

N12<525068189 021



ubTÜBINGEN



113

Continuation of
of the ...

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

Continuation of

BERGER

theol

39
2008

diakonia

Diakonia

39. Jahrgang

Heft 1

Januar 2008

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

Leidenschaft

Leidenschaft in der Pastoral

Sieben Statements

Ohne Leidenschaften kein sittliches Leben

Christoph Kardinal Schönborn

Pastoralpsychologische Perspektiven

Christoph Jacobs

Christliche Tür zum erfüllten Leben

Jonathan Düring OSB

Begehren, Berufung und die Causa des Reiches Gottes

Pirmin Spiegel / Veronika Prüller-Jagenteufel

weitere Beiträge

Unterwegs zur dienenden Kirche

Robert Biel

Ökumenische Zeichen

Marie-Louise Gubler

Versagen und Vergebung

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Hoffnung auf Sicherheit

Günter Virt

42
unl4

1 EDITORIAL

Veronika Prüller-Jagenteufel

THEMA

LEIDENSCHAFT

2 Leidenschaft in der Kirche

Eine Spur zum (Er-)Leben

von Leo Karrer

6 Leidenschaft in der Pastoral

Sieben persönliche Statements

von Verena Baader, Norbert Rodt,
Sarah Hasibeder, Christoph Albrecht SJ,
Pia E. Gadenz-Mathys, Markus Heil,
Ursula Kalb

19 Ohne Leidenschaften kein sittliches Leben

von Christoph Kardinal Schönborn

25 Entschieden zur Leidenschaft

*Pastoralpsychologische Perspektiven zu
einer Grundkraft lebendiger Seelsorge*
Ein Interview mit Christoph Jacobs

32 Leidenschaft – die vergessene christ- liche Tür zum erfüllten Leben

von Jonathan Düring OSB

38 Der Leidenschaft eine Richtung geben

*Ein Dialog zu Begehren, Berufung und
der Causa des Reiches Gottes*
von Pirmin Spiegel und
Veronika Prüller-Jagenteufel

BEITRÄGE

45 Unterwegs zur dienenden Kirche

*Zu Geschichte und Gegenwart der Diakonie in
der polnischen Kirche*
von Robert Biel

52 Ökumenische Zeichen

*Ein Schweizer Nachklang zur Europäischen
Ökumenischen Versammlung*
von Marie-Louise Gubler

57 Versagen und Vergebung

*Über den geglückten Umgang mit Fehlern in
Pflege alter Menschen*
von Ulrich Feeser-Lichterfeld

62 Hoffnung auf Sicherheit

*Welche Ethik braucht die Sicherheitspolitik
in Europa?*
von Günter Virt

REZENSIONEN / FILMTIPP / GLOSSAR

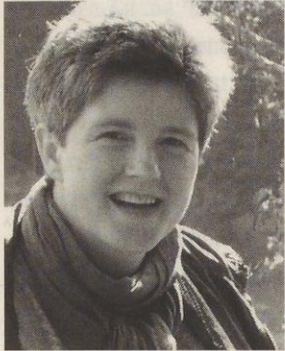
69 Helmut Krätzl, *Eine Kirche, die Zukunft hat* / Franz Weber und Ottmar Fuchs, *Gemeindethe- ologie interkulturell* / Anemone Eglin u.a., *Das Leben heiligen* / Andreas Wittrahm, *Die Eltern pflegen*

73 *Jesus von Montreal. Ein Film von Denys Arcand*

76 *Mitten im Umzug. Glosse von Almut Rumstadt*

76 Impressum

Liebe Leserinnen und Leser,



der Fasching ist die Zeit für Kostüme und Verkleidungen, für das Spiel mit sonst fremden Rollen. Wenn sich DIAKONIA ab heute in einem neuen Gewand präsentiert, heißt das, dass auch wir Lust auf Neues haben.

Dabei werden Sie gleich sehen, dass es nicht allzu viel ist, was verändert wurde: Nicht jede neue Begeisterung muss gleich alles umschmeißen. Kontinuität bleibt uns wichtig. Unsere DIAKONIA soll erkennbar bleiben. Es wird also weiterhin pro Heft ein Schwerpunktthema geben. Der davon abgehobene Artikel-Teil wurde dagegen aufgewertet und besser sichtbar gemacht.

Das Editorial wird künftig in das gesamte Heft einführen, der Leitartikel zum Thema pointiert Stellung beziehen. Eine Glosse beschließt das Heft: Sie wird – wie der Leitartikel – jedes Mal von einem anderen Redaktionsmitglied verfasst.

Wir beginnen den neuen Jahrgang mit Leidenschaft: eine in der Pastoral zu selten spürbare Kraft, die doch so ansteckend sein kann, z.B. wenn pastoral Tätige berichten, wie sie mit Leidenschaft im seelsorglichen Dienst stehen. Das Phänomen bleibt ambivalent und steckt doch voller Verheißungen. Ohne Leidenschaften kein sittliches Leben, meint Kardinal Schönborn in seinem Beitrag – ohne Leidenschaft keine lebendige Pastoral, ist der Tenor aller Beiträge. Vielleicht macht das ja Lust, selbst leidenschaftlich Neues anzugehen? Wie wär's, es wieder einmal – wie vielleicht in den Anfangszeiten – mit dem Kostüm der Leidenschaft zu probieren?

Im zweiten Teil des Heftes geht die Reise nach Polen und noch einmal zur Europäischen Ökumenischen Versammlung, diesmal aus dem Blickwinkel der Schweiz, weiter zu Schuld und Versagen als Thema in der Pflege Alter und Kranker und zur Sicherheit als politisch-ethischer Frage.

Für Einblicke in neue, vielleicht fremde Welten bietet nicht nur der Fasching Gelegenheit – aufmerksame Seelsorge ist voll davon. Sie erfordert, sich immer wieder in neuen Gewändern zu neuen Menschen hin zu bewegen und dabei mit der Botschaft vom Reich Gottes erkennbar zu bleiben.

Wie bisher wollen wir Sie mit unserer DIAKONIA genau dabei unterstützen!

Veronika Prüller-Jagenteufel

Leo Karrer

Leidenschaft in der Kirche

Eine Spur zum (Er-)Leben

**Nach der turbulenten Konzils- und
Nachkonzilszeit scheint die Kirche
heute in einer »Latenzphase« zu sein.
Ist die Leidenschaft abhanden gekom-
men – und mit ihr auch Glaubensglut
und Freude an Gott? Eine Aszese
der Entfaltung, die kultiviert,
was dem Leben in Fülle dient,
könnte auch den leidenschaftlichen
Einsatz neu entdecken.**

Nicht im Begriff zu bändigen

So selbstverständlich Leidenschaft erfahren wird, so zwielichtig ist sie zu deuten. Die jüngeren Handbücher der Psychologie und der Pädagogik kennen »Leidenschaft« nicht. Philipp Lersch erwähnt sie nur gerade im Zusammenhang von Sucht und Fanatismus. Da lobe ich mir schon eher unser damaliges Lehrbuch der Philosophie aus den 50er-Jahren des letzten Jahrhunderts, das uns klaren Wein einschenkte über die Leidenschaften bzw. die Begierden und über deren körperliche Eigenschaften. So unerotisch die philosophischen und psychologischen Lehrbücher daherkommen, so überraschend zugriffig sind die einschlägigen Stichworte im Lexikon für Theologie und Kirche, die

die Ambivalenz der »Leidenschaften« deutlich herausarbeiten und deren motivierende Grundkraft würdigen.

Aber so richtige Farbe erhält der Begriff wohl eher in der Welt der Kunst und des Films bzw. der laufenden Bilder. Leidenschaft entspricht dort Leben und Lebendigkeit mit all seinen helleren und dunkleren Farben. Leidenschaftliches Leben ist nicht mehr zu systematisieren: Sinnlichkeit, Erotik, Begehren, Streben, Engagement, Vitalität mit all ihren kreativen Chancen und destruktiven Kräften, Begeisterung, Emotionalität, Glut, Hingabe und Sich-Verlieren ... – wie eben das Leben so spielt.

Hütet das Feuer

Geht auch in der gegenwärtigen Kirche die Leidenschaft hoch? Wer die Zeit während und kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) erlebt hat, verbindet dies mit Aufbruch und Durchbruch, mit Be-Geist-erung, aber auch mit Spannungen. Zeichen für Leidenschaft? Wenn heute über die Erschütterungen des kirchlichen Gleichgewichts durch das Konzil geklagt wird, so stellt sich die Frage, ob dies nicht nötig war, um aus einer Systemstarre auszubrechen, auch

277 1702



wenn eine solche stürmische Lebendigkeit durchaus Polarisierungen und Abbruch der sichereren Kirchenheimat bedeuten mag.

Gegenüber damals scheint heute die Kirche als leidenschaftliches Thema für manche eher erloschen zu sein. Man spricht von einer winterlichen Kirche. Die Stimmung ist vielfach mit einer ratlos machenden Windstille zu vergleichen. Schnell vergisst man, dass Umbrüche und Krisen auch Aufbrüche und Durchbrüche freizusetzen vermögen. Leicht wird übersehen, dass das Rettende und Heilende im Stillen schon keimt und Zukunft gewinnen möchte.

Die konziliare Leidenschaftlichkeit ist einer Latenzphase gewichen, in der allerdings die damaligen Impulse einer konziliaren und theologischen Elite an die noch an Kirche interessierte

»mehr Schubkraft als der Phantomschmerz«

Basis gelangt sind und Breitenwirkung erzeugt haben. Deren Mehrheit will nicht mehr in den vorkonziliaren Pferch zurück. Dass viele Frauen und Männer kirchlich erwacht sind, gibt vermutlich auf Dauer mehr Schubkraft als der Phantomschmerz jener Ewiggestrigen, die es wie ehemals haben wollen. Optionen gehen vielmehr in Richtung einer Kirche, die Gott und den Menschen nahe ist, die Mystik und Solidarität mit den Armen zu verbinden bemüht ist und in der der Reichtum der auseinandergebrochenen Einheit in partnerschaftlicher Ökumene einzubringen versucht wird.

Es gibt die Leidenschaft der stillen Treue, aber auch die eventhafte Begeisterung. Letztere soll durchaus als so genannte niederschwellige Chance betrachtet werden. Allerdings: Mediale Performance mit der Konzentration auf den Papst allein begeistert auf Dauer kaum, wenn die öffentliche Vereinnahmung inhaltsarm und

realitätsfern daherkommt. Idealisierungen wachsen leicht mit der Entfernung von der Wirklichkeit.

Wenn die Aufmerksamkeit dem Systemerhalt im vorkonziliaren Zuschnitt gilt und die Spannung zwischen dem Chaos der Realitäten und der unverfügbaren Botschaft nicht immer

»charismatische Chaostheorie«

wieder neu gewagt wird, droht das Feuer zu verglühen. Im Moment ist vermutlich viel mehr Glut vorhanden, als in der Hitze des Alltags gesehen wird. Aber sie diene dazu, das Feuer zu hüten. Der Kirche ist eine charismatische Chaostheorie zu wünschen. Die Glut könnte wieder mehr Feuer fangen und Leidenschaft auslösen, die sich ins Leben traut und sich der Lebendigkeit aussetzt.

Aber darf es der Kirche um Leidenschaft gehen? Ist man damit nicht einem oberflächlichen Zeittrend und der Tendenz einer Wellness-Religion aufgesessen? Eine gute Frage.

Leidenschaft wofür?

Wenn es um ein Plädoyer für mehr Leidenschaft geht, dann ist dies im Kontext einer Zeit zu sehen, die auch viel Leiden schafft. In der so genannten westlichen Welt mit ihrer wirtschaftlichen Power und mit dem daraus entspringenden Sicherheitsbedürfnis sind viele Menschen wie von einer Unfähigkeit zum Glück heimgesucht. Man spricht von einer »inneren Leere«. Man fühlt sich wie »tot« und spürt sich selber nicht. Könnte es sein, dass wir Menschen gegenüber dem Leben und seiner Leidenschaft dann leicht verdummen, wenn es uns materiell rundum nur gut geht und zur angepassten Leistung mit freudloser Pflichtorientierung zwingt? Leiden nicht

manche an einer Subjekterschöpfung, die nicht einmal zu benennen vermag, was fehlt?

Es ist so etwas wie eine seelische Lähmung des Individuums, das aus dem Gefängnis seiner metaphysischen Ortlosigkeit nicht mehr ausbrechen vermag. Aufbrechen wohin und warum? Etwa in die blinde Leidenschaft der Gewalt, des Ressentiments und eines fundamentalistischen Systems, des Konsums unter dem Diktat des Geldes oder der medialen Berieselung? In der postmodernen Melancholie entwässern sich viele Quellen der Leidenschaft, vertrocknen Glaube und Zuversicht. Es verlöschen Visionen sowie moralische, kulturelle und religiöse Orientierungen, die bewegen und für die man sich bewegt und einsetzt. Manche Ressourcen der Hoffnungen scheinen verbraucht.

Auf der anderen Seite schwelt bei aller Subjektermüdung eine Sehnsucht danach, wovon sich die Seele nähren kann, nach Liebe und Geliebtwerden. Diese Lebenskunst nährt sich aber

»kommerzialisierte Verpackungen von Lust, Spaß und Freude«

von Energien und Leidenschaften. Diese können allerdings aus sich noch keine sittliche Orientierung geben, wohl aber Schubkraft zum Handeln, Tatendrang und emotionale Auftriebe bis hin zur Explosion oder Implosion.

Insofern sind Leidenschaften zuerst ein Weg zu sich selber, zur eigenen Kraft und Motivation mit all ihrer Lust und ihrem Begehren, in denen der Mensch sich selbst auf die Spur kommt und dadurch in seiner Biographie zu dem geführt wird, was wir Charisma und Berufung nennen. Auch dies verlangt nach Kultur, wie mit leidenschaftlichem Engagement inmitten von Müssen und Zwängen umgegangen wird. Oder geht es letztlich nur um häppchenweises Ausleben, um kurzlebige Events und berauschende Kick-Effek-

te? Es ist ja nicht zu übersehen, dass es vielfach kommerzialisierte Verpackungen von Lust, Spaß und Freude gibt, blendende Verpackungen mit der Banalität leerer Inhalte. Entscheidend ist somit, wofür Leidenschaft gelebt und erlebt bzw. bis an subversive Grenzen »losgelassen« wird. Das Wofür kann sich auf alles richten.

Die Unterscheidung der Geister ist angesagt. Leidenschaft verbindet sich dann mit Mitleiden, mit Compassion (J. B. Metz). Es kann Opfer und Leid beinhalten, wenn in Beziehungen und im gesellschaftlichen und politischen Kontext für Anliegen eingetreten wird, die dem Leben und Lebendigsein dienen wollen. Man setzt sich aus.

Leidenschaft für Gott?

Das Verhältnis der Kirche zur Leidenschaft ist ambivalent. Aber große Mystiker und Mystikerinnen haben oft in leidenschaftlicher und in geradezu liebestrunkenen Sprache ihre Glaubensglut zum Ausdruck gebracht. So ist zu fragen, wo in unserer Seelsorge, in unseren Pfarreien, Klöstern und Bewegungen Räume und kommunikative Wege gefunden und gestaltet werden, wo Menschen mit ihrer leidenschaftlichen Gottesnot, aber auch mit ihrer leidenschaftlichen Gottesfreude kommen, sich aussprechen und miteinander feiern können? In der Stille geschieht und schenkt sich da viel mehr, als öffentlich wird. Und trotzdem vermisst man die Glaubensglut und auch die Freude an Gott in der kirchlichen Öffentlichkeit.

Es wächst aber auch die Sensibilität für das, was dankbar werden lässt. Leidenschaft verbindet sich mit jener Disziplin, mit der das innere Gespür für die echte Freude reift und gepflegt wird. Die Frage nach der Leidenschaft in Freude und Leid ist eine lebensernste Frage, denn sie hat

mit dem Gelingen des Lebens und mit Hoffnung auf Erfüllung zu tun. In letzter Konsequenz mündet dies in das Freiwerden für das Unausweichliche, in die Bereitschaft sich hinzugeben und sich frei- und loszulassen, wie auch immer sich dies ergeben und sich erweisen mag, aber in einer Hoffnung, die sich auf Gott einlässt, auch wenn er Geheimnis bleibt. Dann spürt der Mensch, dass er alle Warumfragen letztlich offen lassen muss, wie auch Jesus alle Warumfragen in sein Sterben mit hineinnahm und sich und alles Gott überantwortete.

So wird sich dem einzelnen Menschen – ein Leben lang – zeigen, ob er Leidenschaften in das gesteckt hat, was zu kaufen, zu machen, zu ertragen, zu erschleichen und zu haben ist, oder ob er sich das zeigen und schenken ließ, dem man sich letztlich nur öffnen und dem man nur Raum gewähren kann: Liebe, Solidarität, Lebenswerte, Versöhnung, Treue, gegenseitiges geistiges Schützen, Loslassen und Freiwerden, Hingabe. Wenn immer es um das Entscheidende geht, bezahlt man mit sich selber. Dem, was sich vom Leben her eröffnen will, muss der Mensch zuerst sich öffnen, sich einlassen, sich hingeben. Dann zeigt es sich, was das Leben meinte. Der Mensch wird so zum Wesen, das zur Hingabe fähig werden kann.

Azese der Entfaltung

Leidenschaft ist nicht nur positiv. Sie kann zwar zu intensivsten Glückserfahrungen führen. Aber sie kann auch zum Töten verführen, zum Hass und zu unermesslichem Leid. Und es ist in Erinnerung zu rufen, dass Dantes Schilderungen der Hölle und des Fegefeuers faszinierender hinreißen als die Darstellungen des fernen Himmels. In der Leidenschaft ertappt sich der Mensch in flagranti, sozusagen auf frischer Tat. So ist Lei-

denschaft nicht nur ein Weg zu sich und zu anderen, sondern ein lebenslanger Prozess des Einübens in das, was dem Leben und Lebendigsein dient oder im Wege steht. Sie bedarf einer Aszese der Achtsamkeit und Entfaltung, nicht der prinzipiellen Abtötung und Ausmerzungen der Leidenschaft.

Weltverachtung und Moral bilden nicht das Zentrum des christlichen Glaubens. Vielmehr geht es um Gottes zuvorkommende Liebe und Leidenschaft für den Menschen und um »Leben

*»Wenn immer es um
das Entscheidende geht, bezahlt man
mit sich selber.«*

in Fülle« (Joh 10,10). Dann ist christliches Leben nicht zuerst eine Aszese des Neinsagens, sondern ein Ja, auch wenn sich aus diesem Ja Verzicht und Neinsagen ergeben können. Aszese ist dann kein ermüdender Krampf gegen etwas, sondern ein Kampf und eine Leidenschaft für ein Anliegen, letztlich für die Freiheit, sich und andere anzunehmen und Gott die Ehre zu geben.

Wenn in diesem Horizont der Hoffnung die Menschen sich mit Leidenschaft ins Leben und für das Leben wagen, dann werden die Schmerzen der Realitäten nicht beseitigt. Aber sie werden zu Erfahrungsorten, wo Lebensmut und Lebenskraft sowie Humor und Freude erwachen und wachsen können und angesichts von Not und Problemen auch Rettendes sich zeigen kann. Dann wird Leidenschaft zu einer Quelle, die neue heilende und befreiende Leidenschaft erzeugt.

Leo Karrer ist Professor em. für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Leidenschaft in der Pastoral

Sieben persönliche Statements

**DIAKONIA hat sieben in der Pastoral
tätige Männer und Frauen gefragt,
wie sie es mit der Leidenschaft halten.
Eine Gemeindereferentin, ein Pfarrer,
eine Theologiestudentin, ein Leiter
eines Bildungshauses, eine Gemeinde-
leiterin, ein Gemeindeleiter und
eine Caritasmitarbeiterin erzählen von
Freude und Alltag, von nötiger Stille
und der Verbindung mit Gott.
Eindrücke und Erkenntnisse
aus einer Pastoral mit Herzblut.**

Verena Baader

Wann sonst, wenn nicht heute!

Ein grauer, nass-kalter Herbsttag. Ich sitze vor meinem weißen digitalen Blatt Papier und versuche, der Leidenschaft im pastoralen Alltag auf die Spur zu kommen. Mir drängt sich unwillkürlich das Gefühl auf, dass diese Jahreszeit äußerst ungünstig ist, sich mit diesem Thema zu beschäftigen. Ingeheim tauchen in mir Bilder auf von sprießenden Blüten, einer frühlingsthroughtränkten Luft und vom Anblick satten Grüns.

Nun gut – vielleicht braucht es einen Perspektivenwechsel. Vielleicht kann die Stimmung

des so genannten Totenmonats Ausgangspunkt meiner Überlegungen sein. Vielleicht kann auch dieser Tag mir Schlüssel zur Leidenschaft werden!?

»Lange Weile«

Die Natur zieht in diesen Tagen all ihre Kräfte und Energien zurück, die sonst nach außen drängen. Ruhe und Schlaf legen sich über die sonst so satte Landschaft. Sie gönnt sich eine Brachzeit, um sich zu sammeln. Es fasziniert mich, welche Verwandlung sich dieser Tage vollzieht. Und im Stillen habe ich das Gefühl, dass ich eingeladen bin, es ihr gleich zu tun. Ich bin eingeladen, mir eine »lange Weile« zu gönnen, um zur Ruhe zu kommen und bei mir zu sein. Gelingt es mir, diese Einladung anzunehmen und mich nach innen zu bewegen, führt sie mich zur Quelle meines Seins. Sie führt mich zum Grund meines Lebens. Denn: »Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in Euch wohnt?« (1 Kor 3,16)

Wenn ich diesen Gott in mir spüre, wenn ich ihn in der Dichte einer Begegnung wahrnehmen oder ihn im natürlichen Rhythmus der Schöpfung errahnen kann, wenn ich die durch-

lebte Krisenzeit als Wachstumsprozess erfahren darf, dann bin ich ergriffen vom Geheimnis des Lebens und vom Geheimnis Gottes, dann bin ich letztlich leidenschaftlich.

Eine solche Leidenschaft (griech. Pathos = Ergriffenheit), ein solches Ergriffen-Sein, aktiviert mich und bringt mich in Bewegung. Ich kann nicht anders, als anderen davon zu erzählen. Das Erleben des eigenen »Er-griffen-Seins« geht einher mit dem Wunsch, dies auszudrücken mit meinem ganzen Menschsein, mit Körper, Geist und Seele.

Im pastoralen Alltag?

Gilt das nicht auch für unseren pastoralen Alltag? Wir sind auf der Suche nach neuen Formen und Strukturen. Das Alte trägt nicht mehr und Neues erscheint noch nicht am Horizont. Unsere Aufmerksamkeit gilt nicht selten dem, was nicht mehr ist, oder dem, wie es sein könnte,

»Zuschauer am Rande unseres eigenen Lebens«

wenn ... Dabei verliert sich unser pastorales Schaffen oftmals in einer Umtriebigkeit, die kein Ende findet. In hektischer Betriebsamkeit bewegen wir uns in endlosen Strukturdebatten am Rand des Lebens. Im immer komplexer werdenden Alltag droht dieses Außer-mir-Sein an Übermacht zu gewinnen. Wir merken dann oftmals nicht mehr, wenn wir den Rahmen mit dem eigentlichen Inhalt verwechseln, wenn wir unwillkürlich zum Zuschauer am Rande unseres eigenen Lebens werden. Eigentlich alles andere als eine Einladung zur Ruhe zu kommen.

Doch gerade in solchen Zeiten entdecke ich den Keim der Leidenschaft. Umbrüche eröffnen

neue Räume, die es mir ermöglichen, sie leidenschaftlich zu gestalten. Je mehr sich um mich herum verändert und bewegt, desto stärker bin ich gefordert, den Faden zu meinem Inneren nicht zu verlieren. Die Einladung, mir eine »lange Weile« zu gönnen, um mit meiner Leidenschaft wieder neu in Kontakt zu kommen, gilt in der heutigen Zeit mehr denn je. Wann sonst, wenn nicht heute gilt es, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden. Wann sonst, wenn nicht heute gilt es, meinem Ergriffen-Sein mit Leib und Seele Gestalt zu geben. Wann sonst, wenn nicht heute gilt es, leidenschaftlich Mensch zu sein.

Räume, die zentrieren

Ich glaube, die größte Herausforderung für pastorale und kirchliche Mitarbeiter/innen auf allen Ebenen – ganz gleich, ob Laie oder Klerus, ob im Haupt- oder Ehrenamt – liegt darin, Räume zu kultivieren, in denen sie »sein« dürfen. Räume, in denen sie sich selbst auf die Spur kommen können und immer wieder neu ergriffen werden vom Geheimnis des Lebens. Räume, die nicht einem pastoralen Aktionsplan zugrunde liegen. Es müssen schlichte Räume sein, sowohl innerlich wie äußerlich; Räume, die zentrieren.

Vielmehr als mein Tun erfordert dies mein Sein in allen Dimensionen. Denn – in Momenten, in denen ich mich ergreifen lasse, lasse ich mich los. Ich lasse mich fallen in das Geheimnis des Lebens, gebe meine Kontrolle ab und vertraue ganz diesem Gott in mir. Es sind Momente des absoluten Gegenwärtig-Seins. Dabei wird manch bisher Geglauhtes und manche Vorstellung sterben; die Natur macht es uns vor. Ein solches Ergriffen-Sein ist dann jedoch Nährboden für ein nachhaltiges Wachsen und Reifen (in) unserer Kirche.

Und alle weiteren Handlungsschritte, auch wenn es für manche Ohren provokativ oder zu einfach klingen mag, ergeben sich letztlich in leidenschaftlicher Konsequenz, davon bin ich zu tiefst überzeugt.

Norbert Rodt

Leidenschaft, die Freuden schafft

Leidenschaft ist – laut Lexikon – zuerst ein im 17. Jahrhundert entstandenes Ersatzwort für »passio«, also ein Begriff für das, was zu ertragen ist. Es wird dann aber zum Fachwort für »durch Vernunft nicht bezähmbarer Gefühlsdrang«, besteht in »heftiger Zuneigung«, steigert sich zu »starker Begierde« ... und das in der Pastoral, in meinem eigenen Leben?

Nach kurzer Reflexion erkenne ich nach 40 Jahren einmal mehr, dass ich mit Leidenschaft Priester bin und im 32. Jahr Pfarrer in Wien-Gersthof. Aus dieser Lebens-, Glaubens- und Liebeserfahrung halte ich Folgendes fest:

Liturgie begeistert

Die durch die Liturgie geprägten Zeiten begeistern mich schon seit Jahren. Haupt- und Höhepunkt bilden die insgesamt 90 Tage von Aschermittwoch bis Pfingstsonntag, also Quadragesima, PASCHA und Pentecoste. Die Vorbereitungen dafür beginnen entfernt zu »Ostern im Herbst«, also um den Festtag Allerheiligen, schließlich mit Ende des Weihnachtsfestkreises und sind intensiv und umfangreich und im Gesamten pastoral-liturgisch.

»Ostern« ist das Fest über allen Festen: Die »Heiligen Drei Tage« feiern wir als Einheit und die Osternacht – als Ganznachtsfeier. Im Laufe der Jahre ist es gelungen einen Großteil der an-

Verena Baader ist Gemeindereferentin der Erzdiözese Freiburg. Sie ist derzeit Studienleiterin an der Fachakademie zur Ausbildung von Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten in Freiburg.

wesenden Gemeindemitglieder gut mitzunehmen und zu begeistern. Jährlich bemühen wir uns, Ostern »nie zum Fest der Leistung, sondern stets zum Fest der Liebe« (Sr. Christine Gleixner) werden zu lassen.

Im Advent und zu Weihnachten kommen bei uns zu üblichen gottesdienstlichen Angeboten noch spezielle liturgische und soziale Anliegen dazu. Die Advent-Rorate-Gottesdienste dienstags und freitags, von bis zu 50 Personen mitgefeiert, sind jährlich aktuell themenzentriert.

Und zusätzlich gibt es »Gersthofer Spezialitäten«: Z.B. versuchen wir das in der römisch-katholischen Kirche bekannte, begründet beendet und schließlich in Vergessenheit geratene so genannte »Freitags-Opfer« so zu tradieren, dass mehr als 50% der möglichen Eucharistischen Gottesdienste während eines Arbeitsjahres freitags um 6.00 Uhr gefeiert werden. Der von

»Exsultate-Gottesdienst«

Schulferien beeinflusste Weihnachtsfestkreis eignet sich zwar wenig, aber doch feiern wir am Freitag nach Weihnachten einen Jubilate-Gottesdienst. Dabei spielt die Krippe ein bedeutsame Rolle! Als Vorbereitung (latein. parare) auf den Osterfestkreis feiern wir in der Quadragesima ebenso einen thematisch ausgerichteten Parate-Gottesdienst – mit ca. 30-50 Personen.

In der 50 Tage dauernden Osterfestzeit Pentecoste sehen wir uns veranlasst, die im Exsultet der Osternacht angesungene (aktualisierte) Osterfreude gläubig, zeichenhaft, eucharistisch zu vergegenwärtigen im Exsultate-Gottesdienst (max. 25-40 Personen). Gemäß einem theologisch-spirituellen Gesamtkonzept verantworten dafür geeignete Frauen und Männer den Dienst der Wortverkündigung. (Übrigens: Freitags im Jahresfestkreis feiern nur ca. 10-20 Personen den abendlichen Eucharistischen Gottesdienst.)

Ehepastoral

Jedem der jährlich ca. 30 zur Ehevorbereitung sich einfindenden Paare sage ich im Laufe des zu meist fast zweistündigen Gespräches meine leidenschaftliche Überzeugung: Unsere Kirche hat Zukunft nicht in den Priestern, sondern in den und durch die Familien. Darum ist mir Ehevorbereitung, Hochzeitsfeier und die durch MitarbeiterInnen wahrgenommene Ehebegleitung überaus wichtig: Das beidseitige Geben und Nehmen ist intensiv, ergänzend und beeindruckend.

Als gemeindliche Eigenart haben wir erst vor wenigen Tagen die »Jungen Paare des Jahres 2007« einander vorgestellt und dabei den »Jungen Wein 2007« verkostet. (Übrigens: Jeder Jahrgang schmeckt anders! Dieser Saisonschluss bedeutet den Paaren der pfarrlichen Ehevorbereitung und mir sehr viel.)

Taufkultur und Taufpastoral

Als Folge der stets gelungenen Hochzeitsfeste hier und anderswo kommen diese und andere Paare, nun Eltern geworden, zur Taufanmeldung. Die TaufgesprächsleiterInnen besuchen

sie. Das Fest, wohl vorbereitet, gelingt und beeindruckt und hinterlässt viele auch geistlich tiefe Spuren. Selbstverständlich spielt die regelmäßige Tauferinnerung in der Gemeindemesse am Sonntag eine entsprechende Rolle.

Das Tauferinnerungsfest in der Kommunionvorbereitung liegt erst kurz hinter mir. Die brennenden Kerzen in Händen der Kinder, die leuchtenden Augen der Mütter und Väter, die Wahrnehmung der Aufgaben durch die Patinnen und Paten schaffen allseits beeindruckende Freuden. Neuerdings übernimmt auch die Verantwortliche der Firmvorbereitung die Tauferinnerung in den Vorstellungsgottesdienst und vertieft diese Teilhabe am Erlösungsgeschehen des Herrn unserer Gemeinde durch eine (sogar für das ganze Dekanat angebotene) Jugendversöhnungsfeier in der Ostervorbereitungszeit.

Schließlich hat auch das Aspergil, zweimal verwendet, beim Begräbnisritual seine unverzichtbare Bedeutung, ist doch die Taufe der Start zum ewigen Leben. Damit sind Kindergarten und Friedhof »Lehrmeister meines Lebens«.

Nachsatz

Meine hier komprimiert vorgestellten, in mehr als drei Jahrzehnten als Pfarrer gewachsenen Leidenschaften mit pastoralen Schwerpunkten sind tägliches Kapital, das Freuden schafft. Somit danke ich stets Gott, dass mein »Priestersein aus Leidenschaft täglich Freuden schafft.« Hoffentlich gelingt es mir diese Freuden in Dankbarkeit und Wertschätzung allen tätigen MitarbeiterInnen als selbstverantwortlichen Gliedern des Volkes Gottes mitzuteilen.

Pfarrer Msgr. Norbert Rodt, Dr. theol., ist Pfarrer in der Pfarre St. Leopold in Gersthof, einem Bezirk der Großstadt Wien. (<http://www.pfarregersthof.at/>)

Sarah Hasibeder »Vollgas« leben

Ich studiere im siebten Semester Fachtheologie und arbeite im Koordinationsteam des Zentrums für Theologiestudierende in der Diözese Linz mit. Wir bieten LaientheologInnen und Priesterseminaristen jedes Semester ein buntes, freiwilliges Programm an. Wir stellen sowohl Informationen zum Studium zur Verfügung als auch Lebens- und Begegnungsraum für Austausch und Gespräche. Zusätzlich wird eine begleitende Ausbildung angeboten, die auf einen kirchlichen Beruf in der Diözese abzielt.

Mein persönlicher Schwerpunkt liegt vor allem in der Motivation der Studierenden, Theologie nicht nur als wissenschaftliches Studium zu betreiben, sondern ihre Relevanz für eine persönliche Gottesbeziehung und für eine christliche Lebensgestaltung im Alltag zu suchen und zu artikulieren.

Ich glaube daran, dass wir alle geeint sind in Gott, der/die uns erlaubt, zutiefst so sein zu dürfen, wie wir sind. Diese Erlaubnis fordert zwar

»auch leere, anstrengende, wilde, schreckliche Zeiten«

unglaublich heraus, sich ganz und gar zu zeigen, ermöglicht jedoch gleichzeitig eine überwältigende Fülle an Seinsmöglichkeiten.

Wenn Gott wie Vater/Mutter ist, kann diese unglaublich positive, wunderbar beflügelnde, ja-sagende Urschöpfungskraft, die wir als Person im DU ansprechen dürfen, nur wollen, dass es uns als ihren Töchtern und Söhnen gut geht und dass wir uns gut entwickeln. Das heißt für mich, das in uns Angelegte hervorzukehren und nie aufzuhören dem nachzuspüren, nachzugehen und es sogar auszuleben, was Gott mit uns in dieser Welt gemeint hat.

Er/Sie hat uns als Individuen geschaffen, jede/n als Kunstwerk aus seiner/ihrer Kraft und Brillanz – und die können wir in jedem Menschen finden. Dann braucht sich niemand mehr klein zu fühlen oder sich von Systemen oder Menschen klein machen zu lassen.

In Kontakt mit Gott

Leidenschaftlich leben bedeutet für mich, in ständigem Kontakt mit Gott zu sein, mich mit ihm/ihr auszutauschen und aus dieser Reflexion heraus mich und mein Leben zu gestalten. Ich erfahre auf diese Art soviel Friede, Zuversicht, Lob, Zutrauen und Liebe, aber auch Herausforderung.

(1) Sich leidenschaftlich auf Gott einzulassen, heißt für mich, sich auf sich selbst einlassen zu können, sich voll und ganz anzunehmen, auch mit seinen Schattenseiten; zu seinen Mitmenschen grundsätzlich »ja« zu sagen und Verschiedenheit auszuhalten.

(2) Leidenschaftlich mit Gott in Beziehung zu sein, ist für mich außerdem ein Wahrnehmen-Dürfen all meiner Emotionen und Wirklichkeiten des Lebens wie Lust, Liebe, Zorn, Wut, Neid, Erotik, Trauer, Eifersucht, Freude, Verzweiflung, Hingabe Gott gegenüber. Es ist ein Sich-Hinstellen vor ihn/sie, wie sie/er mich geschaffen hat!

(3) Mich auf eine ganz persönliche Beziehung zu Gott einzulassen, ist für mich wie eine Liebesbeziehung, nur das Geniale dabei ist: Das Gegenüber IST die Liebe! Was nicht bedeutet, dass es nicht auch leere, anstrengende, wilde, schreckliche, schmerzhaftes Zeiten – »Wüstenzeiten« – geben kann oder Streit entsteht

und/oder Tränen fließen, weil man den anderen nicht versteht.

Ich bin geliebte Tochter Gottes. Das bedeutet: Er/sie hat mich geschaffen, also hat diese/r mein Gott, mit dem Entschluss mich zu erschaffen, auch eine gewisse Verantwortung mir gegenüber angenommen. Ich darf unserem/r sehr weisen und erfahrenen Gott durchaus zutrauen, seinen/ihren Teil der Verantwortung in unserer Beziehung zu übernehmen, und fordern, dass ich mich darauf verlassen kann.

Deshalb kann und muss ich es wagen, mit Haut und Haaren – »vollgas« – zu leben: Leidenschaft als Herausforderung an mich selbst! Um diese Leidenschaft lebendig zu halten, muss ich in ständigem Dialog mit den Mitmenschen und mit Gott in mir bleiben.

Leidenschaftlich verantwortlich

Aus dem Zutrauen Gottes an mich kann ich mich ganz entwickeln, zu der, die ich zutiefst bin, und aus diesem Erleben heraus wächst in mir die Verantwortung, das weiterzusagen, was ich als so existenziell erfahre.

Und weil ich da bin, habe ich auch Verantwortung! Es gilt, für die Verkündigung des Evangeliums HEUTE, d.h. auch in der nötigen Sprache, einzustehen. Es gilt, Ideale wie Geschwisterlichkeit, Gleichheit, Liebe und Individualität nicht zu verlieren und trotz des ewigen Kampfs

gegen eine schier unüberwindbare Institution, die uns oft schreckliche Schranken setzt, den Mut nicht zu verlieren. Und es gilt auch, immer wieder für die Liebe Gottes aufzustehen und sich leidenschaftlich einzubringen, auch oder gerade wenn es um Veränderungen innerhalb des Systems geht! Ich bin Gott als sein/ihr Geschöpf verpflichtet, Umstände anzuklagen, die in seiner/ihrer Welt und Kirche nicht mehr stimmig oder gar menschenverachtend sind!

Ich bin zutiefst überzeugt, dass die Beauftragung zur sakramentalen Mitarbeit in unserer römisch-katholischen Kirche auch von der Fähigkeit zur Leidenschaft für Gott und den Menschen bestimmt sein muss und damit unabhängig vom Geschlecht möglich sein muss.

Meine Aufgabe als leidenschaftlich engagierte Christin sehe ich darin, zu versuchen, (1) in einer lebendigen Beziehung zu Gott zu leben, (2) die Menschen und die Dinge der Welt mit liebevollem Blick berühren zu wollen und (3) niemals aufzuhören zu (hinter)fragen, was dem widerspricht, was ich vom Evangelium verstanden habe, und Veränderung einzufordern. Es würde in der Welt und in unserer Kirche fehlen!

Sarah Hasibeder studiert Theologie an der katholisch-theologischen Privat-Universität Linz, ist ehrenamtliche Mitarbeiterin in der diözesanen Begleitung der Theologiestudierenden aus Oberösterreich sowie Mitglied der Österreichischen Konferenz für Theologiestudierende.

Christoph Albrecht SJ Mitleidenschaftlich leben

Leidenschaft ist für mich eine Kraft, die mich über lange Zeit begleitet, auch wenn ich sie – manchmal öfters, manchmal weniger oft – nur Momente lang direkt wahrnehme. Was ich dann

wahrnehme, lässt sich vielleicht nie in angemessene Worte fassen, aber ich versuche es mit folgendem Bild: Leidenschaft begleitet mich wie ein unterirdischer Lebensstrom. Manchmal sprudelt

etwas davon an die Oberfläche, vielleicht weil eine Begegnung, ein Wort, eine Musik, ein Anblick mich so berührt, dass ich in die Tiefe gelange und Zugang zu einer hellen Kraft erhalte, die sonst für mich nicht spürbar ist. Dann ist mir, als würde mir mein Durst nach Sinn gestillt. In solchen Momenten kenne ich Tränen. Tränen waschen mir manchmal die Augen. Was danach bleibt, ist eine gute innere Schwingung, ein tiefer Friede, der mich klar und deutlich sehen lässt, worum es in meinem Leben geht.

Die hier beschriebenen Momente ermutigen mich, nicht genügend bedachte Entscheidungen zu hinterfragen. Sie geben mir einen langen Atem in schwierigen Situationen und sie erfüllen mich mit Entschlossenheit, wo es gilt, Unrecht und Ungerechtigkeit gegen Schwache nicht einfach hinzunehmen.

Sehnsucht nach der Fülle

Vielleicht ist die Leidenschaft die aktive und aktivierende Antwort meinerseits, auf das, was ich an tiefer Sehnsucht nach der Fülle des Lebens spüre. Wo diese Leidenschaft mein Tun und Lassen nährt, lebe ich in Verbindung mit der Kraft, die uns allen Leben, Licht, Frieden und Zivilcourage schenkt.

Als Kind habe ich über solche Dinge nicht nachgedacht. Ich war ein leidenschaftlicher Schiffsmodellbauer. Die Herausforderung, Schiffe so detailgetreu wie möglich nachzubauen, verband sich mit meinen Träumereien über die gelesenen Seefahrergeschichten. Aber bereits nach einigen Jahren in der Berufslehre als Feinmechaniker machte ich die Beobachtung, dass mich dieses Hobby immer weniger an die Werkbank fesseln konnte. Ein mit einem Schulfreund angefangenes Bauprojekt eines fern-

gesteuerten Dreimasters hat seinen Abschluss nie gesehen.

Über die Erfahrungen in einer pfarreilichen Jugendgruppe, in der wir alle großen Fragen miteinander teilen konnten, entdeckte ich bei mir eine Bereitschaft, mich von Sorgen, Ängsten und Nöten anderer betreffen zu lassen. In Begegnungen mit Schul- und Arbeitskollegen wurde ich aufmerksam auf Leiden, die ich bei mir nicht kannte. Selber hatte ich eine andere Unruhe.

Die Erfahrung, dass andere durch das Mitteilen ihrer Sorgen nicht nur zu meinen besten Freunden wurden, sondern auch andere Lebensqualitäten entdeckten, hat mich mit meinen

»in Mitleidenschaft gezogen«

eigenen schweren Fragen immer wieder auf den Boden geholt. Denn meine neue Leidenschaft war die Verteidigung der Schöpfung geworden. Als 18-Jähriger empörte ich mich chronisch über die Gedankenlosigkeit sämtlicher Auto- und MotorfahrzeugfahrerInnen. Wie konnten so viele Menschen die Vergiftung der Luft in Kauf nehmen, wenn es doch so viele Alternativen wie Füße, Fahrräder, Busse und Züge gibt!?!

Heute verbinden sich diese zwei Dimensionen: die Leidenschaft für das Leben als Kampf gegen einen gleichgültigen, zerstörerischen Lebensstil und die Leidenschaft, mit anderen Menschen die existentielle Suche nach einer versöhnten Lebenshaltung zu teilen. Ihnen auf ihrem Weg zuzuhören und mit ihnen unterwegs zu sein, erfüllt mich immer wieder mit dieser tiefen Freude, die mir den unmittelbaren Kontakt zur Sinnerfahrung schenkt. Wo ich erfahre, dass Menschen erniedrigt, ausgeschlossen oder verfolgt werden, regt sich in mir eine absolute Empörung. Da werde ich in Mitleidenschaft gezogen.

Empörung und Frieden

Weiter oben habe ich von Tränen und tiefem Frieden berichtet, wenn ich von der Leidenschaft berührt werde. Hier schreibe ich von absoluter Empörung. Empörung und Frieden schließen sich in diesem Fall aber nicht aus. Gerade dann, wenn ich mich von einer Ungerechtigkeit in Mitleidenschaft nehmen lasse, beginne ich, mich auf meinen tiefer liegenden Kraftstrom zu besinnen. Der Friede, den ich von dort her spüre, bedeutet auch so etwas wie eine Gewissheit von Übereinstimmung. Wenn meine apostolische, pastorale, seelsorgerliche Tätigkeit, oder wie auch immer man mein Engagement bezeichnen will, etwas mit Nachfolge Christi zu tun hat, dann ist es dort, wo es mir gelingt, in Übereinstimmung mit meinem tiefen Gewissen zu handeln.

Mehr als durch alle Gebete, Glaubenskenntnisse und liturgischen Handlungen zusammen erfahre ich die Freude, im Einklang mit Gott zu sein, wo ich mich kritisch-solidarisch auf

Pia E. Gadenz-Mathys

»Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn; wenn Fasten, dann Fasten!«

Neulich habe ich ein Kind beobachtet, das mit seinem kleinen Spielzeugtraktor Schnee vor seinem Haus wegschaufelte. Mit großem Eifer trug es Zentimeter um Zentimeter auf die kleine Schaufel, um den Schnee etwas weiter vorne wieder abzuladen. Dabei hörte es die Rufe seines Vaters gar nicht, der sein Kind längstens in die warme Stube locken wollte.

Nicht nur Kinder haben die Fähigkeit, mit Leidenschaft etwas anzupacken. Ich kenne eine Jugendliche, die leidenschaftlich Handball spielt und dabei auf vieles verzichtet. Oder da ist ein junger Mann, der benützt jede Gelegenheit,

die Seite der Opfer von Ungerechtigkeit stelle. In meiner konkreten Arbeit ist das meist nicht sehr spektakulär: Ich folge dieser Spur, indem ich mich gegen zuviel Oberflächlichkeit für Bewusstheit einsetze (Stille, Meditation, zu Fuß gehen oder Radfahren sind dazu hervorragende Mittel),

»auf der Seite der Opfer«

indem ich mich gegen Individualismus und Konsumismus wende und Gemeinschaften diene, indem ich zur Förderung der Naturverbundenheit auf offene Energie- und Stoff-Kreisläufe aufmerksam mache, und vor allem, indem ich leidenschaftlich versuche, meine Mitmenschen zu verstehen.

Christoph Albrecht ist Jesuit und hat über den Befreiungstheologen Luis Espinal promoviert. Derzeit leitet er das Zentrum für Begegnung, Spiritualität und Bildung »Notre-Dame de la Route« bei Freiburg/CH und engagiert sich in Fragen ökologischer und sozialer Gerechtigkeit.

hoch in die Berge zu kraxeln. Auch gibt es Menschen, die leidenschaftlich ihrer Arbeit nachgehen. Sie alle erleben zumindest in einem Bereich Leidenschaft und sind mit Herzblut dabei.

Auch aus der Bibel kennen wir viele Frauen und Männer, deren Leben voller Leidenschaft war: Mirjam stimmte ihr Lied an und pries Gott als ihren Retter oder Elija, der sich für den Gott Israels einsetzte und sogar den großen Kampf mit Priestern der Gottheit Baal wagte. Auf Leben und Tod ging es in Jakobs Kampf am Jabbok. Auch Paulus stelle ich mir als leidenschaftlichen Menschen vor. Jesus hat sich mit Leidenschaft für das

Reich Gottes eingesetzt. Seither standen und stehen heute noch viele glaubensstarke Christinnen und Christen mit Leidenschaft in der Nachfolge Jesu. Ja, viele haben sogar durch das Blutzeugnis ihre Verbundenheit mit Christus bekräftigt. Das haben sie bestimmt nicht halbherzig, sondern leidenschaftlich getan!

Leidenschaftlich Seelsorgerin

Können solche (heilige) Menschen nicht auch für mich als Seelsorgerin eine echte Herausforderung sein, selber leidenschaftlich die vielen Aufgaben, die an mich herangetragen werden, wahrzunehmen? Mit Leidenschaft meine ich aber nicht (nur), fleißig zu sein, das zu erledigen, was gerade auf dem Schreibtisch liegt oder wozu ich Lust habe. Ich verstehe Leidenschaft viel existentieller: mit allen Sinnen wahrnehmen, was im Moment ist. Da ist ein Anruf und dahinter ein Mensch, der mich jetzt braucht. Oder da ist Religionsunterricht angesagt. Die Kinder und Jugendlichen wollen jetzt von mir ernst genommen werden. Oder da ist der Gottesdienst. Mit ganzem Herzen will er gefeiert werden.

Leidenschaftlich Seelsorgerin zu sein, heißt für mich, den Auftrag, den Gott mir im Hier und Jetzt schickt, wahrzunehmen. Zugegeben, das ist nicht immer so einfach. Ich bin versucht, mich in der Vergangenheit aufzuhalten, etwa wenn ich erlebe, dass vieles in unserer Kirche nicht mehr so einfach abläuft wie früher. Ich ertappe mich dabei, selbst während des Gottesdienstes die geringe Zahl der Feiernden zu beklagen. Leidenschaftlich Seelsorgerin zu sein, heißt auch, mich nicht auf ein Später zu vertrösten, wenn es zum Beispiel um einen längst fälligen Hausbesuch geht und ich mir einrede, dass ich diesen ja auch noch nächste Woche machen kann. Leidenschaft kennt »nur« das Hier und Jetzt: sich

jetzt mit den Fröhlichen freuen oder jetzt mit den Trauenden hoffen.

Von der Kirchenlehrerin Teresa von Avila gibt es den berühmten Spruch: »Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn; wenn Fasten, dann Fasten.« Die Feste sollen freudig gefeiert werden, und wenn Besinnung und Einkehr gefragt sind, dann sollen diese ebenso herzlich begangen werden. Entscheidend ist, was ich jetzt tue und wie ich dies tue: aus ganzem Herzen.

Ich kenne an mir selber leidenschaftliche Zeiten intensiver Freude und intensiver Trauer. Diese Leidenschaft zeigt sich auch in der Seelsorge. Ich bin mit »Leib und Seele« Seelsorgerin. Ich kenne Momente der Leidenschaft, in denen ich intensiv Freude und Glück spüre: ein gutes Gespräch, eine schöne Liturgie, Menschen, die mich tragen und ertragen. Ich kenne auch den Schmerz und das Leiden an Unerfültem. Auch das ist Leidenschaft. Leidenschaft schafft eben auch Leiden! Wer kennt dies nicht aus der Seelsorgearbeit? Ein gut ausgeschriebener Bibelkurs und keiner kommt!

Es ist eigentlich nicht so entscheidend, ob unsere Arbeit in der Seelsorge immer gelingt oder nicht. Sie soll aber mit Leidenschaft ausgeübt werden. Es gibt für mich nichts Ärgerlicheres, als wenn ein Seelsorger oder eine Seelsorgerin halbherzig ihre Berufung als Job ausübt.

Begegnung mit Christus

Was ist aber bei Einsamkeit und Frustration? Auch das gehört ja in unseren Seelsorgealltag. Solche Gefühle sollen zugelassen werden. Wir müssen lernen, sie in unser Leben zu integrieren. Ich kenne es nur zu gut: Es ist nicht einfach, Misserfolge einzustecken, besonders wenn sich eine Seelsorgerin mit ganzem Herzen in ihre Arbeit, in eine besondere Aufgabe oder in das Mit-

einander einer Gemeinschaft hineingibt. Deshalb suche ich immer wieder die Begegnung mit Christus. Er selber hat sich leidenschaftlich bis zum Tod hingegeben – auch für mich. Ich darf mich trotz der Misserfolge bei ihm leidenschaftlich gehalten wissen.

Ohne diese Begegnung im Gebet, in der Stille, im Empfang der Sakramente, würde ich nur zu oft auf Sparflamme sein. Mein Leben und be-

»dem Leben Geschmack und Würze geben«

stimmt auch meine Seelsorgearbeit würden ohne die Verbundenheit mit Christus anders aussehen: langweilig und fad. »Salz für die Welt« sollen wir sein! Dem Leben dienen, ihm Geschmack geben und Würze, immer wieder neu. Trotz der Widerstände und gerade wegen diesen. Leidenschaft hat nichts mit Fanatismus zu tun. Leidenschaft ist eine positive Kraft, eine Tugend, die dazu taugt, mich lebendig zu machen und auch

Markus Heil Everybody needs some passion

Die Frage nach der Leidenschaft im Zusammenhang mit der Seelsorge ist eine Frage nach der Motivation, dem Antrieb, der Durchhaltekraft und dem Erholungsfaktor. Dies aus dem Blickwinkel der Leidenschaft zu betrachten, ist zum einen zwar neu, zum andern zeigt es auf eine nicht vernunftgesteuerte Größe, welche dieses Geben und Nehmen in der Seelsorge bestimmt.

Everybody needs some passion (Jede/r braucht Leidenschaft): Diese Erkenntnis des Sängers Rod Steward gilt auch im Leben als Seelsorger. Nur dass man hier den Kick und die Spannung nicht (nur) im Freizeitbereich, (nur) in der

»Biss« zu haben, auch wenn es manchmal andere irritieren kann. Leidenschaft führt zur Fülle des Lebens!

»Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben, aus ganzem Herzen, mit all deiner Kraft und mit ganzer Seele« (Dtn 6,4f). Dieses Bekenntnis Israels drückt eine leidenschaftliche Liebe zu Gott aus, der selber die Menschen leidenschaftlich liebt. Mich in diese göttliche Bewegung leidenschaftlich hineinnehmen zu lassen, ist für mich als Seelsorgerin Triebfeder für meine Aufgabe, Herausforderung und Verheißung zugleich. Denn Glaube ist kein Zustand, sondern lebendig, leidenschaftlich lebendig!

Pia E. Gadenz-Mathys, lic. theol., ist nach Jahren als Pastoralassistentin nun seit Juni 2003 Gemeindeleiterin in Herzogenbuchsee im Kanton Bern in der Schweiz. Sie hat kürzlich mit einer Gruppe leidenschaftlich an Gebeten zur Kommunion gearbeitet: Feierliche Kommuniongebete, hg. im Auftrag der Deutschschweizer Bischöfe vom Liturgischen Institut Fribourg (Schweiz).

Liebesbeziehung oder (nur) in der Frage nach beruflicher Beförderung suchen muss. Die tägliche Begegnung mit den verschiedenen Menschen gibt genug Abwechslung, Anspannung und Kick.

»Durchhaltekraft und Erholungsfaktor«

Dabei ist jeweils auch zu berücksichtigen, dass diese Leidenschaft auch ein gewisses Leiden schafft. Wie sich Seelsorgende freiwillig und regelmäßig diesem Kick und diesem Leiden aussetzen, wird Gegenstand dieser Überlegungen sein.

Individualisierung fordert Authentizität

Die Individualisierung hat zur Folge, dass Seelsorgende nicht mehr in erster Linie als Amtspersonen wahrgenommen werden. Sie können sich weder hinter einem Amt verstecken noch werden sie von diesem getragen. Auch wenn man mit uns von Amts wegen Kontakt aufnimmt, wird eine einführende persönliche Begegnung gefordert und diese nachher durchaus knallhart beurteilt. Je weniger Dauerkontakte es gibt, umso wichtiger werden die wenigen Einzelbegegnungen mit Seelsorgenden im Laufe eines Christenlebens. Die Erwartungen sind hoch, und das jesuanische Vorbild reduziert diese Erwartungen nicht. Diese Forderung nach authentischer Begegnung ist der Kick in der Seelsorge.

Fülle und Kurzfristigkeit

Zu diesen Erwartungen in jeder einzelnen Begegnung kommt zusätzlich der kurzatmige Rhythmus, in dem verschiedene Menschen mit ihren Anliegen kommen. Besonders herausfordernd wird dies durch die Unverbundenheit dieser Einzelpersonen. Die Jugendlichen auf der Bank vor der Kirche haben keinerlei Kontakt zu der Rosenkranzgruppe und beide wollen den Seelsorger beanspruchen. Jede/r hält ihr/sein Anliegen für das jetzt wichtigste und dringendste. So haben an einem Tag mit einer sehr schwierigen großen Beredigung weder die Firmanden noch die anderen Einzelanfragen ein Verständnis dafür, dass der/die Seelsorgende nicht ganz erholt auf weitere Anfragen antwortet. Auch das Verständnis, dass etwas anderes liegen geblieben ist, ist gering, weil diese anderen von dem Großanlass nichts mitbekommen haben. Diese Unverbun-

denheit der Anfragen erschwert die Großherzigkeit, weil die begrenzten Möglichkeiten des Seelsorgers nicht in den Blick kommen. Dies führt zu Erwartungsdruck und Stress, welcher wohl Hauptpunkt im Leiden dieser Leidenschaft ist.

Wenn das Telefon im Pfarramt klingelt, weiß man nie, was als Nächstes kommt. Dies ist spannender als jede Achterbahn und jeder Krimi. In der Begegnung dann am jesuanischen Ideal gemessen zu werden, macht diese Achterbahn

Literatur:

Henry Nouwen, Du bist der geliebte Mensch, Religiös leben in einer säkularen Welt, Freiburg 2006.

Ders., Seelsorge, die aus dem Herzen kommt. Christliche Menschenführung der Zukunft, Freiburg 2000.

zu einem existentiellen Erlebnis, welches viele Lernchancen bereithält. Wer darin aber nach der Genugtuung des Gebraucht-seins sucht, für den stellt sich schnell eine Ermüdung und Enttäuschung ein.

Hier hilft das jesuanische Ideal, der Rückzug in die Stille, der Rückzug auf das Boot, der Rückzug auf einen Berg. Dies bleibt streng am jesuanischen Vorbild und ergibt daher nicht eine gesplante Motivation aus Arbeit und Pause. In Jesus sind Stille und Gebet auf der einen Seite und Begegnung mit den Menschen auf der anderen Seite im Gleichgewicht vereinigt. Der freie Tag ist somit kein freier Tag ohne Begegnungen, sondern ein Tag der Begegnung mit mir, mit meiner Familie und mit Gott. Dies führt zur Erkenntnis: Außer Stille und Begegnungen brauche ich nichts.

Was ist nun hier Leidenschaft?

Wie kann man nun in dieser Beschreibung von Seelsorgemotivation die Dimension der Leidenschaft entdecken? Die Suche beginnt mit den Be-

obachtungen: Warum ermüde ich nicht? Warum habe ich nicht manchmal einfach genug und fliehe? Warum gehe ich immer noch auf Menschen zu? Warum bleibe ich beim Einkaufen stehen und nehme mir gerne Zeit zum Zuhören? Diese Energie, die in der authentischen Begegnung freigesetzt wird, gibt mir Stärke und Ausdauer.

