicht ist, wurde unübersehbar, als zu eucharistischen Gottesdiensten am Marienfeiertag (8. September: Maria Geburt) und vor allem am Sonntag die Versammlung – ehrlich und doch schmerzlich – in konfessionell sortierte Gottesdienstgemeinden zerfiel.

Verweist also die Idee von einem ökumenischen europäischen Kirchentag statt einer Delegiertenversammlung darauf, dass derzeit nicht mehr als ein freundliches Nebeneinander der Konfessionen zu erreichen ist – wie bei den vielen Ständen der verschiedensten Gruppen auf dem Kirchentagsgelände?

Scharniere und Verstreubungen

● Nachdem der erste Tag mit den bereits angesprochenen drei Grundsatzreferaten eher die Bruchlinien sichtbar machte, wurde an den folgenden Tagen wiederum deutlich spürbar, wie viel viele ChristInnen in Europa verbindet und wie sehr sie gerade die Sorge um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu Verbündeten macht. EU-Kommissionspräsident Manuel Barroso führte den Delegierten nachdrücklich ihre diesbezügliche Verantwortung vor Augen, Andrea Riccardi, Gründer der Gemeinschaft St. Egidio, entwickelte diese Verantwortung überzeugend aus den eigenen christlichen Quellen. Vor allem aber wurde in den Foren zu Migration, Gerechtigkeit, Frieden sowie Schöpfungsverantwortung deutlich, wie viel hier von ChristInnen aller Konfessionen für Menschen in

»Diakonie als starke ökumenische Kraft«

Not und Bedrängnis getan wird und wie oft bereits in ökumenischer Kooperation bzw. in gemeinsamen Initiativen und Organisationen. Einmal mehr zeigte sich die Diakonie als starke ökumenische Kraft, die im gemeinsamen Haus für Verstreubungen sorgt und das Scharnier bildet, das es erleichtert, die Türen zueinander zu öffnen. Auch wenn wie gesagt manche ethischen Fragen zu den kontroversen Themen gehören, gibt es doch im Einsatz für ein menschenwürdiges Leben für alle auf dieser Erde und für die nachfolgenden Generationen weit gehende Konvergenzen in Wort und Tat.

Scharnier- oder Verstreubungsfunktion hat auch das gemeinsame Beten und Feiern. Wie auch auf den vorangegangenen ökumenischen europäischen Versammlungen spielte die Liturgie eine wesentliche Rolle. Zur Eröffnung am Diens-

tag, zum feierlichen Höhepunkt am Samstagabend und zum Abschluss am Sonntag gab es gemeinsame Feiern am Hauptplatz von Sibiu/Hermannstadt, die auch in die Öffentlichkeit hinein wirkten, indem sie zeigten, dass ChristInnen aller Konfessionen miteinander beten und feiern können. Und jeden Morgen begann die Delegiertenversammlung mit einem gemeinsamen

**»Was kann stärker vereinen,
als von Gott gemeinsam gesegnet
zu werden?«**

Wortgottesdienst. Wenn diese Liturgien auch für meinen Geschmack etwas zu einheitlich gestaltet waren und wenig von der Vielfalt der liturgischen Traditionen aufnahmen, waren und sind solche Gottesdienste dennoch starke Zeichen dafür, dass wir gemeinsam vor Gott stehen und uns das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott tiefer verbindet als alle theologischen oder sonstigen Unterschiede uns trennen. Was kann eigentlich stärker vereinen, als von diesem Gott gemeinsam gesegnet zu werden?

Dionigi Kardinal Tettamanzi, Erzbischof und Metropolit von Mailand, nahm auf diese Gebetsgemeinschaft Bezug, als er in einer Morgenmeditation der Versammlung zusagte: »Hier in Sibiu, in unserer ökumenischen Versammlung, versammelt sich die eine Kirche des Herrn.« Wie die Jünger in der Verklärung Christi eine Vorahnung des Osterereignisses erlebten, sei in Sibiu »eine leuchtende Vorahnung der Einheit im Geist« zu erkennen. – Ein wahrlich ermutigendes Wort eines prominenten Vertreters der römisch-katholischen Kirche.

Ermutigend war für mich auch zu erleben, wie der erste Entwurf der Schlusserklärung leidenschaftliche Debatten auslöste, die sich dann auch Raum im Plenum erkämpften, und wie sich dadurch ein gemeinsames Bekenntnis formte in

Aussagen zum ökumenischen Prozess ebenso wie zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen. Auch wenn unter den Kritikern des theologisch als zu einseitig und politisch als zu vage empfundenen Entwurfs viele Deutschsprachige waren, die damit auch die hierzulande übliche Diskurskultur einforderten, war es doch ein spannender Vorgang im Plenum der Versammlung, in dem sich die Mündigkeit und Handlungsfähigkeit auch einer so großen Gruppe zeigte – und in dem gut deutlich wurde, dass der Hauptstrom der Überzeugungen der Delegierten sowohl auf Anerkennung theologischer Pluralität als auch auf konkrete Selbstverpflichtungen der Kirchen nach innen wie nach außen abzielte. Gerade bei der Entstehung des Schlussdokuments erwiesen sich einmal mehr die stärker gesellschaftspolitisch ausgerichteten Gruppierungen als besonders hilfreich: Pars pro toto sei die internationale ökumenische Bewegung Pax Christi genannt, die sich – so war zu hören – auch hinter den Kulissen konstruktiv bewährte.

Wer trägt die Ökumene?

● Schon die Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997) hatten Selbstverpflichtungen formuliert. Mehrfach wurde eingemahnt, dass diese noch kaum eingelöst wurden – auch wenn etwa die Charta Oecumenica als konkrete Folge der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Die Frage nach den offenen Punkten der vorangegangenen Erklärungen, inklusive der Charta, verweist auf ein übliches Problem programmatischer Schlussbotschaften: Wen verpflichten sie konkret? An wen richten sie sich? Wer kann sich wem gegenüber auf sie berufen? Welche Mechanismen der »Ergebnissicherung« gibt es, könnte es geben? Hier zeigt sich die

Schwäche einer solchen Versammlung, die keine wie auch immer geartete legislative oder jurisdiktionelle und schon gar keine exekutive Macht hat. Alle erzielten Übereinkünfte bleiben

»Mechanismen der Ergebnissicherung?«

abhängig von jenen, die sich auf verschiedenen kirchlichen Ebenen für ihre Umsetzung stark machen (können).

So meinten eben manche, ein Kirchentag sei diesbezüglich ehrlicher, denn er unterstelle nicht, dass es hier um richtungsweisende Beschlüsse ginge, denen es aber dann an Durchsetzungskraft fehle. Doch wäre das nicht doch eine eher »schwache« Form von Ökumene? Allzu passend in die derzeitige allgemeine Kultur der Unverbindlichkeit? Immerhin handelte es sich bei den Delegierten der bisherigen drei Versammlungen um Menschen, die von ihren Kirchenleitungen entsandt waren, bzw. bei vielen Delegierten um solche, die in ihren Kirchen Leitungsverantwortung tragen. Unter diesen Delegierten erreichte Verständigungen und geteilte Grundsätze sind daher nicht von vornherein als unerheblich abzuqualifizieren.

Dass Selbstverpflichtungen zumindest einen solchen Verbindlichkeitscharakter haben, dass mit Recht und Emphase an sie erinnert und damit auch Dynamik erzeugt werden kann, führte

»Die »Jugend« wurde zur belebenden Herausforderung.«

die »junge Ökumene«, also die VertreterInnen der Generation der ca. 20- bis 35-Jährigen, vor. Eine von diesen jungen Erwachsenen auf einer Vorkonferenz verabschiedete kompakte und pointierte Erklärung forderte die Versammlung nachdrücklich auf, ihre eigene Geschichte und

ihre eigene Kraft ernster zu nehmen. Die »Jugend« wurde damit zur belebenden Herausforderung und das hatte wohl einen wesentlichen Anteil daran, dass die gemeinsame Schlussbotschaft klarer und konkreter ausfiel, als es zunächst möglich schien. Der Beitrag der jungen Leute wurde schließlich sogar als eigener Teil der Erklärung von Sibiu mitbeschlossen.

Waren Basel und Graz in ähnlicher Weise von Frauen und ihren Anliegen herausgefordert und geprägt worden, waren es diesmal die Jungendlichen bzw. jungen Erwachsenen. Daran

»starkes Hoffnungszeichen für die Zukunft des Christseins«

hatten auch die »Stewards« ihren entscheidenden Anteil: Diese international und interkonfessionell bunt zusammengewürfelte Truppe sorgte nicht nur durch ihre vielfältigsten Dienste für den möglichst reibungslosen Ablauf, sie waren auch eine starke Gruppe, die jeden Abend ihre Erfahrungen austauschte und miteinander betete. So – habe ich den Eindruck – haben diese über 100 jungen Menschen die Versammlung auch geistlich mitgetragen. Die Präsentation ihrer Erfahrungen aus der Woche im Abschlussplenum war für mich der emotionale Höhepunkt der Versammlung und wirklich ein starkes Hoffnungszeichen für die Zukunft des Christseins und der Ökumene in Europa.

Es bleibt nur zu wünschen, dass den jungen Leuten nicht dasselbe Schicksal widerfährt wie den Frauen: nämlich, dass ihre Anliegen eine Zeit lang gehört und durchaus beeindruckt aufgenommen, dann aber wieder zurückgestellt, als abgehakt betrachtet und bei Wiedereinfordern als lästig bewertet werden und schließlich – wie Frauenanliegen in Sibiu – kaum mehr zur Sprache, geschweige denn ausdrücklich in die Schlusserklärung kommen.

Orthodoxie ist anders

● Mit der Wahl des Ortes für die Versammlung war die Hoffnung verbunden, das Band zwischen der Orthodoxie und den anderen Konfessionen zu stärken. Rumänien ist ein vorwiegend orthodox geprägtes Land, wiewohl in Sibiu/Hermannstadt selbst die evangelische wie die katholische Tradition mit deutlich auftretenden Minderheiten vertreten ist. Ob in der Versammlung nun zu viel oder zu wenig von orthodoxer Tradition spürbar wurde, darüber gingen die Meinungen auseinander.

Blieb den einen die weniger stark als im »Westen« von Aufklärung und Moderne geprägte Denkweise orthodoxer Theologie und Sicht von Gesellschaft und Kirche so fremd, dass ihnen das, was davon spürbar wurde, schon zu viel war, so bedauerten andere, dass von dem Reichtum orthodoxer Spiritualität und Liturgie zu wenig erlebbar wurde, waren doch die gemeinsamen Gottesdienste eher von westlich charismatischen

*»für viele eher
etwas Exotisches und Fremdes
geblieben«*

Tönen durchzogen. Für viele West- und NordeuropäerInnen ist die Orthodoxie auch nach Sibiu – so mein Verdacht – eher etwas Exotisches und Fremdes geblieben, das zwar betrachtet wurde, auf das sich einzulassen aber erst ansatzweise gelang. Hier ist weiterzuarbeiten und weiterzugehen.

Dabei konnte in Sibiu durchaus erlebt werden, wie vielfältig auch die Orthodoxie in sich ist. So war die Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. deutlich anders gestimmt als das Referat von Metropolit Kirill. Der Patriarch von Konstantinopel betonte einmal mehr die Schöpfungsverantwortung, mahnte

eindringlich gemeinsames Arbeiten gegen den Klimawandel ein, wirkte einladend und – nicht zuletzt um der Welt willen – bereit zu weiteren Schritten mit den anderen Kirchen. Die Auslegung des Mottos der Versammlung – das Licht Christi scheint auf alle – durch von Erzbischof Anastasios von Tirana und Ganz-Albanien beeindruckte viele durch seine Konkretheit und

*»eine ökumenische Prägung
mitgegeben«*

Offenheit, durch seine selbstkritischen Töne in Bezug auf die Verdunkelung dieses Licht durch die Christen selbst und durch die klare Benennung von Menschenwürde und Menschenrechten, Freiheit und Solidarität, Verantwortung und Demut als grundlegenden christlichen Werten.

Der von manchen gepflegte oberflächliche Eindruck der Orthodoxie als »rückständig« konnte bei aufmerksamer Wahrnehmung also durchaus revidiert werden. Noch ein kleines Beispiel dazu: In der griechisch-orthodoxen Delegation aus Griechenland war auf eine weitgehende Ausgewogenheit zwischen Männern und Frauen geachtet worden und sie umfasste besonders viele junge Leute, denen dadurch für ihr künftiges kirchliches Engagement eine ökumenische Prägung mitgegeben werden sollte. Auch das ist Orthodoxie.

Mit mehr Gelegenheit zu Austausch unter den Delegierten wäre von dieser Pluralität gewiss mehr zu erleben gewesen. Hier würde ein Kirchentag vielleicht noch mehr und andere Möglichkeiten bieten, aber auch eine Delegiertenversammlung könnte wesentlich kommunikativer und partizipativer angelegt werden, als es in Sibiu der Fall war. Ökumene und gegenseitiges Kennenlernen, das ja eine notwendige Vorbedingung für den Weg zur Einheit darstellt, würden davon profitieren.

Glückliches Österreich?

● Als Mitglied der österreichischen Delegation täte es mir leid, wenn die Form der Delegiertenversammlung aufgegeben würde, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil ich unsere Delegation als einen Ort gelingender Ökumene erlebt habe. Aufbauend auf die in Jahrzehnten beharrlichen Engagements gewachsene gute Zusammenarbeit aller Konfessionen im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich (in dem auch die römisch-katholische Kirche Vollmitglied ist) gab es nicht nur ein kollegial gutes Miteinander und viel Austausch zum Tagungsgeschehen unter den Delegierten, es war zudem möglich, dass die Delegationen der verschiedenen Kirchen Österreichs in der Versammlung auch gemeinsam auftraten.

Es bildete sich eine Arbeitsgruppe, die Positionen zur Schlusserklärung erarbeitete und diese als gemeinsame Eingabe der österreichischen Delegierten einbrachte. Dass einige der Formulierungen dieser Eingabe sich tatsäch-

lich in der geltenden Fassung der Schlussbotschaft von Sibiu wiederfinden, hat wohl auch mit dem Gewicht zu tun, das diese Stellungnahme als eine in sich bereits ökumenische erhalten konnte.

Gewiss spiegeln sich hier österreichische Besonderheiten, doch die Erfahrung, dass ausdauernde, intensive Kontaktpflege und die gemeinsame Arbeit auf die Gesellschaft hin

»intensive Kontaktpflege und gemeinsame Arbeit auf die Gesellschaft hin«

(greifbar z.B. in dem gemeinsamen Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich), Früchte tragen, könnte vielleicht auch in anderen Ländern zu weiteren ökumenischen Wegen neu ermutigen. Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu/Hermannstadt ist – bei aller ihrer Unzulänglichkeit – nicht weniger als ein guter Ausgangspunkt dafür.

Hinweise:

Die Schlusserklärung ist auf der offiziellen Website der Versammlung (<http://www.eea3.org>) abrufbar. Dort finden sich auch die Dokumente der Ersten und der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel bzw. Graz sowie die Charta Oekumenica.

Auf der Website des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (<http://www.kirchen.at>) findet sich auch ein Link zum Ökumenischen Sozialwort (dieses auch direkt unter <http://www.sozialwort.at>).

DIAKONIA brachte bereits einen Vorbericht zu Sibiu: Helmut Nausner, Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa. Auf dem Pilgerweg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, in: DIAKONIA 38 (2007) 274-279.

Im Zusammenhang mit den ersten beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel und Graz widmete DIAKONIA den dort bestimmenden Themen je ein Heft: Heft 5/1989 »Konziliarer Prozess als ökumenisches Lernen«; und 1/1997 »Ökumene im Dienst der Versöhnung«.

Diakone und Diakonie

Klaus Kießling (Hg.)

Ständige Diakone – Stellvertreter der Armen?

Projekt Pro Diakonia: Prozess – Positionen – Perspektiven

Berlin und Münster: LIT Verlag 2006.
br., 224 Seiten, Eur-D 19,90

Das Ende 2006 erschienene Buch behandelt das Projekt »Pro Diakonia«, das in den Jahren 2002 und 2003 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattgefunden hat: Es resümiert die Erfahrungen, legt Positionen dar und entwickelt Perspektiven aufgrund der Projektergebnisse.

Namhafte Persönlichkeiten aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart und aus der »Tübinger Schule« sowie weitere Fachpersonen nehmen dabei Stellung zur Entwicklung des Diakonats im Kontext sozialer und ekklesiologischer Fragestellungen: Albert Biesinger, Ottmar Fuchs, Bernd Jochen Hilberath, Bischof Franz Kamphaus, Weihbischof Johannes Kreidler, Klaus Kießling, Michael Ebertz und andere.