Daher wage ich die These: Wer von der »Berufung zur Begegnung« eine Pause machen will und sich mit Hobbies und anderem im Gleichgewicht halten will, kann nicht so ganzheitlich ans Werk gehen, dass er auf Dauer die geforder-

te Authentizität bringen kann – und steht in der Gefahr auszubrennen.

Wer innerhalb seiner Berufung die Zeit zur Begegnung mit sich selbst (und der eigenen Familie) findet, kann innerhalb der Anforderungen der heutigen Seelsorge bestehen. Wer sich den Zugang zur Quelle offen halten kann, erfährt diese Leidenschaft als lebensspendend.

Markus Heil, Dr. theol., ist Gemeindeleiter der Pfarrei Liebfrauen in Nussbaumen AG (CH) und Co-Dekanatsleiter des Dekanates Baden-Wettingen im Bistum Basel.

Ursula Kalb

Mit Leidenschaft für das Evangelium und für die Armen

Die Leidenschaft für das Evangelium bewirkt Leidenschaft für die Armen, und die Leidenschaft für die Armen erfordert Leidenschaft für das Evangelium. Das ist meine Erkenntnis in den 25 Jahren meines Lebens in der Gemeinschaft Sant'Egidio. In Rom, in einer kleinen Kirche in Trastevere, in Sant'Egidio, lernte ich vor 25 Jahren diese Gemeinschaft kennen. Mich faszinierten zwei Dinge: Die Liebe zu den Armen der Stadt und das tägliche gemeinsame Abendgebet gehörten zusammen, und die Mitglieder der Gemeinschaft sprachen von den Armen als ihren Freunden. Sant'Egidio wurde für mich persönlich deshalb der Weg, wie ich Christentum leben wollte.

Als die Gemeinschaft in Würzburg begann, lernte ich mit meinen Freunden Kinder und Jugendliche in einem Armenviertel kennen. Wir halfen den Kindern in der Schule und lernten langsam die Welt der Armen kennen. Ich verstand, dass diese Kinder die Armen des Evangeliums waren: Kinder an Sonderschulen, die keine Zukunft vor sich hatten; Zigeunerfamilien, die ausgegrenzt waren; Kinder, die niemand an der

Hand nahm, um ihnen das Leben und die Welt zu erklären.

Ich verstand, es waren die Armen, Lahmen und Blinden des Evangeliums, die Jesus in den Mittelpunkt seines Lebens und seiner Verkündigung stellt. Den Armen eine Frohe Botschaft zu verkündigen, schien plötzlich einfach und konkret zu sein. Es bedeutete, ihnen zu sagen: »Du bist nicht mehr alleine. Ich nehme dich an der Hand, ich bin dein Freund, du musst keine Angst mehr zu haben.« Ich schenkte den Kindern meine Zeit, meine Phantasie, mein Wissen und sie schenkten mir ihre Treue, ihre Freundschaft, ihr Vertrauen, ihre Liebe. Wir wurden Freunde.

In der Freundschaft mit den Armen ...

Seit einigen Jahren gebe ich mit einigen Freunden der Gemeinschaft kostenlos Deutschunterricht für Flüchtlinge und Migranten. Ich erlebe, mit welcher großer Dankbarkeit mir Menschen begegnen, die in unserer Gesellschaft fremd sind.

Sie eröffnen mir den Horizont einer Welt, die voller Konflikte und Gewalt, voller Kriege und schwieriger Situationen ist. Ich verstehe durch meine Freunde den Wert des Friedens und das große Geschenk eines Lebens ohne Gewalt.

Meine ausländischen Freunde zeigen mir den großen Reichtum der Verschiedenheit. Sie geben mir die Gewissheit, dass es möglich ist, dass man gut zusammen leben kann, auch wenn man verschieden ist. Sie helfen mir zu verstehen, dass man in einer globalisierten Welt, vor der man Angst hat, weil sie voller Gewalt ist, den Weg des Dialogs, des gegenseitigen Interesses und der Freundschaft gehen kann.

Heute verstehe ich besser, was es heißt, wenn Jesus sagt: »Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen.« Und ich weiß, dass ich all dies nur tun kann, weil ich von einer Gemeinschaft getragen werde, die sich auf das Evangelium gründet. Jeden Abend treffen wir uns zum Abendgebet. In dessen Mittelpunkt steht das Lesen und die Erklärung einer Schriftstelle. Jeden Abend kann ich die oft existentiellen Sorgen meiner Freunde aus aller Welt vor den Herrn tragen und ihn bitten, zu helfen und Hoffnung zu schenken. Wie lebendig kann das Evangelium werden, wenn man mit offenen Augen und offenem Herzen durch unsere Straßen geht, am Bettler nicht vorübergeht, sondern mit ihm spricht!

... begegne ich der Freundschaft Jesu

Es ist nicht schwer, diese Leidenschaft für die anderen zu leben, wenn man das Evangelium liest, jeden Tag, immer wieder. Ich begegne dort dem Herrn, der selbst fremd oder obdachlos war. Ich begegne aber auch dem Herrn und Meister, der seine Jünger auf seinen Weg immer mitgenom-

men hat und ihnen seine Freundschaft bis zum Ende geschenkt hat.

Der Weg der Gemeinschaft Sant' Egidio ist kein schwieriger Weg. Man muss nur zwei Entscheidungen im Leben treffen: die Entscheidung, das Evangelium jeden Tag in die Hand zu nehmen in der Gewissheit, dass Gott mir heute etwas Neues sagen möchte, dass er in meinem Leben jeden Tag etwas verändern kann. Und die Entscheidung, dass ich an den Armen meiner Stadt nicht mehr vorübergehe.

In meiner Tätigkeit beim Diözesancaritasverband sage ich in der Ausbildung der pastoralen MitarbeiterInnen immer: »Sie werden in Ihrer Arbeit sicherlich Multiplikatoren sein und

»die Liebe nicht delegieren«

Gruppen leiten. Doch jede/r von ihnen muss mindestens einen ›armen Menschen‹ zum Freund haben, sich um ihn sorgen und ihn besuchen, sonst wird Ihr Dienst leer und rein organisatorisch.« Wir können als Mitarbeiter in der Kirche nicht alles delegieren. Die Liebe zu den Armen müssen wir selbst üben, sonst werden wir das Evangelium nicht verstehen und geben Gott wenig Möglichkeiten, mit uns zu sprechen.

Das ist meine Erfahrung: Gott spricht ständig mit uns: in der Stimme der Armen, die uns um Hilfe bitten, und durch sein Evangelium, in dem Jesus uns seine ständige Begleitung zusagt. So wird Evangelium lebendig, das eigene Leben erfüllt und unsere Welt ein Stück menschlicher.

Ursula Kalb ist Theologin und im Diözesancaritasverband Würzburg, Referat Gemeindcaritas tätig. Sie ist seit 25 Jahren Mitglied der Gemeinschaft Sant'Egidio, derzeit als Verantwortliche für Jugendpastoral und soziale Dienste in Deutschland und in der Flüchtlings- und Integrationsarbeit engagiert.

Ohne Leidenschaften kein sittliches Leben

Das Gute ist weder lust- noch leidenschaftslos zu erreichen. Weder Jesus noch die Heiligen sind ohne Leidenschaften vorstellbar. Diese Grundkräfte des Begehrens und der Abwehr lassen sich kultivieren, sodass sie Gott in den Dienst an seinem Reich nehmen kann.¹

Leidenschaften haben in der christlichen wie in der allgemein ethischen Tradition abendländischen Denkens keinen allzu guten Ruf. Leidenschaftlich zu sein, wird oft als Gegensatz zum vernunftbestimmten Leben betrachtet. Sittlichkeit wird mit Vernunft und Verantwortung verknüpft, die Leidenschaft dagegen als unvernünftig abgewertet. Nun können wir aber im Duden beim Wort »leidenschaftslos« Folgendes lesen: »zu kühl, ohne innere Anteilnahme«. So zu sein, möchte man niemand raten, gehört die Fähigkeit zur Anteilnahme doch zu einer vollen, reifen Persönlichkeit dazu. Wer kein Mitgefühl aufbringt, wird als herzlos, unmenschlich, vielleicht sogar als krank eingestuft. Leidenschaftslosigkeit in diesem Sinne ist also nicht erstrebenswert. Zum erfüllten Menschsein gehört auch die richtige Portion Herz, Gefühl, Emotion und eben Leidenschaft. Natürlich hat die volle, reife Persönlichkeit mit Vernunft und Willen zu tun, aber auch mit der Leidenschaft für das Gute.

Dennoch denken viele bei dem Wort »Leidenschaften« an etwas, womit man kämpfen muss. Das ist sicher auch richtig. Wir müssen lernen, sie zu zügeln, zu beherrschen. Vielleicht müssen wir bei manchen Leidenschaften auch dahin kommen, sie abzutöten, das heißt, von ihnen wirklich frei zu werden, wie es der hl. Paulus sagt (Kol 3,5). Aber gibt es nicht auch Leidenschaften, die uns beflügeln, etwa die Begeisterung?

Begeisterung besteht nicht nur aus dem Verstand, der etwas als wichtig erkannt hat, und dem Willen, der diesem Erkannten nachstrebt. Es gehören auch die Gefühle dazu. Das gilt zum Beispiel für die Lebenswahl. Wenn sich eine Frau entscheidet, Krankenschwester zu werden, ist

»Lust am Guten«

das nur eine Vernunftangelegenheit? Sicher werden Vernunftargumente eine Rolle spielen, aber ohne eine gewisse Leidenschaft, andern Menschen, die in Not sind, helfen zu wollen, wird eine solche Berufswahl wahrscheinlich nicht stattfinden. Vielleicht sagt die Betreffende auch einfach: Es macht mir Freude. Das ist ein echtes Argument. Sie dürfte auch sagen: Ich habe Lust auf diesen Beruf.

Denn die Lust am Guten ist der stärkste Magnet hin zum Guten, die Anziehung, das Gute zu tun. Man kann sogar fragen: Gibt es überhaupt ein gutes, sittliches Handeln, das lust- und leidenschaftslos wäre? Kann man sich Heilige vorstellen ohne Leidenschaft? Weder Teresa von Ávila (†1582), mit der ganzen Energie ihrer Klostergründungen, ihrer Ordens-

»Umarmung des Leprakranken«

reform, aber auch ihrer Liebe zu Christus, ist als leidenschaftsloser Mensch vorstellbar, noch Franz von Assisi (†1226) ohne seine Leidenschaft für die Armut, für die Nachfolge Christi, bis hin zu diesem Gestus der Umarmung des Leprakranken, der in seinem Leben entscheidend war. Wie waren die Heiligen leidenschaftlich? Sie waren wohl nicht ihren Leidenschaften verfallen, aber auch sicher nicht leidenschaftslos. Wie ist das also mit den Leidenschaften?

Im Katechismus steht im Kapitel »Die Sittlichkeit der Leidenschaften«: »Der Mensch richtet sich durch bewusste Handlungen auf die Seligkeit aus. Leidenschaften oder Gefühle, die er verspürt, können darauf vorbereiten und dazu beitragen« (KKK 1762). Leidenschaften können dazu beitragen, dass wir unsern Weg zur Seligkeit, zum Ziel unseres Lebens finden.

Die Leidenschaft Jesu

Wenn wir auf unsern Meister und Herrn Jesus Christus schauen, begegnet er uns im Evangelium alles andere als leidenschaftslos. Ich nenne nur ein paar Stellen, die eine ganze Bandbreite an Gefühlen im Leben Jesu sichtbar machen. Mehrmals ist die Rede davon, dass Jesus weint, trauert, eine seelische Regung hat, die in Tränen Ausdruck findet. Er weint über Lazarus, seinen

Freund (Joh 11,35), vergießt Tränen des Schmerzes und der Trauer über Jerusalem (Lk 19,41). Jesus kann jubeln vor Freude, etwa darüber, dass der Vater das den Weisen und Gelehrten verborgen und es den Kleinen und Unmündigen geoffenbart hat (Lk 10,21).

Oft ist die Rede vom Mitleid Jesu. Das hebräische Wort, das dahintersteht, bedeutet »Eingeweide«. Jesus ist also aus dem Innersten seines Herzens heraus ergriffen von Mitleid, zum Beispiel als er die Menschenmenge sieht, die ihm nachgelaufen ist: »Als er die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben« (Mk 6,34). Als Jesus die Witwe vor dem Stadttor von Nain sieht, deren einziger Sohn zu Grabe getragen wird, hat er Mitleid mit ihr (Lk 7,13).

Aber er verspürt auch Zorn, etwa wenn er die Händler im Tempel sieht, eine Geißel knüpft, ihre Tische umstürzt und sie aus dem Tempel verjagt (Joh 2,13-22; vgl. Mt 21,12-17par). Als

»Mit Sehnsucht

habe ich danach verlangt ... «

Jesus in der Synagoge einen Mann mit einer verdorrten Hand am Sabbat heilen will, in die Runde schaut und merkt, wie die Herzen verhärtet sind, sagt der Evangelist: »Er sah sie voll Zorn an« (Mk 3,5).

Jesus kennt Erschütterung: »Meine Seele ist erschüttert«, sagt er beim Abendmahl (Joh 12,27). Er kennt die Angst, die tiefe, tiefe Angst, bis hin zur Todesangst in Gethsemane in der unglaublichen Ausdrucksstärke des Schweißes, der in Bluttröpfen aus ihm hervordringt (Lk 22,44). Und er kennt die Sehnsucht: »Mit Sehnsucht habe ich danach verlangt, dieses Mahl mit euch zu essen«, sagt Jesus im Abendmahlssaal (Lk 22,15). Sehnsucht im Herzen Jesu ist ein starker Ausdruck der Emotion, der Leidenschaft.

Ein paradoxer, überraschender Ausdruck davon ist die Sehnsucht nach dem Kommen des Reiches Gottes, nach »der Stunde«, wie er sie nennt. Das heißt konkret: Jesus sehnt sich nach der Hingabe seines Lebens. Wie kann er sich nach seinem Leiden sehnen, ein Verlangen haben nach etwas, was zutiefst zuwider ist – so sehr, dass er, als es dann soweit ist, in der Todesangst Blutschweiß schwitzt? Das sind Gefühle, Leidenschaften. Wir müssen versuchen, das Wort Leidenschaft aus der modernen negativen Bewertung herauszunehmen und es einmal als das zu nehmen, was es ursprünglich bedeutet: den Ausdruck unserer Gefühlswelt.

Aber nicht nur beim Herrn finden wir die ganze Palette der menschlichen Emotionen, auch bei seinen Jüngern, am stärksten in den Briefen des Apostels Paulus. Hier ließe sich vieles über die Ausdrücke seines Gefühls sagen, wenn er »unter Tränen« schreibt (2 Kor 2,4), wenn er im Zorn über Missverhalten der Gemeinden schreibt (Gal 4,8-20), wenn er seine Sorge vergleicht mit der Sorge einer Mutter für ihre Kinder (1 Thess 2,7), wenn er seine Freude zeigt (2 Kor 2,3; 7,4; Phil 1,4; 4,1; Kol 2,5; 1 Thess 2,19f; 3,9), auch seinen Ärger, seine Enttäuschung über andere Apostel (Gal 2,11-14).

Lust und Unlust

Was hat es also mit allen diesen Emotionen auf sich? Was sagt uns der Glaube dazu? Was sagt die christliche Lebenserfahrung? Eines sagt sie sicher, im Unterschied etwa zum Stoizismus, vielleicht auch zum Buddhismus: Es geht nicht darum, Leidenschaften abzuschaffen oder zu verleugnen, sonst hätte Jesus sie sicher nicht gezeigt. Es ist klar, dass wir uns zuerst und vor allem von Willen und Vernunft leiten lassen müssen. Das macht den Menschen aus. Aber

das ist nicht alles im Menschen. Es gibt die sinnlichen Kräfte der Seele, die ihren Sitz nicht im Verstand haben.

Beobachtet man ein kleines Kind im ersten Lebensjahr, wenn es noch nicht reden kann, zeigen sich zuerst diese sinnlichen Kräfte und zwar in der elementaren Form von Lust und Unlust. Diese ersten Erfahrungen bleiben das Grundmuster für unser ganzes Leben. Wir kennen sie bis ins Alter. Selbst wenn die Vernunft ganz erwacht ist und der Wille das Regiment übernommen hat, bleiben diese Grundstrebungen, die Erfahrung von Lust und Unlust. Das Wohltuende streben wir an und das Unangenehme wehren wir ab. Beim kleinen Kind geht das instinktiv.

»Die sinnlichen Kräfte der Seele haben ihren Sitz nicht im Verstand.«

Der Heranreifende, und das ist ein Gutteil der Erziehungsarbeit, darf das nicht mehr nur instinktiv tun. Wer in die Schule geht, kann sich nicht mehr nur von Lust und Unlust leiten lassen, sondern muss sich auch hinsetzen und lernen. Man muss die Strebungen und Reaktionen disziplinieren, dem Willen und der Vernunft unterordnen. Ich darf nicht mehr nur nach Lust und Unlust agieren und reagieren, sondern es ist von mir auch gefordert, dass ich Frust und Unlust überwinde, wenn es mir die Pflicht aufgibt oder wenn ich es mir vorgenommen habe, weil ich ein Ziel erreichen will.

Heißt das, dass es von jetzt an mit der Lust und der Unlust vorbei ist? Nein, denn die Lust kann durch die Freude noch größer werden, tiefer und stärker. Die spontane Unlust kann durch geistige Abscheu vor etwas Bösem noch viel tiefer und stärker werden. Was vielleicht nur spontane Unlust oder Aversion ist, kann durch geistige und geistliche Einsicht in die Wirklichkeit des Bösen eine tiefe, auch seelische Abscheu wer-

den. Ein Großteil unseres sittlichen Lebens spielt sich in diesem ständigen Hin und Her zwischen unseren Gefühlen, unserer Vernunft und unserem Willen ab. Manchmal ist es ein Konflikt, ein spannungsreicher Konflikt, sehr oft ist es eine gegenseitige Bereicherung.

Begehrkraft und Abwehrkraft

Der hl. Thomas, der über die menschlichen Leidenschaften einen umfangreichen Traktat geschrieben hat², versucht mit der großen Tradition, auf die er zurückblickt, die Welt der Gefühle zu ordnen. Er unterscheidet zwei große Bereiche der Leidenschaften. Erstens suchen alle Lebewesen das, was ihnen gut tut, und wehren sich gegen das, was ihnen schadet. Er nennt das die Begehrkraft, lateinisch den *concupiscibilis*, die Kraft, das zu begehren, was mir entspricht, zu meiner Natur passt, mir gut tut.

Diese Begehrkraft zeigt sich einmal in den spontanen Zuneigungen oder Abwendungen, in Lust oder Unlust, Liebe oder Hass, Freude oder Trauer. Es zieht uns zu etwas Gutem hin und schreckt uns vor dem Schädlichen ab. Die

»Gespür für das, was uns gut tut«

Grundkraft des Begehrens reagiert in uns von selber. Sie ist ein wichtiger Maßstab, um zu erkennen oder zumindest zu erahnen, was uns gut tut und was nicht. Wir haben ein Gespür für das, was uns gut tut, und brauchen dieses Gefühl, um uns zu orientieren.

Dann gibt es einen zweiten Gefühlsbereich: Wir müssen uns auch dem Bedrohlichen entgegenstellen, dem Schädlichen aktiven Widerstand leisten. Das tut unser Körper, wenn er gegen eine Infektion das Immunsystem, die Abwehrkräfte mobilisiert. Wir können diese Kraft heute Ag-

gression nennen, ohne mit dem Wort gleich etwas Negatives zu verbinden. Der hl. Thomas zeigt sie an einem einfachen Beispiel: Ein Tier geht seiner Lust nach und sucht etwas zu fressen. Um Nahrung zu finden, riskiert es etwas, geht in eine Gefahr, nimmt womöglich einen Kampf auf sich, der auch negativ ausgehen kann. Wir haben ständig mit solchen Situationen zu tun. Es ist ja nicht so, dass uns die fertigen Wachteln sozusagen in den Mund fliegen, sondern wir müssen mit Gefahren, Widerständen, Schwierigkeiten, Anfeindungen kämpfen. Unser Leben besteht in vieler Hinsicht auch aus Kampf.

Diese Kraft der Seele, die sich auf den Lebenskampf einstellt, nennt der hl. Thomas den *irascibilis*, die Zorneskraft. Es ist die Kraft, etwas Schwieriges anzupacken, sich nicht von der

»die Kraft, Schwieriges anzupacken«

Größe und Schwierigkeit eines Problems entmutigen zu lassen, aber auch die Fähigkeit, einzuschätzen, wie viel Kraft ich brauche, um eine Schwierigkeit zu meistern. Auch dieser Kraft geht es letztlich um etwas Gutes, das man erreichen will. Wer z.B. eine Prüfung machen will, will etwas Gutes erreichen, nämlich ein Studium abschließen. Ich weiß, um dieses Gut zu erreichen, muss ich mich anstrengen, Kräfte mobilisieren, auf manche Lust verzichten, manches Erfreuliche zurückstellen. Jeder Sportler, der trainiert, weiß, dass er auf sehr viel verzichten muss, wenn er die Goldmedaille gewinnen will.

Die Begehrkraft ist spontan. Die Aggressionskraft – wenn man sie so nennen will – erfordert dagegen Überwindung, um über sich hinaus zu gehen. Sie fordert dazu auf, Schwierigkeiten richtig einzuschätzen, sich selbst nicht zu überschätzen, aber auch nicht zu unterschätzen. Die Zornkraft erfordert gezieltes, strategisches Handeln. Blinde Aggression hilft nicht.

Ein dominikanischer Mitbruder hat in vielen langen Jahren ein riesiges monumentales wissenschaftliches Werk geschaffen. Er pflegte zu sagen: »Ich habe meinen gesamten irascibilis in dieses Werk investiert.« Alle seine Widerstandskraft, seine leidenschaftliche Energie hat er aufgebracht, dieses Ziel zu erreichen. Er hat auf vieles andere verzichtet, auf Reisen, auf vielleicht sehr schöne Sachen, auf Lektüren, auf Gespräche, um dieses große Werk zu schaffen. Es gibt kein großes Werk ohne einen starken irascibilis.

Leidenschaftliche Heiligkeit

Zu einem christlichen Leben gehört nun aber mehr, als nur materielle und seelische Schwierigkeiten zu überwinden, wie etwa ein Sportler, sondern es gilt auch geistige Kämpfe zu bestehen. Wir haben nicht nur mit den äußeren Widrigkeiten zu kämpfen, sondern auch mit der Neigung zum Bösen. Unter den seelischenhaltungen, die der Kampfkraft entsprechen, nennt der hl. Thomas vor allem die Hoffnung. Damit meint er nicht schon die göttliche Tugend, sondern die menschliche, vitale Kraft der Hoffnung, die in der Zuversicht besteht, Schwieriges angehen und überwinden zu können. Das Gegenstück dazu ist die Mutlosigkeit bis hin zur Verzweiflung, die alles hängen lässt, aufgibt, sich nicht mehr traut, sich vor den Schwierigkeiten fürchtet.

Weiters nennt der hl. Thomas hier den Wagemut und auch den Zorn, von dem wir auch schon bei Jesus im Tempel gesprochen haben. Alles das gehört zu dem, was der hl. Thomas die Kraft des irascibilis nennt. Es ist die natürliche Grundlage.

Die christliche Tradition ist überzeugt, dass es keine Heiligkeit ohne den »Brennstoff« der

beiden großen Leidenschaftsbereiche gibt, ohne die starke Begehrkraft und die starke Widerstandskraft. Die Heiligkeit besteht nicht darin, aber sie ist nur möglich, wo diese beiden Kräfte da sind und zum Einsatz kommen.

Aber, so möchte ich fragen: Kann man den Gefühlen trauen? Kann ich mich ihnen anvertrauen? Ich glaube, hier gilt es zu unterscheiden. Die Gefühle zuzulassen, ist sehr wichtig. Wer nur mit dem Kopf lebt, ist in Gefahr, dass er die Stimme seiner Gefühle überhört, die ihm vielleicht Wichtiges zu sagen haben. Das Gespür der Gefühle ist auch ein Wegweiser. Oft spüre ich Warnungen, noch ehe die Vernunft sie wahrgenommen hat, durch das Gefühl. Das Begehren, das Streben, das Verlangen, die Sehnsucht: Das kann oft eine Einfühlung in das Richtige sein, eine Art Intuition – und die hat viel mit Gefühl zu tun.

Dennoch wir müssen unterscheiden. Nicht jedes Gefühl, nicht jede Leidenschaft ist schon ein guter Kompass. Sie können auch Quellen der Verwirrung, der Verirrung, Quellen von Lastern und Sünden sein. Die Leidenschaften können mit mir durchgehen. Niemand kann sich davor sicher glauben. Wir können auch unseren Leidenschaften verfallen oder, was noch schlimmer

»die vitale Kraft der Hoffnung«

ist, wir können sogar unsere Vernunft und unseren Willen in den Dienst unserer Leidenschaften stellen, statt dass die Vernunft und der Wille die Leidenschaften steuern. Es geht also darum zu unterscheiden, zu korrigieren, zu kämpfen, zu integrieren, damit die Emotionen immer mehr die ganze menschliche Persönlichkeit anreichern, prägen und schöpferisch machen.

Unsere Leidenschaften haben dabei ihre eigene Sprache, ihre eigene Logik. Sie sind nicht einfach das, was uns die Vernunft und der Wille

sagen. Vielleicht kommen wir am nächsten an das heran, worum es geht, wenn wir auf das biblische Wort »Herz« schauen. Wenn ich zum Beispiel sage, ich möchte Rücksicht nehmen, dann

»Zuwendung des Herzens«

ist das etwas, was nicht nur mit der Vernunft geschieht. Das muss mit dem Herzen geschehen. Das Herz soll uns den richtigen Weg weisen. Doch das setzt voraus, dass mein Herz in Ordnung ist, dass meine Gefühle geordnet sind, meine Leidenschaften nicht durcheinander geraten. Ein ungeordnetes Leben bringt auch ungeordnete Leidenschaften mit sich. Deshalb geht es darum, dass wir gute Gewohnheiten bekommen, auch in unseren Emotionen. Gute Gewohnheiten entwickeln heißt, Tugenden entwickeln.

Wie können wir unsere Emotionen und Leidenschaften so bearbeiten und pflegen, dass sie gute Gewohnheiten werden? Christus hat seine Jünger in eine solche Schule genommen. An ihm konnten sie sehen, wie man die Gefühle, die Leidenschaften ordnet, wie sie richtig zu gestalten sind. Jesus Christus hat seinen Jüngern nicht nur eine Lehre gegeben, sondern hat sie ihnen gezeigt und vorgelebt. An ihm konnten sie sehen, was Mitgefühl, was Zuwendung des Herzens

heißt. Vor allem aber konnten sie an ihm sehen, was es heißt, die Gefühle umzuwenden in die Liebe zu den Feinden. Das ist nicht mehr natürlich möglich. Spontan kann ich meinen Feind nicht lieben. Doch wenn Jesus uns durch seinen Geist das Herz umkehrt, uns schenkt, was er gelebt hat, dann können wir anfangen, das zu tun, was von den menschlichen Gefühlen her unmöglich ist: selbst unsere Feinde zu lieben. Dann kommen die Gefühle nicht nur in Ordnung, sondern werden auf das Reich Gottes hingeeordnet, auf das Glück, das Jesus uns schenken möchte. Es ist möglich. Diese Verwandlung sehen wir an allen Heiligen, die ihre Gefühle so geordnet haben, dass sie ganz dem Reich Gottes dienen. Das Unangenehme, dass mir jemand Feind ist, nicht mit Hass, sondern mit Liebe zu beantworten, das ist der Weg, den uns Jesus für unsere Gefühle und Leidenschaften beibringen möchte.

Kardinal Dr. Christoph Schönborn OP ist Erzbischof von Wien und Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz. Zu seinen weltkirchlichen Funktionen zählen u.a. die Mitgliedschaft in der Kongregation für die Glaubenslehre und der Kongregation für die Orientalischen Kirchen. Er ist Initiator und Präsident des Ersten Apostolischen Weltkongresses der Barmherzigkeit, der in der Osterwoche 2008 in Rom stattfinden wird.

¹ Der Artikel ist eine gekürzte, leicht veränderte und autorisierte Fassung eines Abschnitts aus: Christoph Kardinal Schönborn, Jesus nachfolgen im Alltag – Impulse zur Vertiefung

des Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber, Freiburg (Herder) 2004, 70–84.

² Thomas von Aquin, Summa Theologiae I-II, qq. 22–48 (DThA 10).

Im Interview: Christoph Jacobs

Entschieden zur Leidenschaft

Pastoralpsychologische Perspektiven zu einer Grundkraft lebendiger Seelsorge

Sich zu leidenschaftlicher Hingabe auf Dauer entscheiden zu können, ist unabdingbar für gute Seelsorge.

Sich von Gottes Liebe und menschlichem Leid ganz in Anspruch nehmen zu lassen, erweist sich dabei als Weg zum Glück: für die pastoral Tätigen ebenso wie für die Kirche.

DIAKONIA: Leidenschaft klingt nach Erotik und Sexualität. Als Redaktion greifen wir dieses Phänomen im Zusammenhang mit Pastoral auf. Wo liegt da die Brücke? Was ist Leidenschaft?

Christoph Jacobs: Leidenschaft ist die Fähigkeit, die Wirklichkeit an einem Haken hochzuheben – sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und sich ihm zu widmen, was auch immer das Wesentliche für jemanden sein mag. Leidenschaft ermöglicht es, von einem Punkt her entschieden die eigene Lebensdynamik zu entwickeln. Wenn wir sagen: »Leidenschaft macht blind«, spricht das etwas Wesentliches an: Leidenschaft ist die Fähigkeit, sich auf etwas zu konzentrieren und alles andere, das nicht dazu gehört, auszublenden. Daher ist die treibende Kraft der Seelsorge der pastorale Eros.

DIAKONIA: Ist Leidenschaft nun eine Kraft oder ein Gefühl? Wie kann man Leidenschaft psychologisch beschreiben?

Christoph Jacobs: Leidenschaft ist ein lebendiges Gesamtkunstwerk, weit mehr als psychologische Dynamiken. Sie ist einerseits ein Charakteristikum der Person, hat also mit den Qualitäten der Person zu tun. Andererseits hat sie mit den Eigenschaften der Welt zu tun, hat also Weltqualität: Sie beruht auf der Attraktivität von Welt: von Menschen, von Dingen, von Sachen, von Dynamiken. Wobei die Attraktion auch von etwas ausgehen kann, das es erst in Zukunft geben soll, an dessen Verwirklichung dann mit Leidenschaft gearbeitet wird.

Wichtig ist zudem eine Erfahrungs- bzw. Fertigkeitskomponente. Wenn eine Leidenschaft kein kurzes Strohfeuer sein, sondern dauerhaft das Leben bestimmen soll, braucht sie die durch Erfahrung aufgebaute Kompetenz: »So geht's und so kann ich's machen.« Wenn jemand z.B. ein leidenschaftlicher Pilzsammler ist, dann muss er einerseits die Lust am Pilzesammeln haben, vielleicht weil sie ihm schmecken. Das Zweite: Er muss fasziniert sein von den Pilzen, die im Wald wachsen, und er muss natürlich auch wissen, wann die Pilze wachsen, denn er wird sie nicht im Winter suchen. Er wird aber auch die Fähigkeit besitzen, die essbaren von den giftigen Pilzen zu unterscheiden. Ein leidenschaftlicher Pilzsammler, der einen Fliegenpilz isst, stirbt aus.

Damit der leidenschaftliche Pilzsammler und seine Leidenschaft am Leben bleiben, muss zur Leidenschaft diese sozusagen professionelle Komponente treten – in dem Sinne, dass sich da einer mit einer Sache auskennt.

Diese Kompetenz ist allerdings keine Vorbedingung für die Leidenschaft, sie kann und wird im Prozess wachsen. Alle drei Aspekte, die Personeneigenschaften, die Zieleigenschaften und die Fähigkeitskomponente, haben enorme Rückwirkungen aufeinander. Es ist ein sich selbst stimulierender Regelkreis, in den man an jedem Punkt einsteigen kann.

Kräfte der Lebendigkeit

DIAKONIA: Welche Eigenschaften oder Qualitäten braucht nun eine leidenschaftliche Person? Kann jeder Mensch Leidenschaft erfahren?

Christoph Jacobs: Es braucht die Fähigkeit, eigene Emotionen zu erleben und sich von ihnen motivieren zu lassen. Um leidenschaftlich sein zu können, muss ein Mensch fähig sein, sich von etwas beeindrucken zu lassen. Das kann von innen kommen oder von außen. Die Person muss die Kräfte des Lebens wahrnehmen und entwickeln können. Dieses Wort Emotion macht das ja sehr schön deutlich, dass es da etwas gibt, was mich bewegt.

DIAKONIA: Leidenschaft ist also eng mit Gefühlen verbunden. Ist sie also ebenso flüchtig und unberechenbar? Gefühle sind ja nicht machbar.

Christoph Jacobs: Doch, in einem gewissen Sinne sind Gefühle schon »machbar«. Ich kann Emotionen wecken und wachsen lassen, indem ich sie wertschätze. Wenn ich auf etwas die Aufmerksamkeit richte, wird es stärker. Jemand, der seine Aufmerksamkeit permanent auf Angst richtet, wird auch mehr Angst erleben. Jemand, der

seine Aufmerksamkeit auf die Kräfte der Lebendigkeit, also auf Leidenschaft zum Leben in sich richtet, der wird auch mehr Leidenschaft erleben können – immer im Rahmen der Möglichkeiten seiner Person.

DIAKONIA: Kräfte der Lebendigkeit – gibt es aber nicht auch zerstörerische oder gar tödliche Leidenschaften?

Christoph Jacobs: Gewiss können Leidenschaften tödlich werden, wenn sie die Gesetze des Lebens verletzen. Wenn jemand in die Sucht verfällt, dann wäre das eine unechte Leidenschaft zu nennen, weil hier jemand seine Souveränität gegenüber den Prozessen, die in ihm ablaufen, verloren hat. Das ist eine krank machende, bis hin zum psychischen, sozialen oder physischen Tod gehende Leidenschaft. Zudem gibt es Leidenschaften, die objektiv gefährlich sind. Raserei auf der Straße z.B.

»Will ich mich dieser Leidenschaft überlassen?«

kann leidenschaftlich, aber tödlich sein. Wenn jemand leidenschaftlich aggressiv ist, wird er/sie irgendwann einen sozialen Tod sterben, weil man mit ihm oder ihr nicht mehr zusammen sein möchte.

Es ist also wesentlich, ob die Anziehungspunkte für eine Leidenschaft lebensförderlich sind oder eher lebensbeschränkend oder -gefährdend. Das zu bedenken, braucht es eine gewisse Art von Rationalität bzw. Reflexivität, die man normalerweise nicht mit Leidenschaft in Verbindung bringt. Wenn ich aber positive Leidenschaften haben möchte, sollte ich sie in jenen Formen kultivieren, die auch dem Nachdenken standhalten.

DIAKONIA: Man muss und kann Leidenschaften also beherrschen bzw. kultivieren?

Christoph Jacobs: Leidenschaft hat mit Entscheidung zu tun, damit, meinen Willen für etwas oder gegen etwas einzusetzen. Auch bei der Leidenschaft kann und muss ich fragen: Will ich das? Will ich mich in diese Sache hineingeben? Will ich mich dieser Leidenschaft überlassen? Oder will ich das nicht? Das mag bei einer einzelnen, mich überkommenden Dynamik nicht möglich sein, aber im Laufe des Lebens ist es notwendig, den eigenen Willen für die Steuerung bzw. im positiven Sinne für die Beherrschung der Leidenschaften einzusetzen. Die Frage ist: Habe ich Leidenschaften oder haben die Leidenschaften mich?

Hingabe im Sich-berühren-Lassen

DIAKONIA: Woher kommt die Leidenschaft – aus mir oder von einer Sache, einem anderen Menschen her?

Christoph Jacobs: Das Wort »Leidenschaft« ist ein Versuch, im Deutschen das abzubilden, was im Lateinischen »passio« heißt: von etwas berührt, von etwas übermannt werden. Das kann auch ein Übermanntwerden sein, das ich mir nicht gewünscht habe und das mich leiden macht. Leidenschaft ist etwas, was mich ganzheitlich ergreift.

Diese »passio« bedeutet nicht, die Hände in den Schoß zu legen. Passivität kann höchste Form der Aktivität sein: an sich etwas geschehen zu lassen und genau dies als aktives Leben zu begreifen. Manchmal kann Aktivität umgekehrt bedeuten, sich zum Spielball dessen zu machen, was einen da bestimmt. Bernhard von Clairvaux sagt: Jesus lebte eine »vita passiva« und starb eine »mors activa«. Er lebte Hingabe im Sich-berühren-Lassen und führte das so weit, dass sein Erleiden des Dunkels der höchste Moment seiner

Aktivität war. Vielleicht fasst das am Besten zusammen, was mit Leidenschaft gemeint ist.

DIAKONIA: So wird Leidenschaft aber für typisch moderne Menschen wenig attraktiv sein, wenn sie ins Dunkel und ins Leid führt.

Christoph Jacobs: Im Sinne oberflächlicher Attraktivität wäre ein leidenschaftliches Leben vielleicht nicht erstrebenswert. Wenn ich das aber mit der Sehnsucht des modernen Menschen verknüpfe, Erfüllung oder Glück zu finden, dann könnte Leidenschaft der Schlüssel zu dem sein, was mit Lebenserfüllung gemeint ist. Die Glücksforschung hat entdeckt, dass gerade die Menschen glücklich sind, die jene drei Komponenten vereinen, die wir schon zur Beschreibung von Leidenschaft herangezogen haben: Glück liegt zum einen darin, sich ein Ziel zu setzen bzw. sich für etwas einzusetzen. Glücklich sind die Menschen, die sich ansprechen lassen, die Visionen und Ziele haben, Herausforderungen wahrnehmen. Zweitens geht es darum, sich in die daraus folgenden Handlungen zu vertiefen – und zwar so, dass ich nicht mehr um mich sel-

»Schlüssel zum Glück«

ber kreise, sondern im Prozess stecke und im Geschehen aufgehe. Die dritte Komponente des Glücklichwerdens ist dann die Fähigkeit, mich an diesem ganzen Vorgang zu freuen und ihn zu genießen.

Leidenschaftliches Leben ist ein intensives Gegenwärtig-Sein. Alle Erfahrungen der geistlichen Ratgeberinnen und Ratgeber der spirituellen Tradition der Kirche weisen darauf hin, dass ein erfülltes Leben ein Leben in der Gegenwart ist. Diese Präsenz gilt es in Entschiedenheit zu leben. Allerdings nicht nur als einmalige Entscheidung, sondern als die immer wiederholte Entscheidung, jetzt in der Gegenwart präsent zu sein und dies als Lebensquelle wahrzunehmen.

DIAKONIA: Heißt das, ein leidenschaftliches Leben macht glücklich?

Christoph Jacobs: Ja, ganzheitlich glücklich. Selten im Sinne des »Fun«, also: Leidenschaftlich zu leben, macht nicht immer Spaß – obwohl es das auch machen kann. Leidenschaftliches Leben ist ein »Leben der Hingabe«. So lässt es sich im Strom der geistlich-theologischen Tradition verstehen. Es führt dazu, sich selber und im eigenen Leben Sinn zu finden – und das ist der Schlüssel zum Glück. Wer sein Leben hingibt, wird es empfangen.

Grundkraft der Seelsorge

DIAKONIA: Wo liegen nun die spirituellen Wurzeln für pastorale Leidenschaft?

Christoph Jacobs: Wir glauben an einen Gott, der ein leidenschaftlicher Gott ist und kein apathischer. Die Bibel zeigt Gott als durch und durch leidenschaftlich für sein Volk: ein Gott, der entbrennt vor Liebe, der zürnen kann, der sein Volk umwirbt. Auch die erotische Begrifflichkeit kommt hier vor. Wir sehen das ebenso bei Jesus selbst. Jesus lässt sich berühren von dem Leid der Menschen, lässt sich in Anspruch nehmen. Zuletzt bringt er sein Leben Gott in einem Schrei entgegen.

Wir wissen von der Leidenschaftsdynamik des Geistes, der in den Jüngerinnen und Jüngern brennt. Im alten Heiliggeist-Hymnus heißt es: »Dich sendet Gottes Allmacht aus, im Feuer und im Sturmes Braus.« Und weiter: »Entflamme Sinne und Gemüt, dass Liebe unser Herz durchglüht und unser schwaches Fleisch und Blut in deiner Kraft das Gute tut.« Es ist ein berechtigter Vorwurf an die Christen, dass sie lau geworden sind und ihre alte glühende Liebe vergessen haben.

Wenn ich mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern arbeite und es gelingt, dass sie sich mit ih-

rer ersten Liebe in Berührung bringen und ihre Dynamik neu entdecken, dann tritt das Belastende trotz aller Schwierigkeiten oft in den Hintergrund. Wenn sie sich an ihre Leidenschaft für Gott und die Menschen erinnern, dann blühen sie wieder auf. Dann leuchten ihre Augen, wenn sie davon erzählen.

DIAKONIA: Leidenschaft ist also eine Kraft, die über schwierige Zeiten oder Enttäuschungen hinweg zu tragen vermag?

Christoph Jacobs: Auf jeden Fall. Die Leidenschaft für Gott und sein Volk ist die Grundkraft der Seelsorge. Wer Seelsorge nur aus Profession ausübt, um einen Beruf, einen »Job« zu haben, ist ein Alptraum für die Menschen. Und er schadet sich selbst! Denn er wird weitaus eher der Gefahr erliegen, auszubrennen, als derjenige, der dynamisiert ist von dem, was die Großen der Tradition als »amor pastoralis« bezeichnet haben. Diese Lebensdynamik der Pastoral, auf die auch Papst Benedikt in seiner Enzyklika »Deus caritas est« aufmerksam macht, entsteht dort, wo man

»Sind wir noch glühende Menschen?«

sich von der erotischen Seite der Pastoral immer wieder faszinieren lässt. Das bringt Kraft in die Seelsorge. Ob wir unsere Kräfte selber wecken und von den Menschen wecken lassen, das wird auch in Zukunft die entscheidende Frage der Kirche sein. In seiner großen Meditation über die Kirche fragt Alfred Delp angesichts seines Todes: »Sind wir noch glühende Menschen?« Er fragt nicht: »Gibt es eine starke Organisation Kirche?« Nein, er wählt die Frage: »Ist noch eine Leidenschaft in unserer Seele, für die man sich selbst einsetzt?«¹ – Und genau darum geht es.

DIAKONIA: Nun kann man vielfach doch eher den Eindruck gewinnen, dass es derzeit nicht sehr leidenschaftlich zugeht in der Kirche

bzw. in den Gemeinden. Was kann Leidenschaft behindern? Können Leidenschaften vergehen?

Christoph Jacobs: Leidenschaften sterben dann ab, wenn Essentielles aus dem Blick gerät: die Beziehung zu sich selbst, zu den Menschen und zu Gott. Die derzeitige manchmal verbissene Beschäftigung mit den Strukturen der Kirche ist womöglich für die Leidenschaft in der Seelsorge tödlich. Diejenigen, die auch in schwieriger Situation mit Freude in der Seelsorge tätig sind, sind nicht von Strukturfragen besetzt, sondern sie sind von den Menschen fasziniert, sie sind von Gott fasziniert bzw. von Gott ergriffen, und sie stehen in tiefer Beziehung zu sich selbst. Sie funktionieren nicht nur, sondern sie nehmen sich als Menschen, als Männer und Frauen in dieser Situation auch ernst.

DIAKONIA: Kann man also sagen, es ist der Selbsterhalt der Strukturen, die »Bürokratie«, die der Leidenschaft den Raum nimmt?

Christoph Jacobs: Dass es Bürokratie gibt – hier als Symbolwort für alles das, was Leidenschaften tötet – ist nur normal in einer Organisation, die eine Erstreckungsdauer über Jahrhunderte hat. Das ist normal. Genau an diesem Punkt setzt das Nachdenken über die Leiden-

»sich den Menschen widmen«

schaft ein. Ich darf mein Hauptaugenmerk nicht auf den Erhalt der Strukturen richten, sondern ich kann meine Konzentrationsfähigkeit nutzen, mich den Menschen zu widmen – und zwar zunächst denen, die mich in meiner Pastoraliebe am ehesten faszinieren und ansprechen.

Ich komme noch einmal auf den Satz zurück: die Wirklichkeit an einem Haken hochheben. Das können die Bürokratien nicht, die haben viele Haken, mit denen sie beschäftigt sind und an denen man sich auch verhakt. Aber es braucht die Fähigkeit, die Gesamtdynamik des

pastoralen Handelns von einer Stelle her aufzuschließen: vom Menschen her, vor allem vom leidenden und bedürftigen Menschen her. Das entspricht unserem leidenschaftlichen Gott, der sein leidenschaftliches Handeln von den Bedürftigen, den gottesbedürftigen und den lebensbedürftigen Menschen her aufgeschlüsselt hat. Wenn wir unser pastorales Handeln daran ausrichten, werden wir auch am ehesten Erfüllung in der Seelsorge finden.

Auf dem Prüfstand der Verantwortung

DIAKONIA: Kann eine Orientierung an der Leidenschaft nun nicht auch dazu führen, dass Wichtiges außen vor bleibt, das vielleicht auch getan werden muss, aber nicht so attraktiv ist für die Leidenschaft?

Christoph Jacobs: Es gibt wohl auch Menschen, die Leidenschaft zum Vorwand nehmen, um diejenigen Dinge nicht zu tun, die getan werden müssen. Selbstverständlich muss Leidenschaft auf den Prüfstand der Verantwortung gestellt werden, und zwar nicht nur als individuelle, sondern auch als gemeinschaftliche Verantwortung. Es gibt ja auch eine gemeinschaftliche Leidenschaft als Dynamik einer Gruppe oder auch einer Diözese. In der christlichen Tradition ist es immer wieder so gewesen, dass sich Leute zusammengetan haben, die dieselben Leidenschaften hatten. Z.B. die Leidenschaft zu predigen: Das wurden dann die Dominikaner. Oder die Leidenschaft, unter den Ärmsten zu leben, wie die kleinen Brüder und kleinen Schwestern, usw.

Im Rahmen gemeinschaftlicher Leidenschaft und gemeinschaftlicher Verantwortung ist dann auch die Hoffnung berechtigt, dass es in der Gemeinschaft auch diejenigen gibt, die lei-

denschaftlich dafür sorgen, dass die Organisation stimmt. Denn auch organisatorische oder administrative Arbeiten kann ich mit Leidenschaft oder ohne Leidenschaft tun. Es gibt auch leidenschaftliche Buchhalter, die genau wissen, dass ihre Tätigkeit im Gesamt des Ganzen eine Unabdingbare ist und die sie deswegen mit Akribie und Genauigkeit und mit vollem Einsatz tun.

Leidenschaft ist ja nicht gebunden an bestimmte Berufe oder Tätigkeiten, sondern Leidenschaft ist ein Intensitätskriterium, ein Qualitätskriterium von Existenz. Man kann daher

»lebensförderlich oder lebensfeindlich?«

auch ohne Weiteres von einem leidenschaftlichen Beter oder einer leidenschaftlichen Beterin sprechen. Die tun nach außen hin gar nichts.

DIAKONIA: Welches Kriterium ist nun ausschlaggebend dafür, welche Leidenschaften man fördern soll und von welchen sich eher zu lösen versuchen?

Christoph Jacobs: Im kirchlichen Stundengebet gibt es aufeinanderfolgend zwei Gebete: Zuerst wird der Hl. Geist gebeten, die heilige Leidenschaft für das zu entflammen, was lebensförderlich ist, und dann, die falschen Leidenschaften zu zähmen und zu löschen. Entscheidend ist dabei nicht nur das individuell, sondern auch das gemeinschaftlich Lebensförderliche. Darauf muss das Augenmerk liegen: Was ist für mich und für andere bzw. für die Gemeinschaft, für die ich Verantwortung trage, lebensförderlich oder lebensfeindlich?

Im Extremfall zeigen das Menschen, die für andere in den Tod gehen. Sie erleiden selber den Tod, weil sie wissen, spüren, ahnen, dass das dem Leben anderer dient. Es geht bei Leidenschaft ja letztlich nicht um Maximierung, sondern um Intensivierung und Qualitätssteigerung

von Leben. Das kann und wird hoffentlich häufig mein eigenes sein, aber manchmal kann und wird es das Leben anderer sein.

Sich dauerhaft zu binden

DIAKONIA: Ein solches leidenschaftliches Leben für andere scheint in unserer modernen Gesellschaft nun nicht sehr weit verbreitet zu sein.

Christoph Jacobs: Ich möchte hier kein Urteil fällen, aber ich möchte eine Gefahr formulieren, die das moderne Leben bringt: Wenn man ständig versucht, Lebensenergie zu sparen, ist das auf die Dauer leidenschaftsfeindlich. Mit einem energiesparenden Leben wird ein Mensch nicht glücklich. Oder nach dem Motto: »Wer sich durchschont, wird unglücklich.« Denn es gibt einen Hunger nach Dynamik im Leben des Menschen. Hier treffen wir auf die Sehnsucht – und ihre Schwester ist die Leidenschaft.

Das andere, was in der heutigen Gesellschaft das Leben in Leidenschaftlichkeit schwer macht, ist, dass wir nur schwer lernen, uns auf Dauer an etwas oder jemand zu binden. Leidenschaft bedeutet auch die längerfristige Bindung von Energien an Menschen, an Dinge, an Ideale, an Werte. Um leidenschaftlich zu leben, braucht es die Fähigkeit, Optionen zu treffen und

»mit Hartnäckigkeit und Energie«

diese auf Dauer zu verfolgen mit Hartnäckigkeit und Energie. In der Pastoral würde ich diese Fähigkeit zum Auswahlkriterium für Seelsorgerinnen und Seelsorger machen. Nicht bestimmte Kompetenzen, die sie erworben haben, sind entscheidend, sondern die Fähigkeit, sich in der pastoralen Tätigkeit hingebungsvoll an Aufgaben bzw. Menschen zu binden.

Als ich einmal in einem Kurs Priesterkandidaten bat, sie mögen mir Beispiele nennen, wo sie dieses leidenschaftliche Hingegebensein an etwas erlebt haben, da meldete sich ein junger Mann und sagte: »Kälber tränken.« Der ganze Saal lachte und ich spürte, der Mann hat's kapiert, denn er weiß, was es heißt, sich einer Sache wirklich hinzugeben und darüber alles andere zu vergessen. Und er kann das auch benennen. Ich habe einige Jahre später mal gefragt, wie es dem ginge, und da haben alle gesagt: Dem geht es gut.

DIAKONIA: Ist das die Zauberformel, um ein leidenschaftliches Leben zu entwickeln?

Christoph Jacobs: Die beiden großen Attraktionspunkte christlicher Leidenschaft sind der liebende Gott und der leidende Mensch. Gebündelt sehe ich das in zwei Bibelstellen. In der ersten fragt Jesus Petrus: »Liebst Du mich?« (Joh 21,15ff) Da werden alle diese Kräfte angesprochen. Petrus hat ja in seiner Leidenschaft

»Leidenschaft ist ein Sprung in das Leben.«

auch verrückte Dinge getan, z.B. versucht, übers Wasser zu gehen – und das darf auch mal scheitern ... Die zweite steht im Buch Exodus: »Ich kenne ihr Leid.« (Ex 3,7) Aus diesen beiden Kraftzentren werden Aktivitäten entwickelt, seien sie auch verrückt und quer und nicht durchgeplant. Leidenschaft werden wir nicht planen, sondern wir werden sie leben. Ich glaube, für jede Person, die leidenschaftlich leben möchte,

darf das ein Entwicklungs- und Wachstumsweg sein. Leidenschaft passiert im Vollzug und nicht im Kopf. Man kann Leidenschaft nicht befehlen. Aber ein erster Rat ist, alle Gelegenheiten zu nutzen, am Leben Freude zu haben; also mit offenen Augen und mit Achtsamkeit durch die Welt zu

Literaturtipps des Autors:

Mihaly Csikszentmihaly, Flow: Das Geheimnis des Glücks, Stuttgart 2007.

Jens Uwe Martens/Julius Kuhl, Die Kunst der Selbstmotivierung. Neue Erkenntnisse der Motivationsforschung praktisch nutzen, Stuttgart 2005.

Franz Kamphaus, Priester aus Passion, Freiburg 1995.

gehen. Zweitens: die Fähigkeit zu entwickeln, dem Leben anderer zu dienen, sich selbst zu übersteigen auf andere hin. Das Dritte ist die Fähigkeit zur Präsenz, also in der Gegenwart zu leben, im Hier und Jetzt da zu sein und sich nicht in andere Welten zu flüchten, sondern die Gegenwart ernst zu nehmen. Und das Letzte: die Fähigkeit, sich mit wirklicher Entschiedenheit in das Leben hineinzubegeben. Noch einmal: Wer sein Leben gibt, wird es gewinnen. Leidenschaft ist ein Sprung in das Leben.

Christoph Jacobs, Dr. theol., Lic. phil. (Klin. Psych.), ist Priester der Erzdiözese Paderborn, Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie am Priesterseminar in Paderborn und Klinischer Psychologe. Er ist durch Lehraufträge, Kurstätigkeit und Beratung tätig. Seine Schwerpunkte sind Personalentwicklung, Geistliche Begleitung, Belastungsverarbeitung, Organisationsentwicklung. (<http://www.cjacobs.de>)

¹ Alfred Delp, Kirche in Menschenhänden, hg. v. Roman Bleistein, Frankfurt 1985, 77.

Leidenschaft – die vergessene christliche Tür zum erfüllten Leben

**Das moderne Ideal der Leidfreiheit
passt nicht zu Jesus und seinem
radikalen Einsatz. Auch heute nicht.**

**Hass zu überwinden, Besitzdenken
abzulegen, Menschlichkeit zu leben,
ist nicht bloß nett und lieb,
sondern oft auch abgründig und
vergeblich. Und es macht Sinn.**

Irgendetwas muss in der Entwicklungs-
geschichte des Christentums und seiner Frö-
migkeit falsch gelaufen sein. Die Christen gelten
in den Augen der Mehrheit der Gesellschaft als
brave, leidenschaftslose und blutleere Zeitge-
nossen, ein bisschen fromm und letztlich auch
nicht ganz lebensstauglich. Die Geistlichen – auch
die jungen – haben den gesellschaftlichen Rang
einer älteren Dame. Wenn man höflich ist, lässt
man ihnen den Vortritt. Die pastorale Einfühl-
samkeit der Seelsorger wurde zur beliebten Ka-
rikatur für eine Religion, die man eigentlich gar
nicht mehr richtig ernst zu nehmen braucht, weil
sie den aktuellen und drängenden Problemen
des Lebens und der Gesellschaft kaum mehr als
ein paar fromme Worte und Appelle entgegen zu
setzen hat.

Dabei war das nicht immer so. Die Ge-
schichte der Kirche ist voll von Menschen, die
sich leidenschaftlich, kreativ und höchst effektiv

in die Unheilssituationen ihrer Zeit und Gesell-
schaft eingemischt haben. Warum scheint das
heute, in unserer Zeit nicht mehr so der Fall zu
sein? Vielleicht hängt es daran, dass es uns ge-
lungen ist, dem Leiden seine Selbstverständlich-
keit zu nehmen. Das Credo unserer heutigen Ge-
sellschaft lautet: Leiden ist schlecht. Leiden ist zu
meiden und zu vermeiden – unter allen Um-
ständen. Die Kehrseite davon ist: Auch die Lei-
denschaft ist anrüchig und verdächtig geworden.
Je leidenschaftlicher wir uns in eine Entwicklung
oder Beziehung einbringen, umso mehr Leiden
schafft uns das auch. Je mehr Herzblut wir in die
Entwicklung einer Sache einfließen lassen, umso
mehr verbluten wir darin. Der Einsatz für eine
Sache darf heute nicht mehr wirklich wehtun.
Das gilt als schlecht – und zwar vielfach auch
dann, wenn es um unseren christlichen Einsatz
geht.

Auf diesem Hintergrund ist es kein Wunder,
wenn sich heute so viele einstmals engagierte
Menschen irgendwann enttäuscht, verbittert
oder gleichgültig geworden in ihre eigene, klei-
ne private Welt zurückziehen. Vielleicht gehören
wir ja auch selber schon zu ihnen. Die Versu-
chung dazu werden wir jedenfalls kennen. Man-
che von uns sicher sehr gut. – »Warum sollte ich
mich noch weiter anstrengen? Meine Not und

wie es in mir aussieht, interessiert eh niemanden und mein Einsatz wird auch nicht wirklich gewürdigt.« Also lassen wir es. Suchen wir uns etwas anderes. Etwas, was uns Spaß macht. Etwas, was uns zumindest weniger kostet, weniger Schmerzen bringt und weniger Mühe macht.

Kein »lieber Jesus«

Die Ursprünge dieser leidenschaftslosen Fehlform christlicher Glaubenspraxis sehe ich in der ideologischen bürgerlichen Überzeichnung Jesu und der Urgemeinde. Da hat man Jesus – und das nicht nur den Kindern – als den »lieben Jesus« verkauft. Und auch in der Urgemeinde »hatten sich alle lieb«. Aber das war eine Idealisierung, und Idealisierungen ertragen keine Vieldeutigkeit. Jesus war nicht lieb – er liebte. Das ist ein Unterschied wie Tag und Nacht! Lieb sein, das ist

»Lieb sein ist die Karikatur von Liebe.«

etwas Oberflächliches. Lieben, das geschieht in der Tiefe und aus der Tiefe heraus. Lieb sein ist die Karikatur von Liebe. Lieb sein ist ideal. Liebe ist real. Es gab auch keine ideale Urgemeinde. Es gab darin »Knatsch« von Anfang an. Die Evangelien und die neutestamentlichen Briefe sind voll von entsprechenden Berichten.