Dem Projekt ging eine wichtige Vorentscheidung voraus: Die ständigen Diakone im Bistum Rottenburg-Stuttgart sollten in Kooperation mit der verbandlichen Caritas die Diakonie in ihrem jeweiligen Umfeld gestalten und ihre Wirkung vertiefen. Das Projekt hatte die Absicht, die Zusammenhänge der verbandlichen Caritas und der pfarreilichen Diakonie aufzuzeigen, die Zusammenarbeit zu stärken und so gemeinsame Ressourcen ans Licht zu bringen.

So stellt z.B. Sigrid Zinnecker vom Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart den interorganisatorischen Lernprozess in den Vordergrund. Komplexe Lernprojekte wie »Pro Diakonia« sind möglich, wenn die unterschiedlichen Dimensionen organisatorischen Lernens berück-

sichtigt werden. Es gelingt dann sogar noch mehr: nämlich, dass eine Art dialektischer Prozess etwas Neues zu Tage fördert und damit nachhaltig und innovativ die Zukunft gestaltet. Und genau dazu lädt der Projektband ein: die notwendigen strategischen Neuausrichtungen – ob im verbandlichen oder pastoralen Umfeld – als Chance für neue Visionen zu sehen. Wodurch ist dies gelungen?

Die an den Veränderungsprozessen Beteiligten sind von Anfang an mit einbezogen worden. Ebenso fand eine ehrliche Rückbesinnung auf die Spiritualität und das christliche Fundament statt. Dies zeigt der Prozessbericht von Godhard König und Franz-Josef Scholz auf. Ohne den Einbezug der Quellen des christlichen Glaubens und der Spiritualität besteht die Gefahr, dass das Neue ins Leere läuft. Bischof Kamphaus macht deutlich, dass Fragen rund um Amt, Macht und Hierarchie etwas mit Spiritualität zu tun haben, sofern man sie nicht mit dem frommen Mantel des Dienens zudeckt, sondern sich auf den Kerngehalt und dessen Auswirkung auf eine solidarische Gemeinschaft besinnt.

Das Projekt insgesamt macht klar, warum es sich für ein Bistum lohnt, das Diakoniat in die Aufgabenbereiche gesellschaftlicher Solidarisierungsprozesse einzubetten. Denn es zeigt sich, dass solidarisches Handeln nicht nur Gemeinschaft bildet, sondern ebenso kirchliche Entwicklung und Erneuerung auslöst. Das Ziel ist eine lebensweltorientierte diakonische Pastoral, verbunden mit einer Caritasarbeit in den Lebens- und Sozialräumen der Menschen von heute.

Genau darauf zielt die Einbindung des Diakonats im Rahmen der durchgeführten Projekte ab: Das diakonische und solidarische Handeln der Kirche soll gerade nicht von der Liturgie abgekoppelt werden, sondern durch den amtlichen Dienst des Diakons in die vielschichtigen Dimensionen der Kirche eingebunden sein.

Dieses Zueinander von Liturgie und Diakonie wird in verschiedenen Beiträgen betont und beleuchtet.

Eine besondere Würdigung im Zusammenhang mit diesen grenzüberschreitenden Aufgaben verdient in den Augen von Michael Hochschild der Diakon im Zivilberuf als geborener »Networker«. Gerade dieser Kirchenmann wirkt in den Augen Hochschilds als verbindendes Kettenglied zwischen Kirche und Gesellschaft. Sprichwörtlich weise klingen die Forderungen des Philosophen und Soziologen im Hinblick auf das »Networking«: »Wer Einheit will, muss die Differenz zulassen«, und: »Wer Unterschiede in Gebrauch nimmt, darf ihre Einheit nicht aus dem Blick verlieren«.

Evangelische Theologen äußern sich zur Thematik der verbandlichen und pfarreilichen Diakonie und stellen die gängige Praxis in der Württembergischen Landeskirche vor. Dabei stellt sich heraus, dass für die katholische wie die reformierte Seite ähnliche Herausforderungen bestehen (Dieter Hödl). Heinz Schmidt sieht beidseitig die Notwendigkeit, die missionarische Dimension der Diakonie neu in den Blick zu nehmen.

Das bisher Skizzierte macht deutlich, dass das Buch auch für Personen außerhalb der Diözese Rottenburg-Stuttgart zahlreiche Anregungen bietet: für Verantwortliche in der Ausbildung ständiger Diakone, für ständige Diakone, für Diakonieverantwortliche und nicht zuletzt auch für Tätige in der Pastoral und der kirchlichen Sozialarbeit. Das Buch berichtet über ermutigende Erfahrungen des Projekts »Pro Diakonia« und bietet darüber hinaus relevante Impulse für die Praxis: Woran lässt sich beispielsweise messen, ob Solidarität im eigenen Wirkungsbereich wächst (Klaus Kießling)? – Insgesamt also: Eine empfehlenswerte, kleine Schatzkiste rund um das Thema Amt, Diakonie und Caritas! Und die of-

fene Frage des Buchtitels lädt ein, sich seine eigenen Gedanken zu machen!

Mathias Jäggi, Cham

Diakonia im Neuen Testament

Anni Hentschel

Diakonia im Neuen Testament

WUNT II/226

Tübingen: Mohr Siebeck 2007
Br. XIV, 498 Seiten, Eur-D 79,-

Gewöhnlich werden die Begriffe »Diakonia« und »Diakonos« mit der Wahl der sieben Männer gemäß Apg 6,1-7 in Verbindung gebracht, die in der urchristlichen Gemeinde für die Mahlzeiten sorgen und damit die Apostel zugunsten ihrer Wortverkündigung entlasten sollten. »Diakonia« bedeutet demnach »Tischdienst« oder »Dienst allgemein«. In der kirchlichen Ordnung wurde er im Laufe der Zeit ein Amt, das dem Bischof bzw. dem Priester untergeordnet war bzw. ist und insbesondere für soziale Aufgaben zuständig ist.

Demgegenüber kommt die Verfasserin in ihrer exegetischen Untersuchung dieser Perikope zu dem Ergebnis, dass hier von der »Einführung eines Amtes im Sinne einer dauerhaft mit einem festen Personenkreis besetzten offiziellen Aufgabe mit einem klar umrissenen Aufgabengebiet« (335), speziell einem karitativen Dienstamt nicht die Rede sein kann. Im Gegenteil, im weiteren Fortgang der Apostelgeschichte werde der Siebenerkreis als in der Evangeliumsverkündigung tätig angeführt. Das passe zum Sprachgebrauch von »Diakonia« in der Apostelgeschichte, gemäß dem dieser Begriff im Sinne der Beauftragung zur Evangeliumsverkündigung (Apg 1,17.25; 20,24; 21,19) oder im Zusammenhang von Botengängen (Apg 11,29; 12,25) verwendet werde. Wenn Lukas in der Perikope die Tätigkeit der Wortver-

kündiger und des Leitungsgremiums der hellenistischen Gemeinde mit der Aufwartung am Tisch in Verbindung bringe, dann drücke er damit die enge Zusammengehörigkeit von Verkündigen und Tun des Wortes Gottes aus.

Die Exegese zu Apg 6,1-7 bildet nur einen kleinen Abschnitt in der umfangreichen Studie der Verfasserin. Um der genuinen Bedeutung von »Diakonia« im Neuen Testament auf die Spur zu kommen, geht sie zunächst detailliert der Verwendung dieses Wortes und der damit zusammenhängenden Wortgruppe in profangriechischen und jüdisch-hellenistischen Schriften nach.

»Es bezeichnet«, so findet sie heraus, »in der Regel eine Beauftragung, die den Beauftragten in ein Beziehungsverhältnis zwischen Auftraggeber und Adressaten einordnet, welches hierarchisch strukturiert ist und häufig eine Vermittlungsfunktion dahingehend nach sich zieht, dass der Beauftragte eine Sache oder Nachricht an die Adressaten überbringen muss« (433).

Der Terminus wurde auch im religiösen Bereich verwendet, so dass es für die frühchristliche Bewegung nahe lag, ihn zu übernehmen, um damit »unterschiedliche, durchaus wichtige Aufgaben im Rahmen der frühchristlichen Missionstätigkeit und der entstehenden Gemeinden zu bezeichnen und diese zugleich als Beauftragungen im Namen Gottes oder auch der Gemeinde zu charakterisieren« (434).