Es gab auch keine ideale »Heilige Familie« im Hause Josef. Dass es in der Familie Jesu recht gut zur Sache ging, lässt sich – wenn auch nur an wenigen Stellen – in den Evangelien erahnen: am Ton zum Beispiel, in dem Jesus mit seinen Eltern spricht, als sie ihn am Ende einer Wallfahrt nach dreitägigem Suchen im Tempel von Jerusalem endlich wieder fanden (vgl. Lk 2,41–52). Jesus hat hier ganz und gar nicht verständnisvoll »gekuscht«. Oder als Jesus seine Mutter mit den

Worten »Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen« (vgl. Joh 2,4) anfuhr – nach ihrer Bitte, er möge sich doch um neuen Wein bei der Hochzeit von Kana kümmern. Oder als Jesus seine Mutter und seine komplette Verwandtschaft einfach vor der Tür stehen ließ, als sie ihn in Sorge um seinen geistigen Zustand von den Leuten weg nach Hause schaffen wollten (vgl. Mk 3,21.33; Mt 12,46ff; Lk 8,19–21).

In der Spur Jesu

Diese sperrige Eigenwilligkeit gab es nicht nur bei Jesus. Sie zieht sich durch die christliche Geschichte. Viele Heilige waren in ihrer Jugend leidenschaftlich und unberechenbar. Die unmittelbare Kraft aus ihrer Mitte ließ sie gefährliche Situationen suchen und meistern. Sie gaben sich nie mit Oberflächlichem zufrieden. Sie suchten mehr und sie ahnten in ihrer Tiefe, dass es dieses »Mehr« auch gibt.

In einer Welt und einer Gesellschaft, die dieses »Mehr« sehr oft leugnet oder sich darüber lustig macht, fallen solch leidenschaftliche Menschen dann aus der Reihe. Sie fallen auf, und wenn sie sich nicht in die oberflächliche Ordnung einreihen bzw. einreihen lassen, gelten sie als untragbar.

Jesus hat diese Dynamik des Wilden und Leidenschaftlichen von Anfang an bei seinen Auftritten deutlich gemacht. Vor allem seine Nachfolgeworte sind klar und scharf, ja abweisend (vgl. Joh 12,25f). Er verhielt sich nicht so, weil ihn die vielen Leute nervten und er endlich mal seine Ruhe haben wollte. Aber er hat den verklärten Blick in ihren Augen gesehen, während sie seinen Worten lauschten. Er hat ihre ungeäußerten Wünsche und Sehnsüchte nach einem besseren, angenehmeren, schmerz- und sor-

genfreien Leben durchschaut. Wünsche und Sehnsüchte, von denen die Menschen hofften, dass diese doch in Erfüllung gehen möchten – am besten, ohne selbst dafür viel bezahlen zu müssen.

Gerade diesen Menschen kam er nicht als »lieber Jesus« mit einladenden Händen entgegen. Jesus war kein wirklichkeitsfremder, religiöser Schwärmer, der den Menschen ein schöneres Jenseits versprach und sie damit über die Mühsal dieses Lebens hinwegsehen ließ. Im Gegenteil: Jesus machte klar und deutlich: Wer wie er glauben will, muss »aufstehen«. Der kann nicht länger etwas »be-sitzen« wollen. Wer wie er frei sein und frei handeln will, darf nichts mehr zu verlieren haben. Wer wie er stark und voller Lebenslust sein will, kann sich nicht an den Schattenseiten und der Last des Lebens vorbeimogeln.

Der Traum vom vollen Leben

Der Weg Jesu und die Geschehnisse auf ihm sind nüchtern. Erreichen kann Jesus nur wenig. Seine Mittel sind begrenzt, seine Macht ist zu gering. Ihm selbst war es von Anfang an klar – seinen Jüngern nicht. Die haben sicher auch von einem Leben geträumt, in dem es ihnen besser, angenehmer, schmerz- und sorgenfreier gehen würde als den anderen.

Auch Jesus hatte einen klaren Traum: den leidenschaftlichen Traum, dass sich die Menschen als Gotteskinder erkennen und aus dieser Erkenntnis heraus denken, fühlen, reden und handeln würden; den Traum, dass die Menschen es nicht mehr nötig haben würden, ihren Wert von ihrer Herkunft oder ihrem Besitz her abzuleiten, sondern aus dem Wissen um die Verbundenheit mit allen und allem leben könnten. Jesus wusste aber gleichzeitig, dass er selbst damit an-

fangen musste, dem Traum zu glauben und ihn durch sein eigenes Handeln zur begreifbaren Wirklichkeit werden zu lassen.

Ein Jünger Jesu zu sein heißt daher: Weder die eigene Situation noch die Situation der Welt ausblenden – sondern sie vielmehr ernst nehmen, um so jenseits der kurzsichtigen und oberflächlichen Träume einen neuen tieferen Traum stückweise Wirklichkeit werden zu lassen. Jünger Jesu zu sein heißt: In die eigene Situation und

»Schau hin!«

in die Situation der Welt hineinzublicken mit dem Blick der nüchternen Liebe, einer Liebe, die sich bereit hält für das, was zu tun ist. Jünger Jesu zu sein heißt: Sei wach! Sei präsent! Nimm wahr, was um Dich geschieht! Schau nicht weg vom Geschehen! Schau hin! Schau genau hin! Schau hinein in das Geschehen und schau auch auf das, was dahinter steht! Halte Dich bereit! Halte Dich bereit als Mensch, als menschlicher Mensch, als leidenschaftlicher Mensch, als Mensch, dem der Schmerz noch weh tut, dem das Leid noch an die Nieren geht, als Mensch, der Not noch zu wenden sucht. Halte Dich bereit als Mensch, der mit den Verlassenen weinen und bangen, aber auch mit den Fröhlichen lachen und tanzen kann.

Das ist dann jenes Leben, das sich zu leben lohnt. Das ist dann auch jenes Leben, das sich zu lieben lohnt. Und das Leben zu lieben heißt hier auch: es verstehen zu wollen, ohne verständnisvoll zu sein.

Ganz – oder gar nicht

Es gibt ein eindeutiges Kriterium für christliche Liebe und christliches Engagement: Wer bei der Liebe zu rechnen oder zu vergleichen anfängt,

liegt daneben. Jesus ist hier in den Evangelien radikal. Wenn es bei der Liebe noch ein Mehr-oder-weniger gibt, ist es keine wirkliche Liebe. Auch wenn es erschreckt: Entweder liebst Du ganz – oder gar nicht. Jesus spricht damit niemandem die Liebesfähigkeit ab. Ein jeder und eine jede von uns hat alle Liebe, alles Licht und alle Kraft in sich, die es zum wahren Leben braucht.

Jesus sagt zu jedem und jeder persönlich: Wenn Du wirklich leben willst, dann sag ja zu dem, was das Leben Dir bringt. Mach es nicht schwerer, indem Du Dich noch beschwerst. Ver-

»Bist du ein Mensch, der mit dem Herzen sieht?«

such es nicht leichter zu machen, indem Du vor ihm fliehst. Flüchte vor allem nicht ins Vergleichen und Berechnen. Was Du tust, das tue ganz. Wenn Du lebst, dann lebe ganz. Wenn Du liebst, dann liebe ganz – oder gar nicht.

Es ist ein fataler Irrtum zu meinen, dass Liebe blind mache, dass das »Augen-Zudrücken« ein Akt der Barmherzigkeit sei oder dass Gott nur lieben könne. Das ist eine völlige Verdrehung der Wirklichkeit. Liebe öffnet die Augen. Liebe lässt auf die Wirklichkeit so schauen, wie sie ist – nur schaut sie nicht richtend, sondern »auf-richtend« darauf. Echte Liebe kann das, weil sie auch sehen kann und will, was beugt und lähmt und verkrümmt. Sie kann das, weil sie träumen kann, obwohl sie durch und durch realistisch ist. Und nur weil sie realistisch ist, macht die Liebe auch lebendig. Liebe leuchtet in der Wirklichkeit des Alltags und sie beleuchtet ihn. Liebe macht hell. Liebe klärt auf. Und das lässt leben.

Ich kann das Leben, die Welt und die Menschen auf diese Weise nur dann verstehen, wenn ich darauf verzichte, besser als der andere sein zu wollen. Jesus hat sich aus seinem Glauben an eine gottgewollte menschliche Vielfalt heraus für

die Überwindung des Hasses und der Unmenschlichkeit eingesetzt. Für ihn war dieses Bemühen auch dort »sinn-voll«, wo es unendlich mühsam oder ergebnislos erschien. Mit seinen scharfen Aussagen zur Nachfolge stellt er all jenen, die sich von ihm anrühren oder faszinieren lassen, die ehrlich nüchterne Frage: Bist Du ein Mensch, der mit dem Herzen sieht? Träumst auch Du von einer »liebe-volleren« Welt? Wirst Du diesen Traum verwirklichen, auch wenn Du damit ganz alleine stehst und niemand hast, der Dich ermutigt oder stützt?

Ich glaube, dass das Jesus gemeint hat, als er von seiner Nachfolge sprach. Wer immer ihm aus dem Glauben an eine gottgewollte menschliche Vielfalt heraus auf dem Weg wirklich folgen will, um sich für die Überwindung des Hasses und der Unmenschlichkeit einzusetzen, dessen Leben hat Sinn. Das Wort der Nachfolge Jesu lautet: Setz Dich ein! Setz ein, was Du hast! Setz ein, was Du kannst! Was immer es auch ist. Lass Deine Talente ans Licht. Versteck sie nicht. Das Leben ist zu kostbar, um es zu verbergen und verkümmern zu lassen.

Die Gretchenfrage christlicher Leidenschaft

Ein solch leidenschaftlicher Einsatz für das Leben hat Sinn und macht Sinn. Auch wenn sich nach Außen hin so wenig wirklich zum Positiven auf dieser Welt zu verändern und es keine dauerhafte nachhaltige Entwicklung zum Guten hin zu geben scheint. Auch wenn immer alles, worüber wir uns freuen können, gefährdet bleibt und wir – verständlicherweise – zu dem Schluss kommen könnten, dass sich ein Einsatz für eine Verbesserung gar nicht lohnt. Genau hier liegt die Gretchenfrage der jesuanisch-christlichen Glaubenspraxis. Menschlich gesehen ist es völlig ver-

ständig und auch in Ordnung, wenn wir uns nach all den enttäuschenden Erfahrungen unseres Alltags auf eine Minimallösung zurückziehen, wenn wir nur noch das tun, was unsere Pflicht ist. Menschlich gesehen ist es völlig verständlich und auch in Ordnung, wenn wir uns vor neuen Verletzungen schützen und uns auf abgesicherte Positionen zurückziehen.

Genau hier bekommt die christliche Glaubenspraxis ihren übermenschlichen Charakter. Obwohl es völlig verständlich ist und auch in Ordnung, wenn wir nicht mehr weiter machen, machen wir weiter, gehen wir weiter – gehen wir weiter auf ein Ziel zu, das noch in unerreichbarer Ferne erscheint. Wir suchen Wege, die es noch gar nicht gibt. Wir lassen Sicherheiten los, an die sich die meisten anderen festklammern. Wir stellen uns Fragen, deren Antworten auch uns selbst höchst unangenehm werden können. Wir vertrauen einer Wirklichkeit,

**»Wir suchen Wege,
die es noch gar nicht gibt.«**

die so seltsam wirkungslos erscheint. Wir glauben, dass das Scheitern oft gescheiter ist als Erfolg. Wir glauben, dass auch ohne äußere Veränderung innere Verwandlung möglich ist, eine Verwandlung, die jeden Einsatz lohnt und jeden Schweiß und jede Träne – auch wenn man nach außen gar nichts sieht.

Wir warten nicht darauf, dass die andern beginnen. Wir beginnen bei uns selbst. Wir stellen nicht die andern in Frage, sondern uns selbst: Wo lege ich Hand an bei den Problemen meiner Welt? Wo bin ich selber daran beteiligt, dass es in meinem Umfeld nicht so hell und froh ist, wie es sein könnte oder wie ich es mir selber wünsche? Wo bin ich selber einer, der Misstrauen sät, eine, die Vertrauen zerstört? Wo bin ich selber einer, der Angst hat, sein Gesicht zu verlieren und

deswegen zur Lüge oder Beschönigung greift? Wo ertrage ich selber es nicht, wenn eine andere mehr zu gelten scheint als ich?

Das sind für mich keine rhetorischen Fragen. Es sind Fragen, die mir wirklich unter den Nägeln brennen. Wodurch fühle ich mich be-

Bücher von P. Jonathan Düring OSB:

Der Gewalt begegnen – Selbstverteidigung mit der Bergpredigt, Münsterschwarzach 2005 (Münsterschwarzacher Kleinschrift Nr. 150).

Wild und fromm – Plädoyer für einen gerechten und lebendigen Glauben, Münsterschwarzach 2006 (Münsterschwarzacher Kleinschrift Nr. 155).

3 Minuten Stille – Gebete und Meditationen für den Schulalltag (Hg. zus. mit Hubert Hering), Münsterschwarzach 2007.

droht? Wogegen wehre ich mich? Wann fahre ich aus der Haut? Wodurch wird ein anderer für mich zur Gefahr oder gar zum Feind? In dem Maß, in dem wir uns selber diesen Fragen stellen, stellen wir uns bei allem eigenen Potenzial zur Unmenschlichkeit auf die Seite der Menschlichkeit. Wir brauchen uns nichts vorzumachen. Wir wissen um die dunklen Seiten und Fähigkeiten unseres eigenen Herzens und unseres eigenen Handelns. Aber wir wissen darum und wir verstecken es nicht. Wir bleiben nicht dabei stehen, diese Seiten nur in andern zu bemängeln oder zu bekämpfen.

Jederzeit ist alles möglich

Wir wissen, dass mit jedem Menschen die ganze menschliche Entwicklungsgeschichte neu beginnt. Auch die Entwicklung der Menschlichkeit. Das wiederum heißt: Unmögliches gibt es nicht. Es ist jederzeit alles möglich. Es kommt darauf an, ob ich selber weitergehe oder stehen bleibe oder umfalle. Wenn es stimmt, was Albert Einstein sagte, dass selbst ein Gedanke, der ein-

mal gedacht ist, nicht mehr zurückgenommen werden kann, dann haben wir Menschen eine ungeheuerliche Macht. Dann hat unser Denken, Reden und Tun Ewigkeitsrelevanz. Dann ist nichts, aber auch gar nichts von dem, was wir denken oder reden oder tun, bedeutungslos. Dann wirkt alles weiter. Dann habe ich auf alles und alle Einfluss. Ob das zu spüren ist oder nicht. Das gilt für das Dunkle genauso wie für das Helle. Das gilt für alles, was wir tun und lassen.

Wenn ich diese Erkenntnis zulasse, verändern sich meine Sicht auf die Welt und meine Rolle darin total. Dann weiß ich, dass ich immer selber mitverantwortlich bin für die Welt und das Klima, das in ihr herrscht. Dann weiß ich, dass mein eigener Beitrag – so unscheinbar er auch

wirken mag – wesentlich ist für ihre weitere Entwicklung. Dann weiß ich, dass nichts vergeblich ist, worum ich mich wirklich bemühe, was auch immer es mich kosten mag. Von hier aus bekommt der christliche Glaube seine letztlich unwiderstehliche Kraft. Alles, was Du aus Liebe tust, macht Dich selber hell. Alles, was Du aus Liebe tust, leuchtet Dir voraus bis in die Ewigkeit.

P. Jonathan Düring OSB, Dr. theol., gehört zur Benediktinerabtei Münsterschwarzach und ist dort als Schulseelsorger am Egbert-Gymnasium, als Leiter der Jugendarbeit der Abtei, in der Exerzitienbegleitung und als Autor tätig. Seit 1996 trainiert er Aikido.

Pirmin Spiegel / Veronika Prüller-Jagenteufel

Der Leidenschaft eine Richtung geben

Ein Dialog zu Begehren, Berufung und der Causa des Reiches Gottes

**Welche Ethik braucht Leidenschaft?
Was hat sie mit Begehren und Berufung
zu tun? Wie kann sie den Armen
dienen? Vom Heftthema begeistert
begann unter zwei Redaktionsmitglie-
dern ein leidenschaftlicher Dialog,
den sie per E-Mail weiterführten
und der hier nun nachlesbar ist.**

Eröffnung

Veronika Prüller-Jagenteufel: Leidenschaft – was soll ich Dir dazu schreiben an einem grauen Vormittag Ende Oktober, an dem ich etwas müde in meinen Büro sitze. Was hat es mit Leidenschaft zu tun, wenn ich Mails beantworten, Druckfahnen korrigieren, Finanzabrechnungen machen muss? Wenn heute Nachmittag die junge Frau wieder zu mir kommen wird, deren geistliche Begleiterin ich sein darf, bin ich an unserem Thema wahrscheinlich näher dran. Wenn ich mit ihr die Wege und Irrwege ihres Lebens nachgehe und wir dabei nach Gottes Gegenwart und Segen fragen, wird meine Aufmerksamkeit, meine Achtsamkeit, meine offene Präsenz gefragt sein. Ist das Leidenschaft? Oder steht Leidenschaft der mehr zuhörenden Haltung der Beraterin entgegen, wird sie doch eher mit Heftigkeit assoziiert, mit Überschwang, mit

Ekstase? Doch für mich steckt gerade in der engagierten Präsenz, um die ich mich im Kontakt mit Menschen bemühe, viel von meiner Leidenschaft.

Leidenschaft hat wohl immer etwas mit Menschen, mit konkreter Zuwendung zu anderen zu tun. – Oder ist es dieselbe Kraft, die meinen Nachbarn bewegt, wenn er Wochenende für Wochenende an seinem Auto herumbastelt, es wächst und poliert?

Mir ist an Dir aufgefallen, dass Du bei unseren Redaktionssitzungen oft leidenschaftlich von Deiner Zeit als Priester in Brasilien erzählst: Da leuchten die Augen, da ist die Begeisterung in der Stimme zu hören – oder auch die Wut auf die tödliche Ungerechtigkeit. Passt Passion besser in den heißblütigen Süden? Braucht sie eben warme Sonne statt trübem November? Dem Klischee nach sind wir Mittel/NordeuropäerInnen (und ihr Deutschen noch mehr als wir ÖsterreicherInnen) ja eher die, die ihre Pflicht erfüllen, die sich diszipliniert des Unangenehmen (auch der Finanzabrechnungen ...) annehmen, weil solche Dinge eben auch getan werden müssen. Die unverlässliche Leidenschaft bewundern und beneiden wir dann an den spontanen Südländern. Die sind im Klischee sowohl die glühenden Liebhaber als auch die wütenden Rächer. In diesen

Stereotypen verbindet sich dann Leidenschaft nicht nur mit Liebe, da gibt es auch den leidenschaftlichen Hass.

Compassion

Pirmin Spiegel: Als wir das Wort Leidenschaft bei der Redaktionssitzung in den Raum des Gespräches stellten, kamen mir unmittelbar zwei Bibelstellen aus dem Lukasevangelium in den Sinn. Zum einen das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10), zum anderen das vom verlorenen Sohn (Lk 15). In diesen Erzählungen wird Leidenschaft als Compassion verstanden, als Fähigkeit zur Solidarisierung mit dem anderen, gerade mit dem anderen, der leidet. Eine Grundhaltung Jesu kommt da zum Tragen: Leidenschaft für Gott verbunden mit Leidenschaft für die Armen. Sowohl der barmherzige Samariter wie auch der wartende Vater gehen aus sich heraus und auf den anderen zu, der in Not ist. Sie lassen sich unterbrechen; sie gehen über das Mit-Leiden hinaus; sie heilen Wunden. Die Probe des Mitleidens ist Leidensverminderung durch Heilen oder durch Teilen (geteiltes Leid ist halbes Leid). Gott wendet sich jeweils dem Notleidenden zu, gibt seine »Zeit« her.

Wenn Leidenschaft zwischen der konkreten Zuwendung zu Menschen und der Kraft pendelt, die jemand bewegt, wenn er Wochenende für Wochenende an seinem Auto herumbastelt, dann möchte ich »Leidenschaft« in die Richtung

»Leidende in den Blick nehmen«

einer Lebenshaltung lenken, die mit Proexistenz, mit Sorge um und für andere, mit Liebe und Verbundenheit zu tun hat. Eine Haltung, welche die Leidenden in den Blick nimmt. Oder ist das eine Engführung?

Selbstverständlich gibt es »leidenschaftlichen« Hass! Es gibt die Erfahrung und geschichtliche Tatsache, dass »Eroberer kamen, um unsere Blumen vermodern zu sehen, damit allein ihre eigene Blume lebe,« wie Maia C.B. Chumayel im Blick auf die Eroberung Südamerikas durch die Spanier sagte.

Mit-Leiden-schaft hat immer eine politische Dimension: Denn wo Politik nicht als Parteipolitik verstanden und Leidenschaft nicht auf das Gefühl reduziert wird, dort geht es um eine Haltung, die teilnimmt, die sich einmischte eben wegen jener Wut auf die tödliche Ungerechtigkeit. Von der biblischen Tradition her kommt hier die Einladung zu einem Wechsel der Perspektive und des Blickwinkels: Wir sind eingeladen, uns mit den Augen der anderen zu sehen, insbesondere aus dem Blickwinkel der Leidenden und jener Menschen, deren Leben bedroht ist.

Liebe und Begehren

Veronika Prüller-Jagenteufel: Leidenschaft steht als Begriff bzw. Phänomen in mehrfachen Spannungsverhältnissen. Bisher haben wir zwei solche Spannungen angesprochen: die Spannung zwischen Pflicht und Leidenschaft und die zwischen produktiver, förderlicher Leidenschaft, im Sinne der Mit-Leiden-schaft oder Compassion, und destruktiver, zerstörerischer Leidenschaft. In beiden Spannungen scheint mir die Frage nach einer Ethik der Leidenschaft angesprochen.

Eine ethisch wertvolle Leidenschaft ist wohl eine, die sich nicht nur zufällig auf irgendetwas richtet, die nicht willkürlich und schnell wieder vorbei ist; sie ist vielmehr aufbauend, zuwendend, barmherzig, mit-leidend, achtsam und auch überlegt bzw. begründet. Aber ist das dann noch Leidenschaft im eigentlichen Sinn? Gehört das Unverfügbare, die plötzliche Heftigkeit, die

auch wieder vergeht, nicht ebenso zur Leidenschaft wie das Moment einer Kraft, die unzählbar ist?

Was wird aus der Leidenschaft, wenn wir sie in den Formen, die bei uns beiden anklingen, zu kultivieren beginnen? Wäre das, worum es uns geht, dann nicht doch einfacher und besser mit »Liebe« umschrieben? Leidenschaft wäre dann eine Kraft, die zur Liebe hinführen kann, die oft ihren Anfang darstellt, aber in der Liebe

*»die Liebe viel zu oft
als leidenschaftslos dargestellt«*

dann doch ihre sozusagen gereinigte Form findet. Andererseits wird Liebe ohne Leidenschaft wohl langweilig und bald eben nur mehr als Pflicht wahrnehmbar. Im Christentum wurde die Liebe wohl viel zu oft als leidenschaftslos dargestellt und damit vielleicht auch vielen Menschen die Lust auf diese Liebe genommen bzw. erschwert.

In der feministischen Theorie wird seit einiger Zeit eine Debatte geführt, in der es um etwas Ähnliches geht wie in unseren Suchbewegungen zur Leidenschaft: Vor allem italienische und deutsche Denkerinnen diskutieren das seit ein paar Jahren unter dem Stichwort »Begehren«¹: Dabei stand am Anfang des Diskurses, dass Frauen das Begehren für sich reklamierten. Sie wollten es länger nicht nur als Attribut männlicher Blicke auf verobjektivierte Frauen gelten lassen, sondern als eine Kraft (wieder)gewinnen, deren Subjekte ebenso und vielleicht in ganz eigener Weise Frauen sind. Begehren ist dabei durchaus auch erotisch und sexuell gemeint, aber diese philosophische Rede vom weiblichen Begehren geht über den sexuellen Bereich weit hinaus. Sie schließt sich damit an eine Sicht von Erotik als ganzheitlicher menschlicher Kraft an, in der Eros wieder das ist, was er einmal bei Pla-

ton war: keine Zutat zu jeder Werbung, die KäuferInnen binden will, sondern ein grundlegendes Weltverhältnis, eine Art, sich zur Welt zu verhalten – eben erotisch, also engagiert, interessiert, liebevoll, mit Energie: leidenschaftlich.

In unserer mit sexuellen Anspielungen so aufgeladenen Zeit ist es vielleicht gar nicht so leicht, diese Art von Weltverhältnis zu leben. Einige feministische Theoretikerinnen jedenfalls haben in letzter Zeit nicht nur die Erotik neu entdeckt, sondern eben auch begonnen, mit dem Wort Begehren zu operieren und es immer neu zu wenden: Eine dieser Wendungen, die ich besonders anregend finde, ist die: Weibliches Begehren zeigt an, was der Welt fehlt. Was wir begehren, ist das, was wir nicht schon im Überfluss besitzen. Und wenn Frauen z.B. mehr Freiheit und mehr Wertschätzung begehren, verweisen sie damit darauf, dass es davon noch nicht genug in der Welt gibt.

Hier springt mir die Parallele mit dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit ins Auge. Der ist auch nicht nur ein stilles Leiden, sondern wohl als leidenschaftliches Aufbegehren angesprochen – und da steckt ja das Begehren drin. Ich komme damit zur Deiner Formulierung der »Mit-Leidenschaft« zurück: Sie erweitert die Leidenschaft um das wichtige »Mit«, das anzeigt, dass verantwortlich gelebte Leidenschaft nicht

*»Begehren zeigt an,
was der Welt fehlt.«*

sich alleine meint, sondern über sich hinausweist auf eine/n andere/n. Sie geht weiter als das Mitleid und macht aus einem oft doch eher passiv bleibenden Betroffensein ein Tun, mehr noch eine »-schaft«: Damit ist keine bloß einzelne Tat angesprochen, sondern eine Kraft, die mehr als nur einmal ins Tun mündet, Handeln hervorbringt. Wenn eine solche Kraft eine Grundhal-

tung im Menschen formt bzw. ein solcher Antrieb sich zur beständigen Disposition vertieft, dann können wir von einer Tugend sprechen: Leidenschaft als (pastorale) Tugend?!

Eine Welt für alle

Pirmin Spiegel: In der Tat ist es mir wohl, wenn Leidenschaft mit einer Causa in Zusammenhang gebracht wird. Und zwar mit einer Causa, die Leben ermöglicht! Ja, das ist eine Leidenschaft, die mitfühlend, achtsam, sorgsam und zuwendend ist. Aber sie ist nicht neutral und unschuldig.

»Es gibt so viel Mais zu pflanzen, so viele Kinder zu nähren, so viel Kranke zu heilen ...« (E. Cardenal). In den Weltsozialforen unter ihrem Motto: »Eine andere Welt ist möglich«, kommt diese Causa zum Ausdruck. An zwei dieser Foren habe ich teilgenommen, jeweils in Porto Alegre. Die Causa, die die Menschen da zusammenführte, war und ist: eine Welt für alle – eine Welt, in der alle Platz haben. Wo statt der Kooperation die Logik des Marktes bestimmt, wo

»voll Zorn und Trauer über ihr verstocktes Herz«

konkurrierender Wettbewerb ausgrenzt und nicht um des Menschen willen geschieht, wo Reichtum zentralisiert und angehäuft anstatt geteilt wird, überall da geht es nicht um eine Welt für alle, sondern um eigene, individuelle Interessen, um einen unbarmherzigen Individualismus.

Die Causa einer Welt, in der alle gut leben können, wurde und wird mit Leidenschaft und Kreativität vorgetragen, weit über die Weltsozialforen hinaus. Da ist dann auch oft der vielzitierte »heilige Zorn« präsent, das leidenschaft-

liche Aufbegehren. Das ist wohl eine ähnliche Haltung wie jene, die im Markusevangelium anklingt, als Jesus den Mann mit der verdorrten Hand an einem Sabbat heilt. »Voll Zorn und Trauer über ihr verstocktes Herz« (Mk 3,5) sieht Jesus die Umstehenden der Reihe nach an.

Solcher Zorn und solche Trauer, solche Leidenschaft hat durchaus eine plötzliche Heftigkeit, die auch wieder vergeht. Dennoch steht sie im Dienst, Leben zu retten! Kraft und Zärtlichkeit müssen zusammenkommen. Fehlt die Zärtlichkeit, so kann die Kraft zerstörend, hart und

»Es gibt so viel Mais zu pflanzen.«

aggressiv sein, freudlos. Fehlt die Kraft, so besteht die Gefahr einer zu leichtfertigen Spiritualisierung und zu vergessen, dass es um konkrete Bedürfnisse konkreter Menschen geht.

Gerne möchte ich den Begriff des »Begehrens« bzw. des »Eros« aufnehmen für dieses kraftvoll-zärtliche Verhältnis zur Welt. Für ihre Zukunftsfähigkeit benötigen wir dringend eine der Ethik untergeordnete Wirtschaft. Und dafür brauchen wir eine Ethik, die sich durch eine Spiritualität auszeichnet, die für Erde und Mensch eine gute Zukunft entwerfen kann.

Dafür sind Koalitionen nötig mit all den Menschen, die leidenschaftlich aufbegehren für eine größere Gerechtigkeit – »es gibt so viel Mais zu pflanzen, so viel Kinder zu nähren, so viel Kranke zu heilen ...« Das wird bzw. ist eine bunte Koalition, lebendig und interessant!

Mit-Leidenschaft entsteht also durch eine Causa. Eine im weitesten Sinne ambivalente Passion wird zur Compassion gewandelt; sie wird sozusagen »gezähmt« oder umgeleitet und bekommt eine Richtung, einen Sinn, eine Struktur. Das hat Folgen, hat mit Ascese zu tun, mit Zeithergeben, mit Optionen. Ja, in Vergangenheit und Gegenwart haben wir diese Liebe zu sehr als

leidenschaftslos dargestellt und gelebt, zumindest in unseren Breiten.

In Anspruch genommen

Veronika Prüller-Jagenteufel: Diese Koalitionen werden vielfach schon gelebt – z.B. von vielen ökumenischen Bewegungen, die im Zuge des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung entstanden sind. Und noch viel weiter gespannte Koalitionen sind nötig, soll die Causa der gerechten Welt, in der gutes Leben für alle möglich ist, der Verwirklichung ein Stück näher kommen. Nicht umsonst hat sich das kirchliche Lehramt in Fragen der Soziallehre oft nicht nur an die Kirchenmitglieder gewandt, sondern an alle Menschen guten Willens.

Du sprichst von der Causa, die die Leidenschaft »zähmt« bzw. umleitet. – Ich verstehe das nicht in dem Sinne, dass der Leidenschaft die Kraft genommen wird, sondern dass sie eingeordnet wird in ein Größeres und ausgerichtet auf ein gutes Ziel. Es ist wohl erst diese Causa, die Leidenschaft so zu bündeln vermag, dass diese Kraft wirklich fruchtbar wird und sich nicht als ungerichtete Energie verpulvert. Dein Beharren auf dieser ordnenden, die Leidenschaften zu einem starken Strahl fassenden Causa hat in mir

»ein/e Dritte/r im Bunde«

wieder wachgerufen, was mir im letzten Jahr in einer Diskussion um diesen Begriff des weiblichen Begehrens wichtig wurde.² Ich begann damals neu über Berufung nachzudenken – ein Begriff, der in unserer kirchlichen Tradition bekannter ist als die Leidenschaft oder das Begehren, der aber viele überraschende Gemeinsamkeiten mit dem feministischen Konzept des Be-

gehrens hat, freilich auch seine davon unterschiedlichen Eigenheiten.

Wenn wir Berufung ins Spiel bringen, dann ist da nicht mehr nur mein Begehren, das sich auf etwas richtet – ambivalent offen oder ethisch verantwortlich auf die wichtige Causa der Gerechtigkeit. Dann ist da auch nicht mehr nur die Sache, die mein Begehren, meine Leidenschaft weckt. Denn die Kategorie Berufung bringt ins Bewusstsein, dass da ein/e Dritte/r im Bunde ist, dass es nicht nur um die Beziehung zwischen mir und der Welt geht (Subjekt – Objekt), sondern um die personale intersubjektive Beziehung zwischen mir und Gott, die in meinen Beziehungen zu anderen Menschen und zur Welt Gestalt gewinnt.

Nun denkt unsere spirituelle Tradition bei Berufung ja auch mit, dass Gott genau in dem beruft, wo in einem Menschen seine Stärken liegen, in dem, was dieser Frau/diesem Mann zu-

»Du wirst mich nicht töten.«

tieft entspricht. So gesehen können Begehren/Leidenschaft und Berufung durchaus als zusammenklingende Bewegungen gesehen werden.

Und doch geht das, wozu wir als ChristInnen berufen sind, noch weiter. Leidenschaftlich dem Reich Gottes zu dienen, aus Hunger und Durst nach Gerechtigkeit aktiv zu werden – dazu sind wir alle berufen und das ist nicht von persönlichen Fähigkeiten oder Vorlieben abhängig. Emanuel Lévinas hat den Ursprung der Ethik in das Bild vom Angesicht des leidenden Anderen gebracht, der mich in Anspruch nimmt – sozusagen ohne Rücksicht auf meine Leidenschaften, sondern weil er in seiner Not den Anspruch stellt: »Du wirst mich nicht töten.« Für mich ist das ein sehr starkes Bild. Hier bin ich einfach gefordert – und die Frage nach der Leidenschaft,

auch die nach Fähigkeiten und Möglichkeiten scheint dabei zweitrangig zu werden. Ich muss mich in Dienst nehmen lassen.

Und trotzdem: Dienen kann ich anderen gewiss am besten mit dem, worin ich mich leidenschaftlich hineinbegeben kann, mit dem, was ich mit ganzem Herzen und ganzer Seele betreiben kann, wo meine Berufung und meine Begabungen zusammenspielen, wo Dienst und Selbstentfaltung einander anstacheln. Leo Karrer spricht diesbezüglich in seinem Beitrag für dieses Heft von einer »Aszese der Entfaltung«.

Vielleicht können wir Begehren/Leidenschaft und den mich beanspruchenden Ruf – die Berufung – durch die Armen, die geringste Schwester, den geringsten Bruder in der Menschheitsfamilie, als zwei Brennpunkte betrachten, die wie bei einer Ellipse beide nötig sind, damit eine schöne und sinnvolle Form entsteht. Ich möchte die Spannung zwischen ihnen jedenfalls nicht zu schnell auflösen, indem ich mich nur auf eine Seite schließe. Ich glaube, beide Brennpunkte brauchen einander und brauchen diese Spannung, damit aus der Berufung kein entfremdender Befehlsempfang wird und aus dem Begehren keine selbstbezogene Gier.

Noch einen entscheidenden Schritt weiter geht dann der Auftrag zur Feindesliebe: Kardinal Schönborn bestimmt das in seinem Beitrag in diesem Heft als den Punkt, an dem wir darauf angewiesen sind, dass Gott unsere Leidenschaften

»Hass nicht mit Gewalt, sondern mit Liebe beantworten«

umkehrt und auf etwas richtet, was wir aus uns selbst heraus, als natürliche Bewegung der Leidenschaft nicht können: die zu lieben, die uns hassen, bzw. Hass nicht mit Gewalt, sondern mit Liebe zu beantworten. Ist das nicht genau die durch die Ausrichtung auf die Causa des Reiches

Gottes bzw. auf den Dienst am konkreten leidenden Menschen gereinigte, »gezähmte« Leidenschaft? Jene »bekehrte« Leidenschaft, die so viele Menschen der Kirche Lateinamerikas wie der Weltkirche auch in unserer Zeit bis ins Martyrium führt?

Zusammenfassung

Pirmin Spiegel: Im Rückblick auf unseren Dialog, der ja bereits in der Redaktionssitzung begonnen hat und seitdem im Herzen mit unterwegs ist, lässt sich nun manches präzisieren und zusammenfassen.

Bei dem Nachbarn, der Wochenende für Wochenende an seinem Auto herumbastelt, geht es nach unserem hier entwickelten Verständnis wohl eher um eine Obsession. Ich denke bei Leidenschaft immer an Menschen und ihre Lebensbedingungen, nicht an Sachen: hingegeben

»Bereitschaft zum Blickwechsel«

für das Leben der Welt! Deshalb ist mein bevorzugter Ausdruck die Proexistenz: das Leben mit Sorge um und für andere. Das kommt in unserem gesamten Dialog zum Ausdruck.

Auch den Hass möchte ich nun lieber nicht mehr leidenschaftlich, sondern »selbstzerstörerisch« nennen. Wenn Maia C.B. Chumayel sagt, dass »Eroberer kamen, um unsere Blumen vermodern zu sehen, damit allein ihre eigene Blume lebe«, dann ist das Darwinismus: Die scheinbar stärkere Spezies überlebt auf Kosten der schwächeren. Diese Logik wird unterbrochen durch Kultur und Evangelium. So ist wohl auch mit dem Evangelium die Leidenschaft zu kultivieren in Richtung einer Geisteshaltung und einer Lebensform, die sich in der Praxis bewähren durch mehr Zuwendung und Sorge um den

Menschen – wie die Solidarität im Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Da wird Leid durch Solidarität vermindert, da wird geheilt.

Diese Kultivierung im Dienst der Causa muss die Leidenschaft bündeln, denn das ist sie wohl: eine ungebundelte, geballte Energie. Es kommt darauf an, sie zu »entnaturalisieren«. Es kommt zugleich darauf an, sich nicht unter- oder einordnen zu lassen in eine von den Herrschenden bestimmte Zivilisation! Dieser Leidenschaft eine Richtung geben – wer macht das? Wir dürfen sie nicht einfach laufen lassen, sie braucht ein Ziel: Sie muss den Leidenden die Treue halten, denn diese haben eine nicht hinterfragbare Autorität.⁴ Der Leidende spricht an, er berührt die tiefste, innerste Instanz eines Menschen. Das öffnet ganz konkrete Wege. Da müssen wir uns in Dienst nehmen lassen.

Das verlangt die Bereitschaft zu einem Blickwechsel. Die biblische Tradition lädt uns dazu ein, uns selbst auch mit den Augen der anderen zu sehen, besonders mit den Augen der Leidenden und Bedrohten. Das gibt der Leidenschaft eine Richtung auf die Causa des Reiches Gottes hin, auf den Dienst am und die Solidarität mit dem konkreten leidenden Menschen.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin der DIAKONIA und freiberuflich als Theologin in geistlicher Begleitung und Erwachsenenbildung und durch Publikationen tätig.

Pirmin Spiegel ist Pfarrer einer Pfarreiengemeinschaft von vier Pfarrgemeinden in Blieskastel, Diözese Speyer. Er war von 1990 bis 2003 als Fidei-Donum-Priester im Nordosten Brasiliens als Pfarrer tätig und in der Ausbildung und Begleitung für Laienmissionare für die Basisgemeinden.

¹ Siehe dazu u.a. Werke von Antje Schrupp, die auch viele andere Texte zu dieser Debatte auf ihrer Homepage zugänglich macht: <http://www.antjeschrupp.de>

² Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Freie Assoziationen zu Begeh-

ren, Berufung und dem Angesicht der anderen, in: Der Apfel Nr. 78 (2/2006) 9–10.

³ Vgl. Bernhard Taureck, Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg 2002, 41–89.

⁴ Vgl. J.B. Metz, Memoria Passionis, Herder 2006, 166–178.

Unterwegs zur dienenden Kirche

Zu Geschichte und Gegenwart der Diakonie in der polnischen Kirche

Das kommunistische Regime hatte die caritativen Tätigkeiten der Kirche in Polen massiv eingeschränkt. Heute erscheint der Auftrag zur Sorge um die Notleidenden als Richtungsanzeige für eine grundlegende Neuorientierung: Kirche in der modernen Gesellschaft muss eine Dienende sein.

Der Zusammenbruch des Kommunismus in Polen zwingt die Kirche zu einem Paradigmenwechsel bzw. zum Übergang von der im Kommunismus existierenden »Ecclesia militans« zu der auf dem Boden der freien Gesellschaft lebenden »Ecclesia serviens«. Deshalb muss die Kirche in Polen ihre Sendung und Aufgabe neu überlegen und eine Art von »aggiornamento« vollziehen. Diese neue Lage zwingt die Kirche in Polen zum Wandel im Bereich des kirchlichen Denkens, der Pastoral und auch im Bereich der caritativen Tätigkeit.

Um die Lage der katholischen Kirche in Polen an der Schwelle des 21. Jahrhunderts treffend zu beschreiben, scheint der von Kurt Koch geprägte Begriff der »Karsamstagskirche« zwischen Karfreitag und Ostern¹ geeignet. Karfreitagserfahrungen bescherte der polnischen Kirche das von der kommunistischen Unterdrückung geprägte Gestern. In dieser Karfreitagsstunde

schrrieb die Kirche in Polen glorreiche Seiten des Martyriums. Die Karfreitagskirche von Gestern lebt in der hoffnungsvollen Erwartung auf den österlichen Aufbruch – so kann sie in Wahrheit als »Karsamstagskirche« gesehen werden. In dieser wichtigen Stunde will die Kirche nicht nur das Gestern beurteilen, sondern sich in der Karsamstagsstille auch auf den österlichen Neuaufbruch vorbereiten. Dabei darf auch die in der Umbruchszeit notwendige Diakonie nicht vergessen werden.

Der wirtschaftliche Umbruch brachte für die polnische Bevölkerung eine große soziale Not. Dazu haben gewiss die schwierigen wirtschaftlichen Reformen in Polen beigetragen, die mit Recht als »eine Operation ohne Narkose«² bezeichnet werden können. Die Hauptaufgabe der Caritas bestand also kurz nach der Wende in der Linderung dieser Schwierigkeiten. Es war für die Kirche ein Gebot der Stunde und eine große Herausforderung.

Im Schatten des Totalitarismus

Die Wohltätigkeit, die zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche gehört, hat in Polen eine lange und reiche Tradition. Die polnische Kirche hat in

den 20 Jahren der nationalen Unabhängigkeit vor dem Zweiten Weltkrieg (1918-1939) im Bereich der caritativen Tätigkeit viel geleistet. Gleich nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Krakauer Bischöfliche Hilfskomitee für die Kriegsoffer gegründet. Dieses Komitee hatte zahlreiche Filialen in verschiedenen Diözesen. Im Jahre 1922 entstand der Caritas-Verein, 1937 hatten alle Diözesen ihre eigenen Caritasstrukturen. Zudem bildeten sich etliche andere, kirchlich geleitete Wohltätigkeitsorganisationen.³

Ein besonderes Kapitel in der Geschichte der Kirche in Polen hat der Zweite Weltkrieg geschrieben. Am 23. Juli 1940 wurden alle Strukturen der Caritas durch die deutsche Besatzungsmacht aufgelöst. Da die deutsche Besatzung die Rechtspersönlichkeit der Kirche in Polen ausgelöscht hat, musste die caritative Tätigkeit außerhalb der offiziellen kirchlichen Strukturen durch Pfarreien und Ordensgemeinschaften weitergeführt werden.

Unmittelbar nach Ende des Krieges schuf die polnische Bischofskonferenz im Juni 1945 die Landeszentrale der Caritas, die sogleich ihre offizielle Tätigkeit wieder aufnahm. Im Jahre

»die Not der Nachkriegszeit zu mildern«

1946 dehnte sich das Wirken der Caritas auf 751 Anstalten der Vollfürsorge und 1020 Institutionen der Teilfürsorge aus.⁴ Die Kirche versuchte auf diese Weise, die Not der Menschen in der Nachkriegszeit zu mildern.

Die zunehmende Kontrolle der Kommunisten und die systematische Machtergreifung des totalitären Systems veränderte die Situation jedoch völlig. Nach heftigen Angriffen der kommunistischen Medien ordnete die Regierung die Kontrolle der Caritas an. Ohne rechtliche Grundlage und ohne jede Rücksprache mit der Kirche

übernahm die Zwangsverwaltung die Leitung der kirchlichen Caritas. Die Machthaber waren bestrebt, »die kirchliche Caritas-Organisation zu vernichten, dabei den Katholizismus zu diffamieren und so die Kirche in Polen zu spalten«⁵.

Im Namen der kommunistischen Gerechtigkeit beschlagnahmte der Staat – gesetzwidrig – alle Einrichtungen der kirchlichen Caritas.⁶ Die Landeszentrale der Caritas musste im Jahre 1950 aufgelöst werden, weil die Staatsbehörden ihr Eigentum und die Fürsorgeanstalten beschlagnahmten. Anstelle der kirchlichen Organisation

»Sie wollten eine Kirchenspaltung herbeiführen.«

Caritas wurde die neue »Vereinigung der Katholiken – Caritas« gegründet, die der kirchlichen Leitung nicht mehr unterstellt war. So verlor die katholische Kirche fast alle Einrichtungen (Krankenhäuser, Altersheime, Hospize, Kindergärten usw.), durch die sie bisher ihre caritative Tätigkeit ausübte. Die Kirche konnte damals nur 16 von 720 Anstalten in ihren Händen behalten.⁷

Die Machthaber waren jedoch gar nicht imstande, die caritative Tätigkeit in den kirchlichen Einrichtungen weiterzuführen, da sie über kein dazu ausgebildetes Personal verfügten. Sie verfolgten mit der Beschlagnahme der kirchlichen Caritaseinrichtungen aber im Grunde auch ein ganz anderes Ziel: Die Kommunisten wollten eine Kirchenspaltung herbeiführen. Das zeigte sich nun in der doppelten Art des Kampfes um die Caritas: Einerseits gab es Drohungen, Gewalt und Zwang gegen die kirchentreuen Priester, andererseits Schmeicheleien und Zugeständnisse (kostenlose Fahrkarten, finanzielle Unterstützung) für die regierungstreuen Priester.

Die kirchliche Hierarchie war sich dieser Gefahr bewusst und ermahnte die Priester, ihre priesterliche Ehre nicht für Linsensuppe zu ver-

kaufen.⁸ In diesem Brief wurde den untreuen Priestern auch ein Weg der Wiedergutmachung und der Rückkehr zur Kirche gezeigt. Mit demselben Datum verfassten die Bischöfe auch eine Erklärung an die Gläubigen.⁹ Trotz dieser Mahnungen gelang es den Kommunisten, eine Gruppe von Geistlichen für ihre eigene Politik zu gewinnen. Im Juni 1956 fand eine erste Tagung der regierungstreuen »Caritas-Priester« statt. In diesem Verein konnten viele Priester die Schwierigkeiten mit der Kirchendisziplin hatten, eine sichere Zufluchtsstätte finden.

Um die gesellschaftliche Zustimmung für ihre Tätigkeit zu gewinnen, suchten die kommunistischen Behörden sogar die scheinbare Unterstützung der kirchlichen Seite. So wurden viele Priester unter direkter Lebensbedrohung oder Androhung von Geldstrafen zur Teilnahme an verschiedenen antikirchlichen Veranstaltungen gezwungen. Andere wurden mit großem Aufwand für die neugegründete staatliche Caritas geworben oder schlichtweg vereinnahmt: So zählte die kommunistische Presse zu den Befürwortern der Verstaatlichung der kirchlichen Caritas auch längst verstorbene Priester¹⁰ und manche Priester wurden sogar ohne ihr Wissen und auch trotz ihrer Proteste zum Mitglied der Zwangsverwaltung ernannt.¹¹

Unter Kriegsrecht

Der totalitäre Staat wollte über die Wohltätigkeit verfügen und als einziger Wohltäter des Volkes gelten. Die kirchliche Caritas wurde verstaatlicht, damit die Kirche keine Möglichkeiten und kein Recht mehr hatte, offizielle Hilfe für die Bedürftigen zu leisten. Die kommunistischen Machthaber verweigerten der Kirche das Recht, Gaben und Spenden aus dem Westen zu empfangen und zu verteilen. Das – trotz aller Schi-

kanen der Machthaber – andauernde Vertrauen der abendländischen Welt zur Kirche in Polen und die damit verbundene Hilfsbereitschaft, wurden von den Kommunisten als Versuch verstanden, Polen aus dem »sozialistischen Lager auszukratzen«¹². Deshalb wurde die Kirche in ihrer Tätigkeit wesentlich behindert, indem sie für die Gaben aus dem Westen Zoll bezahlen musste.¹³ Die Zollgebühren waren so hoch, dass es sich beinahe nicht lohnte, Spenden aus dem Ausland zu bekommen. Die damalige kommunistische Regierung nahm sogar Kredite auf, um mangelnde Lebensmittel zu kaufen, anstatt der Kirche zu erlauben, mit westlicher Hilfe die Not zu lindern.

Die politisch-gesellschaftlichen Veränderungen nach der Entstehung der ersten freien Gewerkschaft im Ostblock, der »Solidarność«, haben auch der Kirche neue Möglichkeiten der caritativen Tätigkeit eröffnet. Im Januar 1981 wurde die Caritative Kommission der Polnischen Bischofskonferenz einberufen, die den Dienst der

»Angst vor der schwelenden Unzufriedenheit«

Kirche an den Bedürftigen koordinierte. Der wirtschaftliche und politisch-gesellschaftliche Zusammenbruch in Polen zwang die kommunistischen Machthaber, auf ihre ideologischen Prinzipien zu verzichten und sich für westliche Hilfe zu öffnen.

Der Staat musste aus Angst vor der schwelenden Unzufriedenheit und den gesellschaftlichen Protesten der Kirche gegenüber Zugeständnisse machen, um so das Volk zu beruhigen. Erst in den 1980er-Jahren wurde der Kirche erlaubt, Hilfe aus dem Ausland zollfrei und steuerfrei zu erhalten und zu verteilen. Die katholische Kirche durfte in der polnischen Nationalbank wieder ein Konto eröffnen.¹⁴

Die neuen Möglichkeiten der Kirche vergrößerten die westliche Hilfe und so erhielt die katholische Kirche z.B. im Jahre 1982, während des Kriegszustands, aus 23 verschiedenen Staaten 72.172 Tonnen Lebensmittel, Kleider, Medikamente und landwirtschaftliche Maschinen. In den nächsten Jahren wurde diese Hilfe umgestaltet. Lebensmittel wurden durch technisch-medizinische Geräte und Medikamente ersetzt. In den Jahren 1984-86 hat die katholische Kirche in Polen Gaben im Wert von 100 Millionen USD erhalten und verteilt.¹⁵ Wenn man bedenkt, dass ein Lehrer damals weniger als 20 USD im Monat verdiente, wird klar, wie bedeutsam diese Hilfe für die polnische Gesellschaft war. Durch diese Unterstützung konnte die Kirche ihr gesellschaftliches Ansehen verstärken und gleichzeitig den Kampf um das Existenzrecht für die kirchliche Caritas gewinnen. Die Wiederaufnahme der kirchlichen caritativen Tätigkeit war nicht mehr Sache der herrschenden Ideologie, sondern Sache der Zeit.

Wiederaufbau nach der Wende

Die normale caritative Tätigkeit der katholischen Kirche in Polen wurde mit dem 17. Mai 1989 möglich, als im polnischen Parlament jenes Gesetz verabschiedet wurde, das die Rechtspersönlichkeit der katholischen Kirche anerkannte und die Beziehungen zwischen Staat und Kirche neu regelte. Seitdem hat die Kirche das Recht, eine gesamtkirchliche Caritas und caritative Organisationen auf diözesaner Ebene einzurichten. Am 10. Oktober 1990 entstand nach 40-jähriger Pause die kirchliche Caritas, die nun den Herausforderungen der neuen Zeit gewachsen sein muss. Die neuen Gesetze ermöglichen der Kirche »den Aufbau der caritativen Körperschaften, was einerseits den caritativen Einsatz unter-

stützt, andererseits aber viele Kräfte in Anspruch nimmt, die bei der Linderung der gesellschaftlichen Not gebraucht würden«¹⁶.

Die Weichen für die kirchliche Diakonie hat in Polen der hl. Albert Chmielowski gestellt. Nach ihm kann man in der jüngsten Diakoniegeschichte der Kirche in Polen drei Etappen erkennen. Die erste Phase ist als »Barmherzigkeit ohne Revolution« zu bezeichnen, womit die

»Revolution der Barmherzigkeit«

Bemühungen der Kirche gemeint sind, die gesellschaftlichen revolutionären Proteste der Arbeiter am Anfang des 20. Jahrhunderts durch die kirchlichen Werke der Barmherzigkeit zu vermeiden. Die zweite Phase – die des Kommunismus – kann als Versuch der »Revolution ohne Barmherzigkeit« verstanden werden. Der Name der dritten Etappe geht auf den heiligen A. Chmielowski zurück: »Revolution der Barmherzigkeit«.¹⁷

Nachdem für die Kirche in Polen die Zeit der kommunistischen Unterdrückung endgültig vorbei ist, muss sie sich nun bemühen, den Auftrag der »Revolution der Barmherzigkeit« zu erfüllen: Die Diakonia gehört zu den wichtigsten Herausforderungen der Kirche in der Umbruchszeit.

Erst seit einigen Jahren darf die Kirche einen eigenen Caritas-Verband und eigene caritative Einrichtungen betreiben. Der Machtwechsel in

»Rückgabe des beschlagnahmten Eigentums«

Polen brachte der Kirche auch die Rückgabe des von den Kommunisten beschlagnahmten Eigentums. In vielen Fällen war das aber aus verschiedenen Gründen nicht mehr möglich. Des-

halb gründeten Regierung und Kirche einen Fond, den die Regierungsseite zu unterstützen hat. Aus dieser Quelle sollen auch caritative und wissenschaftliche Tätigkeiten anderer Glaubensgemeinschaften finanziert werden.

Die Kirche nimmt die Rückgabemöglichkeiten mit Zurückhaltung und Bescheidenheit in Anspruch.¹⁸ Sie beansprucht keine besonderen Rückgabegesetze und lässt sich vom Staat mit anderen Kirchen und Glaubensminderheiten gleich behandeln.¹⁹ Im Zusammenhang damit muss die Kirche in Polen auch viele Gefahren berücksichtigen, die ihre Rückgabeanprüche mit sich bringen. Als erste und größte von ihnen ist der Glaubwürdigkeitsverlust zu nennen. Die Kirche muss mit ihren Rückgabebeforderungen vorsichtig umgehen, weil sie in diesem Spiel viel mehr zu verlieren hat, als es zu gewinnen gibt.

Mentalitäten verändern

Andere Schwierigkeiten sind auf die, durch das monopolistische kommunistische System verursachte, mangelnde Ausbildung der Caritasarbeiter zurückzuführen.²⁰ So liegt die caritative Tätigkeit der katholischen Kirche in Polen bislang in den Händen der Priester und Ordensangehörigen. Denn erstens verfügt die Kirche über zu geringe finanzielle Mittel, um Angestellte und Sozialarbeiter bezahlen zu können. Zweitens durfte die Kirche im Kommunismus aus ideologischen Gründen keine Fachkräfte an den staatlichen Schulen ausbilden lassen.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die von der kommunistischen Denkweise geprägte Mentalität der Menschen, die sie nur passiv auf die soziale Hilfe des Staates warten lässt und eigene Initiative und Hilfsbereitschaft stark behindert. Die Gesellschaft ist immer noch gewohnt, auf die soziale Hilfe des kommunisti-

schen Staates angewiesen zu sein, ohne selbstständig etwas gegen die Not zu machen. Diese kommunistische Nur-Nehmen-und-nicht-Geben-Mentalität hat tiefe Spuren hinterlassen, sodass die Gesellschaft im Osten »noch lange an den

»Nur-Nehmen-und-nicht-Geben-Mentalität«

Folgen solcher geistigen Schädigungen zu laborieren haben wird.«²¹ Die Bemühungen der Kirche konzentrieren sich vor allem auf den Versuch, die Mentalität der Gesellschaft zu verändern und das caritative Engagement der Gläubigen zu verstärken.

Die Kirche hat die wichtige Aufgabe, die Gläubigen davon zu überzeugen, dass die christliche Diakonie nicht nur eine Tat des guten Willens, sondern eine christliche Pflicht ist und dass man nicht nur warten, sondern die Bedürftigen suchen und ihnen selber Hilfe anbieten soll. Und es gibt leider viele, die auf die diakonische Hilfe der Kirche angewiesen sind.

Erste positive, procaritative Tendenzen sind darin zu erkennen, dass in Polen traditionsreiche caritative Vereine (Vinzenz von Paul – Arme, Maximilian M. Kolbe – Nüchternheit, Albert Chmielowski – Obdachlose) sowie andere gesellschaftliche Initiativen im caritativen Bereich

»Viele sind auf die diakonische Hilfe der Kirche angewiesen.«

entstehen. An der kirchlichen Diakonie beteiligen sich zurzeit immer mehr Gläubige, was darauf hinweisen kann, dass die Menschen den caritativen Dienst am Nächsten mehr und mehr als eigene christliche Pflicht und nicht nur als Angelegenheit des Staates oder der Hierarchie betrachten. Die Bischöfe baten ihrerseits die Seelsorger, »die Lebenslage der Familien und die

Hilfsaktion dementsprechend einzurichten [...] und selber das Beispiel der brüderlichen Sorge zu geben«²².

Diakonisch bedeutet zukunftsfähig

Die moderne pluralistische Gesellschaft, deren erste Anzeichen sich in Polen schon bemerkbar machen, ist von Individualisierung und Entsolidarisierung gekennzeichnet. Untersuchungen in westlichen Gesellschaften weisen darauf hin, dass der gesteigerte Pluralismus zu »sehr starkem Individualismus (als Vereinzelung, vielleicht

»Geh-hin-Kirche«

auch Egoismus) führen kann«²³. Der Modernisierungsprozess kann also auch egoistische Tendenzen ausprägen und so »einen Mangel an belastbarer Solidarität«²⁴ hervorbringen. Diese Tendenz zur postsolidarischen Gesellschaft ist für die Kirche eine große Herausforderung und stellt sie vor neue Aufgaben. Dies gilt auch für die Kirche in Polen, die mit ihrem Volk unterwegs zur modernen Gesellschaft ist.