Das Bedeutungsspektrum der Wortgruppe »diakonein« bei Paulus, im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte arbeitet die Verfasserin minutiös heraus. Einen kurzen Blick wirft sie dann noch auf die Deuteropaulinen und einige nichtkanonische Schriften. Es zeigen sich deutliche Unterschiede im Sprachgebrauch der neutestamentlichen Verfasser, so dass von einer spezifisch christlichen Bedeutung von Diakonia

nicht gesprochen werden kann. Der Sprachgebrauch hängt vom jeweiligen Kontext ab, von dem an der jeweiligen Stelle die Rede ist. So werden bei Paulus etwa – keineswegs ausschließlich! – als Diakonoï Personen bezeichnet, »die im Auftrag Gottes bzw. Christi die christliche Botschaft an die Menschen übermitteln« (435). Lukas umreißt ähnlich wie Paulus in der Apostelgeschichte mit Diakonia »die Beauftragung mit der normativ verbindlichen Verkündigung im Namen des Auferstandenen bzw. Gottes« (437).

Im lukanischen Doppelwerk finden sich in diesem Zusammenhang einige Besonderheiten, die auf eine bewusste Verwendung der entsprechenden Wortgruppe schließen lassen. Die Verfasserin führt das auf die besondere Situation der lukanischen Gemeinden zurück, die vor der Herausforderung gestanden hätten, gegenüber aufkommenden Irrlehren die rechtmäßige Botschaft zu verteidigen.

In Lukas' Sicht der Kontinuität mit den Anfängen, die es nach ihm unbedingt zu bewahren gelte, ordne er darum die Aufgabe der gemeindlichen Diakonia ausschließlich Männern zu – eine Entwicklung, die sich daraufhin immer stärker durchgesetzt hat.

Als Beleg dafür führt die Verfasserin u.a. die Perikope von Maria und Martha (Lk 10,38-42) an, der sie eine von den vorfindlichen Interpretationen abweichende Bedeutung unterlegt. Ob sie tragfähig ist, wird sich in der weiteren fachexegetischen Diskussion klären müssen.

Insgesamt ist das Durcharbeiten dieses Buches für alle, die der Verwendung von Diakonia im Neuen Testament nachgehen wollen (und auch über den Ursprung des Namens dieser Zeitschrift Genaueres wissen wollen), höchst aufschlussreich.

Norbert Mette, Dortmund

Global player

Thomas L. Friedman

Die Welt ist flach

Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts

Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006
geb., 710 Seiten, Eur-D 26,80

Joseph Stiglitz

Die Chancen der Globalisierung

München: Siedler 2006
geb., 445 Seiten, Eur-D 24,95

Das Verständnis der Kirche als »global player« ist nicht neu. Die Kirche war und bleibt originär international und ist von ihrer Substanz her allumfassend angelegt. Christ und Christin ist man in der Gemeinschaft aller. Dieses Verständnis bekommt allerdings einen neuen Dreh angesichts der Entwicklung, die heute allgemein als »Globalisierung« bezeichnet wird. Für die einen – hauptsächlich die Ökonomen – stellt sie die Vergrößerung der Marktbasis und die Verstärkung des Wettbewerbes dar und oft genug auch ein willkommenes Mittel, um Kosten, insbesondere Personalkosten, zu drücken.

Für die anderen, die so genannten Globalisierungsgegner, ist sie ein Schreckgespenst, weil sie die Märkte zunehmend dem Zugriff entziehen, Geldflüsse unkontrollierbar werden und letztlich das Wohl der shareholder über dem der stakeholder steht, selbst, wenn sie tausende Kilometer vom jeweiligen Produktionsort entfernt sitzen und allein Aktienportfolios verwalten.

Thomas L. Friedman möchte mit seinem Buch »Die Welt ist flach« die Entwicklungen der Globalisierung darstellen und Möglichkeiten aufzeigen, wie man sich darauf einzustellen habe. Dass man sich mit der neuen Situation konfrontieren muss, ist für Friedman eindeutig. Globalisierungskritik wird man bei ihm nicht lesen. In

einer Art Reportage beschreibt er Orte, die zum Beispiel für die globale Vernetzung der Wirtschaft werden, Produkte, die weit transportiert werden, bis sie ihren Empfänger erreichen, EDV-Programme, die über Nacht in Indien bearbeitet werden, damit sie der Verwaltung in den Vereinigten Staaten am Morgen zur Verfügung stehen. Friedman glaubt an die Dialektik des Fortschritts und die Möglichkeit, dass eine flache, eingeebnete Welt, eine friedlichere Welt sein wird. Er stellt sich dabei eindeutig gegen eine fundamentalistische Politik, die allein dem Streben nach politischer Größe und Macht dient.

Der Autor verurteilt eine Politik, die 9/11 nutzt, um eifertig und im Alleingang eigene Ziele durchzukämpfen. Friedman möchte eine positive Gestaltung der Globalisierung zum Nutzen aller. Dem ist zuzustimmen. Der Weg dorthin ist allerdings so, wie ihn der Autor versteht, anfragbar. »Um als Individuum in einer flachen Welt erfolgreich zu sein, muss man wissen, wie man unantastbar wird.« Das ist Friedmans Credo und das heißt nichts anderes, als dass sich das Individuum beweisen, »Phantasie« und »Motivation« aufbringen muss, um die Welt zu gestalten und sich in ihr zu behaupten.

Was ist mit den Verlierern? Was ist mit den Menschen, die nicht unantastbar sind und auch nicht unantastbar sein werden? Was ist mit denen, die sich dem Weltdesign entziehen oder ihm – aus welchen Gründen auch immer – entzogen sind? Hier wird Friedmans These fragwürdig. Die Forderung, die Globalisierung positiv zu gestalten, ist unstrittig, aber welchen Platz nimmt in diesem Konzept die Solidarität ein? Gestaltete Globalisierung bedeutet gerade das »Nicht-allein-auf-der-Welt-Sein« und die Verantwortung für die Nachbarn, selbst, wenn dazwischen ein Ozean liegt. Die Chancen der Globalisierung liegen in der Fairness und dem Miteinander und nicht in der Konzentration auf die

Macht des Individuums, die letztlich zu einem »survival of the fittest« führt.

»Wir können«, sagt Joseph Stiglitz, Ökonom und Nobelpreisträger, »die Globalisierung so gestalten, dass die Menschen in den Industrie- wie den Entwicklungsländern heute und in Zukunft davon profitieren. Einige Sonderinteressen werden sich dann allerdings nicht mehr durchsetzen lassen [...]. Stärkere Volkswirtschaften und stärkere Gesellschaften, die Werten wie der Kultur, der Umwelt und dem Leben selbst mehr Gewicht beimessen, liegen jedoch im Bereich des Möglichen.« So sei dem Leser und der Leserin von Friedman empfohlen, sich nach der Lektüre Joseph Stiglitz zuzuwenden, um wichtige Impulse für die Arbeit der globalen Verantwortung zu erhalten. Stiglitz will weder die Staaten entlasten, noch dem Einzelnen die Last aufbürden.

Globalisierung? Global zu spielen, bedeutet, sich in Augenhöhe zu begegnen. Es geht dabei nicht um Gewinn und Verlust, sondern um eine gesamtweltliche Win-Win-Situation. Das Ziel muss eine Demokratisierung der Globalisierung sein. Sich daran zu beteiligen ist auch die Aufgabe der Kirche, des ältesten global players.

Martin Lätzel, Schulsek

DIAKONIA Filmtipp

Monsoon Wedding

Indien/USA u.a. 2001; Regie: Mira Nair; Drehbuch: Sabrina Dhawan; Darsteller: Naseeruddin Shah (Vater Verma), Lillete Dubey (Mutter Verma), Parvin Dabas (Hermant Rai), Vasundhara Das (Aditi Verma), Vijay Raaz (P.K. Dubey); Prokino, Universal; 114 min.

»Was mir wirklich wichtig ist, ist ein Sinn für Humor und Unfug zum Leben. Es ist sonst einfach zu langweilig.« Diese Einstellung der Regisseurin Mira Nair, die bereits für ihren Debutfilm *Salaam Bombay!* für den Auslands-Oscar nominiert wurde, wird in *Monsoon Wedding* deutlich. Mit

Witz und Ironie, aber ohne jede Geschmacklosigkeit beschäftigt sich dieser schöne Film mit ernstesten Themen auf berührende und sensible Art: arrangierte Ehen, heimliche Liebschaften, Chauvinismus, Kindesmissbrauch und Familienehre, Geldsorgen und Angst vor der ungewissen Zukunft. Neben dem Goldenen Löwen brachte der in nur 30 Tagen gedrehte *Monsoon Wedding* Mira Nair, die in Delhi und Harvard studiert hat und an der Columbia University Film lehrt, eine Golden-Globe-Nominierung ein. Zusätzlich noch Produzentin und kurz in bester Hitchcock-Manier Schauspielerin, deren Stimme man als Mrs. Mehta am Telefon vernimmt, kreierte sie ihre eigene Variante des Bollywood-Kinos. In den Filmen dieser weltweit größten Filmproduktion in Bombay beginnen die nach Standardmuster gestrickten Charaktere oft unvermittelt zu singen und zu tanzen. – Bei Mira Nair ergeben sich die herrlichen Musikszenen und bunten Bilder ganz natürlich aus der Handlung.

Monsoon Wedding zeigt zwei unvergessliche Tage im Leben der indischen Familie Verma in Delhi, die von Tumult, Chaos, kultiviertem Sprachengemisch, Herzlichkeit und Lebensfreude geprägt sind. Langsam kommen alle Mitglieder der in verschiedenste Kulturen und Erdteile verstreuten Familie zusammen, um die Hochzeit von Hermant und Aditi – sehr überzeugend: der weltmännische Parvin Dabas und die herzerwärmende Vasundhara Das – zu feiern. Man gehört der oberen Mittelschicht an, bespricht Geldsorgen beim Golf, beschäftigt einen Wedding Planer, hat Angst vor dem nahenden Monsoon und finanziellen Debakel. Im Haus tummeln sich so viele Verwandte, dass – wie der Zuschauer – auch der Bräutigam den Überblick verliert. Privatsphäre gibt es nicht, auch nicht bei der ersten Begegnung der Brautleute mitten unter den Frauen, die sich über Körbchengrößen unterhalten und eher einem Hühnerstall glei-

chen. Die Ehe wurde auf Wunsch des in Texas lebenden Hermant arrangiert, Aditi war dafür – nicht weil sie das in einer solchen Rolle erwartete hilflose Mauerblümchen ist, sondern weil sie genug hat von ihrem Verhältnis mit dem schmierigen Moderator ihrer geschmacklosen Fernsehshow, in der eine Porno-Synchronsprecherin als Ehrengast auftritt.

Erster ebenso komischer wie dramatischer Höhepunkt ist deren letztes Stelldichein – sie schon mit den bemalten Händen einer Braut – im strömenden Regen im Auto, beendet durch die Polizei. Es folgen notwendige Aussprachen: Aditi setzt einen echten Neuanfang und sagt Hermant alles, sodass in den gestohlenen Momenten zu zweit echte Gefühle entstehen können. Mr. Verma, berührend dargestellt von Naseeruddin Shah, durchleidet ein moralisches Dilemma, weil er entdeckt, dass sich der reiche Familienwohlthäter, Wahlonkel Tej, nicht

zufällig so für junge Mädchen engagiert. Dabei gewinnt nicht nur das Mr. Vermas Verhältnis zu dessen einstigem Opfer, der verwaisten Nichte Ria, an Tiefe, sondern auch seine Ehe zu Pimmi (herrlich vielseitig und lebendig: Lillete Dubey). Ria kann endlich ihre Schwermut ablegen und ist offen für die Begegnung mit einem späten, dafür umso schöneren Gast. Der Hochzeitsplaner (rührig und schusselig: Vijay Raaz) erfüllt ganz still den tiefsten Wunsch seiner keifenden Mutter, als er in tiefromantischen Szenen der hübschen Dienerin Alice den Hof macht. Die aufgeweckte Cousine der Braut kann Wahlaustralier Rahul wieder für die indische Kultur begeistern, der man am Ende trotz Monsunregens mit einem beneidenswert ausgelassenen Fest und mit in strahlenden Farben präsentierten indischen Riten und Tänzen huldigt.

Monika Jagenteufel, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Probst in Dessau und Beauftragter für den Erwachsenenkatechumenat im Bistum Magdeburg. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Judith Könemann, Dr. theol., Soziologin, ist Leiterin des Pastoralsoziologischen Instituts St. Gallen in der Schweiz (www.spi-stgallen.ch).

Ulrich Engel OP, PD Dr. theol. habil., ist Direktor des philosophisch-theologischen Forschungszentrums »Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin« (www.institut-chenu.info) und Hauptschriftleiter der Zeitschrift »Wort und Antwort«.

Teresa Peter, Dr. theol., ist seit 2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie an der Universität Innsbruck.

Luzia Sutter Rehmann lehrt Neues Testament an der Universität Basel. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Apokalyptik, Tischgemeinschaften im Zweiten Tempel, Judentum. Letzte Buchveröffentlichung: zusammen mit Ulrike Metternich und Ursula Rapp (Hg.), *Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück*, Gütersloh 2006.

Helmut Krätzl, Dr. theol., ist Weihbischof der Erzdiözese Wien.

Bernhard Saffer ist Pastoralreferent, Gemeindeberater und derzeit als Referent für Gemeindeentwicklung in der Hauptabteilung Seelsorge der Erzdiözese Bamberg tätig. Bei der Umstrukturierung in der Diözese war er Mitglied der Steuerungsgruppe für diesen Prozess, maßgeblich beteiligt an der Konzeptentwicklung für die neuen Seelsorgebereiche sowie Leiter der Gruppe der sieben »Strukturberater«, die in je drei Dekanaten den Prozess in den Pfarreien begleitet und unterstützt haben.

Veronika Prüßler-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung sowie durch Publikationen tätig.

Leo Karrer ist em. Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Jon Sobrino SJ stammt aus dem Baskenland und trat 1956 in den Jesuitenorden ein. Seit 1974 lebt er in El Salvador und unterrichtet dort Theologie an der Zentralamerikanischen Universität.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
38. Jahrgang · November 2007 · 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 Prüßler-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
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 67,50

sFr 115,- zuzügl. Versand; **Studentenabonnement** (gegen Nachweis) € 53,40 sFr 91,- zuzügl. Versand; **Einzelheft** € 13,80 sFr 24,90; alle Preise unverb. Preismempf.

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: Friederike Ward (verantwortl.), Telefon +49 (0)761 2717-407

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 38. JAHRGANG 2007

THEMEN DER HEFTE

1/2007: Geld

2/2007: Kreuz

3/2007: Kirche wächst vor Ort weltweit

4/2007: Humor

5/2007: Kindertheologie

6/2007: Angst

AUTOR/INNEN/VERZEICHNIS

Bauernfeind Georg, Geschichten, Lieder, Widersprüche.(K)eine Reflexion über Theologie und Kabarett,
4/2007 258-260.**Blasberg-Kuhnke Martina**, Kindertheologie. Zur pastoralen Bedeutung eines religionspädagogischen Programms, 5/2007 305-308.**Blunski Ackermann Marie-Rose**, »Ist doch normal, dass man einander hilft!«, Kinderarmut und Kindertheologie, 5/2007 321-325.**Bucher Anton A.**, »Dann bin ich ja auch Theologe ...« Die Bewegung für Kindertheologie, 5/2007 309-314.**Bünker Arnd**, Weltkirchlich wachsen lernen? Chancen und Grenzen pastoraler Transferprozesse, 3/2007 191-197.**Eichinger Maria**, Kinder feiern Gottesdienst, 5/2007 339-344.**Engel Ulrich OP**, Angst und Glauben. Philosophisch-theologische Befunde zu einem prekären Verhältnis, 6/2007 401-406.**Fitz Eva**, Das Heilkraut des Lachens (Kurt Marti), Vom Sinn eines Kabarets von Kirchenfrauen, 4/2007 265-268.**Freise Josef**, Interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen. Eine Aufgabe für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit, 5/2007 369-374.**Füssel Kuno**, Gold, Geld und der Wille des wahren Gottes. Anmerkungen zum kapitalistischen Götzendienst, 1/2007 32-37.**Gubler Marie-Louise**, Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament, 2/2007 98-103.**Gubler Marie-Louise**, Die kostbare Perle Humor, 4/2007 229-232.**Haub Rita**, Dass andere glücklicher leben dürfen. Alfred Delp SJ (1907-1945) und seine Visionen, 5/2007 363-368.**Heidenreich Hartmut**, Blood Diamond, DIAKONIA-Filmtipp 4/2007 301-303.**Hubka Christine**, Und Gott lacht. Humor und Christ-Sein gehören zusammen, 4/2007 254-257.**Immervoll Karl A.**, Das gute Leben ist möglich. Das Projekt Regionalwährung im Waldviertel in Niederösterreich, 1/2007 44-49.**Jagenteufel Monika**, Karo und der liebe Gott. DIAKONIA-Filmtipp, 3/2007 226-227.**Jagenteufel Monika**, Monsoon Wedding. DIAKONIA-Filmtipp, 6/2007 454-455.**Jeannerat-Gränicher Paul**, Tagsatzung im Bistum Basel. Idee und Verwirklichung einer Basisbewegung, 3/2007 178-182.**Jeggle-Merz Birgit**, Betrachtendes Mitleiden und Triumphweg. Kreuzwege als Mitgehen zum Sieg über den Tod, 2/2007 122-126.**Kammel Armin J.**, Ökonomische Reflexionen zum Mythos Geld, 1/2007 5-10.**Karrer Leo**, Ärztin und Theologin. Zum Gedenken an Maria Bühner, 6/2007 432-434.**Karrer Leo**, Ortsuche der PastoralreferentInnen, 3/2007 212-217.**Karrer Leo**, Vom Kreuz zum Gekreuzigten, 2/2007 84-90.
Kirchmayr Alfred, Humor: Kind der Lebensfreude, Gottesgabe und christliche Kardinaltugend. Annäherung an die komischen Gesellen Witz, Humor und Lachen, 4/2007 239-245.**Kohler-Spiegel Helga**, Im Dialog mit Kollegen ... Bericht von einem Bischofsseminar zum Thema »Initiation«, 5/2007 357-362.**Könemann Judith**, »Angst essen Seele auf«. Ursachen und Formen kollektiver Ängste in heutiger Gesellschaft, 6/2007 394-400.**Körper Manfred**, Profile kleiner christlicher Gemeinschaften, 4/2007 285-289.**Kotthoff Helga**, Ist Humor, wenn sie trotzdem lacht? Wirkweisen von Scherzkommunikation, 4/2007 233-238.**Krätzl Helmut**, Angst in der Kirche, 6/2007 419-424.**Kreutzer Ansgar**, Ist Nehmen seliger als Geben? »Geschenke« und »Gnade« in der Tauschgesellschaft, 4/2007 290-295.**Lätzel Martin** und **Dorothea**, »Man braucht immer auch'n bisschen Musik«. Wenn Kinder Kirche gestalten, 5/2007 332-336.