Die Kirche in Polen versucht, die Idee der offensiven und aktiven Diakonie zu verwirklichen, die Walter Kasper mit treffenden Worten so beschreibt: »Wir dürfen immer weniger eine Komm-her-Kirche sein und müssen immer mehr eine Geh-hin-Kirche werden, die hinausgeht an die Hecken und Zäune. Das schließt nicht zuletzt soziales Engagement und vorrangige Option für die Armen und für die Jugend ein.«²⁵ Im Sinne dieser »Geh-hin-Kirche« haben die Katholiken in Polen wichtige diakonische Aufgaben. Zu betonen sind dabei vor allem die Linderung der Not der Umbruchszeit und die Hilfe für die Arbeitslosen, Obdachlosen, für die Opfer der ge-

sellchaftlichen Pathologien wie Alkoholismus, Drogensucht und Prostitution. Die Bischöfe fordern die Gläubigen dazu auf, Vorurteile abzubauen und auch den Aidskranken und den Flüchtlingen zu helfen.

Pastoral und Diakonie nähren sich immer aus zwei Quellen: aus der überlieferten Botschaft des Evangeliums und aus den Nöten und Antrieben, Herausforderungen und Notwendigkeiten der jetzigen Zeit. Die Botschaft des Evangeliums und die Zeitsituation sind die beiden Wurzelgründe, aus denen lebensrelevante pastorale Prozesse erwachsen.²⁶ Diese gesunde und kreative Spannung zwischen »Treue zum maßgeblichen Ursprung und Treue zum konkreten Menschen ist konstitutiv für seelsorglich-kirchliches Handeln«²⁷. Es bleibt zu hoffen, dass die Kirche in Polen – sowohl die Hierarchie als auch die Gläubigen – den unumstrittenen Satz des umstrittenen Bischofs Jaques Gaillot ernst nehmen wird: »Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.«²⁸

Die Kirche sieht sich mit neuen Aufgaben konfrontiert, die nicht mehr wie im Kommunismus im Martyrium kulminieren, sondern vor allem im Dienst am Menschen und im friedlichen Beitrag der Kirche zum gesellschaftlichen Leben.

»Stunde der Diakonia und Koinonia«

Dieser Weg in die kirchliche Zukunft darf »weder zu einer letztlich resignativen Annahme des Status quo noch zu extremen und in der Tendenz isolierenden Lösungen« führen. Den Weg, den eine zukunftsfähige Kirche auch in Polen gehen muss, zeigt Konrad Feiereis, indem er sagt: »Bewährte sich der Glaube ... bisher vorwiegend durch die Martyria, so ist jetzt die Stunde der Diakonia und Koinonia gekommen.«²⁹

In dieser Stunde der Diakonie sind die wichtigsten sozialdiakonischen Aufgaben der Kirche:

Unrechtsituationen öffentlich anzuklagen (Denunziation), die frohe Botschaft des Evangeliums anzukünden (Annunziation) und sich als Anwalt der bedrohten Menschen zu bewähren (Pro-nunziation). Erst dort, »wo dieser Dreiklang [...] zum Klingen kommt und kein Klang ausfällt, besteht eine gute Chance, dass von den christlichen Gemeinden auch die hervorragenden Kennzeichen wahrgenommen und gelebt werden, an denen heute auch die Gesellschaft die Christlichkeit der gemeindlichen Diakonie erkennen können soll«³⁰.

Nur so, im caritativen und diakonalen Dienst am Menschen, findet die Kirche ihre

zukünftige Existenzberechtigung. In diesem Sinne muss sich die Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft ständig auf die Worte von Joachim Wanke besinnen, dass »nicht Zahlen und Finanzmittel unserer Kirche Zukunft geben werden, sondern die geistliche Kraft, die religiöse Substanz, die sich in ihrer Mitte entfalten wird«³¹.

Robert Biel, Dr. theol., ist Bischofsvikar in der Diözese Tarnów in Polen. Seit 1997 hält er Vorlesungen in Pastoraltheologie an der Päpstlichen Theologischen Akademie und im Priesterseminar in Tarnów, von 1998-2006 war er Direktor des Diözesanverlags Biblos.

¹ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?* Zürich 1992, 209.

² F. Csoklich, *Operation ohne Narkose*, Herder Korrespondenz 10/1990, 469.

³ Vgl. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990*, Warszawa 1991, 271.

⁴ Vgl. ebd., 277.

⁵ Brief der Polnischen Bischofskonferenz (PBK) an den Präsidenten B. Bierut im Anliegen der Caritas, in: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty [Die Kirche in der VR Polen. Dokumente]*, Poznań 1994, 208.

⁶ Vgl. Brief der PBK an den Präsidenten B. Bierut bezüglich der Lage der Kirche in Polen, in: P. Raina, 258.

⁷ Vgl. Adamczuk/Zdaniewicz, Anm. 3, 278.

⁸ Vgl. Brief der polnischen Bischöfe an die Geistlichen im Anliegen der Caritas, in: P. Raina, 211.

⁹ Vgl. Erklärung der Bischofskonferenz an die Gläubigen im Anliegen der Caritas, in: P. Raina, 213f.

¹⁰ Vgl. Brief der PBK an Präsidenten B. Bierut im Anliegen der Caritas, in: P. Raina, 209.

¹¹ Vgl. Brief des Sekretärs der PBK B. Z. Choromański an den Minister der öffentlichen Verwaltung W. Wolny

über die Vorwürfe und die Verhaltensweise der staatlichen Behörden den Priestern gegenüber bei der Auflösung der kirchlichen Caritas, in: P. Raina, 218.

¹² Vgl. A. Micewski, Stefan Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu, Paris 1982, 179.

¹³ Vgl. Ebd., 180.

¹⁴ Vgl. Adamczuk/Zdaniewicz, Anm. 3, 281.

¹⁵ Vgl. ebd., 279f.

¹⁶ Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz zur Heiligsprechung des Bruders Albert Chmielowski, 3.

¹⁷ Vgl. Polski Synod Plenarny, (Polnische Plenarsynode), Poznań – Warszawa 1991, 355.

¹⁸ Vgl. J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, (Kirche nach dem Kommunismus), Kraków 1995, 86.

¹⁹ Vgl. *Sprawa przywracania majątków kościelnych w sejmowej komisji*. (Die Rückgabe des kirchlichen Eigentums vor dem Parlamentsausschuss), KAI, Nr. 16 / 1996, 2.

²⁰ Vgl. Polski Synod Plenarny, 362f.

²¹ J. Wanke, *Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland vier Jahre nach der Wende*, in: *Information und*

Berichte Nr. 6/1994, 9.

²² Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz zum Fest der Heiligen Familie, 1990, 3.

²³ M. Zulehner/H. Denz/M. Beham/Ch. Friesl, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*, Wien 1991, 84.

²⁴ Ebd. 9f.

²⁵ W. Kasper, *Bewahren oder Verändern?*, in: U. Struppe/J. Weismayer (Hg.) *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, 109-132, 131

²⁶ Vgl. W. Fürst, *Plädoyer für form-schöpferische Initiativen und einen Tutorismus des Wagnisses im pastoralen Handeln der Kirche*, in: H.J. Beckers/A. Wittrahm (Hg.), *Wertewandel. Wandel der Lebensformen und Pastoral*, Mönchengladbach 1993, 125f.

²⁷ Ebd., 126.

²⁸ Vgl. J. Gaillot, *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs*, Freiburg i. Br. 1991.

²⁹ K. Feiereis, *Wird das Wagnis gelingen?*, in: *Herder Korrespondenz* 5/1990, 237.

³⁰ Koch, Anm. 1, 118.

³¹ Wanke, Anm. 21, 17.

Ökumenische Zeichen

Ein Schweizer Nachklang zur Europäischen Ökumenischen Versammlung

Die Referenten der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung benannten Sorgen und Hoffnungen der Kirchen auf dem Weg zur Einheit. Konkrete ökumenische Aktivitäten lassen das Licht Christi erfahrbar werden: ermutigende Beispiele aus Zürich.

Anlässlich der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien) vom 4.-9. September 2007 zitierte der Vorsitzende der europäischen Bischofskonferenzen Kardinal Péter Erdő ein starkes Wort des kappadokischen Kirchenvaters Gregor von Nazianz: »Wir, die wir so sehr Gott und Christus liebten, haben Christus geteilt. Um der Wahrheit willen haben wir einander belogen, um der Liebe willen haben wir Hass gesonnen, wegen des Ecksteins haben wir uns entzweit.« (Oratio 6,3: SC 405,128).

Marschhalt auf dem ökumenischen Weg

Was Gregor 381 im zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel bekannte, ist heute noch eine kritische Anfrage an die Kirchen. Auf dem langen ökumenischen Pilgerweg Europas war Si-

biu lediglich eine Etappe – entscheidend wird sein, wie die Rezeption der Charta Oecumenica in den Kirchen gelingt, nicht nur bei den Kirchenleitungen, sondern bei allen Christinnen und Christen. Kardinal Erdő: »Nun ist der Moment gekommen, in die Tiefe zu gehen ... Das primäre und größte Hindernis für die Ökumene ist, so glaube ich, die Unkenntnis und Oberflächlichkeit des christlichen Lebens.«

Der Ruf nach einer Neubesinnung auf die tragenden Fundamente des christlichen Glaubens erfordert neben dem Gebet für die Einheit aber auch das Erkennen des Zieles: Wohin geht der ökumenische Weg?

Dass über das Ziel kein Konsens besteht, stellte der lutherische Bischof Wolfgang Huber ernüchtert fest: »Wir müssen Ökumene heute

»in die Tiefe gehen«

unter der Voraussetzung gestalten, dass die beteiligten Kirchen nicht nur unterschiedliche Kirchenverständnisse sowie unterschiedliche Vorstellungen von Amt und Ordination, vom Verhältnis zwischen Schrift und Tradition oder von Frauen im geistlichen Amt haben, sondern dass sie unterschiedliche Vorstellungen von dem haben, was »sichtbare Einheit« bedeutet.« So bleibt

im ökumenischen Dialog das Thema Kirche weiterhin das »wehtuende Thema« (Konstantinos Delikostantis, Universität Athen). Die von den europäischen Kirchenleitungen 2001 unterzeichnete Charta Oecumenica ist keine Verfassung einer »Überkirche« – wie der Ökumenische Patriarch Bartholomeios von Konstantinopel zu bedenken gibt – »aber trotz ihrer Mängel ist sie das Ergebnis einer intensiven, verantwortungsbewussten, zwischenkirchlichen Zusammenarbeit und der Beweis für den starken Willen aller europäischen Kirchen zur Fortsetzung, Steigerung und Verstärkung ihrer Zusammenarbeit zur Erneuerung Europas ... und allen ist klar, dass eines der allergrößten Hindernisse in den unterschiedlichen Auffassungen der christlichen Kirchen über den Zweck und das Ziel der ökumenischen Bewegung besteht.«

Unterschiedlich sind denn auch die Vorschläge zum weiteren Weg. Die orthodoxen Stimmen plädieren für »ein Wiederentdecken des Wesens unserer ursprünglichen christlichen

»Nicht jeder Rückblick verwandelt in eine Salzsäule.«

Identität und ihres communio-Charakters. Nicht jeder Rückblick verwandelt in eine Salzsäule« (Konstantinos Delikostantis).

In einer flammenden und von vielen als hart empfundenen Rede sprach der russische Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad den Kirchen ins Gewissen: »Es gibt eine verdächtige Übereinstimmung im neuen Ansatz der Moral in christlichen Kreisen mit der Ausbreitung der Postmoderne in der säkularen Gesellschaft. Im weiten Sinn bedeutet die Postmoderne die Vereinbarkeit unvereinbarer Ansichten und Standpunkte. Es kann sein, dass ein solcher Ansatz in einigen Gesellschaftsbereichen gerechtfertigt ist, aber er darf für Christen nie im Moralbereich ge-

rechtfertigt sein. Die gläubigen Menschen können nicht gleichzeitig den Wert des Menschenlebens anerkennen und das Recht auf den Tod, den Wert der Familie und die Zulässigkeit homosexueller Beziehungen, die Verteidigung der Rechte des Kindes und die absichtliche Vernichtung menschlicher Embryonen zu medizinischen Zwecken.«

Geprägt von den Erfahrungen in einem totalitären Staat warnt Kyrill vor der Annahme entsprechender Rechtsnormen in europäischen Ländern und internationalen Organisationen und spricht vom Abgrund im Verständnis dessen, was grundlegend und was sekundär ist. Eindringlich betonte er die Unvereinbarkeit eines sittlichen

»die Seele Europas zurückgewinnen«

Relativismus mit dem Christentum: »Wenn die Christen durch die Staatsgewalt zu Gehilfen bei der Erfüllung jener moralischen Normen gezwungen werden, die ihrem Glauben widersprechen, wird die Gewalt für sie feindlich und unannehmbar.«

Wie der Prophet Elia fordert Kyrill eine Entscheidung und stellt lapidar fest: »Die Diskussion darüber, was ein Mensch ist, war vor 2000 Jahren zu Ende ... Heute ist möglicherweise der Aufbau eines Systems der christlichen Solidarität

Die Dokumente der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EEA3) finden sich im Internet unter:
<http://www.eea3.org>

in Europa, auf der Basis einer einzigen und ungeteilten Moral des Evangeliums und des aus dieser Solidarität folgenden gemeinsamen Zeugnisses vor der Welt ... in unserer Sicht vielleicht die letzte Gelegenheit für die Christen, mit vereinten Bemühungen die Seele Europas zurückzuge-

winnen.« Die deutlich hörbare Sorge um den Verlust der christlichen Wurzeln und der Seele Europas mündete in eine flehentliche Bitte um eine ökumenische Solidarität über alle bestehenden Unterschiede hinweg.

Die Frage der sichtbaren Einheit

In Westeuropa steht im ökumenischen Gespräch zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen und der katholischen Kirche die Frage der sichtbaren Einheit im Vordergrund. So gibt Kardinal Walter Kasper zu bedenken, dass die konfessionellen Unterschiede weder das Christsein noch die Frage des Heils betreffen.

»Die Unterschiede beziehen sich auf die Frage der konkreten Heilsvermittlung und auf die sichtbare Gestalt der Kirche. Das sind für Katholiken wie für Orthodoxe keine nebensächlichen Fragen. Denn die Kirche ist nach der Analogie

»kein Grund zur Resignation«

des Geheimnisses der Menschwerdung gestaltet (LG 8). Sie ist sichtbare Kirche, sichtbar auch in ihrer amtlichen Gestalt. Und wer wollte leugnen, dass es über diese Frage zwischen uns leider noch immer keinen Konsens gibt.«

So gilt es – auf dem unbestrittenen und alle Kirchen tragenden Grund des Bekenntnisses zu Jesus Christus – Wege zu suchen, diese Sichtbarkeit und »Leibhaftigkeit« des Glaubens zu bezeugen.

Nüchtern stellt Kasper fest: »Bei dem Versuch, über die Gräben hinweg zu einem Konsens zu kommen, hat sich die bisherige Methode, Konvergenzen aufzuzeigen, als fruchtbar erwiesen und in vielen bislang kontroversen Fragen weitergeführt. Ich erinnere etwa an den

Fundamentalkonsens in der Rechtfertigungslehre. Aber inzwischen hat sich diese Methode offensichtlich erschöpft; wir kommen auf diesem Weg im Augenblick nicht mehr viel weiter. Das ist für mich kein Grund zur Resignation. Wir können unsere jeweilige Position in ehrlicher und einladender Weise einander bezeugen. Wir können dies in einer nicht polemischen, nicht abgrenzenden, positiven Weise tun. Wir können dies tun in der Hoffnung, dass so ein Austausch der Gaben – wie Papst Johannes Paul II. das genannt hat – möglich wird. Das heißt: Wir können

»Die Frage der Einheit muss uns unruhig machen.«

voneinander lernen. Statt uns auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner zu treffen, können wir uns mit den uns geschenkten Reichtümern gegenseitig bereichern.«

Kaspar erinnert daran, dass die europäischen Kirchen sich bewusst sein sollten, dass ihre Spaltungen an der Spaltung und Säkularisierung Europas mitschuldig sind: »Die Frage der Einheit muss uns unruhig machen; sie muss in uns brennen ... Man kann die christlichen Wurzeln Europas nur gegen den Augenschein bestreiten ... Heute steht Europa in der Gefahr, seine Ideale nicht nur zu verraten, sondern sie ganz banal einfach zu vergessen.« Aber weil Einheit nicht machbar, sondern Geschenk des Geistes Gottes ist, ist und bleibt das Gebet »Mitte und Herz der Ökumene (UR 8)«.

Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln ist jedoch nicht einfach Rückkehr zu vergangenen Formen, so prägend sie auch für das religiöse Leben waren, sondern die Überwindung der Unkenntnis und Oberflächlichkeit des christlichen Lebens in der Neuentdeckung der Werte, die Europa prägten und im gemeinsamen Ringen um ein glaubwürdiges Zeugnis vor der Welt.

Zum Beispiel Zürich

»Damit das Mögliche entsteht, muss immer wieder das Unmögliche versucht werden.« Dieser Ausspruch von Hermann Hesse könnte als Überschrift für beispielhafte ökumenische Initiativen in der Stadt Zürich gelten. Hier machen Minderheitenkirchen zeichnhaft Gemeinsames sichtbar.

Im offiziellen Siegel der Stadt Zürich sind drei enthauptete Gestalten mit den Köpfen in ihren Händen abgebildet: Felix, Regula und Exuperantius, die Stadtheiligen aus der thebäischen Legion, die im 4. Jh. unter Kaiser Diokletian und seinem Mitregenten Maximian den Märtyrertod erlitten. Zwar sind nur die beiden Geschwister Felix und Regula historisch bezeugt, Exuperantius kam später als Dritter dazu. Die Reliquien der Märtyrer wurden in der Reformationszeit nach Andermatt in Sicherheit gebracht und einigte im 19. Jh. der neuerrichteten katholi-

»Auf-Stehen in seinem Namen«

schen Kirche Felix und Regula im Industriequartier zurückgegeben. Der Reformator Huldrych Zwingli schaffte den Heiligenkult und das Fest der Stadtheiligen am 11. September ab. Auf den freien Tag mochte die Stadt dennoch nicht verzichten und ersetzte das Heiligenfest durch einen freien Montag für das Knabenschießen (ein Wettschießen von Jugendlichen).

In den letzten Jahren waren es erstaunlicherweise die orthodoxen Kirchen, die den öffentlichen Raum im Zentrum der Zwinglistadt betend zurückeroberten. So versammelten sich am 11. September 2007 alle orthodoxen Kirchen in Zürich gemeinsam (koptische, armenisch-apostolische, eritreische, äthiopische, syrische, griechisch-byzantinische, rumänische, russische, serbische, indisch-malankarische Kirche) vor der

reformierten Fraumünsterkirche zu einer Prozession mitten im Feierabendverkehr. Mit Fahnen, Kerzen, Weihrauch, eritreischen Trommelklängen und liturgischen Gesängen wurde das vom katholischen Pfarrer getragene Reliquiar der Pfarrei Felix und Regula über die Brücke zum historischen Hinrichtungsort, der Wasserkirche, getragen. Vor der Wasserkirche wurde ein Teil der Heiligenlegende vorgetragen und die Anwesenden mit Weihwasser besprengt. Darauf ging der Zug unter orientalischen Trillern und syrischen Gesängen hinauf zum Großmünster, wohin die Märtyrer der Legende nach ihre Häupter

»Prozession

mitten im Feierabendverkehr«

zu Grabe getragen hatten. Im Großmünster wurden die Ankommenden und die vielen bereits Versammelten von der protestantischen Pfarrerin als Gastgeberin begrüßt. Dann folgte eine zweistündige Vesper mit Gebets- und Gesangs-elementen aller ostkirchlichen liturgischen Traditionen.

Am Epiphaniifest (nach Julianischem Kalender) ist die abendliche Vesper verschiedener orthodoxer Kirchen mit Gästen aus den andern Konfessionen bereits Tradition. Die anschließende Prozession zur Wasserweihe führt am Zwinglidenkmal vorbei zur Limmat, in der zur Reformationszeit die dissidenten Täufer ertränkt wurden. Der Fluss wird von den Orthodoxen unter Gesängen und Gebeten dreimal gesegnet.

Bereits zum 13. Mal fand auch der ökumenische Kreuzweg aller Kirchen am Karfreitag in den Straßen Zürichs statt. Er begann in der christkatholischen Augustinerkirche als erster Station, führte in weiteren Stationen vor die Bankenzentralen, zur Polizeiwache, zur reformierten Predigerkirche, weiter durch die Altstadt zum Zwingliplatz vor dem Großmünster und zur

Wasserkirche. Auf diesem zweistündigen Weg wurde ein großes Holzkreuz von jungen Männern abwechselnd getragen, bei den Stationen aktuelle Leidenssituationen in aller Welt mit Schrifttexten, Gebeten und Gesängen verbunden. Das Leitmotiv: »Im Gedenken an Jesu Leiden und Sterben – die Not und das Leiden von Menschen heute mit anderen Augen erkennen. Auf-Stehen in seinem Namen. Auf-Erstehen mit ihm.« Von Jahr zu Jahr nimmt der Zug der Teilnehmenden zu, ebenfalls die Internationalität der Mitbetenden. Dem friedlichen, ruhigen Zug hinter dem Holzkreuz schauen die vor den Restaurants sitzenden Biertrinker zwar erstaunt, aber durchaus respektvoll nach – es ist, als ob er zum Nachdenken anregt.

Hier werden – ohne Grenzüberschreitungen und ohne Zwängerei zu eucharistischen Abendmahlsexperimenten – einfache, aber eindrückliche ökumenische Zeichen gesetzt, gerade weil die Perspektive weltweit, international und multikonfessionell ist. So wird das Thema der Versammlung in Sibiu: »Das Licht Christi scheint auf alle«, sichtbar gemacht.

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 war Delegierte der Schweizerischen Bischofskonferenz zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung und ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Versagen und Vergebung

Über den geglückten Umgang mit Fehlern in der Pflege alter Menschen¹

**Die Pflege alter Menschen ist ein
hochsensibler Ort, der pastorale
Aufmerksamkeit verdient. Hier – aber
nicht nur hier – sollte Seelsorge dazu
ermutigen, weder schuldvergessen
noch perfektionistisch zu handeln,
sondern in der Gnade Gottes.**

Fehler sind verstörend

Ein versehentliches Auf-den-Fuß-Treten im Gedränge vor der Fahrstuhlür; der ausbleibende Gruß in einem Moment der Unachtsamkeit; der flapsig-verletzende »Scherz« – wer kennt sie nicht, die Momente, in denen man fast schon automatisch sagt: »Das habe ich nicht gewollt.« In ihrer Alltäglichkeit führen diese und viele vergleichbare Situationen vor Augen, dass ein Leben, in dem alles gelingt, keine Fehler passieren, alles rund läuft – dass die Vorstellung eines solchen perfekten Lebens eine Farce ist. Versagen ist und bleibt eine Realität des Menschen, mehr noch, Fehler sind menschlich.

Das Angedeutete gilt – natürlich – auch für die Pflege alter Menschen, gleich ob sie von Angehörigen, Freunden oder professionellen Kräften geleistet wird. In der prekären Situation der altersbedingten Gebrechlichkeit und Hilfs- und Pflegebedürftigkeit sind das wörtliche und sprich-

wörtliche Auf-den-Fuß-Treten, die kleineren und größeren Unachtsamkeiten und Verletzungen aller Art präsent. Beispiele sind eine falsche Medikamentengabe, die mangelnde Unterstützung bei den Mahlzeiten oder das beharrliche Ignorieren des Mitteilungsbedürfnisses der zu Pflegenden. Mediale Aufmerksamkeit erlangen eklatante Qualitätsmängel und Missstände, insbesondere Fälle von Gewalt in der Pflege. Meist nur der Innensicht erschließt sich beispielsweise das brisante Thema Mobbing im Kollegenkreis.²

Noch einmal eine andere Perspektive nehmen all jene in der pastoralen Praxis ein, welche Menschen begegnen und begleiten, die innerhalb der Familie Angehörige pflegen oder beruflich in stationären bzw. ambulanten Pflegeein-

»eine Realität des Menschen«

richtungen tätig sind. Seelsorgern und Seelsorgerinnen kommen »Fehlritte« zu Ohren oder sie werden mit Versagensängsten und Schuldgefühlen konfrontiert; von ihnen wird erwartet, dass sie aus ihrem christlich-kirchlichen Wertehorizont heraus zum Umgang mit solchen Fehlern Stellung beziehen.

Nochmals: Versagen ist und bleibt menschlich, auch wenn dieses Ungenügen uns immer

wieder stört und verstört, weil es die eigenen Grenzen aufzeigt. Dass mit dem eigenen Versagen schwerlich »einfach so« zu leben ist, wird immer dann deutlich, wenn der Ausspruch »Das habe ich nicht gewollt« mit einem »Entschuldigen Sie bitte« oder einfach »Entschuldigung!« verknüpft wird. So gedankenlos und floskelhaft der eine wie der andere Satz auch ausgesprochen werden mag, so wird hier doch ein tieferer Zusammenhang von Versagen und Vergebung spürbar, den es zu verfolgen lohnt.

Die Komplexität der Schuld

Wer sich entschuldigt, stellt Schuld bei sich fest, möchte entschuldigt werden und ist um Wiedergutmachung bemüht. Aber was meint hier überhaupt »Schuld«? Sicher nicht allein das seltsame, große Versagen, das noch lange im Gedächtnis hängen bleibt und nahezu unentschuldigbar scheint. Dafür beschuldigen wir einander nur allzu oft und entschuldigen uns wieder und wieder. Und doch scheint es im Alltag oft sehr schwer zu fallen, die eigene Schuld anzuerkennen. Gründe hierfür finden sich rasch: In einer auf Leistung ausgerichteten Gesellschaft gilt der, der versagt, schnell als Versager; dort, wo

»in einer auf Leistung ausgerichteten Gesellschaft«

die Beziehungen nicht wirklich stabil sind, muss der, dem ein Fehler unterläuft, ernsthaft den Liebesentzug fürchten. So wundert es kaum, dass viele Meister darin sind, das eigene Versagen mit vielerlei guten Gründen zu erklären oder gleich einem Sündenbock anzuhängen.

Auch hierfür bietet die Altenpflege als ein Ort intensiver menschlicher Begegnung und Beziehung – und damit als ein besonders fehler-

sensibler Ort – reichlich Anschauungsmaterial. Kein Geld, keine Zeit, zu wenig Personal, realitätsferne Vorgaben aus Verwaltung und Politik, Uneinsichtigkeit und Undankbarkeit der zu Pflegenden, gestresste Kollegen – diese und andere Gründe müssen herhalten, um das eigene Versagen zu relativieren. Ohne Zweifel liegt in den widrigen Umständen tatsächlich oftmals die Wurzel des Übels. Aber ist damit schon alles gesagt? Ist damit der Schlüssel gefunden, um mit dem alltäglichen Ungenügen im eigenen Beruf, im Verhältnis zu der pflegebedürftigen Mutter oder dem auf Unterstützung angewiesenen Ehemann besser umgehen zu können, um wieder Anschluss zu finden an die Ideale von Menschlichkeit, die leitend waren für die Pflegeausbildung bzw. die Übernahme der Pflegerolle innerhalb von Familie oder Nachbarschaft?

Die Schuld nur bei den anderen oder den Kontextbedingungen zu suchen, droht an der existentiellen Bedeutsamkeit dieser menschlichen Grunderfahrung vorbei zu führen. Hilfrei-

»die Gott und den Nächsten geschuldete Liebe«

cher erscheint es da schon, »Schuld« hinsichtlich der rechtlichen, der sittlichen und der religiösen Dimension zu unterscheiden: Im Rechtsbereich macht sich schuldig, wer ein Gesetz verletzt. Die sittliche Schuld misst sich dagegen nicht an Rechtsnormen, sondern am Maßstab von Gut und Böse, der sich im Gewissen manifestiert.

Schuld im religiösen Sinn liegt dort vor, wo der Mensch seine sittliche Schuld vor Gott trägt und sie so als Sünde bekennt. Schon diese grobe Unterscheidung macht einmal mehr die Komplexität des Phänomens deutlich; Bezüge zwischen den einzelnen Dimensionen existieren, einfache Entsprechungen hingegen nicht. Aus

theologischer Perspektive sind die sittliche und die religiöse Schulddimensionen von besonderer Relevanz. Fasst man deren Gehalt zu einer Kurzformel zusammen, tritt Schuld überall dort zu Tage, wo sich der Mensch der Gott und den Nächsten geschuldeten Liebe verweigert.³

»Ich verurteile dich nicht«

Die biblische Tradition sieht Schuld dort, wo der Mensch den Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat, verletzt. Der Mensch vergeht sich an diesem besonderen Gemeinschaftsverhältnis, indem er sich von Gott abwendet oder gegen seine Mitmenschen stellt. Dass dies immer wieder aufs Neue geschieht, resultiert nicht zuletzt aus der Fülle von Handlungsalternativen, denen wir uns stets ausgesetzt sehen und zu denen wir uns kraft freien Willens zu verhalten haben. Jede der zu fällenden Entscheidungen für etwas umfasst zugleich den Ausschluss einer anderen Möglichkeit. Kein Wunder, dass der Mensch ange-

»bedingungslose Barmherzigkeit Gottes«

sichts des hier zum Ausdruck kommenden »anthropologischen Grundrisikos«⁴ notgedrungen hinter seinen Möglichkeiten zurück und den Mitmenschen etwas schuldig bleibt.

So wie Versagen sich stets in und gegen Beziehung ereignet, so erwächst auch Vergebung aus Beziehung heraus und bestärkt diese aufs Neue. Vergebung, Verzeihung und Versöhnung brauchen das Zustimmung und Mitgehen des Gegenübers. Dass dies leichter gesagt ist als getan, weiß jeder, der schon einmal um Vergebung gebeten hat, aber auch jeder, der verletzt wurde und verzeihen sollte. Aus Sicht des christlichen Glaubens bleibt die menschliche Vergabungs-

fähigkeit immer hinter der bedingungslosen Barmherzigkeit Gottes zurück. Von daher ermöglicht erst die von Gott dem Menschen zugesagte und in Leben, Tod und Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus unwiderruflich Realität gewordene Erlösung dem angesichts des eigenen Unvermögens nach Fassung suchenden Menschen einen neuen Umgang mit seiner Schuld.

»Auch ich verurteile dich nicht.« – Das Jesus-Wort aus dem Johannes-Evangelium zeigt an, worum es hier geht: nicht um Verurteilung, nicht um Verharmlosung, sondern um die Möglichkeit, das eigene Versagen aussprechen und anerkennen zu können, ja, anerkannt zu bekommen.

Einem hervorragenden Einblick in den Pflegealltag und seine Fehleranfälligkeit, aber auch in die Versuche, aus Fehlern zu lernen, vermittelt das Online-Forum <https://www.kritische-ereignisse.de/>

Auf diese Weise können sich für den Schuld gewordenen Wege eröffnen, Konsequenzen zu ziehen und mit der eigenen Unzulänglichkeit befreit weiter zu leben.⁵ Die Verheißung des christlichen Glaubens spricht sich theologisch im Wort »Gnade« aus und meint die Verheißung, zur eigenen Schuld stehen zu können. »Weil da jemand geglaubt ist – Gott –, der zwar unverstellt die Wahrheit über die Lebensgeschichte jedes Einzelnen und über die Weltgeschichte insgesamt ans Licht bringen will, der aber gerade deshalb, weil er nicht aburteilt, erlöst, rettet, heilt. So kann der Mensch sich zur eigenen verfehlten Freiheitsgeschichte verhalten.«⁶

Glückliche Schuld

Das mehr oder weniger explizite Engagement für ein Altern in Würde erlangt unter dem Eindruck des erst in jüngster Zeit gesellschaftlich so

recht wahrgenommenen demografischen Wandels eine besondere Relevanz.⁷ Die in der Pflege alter Menschen Tätigen haben gewiss eine ganz eigene Vorstellung davon, was es heißt, wenn in wenigen Jahrzehnten ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland älter als 65 Jahre sein wird und sich die Zahl der über 80-Jährigen gegenüber heute etwa verdreifacht haben dürfte. Sie

»ein Drittel der Bevölkerung älter als 65 Jahre«

wissen (soweit ein »Wissen im Vorgriff« überhaupt nur möglich ist), was es heißt, wenn man in seinem Lebenslauf an einem Punkt angelegt ist, wo der verbreitete Spruch: »Alt sind immer nur die anderen«, nicht mehr verfängt und man das eigene Alter in seiner ganzen Tragweite spürt. Sie dürfen miterleben, wie Menschen sich um die Annahme ihres Altwerdens mühen, auch und gerade dort, wo sich in Gebrechlichkeit und Hilflosigkeit nicht mehr die gegenwärtig viel beschworenen Potenziale des Alters, sondern schlicht die Nähe des Todes zeigt.

In der Begleitung und Betreuung alter und oftmals pflegebedürftiger Frauen und Männer wird eine wichtige Aufgabe für den Betroffenen, sein familiäres und soziales Umfeld und für die Gesellschaft insgesamt übernommen. Dass dabei Fehler und Versagen unterlaufen, schmälert den Wert dieses Dienstes in meinen Augen nicht. Im Gegenteil: Wenn der skizzierte Umgang mit der eigenen Schuld und der Schuld anderer auch nur ansatzweise gelingt, werden die Pflegenden möglicherweise sogar den alten Menschen helfen können, in die alterstypische Revision der Lebensgeschichte die eigene und die fremde Schuld besser integrieren zu können und so der Vergebung Raum zu schaffen.⁸

Pastoral und Pflege

Es dürfte deutlich geworden sein, dass mit der hier vorgeschlagenen Sicht auf Versagen und Vergebung in der Pflege alter Menschen keinem unkritischen Laissez-faire-Pflegestil das Wort geredet oder gar inakzeptable Missgriffe in der Berufsausübung banalisiert werden sollen. Wo Fehler in der Pflege alter Menschen gemacht werden, müssen diese klarerweise zum Wohl und zum Schutz der Menschen, die sich der Hilfe anderer anvertraut haben oder diesen anvertraut wurden, umgehend abgestellt und ihre individuellen und organisationalen Ursachen aufgeklärt werden.⁹ Worum es darüber hinaus geht, ist Entlastung und Aufgabe zugleich: dass wir aus dem Glauben heraus darauf vertrauen dürfen, dass Gott uns mit unserer Schuld annimmt und unser Streben nach Vergebung und Versöhnung mit seiner Gnade trägt. Dies ist wahrhaftig ein Grund zur Freude. Sie setzt die Kräfte frei, die für

»Pastoral als Möglichkeitsraum menschenwürdiger Praxis«

einen geglückten Umgang mit Fehlern nötig sind, näherhin für die Bitte um Verzeihung und die konstruktive Mitarbeit an einer qualitätsvollen Pflege mit der ihr gebührenden Fehlersensibilität.

Pastoral als Möglichkeitsraum menschenfreundlicher und menschenwürdiger Praxis in der Nachfolge Jesu vermag »gute Pflege« zu unterstützen und zu befördern, indem sie in allen Beteiligten den nötigen Mut stiftet, gleichermaßen verantwortungsbewusst wie vertrauensvoll mit der oft angespannten Pflegesituation und den eigenen Unzulänglichkeiten umzugehen. Am ehesten wird dies wohl dort gelingen kön-

nen, wo sich die pastoral engagierten Christinnen und Christen ihrer eigenen Endlichkeit ebenso bewusst sind wie des unendlichen aufgehoben-Seins in Gottes Gnade.

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags anlässlich der Feier des 25-jährigen Bestehens der Altenpflegeschule Brakel am 10.11.2006. Der Verf. dankt sehr herzlich dem Schulleiter des Fachseminars, Herrn Bernhard Große-Bölting, für die Einladung und Themenstellung.
² Vgl. zum Thema »Fehler in der Pflege« das Online-Forum: <https://www.kritische-ereignisse.de/> (Seitenabruf: 22.11.2007).

³ Vgl. Michael Sievernich, Art. Sünde, Erbsünde, Vergebung, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, hg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn 2001, 2069–2073.

⁴ Anm. 2, 2071.

⁵ Vgl. Andreas Wittrahm, »Auch ich verurteile dich nicht ...«. Zum Umgang mit Schuld in der seelsorglichen Begegnung, in: DIAKONIA 37 (2006) 97–101, hier: 99.

⁶ Magnus Striet, Die Macht der Scham, Ein theologischer Zwischenruf zu Günter Grass' spätem Bekenntnis, in: Christ in der Gegenwart 58 (2006) 285f., hier: 286. – Zur notwendigen Vertiefung der hier nur angerissenen Thematik vgl. z.B. das Themenheft »Schuld« von DIAKONIA (37. Jg. 2006, H. 2) oder das Themenheft »Scheitern« der Theologisch-praktischen Quartalschrift aus dem Jahr 2005 (153. Jg., H. 4).

⁷ Wie dieses Engagement christlich fundiert und konkretisiert werden kann, weisen in überzeugender Weise die Beiträge auf in: Martina Blasberg-Kuhnke / Andreas Witttrahm (Hg.), Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit, München 2007.

⁸ Zu dieser dem Altwerden und Altsein immanenten Entwicklungsaufgabe vgl. grundlegend: Romano

Guardini, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. 4., erw. Aufl., Würzburg 1957, 65ff.; Karl Rahner, Zum theologischen und anthropologischen Grundverständnis des Alters, in: Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich 1983, 315–325; Alfons Auer, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutung, Freiburg/Br. 1995, 261ff.;

und jüngst: Franz-Josef Nocke, Ja sagen zum Alter. Impulse aus dem Glauben, München 2007, 69ff.

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Bundesministerium für Gesundheit (Hg.), Charta der Rechte hilfe- und pflegebedürftiger Menschen, Berlin 2006; Jakob Schneider / Valentin Aichele, Soziale Menschenrechte älterer Personen in Pflege, Berlin 2006.

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Dr. theol. Dipl.-Psych., ist Mitarbeiter am Institut für Wissenschaft und Ethik e.V. an der Universität Bonn.

Hoffnung auf Sicherheit

Welche Ethik braucht die Sicherheitspolitik in Europa?

Sicherheit ist ein zentrales politisches Thema. Theologische Ethik hat für seine Einordnung und Gestaltung Kriterien anzubieten – und die querliegende Perspektive christlicher Hoffnung: Versuch einer Orientierung in heiklem Gelände.¹

Sicherheit wird oft in einem Atemzug mit Frieden genannt. Auch das 2. Vatikanische Konzil tut dies in Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: »Der Friede kann auf Erden nicht erreicht werden ohne Sicherheit für die Person, und ohne dass die Menschen frei und vertrauensvoll die Reichtümer ihres Geistes teilen. Der feste Wille, andere Menschen und Völker in ihrer Würde zu achten – gepaart mit einsatzbereiter Brüderlichkeit – das sind unerlässliche Voraussetzungen für den Aufbau des Friedens. So ist der Friede auch die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was Gerechtigkeit zu leisten vermag« (GS 78).

Damit sind zugleich all jene Bereiche ange deutet, in denen auch heute das gerechte und fürsorgliche Teilen gerade nicht geschieht: im Kampf um Energiequellen (Kriege entstanden in letzter Zeit vorrangig dort, wo es um Öl geht), um Wasser, um die ökologischen Voraussetzungen unseres Lebens, ja um die Verteilung der Güter und Lebenschancen generell. Aber auch in

den neuen Biotechniken, Informationstechniken, Nanotechniken, den Neurowissenschaften in ihrer Anwendung auf den Menschen und ihrer Auswirkung auf die Umwelt – alle zusammengefasst als so genannte »Converging Technologies« – lauert heute manche Gefährdung für Frieden und Sicherheit.

Im Neuen Testament findet sich das Wort Sicherheit ein einziges Mal und zwar gleich im ältesten Text des NT, in dem etwa um das Jahr 51 geschriebenen Brief des Apostels Paulus an

»sorglos in selbstgemachter Sicherheit«

die Thessalonicher. In diesem stark von der Naherwartung geprägten Textes heißt es: »Wenn alle sagen Friede und Sicherheit, dann plötzlich überkommt sie das Verderben« (1Thess 5,3).

Ein Leben, das den eschatologischen Vorbehalt, unter dem wir leben, verdrängt, führt ins Verderben. Für die, die meinen, sorglos in selbstgemachter Sicherheit leben zu können, und alles für den Höchstwert ihrer eigenen Sicherheit tun, wird das Ende schrecklich sein. Sicherheitsstreben durch Besitzstandswahrung oder Absicherung durch noch mehr Besitz ist also kein Weg zu nachhaltiger Sicherheit. In dieser Sicht muss

nüchtern und wachsam ständig an der Balance zu allen anderen Gütern, die für das Gelingen des menschlichen Zusammenlebens wesentlich sind, gearbeitet werden.

Signatur der Moderne

Sicherheit ist eine Signatur der Moderne, in der Menschen einerseits naturale Bedrohungen nicht mehr als unabwendbares Schicksal hinzunehmen bereit sind, andererseits aber das Schicksal nicht ausschalten können und mit der technischen Lebensgestaltung zum Schicksal noch zusätzlich Probleme mit dem »Machsals« hinzufügen.

An der Wurzel der modernen Verunsicherungen stehen elementare Güterkonflikte: im Bereich der inneren Sicherheit etwa zwischen den Bürgerrechten (Datenschutz, Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Kommunikationsfreiheit usw.) einerseits und den Eingriffsrechten und Präventivmaßnahmen des Staates (Telefon- und Computerüberwachung, Hausdurchsuchung, Zwang zur Datenübermittlung etwa bei

»das Schicksal nicht ausschalten können«

Flugreisen in die USA usw.). Ebenso bedrohlich für das Zusammenleben sind die Konflikte zwischen wirtschaftlichem und nicht mehr in reale Produktions- und Dienstleistungsverhältnisse eingebettetem kapitalistischem Liberalismus und solidarischer Fürsorge für die Verlierer und Verliererinnen und deren menschenwürdiger Lebenssicherung. Auch die Spannung zwischen Autonomie und Fürsorge, z.B. in der Medizin, verunsichert viele. Ebenso ist hier die zunehmende Polarisierung zwischen Armen und Reichen im nationalen und im globalen Maßstab zu

nennen. Das alles sind Gefahren, die Sicherheit in Frage stellen. Sicherheitsdenken muss Gegenwart und Zukunft miteinander verknüpfen und vorausschauend auf eben diese Polarisierungen zugehen.

Wenn es aber um Güterkonflikte geht und um deren menschengerechte Lösung, ist Ethik gefragt. Wenn Normen der traditionell gelebten Moral in Frage gestellt werden, schlägt die Stunde der Ethik. Ethik ist nicht Moral, d. h. die Summe der als selbstverständlich angenommenen Regeln und Einstellungen, aus denen heraus wir oft unreflektiert unser Leben und Zusammenleben gestalten. Ethik ersetzt nicht Moral, sie ist vielmehr die Theorie der Moral und hat oft geradezu vor Moral zu warnen. Ethik ist die systematische, normative, philosophische oder theologische Lehre von den menschlichen Handlungen und Haltungen, sofern diese unter der Differenz von gut und böse stehen.

Krisenzeit der Moral

Ethik kann keine Patentlösungen zu den aktuellen Fragen aus dem Ärmel schütteln oder andere Wissenschaften ersetzen. Ethik ist selbst ein Krisenphänomen und kein Gebrauchsgegenstand. Der Begründer der Ethik als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin – der Arztsohn Aristoteles – hat in der Krise seiner Gesellschaft gleichsam am Vorabend des Unterganges der ersten (wenn auch eingeschränkten) Demokratie der Geschichte in seiner Heimatpolis Athen gewirkt. Er hat die vielfältige Entartung und Krise der Moral philosophisch reflektiert, hat nach den letzten Gründen eines gelingenden Lebens und Zusammenlebens gefragt und die Antwort in einer Haltungs- oder Tugendethik gegeben.

Weitere Schübe hat die Ethik in Krisenzeiten wie der so genannten Entdeckung Amerikas

und der damit zusammenhängenden gewalt-samen Tötung von 70 bis 80 Millionen Menschen bekommen sowie nach den Konfessions- kriegten in der Aufklärung. Gegenwärtig ste- hen wir wieder in einer solchen Krisenzeit der Moral.

Die gegenwärtige Krise der Moral hat viele Gründe und Facetten. Zentral ist in einer globa- lisierten Welt und einer Informationsgesellschaft der so genannte Wertpluralismus. Dieser stellt uns vor die Frage, wie viel und welchen Plura- lismus der Mensch aushält, ohne anfällig zu wer-

»im dichten Wertewald«

den für Fanatismen, Fundamentalismen und To- talitarismen verschiedener Art. Dabei ist der strukturelle Pluralismus der Demokratie, dem wohl alle zustimmen, zu unterscheiden von ei- nem normativen, relativistischen Pluralismus, der alles für gleich richtig und gut hält. Wer kann zunehmenden Pluralismus zu seinem Vorteil nutzen und wer wird durch ihn überfordert?

Oft wird von Kulturpessimisten ein großer Werteverlust beklagt. Ich wage das Gegenteil zu behaupten: Das Problem das Problem liegt in ei- ner ungeheuren Wertervielfältigung, die zu großen Orientierungsschwierigkeiten führt, so- dass der Weg durch den dichten Wertewald nur schwer erkennbar ist: Wie viele wertvolle Dinge bringt uns z. B. die Werbung alle Tage – vor al- lem alle Fernsehhabende – ins Haus, ins Haus un- serer Seelen und dort nicht selten in die Kel- lerräume des Unbewussten? Zudem suggeriert uns die Werbung, dass wir diese »wertvollen« Dinge auch erreichen können – wenn auch oft mit großen Schulden. Die Werbung arbeitet viel- fach mit Heilssymbolen und assoziiert diese heils- sehnstweckenden Symbole, die früher in der Kirche daheim waren, mit mehr oder weniger wertvollen Konsumgütern: eine Quelle ständi-

ger Frustration und Einengung, die Angst er- zeugt. Und dann den Ruf nach Sicherheit ...

Prinzipien und Güter

Während Moral also durch Werte bestimmt ist, liegen der Ethik Prinzipien zugrunde. In der Ethik-Beratergruppe der Kommission der Euro- päischen Union vergewissern wir uns immer neu der Prinzipien, die in unserer Urteilsbildung vor- ausgesetzt sind. Ein Prinzip, das auf ein anderes Prinzip zurückweist, ist aber letztlich kein tra- gendes Prinzip, sondern ein abgeleitetes Axiom. Alle diese abgeleiteten Grundsätze und die da- von abgeleiteten Menschenrechte weisen zurück auf die unveräußerliche Würde eines jeden Men- schen: Würde bedeutet Würde bedeutet unver- äußerliche Selbstzwecklichkeit und nicht bloß

Hinweis

Die Dokumente der European Group on Ethics sind im Internet einseh- und abrufbar unter http://ec.europa.eu/european_group_ethics/index_en.htm

einen austauschbaren Wert, der seinen Preis hat. Das Prinzip Menschenwürde bildet den Fix- punkt der Waage für alle unausweichlich not- wendigen Güterabwägungen im Detail. Ethische Urteilsbildung kommt ohne Güterabwägung nicht aus. Güterabwägung ohne den grund- legend prinzipiellen Gesichtspunkt der Men- schenwürde wäre aber keine ethische, sondern irgendeine ökonomische, utilitaristische, politi- sche oder andere Interessensabwägung. Eine ge- nuin ethische Abwägung ruft nun nach einer Klassifizierung der Güter, die für das Leben und Zusammenleben wichtig sind.

Es gibt Güter, die der menschlichen Freiheit vorgegeben sind, so genannte vorsittliche Güter, und es gibt Güter, die nur von der Freiheit des Menschen abhängen, so genannte sittliche Gü-

ter. Das sittliche Gut der Gewissensfreiheit etwa hat dann im Konfliktfall Vorrang vor vorsittlichen Gütern. Dies ist gleichbedeutend mit dem Nicht-Widerspruchssatz der Ethik, dass es schlicht unlogisch wäre zu behaupten, es wäre gut, jemand gegen sein Gewissen zu etwas zu zwingen, das er für böse hält.

Zumeist aber müssen wir zwischen vorsittlichen Gütern wählen. Das grundlegende vorsittliche Gut ist das Leben selbst, das unserer frei-

»Das Prinzip Menschenwürde bildet den Fixpunkt der Waage.«

en Entscheidungs- und Lebensgestaltung ja vorgegeben ist. Bei der ethischen Güterabwägung ist nun vorrangig auf die komplexen inneren Bedingungsverhältnisse der Güter untereinander zu achten – das grundlegende Gut hat Vorrang vor dem, das erst darauf aufbaut. So haben Leben und Gesundheit Vorrang vor den Gütern der Lebensqualität und Lebensverbesserung.

So ist es auch mit der Sicherheit. Sicherheit ist die Voraussetzung für die meisten Güter im Leben einer Gesellschaft, die erst darauf aufbauen können. Allerdings ist Sicherheit nicht das höchste Gut. Im Konflikt zwischen Sicherheit

»Voraussetzung für freie Entfaltungsmöglichkeiten«

und Gewissens- und Religionsfreiheit hat das sittliche Gut der Gewissensfreiheit Vorrang. Auch im Namen der Sicherheit darf also ein Mensch nicht in seiner Freiheit und Selbstzwecklichkeit instrumentalisiert werden. Folter oder andere Verletzungen fundamentaler Rechte zum Schutz der Freiheit im Namen der Sicherheit ist daher nicht gerechtfertigt.

Nun gibt es einerseits ohne kollektive Sicherheit keine Freiheit (im Sinn der individuel-

len Entfaltungs- und Gestaltungsmöglichkeiten), andererseits kann Sicherheit nicht als Gut gesehen werden, das individuelle Freiheiten überrollt. Sicherheit und Freiheitsmöglichkeiten müssen in Balance sein und zwar so, dass mit einem Minimum von Freiheitseinschränkungen ein Optimum an Sicherheit gewährleistet werden kann. Sicherheit soll also nicht um ihrer selbst willen, sondern als notwendige Voraussetzung für freie Entfaltungsmöglichkeiten gesehen werden. Massive Verunsicherungen oder gar chaotische Zustände gefährden oder zerstören freie Entfaltungsmöglichkeiten für den allergrößten Teil der Menschen.

Leib und Seele Europas

Wenn wir nun abschließend die Konsequenzen für eine nachhaltige Sicherheit in Europa ziehen, dann sind Berufungen auf abstrakte Werte ethisch nicht zielführend. Sie können die europäische Identität und Sicherheit nicht begründen. Dennoch ist es richtig und wichtig, das mit dem Begriff »Wert« Gemeinte für Europa zu reflektieren.

Sicherheit braucht einen Leib: also Ordnung, Autorität, eine Exekutive, die mit Zwangsdurchsetzung ausgestattet ist, und viele andere Institutionen. Sicherheit braucht aber auch eine Seele: Diese ist das Formprinzip. Eine Seele kann man aber nicht machen oder zuschreiben oder hochhalten wie die Werte. »Eine Seele hat man, oder man ist tot. Es geht darum, dass Europa seine Seele entdeckt.«² Dieses Formprinzip Europas gilt es aus seiner Geschichte zu eruieren, um diese fruchtbar zu machen für die Arbeit an den Voraussetzungen für die Sicherheit in einer offenen Zukunft Europas, das nach einem Wort von Jürgen Habermas ja »ein unvollendetes Projekt« ist.

Im Entwurf einer Verfassung für Europa stehen im Art. 2 die so genannten Werte der Union und im Art. 3 ihre Ziele. In beiden Artikeln werden ethische Kategorien angesprochen, aber ohne den inneren systematischen Zusammenhang sichtbar zu machen in seiner Richtigkeit und Motivationskraft. Die Achtung der Menschenwürde steht zu Recht am Beginn der Verfassung – wie übrigens bei allen modernen Menschenrechtsdokumenten. Dann folgen im gleichen Atemzug gleichsam auf gleicher Ebene Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte. Diese Werte – heißt es dann weiter in Art. 2 – sind allen Mitgliedsstaaten gemeinsam in einer

»Balance von Sicherheit und Freiheit«

Gesellschaft, die sich durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichnet. Der innere systematische Zusammenhang und die Logik der Ableitung sowie die abstrakte Wertsprache bleiben ein offenes Problem für die ethische Reflexion. Auch Art. 3. formuliert unter den Zielen wieder so genannte Werte wie Frieden, Sicherheit des Rechts, Binnenmarkt mit freiem Wettbewerb in einer sozialen Marktwirtschaft etc. sowie ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität und wissenschaftlich und technischen Fortschritt.

Wie immer es mit dem Verfassungsentwurf weitergeht und in welcher Form er in künftig notwendige Europäische Verträge³ eingehen wird, hier werden Grundvoraussetzungen für die Sicherheit und den Frieden genannt, die letztlich ethisch begründet sind. Ethik kann nun dazu beitragen, die Bedingungen von Sicherheit und Frieden in dem Gewirr unterschiedlichster Interessen und Lobbys methodisch kohärent zu be-

denken und ethisch verantwortbare Modelle der Balance von Sicherheit und Freiheit zu entwickeln.

Ethische Reflexion findet dabei nicht im luftleeren Raum statt; sie ist immer eingebettet in kulturelle, geschichtliche und weltanschauliche Horizonte, die der autonomen rational-ethischen

»Gewirr von Interessen und Lobbys«

Vernunft zusätzlich zu denken geben. Aus weltanschaulichen Sätzen oder Dogmen lassen sich nicht 1:1 ethische Urteile ableiten, die ja ihre eigene Rationalität haben. Die Eigenständigkeit der Ethik und ihre Kommunikabilität einerseits und die Eigenständigkeit weltanschaulicher Einsichten andererseits eröffnen erst die Möglichkeit, die differenzierten Wechselwirkungen zu reflektieren, in denen weltanschauliche Sinnhorizonte motivierend kritisierend, stimulierend und integrierend auf ethische Urteilsbildung einwirken und umgekehrt. So hilft Ethik zudem den Missbrauch von Religion durch Fanatisierung, welche auf dem Boden sozialer und anderer Polarisierungen gedeiht, zu analysieren.

Der Europäische Einigungsprozess braucht daher Ethik, gerade auch in den heute neu ins Zentrum gerückten Fragen der Sicherheit und des Friedens

Hoffnung – eine theologische Tugend

Ethik als Handlungstheorie muss die Hoffnung, die das Handeln bewegt, reflektieren. Ohne Hoffnung können wir nicht handeln. Ohne Hoffnung können wir auch nicht sinnvoll Loslassen, d.h. inmitten unserer Endlichkeit Grenzen akzeptieren. Wenn wir aber auch am Ende des Lebens dieses begrenzte Leben nicht annehmen und als

angenommenes loslassen können, wird das Ende zu einem bloßen Verenden.

Unsere Endlichkeit macht sinnvolle Prioritätensetzung im Konflikt elementarer Güter in unserem nun einmal begrenzten Leben unumgänglich nötig. Was aber geschieht in einer Gesellschaft, in der wir in den reichen Ländern mittlerweile zehn, zwanzig, dreißig sogar und in Zukunft vielleicht noch mehr Jahre an irdischer Lebenszeit statistisch dazu gewinnen, durch Glaubensverlust aber den Blick auf die Ewigkeit verlieren? Es entstehen Illusionen und Druck, die sich auch im Sicherheitsstreben zeigen. Der Erwartungsdruck, Sicherheit für alle individuellen und sozialen Lebensbezüge eines Gemeinwesens zu garantieren, steigt. Die Politik soll die

»inmitten unserer Endlichkeit Grenzen akzeptieren«

Erwartungen erfüllen. In der Gesellschaft wächst mit dem steigenden Druck, das Leben »als letzte Gelegenheit«⁴ zu nutzen, auch die Angst, äußere Bedingungen könnten das behindern – daher also der Ruf nach maximaler Sicherheit.

Als theologischen Ethiker leitet mich die Hoffnung, dass das sittlich Richtige sich auch als das medizinisch, gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch nachhaltig Nützliche herausstellen wird. Eine doppelte Wahrheit über den Menschen kann es ja nicht geben, sehr wohl aber verschiedene Zugänge, die die Ethik zu integrieren hat unter dem Aspekt der Menschenwürde.

Ich bin aber auch Realist genug zu sehen, dass einzelne Menschen, gewisse Gruppen, Konzerne und Länder in den verschiedenen Bereichen von Forschung, Technik, Politik und vor allem Wirtschaft sich durch unethisches Handeln einen Wettbewerbsvorteil verschaffen wollen. Zum Vorteil der Menschen wird das nicht sein und keinen nachhaltigen »Erfolg« haben. Si-

cherheit ist durch unethisches Handeln schon gar nicht zu haben. Ethische Bildung ist daher eine gute Investition für die Sicherheit und Zukunftsfähigkeit Europas.

Ethische Bildung im christlichen Kontext wird von der Hoffnung bestimmt. Die Hoffnungskraft ist ein wesentliches Kennzeichen des christlichen Glaubens. Der Glaube ist nach dem

»Sicherheit ist durch unethisches Handeln nicht zu haben.«

Hebräerbrief »das Feststehen in dem, was man erhofft, das Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1). Was am Ende steht, macht den Menschen zwar neugierig, aber sehen können wir das Ende nicht; und doch wissen wir erst von der Vollendungsgestalt her, wer der Mensch wirklich ist; denn jeder Mensch stirbt in einer bestimmten Weise unvollendet – oder bedeutet Sterben gar bloßes Verenden?