- Meier** Thomas Markus, Befreiendes Lachen oder Blasphemie? Zur subversiven Dimension des Humors im Kontext von Religion, 4/2007 261-264.
- Merz** Vreni, »Seine Vorhänge wollte er sehen«, Wie Kinder biblische Texte deuten, 5/2007 326-331.
- Mette** Norbert, Ein neues Verständnis vom Kirche-Sein. Impulse aus einer lateinamerikanischen Ekklesiologie, 3/2007 198-203.
- Moerschbacher** Marco, Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa und ihr Beitrag in der Lerngemeinschaft Weltkirche, 3/2007 159-165.
- Mosconi** Luis, Kinder und Jugendliche: Missionare zum Anfassen! 5/2007 337-338.
- Moser** Maria Katharina, Der Teufel trägt Prada. DIAKONIA-Filmtipp, 1/2007 150-151.
- Moser** Maria Katharina, Im Kreuz ist Heil? 2/2007 77-83.
- Müller** Sigrid, Vom Obolus zum »ehrlichen Gewinn«. Christentum und Geld in historischer Perspektive, 1/2007 24-31.
- Nachtwei** Gerhard, Angst zugeben, Angst zulassen: Fürchtet euch nicht, 6/2007 381-385.
- Naurath** Elisabeth, Kindsein heute. Von der Entdeckung der Kindheit zur Entdeckung des Kindes, 5/2007 315-320.
- Nausner** Helmut, Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa. Auf dem Pilgerweg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, 4/2007, 274-279.
- Novy** Andreas, »Eine Waffe, die den Gegner verwirrt«. Ökonomische Überlegungen zur Geldpolitik, 1/2007 11-17.
- Nußbaumer** Hannes, Strenge Rechnung – gute Freunde. Geld in Kindererziehung und Paarbeziehungen, 1/2007 38-43.
- Ökumenisches** Netz in Deutschland, Nicht Götzen, sondern dem Leben dienen! Selbstverständigungspapier, 2/2007 128-134.
- Peter** Teresa, Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst? Über die Unangemessenheit des Gegensatzes Angst – Glauben, 6/2007 407-412.
- Petracca** Vincenzo, Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr. Geld und Reichtum in der Bibel, 1/2007 18-23.
- Pfandl-Waidgasser** Andrea, Seelsorgende als Abbild der »Clownin Gott«? Ein feministisch-theologischer Entwurf einer clownesken Seelsorge, 4/2007 246-253.
- Plum** Anne-Madeleine, Vom Kreuz singen? Lieder als Annäherung an das Mysterium Crucis, 2/2007 117-121.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Ananas, Bananen und die Kirche. Christliches Engagement am Beispiel des Foro Emaús in Costa Rica, 3/2007 218-221.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Der Ohnmacht Raum geben, 1/2007 60.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Der Palast des Leoparden, 2/2007 127.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Der Zauber eines Helden, 6/2007 431.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Keine offene Frage, 5/2007 356.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Lieber ein europäischer ökumenischer Kirchentag? Eine österreichische Nachlese zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, 6/2007 443-449.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Spirituelle Völkerwanderung, 3/2007 204.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Sprachliche Verfremdung des Banalen? 4/2007 273.
- Prüller-Jagenteufel** Veronika, Thema Geld. Pastorale und spirituelle Herausforderungen, 1/2007 1-4.
- Pucher** Ruth MC, Symbol für Tod und Auferstehung. Wie viel Auferstehungshoffnung steckt in Kreuzen der europäischen Kunst? 2/2007 110-116.
- Rieger-Goertz** Stefanie, Mit Kindern beten, 5/2007 345-350.
- Rumstadt** Almut, Mit heiterer Gelassenheit trotz Missständezeit. Eine Büttensrede, 4/2007 269-272.
- Saffer** Bernhard, Es braucht viel Kommunikation und klare Planung. Zum Umgang mit Ängsten im Zuge diözesaner Umstrukturierungsprozesse, 6/2007
- Schäfers** Josef, Kleine Christliche Gemeinschaften hierzu-lande. Bericht von einem Symposium, 3/2007 173-177.
- Scheuer** Manfred, Es gibt dich, weil Augen dich ansehen. Zum Zeugnis von Franz Jägerstätter (1907-1943), 3/2007 205-211.
- Schlaginitz** Markus L., Machen Sie mit Ihrem Geld doch, was SIE wollen! Ethisches Investment, 1/2007 50-55.
- Schmid** Peter F., Von der Kunst, sich recht zu ängstigen. Angst aus anthropologischer und praktisch-theologischer Perspektive, 6/2007 386-393.
- Schnoz** Agatha, Kindertheologie: Ein Paradigmenwechsel in der Katechese? 5/2007 351-355.
- Seip** Jörg, Kirchengitter. Bemerkungen zur doppelten Käfighaltung, 4/2007 296-297.
- Silber** Stefan, Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, 3/2007 166-172.

Sobrino Jon SJ, Padre Arrupe und Lateinamerika.

Erinnerungen an den einst umstrittenen Jesuiten-general, 6/2007 435-442.

Spiegel Pirmin, Und alle wurden satt ... Eine Predigt zu Geld, Gnade und Mt 14,13-21, 1/2007 56-59.

Spielberg Bernhard, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach? 3/2007 183-190.

Suess Paulo, Ein weit gespannter Bogen. Nachlese zur fünften lateinamerikanischen Bischofskonferenz, 4/2007 280-284.

Sutter Rehmann Luzia, Angst und Angstbewältigung in der Bibel, 6/2007

Thien Ulrich, Aus der Perspektive der Verlierer und Verliererinnen. Bewertungskriterien zu Hartz IV und wachsender Armut, 2/2007 135-140.

Vorgrimler Herbert, Das Kreuz Jesu und die Leiderfahrungen von Menschen, 2/2007 91-97.

Weber Franz, Senfkorn und Sauerteig. Hoffnungs- und Wachstumspotenziale in der Weltkirche, 3/2007 153-158.

Werner Gunda, Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss? Eine theologische Antwort auf »Der Kuss« der Toten Hosen, 1/2007 61-64.

Wildmann János, Die ungarische Kirche in der Herausforderung der europäischen Integration, 2/2007 141-146.

Wittrahm Andreas, Das Kreuz zwischen Heil und Unheil. Pastoralpsychologische Anmerkungen zur Erfahrung eines Glaubenssymbols, 2/2007 104-109.

Wustmans Hildegard, »Anders-Orte« Jugendkirchen. Neue Orte in der Pastoral, 1/2007 65-71.

SACHVERZEICHNIS

Angst

Engel Ulrich OP, Angst und Glauben. Philosophisch-theologische Befunde zu einem prekären Verhältnis, 6/2007 401-406.

Könemann Judith, »Angst essen Seele auf«. Ursachen und Formen kollektiver Ängste in heutiger Gesellschaft, 6/2007 394-400.

Krätzl Helmut, Angst in der Kirche, 6/2007 419-424.

Nachtwei Gerhard, Angst zugeben, Angst zulassen: Fürchtet euch nicht, 6/2007 381-385.

Peter Teresa, Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst? Über die Unangemessenheit des Gegensatzes Angst – Glauben, 6/2007 407-412.

Saffer Bernhard, Es braucht viel Kommunikation und klare Planung. Zum Umgang mit Ängsten im Zuge diözesaner Umstrukturierungsprozesse, 6/2007 425-430.

Schmid Peter F., Von der Kunst, sich recht zu ängstigen. Angst aus anthropologischer und praktisch-theologischer Perspektive, 6/2007 386-393.

Sutter Rehmann Luzia, Angst und Angstbewältigung in der Bibel, 6/2007 413-418.

Armut

Siehe Option für die Armen

Asipa

Schäfers Josef, Kleine Christliche Gemeinschaften hierzulande. Bericht von einem Symposium, 3/2007 173-177.

Spielberg Bernhard, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach? 3/2007 183-190.

Basisgemeinden

Siehe Kleine Christliche Gemeinschaften

Bibel

Gubler Marie-Louise, Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament, 2/2007 98-103.

Gubler Marie-Louise, Die kostbare Perle Humor, 4/2007 229-232.

Hubka Christine, Und Gott lacht. Humor und Christ-Sein gehören zusammen, 4/2007 254-257.

Merz Vreni, »Seine Vorhänge wollte er sehen«, Wie Kinder biblische Texte deuten, 5/2007 326-331.

Petracca Vincenzo, Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr. Geld und Reichtum in der Bibel, 1/2007 18-23.

Sutter Rehmann Luzia, Angst und Angstbewältigung in der Bibel, 6/2007 413-418.

Bührer Maria

Karrer Leo, Ärztin und Theologin. Zum Gedenken an Maria Bührer, 6/2007 432-434.

CELAM Konferenz

Suess Paulo, Ein weit gespannter Bogen. Nachlese zur fünften lateinamerikanischen Bischofskonferenz, 4/2007 280-284.

Delp Alfred SJ

Haub Rita, Dass andere glücklicher leben dürfen. Alfred Delp SJ (1907-1945) und seine Visionen, 5/2007 363-368.

Dritte Europäische Ökumenische Versammlung

Siehe Ökumene

Ethisches Investment

Schlagnitweit Markus L., Machen Sie mit Ihrem Geld doch, was SIE wollen! Ethisches Investment, 1/2007 50-55.

Filmtipp

Heidenreich Hartmut, Blood Diamond, DIAKONIA-Filmtipp, 4/2007 301-303.

Jagenteufel Monika, Karo und der liebe Gott. DIAKONIA-Filmtipp, 3/2007 226-227.

Jagenteufel Monika, Monsoon Wedding. DIAKONIA-Filmtipp, 6/2007 454-455.

Moser Maria Katharina, Der Teufel trägt Prada. DIAKONIA-Filmtipp, 1/2007 150-151.

Geld

Füssel Kuno, Gold, Geld und der Wille des wahren Gottes. Anmerkungen zum kapitalistischen Götzendienst, 1/2007 32-37.

Kammel Armin J., Ökonomische Reflexionen zum Mythos Geld, 1/2007 5-10.

Immervoll Karl A., Das gute Leben ist möglich. Das Projekt Regionalwährung im Waldviertel in Niederösterreich, 1/2007 44-49.

Müller Sigrid, Vom Obolus zum »ehrlichen Gewinn«. Christentum und Geld in historischer Perspektive, 1/2007 24-31.

Novy Andreas, »Eine Waffe, die den Gegner verwirrt«. Ökonomische Überlegungen zur Geldpolitik, 1/2007 11-17.

Nußbaumer Hannes, Strenge Rechnung – gute Freunde. Geld in Kindererziehung und Paarbeziehungen, 1/2007 38-43.

Petracca Vincenzo, Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr. Geld und Reichtum in der Bibel, 1/2007 18-23.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Thema Geld. Pastorale und spirituelle Herausforderungen, 1/2007 1-4.

Schlagnitweit Markus L., Machen Sie mit Ihrem Geld doch, was SIE wollen! Ethisches Investment, 1/2007 50-55.

Spiegel Pirmin, Und alle wurden satt ... Eine Predigt zu Geld, Gnade und Mt 14,13-21, 1/2007 56-59.

Gnade/Geschenk

Kreutzer Ansgar, Ist Nehmen seliger als Geben? »Geschenk« und »Gnade« in der Tauschgesellschaft, 4/2007 290-295.

Hartz IV

Thien Ulrich, Aus der Perspektive der Verlierer und Verliererinnen. Bewertungskriterien zu Hartz IV und wachsender Armut, 2/2007 135-140.

Humor

Bauernfeind Georg, Geschichten, Lieder, Widersprüche. (K)eine Reflexion über Theologie und Kabarett, 4/2007 258-260.

Fitz Eva, Das Heilkraut des Lachens (Kurt Marti), Vom Sinn eines Kabarett von Kirchenfrauen, 4/2007 265-268.

Gubler Marie-Louise, Die kostbare Perle Humor, 4/2007 229-232.

Kirchmayr Alfred, Humor: Kind der Lebensfreude, Gottesgabe und christliche Kardinaltugend. Annäherung an die komischen Gesellen Witz, Humor und Lachen, 4/2007 239-245.

Kotthoff Helga, Ist Humor, wenn sie trotzdem lacht? Wirkweisen von Scherzkommunikation, 4/2007 233-238.

Meier Thomas Markus, Befreiendes Lachen oder Blasphemie? Zur subversiven Dimension des Humors im Kontext von Religion, 4/2007 261-264.

Pfandl-Waidgasser Andrea, Seelsorgende als Abbild der »Clownin Gott«? Ein feministisch-theologischer Entwurf einer clownesken Seelsorge, 4/2007 246-253.

Rumstadt Almut, Mit heiterer Gelassenheit trotz Missständezeit. Eine Büttenrede, 4/2007 269-272.

Initiationssakramente

Kohler-Spiegel Helga, Im Dialog mit Kollegen ... Bericht von einem Bischofsseminar zum Thema »Initiation«, 5/2007 357-362.

Interreligiöser Dialog

Freise Josef, Interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen. Eine Aufgabe für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit, 5/2007 369-374.

Jägerstätter Franz

Scheuer Manfred, Es gibt dich, weil Augen dich ansehen. Zum Zeugnis von Franz Jägerstätter (1907–1943), 3/2007 205-211.

Jugend/Jugendarbeit/Jugendkirche

Freise Josef, Interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen. Eine Aufgabe für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit, 5/2007 369-374.

Wustmans Hildegard, »Anders-Orte« Jugendkirchen. Neue Orte in der Pastoral, 1/2007 65-71.

Kabarett

Siehe Humor

Kinder/Kindertheologie

- Blasberg-Kuhnke Martina, Kindertheologie. Zur pastoralen Bedeutung eines religionspädagogischen Programms, 5/2007 305-308.
- Blunshi Ackermann Marie-Rose, »Ist doch normal, dass man einander hilft!«, Kinderarmut und Kindertheologie, 5/2007 321-325.
- Bucher Anton A., »Dann bin ich ja auch Theologe ...« Die Bewegung für Kindertheologie, 5/2007 309-314.
- Eichinger Maria, Kinder feiern Gottesdienst, 5/2007 339-344.
- Lätzel Martin und Dorothea, »Man braucht immer auch'n bisschen Musik«. Wenn Kinder Kirche gestalten, 5/2007 332-336.
- Merz Vreni, »Seine Vorhänge wollte er sehen«, Wie Kinder biblische Texte deuten, 5/2007 326-331.
- Mosconi Luis, Kinder und Jugendliche: Missionare zum Anfassen! 5/2007 337-338.
- Naurath Elisabeth, Kindsein heute. Von der Entdeckung der Kindheit zur Entdeckung des Kindes, 5/2007 315-320.
- Rieger-Goertz Stefanie, Mit Kindern beten, 5/2007 345-350.
- Schnoz Agatha, Kindertheologie: Ein Paradigmenwechsel in der Katechese? 5/2007 351-355.