Der christliche Glaube bekennt mit guten Gründen, dass am Ende nicht das vernichtende Nichts steht, sondern die rettende, alles erfüllende Begegnung mit dem Schöpfer allen Seins. Diese große Hoffnung ragt bereits in unsere oft

»Hoffnung für jedes Opfer der Geschichte«

als Unheilsgeschichte empfundene Zeit herein. Es gab in der biblischen Geschichte immer wieder die hoffnungsstiftenden Impulse der Propheten bis hin zu Johannes dem Täufer, der in einer trost- und hoffnungslosen Zeit der Resignation (Sünde hat immer auch mit Resignation zu tun) auf den verweist, in dem Gott selbst uns unwiderruflich und ohne Vorbehalte nahegekommen ist, ja Mensch wurde – ein menschlicher Weisheit und Philosophie nicht erfindbarer Gedanke.

An dieser großen Hoffnung misst und orientiert der Gläubige die kleinen und mittleren Hoffnungen und vor allem alle auf Ideologien gebauten Hoffnungen von einem 1000jährigem Reich, dem Paradies einer klassenlosen Gesellschaft, der Überwindung der Achse des Bösen durch immer neue Kriege und die Utopie, alle menschlichen Probleme mit noch mehr Technik und Kapital zu lösen. Diese Tiefenmotivation des Christen bewahrt davor, krampfhaft mit solchen Mitteln nach Sicherheit zu streben, die dann wieder neu Quelle für destabilisierende Konflikte werden. Die Hoffnungskraft des christlichen

Glaubens weiß darum, dass nur eine Hoffnung Zukunft hat: die Hoffnung für jeden Menschen, für jeden Armen und Schwachen, für jeden Flüchtling und Fremden, für jeden Leidenden und Sterbenden und für jedes Opfer der Geschichte kennt.

Günter Virt ist Professor em. für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Er ist Mitglied der European Group on Ethics in Science and New Technologies, die die Europäische Kommission der EU berät.

(http://ec.europa.eu/european_group_ethics)

¹ Der Artikel beruht auf einem Vortrag bei der 8. Internationalen Europakonferenz der Europäischen Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft »Europäische Sicherheit im Wandel der Zeit – Wie zukunftsfähig ist

Europa?« am 14.–16. Juni 2007 in Wien.

² Walter Kasper am 11. Mai 2007 in seiner Ansprache bei der Europa-woche in Stuttgart mit dem Titel »Die geistigen Wurzeln Europas«.

³ Das Manuskript dieses Artikels

wurde vor der Abstimmung über den Reformvertrag fertiggestellt.

⁴ Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 21996.

Nur scheinbar unlösbar

 Helmut Krätzl

Eine Kirche, die Zukunft hat

12 Essays zu scheinbar unlösbaren Kirchenproblemen

Wien/Graz/Klagenfurt: Styria 2007
 Geb., 208 Seiten, Eur-D 24,90 / Eur-A 24,90

Scheinbar unlösbarer Kirchenprobleme nimmt sich der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl in seinem neuen Buch »Eine Kirche, die Zukunft hat« an. Krätzl greift darin »heiße Eisen« auf. Er setzt ein mit der Frage: »Ist das Konzil an allem schuld?« und verteidigt das Zweite Vatikanum gegen seine Kritiker. Dieser erste Essay gibt auch das Programm für die folgenden vor: Auf konzilstheologischem Boden weisen sie Wege zu einer »mutigen Erneuerung der Kirche« (S. 7) und das gerade in den schwierigen Fragen wie Priestermangel, Krise der Beichte, wiederverheiratete Geschiedene, gemeinsame Eucharistie der getrennten Kirchen, Papstamt und römischer Zentralismus, geistliche Bewegungen, Kirche in einer säkularen Gesellschaft, Abtreibung und politischer Einfluss der Kirche.

Was diese Essays und die in ihnen vorgeschlagenen Problemlösungsstrategien neben ihrer konzilstheologischen Begründung noch auszeichnet: Sie sind durchwegs pastoral motiviert. So schlägt Krätzl ein Umdenken in Sachen Zugangsbestimmungen zum Priesteramt – konkret das Überdenken der Ehe als Weihehindernis sowie ein Leutpriester- bzw. viri-probati-Modell – deshalb vor, weil er darin die adäquate Reaktion auf den allenthalben feststellbaren Sakramente- und insbesondere Eucharistie-»Notstand« in den Gemeinden sieht: »Der Diskussion über neue Zugänge zum Priesteramt wird oft der Vorwurf gemacht, es ginge hier nur um die Abschaffung des Zölibats. Heute würde ich sagen, das ist ein »Killerargument«. In Wahrheit geht es um die Sa-

kramente, auf die die Gläubigen ein Recht haben. Und die Kirche insgesamt muss abwägen, was ihr in ihrem Tun und ihrer Tradition vor allem aufgetragen ist.« (S. 36)

Theologisch am dichtesten und kirchenpolitisch am weitreichendsten ist wohl das Kapitel zu Ökumene und Eucharistie. Krätzl fragt mit Blick auf die getrennten Tische, die er als »Ärgernis für die Kirchen selbst und für die Welt« (S. 67) bezeichnet, »nach Übergangsformen der Eucharistiegemeinschaft ... noch bevor die volle Einheit da ist« (S. 75). Und er öffnet die Tür zum gemeinsamen Herrenmahl durch den Bezug auf die Taufe: »Durch die Taufe sind alle Christen eingegliedert in den einen Leib Jesu Christi. Darüber gibt es gar keinen Zweifel. Wenn nun diese Christen schon in Christi Leib »eingegliedert« sind, ja denselben »darstellen«, ist es dann noch verständlich, dass sie den eucharistischen Leib nicht miteinander teilen dürfen?« (S. 77)

Insgesamt bringt Helmut Krätzl zu den Themen zwar theologisch kaum überraschend neue Ansätze, und auch die Problemlösungsvorschläge, die er macht, sind mehrheitlich wohl bekannt und viel diskutiert. Das Besondere des Buches liegt aber darin, dass diese Worte aus der Feder eines Bischofs stammen. Anlässlich des 30. Jubiläums seiner Bischofsweihe der Öffentlichkeit vorgestellt, dürfen sie wohl als Ertrag jahrzehntelanger Sorge um bzw. als Vermächtnis für die Zukunft der Kirche gelesen werden. Und: Diese Bischofsworte sind knapp, präzise und in verständlicher Sprache formuliert. Ein Buch also, dem auch über den österreichischen Kontext hinaus Beachtung zu wünschen ist und das vor allem jenen, deren Hoffnung in die Erneuerung der Kirche und in den Veränderungswillen ihrer Amtsträger im Sinken begriffen ist, als Therapeutikum dienen kann.

Maria Katharina Moser, Wien

Gemeinden weltweit

Franz Weber / Ottmar Fuchs

Gemeindetheologie interkulturell

Lateinamerika – Afrika – Asien

Reihe Kommunikative Theologie Bd. 9

Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwalbenverlag AG 2007

Paperback, 333 Seiten

Eur-D 24,90 / Eur-A 25,60 / sFr 43,70

Bei aller Unterschiedlichkeit im Detail gibt es in den katholischen Ortskirchen der südlichen Hemisphäre eine gemeinsame Tendenz, nämlich pastorale (Sub-)Strukturen zu schaffen, die dem Prinzip der Überschaubarkeit folgen. Das genauer zu erkunden, also zu wissen, warum er zu dieser Entwicklung gekommen ist und wie sie sich näherhin gestaltet, ist ein erkenntnisleitendes Interesse dieses Buches. Damit verbindet sich ein anderes Interesse, nämlich von den weltkirchlichen Gemeindeerfahrungen den Blick wieder zurückzuwenden nach Europa, speziell auf die Pastoral im deutschsprachigen Raum. Hier ist derzeit bekanntlich eine gegenteilige Entwicklung zu verfolgen, nämlich die Einrichtung von seelsorgerlichen Großräumen. Die beiden Verfasser beobachten diese Entwicklung mit Skepsis und mit Sorge. Verliert damit, so fragen sie, die Kirche nicht die für die Kommunikation des Evangeliums unerlässliche Nähe zu den Menschen?

Die Mitte des Buches bilden drei Kapitel, in denen über Gemeindeerfahrungen auf den drei Kontinenten Lateinamerika, Afrika und Asien berichtet wird: »Eine Kirche der Armen und Machtlosen – Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerikas« (Kap. 2), »Eine Kirche, die zum Leben kommt – Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika« (Kap. 3) und »Eine Kirche mit asiatischen Gesichtern – Kirchliche und interreligiöse Basisgemeinden in Asien« (Kap. 4). Quellen für die Darlegungen sind in erster Linie persönliche

Begegnungen und Forschungen »vor Ort«. Ergänzend herangezogen wurden kirchliche Dokumente, wissenschaftliche Studien und Erfahrungsberichte von Betroffenen. Gediegen werden in den einzelnen Kapiteln allgemeine Hintergrundinformationen, die zum genaueren Verständnis der sozialen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten in den jeweiligen Ortskirchen verhelfen, und konkrete Einblicke in die Praxis der Gemeinden miteinander verknüpft.

So sehr sich die neuen Formen eines lebendigen Kirchseins an der Basis vollziehen, die so genannten »einfachen« Gläubigen also gewissermaßen die Kirche in ihre Hand nehmen, so sehr kommt für die berichteten Fälle meistens begünstigend hinzu, dass diese Prozesse auch von den jeweiligen Bischöfen ermutigt, teilweise sogar angestoßen und begleitet werden. Natürlich stellen sich auch Schwierigkeiten ein, kommt es auch zu Auseinandersetzungen oder auch zu Rückfällen. An einer romantischen Verklärung der Kirchen anderswo, um damit umso krasser die prekäre Situation der Pastoral hierzulande herauskehren zu können, ist den Verfassern nicht gelegen. Ihnen geht es um eine sorgfältige differenzierte Beobachtung und Bestandsaufnahme, die jeweils am Schluss der einzelnen Kapitel theologisch-ekklesiologisch resümiert wird.

Eingerahmt sind diese drei Kapitel über die Gemeindeerfahrungen und -theologien auf den verschiedenen Kontinenten von einem ihnen vorangestellten Kapitel, in dem »Grundfragen einer interkulturellen Gemeindetheologie« erörtert werden, und einem Schlusskapitel, in dem thesenartig festgehalten wird, was nunmehr – aufgrund der gemachten Beobachtungen und der dazu angestellten Überlegungen – sowohl orts- als auch gesamtkirchlich ansteht.

Die Überschrift des ersten Kapitels umreißt prägnant und programmatisch die Gemeinde-

theologie der Verfasser: »Verwurzelt in der Gnade – befreit zur Solidarität«. Diese beiden Pole, die auf den ersten Blick möglicherweise im Widerspruch zueinander zu stehen scheinen, und das Bemühen, die in ihnen steckende Spannung zu überbrücken, machen nach Meinung der Verfasser wesentlich das aus, was christliche Gemeinde ist und sein kann: Nicht aufgrund menschlicher Interessen zusammengekommen, sondern verwurzelt in Gottes Gnade, ist sie befreit, nicht einen Verein der Gleichgesinnten zu bilden, sondern in Proexistenz für die Menschen innerhalb und außerhalb der eigenen Reihen zu leben, und zwar vorrangig für die in der Gesellschaft an den Rand gedrängten und von Leid bedrängten Menschen. Es geht also darum Ort der praktizierten Gottes- und Nächstenliebe zu sein. Wie weit das gehen kann, wird daran deutlich, dass ihr radikal gelebtes Christsein Gläubigen Verfolgung eingebracht und manchmal gar das Leben gekostet hat.

Umso schmerzlicher ist es, wenn durch innerkirchliche Maßnahmen Gemeinden daran gehindert werden, im vollen Sinne Gemeinden sein zu können, also vor allem auch Eucharistie feiern zu können. Zu diesem Punkt nehmen die Verfasser in aller Klarheit Stellung: »Weltweit ist uns deutlich geworden, dass die durch Eucharistieentzug ›unreife‹ Form der Gemeinde nicht am Mangel an Berufungen zur geistlichen Leitung der Gemeinden liegt, sondern an der kirchlich verursachten Selbstblockierung, diese Berufungen wahrzunehmen und anzunehmen. Wir plädieren mit vielen Verantwortlichen in unseren Ländern wie auch in der Weltkirche für eine weltkirchlich differenzierte Veränderung der Zulassungsbedingungen zum presbyteralen Amt.« (S. 325)

Dieses Buch ist eine wichtige Bereicherung für die Pastoraltheologie, indem sie deren Horizont konsequent auf die Weltkirche hin erweitert

und eine dem entsprechende Methodik entwickelt hat, und es ist eine Ermutigung für alle in der kirchlichen Praxis Tätigen, die sich dafür einsetzen, dass die lebendigen, geistgewirkten Kräfte an der Basis zum Zuge kommen können und nicht durch die Schaffung pastoraler Megaräume erstickt werden. Das Buch ist aber nicht zuletzt an die gerichtet, die auf der Ebene der Kirchenleitung Verantwortung tragen. Es ist hoffentlich nicht nur ein frommer Wunsch, dass es auch dort die Reflexions- und Entscheidungsprozesse auslöst, die es auf bester theologischer Grundlage intendiert.

Norbert Mette, Dortmund

Demenzkranke begleiten

Anemone Eglin/Evelyn Huber/
Ralph Kunz/Klaus Stahlberger/
Christine Urfer/Roland Willemin
Das Leben heiligen

*Spirituelle Begleitung von Menschen
mit Demenz. Ein Leitfaden*

Zürich: Theologischer Verlag Zürich TVZ 2006
Paperback, 78 Seiten
Eur-D 9,80 / Eur-A 10,10 / sFr 14,80

Die Wahrscheinlichkeit, im eigenen Umfeld mit demenzkranken Menschen zu tun zu haben, steigt. Gleichgültig, ob jemand aus der Familie, aus dem Freundeskreis oder aus der Gemeinde an Demenz erkrankt, egal ob der- oder diejenige daheim, in einer betreuten Wohnung oder in einer Pflegeinstitution begleitet wird, das kleine Buch gibt Hilfen für den alltäglichen Umgang ebenso wie für die seelsorgliche Begegnung.

Spiritualität bzw. spirituelle Begleitung wird von den AutorInnen weit verstanden, nicht auf explizit religiöse Gespräche oder Handlungen beschränkt, sondern in gesamt menschlicher ganzheitlicher Begegnung verortet. Dementspre-

chend beziehen sich die vielen Ideen und Ratsschläge für ein gelingendes Miteinander mit Demenzzkranken auch auf Konkret-Alltägliches wie die Gestaltung des Tagesablaufs und des Jahreskreises sowie auf verschiedenste Themen (u.a. von Essen über Spielen bis zur Begleitung von Übergängen). Jeweils wird Einblick in die Situation und das Erleben der Erkrankten gegeben und einfache Handlungsanweisungen geboten. Dem voraus geht eine Reflexion zu den unterschiedlichen Formen der Kommunikation (verbal, nonverbal, papaverbal) und zur Orientierung an den Ressourcen sowohl der Kranken wie der Betreuenden.

Ein erster allgemeiner Teil hat zuvor schon das offene Verständnis von Spiritualität dargelegt und gut zusammengestellte Informationen zu Demenz aus psychologischer, medizinischer und pflegerischer Sicht zur Verfügung gestellt. Die Autorinnen und Autoren kommen fast durchwegs aus der Praxis und schöpfen aus theologischer, seelsorglicher, psychotherapeutischer und pflegerischer Kompetenz und Erfahrung. Die Hauptaufgabe spiritueller Begleitung im Zusammenhang mit Demenz sehen sie darin, die leidenden Menschen zu trösten.

Das Buch ist eine gute Einführung mit wertvollen, umsetzbaren Ideen für die Begegnung bzw. alltägliche Pflege Demenzzkranker. Es ist mit viel Wertschätzung für diese Menschen gemacht und mit hoher Sensibilität, etwa auch für unterschiedliche religiöse Sozialisationen, konfessionelle Hintergründe und vieles mehr. Insgesamt also ein empfehlenswerter Einstieg, der Mut und Lust macht, sich auf den seelsorglichen Kontakt und die geistliche Begleitung von Menschen, die an Demenz erkrankt sind, einzulassen – und zugleich eine überzeugende Darstellung, was die Achtung der Würde jedes Menschen als geliebtes Kind Gottes konkret bedeuten kann.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

»Pflegefall« Eltern

Andreas Wittrahm

Die Eltern pflegen

Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2007.

Brosch., 144 Seiten

Eur-D 14,90 / Eur-A 15,30 / Sfr 26,80

In vielerlei Hinsicht mögen Welten zwischen den Generationen liegen, der sorgenvolle Blick auf die im fortgeschrittenen Lebensalter wahrscheinlich werdende Pflegebedürftigkeit eint Jung und Alt: Wer selbst in die Jahre kommt, fürchtet abhängig zu sein von fremder Hilfe und den Pflegenden, vor allem aber den Angehörigen zur Last zu fallen. Und die Söhne und (vor allem) Töchter der betagten Eltern haben nicht selten schlichtweg Angst, durch die drohenden Pflegeaufgaben die nach mühevoller beruflicher Konsolidierung und/oder anstrengender Kindererziehung gerade errungenen Freiheitsgrade in der persönlichen Lebensführung schnell wieder zu verlieren. Doch statt diese, die Beteiligten im Grunde verbindenden Sorgen zu nutzen, um bereits im Vorfeld einer möglichen Pflegesituation die gegenseitigen Erwartungen auszutauschen und nach allseits dienlichen Bewältigungsmöglichkeiten zu suchen, herrscht bei diesem Thema innerhalb der meisten Familien betretenes Schweigen.

Andreas Wittrahm, ausgewiesener Experte im Schnittfeld von Gerontologie und Theologie, bietet mit dem jüngst vorgelegten Ratgeber eine konstruktive Alternative zu der Verdrängung dieser für alt werdende Eltern und ihre erwachsenen Kinder existentiellen Herausforderung. Eine feinfühlig Verortung der skizzierten Problemlage in den gewandelten Familienbeziehungen der (Post-)Moderne, die umfassende Information über jene körperlichen und geistigen Alternsprozesse, die in eine Pflegebedürftigkeit münden können, sowie zahllose äußerst kundige Hin-

weise auf Dienstleistungsangebote in der häuslichen und stationären Pflege schaffen hilfreiche Voraussetzungen, damit (potenziell) Pflegebedürftige und Pflegenden zu verantwortlichen Lösungen finden können.

Vielleicht ist es dieser wohltuenden Sachlichkeit und Unparteilichkeit, möglicherweise aber auch schlicht der männlichen Perspektive des Verfassers geschuldet, dass der Ratgeber über weite Strecken eher die Organisation der Pflege in den Blick nimmt als deren alltäglichen Vollzug und die ihm immanenten Konflikte. Dass diese dem Verfasser alles andere als fremd sind, zeigt sein nicht zuletzt im Rückgriff auf biblische Zeugnisse überzeugend dargelegtes Plädoyer für »Pflegepartnerschaften«, die sich auf ein achtvolles Gewährwerden der gegenseitigen(!) moralischen Verpflichtungen stützen können, vor allem aber auf eine reziproke Zuneigung, »die Treue, Mut und Zuversicht schafft.« (S. 97)

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Aachen

DIAKONIA Filmtipp

Jesus von Montreal

Kanada/Frankreich 1989, 119 min.
Buch/Regie: Denys Arcand; Darsteller und Darstellerinnen: Lothaire Bluteau, Catherine Wilkening, Johanne-Marie Tremblay, Rémy Girard, Robert Lepage, Gilles Pelletier, Yves Jacques

Der Auftrag scheint klar und überschaubar, als Pfarrer Raymond Leclerc den Schauspieler Daniel Coulombe beauftragt, ein altes Passionsspiel auf dem Mount Royal, einem Kirchengelände oberhalb von Montreal, neu zu inszenieren. Und während sich das Passionsspiel – trotz mancher Aktualisierungen und Veränderungen – letztlich vorhersehbar entwickelt, gerät in der Auseinandersetzung mit dem Schicksal Jesu das Leben Daniels selbst in neue Bahnen. Die Suche nach seinen Mitschauspielern und Mitschauspielerinnen

gestaltet sich noch formal wie die Jüngerberufung Jesu: Den einen, Martin, holt er vom Synchrosprechen für einen Pornofilm weg, die andere, Mireille Fontaine, hat eben ihren schönen Körper bei der Aufnahme eines Werbespots für ein Parfüm zur Schau gestellt; Constance Lazure, eine alte Schauspielschulkollegin, die schon im alten Passionsspiel mitgewirkt hat, findet er bei der Arbeit in einer Suppenküche. Doch nach und nach gewinnen die Parallelen an Tiefe und Tragweite.

Als Mireille, die im Passionsspiel die Rolle der Maria Magdalena übernommen hat, sich bei einem Casting für Bier-Werbung ausziehen soll, rastet Daniel aus. Gleich der Vertreibung der Händler aus dem Tempel (vgl. Joh 2,13-16) stößt er Kamera und technische Geräte um, ohrfeigt die Produzentin und vertreibt Regisseur mitsamt Auftraggebern aus dem Saal. Dieses Verhalten bringt Daniel nicht nur die Liebe Mireilles ein, sondern auch ein Gerichtsverfahren und ein damit zusammenhängendes psychiatrisches Gutachten, das ihm – wider Erwarten – große Ausgeglichenheit bescheinigt. Der Psychologin, die das dazu notwendige Gespräch mit ihm führt, erklärt er auf ihre kritische Anfrage, dass die Rolle Jesu – im Passionsspiel – keine kleine Aufgabe sei. Dass Daniel diese große Rolle – nicht nur im Passionsspiel – voll und ganz ausfüllt, bestätigt sich auch in der folgenden Episode. Als der ehemalige Rechtsanwalt und jetzige Medienberater Richard Cardinal ihm anbietet, seine durch das Passionsspiel gewonnene Popularität aufzugreifen und Daniel medienwirksam zu vermarkten, lehnt dieser ab. Die in Worte gekleidete Versuchung »Jesus ist jetzt absolut in Mode ... Ihnen mit Ihrem Talent könnte die Stadt gehören!« kann ihn nicht beeindrucken.

Auf der anderen Seite des Filmgeschehens steht das neu inszenierte Passionsspiel, das Daniel sehr kritisch-historisch, geradezu »entmy-

thologisierend« anlegt. Es beschreibt – so die Aussagen der Beteiligten – die Geschichte des Yeshu Ben Panthera, eines unehelichen Soldatenkindes, der als Magier die Menschen weniger mit seiner Botschaft als mit seinen Wundern beeindruckt habe. In die Nacherzählung des Lebens Jesu sind immer wieder Informationen und Erklärungen über das historische Umfeld Jesu und über die historische Forschungslage zu seiner Person eingeschoben. Die Auferstehung Jesu, mit der das Passionsspiel endet, ist mehrere Jahre nach seinem Tod am Kreuz angesetzt.

Die Reaktionen auf das Passionsspiel sind geteilt. Die meisten Zuschauer sind begeistert und schwärmen von dem großen und beeindruckenden Erlebnis. Die Medien überschlagen sich bei der Berichterstattung: Daniel gehöre momentan zu den aufregendsten Personen in Mon-

»Jesus von Montreal« ist als DVD mit Rechten zur öffentlichen, nicht gewerblichen Vorführung bei Matthias-Film erhältlich: <http://www.matthias-film.de>, Tel. 0049 (0)711 243456.

Die DVD enthält neben dem Film zahlreiche Informationen und Arbeitsblätter zum Film.

treil, der Besuch der Passionsaufführung sei ein Muss. Dagegen ist der Auftraggeber der Neuinszenierung, Pfarrer Leclerc, bestürzt: Ihm missfällt vor allem die Herkunft Jesu als uneheliches Kind. Er habe nur das alte Passionsstück aufgefrischt haben wollen und werde nun den Kirchenrat über die verfehlte Neuinszenierung informieren.

Nun überschneiden sich das im Passionspiel dargestellte Leben Jesu und das Schicksal Daniels immer deutlicher. Bei der nächsten Passionsaufführung verfolgen Verantwortliche der Kirche das Geschehen. Die Worte, die Jesus im Passionsspiel spricht, gelten auch ihnen: »Wer groß sein will, sei der Diener. Lasst Euch niemals Rabbi, ehrwürdiger Vater, ... Monsi-

gnore nennen.« Und im übertragenen Sinn trifft auch auf das weitere Geschick Daniels die auf Jesus bezogene Feststellung zu: »Am Ende seines Lebens waren alle, die ihn am Kreuz sehen wollten, sehr zahlreich.« Weitere Aufführungen der neuen Passion werden verboten, vielmehr soll nun wieder die alte, kitschige Fassung gespielt werden. Als Daniel und seine Mitschauspieler und -spielerinnen trotzdem eine neue Aufführung beginnen, will die Polizei während der Kreuzigungsszene das Spiel unterbrechen. Zuschauende mischen sich ein und es kommt zu einem Handgemenge, in dessen Verlauf das Kreuz mit Daniel umstürzt und ihn unter sich begräbt.

Das erste Krankenhaus, in das ihn der herbeigerufene Rettungswagen bringt, ist hoffnungslos überfüllt. Daniel geht es inzwischen wieder etwas besser. Er verlässt mit Constance und Mireille, die ihn begleitet haben, das Krankenhaus, bricht dann aber in einer U-Bahn-Station zusammen, nachdem er Sätze aus der Endzeitrede des Markusevangeliums deklamiert hat. Der Rettungsdienst transportiert ihn nun zum zweiten Mal – diesmal in das jüdische Krankenhaus, in dem er dann auf dem OP-Tisch stirbt. Constance gibt seinen Körper zur Organspende frei: Ein Mann darf mit seinem Herzen weiterleben, eine Patientin kann nach einer entsprechenden Operation wieder sehen.

Die Auseinandersetzung mit Jesus von Nazaret kann das eigene Leben verändern. Der Film »Jesus von Montreal« steht für diese persönliche Aneignung der Botschaft der Evangelien. Dies zeigt sich in der performativen Wirkung, die das Passionsspiel, das er aufführt, auf Daniel Couombe hat. Als er für die Neuinszenierung recherchiert, fragt ihn eine Bibliothekarin, ob er Jesus suche – und sie versichert ihm dann: »Er ist es, der Sie finden wird!« So ist es – nach der Botschaft des Films – auch geschehen: Daniel stellt

sich nicht nur auf die Seite der Schwachen und Wortlosen, sondern er erleidet gleichsam das Schicksal Jesu – Machtinteressen geopfert und von den vorher begeisterten Massen nun im Stich gelassen.

Der Film »Jesus von Montreal« ist zugleich ein Dokument dafür, wie sich auch Regisseur Denys Arcand mit dem Leben Jesu auseinandersetzt. Arcand, der vorher für die Werbebranche gearbeitet hatte, bezeichnet in Interviews seinen Film auch als Abrechnung mit seinem früheren Engagement. Er entwirft dazu im Film, vor allem als Gegenüber Daniels, das kritische Bild einer Kirche, die sich strukturell zu sehr verfestigt hat und deren Vertreter den Mut verloren hat, zu seiner Überzeugung zu stehen, und eine Gesellschaft, die sich den Medien und ihren Mechanismen opportunistisch ausliefert.

Um die Parallelen zwischen Leben Jesu und Film deutlich zu machen, setzt Denys Arcand zahlreiche Bezüge zu den Evangelien oder zur christlichen Tradition ein. Schon am Beginn des Films beispielsweise verweist – wie der Täufer Johannes auf Jesus (vgl. Mk 1,7) – ein anderer Schauspieler auf Daniel: »Da kommt ein großer

Schauspieler.« Vor der offiziell verbotenen, dritten Aufführung des Passionsspiels sitzen die Schauspieler auf einer Wiese bei ihrem »letzten Abendmahl« zusammen. Als Daniel in der Metrostation stürzt, bettet ihn Mireille einer Pietà gleich auf ihrem Schoß. Martin, der im Passionsspiel als Petrus nicht auf dem Wasser gehen kann und versinkt, bekommt am Ende des Films die Präsidentschaft des Vereins angeboten, der in Erinnerung an Daniel gegründet werden soll ...

Der Film »Jesus von Montreal« ist eine Fundgrube für die Beschäftigung mit Leben und Bedeutung Jesu – beispielsweise im Religionsunterricht. Hier wird dann aber auch zu fragen sein, ob die moralische Botschaft, die der Film vermittelt, ausreicht, um ein für heute aktuelles Jesusbild zu entwickeln. Hinter allen formalen Parallelen und ethischen Handlungsappellen bleibt die Botschaft vom Sohn Gottes – als letzte Motivation allen christlichen Tuns – letztlich verborgen. Nur wer bis dorthin vordringt, hat dagegen wohl wirklich etwas von Jesus von Nazaret und von seiner Botschaft verstanden.

Thomas H. Böhm, Volkach

Mitten im Umzug ...

von Almut Rumstadt

Hinein in ein Kistenchaos kommt die Anfrage für die Glosse. Mein Thema zurzeit ist »Umzug«. Im Zuge der pastoralen GroÙeinheiten werden immer mehr Pfarreien oder Institutionen zusammengelegt und müssen sich von lieb gewordenen Büros und Zentren verabschieden. Da bin ich sicher kein Einzelfall und nach über 35 Jahren gilt es, dies für unser Bildungszentrum durchzuführen. Seit ca. fünf Jahren bin ich hier und am Anfang mache ich mich frohgemut daran, meine angesammelten Papiere zu sichten und zu misten. Es werden knapp sechs Kisten, die ich beim Papiermüll entsorge: Simplify your life, denke ich dabei! Im Zeitalter der digitalisierten Protokolle und Unterlagen nehme ich sowieso lieber das Notebook als schwere Ordner mit. Doch dann erwarten mich die Anschaffungen und Unterlagen meines Vorgängers. Und so krame ich mich durch Statistiken der 70er-Jahre, Aufarbeitungen des Konzils und der Würzburger Synode, entdecke einen vollgefüllten Keller (vor dem ich mich fünf Jahre erfolgreich gedrückt habe) und noch viele weitere volle Schränke.

Während ich mich durchkämpfe, mein Rücken schmerzt und ich unendlich viele Kisten packe und anderes entsorge (wie war das doch: Die Guten ins Töpfchen, die schlechten ins ... ?) überlege ich im Stillen, warum wir eigentlich in unserer Kirche soviel Papier produzieren. Wie viel wandert nun von mir ungelesen in den Papiermüll – und hätte ich das nicht alles lesen sollen? Wie kann ich aber in der heutigen Zeit aktiv agieren, wenn ich mich nur mit der Geschichte beschäftige? Wie kann ich andererseits von allen gelungenen Fortbildungskursen und Seminaren der Vergangenheit wissen, wenn ich dies hier nicht lese? Und so stehe ich philosophierend vor den Papieren und frage mich nach einigen Stunden, warum es nicht möglich ist, so durch das Leben zu ziehen, wie es uns Jesus aufgetragen hat: Bündelt eure Sachen, zieht die Sandalen an und geht los. Ich bin mir sicher, dass in der Bibel nichts von Umzugskisten steht! So versuche ich, diese wirklich nur mit dem zu füllen, was notwendig ist, und im Kalender habe ich mir bereits einen Termin für nächstes Jahr eingetragen, wenn ich einen Tag lang nur das entsorge, was sich dann bereits wieder angesammelt haben wird.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · Januar 2008 · 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 € 68,70

sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des
Berechnungszeitraumes keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder
GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Friederike Ward (ver-
antw.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de

Abonnentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-200

E-Mail: aboservice@herder.de

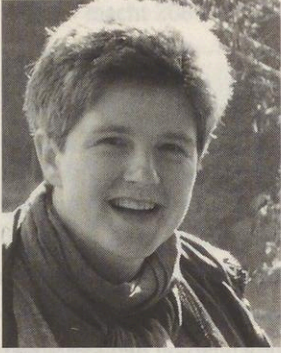
Abonnentenservice Schweiz:

Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 1

E-Mail: zeitschriften@herder.ch

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

Liebe Leserinnen und Leser,



ein Gemeindereferent erzählte mir einmal, kurz vorm Heiligen Abend habe eine große Schokoladefirma in der Pfarre angerufen und nach zehn armen Familien gefragt, denen sie ein Weihnachtspaket schenken könnte. Es sei für ihn ein nachhaltiges Erschrecken gewesen, dass er keine zehn Familien nennen konnte. Über die Armen im Pfarrgebiet hatte er kein Wissen, zu ihnen keinen Kontakt.

Armut als pastorale Herausforderung lässt sich nicht an die Caritas delegieren. Der in die Armut herabgestiegene Gott erwartet, dass wir in seine Bewegung zu den Armen einschwingen. Die

Beiträge zum Thema wollen darin bestärken: durch einen Einblick in Daten und Theorien, durch die theologische Vergewisserung, dass die Option für die Armen die ganze Kirche verpflichtet, und vor allem durch das Hinhören auf Menschen mit Armutserfahrungen. Im Interview mit einer »Anti-Armuts-Aktivistin« sowie im Blick auf konkrete Projekte werden Möglichkeiten sichtbar, sich an der Seite von armen Menschen für die Überwindung von Armut zu engagieren – Möglichkeiten, die sich auch im (pastoralen) Alltag umsetzen lassen.

Der zweite Teil unseres Heftes erweist in der Rubrik »Portrait« dem in diesem Jahr besonders gefeierten Heiligen Paulus seine Referenz. Der Prior der Abtei St. Paul vor den Mauern in Rom verbindet dabei die Betrachtung der Bekehrung des Völkerapostels mit Überlegungen zur Beichte. Der im Thementeil bereits aufgetauchten Frage, in welchen Milieus Kirche präsent ist, gewinnt Christian Bauer neue Seiten ab, indem er die Sinus-Studie mit dem pastoralen Aufbruch in Frankreich Mitte des 20. Jahrhunderts konfrontiert.

Das kirchliche Milieu selbst wird mittlerweile immer öfter auch von Frauen in Leitungsfunktionen geprägt. Ein spezielles Kursangebot für diese Frauen stellt Irene Löffler vor. Tobias Kläden unternimmt den Versuch, die derzeitigen tief greifenden Veränderungen im Theologiestudium durchschaubar zu machen. Werden die künftigen TheologInnen darauf vorbereitet sein, u.a. Jugendlichen zu begegnen, die sich von Horrorfilmen faszinieren lassen? Diese für viele SeelsorgerInnen fremde Filmwelt macht Helmut Eder zugänglich. Ist auch dieser Fremdheit gegenüber heilsames Erschrecken möglich?

Veronika Prüller-Jagenteufel

Almut Rumstadt

Armut als pastorale Fragestellung

Armut und arme Menschen werden sichtbar, zumindest in den Städten. Kommen sie auch in den Pfarrgemeinden, in den Gedanken der pastoral Tätigen so vor, wie es dem armgebornen Christus entsprechen würde?

Wer heute mit offenen Augen durch Straßen und über Plätze geht, kann nicht verleugnen, dass immer mehr Menschen offensichtlich an materieller Armut leiden. Im Gegensatz dazu stehen die Veröffentlichungen der Forbes-Liste der Reichsten der Welt oder Kinder mit den neuesten technischen Errungenschaften, die Gleichaltrige mit gering verdienenden Eltern dadurch (hoffentlich!) unabsichtlich unter Druck setzen. Wo hat Kirche – wo haben Christen – ihren Ort im Alltag der Armut? Und ist Armut nicht auch in anderen Bereichen als nur auf der materiellen Ebene zu finden?

Zur Zeit setzen sich an Deutschlands Bahnhöfen bekannte Persönlichkeiten auf großen Leinwänden für die Ärmsten der Armen ein – sie alle werben mit dem Slogan »Mit Zorn und Zärtlichkeit an der Seite der Armen« – 50 Jahre Misereor (<http://www.misereor50.de>). Dabei verfolgt mich besonders ein Satz: »Von Armut zu wissen ist wichtig – etwas dagegen zu tun, ist für viele lebenswichtig.«

Dem Wissen um Armut muss also Handeln folgen – aber ist es nicht so, dass wir dieses Handlungsfeld in den Gemeinden oft den karitativen Einrichtungen, den so genannten Profis, überlassen und uns die Option für die Armen immer mehr verloren geht? Welche Armen haben wir z.B. gerade jetzt beim Lesen dieses Artikels vor Augen – wo wissen wir konkret in unserem Umfeld von einer Initiative, die die Ärmsten im Blick hat? Wie definiere ich Armut eigentlich für mich?

Nach offiziellen Definitionen, z.B. der Europäischen Union, kann man zwischen »absoluter Armut« (da geht es ums nackte Überleben!) und »relativer Armut« unterscheiden. Bei letzterer verfügt die betroffene Person über so geringe Ressourcen, dass sie »den als annehmbar geltenden Lebensstandard« in ihrem Land nicht erreicht. Was man darunter zu verstehen hat, da gehen die Meinungen sicher auseinander ...

Arme Kinder

Ein erschreckender Moment von Armut ist, dass immer mehr Kinder davon betroffen sind. Knapp 1,9 Millionen Kinder unter 15 Jahren lebten im Herbst 2007 in Deutschland von Hartz IV. Dazu kommen Kinder aus Sozialhilfe-Haushalten und

Flüchtlings- sowie Migrationsfamilien. Die Experten gehen davon aus, dass jedes dritte Kind unter 15 Jahren in Deutschland arm ist. Wie muss man sich das in genauen Zahlen vorstellen? 347 Euro beträgt der Hartz IV Regelsatz für Erwachsene. Pro Kind werden 60% davon gewährt – macht 208 Euro im Monat, um den ge-

Hinweis

Unter dem Motto »7 Wochen leben mit Hartz IV« veranstaltete die Diakonie Hannover 2007 eine Fastenaktion der speziellen Art. Lesen Sie dazu einen Bericht von Ines Kunstmann auf unserer Homepage.
<http://www.diakonia-online.net>

samten Bedarf zu decken, den ein Kind braucht. Dabei werden für die Ernährung am Tag im Schnitt ca. 2,60 Euro gerechnet. Wann haben wir das letzte Mal für diese Summe gegessen? Wie können Kinder in der Entwicklungsphase davon satt werden?

Neben diesem fundamentalen Mangel in der Ernährung kommt hinzu, dass auch das Geld für Freizeitaktivitäten, Klassenfahrten und Kleidung fehlt. Um dies zu kaschieren, reagieren arme Kinder oft mit Aggressivität oder sie ziehen sich (vor den Fernseher) zurück. All das, was die motorischen und kommunikativen Fähigkeiten fördert und fordert, z.B. auch die Mitgliedschaft in einem Verein, können sich diese Kinder bzw. ihre Eltern nicht leisten. Bereits hier klafft eine riesengroße Lücke zwischen armen und reichen Kindern, die auch nicht mehr einholbar ist.

Gott sei Dank kümmern sich immer mehr so genannte Tafeln um genau diese Kinder, damit sie wenigstens eine warme Mahlzeit am Tag bekommen und sie werden dabei von vielen Bundesländern oder kirchlichen Einrichtungen unterstützt. Eine Beobachtung von MitarbeiterInnen der Tafeln: »Freitags essen die Kinder auf Vorrat und montags kommen sie ausgehungert!« Dieser Satz verfolgt mich!

Und wir, die Kirche?

Wie reagieren wir als Kirche bzw. Christen angesichts dieser Not – die nicht nur Kinder betrifft, sondern auch Erwachsene? Wo begegnen wir den Menschen in Armut, die uns die Nächsten sein sollen? Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst! So steht es in der Bibel – doch im Moment herrscht scheinbar die Tendenz, dass, wer es sich leisten kann, sich erst einmal um sich selbst kümmert.

Wie entdecken wir die von Armut Betroffenen in unseren Gemeinden? Wie bringen wir diese mit unseren klassischen Gemeindemitgliedern zusammen? Wie setzen wir gut gemeinte Ideen um? Können wir in der heutigen Zeit als Kirche überhaupt Heimat für Menschen sein, die von Armut betroffen sind? Haben diese nicht längst den Glauben an uns verloren – auf richtige Hilfe und nicht nur auf kurzfristige Unterstützung durch Geld oder eine Suppe? Angesichts von vielen pastoralen Prozessen, die Unsummen von Geld verschlingen, oder der Frage, was eigentlich mit dem Geld der Caritasammlung in der Pfarrei geschieht oder ob es überhaupt einen Haushaltsposten für die Caritas gibt und wie dieser aussieht, bleibt auch die Frage: Was brauchen Menschen wirklich, die in Armut leben? Geld allein ist es bestimmt nicht, das Armut lindert! Es bedarf dabei auch der Bewusstseinsbildung, dass arme Menschen Subjekte sind – keine Objekte für karitative Hilfsbereitschaft.

Ich kenne eine Gemeinde, die hatte vor, den Erlös des Pfarrfestes armen Menschen in der Pfarrei zukommen zu lassen, z.B. wenn diese Kleidung, Betten etc. brauchen. Nach einem Jahr war fast noch das gesamte Geld vorhanden, da sie nur zwei Menschen gefunden hatten, denen sie etwas Gutes tun konnten. Sie hatten sich umgehört – aber das Verdeckthalten solcher Situa-

tionen ist groß! Warum ist es eine Schande, arm und hilfsbedürftig zu sein?

Am Anfang unseres Menschenlebens sind wir es alle! Und als Christen haben wir genau jenen als Vorbild, der uns nicht nur gepredigt hat: »Selig sind, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich«, sondern der auch selbst als Kind armer Leute arm geboren ist. In einem Stall, weil in der Herberge kein Platz war.

Gott wurde Mensch – und wählte seinen Platz unter den Armen! Von diesem Ort aus will er wirken – direkt und mitten unter ihnen. Und wenn wir es auf uns heute übertragen, dann will er gerade hier mitten unter uns vielleicht durch

»Gott wählte seinen Platz unter den Armen.«

die neu angestoßene Diskussion um Armut wirken. Durch Jesu Option für die Armen wurde den Menschen in Armut eine Würde zugesprochen, die ihnen gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und religiöse Ordnungen leider oft vorenthalten haben. Nicht ohne Grund gibt es die Diskussion um die »Unterschicht« und den Graben, der immer stärker zwischen Arm und Reich klafft. Erkennen wir heute die Zeichen der Zeit? Deuten wir sie wirklich im Licht des Evangeliums? Wo bleibt die christliche Soziallehre, ist unser pastorales Handeln davon geprägt? Ist uns bewusst, dass gerade die Menschen in Armut

Träger der Frohen Botschaft sind, dass Gott sich als Erstes an sie gewandt hat?!

Helfen wie Bill Gates?

Beim Nachdenken über Menschen, die von materieller Armut betroffen sind, stellt sich mir die Frage, wie ich konkret helfen kann. Egal, ob es der Bettler auf der Straße ist, Kinder in der Schule oder ob ich mich mit Alleinerziehenden durch den Wust von Antragsformularen kämpfe, um ihnen mehr Rechte und Geld zu sichern. Es gibt viele Situationen, da wäre es klasse, wie Bill Gates seine Milliarden für eine Stiftung einzusetzen und damit den Ärmsten der Armen zu helfen – doch wie geschieht die Hilfe konkret vor Ort, wenn einem keine Millionen zur Verfügung stehen?

Vielleicht reicht es, den Menschen in Armut mit mitmenschlicher Wärme, Aufrichtigkeit und Hilfsbereitschaft zu begegnen – offen und ehrlich. Dabei können wir entdecken, was schon in der Bibel steht: Mancher ist arm bei großem Gut und mancher ist reich bei seiner Armut (Spr 13,17).

Almut Rumstadt, Dr. theol., ist Pastoral- und Weiterbildungsreferentin in der Erzdiözese Freiburg und leitet das Bildungszentrum Heidelberg/Mosbach. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Die kalte Seite des Wohlstands

Armut und soziale Ausgrenzung im Herzen Europas

Im deutschsprachigen Europa ist »der typische Arme« eine schlecht ausgebildete Migrantin ohne Arbeitsplatz, die mehr als zwei Kinder allein erzieht. Doch die Typisierung verschleiern, dass das ausgrenzende Stigma »Armut« immer breitere Kreise bedroht und dass zur Armutsbekämpfung alle aufgerufen sind. Versuch einer Orientierung in der Vielzahl der Daten und Einschätzungen.

So weit der historische Rückblick – auch innerhalb der eigenen Biographie – reicht, sind immer wieder arme Menschen zu finden. Ein glückliches Arkadien scheint es nie gegeben zu haben. Doch die eigene Erfahrung lässt auch vermuten, dass Armut »viele Gesichter hat«. Und dies nicht nur, weil viele Menschen und verschiedene soziale Gruppen davon betroffen sind, sondern auch, weil Armut ein multidimensionales, komplexes Phänomen ist.

Drei Thesen seien hier vorausgeschickt: Erstens: Armut bleibt auch auf einem Kontinent, der – global gesehen – als eine der privilegierten Regionen in der Welt von heute gilt, und auch innerhalb der reichsten Staaten – wie jenen des deutschsprachigen Raumes – ein ungelöstes Problem: Nicht alle erfreuen sich materieller und so-

zialer Sicherheit. Nicht alle sind in der Lage, sich an der Gesellschaft, in der sie leben, zu beteiligen. Während des wirtschaftlichen und sozialen Aufschwungs in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Armut für ein Randphänomen gehalten und in den Armen eher nicht angepasste Individuen gesehen. Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts taucht die Armut erneut als ein Unglück auf, das auch »normalen Leuten« zustoßen kann. Aktuelle Armutsverläufe sind dabei nicht Überreste aus früheren Perioden, sondern vielmehr Phänomene, die aus der inneren Dynamik unseres Wachstumsmodells entstehen.

Zweitens: Die Armut, die es hierzulande zu bekämpfen gilt, ist keine absolute Armut wie jene, die sich vielerorts in den Ländern des Südens ausbreitet, sondern eine so genannte »rela-

»die innere Dynamik unseres Wachstumsmodells«

tive Armut«, die an den Lebensbedingungen unserer Länder gemessen wird. Der Gedanke aber, dass dieser Armut, weil sie relativ ist, bloß eine relative Bedeutung beigemessen werden sollte, kann nur von Menschen gehegt werden, die keine direkte Erfahrung mit Armut gemacht und da-

her keine Ahnung haben, worum es im grauen Alltag geht. Aus Artikeln wie diesem lernt niemand, was Menschen in Armut mitmachen. Gute Information ist zweifelsohne unentbehrlich, um Armut bestmöglich zu bekämpfen. Meistens aber gibt es ein vorwissenschaftliches – keineswegs aber irrationales – Apriori. Mit anderen Worten: Sozialpolitische Maßnahmen zur Bekämpfung von Armut hängen wesentlich davon ab, welches Gesamtbild von Zusammenleben dahinter steht. Wird Armut für eine Selbstverständlichkeit oder für einen Zustand gehalten, an dem die Betroffenen selbst schuld sind, dann resultieren daraus bestenfalls sozialpolitische Maßnahmen als Schmerztherapie. Eine effektive Bekämpfung von Armut hingegen ist nur

»ein Bündel von dynamischen Prozessen«

dort möglich, wo sich ein genügend breiter sozialer Konsens über demokratische Werte – wie etwa (Chancen)Gleichheit und Freiheit (für alle) – anbahnt.

Drittens: Armut ist kein statisches Phänomen. Sie besteht vielmehr aus einem Bündel von dynamischen Prozessen, die verschiedene Lebensbereiche und -dimensionen gleichzeitig betreffen (als Beispiele seien hier etwa Bildung, physische und psychische Gesundheit, Arbeitsmarkt, Familienleben, Gender, soziale Beziehungsnetze erwähnt). Diese dynamischen Prozesse prägen das Leben der Betroffenen. Und diese sind Menschen, d.h. handelnde Subjekte, die versuchen, mit ihren Lebensbedingungen so gut wie möglich zurechtzukommen. Sie verfügen aus eigener Erfahrung über wertvolle Kenntnisse und Informationen. Armutsbekämpfung setzt daher nicht nur Kenntnisse über Zahl und Identifizierung der Betroffenen, sondern auch über die dynamischen Prozesse voraus, die Armut ver-

schärfen. Dafür ist es unentbehrlich, Menschen mit Armutserfahrung einzubeziehen und dies nicht aus sozialpsychologischen Gründen – etwa um sie zu motivieren –, sondern vielmehr im Hinblick auf die Wirksamkeit der Maßnahmen selbst.

Mangel an Verwirklichungschancen

Wie lässt sich Armut allgemein erfassen? In Laeken (2001) einigten sich die EU-Mitgliedsländer auf ein gemeinsames Paket von Indikatoren (die Gemeinschaftsstatistik über Einkommen und Lebensbedingungen EU-SILC), auf denen heute die Methode der offenen Koordinierung zur Überwachung des Fortschritts der Mitgliedsstaaten bei der Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung beruht. Für die EU gelten demnach Individuen oder soziale Gruppen als arm, »... die über so geringe (materielle, kulturelle und soziale) Mittel verfügen, dass sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist«¹. Armut heißt somit »Mangel an

»Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt«

Verwirklichungschancen«². Diese komplexe Auffassung von Armut wirft jedoch methodologische Probleme auf, da sich die traditionellen Indikatoren, die auf den materiellen, monetär messbaren Lebensstandard abzielen, als unzureichend erweisen, um die vielfältigen Dimensionen von Armut und die »verschiedenen Räume«, in denen sich die Armut äußert, zu erfassen.

So wird etwa mit dem Begriff »Ausgrenzung« bzw. »Exklusion« versucht, auf nicht-monetäre Prozesse zu verweisen, die eng mit Ver-

armungsprozessen einhergehen. Der Begriff »soziale Inklusion« sowie sein Gegenpol »soziale Ausgrenzung« sind in der Tradition der französisch-durkheimschen Soziologie und später auch in jener des europäischen Sozialstaates verankert. In dieser Tradition werden Verarmungsprozesse und Defizite an sozialer Partizipation nicht nur als individuelle Probleme, sondern auch als Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt und die demokratische Ordnung gesehen. »Inklusion« (bzw. Integration) und »Kohäsion« (bzw. Zusammenhalt) sind politische Ziele.

Inklusion wird mit Lebensqualität verbunden, die in dem Maße erreicht ist, in dem alle Bürger/innen eines Landes Zugang zu ihren bürgerlichen, sozialen und politischen Rechten haben. Sie impliziert Teilhabe am Leben der Gesellschaft, zu der jemand gehört, und »lässt sich an den Chancen und Handlungsspielräumen messen, eine individuell gewünschte und gesellschaftlich übliche Lebensweise zu realisieren«³. Exklusion hingegen führt zum Verlust familiärer und sozialer Netzwerke und geht mit sozialer Entwertung, Aushöhlung sozialer und manchmal auch politischer Rechte einher. Somit wird ein Zusammenhang zwischen Inklusion bzw. Ausgrenzung einerseits und Bürgerschaft (citizenship) bzw. Integration andererseits hergestellt.

Entwicklungsprozesse

In Deutschland, Österreich und der Schweiz gibt es heute eine Vielfalt von Studien, die sich mit Armut befassen. Ein systematischer Vergleich zwischen diesen drei Ländern ist im Rahmen dieses kurzen Artikels leider nicht möglich. Zum einen sind nicht alle drei Länder EU-Mitglieder, sodass keine vorliegenden, aufgrund gleicher Indikatoren zustande gekommenen Daten hier zusam-

mengefasst werden könnten. Zum anderen sind Österreich und die Schweiz zwei Kleinländer, während Deutschland eine viel größere soziale Komplexität in sich birgt. Im Folgenden wird daher nur auf einige zentrale Aspekte hingewiesen, die im Hinblick auf die Armutsbekämpfung in allen drei Ländern relevant sind.

Alle drei Länder entwickeln sich eingebettet in einen Kontinent, auf dem weit greifende ökonomische und demografische Prozesse stattfinden, z.B. die ausgeprägte Überalterung der Bevölkerung in den kommenden Jahrzehnten. Parallel dazu kommt es zu einer Vielfalt familiärer Lebensformen. Die europäischen Haushalte werden kleiner und das Familienleben wird für viele Europäer/innen fragiler. Da der aktuelle Arbeitsmarkt nur auf Individuen setzt, kommt es zu

»Viele ängstigen sich.«

krassen Unterschieden zwischen den Interessen des Marktes und jenen der Menschen im Privatbereich. »Produktive« und »reproduktive« Arbeit lassen sich schwer in Einklang miteinander bringen, was die strukturell benachteiligte Position von Frauen weiter bestärkt.

Die Fragmentierung des Arbeitsmarktes scheint sich zu verfestigen. Die Entwicklung der EU in der Weltwirtschaft hat seit 2001 an Schwung verloren, der ökonomische Abstand zwischen der EU und den USA nimmt zu. Und beide werden mit der Konkurrenzfähigkeit neuer ökonomischer Mächte wie China und Indien konfrontiert. »Die Menschen fürchten den Verlust ihres Arbeitsplatzes, ihrer Rente und ihrer Krankenversorgung und viele ängstigen sich auch vor der wachsenden Zahl von Migranten, die aber zur Besetzung offener Stellen benötigt werden. Die jüngeren Generationen sorgen sich um ihre Zukunft. Möglicherweise hat dieser Mangel an Zuversicht die flauere wirtschaftliche

Entwicklung Europas in den letzten Jahren mit verursacht.«⁴

Relative Armut

Relative Einkommensarmut bezieht sich auf Individuen in Haushalten mit einem Äquivalenzeinkommen von weniger als 60% des nationalen medianen Äquivalenzeinkommens. Demnach sind in der EU 72 Millionen Menschen – 16% der Bevölkerung – armutsgefährdet, darunter 12 Millionen ältere Menschen. Weitere 36 Millionen leben knapp über der Armutsgrenze.⁵ Durchschnittlich verfügen die reichsten Menschen in der EU über ein fünfmal höheres Einkommen als die Ärmsten.

Deutschland zählt zu den Ländern mit den niedrigsten Armutsrisikoquoten und relativ geringer Armut, dennoch sind die Armutsrisikoquoten seit 1983 bei den meisten Gruppen der deutschen Bevölkerung kontinuierlich gestiegen und liegen durchschnittlich bei 13,5% (nach öffentlichen Transferzahlungen im Jahr 2003). Um wenig von Armut bedroht zu sein, sollte man selbstständig, Senior/in, vollbeschäftigt sein und maximal zwei Kinder haben. Deutlich armutsgefährdet sind dagegen junge Alleinstehende und Alleinerzieherinnen (42% der unter 30-jährigen Alleinlebenden und 44% der Alleinerziehenden).⁶

In der Schweiz lag die Armutsgrenze 2004 bei einem individuellen Einkommen unter CHF 2490,- (EUR 1512,76) oder CHF 4603,- (EUR 2796,48) für eine Familie mit zwei Kindern. Demnach sind 5,6% der Schweizer Bevölkerung arm. Diese Armut konzentriert sich besonders im italienisch sprechenden Teil des Landes.

In Österreich nehmen Arbeitslosigkeit, Sozialhilfeempfang und Armutsgefährdung seit dem Jahre 2000 zu. Etwa 1 Million Menschen

(ca. 13% der Gesamtbevölkerung) gelten als armutsgefährdet. Frauen sind davon etwas stärker betroffen als Männer. Haushalte mit kleinen Kindern sind überdurchschnittlich armutsgefährdet (17%). Etwa die Hälfte der Armutsgefährdeten lebt im Dorf, die andere Hälfte in den Großstädten.

Frauen sind »zwar formal gleichberechtigt, faktisch aber durch die Spezifika des weiblichen Zusammenhangs benachteiligt«⁷. Das Ausmaß und die Mechanismen dieser Benachteiligung

»Frauen sind stärker von verborgenen Formen der Armut betroffen.«

können anhand der EU-SILC kaum wahrgenommen werden, da diese Haushalte und nicht Individuen untersucht. Nichtsdestotrotz ist eine Korrelation zwischen spezifischen, sozial zugeschriebenen und de facto übernommenen Frauenrollen (Kinderbetreuung sowie Betreuung von anderen – kranken oder älteren – Familienmitgliedern) und der schwächeren Position von Frauen am Arbeitsmarkt eindeutig. Frauen sind auch stärker von verborgenen Formen der Armut betroffen als Männer.

Extreme Armut

Neben der relativen Armut ist auch die so genannte extreme Armut zu beachten, die Menschen trifft, die einen »minimalen Lebensstandard deutlich unterschreiten und nicht in der Lage sind, sich aus eigener Kraft aus dieser Lebenslage herauszubewegen«⁸. Diese Menschen sind mehrfach mit Problemen wie dauerhafter Erwerbslosigkeit, Wohnungslosigkeit, Mangel an Gesundheit, Suchtproblemen oder Straffälligkeit konfrontiert. Ihre Lebenslagen und Armutsverläufe sind noch wenig erforscht. Klar ist, dass es

bei ihnen zu einer Kumulation ungünstiger Faktoren kommt, wobei Auslöser oft Erwerbslosigkeit oder familiäre Probleme sind.

Von extremer Armut Betroffene sind auf Sozialhilfe angewiesen, das letzte Sicherheitsnetz im Sozialstaat. Um wirksam zu sein, muss diese Hilfe nach transparenten Kriterien erfolgen und verfahrensrechtliche Mindeststandards garantieren. Eine erfolgreiche Bekämpfung von extremer Armut verlangt zudem nach strukturellen und zukunftsorientierten Maßnahmen, die weit über monetäre Unterstützung hinausreichen und vor allem Arbeitsmarktpolitik, Bildungspolitik und den Abbau von Diskriminierung betreffen.