Kirche

- Karrer Leo, Ortsuche der PastoralreferentInnen, 3/2007 212-217.
- Krätzl Helmut, Angst in der Kirche, 6/2007 419-424.
- Mette Norbert, Ein neues Verständnis vom Kirche-Sein. Impulse aus einer lateinamerikanischen Ekklesiologie, 3/2007 198-203.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Der Palast des Leoparden, 2/2007 127.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Sprachliche Verfremdung des Banalen? 4/2007 273.
- Rumstadt Almut, Mit heiterer Gelassenheit trotz Missständezeit. Eine Bittenrede, 4/2007 269-272.
- Saffer Bernhard, Es braucht viel Kommunikation und klare Planung. Zum Umgang mit Ängsten im Zuge diözesaner Umstrukturierungsprozesse, 6/2007 425-430.
- Seip Jörg, Kirchengitter. Bemerkungen zur doppelten Käfighaltung, 4/2007 296-297.
- Wustmans Hildegard, »Anders-Orte« Jugendkirchen. Neue Orte in der Pastoral, 1/2007 65-71.
- Siehe auch Weltkirche, Kleine Christliche Gemeinschaften, Ökumene

Kirche in Ungarn

- Wildmann János, Die ungarische Kirche in der Herausforderung der europäischen Integration, 2/2007 141-146.

Kleine Christliche Gemeinschaften

- Jeannerat-Gränicher Paul, Tagsatzung im Bistum Basel. Idee und Verwirklichung einer Basisbewegung, 3/2007 178-182.
- Körber Manfred, Profile kleiner christlicher Gemeinschaften, 4/2007 285-289.
- Moerschbacher Marco, Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa und ihr Beitrag in der Lerngemeinschaft Weltkirche, 3/2007 159-165.
- Schäfers Josef, Kleine Christliche Gemeinschaften hierzulande. Bericht von einem Symposium, 3/2007 173-177.
- Silber Stefan, Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, 3/2007 166-172.
- Spielberg Bernhard, Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach? 3/2007 183-190.
- Weber Franz, Senfkorn und Sauerteig. Hoffungs- und Wachstumspotenziale in der Weltkirche, 3/2007 153-158.

Krankenhausseelsorge

- Pfandl-Waidgasser Andrea, Seelsorgende als Abbild der »Clownin Gott«? Ein feministisch-theologischer Entwurf einer clownesken Seelsorge, 4/2007 246-253.

Kreuz/Kreuzestheologie/Kreuzwege

- Gubler Marie-Louise, Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament, 2/2007 98-103.
- Jeggle-Merz Birgit, Betrachtendes Mitleiden und Triumphweg. Kreuzwege als Mitgehen zum Sieg über den Tod, 2/2007 122-126.
- Karrer Leo, Vom Kreuz zum Gekreuzigten, 2/2007 84-90.
- Moser Maria Katharina, Im Kreuz ist Heil? 2/2007 77-83.
- Plum Anne-Madeleine, Vom Kreuz singen? Lieder als Annäherung an das Mysterium Crucis, 2/2007 117-121.
- Pucher Ruth MC, Symbol für Tod und Auferstehung. Wie viel Auferstehungshoffnung steckt in Kreuzen der europäischen Kunst? 2/2007 110-116.
- Vorgrimler Herbert, Das Kreuz Jesu und die Leiderfahrungen von Menschen, 2/2007 91-97.
- Wittrahm Andreas, Das Kreuz zwischen Heil und Unheil. Pastoralpsychologische Anmerkungen zur Erfahrung eines Glaubenssymbols, 2/2007 104-109.

Liebe/Beziehungen

Werner Gunda, Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss? Eine theologische Antwort auf »Der Kuss« der Toten Hosen, 1/2007 61-64.

Liturgie

Eichinger Maria, Kinder feiern Gottesdienst, 5/2007 339-344.

Lätzel Martin und Dorothea, »Man braucht immer auch'n bisschen Musik«. Wenn Kinder Kirche gestalten, 5/2007 332-336.

Mosconi Luis, Kinder und Jugendliche: Missionare zum Anfassen! 5/2007 337-338.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Sprachliche Verfremdung des Banalen? 4/2007 273.

Ökonomie

Kreutzer Ansgar, Ist Nehmen seliger als Geben? »Geschenk« und »Gnade« in der Tauschgesellschaft, 4/2007 290-295.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Ananas, Bananen und die Kirche. Christliches Engagement am Beispiel des Foro Emaús in Costa Rica, 3/2007 218-221.

Thien Ulrich, Aus der Perspektive der Verlierer und Verliererinnen. Bewertungskriterien zu Hartz IV und wachsender Armut, 2/2007 135-140.

Siehe auch Geld.

Ökumene

Nausner Helmut, Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa. Auf dem Pilgerweg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, 4/2007 274-279.

Ökumenisches Netz in Deutschland, Nicht Götzen, sondern dem Leben dienen! Selbstverständigungspapier, 2/2007 128-134.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Keine offene Frage, 5/2007 356.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Lieber ein europäischer ökumenischer Kirchentag? Eine österreichische Nachfrage zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, 6/2007 443-449.

Option für die Armen

Blunzsch Ackermann Marie-Rose, »Ist doch normal, dass man einander hilft!«, Kinderarmut und Kindertheologie, 5/2007 321-325.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Ananas, Bananen und die Kirche. Christliches Engagement am Beispiel des Foro Emaús in Costa Rica, 3/2007 218-221.

Thien Ulrich, Aus der Perspektive der Verlierer und Verliererinnen. Bewertungskriterien zu Hartz IV und wachsender Armut, 2/2007 135-140.

PastoralreferentInnen

Rumstadt Almut, Mit heiterer Gelassenheit trotz Missständezeit. Eine Büttenrede, 4/2007 269-272.

Karrer Leo, Ortsuche der PastoralreferentInnen, 3/2007 212-217.

Perdo Arrupe SJ

Sobrinho Jon SJ, Padre Arrupe und Lateinamerika. Erinnerungen an den einst umstrittenen Jesuitengeneral, 6/2007 435-442.

Potter Harry

Prüller-Jagenteufel Veronika, Der Zauber eines Helden, 6/2007 431.

Seelsorge

Pfandl-Waidgasser Andrea, Seelsorgende als Abbild der »Clownin Gott«? Ein feministisch-theologischer Entwurf einer clownesken Seelsorge, 4/2007 246-253.

Seelsorgeräume

Saffer Bernhard, Es braucht viel Kommunikation und klare Planung. Zum Umgang mit Ängsten im Zuge diözesaner Umstrukturierungsprozesse, 6/2007 425-430.

Spiritualität

Hubka Christine, Und Gott lacht. Humor und Christ-Sein gehören zusammen, 4/2007 254-257.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Der Ohnmacht Raum geben, 1/2007 60

Prüller-Jagenteufel Veronika, Spirituelle Völkerwanderung, 3/2007 204.

Werner Gunda, Wann ist die Zeit für einen ehrlichen Kuss? Eine theologische Antwort auf »Der Kuss« der Toten Hosen, 1/2007 61-64.

Tagsatzung Basel

Jeannerat-Gränicer Paul, Tagsatzung im Bistum Basel. Idee und Verwirklichung einer Basisbewegung, 3/2007 178-182.

Weltkirche

Bünker Arnd, Weltkirchlich wachsen lernen? Chancen und Grenzen pastoraler Transferprozesse, 3/2007 191-197.

Mette Norbert, Ein neues Verständnis vom Kirche-Sein.

Impulse aus einer lateinamerikanischen Ekklesiologie, 3/2007 198-203.

Moerschbacher Marco, Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa und ihr Beitrag in der Lerngemeinschaft Weltkirche, 3/2007 159-165.

Mosconi Luis, Kinder und Jugendliche; Missionare zum Anfassen! 5/2007 337-338.

Silber Stefan, Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, 3/2007 166-172.

Sobrino Jon SJ, Padre Arrupe und Lateinamerika. Erinnerungen an den einst umstrittenen Jesuitengeneral, 6/2007 435-442.

Suess Paulo, Ein weit gespannter Bogen. Nachlese zur fünften lateinamerikanischen Bischofskonferenz, 4/2007 280-284.

Weber Franz, Senfkorn und Sauerteig. Hoffnungs- und Wachstumspotenziale in der Weltkirche, 3/2007 153-158.

Die praktische Handreichung Informationen über Kirchenjahr und Brauchtum

Solide Information über Kirchenjahr und Brauchtum – eine stichwortartig und übersichtlich dargestellte Handreichung im praktischen DIN A4-Format, mit vielen Schaubildern. Eine wichtige Arbeitshilfe für Gottesdienst, Bibelkreise und Glaubenskurse, sowie bei der Erstkommunion- und Firmvorbereitung.

**Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de**



Theodor Schnitzler
Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt
In Stichworten und Übersichten
Herausgegeben von Christian Renken
48 Seiten | Durchgehend vierfarbig gestaltet
Geheftet € 9,90 /SFr 18.50 /€[A] 10,20
ISBN 978-3-451-32067-5

HERDER