Arbeit und Bildung

Armutsgefährdung hängt deutlich mit der Position am Arbeitsmarkt sowie mit Bildung zusammen. Erwerbslose bzw. Menschen mit prekären Arbeitsplätzen sind überdurchschnittlich armutsanfällig, unter ihnen wiederum gibt es überdurchschnittlich viele Migrant/innen. Niedriges Ausbildungsniveau und Sprachschwierigkeiten erklären zum Teil die benachteiligte Position einiger von ihnen am Arbeitsmarkt. Aber auch strukturelle Ausgrenzungsfaktoren spielen dabei eine Rolle, denn 38% der besser ausgebildeten Migrant/innen sind deutlich unterqualifiziert beschäftigt. Ein internationaler Vergleich zeigt, dass die strukturelle Diskriminierung von Migrant/innen in der Schweiz und in Österreich viel ausgeprägter ist als in Deutschland.⁹

Zusammen mit der Stellung am Arbeitsmarkt sind Bildungsdefizite ein ausschlaggebender Faktor für die Entwicklung von Armutsbiografien. Eine niedrige Bildung korreliert praktisch automatisch mit einer schlechten Qualifizierung am Arbeitsmarkt, die leicht in prekäre bzw. schlecht bezahlte Beschäftigungen oder sogar

dauerhafte Erwerbslosigkeit führt. Diese Dynamik prägt unsere »produktivistischen Demokratien«, in denen das »Wirtschaftsleben zunehmend zu einer wichtigen Quelle des sozialen Status geworden ist«¹⁰ und soziale Partizipation an

»Vererbung der Armut«

Geld und Arbeitsplatz hängt. Folgerichtig kommt es zu einer Verbindung zwischen materieller Verarmung und psycho-sozialen Ausgrenzungsfaktoren: Arme Menschen werden sozial entwertet.

Dauerhafte Armut und soziale Ausgrenzung tendieren deshalb dazu, sich zu festigen, was sich bei Familien von Langzeiterwerbslosen besonders deutlich zeigt. Langfristig Erwerbslose haben schlicht aufgrund der Dauer ihrer Arbeitslosigkeit größere Schwierigkeiten bei der Arbeitsplatzsuche. So werden Mechanismen der »Vererbung der Armut« über Generationen hinweg wirksam.

Der Anteil der in Armut lebenden Kinder hat in den meisten hoch entwickelten Ländern zugenommen. Laut einer vergleichenden Studie des Inocenti Research Center liegt die Kinderarmut in der Schweiz (2,4%) weit unter jener in

»in der Schweiz und in Österreich viel ausgeprägter als in Deutschland ...«

den meisten anderen europäischen Ländern und auch deutlich niedriger als in Deutschland und Österreich (10,2% in beiden Ländern).¹¹ In Sozialberichten dieser beiden Länder wird auf die Kinderarmut hingewiesen.¹² Kinderarmut erweist sich als »Katalysator« von Ausgrenzungsprozessen, die die Zukunftschancen der Kinder aufs Spiel setzen. Die Übertragung von Armut und sozialer Ausgrenzung über Generationen

trägt dabei auf Dauer zur Schwächung der sozio-ökonomischen Stabilität eines Landes bei.

Individualisierung und Stigmatisierung

Armut und Ausgrenzung werden in der Öffentlichkeit zumeist nicht als Unglück, wie beispielsweise eine Krankheit oder eine psychische Behinderung, wahrgenommen, sondern vielmehr als ein Zustand, an dem die Betroffenen selbst schuld sind. So kommt es zur »Individualisierung der Armut« als Grundlage für soziale Stigmatisierung.

Im Sozialstaat ist Armutsgefährdung mit Kosten für die Allgemeinheit verbunden. Solange die Sozialhilfe dazu dient, Menschen dabei zu helfen, ihre aktuelle Situation zu überwinden, und die Erfahrung von Armut sich auf einen kur-

Literaturtipps zum Thema

Berthold Dietz, *Soziologie der Armut*, Frankfurt 1997.
Bronislaw Geremek, *Geschichte der Armut – Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München 1991.
Anne-Catherine Guio, *Einkommensarmut und soziale Ausgrenzung in EU-25*, in: Eurostat 13/2005.
Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.), *Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus*, Wien 2003.
Christin Kehrli/Carlo Knöpfel, *Handbuch Armut in der Schweiz*, Luzern 2006.
Martin Kronauer, *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus*, Frankfurt 2002.

zen Zeitabschnitt begrenzt, wird eine solche Hilfe nicht in Frage gestellt. Hält die Armutsgefährdung der Betroffenen jedoch länger an und werden diese langfristig von öffentlicher Hilfe abhängig, werden sie allmählich auch anders wahrgenommen. Allem Anschein nach stehen stigmatisierende Verhaltensweisen in Zusammenhang mit einem wachsenden Gefühl der Un-

sicherheit, das allerdings nicht notwendigerweise jene empfinden, die am unmittelbarsten bedroht sind, sondern zweifellos jene, die am sensibelsten für eine Erschütterung unseres Gesellschaftssystems sind.

Bis jetzt waren zwei soziale Gruppen besonders von Stigmatisierungsprozessen betroffen, nämlich Sozialhilfeempfänger/innen und Migrant/innen. Mit der Zeit laufen jedoch auch andere Gruppen Gefahr, in diese Dynamik zu geraten, wie etwa ältere Menschen, deren Pflege bzw. gesundheitliche Versorgung »zu teuer« wird, oder minderqualifizierte Jugendliche, bei denen es sich »nicht rentiert«, in ihre Ausbildung zu investieren. Diese Entwertungslogik scheint nicht nur Randgruppen zu erreichen, sondern auch – wenn auch noch leiser – alle, die als eine Bürde für den bereits als überfordert und überholt geltenden Sozialstaat angesehen werden.

Im Falle der Migrant/innen werden oft auch ethnisch zugeschriebene Verhaltensweisen als Ursachen für Armut und soziale Ausgrenzung gesehen. So »kombiniert der Rassismus meistens die Logik der Entwertung mit jener der Differenzierung«¹³. Oder anders ausgedrückt: »Weil Fremde ›anders‹ sind, ist es auch normal, dass sie schlechtere Lebensbedingungen in Kauf nehmen müssen.« Dieser Mechanismus ist eine Variante der Individualisierung der Armut, in der die Handlungen der anderen als substanzielle Defizite wahrgenommen werden.

Aus dem Verborgenen in die Mitte

»Einen leeren Magen könnt ich noch ertragen / doch niemals möchte ich das Gefühl von Hunger haben.« Das Gedicht eines von Armut betroffenen Menschen¹⁴ verweist auf die allzu oft verschleierte Evidenz, dass Armut und Arme unter-

schiedliche Realitäten sind. Menschen verlieren ihre Würde nicht, selbst wenn sie unter unwürdigen Lebensumständen leben müssen. Ganz im Gegenteil: Je stärker diese von Armut und sozialer Ausgrenzung betroffen sind, desto stärker ist die Herausforderung für die Nicht-Armen, sich zusammen mit ihnen am Aufbau einer für alle gerechteren Gesellschaft zu beteiligen.

Wichtig ist dabei auch jeder Beitrag der Kirchen, der dazu dient, Armuts- und Ausgrenzungsverläufe aus dem Verborgenen in die Mit-

te (Mk 3,3) zu rücken. Notwendig ist die konkrete, zähe Beteiligung an der Suche nach gültigen Antworten auf Armut und soziale Ausgrenzung.

Dr.in Paloma Fernández de la Hoz rscj ist Sozialhistorikerin und Pädagogin. Sie arbeitet seit 1990 an der Katholischen Sozialakademie Österreichs (www.ksoe.at) im Bereich Gesellschaftspolitik. Ihre Schwerpunkte sind Familienleben und Armut – vor allem bezüglich Migration und sozialer Integration – sowie Sozialethik.

¹ Kommission der EU, Schlussbericht der Kommission an den Rat über das erste Programm von Modellvorhaben und Modellstudien zur Bekämpfung der Armut, Brüssel 1983.

² Bundesministerium für Arbeit und Soziales (BMAS), Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armutsbericht der Bundesregierung, Berlin 2005, 16.

³ Ebd.

⁴ Eurostat, Die soziale Lage in der Europäischen Union 2005–2006. Kurzfassung, Luxemburg 2007, 9.

⁵ Roger Liddle/Frédéric Lerais, Europe's social reality. A consultation

paper from the bureau of european policy advisers, 2007, 42.

⁶ Vgl. BMAS, Anm. 2, 22 u. 71–72.

⁷ Karin Heitzmann, Armut ist weiblich! Ist Armut weiblich? In: Karin Heitzmann/Angelika Schmidt (Hg.), Frauenarmut, Frankfurt 2001, 121–136.

⁸ Udo Neumann, Menschen in extremer Armut, Bonn 2005, zitiert in: BMAS, Anm. 2, 171.

⁹ Harald Waldrauch: Die Integration von Einwanderern, Frankfurt 2001.

¹⁰ Dominique Schnapper, La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation, Paris 1994, 14–15.

¹¹ Inocenti Research Centre (UNICEF), Child poverty in rich countries, Florenz 2005.

¹² Bundesministerium für Soziale Sicherheit, Generationen und Konsumentenschutz, Bericht über die soziale Lage 2003–2004. Wien 2004, 217; BMAS, Anm. 2, 28.

¹³ Michael Wiewiorka, Racisme et exclusion, in: Serge Paugam (Hg.), L'exclusion – L'état des savoirs, Paris 1996, 344–353, hier 351.

¹⁴ Gedicht einer von Armut betroffenen Person: <http://www.ref-sg.ch/diakonie/armut/gedicht.php>: 22.1.2008.

Den Liebesdienst nicht ausfallen lassen

Option für die Armen als kirchliche Verpflichtung

Vorrangig den Armen zu dienen und mit ihnen gemeinam an einer gerechten Welt zu arbeiten, sucht sich

die Kirche nicht aus: Es ist ihr unausweichlich aufgegeben. Und zwar gerade auch in unseren Gesellschaften.

Wer sind nun die Armen und was bedeutet es, sich für sie zu entscheiden?

Theologisch-ethische Zugänge.

Die bevorzugte Option für die Armen [ist] im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist.«¹ Mögen auch manche diese Option für einen (anachronistischen) Irrweg halten, aus dem Selbstverständnis der Kirche und auch aus ihren lehramtlichen Aussagen ist sie nicht mehr wegzudenken. Die im Mai 2007 im brasilianischen Aparecida versammelten Bischöfe Lateinamerikas haben in ihrem jüngsten Dokument diese »präferentielle Option« jedenfalls keineswegs abgeschwächt oder relativiert, sondern sogar noch verstärkt. Und das in vollem Einklang mit Papst Benedikt, der diese Konferenz persönlich in nicht geringem Maß prägte. Seine Eröffnungsansprache bestätigte die Option für die Armen und verankerte sie in der Christologie. Es gilt eben, was auch die Bischöfe Österreichs schon in ihrem Sozialhirtenbrief (1990) sagten: »Diese Option ist

keine Erfindung sozialer Extremisten, sondern Beispiel und Auftrag Christi.«² Das versteht sich nun nicht nur angesichts der Not der so genannten »Dritten Welt«; vielmehr steht die Kirche stets vor der Herausforderung, sich überall insbesondere den »Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) zuzuwenden.

In seiner Antrittsenzyklika über die Liebe formulierte Papst Benedikt, dessen kritisches Verhältnis zur Befreiungstheologie bekannt sein dürfte, das in aller Deutlichkeit so: »Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem

»keine Erfindung von Extremisten«

[der Kirche] Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort.« (DCE 22) Ein bemerkenswertes Wort von einem Papst, dem man kaum Aktionismus unterstellen kann. Gottesdienst, das Hören auf die Bibel und die Zuwendung zu den Armen werden hier als gleichrangig und der Kirche gleichwesentlich nebeneinander gestellt. In drei Schritten soll diese Aussage zunächst entfaltet werden.

Gottesliebe in der Nächstenliebe

Kann man Gottesdienst, die Zuwendung zu Gott, und den Liebesdienst, die Zuwendung zu den Bedürftigen, kann man Gottesliebe und Nächstenliebe tatsächlich so auf eine Stufe stellen? Hat denn nicht die Gottesliebe den Vorrang? Nun, die Heilige Schrift lässt keinen Zweifel daran, dass eine Vor- oder gar Überordnung keineswegs sachgerecht ist. Besonders deutlich drückt dies der 1. Johannesbrief aus:

»Liebe Brüder und Schwestern, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. [...] Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm. [...] Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder oder seine Schwester hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder oder seine Schwester nicht liebt, den/die er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.« (1 Joh 4,11-20, ausz.)

An dieser theologischen Reflexion fällt zunächst auf, dass die Liebe hier nicht primär als »Gebot« Gottes in den Blick kommt. Die Liebe ist vielmehr das Wesen Gottes selbst, der sich ja schon im Alten Bund als der Offenbart, der für

»Wie kann ich Gott lieben?«

sein Volk »da ist« (JHWH), der das Schreien der Unterdrückten hört und sie in die Freiheit führt. Es ist derselbe Gott, dessen Liebe so weit geht, dass er in Christus »wie ein Sklave« (Phil 2,7) wird, uns gleich in allem (außer der Sünde), bis zum Tod am Kreuz.

Interessant ist nun die Konsequenz, die der Johannesbrief vorstellt. »Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir ...« – ja was? Machen Sie in einer beliebigen Gemeinde, Gruppe usw. die Probe aufs Exempel und fragen Sie, wie dieser Satz wohl weitergeht. Wenn es sich nicht um

eine außergewöhnlich bibelfeste Gruppe handelt, dann lautet die Lösung zumeist: »... dann müssen auch wir Gott lieben.« Diese Antwort ist nicht falsch, aber ungenau. Denn das ist ja die Frage: Wie kann ich Gott lieben? Und hier wird der Johannesbrief klar: Wenn wir einander lieben, dann ist unsere Gottesliebe wirklich, d.h. wirksam, inkarniert in unsere menschliche Wirklichkeit.

Damit erweist sich die Liebe als *der* Weg der Christusnachfolge: So wie in seiner Person die Liebe Gottes zu uns Fleisch geworden ist, so gewinnt auch in unserer Liebe zu den anderen die Gottesliebe menschliche Gestalt – »Gottesliebe« im doppelten Sinn: Gottes Liebe zu den Menschen wird durch uns für die anderen konkret, ebenso konkretisiert sich darin aber auch unsere Liebe zu Gott.

Christus begegnen

An der zitierten Aussage aus der Enzyklika Papst Benedikts fällt dann noch ein Zweites auf: Es werden nicht nur Gottes- und Nächstenliebe auf dieselbe Stufe gestellt, sondern es ist eine spezielle Form der Nächstenliebe angesprochen. Es geht um die Liebe zu denen, die unsere besondere Zuwendung nötig haben. Der Papst greift mit dem Verweis auf Witwen und Waisen, Gefangene, Kranke und Notleidende jene biblischen Kategorien auf, mit denen die »Armen« insgesamt umschrieben werden. Die Anspielung auf die Rede vom Weltgericht (Mt 25,31-46) ist offensichtlich: »Ich war ... und ihr habt mir ...«. Wie wir an den Armen, Obdachlosen, Kranken, Gefangenen usw. handeln, die Christi Lieblingsbrüder und -schwestern sind, so handeln wir an ihm selbst. Seit in Jesus Christus Gott selbst Mensch geworden ist – mehr noch: ein armer, ausgestoßener, verfolgter und von den religiösen

und staatlichen Autoritäten ums Leben gebrachter Mensch –, seitdem begegnet uns in jedem und jeder Armen, Ausgestoßenen, Verfolgten und ums Leben Betroffenen Christus selbst.

Die Armen sind also privilegierte »Orte« der Gottesbegegnung. Der 2005 heiliggesprochene chilenische Jesuit Alberto Hurtado (1901-1952) hatte sein zentrales Berufungserlebnis (lange nach seiner Priesterweihe) in einer persönlichen Christusbegegnung: Im Antlitz eines Obdachlosen erkannte er den Herrn. Sein konsequentes

»im Antlitz eines Obdachlosen«

Handeln aus dieser Begegnung heraus machte ihn zum Begründer eines der größten kirchlichen Sozialprojekte Südamerikas, »El Hogar de Cristo« (Herberge Christi), und brachte ihm zugleich heftige Kritik von manchen Bischöfen sowie der chilenischen Elite ein. Ähnliches haben viele heilige und heiligmäßige Männer und Frauen der Kirche erlebt, vom Märtyrerdiacon Laurentius bis zum Märtyrerbischof Oscar A. Romero von El Salvador.

Nächstenliebe in der Option für die Armen

Ein dritter Gedanke: Papst Benedikt wählt sehr bewusst das Subjekt seines Satzes: die Kirche. Es geht also nicht nur darum, dass sich einzelne Christen in der Liebe üben sollten, sondern die Kirche selbst macht durch ihre Liebespraxis den Glauben an Christus erst glaubwürdig. Eben deshalb kann sie »den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort«. Diakonie ist ein integrales Moment der Kirche und steht in untrennbarer Einheit mit Kerygma und Liturgie.

Um wirklich Kirche zu sein, darf sie sich nicht selbstgenügsam auf ihre Mitglieder be-

schränken, sondern hat sich in den Dienst der Menschen zu stellen: »Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts«, hat es, inzwischen fast sprichwörtlich geworden, Bischof Jacques Gailot ausgedrückt. »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist«, so formulierte es Dietrich Bonhoeffer.³ Diese anderen, für die die Kirche da sein und denen sie dienen soll, sind in bevorzugter Weise die Armen. Papst Johannes Paul II. rückte in seiner großen Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987) die Option für die Armen in den Mittelpunkt: »Dies ist eine Option oder eine bevorzugte Art und Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt.« (SRS 41) Dazu nun zwei wichtige Topoi dieser Tradition.

Was zum Himmel schreit ...

Da ist zunächst die Rede von besonderen Sünden, von Taten und Verhältnissen, von denen die Bibel sagt, dass sie »zum Himmel schreien«. Vier sind es im Konkreten, der Katechismus des Petrus Canisius bringt sie in einen ausgefeilten lateinischen Vers: »Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum vox oppressorum, merces detenta laborum.« – »Es schreien zum Himmel die Stimme des Blutes (Gen 4,10) und der Sodomiter (Gen 18,20-21), die Stimme der Unterdrückten (Ex 3,7; 22,21-22) und der Lohn, der den Arbeitern vorenthalten wird (Dtn 24,14-15; Jak 5,4).«

Da ist also erstens der Schrei des Blutes Abels. Kain fühlt sich für seinen Bruder nicht verantwortlich, er sieht in ihm vielmehr einen Konkurrenten, den er im wahrsten Sinn des Wortes »aus dem Feld schlägt«. Zweitens schreit die Sünde der Sodomiter, die das heilige Gastrecht schänden und die Fremden, die bei ihnen Schutz su-

chen, sexueller Ausbeutung und Gewalt ausliefern. Drittens wird die Stimme des versklavten Volkes Israel zitiert, das unter der Ausbeutung der Knechtschaft stöhnt. (Geradezu hochaktuell mutet dabei die Sorge des Pharao an, die Fremden könnten sich aufgrund ihrer hohen Nachkommenschaft »des Landes bemächtigen«; in Ex 1,10.) Und zuletzt hört Gott die Stimme der Arbeiter, denen der gerechte Lohn vorenthalten wird, was nach alter Tradition jenen Lohn meint, der einer Familie ein ordentliches Auskommen ermöglicht. (Auch das klingt in Zeiten von »Mc-Jobs« und Hartz IV durchaus brisant.)

Die Güter der Erde

Die Güter der Erde sind für alle da! Mit diesem Satz kann man wohl auch heute noch provozieren, insbesondere in einer Zeit, die primär von Konkurrenzverhältnissen ausgeht und den Ausbau von Privatvermögen als Ziel setzt. Die Tradition der Kirche hat dagegen das Privateigentum zwar immer verteidigt, aber niemals als absolutes Recht, sondern stets rückgebunden an die Verantwortung für die anderen. Kaum jemand hat das so unmissverständlich klar gemacht wie Thomas von Aquin: Die Grundbedürfnisse des Menschen wiegen stets schwerer als das Eigentumsrecht; denn die Güter dieser Welt sind eben dazu von Gott den Menschen anvertraut, dass alle das Lebensnotwendige zur Verfügung haben. Genau das soll durch das Privateigentum erreicht werden: ein verantwortlicher Gebrauch, der allen zugute kommt.⁴

Dieser Grundsatz wird auch heute von der Kirche vertreten. So betonte Paul VI. in seiner Enzyklika über den Fortschritt der Völker »*Populorum progressio*«: »Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo anderen das Notwendigste fehlt.«

(PP 23) Und selbst in den Dokumenten, die Mitte der 1980er-Jahre sehr kritisch auf die Theologie der Befreiung eingehen, wird dieses Prinzip sogar noch verschärft: »Das Prinzip der universalen Bestimmung der Güter, verbunden mit dem der menschlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit, schreibt den reichsten Ländern ihre Verpflichtungen gegenüber den armen Ländern vor. Es sind Pflichten der Solidarität in der Hilfe für die Entwicklungsländer, der sozialen Gerechtigkeit durch eine korrekte Überprüfung der Handelsbeziehungen zwischen Nord und Süd und durch die Förderung einer menschlicheren Welt für alle.«⁵ Beachtlich ist, dass die Kirche hier nicht nur auf konkrete (Entwicklungs-)Hilfe abhebt, sondern darüber hinaus auch die strukturellen Rahmenbedingungen des Weltwirtschaftssystems in den Blick nimmt.

Charakteristikum kirchlicher Praxis

Auch das Zweite Vatikanum stellt sich in diese Tradition, die die Kirche auf Caritas und Diakonie verpflichtet. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*« heben die Konzilsväter den Vorrang der »Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) hervor. Sie sind der Maßstab, an dem die Kirche ihr Handeln zu messen hat. Daher muss sie »Abschied nehmen von ihrer gesellschaftlichen Unschuld« (J.B. Metz)⁶, um sich auf die realen Lebenskontexte der Menschen einzulassen. Das Vernehmen der Zeichen der Zeit und die Option für die Armen gehören untrennbar zusammen.

Wie sehr die Praxis der Kirche herausgefordert wird, zeigt Art. 8 des Dekrets über das Laienapostolat »*Apostolicam actuositatem*«, eine »*Magna Charta der Caritas der Kirche*«⁷: »Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und

Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muss die christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorgen für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern. Diese Verpflichtung obliegt in erster Linie den einzelnen Menschen wie den Völkern, die in Wohlstand leben. Man muss auch in tiefer

»sich auf die
realen Lebenskontexte
einlassen«

Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt. Weder das Suchen des eigenen Vorteils noch Herrschsucht dürfen die Reinheit der Absicht beflecken. Zuerst muss man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muss die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.« (AA 8)

Diese Passage bringt die auch heute gültigen wesentlichen Kriterien kirchlicher Sozial- und Solidarpraxis zur Sprache:

- Die christliche Solidarität ist grundsätzlich *universal*, sie umfasst alle Menschen und alle Arten von konkreter Not.
- Die, die im Wohlstand leben, trifft eine *größere Verpflichtung*, und zwar nicht nur als Einzelne, sondern auch als Gemeinschaften und Gesellschaften. Karitatives Handeln Einzelner reicht also nicht aus; Politik und Wirtschaft sind in die Pflicht genommen.

- Dabei geht es nicht um freiwillige Liebeswerke, die man als »Werk der Übergebihr« vollbringen kann (aber nicht muss), sondern um verpflichtende *Forderungen der sozialen Gerechtigkeit* als integraler Bestandteil der Nächstenliebe.

- Der Einsatz für die Armen muss dabei so gestaltet sein, dass diese *als Personen mit ihrer Würde*, ihren Kompetenzen und Interessen geachtet werden. Sie sollen an allen Entscheidungen teilhaben, die ihr Wohlergehen betreffen, und sich selbst aktiv an entsprechenden Programmen beteiligen.

- Zugleich ist immer darauf zu achten, dass *Strukturen* geschaffen werden, die es den Armen ermöglichen, aus Eigenem einen gerechten Anteil am Wohlstand – der auch ideelle Werte wie Bildung, Gerechtigkeit, Demokratie etc. einschließt – zu erwerben.

- Ziel all dieser Prozesse ist es, dass die Armen und Benachteiligten *ihr Leben selbst in die Hand nehmen* können, dass sie also wirklich das werden, was sie von Gott her sein sollen: »aktive Gestalter ihres eigenen Lebens« (Erzbischof Oscar A. Romero).⁸

Wer sind die Armen?

Bis in die 1980er-Jahre waren wir gewohnt, Armut als Phänomen der so genannten »Dritten Welt« zu betrachten; was bei uns an Armut vorkam, wurde als »Restgröße« behandelt, die durch den allgemeinen Fortschritt bald verschwunden sein würde. Seit den 1990er-Jahren beobachten wir jedoch eine »Rückkehr der Armut« – sichtbar gemacht durch verschiedene Initiativen wie z.B. die nationalen und internationalen Armutskonferenzen.

Armut ist dabei ein vieldimensionaler und relativer Begriff. Er umfasst viele Lebensbereiche

und ist an die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen gebunden. Armut bedeutet, in einer konkreten Gesellschaft reduzierte Lebenschancen vorzufinden. Den Kern bildet dabei die ökonomische Armut, die sich ihrerseits auf Bildung, Gesundheitssystem, soziale Kontakte usw. auswirkt.

Wichtig ist, den Armutsbegriff nicht so weit auszudehnen, dass er am Ende nichts mehr besagt. Wenn wir z.B. alle Kranken, Einsamen und an Sinnkrisen Leidenden unabhängig von ihrer

»Armuts- und Reichtumsentwicklung gehen Hand in Hand.«

wirtschaftlichen Situation als »arm« betrachten, dann können wir pastoral und sozial keine Prioritäten mehr setzen, der Begriff wäre sinnlos. Die Frage: »Wer ist arm?« hat jedenfalls zur Antwort: »Nicht alle!«, denn Armuts- und Reichtumsentwicklung gehen Hand in Hand.

Welche Menschen und Bevölkerungsgruppen nun konkret in einem bestimmten gesellschaftlichen Moment unter die Räder kommen, das müssen wir als Kirche stets neu herausfinden. In unseren christlichen Gemeinden, in denen fast ausschließlich Menschen aus dem Mittelstand zusammenkommen, sind die Armen jedenfalls selten zu finden. Sich der so genannten »neuen Armut« zuzuwenden, heißt auch, sich denen behutsam zu nähern, die verschämt und versteckt arm sind, weil das Vorurteil, dass bei uns jeder selbst schuld ist, wenn er in die Armut abgleitet, auch in kirchlichen Kreisen reißt.

Wo das Problem der Armut nur an die Professionisten der Caritas u.a. weitergereicht wird, setzt sich aber der Trend zur Isolierung, der mit Armut immer einhergeht, auch in unseren Gemeinden fort.

Was heißt nun »Option«?

Die lateinamerikanischen Bischöfe, die für ihre Kirchen »eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen« getroffen haben, machen deutlich, was sie darunter verstehen: eine »Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen« im Hinblick auf deren »volle gesellschaftliche und politische Mitbeteiligung«.⁹

»Option« bezeichnet nicht einfach nur eine »Wahl«, die so oder anders ausfallen könnte. Vielmehr meint die »Option für die Armen« eine Entscheidung der Kirche, die unbedingt gefordert ist und nicht anders fallen darf: Sie ist aus freiem Willen zu treffen, hat aber verpflichtenden Charakter.¹⁰ Sie ist also nicht bloß eine Option neben andern, sondern die »vorrangige«; damit ist auch klar, dass es nicht um eine Ausschließlichkeit im Sinne eines Kampfes der Kulturen oder Klassen geht.

Dennoch kann man nicht sagen: »Die einen treffen die Option für die Armen und die anderen die Option für die Eliten, weil doch alle in gleicher Weise Kinder Gottes sind.« Wer pastoral die Option für die Eliten trifft, tut dies berechtigterweise nur, weil er sie im Sinne der Option für die Armen bekehren möchte. Dann und nur dann haben die Eliten Anteil am Reich Gottes. Denn Gottes eigene Option ist, wie die gesamte Heilsgeschichte bezeugt, parteilich. Daher besteht die christliche Option notwendigerweise in einer Parteinahme für die Armen, Ausgebeuteten und Marginalisierten:

»Diese Solidarität bedeutet, dass wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen. Dies muss sich in der Anklage der Ungerechtigkeit und Unterdrückung konkretisieren, im christlichen Kampf gegen die unerträgliche Situation, die der Arme häufig erleiden muss, in der Bereitschaft zum

Dialog mit den für diese Lage verantwortlichen Gruppen, um ihnen ihre Pflichten begreiflich zu machen.«¹¹

Die Armen als Subjekte ihres Lebens

Ziel der Option für die Armen ist dabei, dass sie in die Lage versetzt werden, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen. Armut behindert diese Selbstbestimmung auf vielfältige Weise: Die ökonomische Mangelsituation beeinträchtigt sowohl die Bildungschancen als auch die Gesundheit der ganzen Familie, soziale Beziehungen nehmen ab, ebenso die innere Freiheit, das eigene Leben kreativ zu entwerfen. Ziel ist also die Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung, nicht bloß als Abstraktum, sondern als konkrete Möglichkeit. Diese Freiheit ist aber nicht bloß das Ende eines Weges, sondern ist schon im Prozess zu achten und aktiv einzuüben.

Das lässt sich schon am Begriff erkennen: »Opción *por* los pobres« ist mit dem deutschen »Option *für* die Armen« nur unzulänglich wiedergegeben. *Por* meint eigentlich ein Mit-Für,

»Die Armen selbst sind die wesentlichen Autoritäten.«

d.h. dass man sich *für* die Armen einsetzt, indem man es *mit* ihnen tut. In diesem Sinne hat beispielsweise die Kirche der Philippinen, in Übereinstimmung mit Aussagen der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen, beschlossen, nicht als »Church *for* the poor«, sondern als »Church *of* the poor« wirken zu wollen.¹² In jedem Fall sind die Armen nicht bloß Objekte karitativer Fürsorge, sondern selbst aktive Subjekte ihres eigenen Lebens. Die Kirche möchte durch solidarische Unterstützung die Armen da-

rin unterstützen, immer mehr das Leben in die eigene Hand zu nehmen. Zu bestimmen, wie das am besten geschieht, dazu sind die Armen selbst die wesentlichen Autoritäten.

Die amerikanische Philosophin *Martha C. Nussbaum* und der indische Ökonom und Nobelpreisträger *Amartya Sen* haben in diesem Sinne einen Ansatz der Entwicklungszusammenarbeit vorgelegt, den sie »Capability-Approach« nennen.¹³ Die Überwindung der Armut in all ihren Dimensionen verlangt, die Fähigkeiten der Armen selbst zu nützen und weiter zu fördern – Stichwort: Empowerment. Dahinter steht die Erfahrung, dass die Armen nie nur arm sind. Wir sehen in ihnen vielmehr Menschen, die mit (zu) wenigen Ressourcen ihr Leben meistern oder zumindest zu meistern versuchen. Der Würde dieser Menschen entspricht es, dass sie selbst (mit)bestimmen, auf welche Weise und zu welchem Ziel sie ihre Situation verändern wollen.

Der Einsatz für die und mit den Armen muss dabei sowohl die persönlichen als auch die strukturellen Gegebenheiten ins Auge fassen. Johannes Paul II. verweist in »Sollicitudo rei socialis« explizit auf das Welthandels- sowie das Weltwirtschafts- und Weltfinanzsystem, das in seiner Eigendynamik dazu beiträgt, dass die Reichen reicher und die Armen ärmer werden (vgl. SRS 43). Aus diesem Grund bedeutet die Option für die Armen immer auch den Einsatz für gerechtere Strukturen im nationalen wie im internationalen Bereich.

Die Armen haben uns bekehrt ...

Dieser Einsatz ist – und damit schließt sich der gedankliche Kreis dieses Beitrags – ein im Voll-sinn des Wortes pastoraler, mehr noch: evangelisierender. Indem wir den universalen Charakter des Christentums als Universalität der Liebe

erkennen, die von Gott her auf den Menschen ausgerichtet ist, wird uns selbst und den anderen Menschen verdeutlicht, was es mit der Frohen Botschaft Jesu Christi auf sich hat. Denn um Gottes Willen ist die Aufspaltung der Welt in »Wir« und »die Anderen«, die uns tendenziell nichts angehen, zu überwinden. Die Option für die Armen ist also auch eine Option der Bekehrung zum menschlichen Antlitz Gottes. Eine Kirche, die das Evangelium von Jesus als dem Christus, der das Kreuz auf sich genommen hat, nicht nur durch das Wort verkündet, sondern durch Taten, kann Gott nicht als »apathischen«, dem Leiden entzogenen, vorstellen. Vielmehr erweist sich Gott als der, der sich vom Leiden der Menschen betreffen lässt, der in seiner Passion seine Com-Passion mit den Menschen erweist. Johann Baptist Metz sieht deshalb in der Compassion nicht nur einen, sondern den *locus theologicus* schlechthin.¹⁴ Die Option für die Armen ist also

keine Modeerscheinung, sondern in ihr zeigt sich die Grundentscheidung der Kirche: Macht sie sich die Option Gottes selbst zu eigen oder nicht?¹⁵

Wenn die Kirche unzweideutig von Christus Zeugnis geben will, dann muss die vorrangige Option für die Armen das durchgängige Charakteristikum unserer Pastoral und unserer Evangelisierung sein. Das meint nicht utopische »Weltverbesserung«, sondern das klare und prophetische Zeugnis für Christus selbst: »Die Armen und Schwachen unserer Lebenswelt ... sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten seiner Kirche sein.«¹⁶

Gunter Prüller-Jagenteufel ist außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Moralthologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine Forschungsschwerpunkte sind u.a. Schuld und Rechtfertigung, die Ethik Dietrich Bonhoeffers und aktuelle Theologische Ethik aus Lateinamerika.

¹ Schlusssdokument der V. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates in Aparecida (2007) Nr. 392 unter Zitation der Eröffnungsansprache Papst Benedikts XVI.

² Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs (1990) Nr.125.

³ Vgl. Jacques Gaillot, Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs, Freiburg/Br. ⁵1995; Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (DBW 8), 560.

⁴ Vgl. STh II-II q.66 a.2.

⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion Libertatis Conscientia (1986) Nr. 90.

⁶ Johann B. Metz, Vorwort, in: Gustavo Gutierrez, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992, 11-16; 12.

⁷ Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Einleitung zum Dekret über das Laienapostolat »Apostolicam actuositatem«, in: dies. (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. ²⁶1996, 385.

⁸ Oscar A. Romero, La Dimensión Política de la Fe desde la Opción por los Pobres, in: Signos de Vida y Fidelidad, Lima 1983, 367-375, 370.

⁹ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla (1979) Nr. 1134 und Nr. 1135.

¹⁰ Vgl. Marietta Calderón, Opción por los pobres – semantische und pragmatische Entwicklungslinien eines Begriff(sfeld)s, in: Magdalena Holztrattner (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? Innsbruck 2005, 15-36; 16-17. Analog dazu: José María Vigil, La Opción por los Pobres es Opción por la Justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la OP, in: Revista Latinoamericana de Teología 63(2004), 255-266.

¹¹ Armut und Kirche. Dokument der II. Generalversammlung des

Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) Nr. 10.

¹² Vgl. Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines (1991), v. a. Nr. 122-136.

¹³ Martha C. Nussbaum/Amartya Sen (Hg.), The Quality of Life, Oxford 1993.

¹⁴ Vgl. Johann B. Metz, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: ders. u.a. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg/Br. 2000, 9-18; 16.

¹⁵ Vgl. Franz Weber, Nicht »Zu-tat«, sondern »Glaubenstat«! – Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung christlicher Gemeinde, in: Holztrattner, Anm. 10, 143-157, hier 144-146.

¹⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit (1975) III.2.

Erzählungen von Mut und Widerstand

Aus dem Alltag armutserfahrener Menschen

Zum »Welttag zur Überwindung von Armut« (17. Oktober) sammelte die Schweizer Sektion von ATD Vierte Welt im Jahr 2005 eine Vielzahl von Hoffnungsgeschichten. Sie zeigen, mit welcher Stärke viele in Armut als Menschen bestehen – und wie dringend der gemeinsame Einsatz für ihre Rechte ist. Eine Auswahl.

Großzügigkeit

Ich wohne seit 50 Jahren in einem Arbeiterviertel. Nach und nach ist mir bewusst geworden, was die Familien um uns herum erleben, welchen Widerstand sie täglich leisten müssen, um als Familie zu bestehen. [...] Ich kannte eine Familie mit sechs Kindern. Der Mann arbeitete, aber das Geld reichte nie bis zum Ende des Monats aus. Im Viertel war die Frau verrufen. Man sagte, sie habe zu viele Kinder, sie sei ein armer Teufel. Das Leben war hart, sie hatten nicht genug Platz zu Hause, aber sie liebten ihre Kinder. Die Mutter wurde kritisiert, weil sie trotz Geldmangel die »gute« Butter für ihre Kinder kaufte; wer arm ist, hat sich mit Kochbutter zu begnügen. Trotz ihres schlechten Ansehens war diese Frau den Leuten gegenüber sehr großzügig: Selbst wenn sie wenig hatte, teilte sie. Wenn

Nachbarn im Krankenhaus waren, besuchte sie diese mit einem Blumenstrauß, und als ich meine Wirbelsäule gebrochen hatte, machte sie drei Monate lang wöchentlich meine Wäsche. [...]

Ich möchte auch von einer anderen Familie sprechen, die in unser Viertel kam, nachdem sie aus ihrer früheren Wohnung ausgewiesen worden war. Der Vater arbeitete auf dem Bau, bis er schwer erkrankte. Die Mutter war nach ihrer Geburt ausgesetzt worden und hatte deshalb nicht viel Kraft. Sie war instabil und hatte vor vielem Angst. Sie trank ein wenig, um sich Mut zu machen, aber keiner zeigte dafür Verständnis. Sie bekam die Verachtung des Viertels zu spüren. [...] In der gemeinsamen Waschküche ließ man die Frau links liegen, man fand, dass ihre Wäsche zu dreckig sei. Also hat sie Angst bekommen, in die Waschküche zu gehen, oft kam sie in einem traurigen Zustand und verspätet dort an. [...] Ich tat, was ich konnte, um sie zu unterstützen: Ein Jahr lang wusch ich ihre Wäsche mit meiner zusammen. [...] Diese Frau zeigte auch, dass sie sich um die anderen sorgte: Als meine Nichte nach einem Unfall starb, sprach sie mir ihr Beileid aus und kaufte mir eine Blume, obwohl sie finanziell sehr knapp dran war. Wenn sie zu mir kam zum Kaffeetrinken, brachte sie immer etwas Nescafé mit. Sie spürte meine Zuneigung, sie konn-

te sie selbst sein, sie wurde nicht beurteilt. Oft tranken wir Kaffee gemeinsam mit der Frau, von der ich vorher erzählte. Es ist wichtig, jedem zu ermöglichen, aus seiner Isolation herauszukommen. Ihre Kinder waren stolz, dass ihre Mutter andere besuchen konnte.« *Frau K., die sich in einer Arbeiterfamilienbewegung engagiert.*

Achtung und Würde

»Es ist schwierig, jemanden, der wirklich ganz unten ist, in unsere Mitte hereinzuholen. Vielleicht, weil es uns stark an den eigenen Schmerz erinnert, den wir lieber weit von uns haben möchten. In meiner Nachbarschaft lebt eine Frau, die allein ist mit ihren vier Kindern. Viele haben Angst vor ihr. Sogar Leute von uns, die wissen, was Armut ist, haben Mühe zu akzeptieren, dass sie in unserer Gruppe mitmacht. Einmal haben die andern uns Vorwürfe gemacht, weil meine Tochter ihre Kleine dieser Frau zum Hüten anvertraut hatte. Darauf hat meine Tochter ihre Sachen gepackt und ist mit dem Kind und dem Hund für eine ganze Woche zu ihr gezogen. Seither ist Ruhe. Meine Tochter hat gezeigt, dass es möglich ist, diese Familie zu respektieren und sogar mit ihr zusammenzuleben. Nun sind auch die andern weniger ablehnend.« *Frau S.*

»Die erste Sache der Würde ist, die Leute zu grüßen. [...] Seit zwei Jahren suche ich Arbeit. Ich treffe Menschen an, die tatsächlich vergessen haben, sich sozial zu benehmen. Ich verlange, dass man mir in die Augen schaut, auch wenn ich ganz unten bin. Das hat nichts zu tun mit falschem Stolz, das ist Würde. Jeder Mensch ist wie er ist, mit seinen Qualitäten und seinen Schwächen. Aber dass man von vornherein sagt, einer, der nicht arbeitet, sei ein ›fauler Sack‹, das darf es nicht geben!« *Herr L., 50 Jahre.*

Der schönste Tag

»Ich bin ein 26-jähriger Schweizer und ich habe vor einem Jahr erreicht, dass die Beistandschaft, die ich seit meinem neunzehnten Lebensjahr hatte, aufgehoben wurde. Keiner glaubte, dass ich das schaffen würde. Ich kann nicht lesen, und das hieß gleich für alle, dass ich mit den administrativen Angelegenheiten nicht zurecht kommen würde. Doch ich habe ihnen und auch mir das Gegenteil bewiesen.

Die Beistandschaft ist für mich das Schlimmste, was es gibt, denn du bist nicht mehr dein eigener Herr. Sie verwalten dein Leben, sie verwalten alles: Jedesmal, wenn du etwas tun möchtest, musst du die Beiständin um Erlaubnis fragen. Sie entscheidet für dich oder schiebt die Entscheidung immer wieder hinaus, wie damals, als ich den Führerschein machen wollte. Ich musste auch jeden Kauf rechtfertigen und die Kassenzettel vorzeigen; ich habe mich oft ge-

»Ich bat ihn, mir Vertrauen zu schenken.«

schämt. [...] All diese Jahre hat mein Beistand meine Rechnungen bezahlt, aber ich wusste weder, was er bezahlte, noch was ich einnahm. Er hat mir nichts beigebracht, er hat mir nicht gezeigt, wie ich meine Rechnungen bezahlen und meine Finanzen verwalten kann.

Nach acht Jahren hielt ich es nicht mehr aus, ich wollte mein Leben wieder selbst in die Hand nehmen. Ich schrieb mit Hilfe einer Freundin an den Richter, um die Aufhebung der Beistandschaft zu beantragen. Ich bat ihn, mir Vertrauen zu schenken, damit ich beweisen könne, dass ich fähig bin, meine Rechnungen zu zahlen. [...] Ich erhielt die Unterstützung meines Arztes. Der Tag, an dem die Beistandschaft aufgehoben wurde, war der schönste meines Lebens. Es war

eine Befreiung, mein Leben konnte neu beginnen, ich hatte wieder viele Projekte. Ich sagte mir: «Mein Leben wird sich ändern, ich will arbeiten und nicht einfach darauf warten, eine IV-Rente zu erhalten. Ich möchte auch Lesen und Schreiben lernen, um all die schönen Dinge zu entdecken, die sich in den Bibliotheken verbergen.»

Ein Jahr lang beaufsichtigten sie mich, um zu sehen, ob ich meine Rechnungen zahlen konnte. Ich musste viele Schritte unternehmen, um die Rechnungen an meine Adresse zu erhalten oder um eine Abmachung mit den Steuern zu treffen. Am Anfang hat meine Mutter mir gezeigt, wie ich die Papiere einordnen kann. Ich habe auch ein System gefunden, um meine Verabredungen zu notieren. Es macht mir Freude, all dies zu erledigen. Der Richter sagte mir übrigens, er sei erstaunt über meine Fortschritte. Ich möchte andere dazu ermutigen, sich nicht unterkriegen zu lassen [...].« *Herr G.*

Der Kampf um die Kinder

»Am meisten haben meine Kinder und ich darunter gelitten, dass die Kinder in ein Heim platziert wurden. Ich hatte ja selber erlebt, wie traurig es ist, wenn man nicht in der eigenen Familie aufwachsen kann. Mit verzweifelter Mut kämpfte ich dafür, sie wieder zurückzuerhalten. Nun macht meine Tochter mit ihren Kindern die gleichen Erfahrungen wie schon meine Eltern und wie ich als Mädchen, als junge Frau und Mutter. All die schweren Erlebnisse haben sie krank gemacht, und zwei ihrer drei Kinder wurden in verschiedene Heime platziert. Sie sind weit weg von ihr und es ist sehr schwierig für sie, die Kinder zu besuchen. Aber sie hat sich dagegen gewehrt, dass ihre 14-jährige Tochter in eine geschlossene Jugendanstalt eingeschlossen wer-

den sollte. Durch die Erfahrungen aus meinem und unserem gemeinsamen Leben fand sie den Mut zu einer Anwältin zu gehen. Sie reichte gegen den Beistand ihrer Tochter Klage ein. Während der Gerichtsverhandlung stellte sie die gleiche Frage, die auch ich schon vor Jahren an die Behörden gerichtet hatte: »Kennen Sie eigentlich meine Tochter?« Das Gericht gab ihr Recht und der Beistand wurde verworfen. [...] Durch ihren Mut hat meine Tochter ihr Kind wieder zurückbekommen und sich die Achtung des Beistands erkämpft. Sie wird jetzt als Frau und Mutter respektiert.« *Frau H.*

»Ich habe drei Kinder gehabt, die ersten zwei hat man mir weggenommen. Als ich mit meinem dritten Kind schwanger war, galt ich wegen dieser Platzierungen als depressiv und unfähig. Ich glaubte, dass ich imstande war, ein Kind zu erziehen, und war entschlossen, es den anderen zu beweisen. Der Arzt erkannte meinen Willen und sagte: »Wenn Sie es behalten wollen, dann wollen wir alles tun, um es gut zu empfangen.« Der Arzt rief den Vormund, die Sozialarbeiterin der Gemeinde und uns, die Eltern, zusammen. Die Sozialarbeiterin fand eine Notwohnung, denn ich wohnte in einem kleinen Studio. Eine Säuglings- und Kinderschwester kam drei Jahre lang wöchentlich vorbei. Ich fühlte mich unterstützt. [...] Ich spürte, dass mir Vertrauen geschenkt wurde und wollte zeigen, dass ich es verdiente. [...] Ich habe kämpfen müssen, um eine Familie zu gründen, und ich bin stolz darauf: Das ist ein Verdienst, das ich mir nicht nehmen lasse.« *Frau I.*

Die Armut braucht meine Kraft auf

»Ich habe schon immer aufs Geld achten müssen. Den Kindern musste ich immer sagen, wir

können nichts verschwenden, wir müssen Sorge tragen zum Geld. Mit dem Mann im eigenen Geschäft haben wir Schulden gemacht. Ich habe dann Arbeit angenommen, in der Fabrik, neben den Kindern, bis ich zusammenbrach. Dann kam noch ein weiterer Schicksalsschlag dazu, da habe ich auch getrunken.

Ich kann die Armut und meine Lebensgeschichte gar nicht auseinanderhalten, es hängt alles zusammen. Jetzt bin ich arbeitslos und bald 50 – es ist nicht einfach. Die Situation bringt

»Jetzt bin ich arbeitslos und bald 50.«

mich zur Verzweiflung, sie macht verletzlich und einsam. Ich fühle mich so hilflos – das überträgt sich irgendwie auf alles andere. Ich komme gar nicht mehr zur Ruhe, die Gedanken kreisen ständig um das Geld, ob es reicht, und was eigentlich mit mir los ist. Ich habe oft Zukunftsängste. Die Armut braucht meine Kraft auf. Das Geld reicht immer nur für das, was ich muss, nie für das, was ich gerne hätte. [...]« *Frau B.*

»Als es für die PET-Flaschen noch Pfand gab, suchten wir mit den Kindern in den Abfallcontainern nach solchen. Meiner ältesten Tochter gefiel das überhaupt nicht, aber ich konnte mit dem Geld das Abendessen einkaufen. Manchmal kamen bis zu dreißig Franken zusammen.« *Frau Y.*

Sie halten mich für geistig beschränkt

»Armut bedeutet auch Erniedrigung – man muss um alles betteln und sich bemühen, dass man von irgendwoher Hilfe bekommt. Als armer Mensch habe ich mein Leben nicht mehr in der Hand. Manchmal fühle ich mich bevormundet.

Die ... Sozialarbeiterinnen können noch so nett sein – lieber bräuchte ich sie alle nicht. Manchmal habe ich das Gefühl, es würden mir immer wieder Türen vor der Nase zugeschlagen – so vieles ist mir nicht möglich, so vieles steht mir nicht zu. Auch das Recht ist nicht auf der Seite der Armen – sogar für eine Einsprache oder Klage bei einem Gericht muss man 300 Franken aufwerfen. Man muss sich immer für alles wehren, zum Teil habe ich sogar den Eindruck, die Leute meinen, sie könnten mit mir alles machen, mich für dumm verkaufen.

Meine Krankheit hat mich körperlich gezeichnet, ich habe sehr an Gewicht zugenommen, und manchmal, wenn ich sage, ich sei IV-Bezügerin, werde ich als geistig beschränkt eingeschätzt. Nur weil ich staatliche Gelder beziehe, bin ich doch noch lange kein Dummchen! Ich habe im Kontakt mit Amtsstellen oft das Gefühl, dass ich nicht als die gesehen werde, die ich bin.« *Frau C.*

»Zweimal habe ich bei ›Cartons du coeur‹ um ein Lebensmittelpaket gebeten. Aber es tat mir weh, dass wir gezwungen waren, um Nahrung zu bitten. Als ich die Pakete erhielt, kamen mir die Tränen. Es braucht Mut, um so etwas zu bitten. Ich rief erst an, als es gar nicht mehr anders ging. Und dann sagten meine Töchter auch noch: ›Wo bist du jammern gegangen, um das zu bekommen?‹« *Frau N.*

Unser Kampf um Arbeit

»Wir sind eine Familie mit vier Kindern. Mein Mann hat drei Monate lang kein Einkommen gehabt, weil er seine Stelle freiwillig gekündigt hatte. Siebzehn Jahre lang arbeitete er für das gleiche Unternehmen, aber als sein alter Chef in Pension ging, verstand er sich gar nicht mit dem neuen. Er konnte nicht mehr schlafen, aber woll-

te sich nicht wegen Depression krank schreiben lassen. Er wollte die Stelle erhobenen Hauptes verlassen. Weil er seine Arbeit freiwillig aufgab, bekam er auch kein Arbeitslosengeld.

Nach monatelanger Suche fand er endlich eine Stelle, jedoch weniger gut bezahlt und weiter entfernt. Er muss um sechs Uhr morgens los, um seinen 60 km weit entfernten Dienstwagen zu erreichen, und das bei den steigenden Benzinpreisen. Er kehrt abends erschöpft heim. Während mein Mann arbeitslos war, arbeitete ich als Aushilfspflegerin in einem Altersheim.

»Vor allem die Kälte war schwer auszuhalten.«

Ich wurde gerufen, wenn man mich gerade brauchte. Was ich damit verdiente, reichte gerade für die Miete. Die anderen Schulden häuften sich weiter an. Ich fuhr mit meinem Mofa manchmal schon um fünf Uhr morgens los und kam oft erst um elf Uhr abends heim. Ich hatte eine Stunde Hin- und eine Stunde Rückfahrt. Ich fuhr diese Strecke trotz rutschiger Straßen. Aber es war vor allen Dingen die Kälte, die schwer auszuhalten war.

Internethinweise:

<http://www.atd-quartmonde.org/>

<http://vierte-welt.ch>

<http://www.atd-viertewelt.de>

<http://www.oct17.org>

Website zum Welttag der Überwindung der Armut. Hier findet sich auch die Broschüre, aus der die hier verwendeten Texte stammen.

Ich konnte einen Monat lang nur sehr wenig arbeiten, es kam fast kein Geld mehr herein. Ich musste zur Sozialhilfe gehen, obwohl mein Mann es nicht wollte. Ich habe so viele Papiere vorweisen müssen, dass ich mich richtig entblößt fühlte. Die Sozialhilfe geht davon aus, dass eine

Familie wie wir mit 4000 Franken im Monat zu recht kommt. Sobald ich etwas Geld einnahm, wurde diese Summe von den 4000 abgezogen. Trotz aller Anstrengung bei der Arbeit verdiente ich nichts dazu. Ebenso gut konnte ich zu Hause bleiben und für meine Kinder da sein!

Wir versuchen mit allen Mitteln über die Runden zu kommen. Aber mit 4000 Franken im Monat ist es unmöglich. Man muss sich verschulden. Wie wollen Sie ihre Kinder mit diesem Budget gesund ernähren? Gemüse und Früchte sind teuer. Manchmal traue ich mich ganz früh morgens, wenn mich niemand sieht, auf die abgeernteten Felder, um Reste zu sammeln. Als Hilfspflegerin erhielt ich keine feste Stelle, denn mir fehlte die anerkannte Ausbildung. Ich begann also diese Ausbildung, wurde aber trotzdem arbeitslos. Diese Ausbildung kostet 2500 Franken. Das Arbeitsamt sprang nicht für die Kosten ein, weil ich zu Beginn der Ausbildung noch gearbeitet hatte. Außerdem besuchte ich die Kurse in einem andern Kanton, weil das für mich näher war. Sie verlangten, dass ich die Ausbildung in meinem Wohnkanton nochmals von vorne beginne. Das verweigerte ich, denn ich hatte Angst, dass ich in einem neuen Kurs nicht angenommen würde.

Es ist für mich sehr schwer, Prüfungen abzulegen, denn in meiner Kindheit wurde mir stets eingebläut, ich sei unfähig und zu nichts nutze. Wenn man sein ganzes Leben lang heruntergemacht wird, verliert man sein Selbstvertrauen. Für den praktischen Teil geht es, aber die Theorie ist ein Alptraum für mich. Wenn du schon seit langem nicht mehr gelernt hast und auch selten liest, ist es schwer. Ich kann mir einfach nicht merken, was ich gelesen habe. Ich kann in der Vorlesung keine Notizen machen, denn es geht zu schnell. Aber ich weiß, dass ich die Arbeit als Hilfspflegerin liebe; sie hat mich aufgewertet und mir meine Würde zurückgege-

ben. Ich möchte die Ausbildung weitermachen und hoffe, mein Examen zu bestehen. Ich hoffe auch, dass ich die Kurse mit meinem Arbeitslosengeld nach und nach abzahlen kann.« *Frau F. wohnt mit ihrer Familie in einem abgelegenen alten Bauernhaus.*

Im Denken der anderen Menschen existieren

»Damit ein Mensch seine Stimme einbringen kann, muss er im Denken der anderen Menschen existieren. Dazu möchte ich eine persönliche Erfahrung erzählen. Nach einem Spitalsaufenthalt schlug mir der Arzt vor, an einer Studie mitzumachen, um der Forschung zu helfen. Ich war damit einverstanden. In dem Fragebogen musste man ankreuzen, welche Schulen man besucht hat. Da wusste ich nicht, was ich ankreuzen sollte. Ich wurde nämlich nach dem Kindergarten von meiner Mutter getrennt und von einem Heim zum anderen geschoben, und deswegen habe ich die Schule verpasst. Erst als meine Tochter zur Schule ging, habe ich mit ihr zu-

»spüren, dass man gebraucht wird«

sammen lesen und schreiben gelernt. Für eine solche Schullaufbahn war in diesem Fragebogen kein Kästchen vorgesehen. Ich hatte das Gefühl, nicht dazuzugehören.

Es gibt auch andere, die nicht dazugehören: weil sie arbeiten mussten, statt zur Schule zu gehen, weil sie in der Schule nicht lernen konnten wegen des schwierigen Lebens, oder weil sie eine Spezialschule besucht haben. Weil wir außerhalb der Norm stehen, kommen wir im Denken der anderen nicht vor. Deshalb existieren wir auch nicht in den vorgedruckten Formulare[n]. [...]

Manchmal bin ich eifersüchtig auf die Intelligenz der anderen. Ohne Bildung kann man sich nicht ausdrücken, weil man vieles gar nicht weiß. Man kann weniger gut auftreten. Man erhält keinen Platz in der Arbeitswelt. Man weiß nicht, welche Rechte man hat. Man macht auch Fehler aus Unkenntnis. Man legt zum Beispiel Briefe unbeantwortet zur Seite, weil man sie nicht versteht, und verpasst so wichtige Termine. Wenn wir auf die Einladung zu einem Elterngespräch nicht reagieren, denken die Lehrer, wir kümmern uns nicht um unsere Kinder. Dabei lieben wir unsere Kinder und hoffen, dass sie in der Schule all das lernen können, was wir selber verpasst haben.

Wir haben ständig Angst: Sie werden mir die Kinder wegnehmen! Sie werden mich in die Psychiatrie bringen! Wir fühlen uns schnell beleidigt, wenn wir nicht alles verstehen. Unsere

»Wir haben ständig Angst.«

Unbeholfenheit führt dazu, dass wir aggressiv werden und als Antwort die Leute anschreien. Wir wagen nicht zu sagen: »Ich habe nicht verstanden, was Sie gesagt haben.«

Häufig werden wir gar nicht nach unserer Meinung gefragt. Andere entscheiden für uns, ohne uns anzuhören. Oder sie erledigen unsere Aufgaben an unserer Stelle, anstatt sich Zeit zu nehmen, um es uns zu erklären, damit wir sie selber erledigen können. Sie geben uns keine Chance, die Verantwortung zu übernehmen. Damit der Ärmste seine Stimme einbringen kann, braucht er Menschen, die ihn ernst nehmen und die ihm zuhören: nicht als Therapie oder weil sie etwas Bestimmtes von ihm wollen, sondern weil er als Mensch wichtig ist. Er hat ein Recht darauf zu spüren, dass er in dieser Welt gebraucht wird.« *Frau S.*

Mit mehr Mut

»Ich gehöre zu den so genannten ›Working Poor‹: Trotz vollzeitiger Arbeit reicht mein Lohn nicht aus, um ein würdiges Leben zu führen. Oft kratze ich am Ende des Monats die letzten Münzen zusammen, um noch essen zu können. Ich rede nur selten darüber; es ist nicht leicht! Ich lebe alleine, und weil ich es mir nicht leisten kann, auszugehen, habe ich nur wenige Freunde. Die wenigen Verwandten, die ich habe, leben nicht in der Region.

Seitdem ich regelmäßig einen Treffpunkt in meinem Kanton besuche, halte ich es besser aus: Man trifft Leute und lernt sich kennen, man diskutiert, tauscht sich aus und nimmt an Aktivitäten teil. Dieser Ort bietet auch dreimal wöchentlich eine erschwingliche Mahlzeit an. So habe ich beim Essen Gesellschaft und bleibe nicht immer allein. Die Einsamkeit ist sehr belastend, oft ist sie schwieriger zu ertragen, als die finanzielle Not. [...]

Nach einigem Zögern habe ich die Sozialhilfe kontaktiert und hoffe nun, nicht länger ein so tiefes Einkommen zu haben, dass es schon unverschämt ist. Ich habe Jahre lang kämpfen müssen, um mit meiner Lage fertig zu werden und leben zu können. Ich habe endlich Hilfe und Unterstützung gefunden. Jetzt kann ich mit mehr Mut an die Zukunft rangehen.« *Frau E.*

weniger ausgeschlossen

»Wenn Sie wüssten, wie froh ich jetzt bin, wenn ich morgens aufstehe! Ich freue mich, zur Arbeit zu gehen. Es gibt nichts Schlimmeres, als nicht zu wissen, warum man morgens überhaupt aufsteht, und den ganzen Tag rumzuhängen. Ich habe hier auch eine gute Freundin gefunden. Das hilft, denn wir reden viel, auch über den ganzen

Betrieb hier. Das ist wichtig; es ist einfacher zu zweit. [...] Ich habe mehr Lebensfreude. Ich fühle mich weniger ausgeschlossen. Die meisten Menschen arbeiten, und wenn man es selbst nicht tut, fühlt man sich ausgegrenzt, man hat nicht die gleichen Gesprächsthemen.« *Frau V.*

»Als IV-Rentnerin habe ich Zeit, für andere Menschen schöne Bilder und Sachen zu schaffen und Freude zu bereiten durch Musizieren und Singen. Dies ist auch möglich, weil der Beistand mir viele Sorgen abnimmt. Es ist gut, dass ich in dieses einsame Bergdorf gekommen bin. Seit ich hier bin, erlebe ich, wer ich selber eigentlich bin. Vorher lebte ich immer in Not und stand unter Druck. Ich ruderte mit meinen Kindern, schlug mich mit den Behörden herum und auch mit dem Gericht wegen der Scheidung. Das hat meine ganzen Begabungen zugedeckt. Es hat mich so erdrückt, dass die Leute dachten, ich gehöre in die Psychiatrie. Ich war nur Dorn einer Rose. Jetzt fühle ich mich wie eine aufgehende Blume, die endlich Blume sein darf!« *Frau J.*

Die Texte stammen aus der Broschüre »Erzählungen von Mut und Widerstand« zum Welttag der Überwindung der Armut, 17. Oktober 2005; hg. v. ATD Vierte Welt, Treyvaux. DIAKONIA dankt sehr herzlich für die freundliche Genehmigung zum Abdruck.

In der **internationalen Bewegung ATD Vierte Welt** setzen sich Menschen unterschiedlichster Herkunft zusammen mit von Armut direkt Betroffenen für die Überwindung von Not und Ausgrenzung ein. Sie tun dies in ihrem persönlichen Einflussbereich und in gemeinsamen Projekten.

ATD Vierte Welt steht für Aide a Tout Distres oder All Together in Dignity. Vierte Welt spielt auf den vierten Stand an, der nicht einmal in der französischen Revolution Stimme bekam. Die Bewegung wurde 1957 von Père Joseph Wresinski und Familien, die bei Paris in einem Obdachlosenlager untergebracht waren, gegründet. ATD Vierte Welt war eine Initiantin des jährlichen UNO-Welttags zur Überwindung der Armut am 17. Oktober.

Im Interview: Michaela Moser

Mit Liebe zur Welt und zu den Menschen

Erfahrungen aus der Armutsbekämpfung

Michaela Moser ist seit über zehn Jahren auf der sozialpolitischen Bühne sowie im Empowerment von Armutsbetroffenen tätig. Die Kompetenzen und Potenziale der Menschen zu achten und um bessere strukturelle Bedingungen zu kämpfen, gehört für sie zusammen. Der Einsatz für das gute Leben aller ist möglich – in Brüssel wie in der Gemeinde vor Ort.

DIAKONIA: Michaela, Du bist Vizepräsidentin des Europäischen Anti-Armutsnetzwerks und Mitarbeiterin der Österreichischen Armutskonferenz. Was ist das für eine Art von Engagement?

Michaela Moser: Das ist in beiden Fällen eine sozialpolitische Lobbyarbeit. Beide Organisationen sind Plattformen von verschiedenen NGOs, die sich in der Vermeidung und Überwindung von Armut engagieren. Wir beobachten die Auswirkungen, die bestehende politische Maßnahmen auf Armutsbetroffene haben, und machen Vorschläge für Verbesserungen. Wir versuchen, Armut überhaupt als Thema auf der politischen Agenda zu halten. Insgesamt geht es darum, Armutsvermeidung und Armutsbekämpfung zu fördern und effektiver zu machen – und das unter möglichst guter Beteiligung der Betroffenen.

DIAKONIA: Das heißt, Du hast doch auch direkt mit Betroffenen zu tun?

Michaela Moser: Ja, das hab ich. Ich verteile zwar weder Kleider noch Suppen, aber ich arbeite auf dieser politischen Ebene nicht nur mit Ministerinnen und Sektionschefs, sondern ebenso mit Menschen mit Armutserfahrungen, denn uns ist der direkte Kontakt mit ihren verschiedenen Gruppen sehr wichtig. Das sind in der Regel Personen, die sich in irgendeiner Form organisiert haben, wobei das sowohl größere, schon etablierte Organisationen sein können (wie z.B. in Österreich die Plattform für Alleinerziehende) oder auch sehr kleine Initiativen von zum Beispiel drei Arbeitslosen. In solchen Selbstorganisationen oder Selbsthilfegruppen haben sich Menschen mit Armutserfahrungen zusammengeschlossen, um gemeinsam ihre Situation zu verbessern.

Mit ihnen gemeinsam erarbeiten wir, welche politischen Maßnahmen notwendig sind oder wären. Wir reflektieren mit ihnen, wie sie selbst ihren Alltag erleben und was aus ihrer Sicht hilfreiche Maßnahmen oder strukturelle Veränderungen wären oder auch wo es diesbezüglich schief läuft. Dabei bekommen wir direktes Feedback sowohl zu der Frage, wie Armutsbekämpfung betrieben wird, also wie bestimm-

te Stellen, zum Beispiel Sozialämter oder die Arbeitsmarktbehörde, mit den Betroffenen umgehen, als auch in Bezug darauf, ob das, was dort angeboten wird, aus ihrer Sicht überhaupt der Armutsbekämpfung dient.

Wir haben mit Betroffenen auch Demonstrationen organisiert oder Straßenaktionen. Es gibt Seminare zu Rechtsfragen: Welche Rechte sind im sozialpolitischen Bereich relevant und wie kann man sie durchsetzen? Und wir arbeiten gemeinsam am Monitoring: Hier gibt es derzeit z.B. ein Projekt zur Verbesserung der Indikatoren der Armutsforschung. Wir haben eine Mitarbeiterin dieses Forschungsprojekts eingeladen und sie hat den Fragebogen mit den Betroffenen besprochen und sie gefragt, ob durch diese Angaben wirklich das erfasst wird, was für ihre Lebenssituation relevant ist.

Seit drei Jahren veranstalten wir Treffen unter dem Motto: »Sichtbar werden, sichtbar machen«. Hier machen Betroffene ihre eigene Situation sichtbar. Dabei kommen Menschen zusammen, die sehr unterschiedlich sind, sehr unterschiedliche Geschichten und unterschiedliche Probleme haben. Aber vor allem: Sie haben nicht nur Probleme, sondern sie haben auch selbst Vorschläge und können mit großer Klarheit sagen, was es aus ihrer Sicht braucht, um die Situation zu verändern.

Erster Wunsch: Respekt

DIAKONIA: Und was ist das, was die Betroffenen fordern? Wie schauen sie auf ihre Situation?

Michaela Moser: Wann immer man Betroffene fragt, was es aus ihrer Erfahrung braucht, dann kommt als erste Antwort: Respekt. Respekt ist eigentlich genauso wichtig wie Einkommen. Meist ist den Menschen der Respekt sogar noch wichtiger, denn an ihm entscheidet sich zuerst,

ob sie als Personen wahrgenommen und wertgeschätzt werden oder nicht. Menschen mit Armutserfahrungen erleben viel Stigmatisierung und Beschämung. Sehr oft wird ihnen zu verstehen gegeben, dass sie nichts wert sind. Oder

»Betroffene machen ihre eigene Situation sichtbar.«

sie werden auf ihren Status als SozialhilfeempfängerIn, ArbeitssuchendeR oder AlleinerzieherIn reduziert. Respekt ist daher ganz wichtig und kommt noch vor allem anderen.

Im Weiteren geht es natürlich um das Einkommen. Ein gewisses Mindesteinkommen, sei es aus Sozialleistungen oder aus Arbeitsverhältnissen, ist einfach nötig. Aber auch der Zugang zur sozialen Infrastruktur ist entscheidend: Gibt es guten öffentlichen Verkehr? Kann man sich den leisten? Gibt es Kinderbetreuungseinrichtungen, die leistbar sind und eine gute Qualität haben? Haben Armutsbetroffene Zugang zur Gesundheitsversorgung, zu Medikamenten, zu Therapien?

Schließlich geht es um den Arbeitsmarkt: Wie funktioniert die Beteiligung am Arbeitsmarkt? Welche Jobs werden angeboten? Wie kann zwischen der Notwendigkeit, irgendeinen Job annehmen zu müssen, um aus der Armut herauszukommen, und weiteren beruflichen Perspektiven gut vermittelt werden? Auch hier spielt wieder stark das Thema des Respekts und der Würde herein: Es geht darum, wie mit Arbeitssuchenden umgegangen wird.

DIAKONIA: Das bedeutet, dass die Menschen sehr wohl bereit sind, sich anzustrengen, aber sie brauchen es, dass man ihnen respektvoll entgegenkommt, und sie brauchen einen Arbeitsplatz.

Michaela Moser: Ja, und zwar Arbeit, die existenzsichernde Löhne bringt und die in etwa

den Fähigkeiten dieser Menschen entspricht. Dabei muss auch Rücksicht auf Einschränkungen genommen werden wie z.B. psychische Erkrankungen oder Kinderbetreuungspflichten. Insgesamt braucht es eine soziale Infrastruktur, die zu einem guten Leben beiträgt.

Bereitschaft und Kompetenz

DIAKONIA: In der öffentlichen Diskussion werden Armutsbetroffene manchmal als Sozial-schmarotzer dargestellt, die lieber vom Staat leben als von eigenen Anstrengungen. Das Bild, das Du von diesen Menschen zeichnest, ist ein völlig anderes: Menschen mit viel Bereitschaft und Eigenkompetenz.

Michaela Moser: Nach meiner Erfahrung leiden jene Menschen, die nur teilweise erwerbsfähig sind, sehr darunter, dass sie vom Arbeitsmarkt abgeschnitten werden. Sie könnten am so genannten Ersten Arbeitsmarkt nicht mehr mitmischen, weil sie an den gängigen Maßstäben gemessen nicht so leistungsfähig sind. Projekte, in denen diese Menschen Arbeit finden, werden von allen sehr positiv wahrgenommen. In der Regel sind das so genannte sozialwirtschaftliche Unternehmen, die sowohl einen Arbeitsplatz bieten, aber auch Rücksicht auf die spezielle Situation der Menschen nehmen und sie auch sozialarbeiterisch begleiten.

Ingesamt ist ganz klar, dass Menschen mit Armutserfahrungen sich durchaus in den öffentlichen Diskurs einbringen können und dass sie auch sehr viel einzubringen haben. Wenn man genau hinschaut, sieht man, wie kompetent die meisten ihren Lebensalltag organisieren und für ihre kleine oder größere Gruppe sorgen. Oft ist es so, dass erst nach und nach die verschiedenen Belastungen so manifest werden, dass die Betroffenen es dann nicht mehr schaffen, sich über

Wasser zu halten. Es gibt sehr viele, die unter psychischen Erkrankungen leiden. Viele würden es brauchen, dass viel individueller mit ihnen umgegangen wird. Zum »Fall« zu werden und dann immer wieder an andere Stellen weiter geschickt zu werden, das ist eine sehr schwere Erfahrung.

Dabei wären einige dieser Personen wieder vermittelbar, aber es müsste zunächst viel persönliche, professionelle Zuwendung investiert werden. Zu diesen Investitionen sind die meisten Gesellschaften aber derzeit nicht bereit.

Sichtbar werden

DIAKONIA: Du hast beschrieben, dass es in den Selbstorganisationen Betroffener, die ihr unterstützt, darum geht, dass Armutserfahrene in der Gesellschaft sichtbar werden. Ist aber nicht gerade das etwas sehr Heikles? Wo ist hier die Grenze des Respekts? Die mediale Darstellung von Armut, wie etwa die zu Weihnachten jedes Jahr wiederkehrenden Sendungen mit »herzeigbaren Armen«, ist doch hoch problematisch.

Michaela Moser: Der wesentliche Unterschied ist, dass in unserem Projekt die Betroffenen selbst entscheiden. Es geht um das eigene Sichtbar-werden, also nicht um Sichtbar-gemacht-werden. Es geht um die Selbstdarstellung und dabei selbstverständlich auch darum, diese Selbstdarstellung vorher zu reflektieren und gut zu überlegen. Wir von der Armutskonferenz sehen uns dabei in der Rolle von ModeratorInnen. Wir fragen nach und machen dann auch bewusst, was es bedeutet: z.B. dass das Fernsehen kommt oder Photos gemacht werden. Mit den Betroffenen wird dann entwickelt, ob und wie sie sich präsentieren wollen.

Unser Anliegen ist dabei auch, in der Öffentlichkeit Kontrastbilder bereitzustellen zu

dem, wie Armutsbetroffene üblicherweise dargestellt werden, nämlich vor allem als Betrüger oder als arme Hascherl. Sie werden zumeist als sehr ohnmächtig dargestellt, und wenn sie als aktiv gezeigt werden, dann nur im betrügerischen Sinne oder im Sinne des Ausnutzens des Systems. Dabei sind Menschen mit Armutserfahrung sehr oft im ganz positiven Sinn kompetente Akteure ihres eigenen Lebens.

DIAKONIA: Die Personen, die an euren Aktionen teilnehmen, sind schon einen Schritt gegangen, indem sie sich organisiert oder sich einer Gruppe angeschlossen haben. Um Forderungen stellen und klar benennen zu können, was man braucht, muss man ja schon einen Schritt heraußen sein aus dem »Ich bin eben zu dumm« oder »Ich schaffe es halt nicht«.

Michaela Moser: Es ist wichtig, diese Ebene der Selbstbeschuldigungen oder des bloßen Erleidens zu verlassen, aber durch die Reflexion über ihren Alltag und ihre Erlebnisse mit dem Sozialsystem geht das bei den meisten Betroffenen eigentlich sehr schnell. Es ist auch für uns oft erstaunlich, mit welcher Klarheit die Leute wissen, was es bräuchte, ohne viele Bücher gelesen zu haben, sondern einfach aus der Erfahrungskompetenz heraus.

Es gab dazu jetzt in der Steiermark ein sehr spannendes Forumstheater-Projekt über Armut. Zunächst wurde mit 30 Betroffenen innerhalb einer Woche in einem Workshop das Theaterstück erarbeitet und dann in 20 Gemeinden aufgeführt. Sichtbar wurde dabei auch, wie gut Menschen mit Armutserfahrungen einander helfen und auf ganz spezielle Weise beraten können.

Aus dieser Erfahrung heraus möchten wir jetzt auch Modelle erarbeiten, die Menschen mit Armutserfahrungen in die Fortbildung von SozialarbeiterInnen, SozialamtsmitarbeiterInnen oder BeraterInnen des Arbeitsmarktservice ein-

binden. Die sozial Tätigen sollen dabei mit Betroffenen in ganz anderer Form zusammenkommen und aus anderer Perspektive auf die Situation ihrer KlientInnen schauen als sonst in ihrer Tätigkeit. Gerade die Theatermethode ist dabei sehr hilfreich und lebensnah.

Keine hochbezahlte Lobbyistin

DIAKONIA: Ist Dein Engagement in der Armutsbekämpfung ehrenamtlich?

Michaela Moser: Zum Teil. Ich bin bei der Dachorganisation der Schuldenberatungen, die selbst ein Teil des Anti-Armutnetzwerks ist, als Verantwortliche für die Öffentlichkeitsarbeit angestellt. Das heißt, ich kann manches auch in meiner Arbeitszeit machen und die Infrastruktur meines Büros nutzen. Aber ich muss dort natürlich meine Arbeit machen und vieles, was darüber hinausgeht, mache ich dann ehrenamtlich abends und am Wochenende. Vor allem auch das Engagement auf der europäischen Ebene lässt sich nicht in einem 35-Stunden-Job unterbringen. Da würde ich zu den Arbeiten, für die ich eigentlich angestellt bin, gar nicht mehr kommen.

DIAKONIA: Wie viele Stunden im Monat wendest Du für Dein ehrenamtliches Engagement auf?

Michaela Moser: Ich weiß es nicht, ich habe das nie gezählt. Das ist einfach mein Leben.

DIAKONIA: Was bringt Dich dazu, darin so viel Zeit und Energie zu investieren? Wie hat sich das entwickelt?

Michaela Moser: Meine erste Erwerbstätigkeit nach dem Theologiestudium war bei der Katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenjugend (CAJ). Dort war ich theologische Assistentin, aber natürlich auch mit den Fragen und Prob-

lemen von Lehrlingen, jungen ArbeitnehmerInnen und jungen Arbeitslosen konfrontiert und so bereits mit Arbeitsmarkt-Fragen und sozialpolitischen Problemen beschäftigt. Wir haben uns damals speziell mit Jugendarmut auseinandergesetzt und dabei bin ich zur Armutskonferenz gestoßen. Dieses Netzwerk hatte da schon begonnen und seither ist das einfach ein Teil meines Lebens geworden. Mich fasziniert dieses Generalthema Armut und Armutsbekämpfung, weil

»grundlegende Frage nach dem guten Leben«

es nicht nur um Sozialpolitik geht, sondern insgesamt um die Frage, wie wir unser Zusammenleben miteinander organisieren. Ich verstehe mich als Ethikerin und für die in der Ethik grundlegende Frage nach dem guten Leben habe ich in der Armutsbekämpfung ein umfassendes Praxisfeld gefunden.

DIAKONIA: Könntest Du Deine Fähigkeiten nicht auch hoch bezahlt als Lobbyistin in Brüssel einsetzen?

Michaela Moser: Ich glaube nicht, dass ich das könnte. Ich kann mir nicht vorstellen, dass ich für irgend etwas wirklich Lobby machen könnte, von dem ich nicht überzeugt bin. Und ich glaube eben, dass ein gutes Leben für alle möglich ist. Als Jugendliche war für mich eher die Armut in anderen Teilen der Welt ein Thema. Wir hatten in der Pfarre eine Dritte-Welt-Gruppe. Später, auch durch eine Reise nach Nicaragua, durch die Begegnung mit sehr reflektierter entwicklungspolitischer Arbeit, wurde mir klar, dass man auch vor Ort, wo man ist, für Veränderungen sorgen muss. Es hängt ja alles miteinander zusammen. Wenn ich mich hier für veränderte wirtschafts- und sozialpolitische Bedingungen einsetze, dann hat das auch Auswirkungen auf globale Zusammenhänge.

Erfolg?

DIAKONIA: Du bist nun seit mehr als zehn Jahren in diesem Feld engagiert. Gibt es so etwas wie Erfolg? Oder ist es eigentlich eine Sisyphusarbeit und der Stein rollt immer nur noch tiefer hinunter?

Michaela Moser: Es kommt darauf an, woran man den Erfolg misst. Es gibt Erfolg, aber nicht in dem Sinne, dass unsere Forderungen bereits völlig umgesetzt wären, sondern ich sehe Erfolg z.B. darin, dass auf der Ebene der EU die sozialen Fragen mehr Beachtung finden. Das ist auch ein Erfolg von zivilgesellschaftlichen Organisationen, wie wir eine sind. Wir werden inzwischen auch nach unserer Meinung gefragt und haben da und dort sogar Beraterfunktionen für Ministerien oder andere Entscheidungsträger. Erfolg gibt es aber vor allem in der Zusammenarbeit mit den Selbstorganisationen der Betroffenen: Wenn sich das Potenzial, das in den Leuten steckt, entwickelt und sichtbar wird, wie viel davon da ist, dann ist das ein echter Erfolg.

Und noch etwas: Es gibt Dinge – und die Armutsbekämpfung gehört für mich dazu – die muss man einfach tun und die sind nicht in der Kategorie des Erfolgs erfassbar. In unserem Feld gibt es ganz persönlichen Erfolg, einen Erfolg, den ich mir allein zuschreiben könnte, praktisch gar nicht. Man versucht vielmehr, an einem kleinen Punkt etwas beizutragen, und wenn viele Ihres einbringen und aus verschiedenen Richtungen etwas zusammenkommt, dann kommt es zu einem Erfolg und dann bewegt sich etwas. Weder den Misserfolg noch den Erfolg kann man da total auf die eigene Kappe nehmen. Es geht um Zusammenarbeit und Veränderung. Dabei wächst man dann auch selbst als Person.

DIAKONIA: Was Du beschreibst, klingt nach einem Tun aus Lust und Leidenschaft, da ist nichts angestrengt Saueröpfisches.

Michaela Moser: Überhaupt nicht. Es geht ja um den Einsatz für das gute Leben. Das kann man nicht sauerböfisch tun. Auf Dauer ist das nur mit Liebe zur Welt und zu den Menschen durchzuhalten.

Armut ist nicht weit weg

DIAKONIA: Du hast Deine Erfahrungen auch in einer wissenschaftlichen Arbeit zusammengefasst unter dem Titel »Gutes Leben für alle«. Da geht es vor allem um Frauen.

Michaela Moser: Ich habe Frauen und Armut untersucht, weil es mir darum gegangen ist, Gruppen in den Vordergrund zu stellen, die in einem besonders hohen Ausmaß von Armut betroffen sind. Ich möchte deutlich machen, dass selbst die, die als Ärmste der Armen gelten, nicht nur arm sind, sondern auch Potenziale haben. Es sind Menschen wie du und ich, die vieles auszeichnet und die ganz viel mitbringen. Die Tatsache, dass sie in einer materiellen Armutssituation leben, ist nur ein Element ihrer Identität unter anderen. Wir würden es ja für unsere Identität auch nicht als konstituierend und zentral ansehen, dass wir 1500 € im Monat verdienen.

Internethinweise:

<http://www.armutskonferenz.at>

Website der österreichischen Armutskonferenz

<http://www.nationale-armutskonferenz.de>

Website der deutschen Armutskonferenz

<http://www.eapn.org>

Website des europäischen Netzwerks

<http://www.interact-online.org>

InterACT Werkstatt für Theater und Soziokultur mit Informationen zum erwähnten Forumtheater-Projekt.

Natürlich ist es so, dass man sich, wenn man unter sehr eingeschränkten materiellen Bedin-

gungen lebt, im Alltag viel mehr damit beschäftigen muss. Insofern nimmt das mehr Raum ein, aber es macht nicht die ganze Identität aus. Dazu kommt, dass viele dieser Menschen ja nicht immer arm waren. Viele haben einmal so ähnlich gelebt wie ich und dann ist irgend etwas passiert, meistens ein Todesfall oder eine Scheidung, irgendein Lebenschnitt. Sie haben ihren Job verloren oder der Partner ist gestorben. Oder sie haben ein Kind bekommen in einer Situation, in der sie nicht abgesichert waren oder keinen Partner hatten. Wechselfälle des Lebens. Menschen, die schlechtere Voraussetzungen haben, sei es von der Bildung her oder von ihrer Schicht, sind gegenüber solchen Wechselfällen des Lebens besonders verletzlich. Es kommt zu Trennungen, es kommt zu Tod, es müssen Wirtschaftsbetriebe schließen oder man geht einer dubiosen Geschäftsidee auf den Leim. Eigentlich sollte die Gesellschaft darauf eingestellt und so organisiert sein, dass dies in einem Menschenleben passieren kann, ohne dass diese Person gleich in einem Abwärts-Spiralgang in der Armut landet.

Die Armut ist nicht weit weg. Armut geht uns alle an. »Armut kann jeden treffen«, war ein Slogan einer unserer Aktionen. Es kann sehr schnell gehen.

Armut vor Ort

DIAKONIA: In der Kirche, in den Pfarrgemeinden hat man manchmal den Eindruck, als wäre die Armut ein Stück weit draußen und es gäbe wenige Berührungspunkte. Wie siehst Du das?

Michaela Moser: Ich glaube, dass die Durchlässigkeit größer ist und dass es viel mehr Armutsbetroffenheit in kirchlichen Gemeinden gibt, als den meisten bewusst ist. Gerade in kleineren Gemeinden sind Armutsbetroffene meist versteckt und unsichtbar. Und dann ist die Fra-

ge, wie man sie findet. Oft ist es gut, an das Thema Armut oder Armutsgefährdung zunächst einmal in allgemeinerer Form heranzugehen, so dass die Leute nicht gleich gezwungen sind, sich zu outen. In einem ländlichen Kontext ist das sehr schwierig.

DIAKONIA: Was wünscht Du Dir aus Deiner Perspektive der Armutsnetzwerke und der Armutsbekämpfung von den Kirchen bzw. den Pfarrgemeinden?

Michaela Moser: Die Kirchen müssen sich in soziale Fragen einmischen, und das kann auch lokal passieren. Es muss nicht immer der nationale Caritasdirektor sein oder ein Erzbischof. Vor allem vor Ort kann sehr viel getan werden, sowohl in der kirchlichen Gemeinde, als auch in der politischen Gemeinde, und zwar vor allem in

»Angebote, die nichts oder nur sehr wenig kosten«

dem Bereich der Verbesserung der sozialen Infrastruktur. Darunter fällt zunächst alles, wo es etwas gratis gibt: beispielsweise Mittagstische oder Kindernachmittage mit einer Jause. Das sind Gelegenheiten, wo Armutsbetroffene relativ leicht hingehen können, ohne stigmatisiert zu werden. Es braucht also nicht nur Angebote für Arme, sondern allgemeine Angebote und öffentliche Räume, in denen sich Menschen ohne Konsumationszwang treffen können.

In den Kirchen wird in diese Richtung vieles gemacht, was gar nicht explizit unter Armutsbekämpfung läuft, aber wenn es z.B. Müttertreffs gibt, die dann auch nichts kosten oder nur sehr wenig, dann ist auch das ein Beitrag. Spannend ist dann die Frage, wie man solche Gelegenheiten auch für Kirchenfernere öffnen könnte. Sich für solche Räume einzusetzen, halte ich für sehr wichtig, denn eines der

schmerzlichsten Folgeprobleme von Armut ist die soziale Isolation. In Ländern wie Österreich, Deutschland und der Schweiz sind Armutsbetroffene in ihrer Teilhabe am gesellschaftlichen Leben behindert: Sie gehen nicht mehr aus, haben dadurch weniger Kontakte, können niemanden mehr einladen, können sich kein Theater leisten etc. Gesellige und/oder kulturelle Angebote zu schaffen, die nicht oder nur sehr wenig kosten, ist ein wichtiger Beitrag, den Gemeinden leisten können. Und als zweiten Schritt: sich dann auch auf einer größeren Ebene dafür einzusetzen, dass es so etwas auch in politischen Gemeinden oder Regionen gibt. In meiner Kindheit gab es im Ort z.B. den Kinderfasching, ein öffentliches Kinderfest, bei dem es Krapfen für alle Kinder gegeben hat.

Gut sind auch Tauschbörsen für Babybekleidung usw. oder Talentetausch-Projekte, in denen »kaufen« und »verkaufen« nicht nur mit Geld möglich ist, sondern ganz unterschiedliche Tätigkeiten und Fertigkeiten miteinander verrechnet werden: z.B. einmal Rasenmähen mit einmal Babysitten ... Hier können sich auch Leute beteiligen und konsumieren bzw. sich auch selbst einbringen, die kein Geld haben. Sie bringen eben ihre Talente mit. – Und wie gesagt, das erste, was sich Menschen mit Armutserfahrungen wünschen, ist Respekt.

DIAKONIA: Vielen Dank für das Gespräch!

Das Gespräch führte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Michaela Moser, Mag. theol., ist Ethikerin und Sozialexpertin. Sie ist Mitarbeiterin der österreichischen Schuldenberatungen und der Armutskonferenz sowie Vizepräsidentin des europäischen Anti-Armutsnetzwerks EAPN. Kürzlich hat sie an der Universität von Lampeter (Wales) ihre von Prof. Mary Grey betreute Dissertation eingereicht, mit dem Titel »A good life for all. Feminist ethical reflections on women, poverty and the possibilities of creating a change«.

Armutsprojekte – Chancen im Sozialraum

Ressourcen der Armutsarbeit durch freiwilliges Engagement

**Angesichts wachsender Armut
bieten sich den Pfarreien viele
Möglichkeiten, konkret zu helfen.
Dem christlichen Auftrag entsprechen
dabei vor allem jene Projekte,
die taktvoll und mit großem Respekt
an die Betroffenen herangehen.
Reflexionen und Beispiele,
die zur Nachahmung empfohlen sind.**

Die Armut wächst

Die Armut wächst. Diese Aussage mag in einem reichen Land wie Deutschland¹ überraschen, sind doch in letzter Zeit volkswirtschaftliche Messzahlen ebenso wie die Gewinne – insbesondere der exportierenden – Betriebe wieder gestiegen.² In unseren Breitengraden kann nach gängiger Auffassung dann von »Armut« gesprochen werden, wenn ein Haushalt mit weniger als 60% des Mittelwertes der Einkommen aller Haushalte auskommen muss. »In Gesellschaften wie der unseren liegt das durchschnittliche Wohlstandsniveau wesentlich über dem physischen Existenzminimum. Hier ist ein relativer Armutsbegriff sinnvoll. Armut wird als auf einen mittleren Lebensstandard bezogene Benachteiligung aufgefasst. ... die zwischen den EU-Mitgliedstaaten vereinbarte Definition einer »Ar-

mutrisikoquote« ... bezeichnet den Anteil der Personen in Haushalten, deren »bedarfsgewichtetes Nettoäquivalenzeinkommen« weniger als 60% des Mittelwerts (Median) aller Personen beträgt. In Deutschland beträgt die so errechnete Armutsrisikogrenze 938 Euro.«³

Dabei ist natürlich klar, dass mit einer solchen Auffassung keine »absolute« Armut beschrieben wird, wie wir sie bei Menschen in extrem unterentwickelten Regionen des Erdballs vorfinden. Doch ist unter der Perspektive einer gerechten Gesellschaftsstruktur sehr wohl eine ausgeprägte »relative Armut« ein Indiz dafür,

»Die Menschen werden ungleicher.«

dass sich gesellschaftliche Prozesse in eine Richtung entwickeln, welche das bisher gültige Leitbild Europas verabschiedet: eine möglichst ausgeglichene Mittelstandsgesellschaft. »Die Menschen werden ungleicher. Und ein Subphänomen stellt die zunehmende Differenzierung von Oben und Unten dar, eine Polarisierung des armen und des reichen Teils der Gesellschaft.«⁴

Vor diesem Hintergrund ist zunächst festzuhalten, dass Armut westliche Gesellschaften, zumal in Mitteleuropa, stärker und insbesondere anders betrifft als noch vor wenigen Jahren.

Dies wird nicht zuletzt mit den jüngsten Sozialstatistiken eindrucksvoll deutlich. Doch sind von dieser Armutsgefahr nicht alle Menschen in der gleichen Weise betroffen. Vielmehr machen aktuelle Untersuchungen deutlich, wie Armut häufig aussieht. In westlichen Gesellschaften nämlich ist sie oft: weiblich, trifft jene, die von Bildungsdefiziten betroffen sind, in Ein-Eltern-Familien leben oder in Familien mit mehr als drei Kindern, und ist bei Menschen mit Migrationshintergrund anzutreffen. Gerade den letztgenannten Sachverhalt hat der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung aus dem Jahr 2005 deutlich bestätigt.⁵

Die hier vorgestellten Sozialstatistiken machen schnell deutlich: Es sind bestimmte Lebenslagen, die Menschen auf die schiefe Ebene der Verarmung bringen, Lebenslagen, die jeweils eine persönliche, aber genauso auch eine politisch bedingte und eine sozialstrukturelle Komponente haben. Die alte Frage nach der »Verantwortung« für individuelle Armut erweist sich bereits an dieser Stelle nicht als einfach zu beantworten. Stattdessen müssen zahlreiche armutsbegünstigende Faktoren in den Blick genommen werden, um das komplexe Feld der eher armutsbedrohten Lebenslagen angemessen erfassen und in eben dieser Komplexität auch bearbeiten zu können.

Armutsarbeit von Pfarrgemeinden

Damit wird auch deutlich: Armutsarbeit kann nicht einfache Antworten angesichts komplexer Zusammenhänge liefern – vielmehr müssen viestaltige Antwortmuster gefunden werden, um dieser Sachlage begegnen zu können. Hier haben Pfarrgemeinden sicher ihren ganz speziellen Zugang – und dürfen sich zugleich vor Augen

halten, dass auch sie nur einen gewissen Anteil an der Behebung oder Minderung der Armut leisten können.

Armutsarbeit angesichts komplexer Bedingungsverhältnisse bedarf vielfältiger Zugänge, und so wird bereits mit diesen Überlegungen ersichtlich, dass auch die Arbeit der Pfarrgemeinden keine erschöpfenden Antworten hervorbringen muss, sondern sich durchaus auf einzelne Teilantworten konzentrieren kann. Wie diese Antworten dann jeweils unterschieden nach Gemeinde und Lebenslagen der Menschen im Sozialraum aussehen können, soll im Weiteren vor dem Hintergrund konkreter Projekterfahrungen skizziert werden.

Um Armut begegnen zu können, lässt sich für kirchliche, aber auch für alle anderen zivilgesellschaftlichen Initiativen festhalten: Sollen die Gefahrenpotenziale für mögliche Armut reduziert werden, muss an mehreren Stellen zugleich angesetzt werden. Insbesondere müssen

»Armuts kann nicht allein individuell verringert werden.«

Rahmenbedingungen geschaffen werden, die es Menschen erlauben, möglichst trotz ihrer schwierigen Lebenslagen neue Chancen zu entdecken und zu ergreifen. Dies gilt auf der individuellen Ebene für die betroffenen Menschen ebenso wie auf der gesellschaftlichen und strukturellen für sozialstaatliche Regelungen.

Armut wird nicht allein individuell verursacht, sie kann damit auch nicht allein individuell verringert werden. Auch hier wird die Bedeutung der Pfarrgemeinden deutlich: Sie sind nicht allein auf die Abhilfe unmittelbarer Not verwiesen, sondern können genauso auf die politisch Verantwortlichen einwirken und ihr Mandat als Anwältinnen für Menschen in materieller wie sozialer Armut wahrnehmen.

Eine Kirche, die dient

Insofern ist die Not der Menschen eine Herausforderung für die Kirche und ihre Gemeinden. Denn ihr Auftrag ist klar das doppelte Liebesgebot, das jesuanisch durch die Erzählung vom sozial achtsamen Samariter zum Ausdruck kommt (Lk 10,27-37). Der Nächste, dies macht das Gleichnis deutlich, ist nicht nur derjenige meiner eigenen Herkunftsgruppe (»Samariter«), sondern auch jede, die mir als akut unterstützungsbedürftig begegnet. Diese Perspektive weitet den Blick über die Grenzen der verfassten Gemeinden ebenso wie der Religionszugehörigkeit. Eine Gemeinde ist erst dann im Hinblick auf die Problemlagen der Armut gesellschaftlicher »Sauerterig« (Mt 13,33), wenn sie in diesem Sinne die Anfragen Einzelner ebenso wie die fraglichen Strukturen der Gesellschaft als ganzer in den Blick zu nehmen versucht. Kirchliche Hilfe bloß für Kirchenmitglieder würde sicher zu kurz greifen.

Kirche muss sich also daran messen lassen, inwieweit sie der Liebe Gottes zu den Menschen mit der doppelten Liebe antwortet.⁶ Nächstenliebe ist mithin grundlegender Auftrag jeder Christin und jedes Christen ebenso wie jeder Gemeinde und jedes Gemeindeverbundes in den neuen pastoralen Großräumen.

Ermutigend erweisen sich einige sehr unkomplizierte und niederschwellige Projekte, die sich genau in diesem komplexen und doch vom Auftrag des Evangeliums her genauso eindeutigen Feld bewegen.

Tafelläden

Armut ist Mangel an Lebensnotwendigem – dazu zählt unzweifelhaft auch die Ausstattung mit Nahrungsmitteln. Die Tafel-Bewegung in

Deutschland verzeichnet bereits seit Jahren deutlich wachsende Zahlen: In ihren Tafelläden werden Lebensmittel, deren Verfallsdatum nahezu erreicht ist, gegen ein geringes Entgelt an Bedürftige abgegeben. Im Umfeld der Tafelläden finden sich viele Freiwillige, die ihr bürgerschaftliches Engagement aus unterschiedlichen Motivationen heraus übernehmen. Auch Betroffene selbst werden hier aktiv. Die Tafelläden sind mithin ein Ort, an dem sich Unterstützung als Solidarität der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ereignen kann und an dem auf diese Weise »Hilfe zur Selbsthilfe« möglich wird.

In den Tafeln, die durch Caritasverbände geführt werden, engagieren sich auch immer wieder Mitglieder aus Pfarrgemeinden. Auf diese Weise bringen sie im Konzert mit unterschiedlichsten Motivationen ihren speziellen Einsatz für materiell arme Menschen auf unmittelbare Weise ein. Ob beim Einsammeln der Ware, bei ihrem Reinigen, Einsortieren, Verkaufen oder auch bei den organisatorischen Arbeiten (Abrechnungen, Behördenkontakte) – an unterschiedlichsten Stellen können Gemeindemitglieder mit ihren ganz verschiedenen Fähigkeiten als Kooperationspartnerinnen für Arme aktiv werden.

Neue Lebens- und Beschäftigungsformen

Langzeitarbeitslosigkeit ist ein Phänomen, das westliche Gesellschaften derzeit stark bestimmt. Während je nach wirtschaftlicher Lage die Arbeitslosigkeit allgemein sinkt oder wieder steigt, verbleibt doch jeweils ein bestimmter »Sockel« von Menschen, die aufgrund geringer Qualifikation und verschiedener so genannter »Vermittlungshemmnisse« nicht in eine reguläre Arbeit integriert werden können. Die Frage tut sich auf,

wie langfristig mit diesem Phänomen umgegangen werden soll. Gibt es schlicht keine Erwerbsarbeit für bestimmte Personengruppen – so dass die Konsequenz wäre, sie einfachhin abzuschreiben? Dies jedoch würde dem christlichen Menschenbild mit seiner Betonung von Personwürde und gesamtgesellschaftlicher Solidarität deutlich zuwider laufen.

Im Caritasverband für die Erzdiözese Freiburg wurde daher das Projekt »Neue Lebens- und Beschäftigungsformen« entwickelt, das sich

Internethinweise

www.caritas.de/12726.html

Allgemeine Informationen zur Caritas der Gemeinden und zur Sozialraumarbeit

www.caritas.de/36510.html

Praktische Hinweise zu konkretem Engagement innerhalb der Caritas

www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de

Informationen zu caritastheologischen Entwicklungen

an Langzeitarbeitslose wendet und ihnen durch sinnvolle Tätigkeiten eine Betätigung außerhalb der regulären Arbeitsformen anbietet. Da hier definitiv keine Gewinne erwirtschaftet werden müssen und zudem sozialarbeiterische sowie z.T. auch künstlerische und therapeutische Begleitung angeboten werden, entwickeln die Betroffenen im Verlauf des Projektes neue Perspektiven für sich und ihre Betätigung in einer Gesellschaft, die sich stark über Arbeit definiert. Auf diese Weise können Menschen, die sich aufgrund ihrer persönlichen Situation innerhalb der gesellschaftlichen »Normalitäten« unter den sozial Armen befinden, trotz aller persönlicher wie gesellschaftlicher Einschränkungen neue Lebensentwürfe und Lebensformen erschließen.

Das Projekt »Neue Lebens- und Beschäftigungsformen« wurde mit der diözesanen Kirchenleitung kommuniziert und bietet momentan den Pfarrgemeinden an den Projektstandor-

ten die Zusammenarbeit an. Diese Kooperation muss sich nicht allein auf den persönlichen Einsatz einzelner Gemeindemitglieder beschränken, sondern kann auch die Unterstützung durch Ressourcen der Pfarrgemeinden erfolgen. So können Räume zur Verfügung gestellt werden, ein gemeindeeigenes Fahrzeug eingesetzt oder auch Material in die Tätigkeiten der Projekte mit eingebracht werden. Diese Möglichkeiten müssen aber zum jetzigen Zeitpunkt (Ende 2007) erst noch erschlossen werden.

Nachbarschaftshilfen

Da nicht nur in Großstädten die nachbarschaftlichen Bezüge innerhalb der Quartiere abnehmen, gibt es für ältere Menschen, aber genauso auch für alleinstehende Erkrankte, für Familien und viele andere die Notwendigkeit, sich für kleine Hilfen im Haushalt oder bei Besorgungen Unterstützung zu suchen. Einige Pfarrgemeinden haben diese Notwendigkeit erkannt und bieten

»sich Unterstützung suchen«

gegen ein bestimmtes Entgelt (oft zwischen 6 und 8 Euro pro Stunde) solche Hilfen mit einer Gruppe von Gemeindemitgliedern an. Indem nicht der gesamte Betrag an die Helfenden ausbezahlt wird, bleibt so eine gewisse Summe, durch deren Hilfe Einsätze bei materiell armen Menschen mitfinanziert werden können.

Da sich zudem mit dieser caritativen Tätigkeit ein durchaus nennenswertes Taschengeld verdienen lässt, sind auch Jugendliche auf eine ähnliche Idee gekommen und bieten mit ihrer Jugend-Nachbarschaftshilfe Unterstützungsleistungen an. Auch auf diese Weise also kann eine pfarrliche Gruppe auf die sozialen Engpässe ihres Wohnquartiers antworten.

Die Verborgenheit der Armut

Wer in materiell armen Verhältnissen leben muss, tut sich oft schwer in einer Gesellschaft, die vom Leistungsdenken, vom Erfolg und vom Ideal des materiellen Überflusses gekennzeichnet ist. Gemeindliche Unterstützung für Men-

Hinweis

Ein weiteres spannendes Gemeindeprojekt ist die Aktion der Diakonie Hannover »7 Wochen leben mit Hartz IV«. Einen Bericht von Ines Kunstmann finden Sie auf unserer Homepage: <http://www.diakonia-online.net>

schen in Armut sollte deshalb nicht einfachhin versuchen, die »Armen eurer Stadt« (Mutter Theresa) sichtbar zu machen, sie aufzuspüren und ihnen so den Schutz ihrer nicht eindeutigen Erkennbarkeit (in anderen Zusammenhängen auch mit dem Wort Opazität bezeichnet) zu nehmen. Vielmehr sind Behutsamkeit, Takt und Respekt im Umgang mit denjenigen nötig, die oft

»keine lauten Töne«

durch materielle Ausgrenzungsmechanismen (»Das kann ich mir nicht leisten ...«) ohnehin schon in eine prekäre soziale Situation gebracht werden (»... dann kannst du auch nicht zu uns gehören.«). Es kann also unter der Hinsicht einer mit Scham und mitunter gar Schuldzuweisungen agierenden gesellschaftlichen Ausgrenzungslogik nicht vornehmlich darum gehen, Menschen in materieller und sozialer Armut sichtbar zu machen, sondern es muss dann sehr viel mehr darum gehen, Unterstützung durch taktvolle Hilfeformen anzubieten.

In diesem Zusammenhang können die versteckten, opaken Phänomene als Ort der Gottesbegegnung gerade für die Unterstützten – etwa aus den Pfarrgemeinden – verstanden wer-

den: Wie Elija nicht in Sturm, Erdbeben oder Feuer, sondern im »sanften, leisen Säuseln« (1 Kön 19,11f.) seine Gotteserfahrung machte, so ist auch die Gottesbegegnung in der Nächstenliebe oft keine der lauten Töne und eindeutigen Sichtbarkeiten, sondern Erfahrung einer behutsamen Annäherung an das Verborgene der Armutssituationen – der opaken Scham wie der oft genauso opaken Würde der Betroffenen.

Aufgabe einer Pfarrgemeinde ist es daher nicht, einzelne Menschen ins Licht der (gemeindlichen) Öffentlichkeit zu stellen, so beeindruckend und für Hilfseinsätze motivierend natürlich gerade Einzelschicksale immer wieder sind. Vielmehr dürfte es Aufgabe Einzelner (der dazu besonders Berufenen – der Ehrenamtlichen – wie der dazu besonders Beauftragten – der Diakone u.a.) sein, sich mit dem nötigen Takt und der genauso notwendigen Entschiedenheit für die Betroffenen einzusetzen und mit ihnen gemeinsam nach Wegen zu suchen, ihre belastende Lebenslage zu verbessern. Die Erfahrung lehrt: Werden solche Wege gefunden und wird darüber in den Gemeinden gesprochen, finden sich schnell Interessierte, die sich für ein solches – konkretes – Projekt gewinnen lassen.

Chancen von Armutsprojekten in den Gemeinden

Die bisherigen Beispiele machen deutlich: Armut ist eine Herausforderung für die Kirche – und eine Chance für ihre Gemeinden. Denn die Ansätze zur »kirchlichen Profilierung in einer säkularen Gesellschaft«, die Perspektiven der »Evangelisierung« und manches mehr kann im Feld gemeindlicher Diakonie selbstverständlich und überaus überzeugend verwirklicht werden. Eine Gemeinde oder kirchliche Gruppe, die sich in solche Armutsprojekte einbringt, wird sehr

schnell mit anderen Personengruppen (Betroffenen, anderen Unterstützenden) in Kontakt kommen, die sich in Weltanschauung und Lebensstil deutlich vom Gros der Gemeindeglieder unterscheiden können. Hier bestehen – bei allen Unterschieden, die auch nicht eingeplant werden müssen – große Chancen zum Dialog, um in der angesprochenen respektvollen Einstellung von einander zu lernen. Schlicht das Interesse an dem oder der Anderen, ihrem Lebensstil, ihrer Biografie und ihren Hoffnungen und Ängsten (vgl. GS 1) öffnet die Türen, um sich menschlich näher zu kommen.

Solche menschliche Nähe ist dabei der erste Schritt, das Evangelium von der Menschenliebe Gottes zu erleben »als Ereignis, als Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und da-

mit seine entscheidende Richtung gibt« (DCE 1). Kirche erfüllt auf diese Weise, arbeitsteilig und in sozialräumliche Netzwerke eingebunden, die Möglichkeiten, ihrem Auftrag gerecht zu werden und eine gute Praxis sozialräumlicher Evangelisierung durch die Diakonie zu verwirklichen. Dabei findet sie zugleich eine Chance für sich selbst – die taktvolle Einübung in ihren entscheidenden Auftrag: den sozialen Einsatz für diejenigen, die (noch) wegen ihrer materiellen Ausstattung von gesellschaftlicher Partizipation ausgeschlossen sind.

Anselm Böhmer, Dr. paed. und Theologe, ist derzeit in der Stabsstelle Grundsatzfragen und im Referat Gemeindec Caritas im Caritasverband für die Erzdiözese Freiburg e.V. tätig.

¹ Das mag für die Länder Deutschland, Österreich und Schweiz in vergleichbaren Formen gelten. Die nun folgenden Ausführungen beziehen sich v.a. auf die Erfahrungen des Autors in einer deutschen Diözese.

² So wurde für das Jahr 2007 mit einem Wachstum des Bruttoinlandsproduktes in Höhe von 2,6 % gerechnet: vgl. Sachverständigenrat zur Begutachtung der

gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Das Erreichte nicht verspielen. Jahresgutachten 2007/08, Wiesbaden.

³ Bundesregierung, Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Berlin 2005, XV.

⁴ W. Schönig, »Ein ethisches, kein politisches Problem«. Ein Gespräch über Arm und Reich mit dem Sozial-

wissenschaftler Werner Schönig, in: HerKorr 61, 610–615, hier 610.

⁵ Vgl. Bundesregierung, Anm. 3, 73f.

⁶ Vgl. Benedikt XVI., Deus Caritas Est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, Nr. 1. Im Folgenden im Text zitiert als DCE.

Johannes Paul Abrahamowicz OSB

Ein Friedhof als Wallfahrtsort

Der heilige Paulus und die Beichte

Seit beinahe 2000 Jahren pilgern Menschen zum Grab des Apostels Paulus vor den Mauern Roms. Wer sich wie er auf die Fragen des Auferstehenden einlässt, wird gerade auch im Sakrament der Buße die Liebe erfahren. Ein Beitrag zum Paulusjahr.

Ein neues Stadtbild lässt sich durch die vielen Baustellen bereits erahnen, doch einige Häuser liegen noch in Schutt und Asche – durch den Brand, den Kaiser Nero vor drei Jahren gestiftet hat. Wir schreiben das Jahr 67 n. Chr. und durchqueren gerade auf einer Kutsche von Norden nach Süden das antike Rom. Einige bedeutende Gebäude sind gottlob erhalten geblieben, so sehen wir während unserer Fahrt das Grab des Augustus, den Tempel Pantheon mit der offenen Kuppel, die Denkmäler auf dem kapitolinischen Hügel, Altäre und Prachtbauten auf dem Forum, den stolzen Obelisksen auf dem Circus Maximus, Aquaedukte und Thermen und schließlich die Pyramide des Caius Cestius im Süden der Stadt.

Dort verlassen wir das bewohnte Gebiet und fahren weiter auf einer holprigen Straße, der *Via Ostiense*, gesäumt von Pinien, Wiesen und auch mehreren Friedhöfen, denn innerhalb der Stadt dürfen keine Toten beerdigt werden. An ei-

nem dieser Friedhöfe lesen wir die Inschrift: »*Coemeterium de Lucina*«¹. Dort hat ein Mann mit seiner Axt soeben ein Grab ausgeschaufelt. Und wirklich: Eine Trauergemeinde mit einer Bahre kommt uns entgegen. Der Verstorbene war vermutlich nicht besonders angesehen, denn nur wenige nehmen an der Prozession teil. Wir halten an, um den Trauerzug nicht zu stören. »Die kommen aus *Aquae salviae*«, sagt der Totengräber vor sich hin, doch so laut, dass es jeder

**»Seine Stimme verrät
ein beklemmendes Grauen.«**

hören kann. Seine Stimme verrät ein beklemmendes Grauen. *Aquae salviae* ist der öffentliche Hinrichtungsplatz, südöstlich von hier, nicht ganz eine Stunde zu Fuß entfernt.

Inzwischen haben die Trauernden das Grab erreicht und betten behutsam den Leichnam in die Erde. Ein junger Mann liest aus einer Schriftrolle: *Ich habe den Lauf vollendet, den guten Kampf gekämpft, die Treue bewahrt (2 Tim 4,7)*. Dann wird der Tote mit Erde zugeschüttet. Jemand entzündet eine Öllampe und schmückt damit das Grab. »Und hier zum Nachfüllen«, sagt eine junge Frau und stellt einige Ölkrüge neben die Lampe hin.

Beständigkeit

Nachfüllen? Wer füllt die Lampe nach? »Ich«, flüstert neben uns ein junger Benediktinernovize und holt uns damit plötzlich in die Gegenwart zurück. »Seit 2000 Jahren brennt an diesem Grab eine Öllampe, die täglich von uns nachgefüllt wird, und diese Woche bin ich dran.«

Wir befinden uns mitten in der Basilika St. Paul vor den Mauern. Einige Stufen führen hinunter zum ursprünglichen Niveau des Friedhofs *de Lucina* und zum Grab des Völkerapostels.

Seit dem 8. Jahrhundert wirken hier die Benediktiner als Grabeshüter,² doch seit Menschengedenken kommen Pilger aus allen Ländern hierher, beten am Grab des Apostels, verehren seinen Bekennermut und – füllen die

**»Zur Pflege der Lampen
wurde eigens
ein Kloster gegründet.«**

Lampe nach! Diese Tradition wurde im Jahr 604 gleichsam institutionalisiert durch die Gründung eines Nonnenklosters³, sogar ausdrücklich: »zur Pflege der Lampen«⁴. Das erinnert an das Gleichnis der zehn Jungfrauen, von denen fünf ausreichend Öl für ihre Lampen haben. Beim flüchtigen Hinhören meint man, es ginge um das Licht, doch in Wirklichkeit dreht sich alles um die Beständigkeit (*stabilitas*) des Öls. Ohne Vorrat an Öl gibt es keine Garantie. Die Flamme der Liebe braucht das Öl der Treue: *stabilitas qualis fidelitas*⁵.

Die Symbolkraft der Treue erweist sich noch stärker im »ewigen« Öl eines Grablichtes, weil es die Treue Gottes widerspiegelt: Der Vater hat seinen Sohn nicht im Stich gelassen, sondern ist ihm treu geblieben und hat ihn kraft seiner allmächtigen Liebe auferweckt. *Er wird auch uns auferwecken.*⁶

Trophäe

Um 200 n. Chr. wurde das Paulusgrab als Trophäe bezeichnet⁷, denn wer angstlos sein Leben für den Auferstandenen hingibt, hat den Tod besiegt, und die Hinterbliebenen verehren seine sterblichen Überreste wie einen Siegespreis. Paulus von Tarsus, in Rom schon länger bekannt, war konsequent bis zum Bekenkertod. Das machte zu Lebzeiten seine Lehre attraktiv und glaubwürdig – und im Tod seine Ruhestätte zu einer Trophäe!

Wurde ein Grab besonders verehrt, durfte es nicht angetastet werden. So schrieb es das damals bereits geltende – wenn auch noch nicht kodifizierte – römische Recht vor. Eine ständig gepflegte Inschrift, eine Einfriedung, täglich frische Blumen, ein »ewiges« Licht – und schon genoss das Grab Immunitätsrecht, ähnlich wie heute ein Botschaftsgebäude. Wohl aus diesem Grund hat es Konstantin auch gleich gefunden und ließ im Jahr 320 eine Kirche darüber bauen.

Die dauernde Verehrung des Grabes als Trophäe und das regelmäßige Nachfüllen des Öls für ein ununterbrochenes Brennen der Flamme sind

**»Ein verehrtes Grab
durfte nicht angetastet werden.«**

an sich schon eine Zelebration der Auferstehung. Paulus, dem der Auferstandene erschienen war, fragte sich sein Leben lang, ob dieses neue Leben auch für ihn und für alle Menschen möglich sei. Die Antwort reifte mit der Zeit: Gottes Liebe ist stärker als der Tod, und diese Liebe erweist er allen Menschen. Wer daran glaubt, ist mit Christus auferstanden.

Wenn ihr mit Christus erstanden seid, dann strebt nach dem, was im Himmel ist (Kol 3,1). Dies sagt uns aber jener, der zuerst von Gott selbst zu Boden geworfen wurde.

Gott wirft Saul zu Boden

Ich ließ mir von den Hohepriestern Vollmacht geben und sperrte viele der Heiligen ins Gefängnis; und wenn sie hingerichtet werden sollten, stimmte ich dafür. Und in allen Synagogen habe ich oft versucht, sie durch Strafen zur Lästerung zu zwingen; in maßloser Wut habe ich sie sogar bis in Städte außerhalb des Landes verfolgt. (Apg 26, 10f)

Eine dieser Städte außerhalb des Landes war Damaskus. Er zog dorthin, um mit der Vollmacht des Hohepriesters die Anhänger der neuen Lehre zu verfolgen. Unterwegs wurde er durch eine übernatürliche Kraft zu Boden geworfen. Lukas erwähnt diesen Sturz in der Apostelgeschichte dreimal. Zuerst beschreibt er ihn selbst als Autor (Apg 9, 1-8), anschließend lässt er ihn von Paulus vor einer aufgewühlten Menschenmenge im Tempelvorhof erzählen (Apg 22, 5-11) und dann wieder in Cäsarea vor König Agrippa (Apg 26, 12-18).

Von einem Pferd ist übrigens in keiner der drei Fassungen die Rede, sodass das »Hohe Ross des Paulus« sich mit einem Platz in der literarischen Gattung der Sprichwörter bzw. in den Gemäldegalerien begnügen muss.

Die Apostelgeschichte berichtet, dass um die Mittagszeit ein Licht über Saul erstrahlt, hell wie ein Blitz, und dass er zu Boden stürzt. Jesus erscheint ihm und spricht mit ihm. Die Begleiter sehen niemand, sondern hören nur die Stimme (Apg 9) bzw. sehen sie nur das Licht (Apg 22).

Und er war drei Tage blind

Versuchen wir uns diese Szene – mit oder ohne Pferd – wie einen Film vorzustellen, dessen Ablauf wir hie und da anhalten, sodass wir einzelne Bilder wie Momentaufnahmen näher be-

trachten können: Die Reisebegleiter sehen, dass Saul zu Boden fällt und sich eigenartig verhält. Sie fragen einander: »Was hat er? Er tappt herum wie ein Blinder!« Sie helfen ihm auf und stützen ihn. Saul antwortet erst nicht, dann sagt er endlich: »Ich bin blind, ... und werde es wohl für den Rest meines Lebens bleiben.« Der Sturz bringt alles durcheinander. Der Erleuchtete ist geblendet, der Prediger sprachlos geworden. Einst hat er ihnen den Weg gezeigt, nun muss er ihnen blindlings gehorchen. Der Erzieher zur theologischen Mündigkeit ist schlagartig von seinen Schülern abhängig geworden wie ein Kind. Und er weiß – und sie wissen, dass sie der Lage nicht gewachsen sind.

»Meister, mit wem hast du gesprochen?« Eine neue Krise beginnt für Saul. Er ist zwar blind, aber das letzte, was seine Augen gesehen haben, hat ihn durch alle Weisheit und Schriftgelehrtheit hindurchsehen lassen. Er sieht zwar nichts und muss sich von seinen Begleitern führen lassen, aber in Wirklichkeit sind sie es, die im Finstern tapten.

Soll er ihnen antworten, ihnen sagen, dass er Jesus gesehen hat, dass der Nazoräer aufstanden ist, so wie es all die Anhänger dieser neuen Lehre behaupten, die er gerade ausrotten will?

Da fällt ihm die hohepriesterliche Vollmacht ein. Er greift in seinen Mantelbausch. Die Christenverfolgungslizenz, die er dort gut aufhebt, ist mit einem Schlag zu seinem eigenen Todesurteil geworden. Angst überkommt ihn. Tiefer hätte er nicht fallen können.

Soll ich es ihnen verheimlichen?

»Meister, was ist los?« Die Begleiter fragen, als hätten sie keine Ahnung. Das ist doch unvorstellbar! Sie haben doch alles gesehen. Oder viel-

leicht doch nicht? Ein Hoffnungsschimmer tut sich für Saul auf, eine Chance: Die Begleiter haben vielleicht nicht alles mitbekommen? Vielleicht nicht einmal, mit wem er gesprochen hat? Könnte er ihnen jenes Detail verschweigen, das ihn seinen Kopf kosten würde? Was, wenn sie unwissend blieben, wenn Saul sein Erlebnis für

»Angst gegen Wahrheit«

sich behielte? Könnte er dann dem hohepriesterlichen Dekret entkommen und überleben? Wäre das machbar? Wenn ja, dann müsste er möglichst bald irgendwo untertauchen und für immer schweigen. Das wäre nicht so schwierig. Aber wie soll er dann weiterleben? Diesen Menschen kann er vielleicht etwas vormachen, aber sich selbst? Gott? Und nun Jesus!? Er hat Jesus mit eigenen Augen gesehen, das kann und will er nicht verdrängen, weder aus seinem Gedächtnis und schon gar nicht aus seinem Gewissen. Andererseits, wenn er für den Rest seines Lebens untertaucht und im Verborgenen bleibt, bräuchte er seinen neuen Glauben gar nicht zu leugnen. In aller Einsamkeit und Stille könnte er sich zu Jesus bekennen.

Ja, das wäre eine Möglichkeit. Doch schon kommt der nächste Zweifel. Würde jemand daran Anstoß nehmen, dass er die neue Lehre nicht mehr verfolgt, oder könnte jemand Verdacht schöpfen? Nein, niemand würde ihm das anrechnen, da er ja als Blinder nicht mehr zur Menschenjagd im Stande ist. Und ebenso würde niemand den geringsten Verdacht schöpfen, dass der einst eifrige Rabbi Saul seine Anschauung plötzlich geändert haben könnte, sondern er ist einfach der Blindheit wegen nicht mehr aktiv. Man würde sogar bald den behinderten Saul vergessen.

Saul ist knapp an der Entscheidung. Da offenbart sich in ihm ein peinigendes Gefühl:

Angst. Diese verdammte Angst! Es ist doch nur Angst, die ihn dazu verleitet, sein Erlebnis für sich zu behalten. Beschrieb er auch bloß nüchtern den Tatgang: »Ich habe Jesus aus Nazareth gesehen, er ist mir als Lebendiger erschienen, ich habe mit ihm gesprochen«, so begäbe er sich bereits in größte Schwierigkeiten. Und fügte er auch noch seinen Kommentar hinzu, wäre er ein toter Mann. Die Wahrheit würde ihn unweigerlich zum Tod führen, und das macht Angst. Die Angst stellt sich gegen die Wahrheit, meidet sie, windet sich um sie herum, will sie nicht wahr haben, versucht das Gewissen auszuschalten, wird unzurechnungsfähig.

Warum verfolgst du mich?

Dem Gelehrten Saul öffnet sich im Geist die Schriftrolle: Was nutzte es Adam, sich nach dem Sündenfall aus Angst vor Gott zu verstecken? (Gen 3,10) Was nutzte es Mose, nachdem er den Ägypter erschlagen hatte, ihn aus Angst im Sand zu verscharren? (Ex 2,12-14) Und als König David den Ehebruch an Urija verschweigen wollte, brachte ihn nicht die Angst vor der Wahrheit sogar zum mörderischen Verbrechen, Urija töten zu lassen? (2 Sam 11) Saul hasst die Lüge. Aber was soll er tun? Was hätten Adam, Mose und David tun sollen? Sich freiwillig stellen?

»Adam, wo bist du?« (Gen 3,9) »Saul, Saul, warum verfolgst du mich?« Die Stimme klang gar nicht böse. Jesus befahl nicht: »Halt ein und

»Liebe gar zum eigenen Verfolger?«

kehr um!« Er schrie auch nicht: »Hör endlich auf, mich zu verfolgen!« Er schimpfte nicht, noch drohte er. Vielmehr ist in der Frage eine geduldige Leidensfähigkeit zu vernehmen: »Warum verfolgst du mich?«

»Warum verfolgt mein Herr seinen Knecht?«, rief der junge David einst seinem König Saul zu (1 Sam 18). Saul ist ergriffen. Jesu Frage hat ihn noch viel tiefer fallen lassen als der Blitz.

»Wer bist du?« »Ich bin Jesus, den du verfolgst.« Kann der Rabbi Jesus aus Nazareth auferstanden sein? Er ist ihm zwar lebendig erschienen. Als Schriftgelehrter hat er eine prompte Antwort: An sich wäre dies möglich. Es gibt in der Schrift die Auferstehung der Toten. Aber bei Jesus hat die Sache einen Haken, nämlich in seinem Tod: Dieser Rabbi hatte sich als Sohn Gottes ausgegeben, und ein Gottessohn kann unmöglich so machtlos sein, dass er am Kreuz stirbt – selbst wenn er dann wieder aufersteht. Ein Kreuzestod ist für den Sohn Gottes unvorstellbar. Wäre er eines natürlichen Todes gestorben oder gar als Held, dann stünden die Dinge anders. Aber am Schandpfahl der unbeschnittenen Römer! Unmöglich! Kann denn ein schimpflicher Verbrecher ...?

Doch dieser Jesus gibt sich weiterhin ohnmächtig, nämlich als ein Verfolgter: »Warum verfolgst du mich?« Oder ist diese Art zu fragen vielleicht doch keine Ohnmacht? Ist es Milde? Barmherzigkeit? Liebe? Liebe gar zum eigenen Verfolger? Ist es zuvorkommende Vergebung? Das tägliche Gebet »Schma Jisrael«⁸ ermahnt uns, Gott und den Nächsten zu lieben. Aber hier kommt Gott Saul mit seiner Liebe sogar zuvor!

Wer bist Du?

»Ich bin Jesus, den du verfolgst.« »Der, den ich verfolge? Ich verfolge viele, nicht nur einen. Bist du vielleicht einer von ihnen?« »Sie sind ich.« »Sie alle?« Dieser Jesus identifiziert sich mit all seinen Anhängern! Die Ohnmacht setzt sich also unter allen Jesusjüngern fort. Das ist doch gegen

jede Logik! Und doch hat diese unlogische, machtlose Liebe etwas Mächtiges, Gewinnendes, Entwaffnendes an sich.

Hat es für Saul einen Sinn, allen zu erzählen, was er erlebt hat? Wird ihm irgendjemand glauben? Gibt es eine Überlebenschance? Er kennt seine Begleiter, manche von ihnen würden ihm vielleicht glauben, die anderen würden ihn auf der Stelle steinigen. Soll er vielleicht bei den milderen beginnen? Wenn er es geschickt angeht, könnte er eine ganze Reihe von Menschen für

»Wird ihm irgendjemand glauben?«

Christus und seine entwaffnende Liebe gewinnen, bevor ihn die anderen steinigen. Ja, es geht gar nicht ums Überleben, sondern um die Rettung möglichst vieler Menschen, bevor er hingerichtet wird.

Saul ringt sich durch. Der lebendige Blick des Auferstandenen hat ihm die Angst vor dem Tod genommen. Angstlosigkeit und Liebe sind seine neuen Gehhilfen. Damit schafft er später auf seinen Missionsreisen sogar mehrere Tausend Kilometer. Das Öl in Gottes auserwähltem Werkzeug (vas electionis, Apg 9,15) spiegelt die ewige Treue wider, die sich in der Flamme der Liebe verzehrt, die nie ausgeht. Und Saul ist sich seiner Trophäe gewiss.

Mit Paulus vor dem Beichtstuhl

Hätte aber die Liebe nicht ...

Stellen wir uns vor, Paulus würde heute seinem »Hohelied der Liebe« (1 Kor 13) ein paar Gedanken zur aktuellen Bußpraxis hinzufügen. Er würde sicher am altbewährten Prinzip der Liebe festhalten, denn die Liebe erträgt alles, ... erduldet alles (1 Kor 13,7). Nichts ist beständig, alles

ist vergänglich, sogar prophetisches Reden hat ein Ende, Zungenrede verstummt, Erkenntnis vergeht, nur die Liebe hört niemals auf (1 Kor 13,8).

Und ginge ich zur Beichte aus Furcht vor dem ewigen Verderben, hätte aber die Liebe nicht ...

Selbst wenn die Angst vor der Hölle schon einige in der Geschichte zur Bekehrung motiviert haben mag, *weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Umkehr treibt? (Röm 2,4)* Seit 1300 Jahren wirken Benediktinermönche als Beichtpriester in Sankt Paul vor den Mauern. Sie leben dort nach der Regel des hl. Benedikt, in der es heißt, dass der demütige Mönch die tägliche Umkehr nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus pflegt. So gelangt er zu *jener vollendeten Gottesliebe, die alle Furcht vertreibt*.⁹

Und wollte ich aus treuer Pflichterfüllung beichten, hätte aber die Liebe nicht ...

Es stimmt, man soll mindestens einmal jährlich beichten.¹⁰ Diese kirchliche Vorschrift wirkt auch bei vielen als Ansporn. Spätestens dann ist es aber Zeit, sich vor allem als ein von Gott geliebter Mensch zu wissen. Im Sakrament der Versöhnung darf man diese Liebe stets neu erfahren, trotz aller menschlichen Schwächen. Die Liebe erfüllt das Gesetz und verwandelt es sogar: Herr, ich freue mich, dass ich deine Liebe im Sakrament der Versöhnung hören darf, so oft ich will.

Und bereute ich alle meine Sünden, hätte aber die Liebe nicht ...

Manchmal ärgert man sich über seine Verfehlungen, vor allem wenn sie immer wieder vorkommen. Die echte Reue beugt sich aber nicht über sich selbst, sondern blickt auf zu Gott: Weil

ich dich liebe, Herr, tut es mir leid, dass ich dich nicht geliebt habe.

Und zählte ich aufrichtig alle meine Sünde auf, hätte aber die Liebe nicht ...

Es kommt vor, dass man sich einer Sünde schämt. Die Pflicht des vollständigen Sündenbekenntnisses – vor allem bei schweren Sünden¹¹ – kann dann zur Last werden. Da sieht man sich vor einem strengen Richter, es wächst die Angst und man hält sich der Vergebung nicht würdig. In Wirklichkeit aber macht man sich damit selbst

»nicht aus Mut, sondern aus furchtloser Liebe«

zum Richter – an Stelle Gottes! – und verurteilt sich wie einst Adam: *»Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.« (Gen 3,10)* Doch wer sich von Gott wirklich geliebt weiß, hat keine Angst, verurteilt zu werden, *denn die Furcht rechnet mit Strafe, aber die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. (1 Joh 4,18)* Das vollständige Sündenbekenntnis geschieht nicht aus Mut, sondern aus furchtloser Liebe. Nach solch einer Beichte kann ich nämlich zu mir sagen: Nun habe ich keinen Zweifel, dass Gott mich trotz all meiner Sünden liebt, denn ich habe sie alle aufgezählt und bekam dennoch als Antwort die Lossprechung.

Und glaubte ich an die Vergebung der Sünden auch ohne Beichte, hätte aber die Liebe nicht ...

So viele glückliche Kinder wissen ganz genau, dass sie von den Eltern geliebt werden; und dennoch genügt es ihnen nicht, es bloß zu wissen. Hie und da wollen sie es eben auch hören, erleben, ja feiern. Niemand soll sie deswegen verlachen. Wir w^ussen, dass Gott uns »trotz allem«

liebt, dass seine Liebe größer ist als unsere Sünden. Die Liebe rechnet das Böse nicht an. (1 Kor 13,5) Dies hat uns Gott in seinem Sohn Jesus Christus unter Beweis gestellt. So gesehen könnte man sagen, dass schon vor 2000 Jahren alle

»für mich maßgeschneidert«

Sünden vergeben worden sind. Jeder Mensch kann das in der Bibel nachlesen. Man hört davon in der Predigt. In jeder Eucharistiefeier sagt uns Jesus durch den Priester: *»mein Blut ... zur Vergebung der Sünden«*. Aber nur in der Beichte wird es mir ganz persönlich und für mich maßgeschneidert gesagt, durch die Vermittlung des Priesters, der sein Leben für diesen Dienst hingegeben hat, damit ich Gottes Worte der liebenden Vergebung mit eigenen Ohren höre.

Und lauschte ich aufmerksam der Lossprechung, hätte aber die Liebe nicht ...

Der Priester vermittelt die Vergebung im Namen Gottes und der Kirche.¹² Die Lossprechung ist die Liebeserklärung Gottes: Meine Liebe zu dir ist größer als deine Sünden, stärker als

der Tod. Kraft meiner Liebe habe ich meinen Sohn erweckt. Dieselbe Liebe erweise ich auch dir.

Und erfüllte ich pflichtgemäß die Buße, hätte aber die Liebe nicht ...

Der Beichtpriester erlegt mir eine »Genugtuung« oder »Buße« auf, durch die ich meinen Teil zur Wiedergutmachung des Schadens beibringe, der durch die Sünde entstanden war. Es sind lauter Liebestaten: *Buße kann bestehen im Gebet, in einer Gabe, in Werken der Barmherzigkeit, im Dienst am Nächsten, im freiwilligen Verzicht, im Opferbringen und vor allem in der geduldigen Annahme des Kreuzes, das wir zu tragen haben.*¹³ Herr, die Liebe deiner vergessenden Worte drängt mich, meinerseits Liebestaten zur Genugtuung zu vollbringen.

Pater Johannes Paul Abrahamowicz OSB stammt aus der Erzdiözese Wien, ist 1978 in Stift Göttweig in Niederösterreich eingetreten und hilft derzeit auf einige Jahre als Prior in der Benediktinerabtei St. Paul vor den Mauern in Rom aus (<http://www.abbaziasanpaolo.net>).

¹ Lapidarium von St. Paul vor den Mauern, XIX.

² Papst Gregor II. restaurierte für sie im Jahr 720 das Klostergebäude. Louis Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Tome I, 1886, p. 397.

³ Papst Gregor I. (590–604) bestellte im Jahr 604 die Ancillae Domini. Siehe Inschrift *Praeceptum marmoreum* vom 25. Januar 604 im Lapidarium von St. Paul vor den Mauern, III.

⁴ »cura luminum« Liber Diurnus Ro-

manorum Pontificum, Migne, *Patrologia Latina* 105, col. 106–107.

⁵ *Stabilitas qualis fidelitas* = Beständigkeit im Sinn von Treue. *Stabilitas* ist das zusätzliche Gelübde der Benediktiner.

⁶ 1 Kor 6,14: Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken.

⁷ Nach Eusebius hat ca. 200 n. Chr. ein Priester namens Caius das Apostelgrab »tropaion« genannt: Eusebius Pamphili, *Ecclesiasticae*

Historiae Libri decem, II XXV 7; Loeb Classical Library, I, 182, 1822.

⁸ Dtn 6,4: Höre, Israel, der Ewige ist Gott, der Ewige ist einzig.

⁹ *Regula Benedicti* 7,69 und 7,67 (1 Joh 4,18).

¹⁰ Vgl. CIC. can. 989.

¹¹ Katechismus der katholischen Kirche, 1484 und 1497.

¹² Vgl. ebd., 1462.

¹³ Ebd., 1460.

Gott im Milieu?

Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie

Nur mehr drei von zehn Alltagsmilieus werden kirchlich erreicht. Inspiration für eine dementsprechende Mission kommt aus der Kirchengeschichte Frankreichs: Öffnung nach außen, glaubwürdiges Zeugnis und eine Neuentdeckung des Evangeliums.

Die üblichen Helden des Konjunktivs (»Wir müssten, könnten, sollten ...«) waren schnell zur Stelle, als 2006 die Studie zu *Religiösen und kirchlichen Orientierungen in den Sinus-Milieus* veröffentlicht wurde. Da diese mittlerweile zum »Kleinen Einmaleins« pastoraler Gegenwartsdeutung gehört, wirklich theologische Analysen ihrer Ergebnisse aber noch immer die Ausnahme bilden, lohnt sich ein zweiter Blick auf diese mikrosoziologische Ethnologie unseres Alltags – und zwar im Kontext einer historisch-systematisch arbeitenden Praktischen Theologie. Sie riskiert die Verlangsamung durch eine historische Rückblende in die vergleichbare Problemkonstellation einer nahen kirchlichen Vergangenheit, die sich möglicherweise als eine Erinnerung an die Zukunft auch unserer Pastoral hierzulande erweisen könnte.¹

Es ist ein seltener Glücksfall, wenn einem Bischof die Lektüre einer religionssoziologischen Untersuchung schlaflose Nächte bereitet – und

ihn dann auch noch zum Handeln veranlasst. So geschehen mit dem Pariser Kardinal Emanuel Suhard, als er am Ostermontag 1943 das Manuskript von *La France, Pays de Mission?* von Henri Godin und Yvan Daniel las.

Frankreich, ein Missionsland?

Dieser pastoralsoziologische Bestseller schlug im kollektiven Bewusstsein der französischen Kirche ein wie eine Bombe: Missionsländer liegen doch in Übersee, wo Missionare »armen Heidenkindern« das Evangelium bringen – aber Frankreich, wo man mit gallikanischem Stolz den Ehrentitel der »ältesten Tochter der Kirche« trägt? Die Lektüre jedenfalls veranlasste Kardinal Suhard zur Abfassung mehrerer auf der ganzen Welt gelesener Hirtenbriefe sowie zur Gründung des innovativen Pastoralprojekts der Mission de Paris: beides prophetische Vorwegnahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

La France, Pays de Mission? löste in Frankreich einen veritablen »Frühling der Kirche« (E. Suhard) aus, von dem selbst ein nüchterner Beobachter wie Yves Congar sagt: »Wer diese Jahre nicht miterlebt hat, der hat einen der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche ver-

säumt.« Eine ähnliche Rolle wie dieses aufrüttelnde Buch könnte in Deutschland vielleicht auch das Sinus-Milieu-Handbuch spielen. Einen ersten Schritt haben die deutschen Bischöfe gemacht, als sie 2004 eine Formel Ivo Zeigers vom Katholikentag 1948 aufgriffen und in einem höchst lesenswerten Hirtenbrief zum Weltmissions-Sonntag auch Deutschland erstmals offiziell als »Missionsland« bezeichneten.²

Der wesentliche Unterschied zwischen *La France, Pays de Mission?* und der Sinus-Studie besteht darin, dass sich die »versäulte« Nachkriegsgesellschaft beider Länder mit ihren tragenden Pfeilern des Arbeitermilieus einerseits und des Katholischen Milieus andererseits heute in eine ungeheure Vielfalt pluraler Alltagswelten ausdifferenziert hat – und die Lage für deren zentrale Institutionen (Gewerkschaften, Kirchen, Parteien) weitaus schwieriger ist als damals.

Für die deutsche katholische Kirche birgt die Sinus-Studie vor allem die ernüchternde Erkenntnis, dass sie nur noch in drei von zehn idealtypisch profilierten Sozialmilieus wirklich verwurzelt ist: bei den Konservativen, bei den Traditionsverwurzelten und in der Bürgerlichen Mitte. Den Anschluss an zukünftige gesellschaftliche Leitmilieus wie Experimentalisten, Postmaterielle oder Moderne Performer jedenfalls scheint sie verloren zu haben – und damit

»einer der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche«

auch die Eliten von morgen. Diese kirchliche »Milieuverengung« (M. Ebertz) gilt, während die DDR-Nostalgischen eine historisch bedingte Sonderrolle spielen, auch für die jeweiligen Kernmilieus der so genannten Unter- und Oberschicht: für die Konsum-Materialisten und Hedonisten sowie für die Etablierten. Eine prekäre Lage in Zeiten, in denen die »nivellierte Mittelstandsge-

sellschaft« (H. Schelsky) schrumpft und die beiden großen christlichen Kirchen mit ihrem Vollsortiment auf dem Religionsmarkt in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten und sich zunehmend aus der Fläche zurückzuziehen müssen. Zwischen den beiden Extremen von Esoterik und Fundamentalismus geraten sie genauso in Bedrängnis wie Hertie oder Kaufhof zwischen Discountmärkten und Edelshops.

Entdeckung der Arbeiterpriester

In dieser Situation lohnt ein weiterer historischer Rückblick und zwar auf das pastorale Abenteuer der französischen Arbeiterpriester, deren erste Generation noch während des Zweiten Weltkriegs ihre Soutane ablegte und als »Priester im Blaumann« in die Fabriken, Werften und Kohlegruben ging. Von allen pfarrlichen Verpflichtungen freigestellt, wollten sie als Arbeiter unter Arbeitern das Evangelium leben – ein für viele Katholiken damals skandalöser priesterlicher Ortswechsel.

Sahen sich diese ersten Arbeiterpriester noch als »Fallschirmspringer« Gottes, die hinter den »feindlichen« Linien landeten, um die weitgehend entkirchlichte Arbeiterwelt von innen heraus zu bekehren, so kam es im direkten Kontakt mit dieser zunächst fremden Welt schon bald zu einem radikalen Bewusstseinswandel: »Wir sind mit einer klaren Vorstellung von dem losgezogen, was wir der Welt zu bringen hätten, und haben entdeckt, dass wir Zuspät-Gekommene waren, die alles erst lernen mussten.«

Je mehr die Arbeiterpriester sich auf das Leben und Kämpfen ihrer Kameradinnen und Kameraden einließen, umso überraschter entdeckten sie, dass wirkliche Mission keine Einbahnstraße ist. Nicht sie bekehrten die Arbeiter zur Kirche, sondern diese bekehrten vielmehr

sie zum Evangelium: Die Arbeiterpriester haben das Evangelium also unter jenen Arbeitern überhaupt erst entdeckt, denen sie es eigentlich bringen wollen. Eine unerwartete Entdeckung, die auf eine spätere Erkenntnis der Theologie der Befreiung vorausweist: »Gott kommt früher als der Missionar« (L. Boff). Eine schöpfungstheologische Begründung hierfür lieferte unter anderem Teilhard de Chardin mit seinem Buch *Le milieu divin*, das die Arbeiterpriester in ihrer Grundüberzeugung bestärkte, dass auch die profane Welt ein »Milieu Gottes« ist.

Postkolonialer Missionsbegriff

Unter den knapp einhundert Arbeiterpriestern hat sich somit ein fundamentaler Bewusstseinswandel ereignet, der zwar nicht von allen im selben Tempo und in gleichem Maß vollzogen wurde, in der Kirchengeschichte der Neuzeit aber eine wirkliche Innovation darstellt. Sie stehen für einen alternativen Missionsbegriff, dessen epochale Neuheit sich am besten mithilfe von Paul Watzlawicks Unterscheidung von Problemlösungen erster bzw. zweiter Ordnung verstehen lässt.

Auf die fast vollständige Entchristlichung des Arbeitermilieus reagierte die Kirche damals zunächst mit einer problemverstärkenden Lösung erster Ordnung (»Mehr vom Selben«): Man solle doch, so ein römischer Ratschlag, in Frankreich über eine verstärkte »Gründung von Kindergärten oder die Vermehrung der Ministranten und frommen Vereine« nachdenken. Die Arbeiterpriester jedoch stehen für die Alternative einer »paradoxen Intervention« zweiter Ordnung: weniger Anstrengungen im Rahmen konventioneller Pfarrlichkeit und stattdessen absichtsloser Einsatz unter den Arbeitern.

Bei diesem neuen Missionsbegriff geht es um eine pastorale »Abrüstung« auf das Niveau eines Zeugnisses, das ohne große Worte auskommt nach dem Motto: »Rede nur dann von Deinem Glauben, wenn Du gefragt wirst – aber lebe so, dass man Dich fragt.« Kirchliche Mission nach diesem Modell umfasst mindestens drei Komponenten: die pastorale Öffnung nach Außen, das glaubwürdige Zeugnis des Lebens und die Entdeckung des Evangeliums unter den Anderen. Diesen neuen, dreifach strukturierten Missionsbegriff der Arbeiterpriester könnte man einen explorativen Begriff von Mission nennen, während man den herkömmlichen Missionsbegriff einen kolonialen nennen müsste. Geht man im Sinne der französischen Arbeiterpriester von einem solchen postkolonialen Verständnis der Welt-Mission von Kirche aus, dann wäre heute mit Blick auf die Sinus-Studie nicht wie üblich mehr zu tun, sondern zunächst einmal vielleicht sogar weniger – und dafür das Richtige.

Theologische Perspektivierung

Dieser neue Missionsbegriff lässt sich mit Hilfe des französischen Dominikaners M.-Dominique Chenu (1895-1990), einer der wichtigsten Impulsgeber der Arbeiterpriester, theologisch entfalten. Mission heißt für ihn vor allem, dass die Kirche »aus sich herausgehen« muss, um sich neu in der Welt »inkarnieren« zu können. Um den pastoralen Status einer solchen »Église en état de mission« zu klären, hatte der Historiker Chenu bereits 1946 auf der ersten Generalversammlung der Mission de France auf eine ihm naheliegende Konstellation der Geschichte zurückgegriffen: die Gründung seines Ordens im Kontext der evangelischen Armutsbewegung des Mittelalters. Die ersten Predigerbrüder um Dominikus predigten nicht wie die päpstlichen Le-

gaten vom hohen Ross herab, sondern bewegten sich auf Augenhöhe mit den Menschen ihrer Zeit («non equester sed pedester»).

Ihr innovatives Missionsverständnis ähnelt demjenigen der französischen Arbeiterpriester auf verblüffende Weise: Sie wagten einen »spirituellen Ortswechsel« (M.-D. Chenu) in die kulturellen Leitmilieus ihrer Gegenwart, der sie das in Form gelebter Armut revitalisierte Evangelium in der Begegnung mit den Anderen auf neue Weise entdecken ließ. Noch heute lässt sich, so Chenu, Maß nehmen an diesem armutsbewegten Bibelfrühling des 13. Jahrhunderts, in dem die Kirche zur einfachen Nachfolge Jesu zurückfand – angeführt von der pastoralen Avantgarde ihrer Bettelorden.³

Über Chenu hinaus kann man sogar noch einen Schritt weitergehen. Der besondere Missionsstil von Bettelorden und Arbeiterpriestern ist nämlich keine Erfindung des Mittelalters oder des vergangenen Jahrhunderts, sondern geht in seiner dreifachen Struktur vielmehr auf Jesus selbst zurück. Dieser stand für eine Öffnung der Sozialmilieus seines Volkes im Zeichen einer anbrechenden Gottesherrschaft, deren Überras-

»auf Augenhöhe mit den Menschen ihrer Zeit«

schungen er mit seiner ganzen Existenz als Wanderprediger auch selbst verkörperte – und als deren Zeugen er, so die früheste christliche Missionsregel (Lk 10,1-7 par), seine Jünger paarweise und ohne großes Gepäck in die Dörfer und Marktflecken Galiläas sandte. Sie konnten die Macht seines Evangeliums überall dort entdecken, wo sie mit dem ihnen aufgetragenen Wunsch »Schalom diesem Haus« auftraten. Hierbei handelt es sich um eine performative Kurzformel der Botschaft Jesu, die seine Jünger umso tiefer in die Mysterien des Evangeliums einführ-

te, je häufiger sie diese Begrüßung an fremden Orten aussprechen: »Die eigentliche Botschaft besteht im Lebensstil dieser Leute, die da an die Tür klopfen. [...] Man kann sie für total verrückt halten [...] oder man kann nachfragen, wie sie zu einem derart unsicheren [...] Lebensstil gefunden haben. Dann aber hat das Gespräch über Gott und seine Herrschaft bereits begonnen ...«⁴

Konsequenzen für die deutsche Kirche

Das Zweite Vatikanum hat die französischen Arbeiterpriester nicht nur offiziell rehabilitiert (vgl. PO 8), sondern ihrem nur scheinbar neuen Missionsbegriff auch eine weltkirchliche Rezeption erster Klasse zuteil werden lassen, die für eine Interpretation der Sinus-Milieu-Studie von höchster Bedeutung ist. Man muss hierzu nur die deutschen Bischöfe mit ihrer Aussage, Deutschland sei ein Missionsland geworden, beim Wort nehmen und »Ad gentes«, das Missionsdekret des Konzils, auf unsere deutsche Gegenwartssituation hin lesen. Auch dort geht es um eine kulturelle Öffnung der Pastoral, der ein am Evangelium orientiertes Zeugnis des Lebens folgt.

Die dritte Komponente des Missionsbegriffs der Arbeiterpriester, die Entdeckung des eigenen Evangeliums bei den Anderen, findet sich im Missionsdekret nur andeutungsweise (vgl. AG 7/9), eindeutiger jedoch in »Gaudium et spes«: »Es ist die Aufgabe des gesamten Volkes Gottes, [...] auf die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören [...] und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen, damit die offenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst [...] werden kann. [...] Die Kirche bekennt [...], dass sie selbst aus der Gegnerschaft derer, die sie bekämpfen [...], einen großen Nutzen [...] zu ziehen vermag.« (GS 44).

Diesen in Deutschland noch immer zu wenig rezipierten Konzilstext im Hinterkopf, steht

nun der Wechsel von der analytischen zur operativen Ebene an. Auch wenn der Missionsbegriff der Arbeiterpriester einem historischen Kontext entstammt, dessen ärmliche Verhältnisse keinen Raum für bildungsbürgerliche Sozialromantik bieten, so lassen sich von ihm her doch einige konkrete Handlungsoptionen für das Feld kirchlicher Praktiken im hiesigen Kontext skizzieren, die den drei Komponenten des gerade vorgestellten Missionsbegriffs entsprechen: eine doppelte Selbstrelativierung von Kirche und Pfarrei nach Außen und im Innen, ein pluriformes Zeugnis des Lebens im Netzwerk einer transversalen Gesamtpastoral sowie eine für Gottes Überraschungen offene Pastoral kultureller Mehrsprachigkeit.

Doppelte Selbstrelativierung

Die Sinus-Milieu-Studie ist vor allem eine geistliche Herausforderung. Eine sehr grundsätzliche Anfrage an die spirituelle Grundhaltung der Pastoral, welche die Kirche zu einer demütigen Selbstrelativierung nach dem Motto Johannes' XXIII. herausfordert: »Giovanni, nimm dich nicht so wichtig.« Denn es gibt noch andere Orte Gottes als die Kirche und noch andere Orte der Pastoral als unsere Pfarreien. Ein historischer Modellfall dieser doppelten Selbstrelativierung, die eine pastorale Öffnung nach Außen wie im Innen ermöglicht, sind die ersten französischen Arbeiterpriester. Diese haben nicht nur erkannt, dass Gott auch außerhalb der Kirche präsent ist, sondern auch am eigenen Leib zu spüren bekommen, dass diese in sich bis zum Zerreißen plural verfasst ist. Der beinahe unmögliche Spagat, mit dem sie die Kluft zwischen entkirchlichtem Arbeitermilieu und vorkonziliarer Priesterkirche zu überbrücken suchten, musste in der Spätphase des Pontifikats Pius' XII. zwangsläufig

zu schmerzlichen Zerreißproben führen. Nicht wenige Arbeiterpriester sind mit ihrem Lebensentwurf denn auch an den inneren Differenzen einer Kirche gescheitert, welche das Milieu Gottes nicht größer und weiter sein lassen konnte als ihr eigenes.

Die Arbeiterpriester laden im Sinne der erstgenannten Selbstrelativierung des Innens kirchlicher Pastoral zu einer ekklesiologischen Lockenübungsübung ein, welche das je größere Mysterium

»noch ganz andere Heilswege«

Gottes die Grenzen seiner Kirche überschreiten lässt. Wir müssen weniger darauf aus sein, die Etablierten, Postmateriellen oder Hedonisten wieder »in die Kirche zu bekommen«, als vielmehr darauf, in entkrampfter Gelassenheit zu fragen, was uns diese von Gott zu sagen haben. Es gibt nicht wenige unter ihnen, die zwar nie zum Pfarrfamilienabend kommen, sich dem Volk Gottes aber dennoch zugehörig fühlen – nur eben anders, als viele in der Kirche meinen. Eine spirituell durchaus schwer zu verarbeitende Erkenntnis, die im Horizont der zweitgenannten Selbstrelativierung aber zu einer theologisch zukunftsweisenden Neubewertung der so genannten Kasualien und anderer passagerer Orte der Pastoral führen kann. Und vielleicht müssen ja auch gar nicht alle Milieus zur Kirche bekehrt werden, weil Gott für sie noch ganz andere Heilswege bereithält als diese ...

Transversale Gesamtpastoral

»Zur Caritas gehen [...] auch die [...] ›Konsummaterialisten‹; [...] ›Experimentalisten‹ finden sich etwa [...] in der Kölner ›Kunststation St. Peter‹, und für die ›Postmateriellen‹ gibt es manch

gutes Kloster oder wenigstens Anselm Grün.«⁵ Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass es jenseits der klassischen Pfarrei längst ein weitverzweigtes Netzwerk von pastoralen Orten gibt, die zahlreiche Berührungspunkte, Schnittstellen und Kontaktflächen zu vermeintlich kirchen-

Literaturtipps

Themenheft »Kirche in (aus) Milieus« der Zeitschrift Lebendige Seelsorge (2006/4).

Gerhard Kruij, Frankreich als Missionsland. Das Evangelisierungskonzept der französischen Arbeiterpriester, in: Ute Franke-Hesse/Ders. (Hg), Kirchliches Leben und Theologie in Frankreich, Odenthal-Altenberg 1997, 50-66.
Christian Bauer, M.-Dominique Chenu OP (1895-1990). Gottes messianisches Volk unter den Zeichen der Zeit, in: Ulrich Engel/Thomas Eggensperger (Hg), »Mutig in die Zukunft!«. Dominikanische Beiträge zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leipzig 2007, 105-146.

fremden Sinus-Milieus aufweisen. Ein höchst plurales Netzwerk, dessen differenzierte Milieuorientierung aber auch bestehende »Desintegrationstendenzen« (R. Bucher) in der Kirche verstärkt.

Daraus ergibt sich nicht nur das Problem des inneren Zusammenhangs der einzelnen Orte kirchlicher Pastoral, sondern auch die missionarische Notwendigkeit, diese historisch gewachsene Vielfalt als ein Zeugnis glaubwürdig gelebter Pluralität zu kultivieren, solange es sie noch gibt – notfalls auch gegen den Konformitätsdruck einer Kirchenleitung, die einen legitimen Plural des Katholischen zuzulassen häufig erst noch lernen muss. Auf der Suche nach einer entsprechend offen vernetzten Gesamtpastoral kann die deutsche Kirche in der »Pastoral d'ensemble« der französischen Nachkriegszeit fündig werden, die so innovative Projekte wie die Mission de France oder die Mission de Paris umfasste: »Die Zeit einer Pastoral in den Grenzen der Pfarrei ist vorbei«, so bereits 1948 der damalige Erzbischof von Cambrai.

Man förderte damals in Frankreich auch ungewöhnliche Initiativen wie diejenige Madeleine Delbrêls, einer weiteren Inspiratorin der Arbeiterpriester, die 1933 als »Missionarin ohne Schiff« zu den Kommunisten von Ivry aufbrach – nachdem sie selbst durch das Zeugnis des Lebens junger Christen an der Sorbonne zum Glauben gefunden hatte: »Ich bin [...] Christen begegnet, die weder älter noch dümmer [...] waren als ich – die also dasselbe Leben lebten, genauso viel diskutierten und tanzten.«⁶ Von einem solchen Zeugnis als dem kriteriologischen Maßstab einer glaubhaften Gesamtpastoral sprach in seinem letzten großen Hirtenbrief 1949 auch Kardinal Suhard: »Zeuge sein heißt nicht, Propaganda zu treiben, [...] sondern ein Mysterium zu bilden – so zu leben, dass dieses Leben unverstänlich wäre, wenn Gott nicht existierte.«⁷ Ganz ähnlich brachte dies Papst Paul VI. 1975 in seinem Lehrschrreiben »Evangelii nuntiandi« zum Ausdruck: »Die Verkündigung muss vor allem durch das Zeugnis erfolgen. [...] Durch ein solches Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unüberwindliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt?« (EN 21).

Kulturelle Mehrsprachigkeit

Was also tun? Nicht mehr, sondern weniger. Chenu bringt es auf den Punkt: »Zeugnis geben heißt nicht bekehren, sondern sichtbar das sein, was man ist.« Was die Kirche ist, das spricht bereits bevor ihre offiziellen Vertreter den Mund aufmachen. Möchte sie im Sinne der Arbeiterpriester auch heute noch ansprechbar und auskunftsfähig sein, dann muss sie, um nur einen Bereich herauszugreifen, zum Beispiel die kulturell eingeschränkte Rekrutierung ihres »perso-

naln Angebots« (manche sprechen von einer Negativauslese des Priesternachwuchses) gründlich überdenken.

Auf allen Ebenen benötigen wir alltagskulturell mehrsprachige Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums, die nicht nur Kontakt zu sehr unterschiedlichen Menschengruppen aufzunehmen vermögen, sondern auch selbst verschiedenen Sozialmilieus entstammen – ganz so wie die für viele Arbeiterpriester prägende Jeunesse Ouvrière Chrétienne, die auf eine Mission des Milieus junger Arbeiter durch Mitglieder eben dieses Milieus setzte. Unter diesem Anspruch be-

»Pastoral mit kulturellem Sexappeal«

trachtet, gibt die gegenwärtige Personalentwicklung der deutschen katholischen Kirche Anlass zu ernster Sorge. Zumal man in einer zunehmenden Zahl von Diözesen meint, aus Kostengründen auf die Pastoralreferentinnen und -referenten verzichten zu können, die meist noch am ehesten Anschluss an zukünftige Leitmilieus der Gesellschaft haben.

Wenn die hiesige Kirche es schafft, dieser Milieuverengung zu entkommen und kulturelle Mehrsprachigkeit als eine pastorale Schlüsselqualifikation wiederzuentdecken, dann könnten auch hierzulande neue und innovative Orte der Pastoral mit kulturellem »Sexappeal« entstehen,

die das »gewisse Etwas« haben und auf denen eine Spannung liegt, die noch heute zu elektrisieren vermag. Pastorale Orte, an denen unsere gesellschaftlichen Stereotypen ins Tanzen geraten, weil es dort noch echte Überraschungen gibt, welche die entgrenzende Kraft des Evangeliums neu entdecken lassen: Zeltlager für berufstätige Väter, die trotz Karrieredruck mehr als bloße »Feierabend-Papas« sein wollen; Jogging-Exerzitien für »körperfromme« Zeitgenossen, die Leib und Seele auf neue Weise zusammenbringen möchten; oder »Theologische Salons« für skeptische Gottsuchende, die sich im nahen Straßencafé zur Debatte treffen.

Für die Entstehung solcher pastoralen Orte an den »Schnittstellen pluraler Alltagswelten« (H. Luther) gibt es keine praktisch-theologischen Patentrezepte. Wohl aber kann man von Seiten der Praktischen Theologie auf bereits Gelingendes hinweisen, so etwas wie missionarische Neugier wecken und in die kulturellen Randzonen von Kirche locken – immer auf jene Sicherheit vertrauend, die man im Gehen auf unbekanntem Terrain mit jedem Schritt gewinnt: Auch fremder Boden trägt.

Christian Bauer, Dipl. theol., schließt gerade eine Dissertation zu M.-Dominique Chenu ab und ist vom Sommersemester 2008 an Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

¹ Vgl. auch die ausführlichere Fassung dieses Beitrags demnächst in: Johann Ev. Hafner/Joachim Valentin (Hg.), Parallelwelten. Christlicher Glaube und die Vervielfachung von Wirklichkeit; dort auch mehr Textnachweise sowie weiterführende Literatur.

² Deutsche Bischofskonferenz, Der missionarische Auftrag der Kirche. Gemeinsamer Hirtenbrief anlässlich

des Bonifatius-Jubiläums, zit. nach Amtsblatt für das Erzbistum Bamberg (2004), 372–377, hier 372.

³ Vgl. expl. M.-Dominique Chenu, Saint Thomas d'Aquin et la théologie, Paris 1959.

⁴ Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2003, 166ff.

⁵ Rainer Bucher, Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen

sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: HerKorr 60 (2006) 450–454; 451.

⁶ Madeleine Delbrèl, Ville marxiste, terre de mission. Provocation du marxisme à une vocation pour Dieu [Neuausgabe], Paris 1995, 202f.

⁷ Emanuel Suhard, Le Prêtre dans la Cité. Lettre pastorale du carême, Paris 1947.

Frauen in Führungsaufgaben in der Kirche

Erfahrungen aus einem Fortbildungsprojekt

**Frauen arbeiten in den Führungs-
etagen der Kirche nicht mehr nur als
Sekretärinnen. Immer öfter bringen sie
ihre Kompetenzen in die Leitung ein.
Wichtig sind ihnen u.a. klare Verant-
wortungsbereiche und partnerschaft-
liche Zusammenarbeit.**

Julia Mulaha war bis 1996 die Verantwortliche für das Frauenprogramm des Nationalkonzils von Kenia. Sie gehörte zum ökumenischen Team, das Deutschland im Jahr 1995 zur Mitte der ersten ökumenischen Dekade, in der es um die gemeinsame Verantwortung von Frauen und Männern in der Kirche ging, besuchte. Julia Mulaha erzählte von »Gender awareness trainings«, die kenianische Bischöfe gemeinsam mit Frauen aus ihren Diözesen durchführten. Diese Idee griff in Deutschland die Frauen- und Männerseelsorge mit anderen Kooperationspartnern auf und veranstaltete mehrere »Gendertrainings«.¹ Insgesamt wurde »Gender Mainstreaming« immer mehr der Begriff unter dem Politik betrieben wird, die das Frau- und Mannsein ins Bewusstsein rufen will, um Gerechtigkeit für beide Geschlechter zu erreichen.² Auf dem Hintergrund der 4. Weltfrauenkonferenz in Peking entstand die Verpflichtung aller Staaten der Europäischen Union im Amsterdamer Vertrag von

1996, das Prinzip des Gender Mainstreaming in ihrer Politik zu verwirklichen.

Auch in der Deutschen Bischofskonferenz wuchs das Bewusstsein dafür, dass Frauen in der römisch-katholischen Kirche in Deutschland Leitungsaufgaben übernehmen sollten. So wurden in einzelnen Diözesen Ordinariatsrätinnen ernannt. Diese kamen zunächst meist aus dem juristischen Bereich, inzwischen gehören auch Theologinnen zu dieser Gruppe leitender Frauen. In der Erzdiözese München und Freising und in Osnabrück sind Frauen als Seelsorgeamtsleiterinnen für Teilbereiche der Seelsorge zuständig. In einigen Diözesen wurde mittels Gender-Workshops für die Grundsätze des Gender-Mainstreaming in der alltäglichen Arbeit der Personalentwicklung sensibilisiert.

Auf der Fachtagung »Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie für Frauen in verantwortlichen Positionen in der Kirche« (2005) stellte Kardinal Sterzinsky, Vorsitzender der Unterkommission »Frauen in Kirche und Gesellschaft« der Pastoralkommission der DBK, fest: »Frauen erhalten in der katholischen Kirche verstärkt die Möglichkeit, an Stellen mit großer Gestaltungsmöglichkeit tätig zu sein und in diesem Sinn Karriere zu machen. Dies ist besonders wichtig, gerade in einer Situation, wo aus finan-

ziellen Gründen Stellen in der Pastoral und auch im Bereich der Frauenarbeit gekürzt werden. Frauen haben spezifische Perspektiven in Kirche und Gesellschaft einzubringen, die gerade in Zeiten des Umbruchs weiterführend sind. Ihre Themen und Anliegen dürfen daher nicht verloren gehen, sondern sie sollen in der katholischen Kirche verstärkt zum Tragen kommen. Damit dies gelingt, sind Frauen auf ihrem Weg in verantwortliche Positionen zu fördern.«³

Führen in Zeiten der Veränderung

Die Verantwortlichen der Frauenseelsorge in Deutschland haben in der Folge die Entwicklungen zum Thema Frauenförderung gut beobachtet und überlegt wie Frauenförderung in diesem speziellen Fall aussehen könnte.⁴ Als hilfreich wurde dabei unter anderem erachtet, Frauen, die Leitungsaufgaben übernehmen, gut zu unterstützen bzw. sie auf diese Aufgaben speziell vorzubereiten. So bietet die Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam mit dem katholisch-sozialen Institut ksi in Bad Honnef einen Weiterbildungskurs unter dem Titel »Führen und Leiten« für Frauen in verantwortlichen Positionen der katholischen Kirche an.⁵

Vorreiterin in Bezug auf römisch-katholische Führungstrainings in der deutschen Kirche ist dabei die Frauenseelsorge in Bayern. Vom Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising gibt es schon länger das Kursangebot »Führen und Leiten« für alle, die in Diözesen oder Ordensgemeinschaften Leitungspositionen übernehmen. Rückmeldungen von Teilnehmerinnen dieser Kurse überzeugten die bayerischen Frauenseelsorgerinnen und Seelsorgeamtsleiter davon, dass es wichtig wäre, ein eigenes

»Führungstraining für Frauen« anzubieten. So wurde in den Jahren 2001/2002 erstmals von der Theologischen und Pastoralen Fortbildung in Freising gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge in Bayern ein solches Führungstraining zum Thema »Kompetenz – Macht – Autorität« angeboten.

Aus der Erfahrung dieses ersten Trainings wurde klar, dass ein möglicher Folgekurs sehr praxisbezogen auf das Thema »Leitung« hin konzipiert werden muss. Es geht darum, Grundlagen zielorientierter und kreativer, kompetenter und kooperativer Führung kennen zu lernen, Klarheit in der eigenen Führungsrolle zu gewinnen und die eigene Balance und Zufriedenheit in dieser Rolle zu finden. Dieses zweite Führungstraining für Frauen steht nun unter dem Titel: »Führen in Zeiten der Veränderung.«

Ein konkreter Kurs

Bei manchen Interessierten gab es zunächst Vorzicht gegenüber einem »reinen« Frauenangebot, das vielleicht »zu feministisch« werden und in »Männerfeindlichkeit« abgleiten könnte. Doch die teilnehmenden (Ordens)Frauen, die schon in Leitungspositionen in der römisch-katholischen Kirche waren oder vor der Übernahme einer solchen Leitungsposition standen, konnten entdecken, wie bereichernd der Austausch und das gemeinsame Lernen – ganz ohne unnötige Ideologisierung – sein kann.

In den Modulen ging es um Führungsvisionen und Leitungsverständnis, um Führung im Kontext der Organisation »Katholische Kirche«, um Personalentwicklung und um die Gestaltungsräume von Führung, um Konfliktmanagement, Selbst- und Zeitmanagement, kollegiale Beratung, Berufs- und Laufbahnplanung. Dabei wurde speziell in den Blick genommen, wie

Frauen und Männer in verschiedenen Handlungsfeldern agieren und welche Gender-Aspekte im Personal- und Qualitätsmanagement relevant sind.

Theorieinputs wechselten sich mit Übungsphasen ab, in denen die eigene Praxiserfahrung eingebracht und reflektiert werden konnte. Entscheidend war, dass das Führungstraining prozessorientiert konzipiert war und die Teilnehmerinnen ihre jeweilige aktuelle Situation und spezifischen Erfahrungen ins Kursgeschehen einbringen konnten. Die täglichen spirituellen Impulse wurden von den bisherigen Teilnehmerinnen als bereichernd empfunden.

Frauenführung in der Kirche

Weil Frauen Kirche sind, deshalb wollen sie in dieser Kirche ihre Talente, Gaben und Fähigkeiten einbringen. Nicht mehr und nicht weniger. Darum geht es bei diesem Führungstraining: Frauen werden sich ihrer Kompetenzen bewusst und erweitern diese. »Ich war positiv überrascht. Es war für mich eine große Freude mit anderen Frauen zusammen zu arbeiten. Da war vor allem ein kompetentes Sich-aufeinander-Einlassen. Kein Hickhack unter Frauen«, sagte eine Teilnehmerin. Andere hatten bewusst einen »reinen Frauenkurs« gewählt und zeigten sich ebenso zufrieden. Im Bewusstsein ihrer eigenen Fähigkeiten sind diese Frauen bereit, Führungsaufgaben in der Kirche auf ihre Weise wahrzunehmen und gestaltend tätig zu werden. Eine Bemerkung einer Ordensfrau: »Wir haben seit Jahrhunderten selbstverständlich Führungsaufgaben übernommen.« – Wo bleibt diese Stimme? Wird sie gehört in unserer Kirche und werden diese Kompetenzen abgerufen?

Welche Erfahrungen machen Frauen in Führungspositionen? In Gesprächen mit Frauen,

die das Führungstraining absolviert haben, wurde zur Sprache gebracht: Frauen aus dem theologischen Bereich konnten vor allem durch die Angebote zur Kommunikation die Kommunikationsstrukturen in ihren Arbeitsbereichen besser analysieren. Ihnen wurde klar, dass im pastoralen Bereich oft die Position innerhalb des Organigramms ihrer Stelle nicht so klar war, wie sie hätte sein sollen. Klare Leitungsaufgaben klar wahrnehmen – so die Theorie. In der Praxis erschweren z. B. Leitungsfehler von VorgängerInnen die Wahrnehmung der Leitungsposition ebenso wie die Tatsache, dass eine Stelle zwar als Leitungsstelle ausgeschrieben wurde, doch in der Praxis die Wahrnehmung von Leitung nicht wirklich erwünscht ist.

Beim Führungstraining wurde klar, dass ein Pool von weiblichen (und männlichen) Führungspersönlichkeiten, auf den eine Diözese im Falle der Neubesetzung einer Leitungsposition zurückgreifen könnte, sehr wünschenswert wäre, aber oft noch nicht aufgebaut wurde.

Bereit zur Leitung

Eine der Teilnehmerinnen äußerte sich sehr positiv über ihre Leitungserfahrungen. Sie hatte die Erfahrung gemacht, von ihren Vorgesetzten gestützt zu werden. Kritik wurde nie hinter ihrem Rücken abgehandelt: Wenn es Kritik an ihr gab, wurde sie immer zu diesen Gesprächen geholt. Auch gegenüber obersten kirchlichen Stellen kann sie klar ihre Bedenken äußern und diese werden ernst genommen. Es ist wichtig, dass sowohl Frauen und Männer ihre Position anerkennen, wobei manche MitarbeiterInnen besser mit Chefinnen, andere besser mit Chefs arbeiten können.

Frauen, die am Führungstraining teilnahmen, können nun ihre eigene Rolle und ihre ei-

genen Vorstellung von Leitung in der Kirche konkreter formulieren. Ihr Blick hat sich geschärft. Ihnen ist klar geworden, dass je konkreter sie selbst ihre Position bestimmen und ihre angestrebten Ziele ausdrücken, desto besser können sie gegenüber der Kirchenleitung ihre Position klären. Führungsstellen werden Frauen selten »nachgetragen«. Sie selbst sollten deutlich machen, dass sie in der Lage sind, diese kompetent auszufüllen, und sich um diese Stellen bewerben.

Magdalena Bogner, Vorsitzende der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, hat auf die Klage Kardinal Lehmanns, dass Frauen, denen er eine verantwortungsvolle Position anbietet, das Angebot ablehnen, jüngst geantwor-

Ankündigung

Die Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge in Bayern und die Theologische und Pastorale Fortbildung Freising veranstalten gemeinsam mit dem Bildungszentrum St. Virgil und dem Katholischen Bildungswerk Salzburg ein weiteres Training abwechselnd in Freising und Salzburg.

Informationen bei den Veranstaltern:

<http://www.TheologischeFortbildung.de>

<http://www.frauenseelsorge-bayern.de>

<http://www.virgil.at>

tet: »Es ist tatsächlich faktisch so, dass Frauen sich immer noch – wohl über Jahrhunderte tief geprägt – zu wenig zutrauen oder gar nicht den entsprechenden Ehrgeiz haben. Notwendig wären vor allem familiengerechte Arbeitsplätze und die Möglichkeit, auch in Leitungspositionen in reduzierter Vollzeit arbeiten zu können.«⁶

Frauen in kirchlichen Führungspositionen arbeiten viel mit Priestern zusammen. Zwischen der Lebenswelt von Priestern und der Lebenswelt von Frauen herrschen große Unterschiede. Hier zu vermitteln, ist für manche Frauen überfordernd. Außerhalb der Kirche gelten ihre Erfahrungen als »normal«. Dies macht deutlich,

wie wichtig es ist, dass in kirchlichen Gremien Frauen und Männer aus verschiedenen Lebenswelten zusammenarbeiten.

Weibliche Autorität

Frauen gestalten Leitung häufig anders als ihre männlichen Vorgänger das getan haben. Sie bevorzugen eine eher partnerschaftliche, weniger patriarchale Leitung, in der Verantwortung abgegeben werden kann und die einzelnen MitarbeiterInnen ihre Charismen leben können. Frauen, die in Führungspositionen in der Kirche tätig sind, können Kirche in einer Weise mitgestalten, wie das Frauen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – vorher nie möglich war. In verantwortlichen Gremien mitzuarbeiten, bedeutet mitzubestimmen, welche Menschen zu welchen Aufgaben herangezogen werden können. Den Blick für Kompetenzen und Fähigkeiten anderer, den viele Frauen in den Jahren ihrer Tätigkeit in der römisch-katholischen Kirche entwickelt haben, können sie hier zum Wohl der Kirche einsetzen.

Sie können damit Anerkennung und Wertschätzung weitergeben. Viele Frauen in Führungspositionen erleben, dass sie mit anderen Frauen und mit Männern gut zusammenar-

»Anerkennung und Wertschätzung weitergeben«

beiten können. Sie erfahren, dass entgegen weitverbreiteten Vorurteilen wenig Neid unter Frauen herrscht und sich gerade aus den Führungstrainings weitergehende Kontakte ergeben, durch die sie Unterstützung erfahren und geben können.

Frauen, die Leitungspositionen in der Kirche übernehmen, haben teil an den Leitungs-

strukturen der Kirche. Es wird ihnen Autorität gegeben. Diese Autorität können sie mit anderen ausüben. Führungspositionen sind auch Vertrauenspositionen. Viele Frauen leisten in solchen Stellen eine hervorragende Arbeit und haben dadurch für andere Frauen Vorbildfunktion.

Zuwachs an Glaubwürdigkeit

Für die Kirche als Institution bedeutet es einen großen Zuwachs an Glaubwürdigkeit, wenn auch nach außen – »in die Welt« – sichtbar wird, dass Frauenförderung in der Kirche kein Lippenbekenntnis ist, sondern dass Kirche mit der Förderung von Frauen – gerade wenn Priesteramt und Diakonat für Frauen in der römisch-katholischen Kirche ausgeschlossen bleiben – in allen

anderen Bereichen ernst macht. Hier geht es um das Grundverständnis von Pastoral, wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurde: Pastoral als Handlungsseite der Kirche – Pastoral als das Handeln aller, des Volkes Gottes, von Frauen wie Männern.

Frauen sind schon seit längerer Zeit in spiritueller Begleitung und spiritueller Leitung tätig, besonders in Verbänden. Auch hier haben Frauen in der Zusammenarbeit untereinander und zusammen mit Männern gute Erfahrungen gemacht. Die Erfahrungen der Ordensfrauen sind hier besonders »abrufbar« – doch auch die spezifische Spiritualität von »Laienfrauen« ermöglicht Ermutigung und Bestätigung für andere Frauen und für Männer.

Irene Löffler ist Leiterin der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge Bayern.

¹ Vgl. dazu Wiltrud Huml/Rüdiger Funiok/Ingeborg Tiemann, Frauen und Männer im Arbeitsfeld Kirche. Bericht über eine Tagung mit »Gender« Perspektive, in: LebSeel 6/1991, 370–373.

² Vorreiterin im Bereich der römisch-katholischen Kirche ist die Kommission *Justitia et Pax*, die im Jahr 2004 ein Impulspapier veröffentlichte, das heute noch gültig ist: *Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln*, Bonn 2004.

³ Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK im Auftrag der Pastoralkommission (Hg.), *Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie für Frauen in verantwortlichen Positionen in der Kirche*. Dokumentation der Fachtagung im Kardinal-Wendel-Haus, München, 6. Diese Dokumentation kann bei der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DKB bestellt werden: <http://www.frauenseelsorge.de> Im Oktober 2002 gab es eine erste

Tagung der DBK zu diesem Thema.

⁴ Vgl. Wiltrud Huml, *Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche*. Der Differenzansatz der »Italienerinnen« in der Frauenseelsorge, in: *StdZ* 6/2005, 377–388.

⁵ Vgl. zum Kursverlauf: <http://www.frauenseelsorge.de>.

⁶ »Die eigenen Fähigkeiten einbringen dürfen«. Ein Gespräch mit der kfd-Vorsitzenden Magdalena Bogner, in: *HerKorr* 62 (2008) 15–20, 18.

Bologna, Module, Credit Points ...

Was bedeutet die Reform der theologischen Studiengänge für die pastorale Ausbildung?

Im Zuge europäischer Kooperation verändert sich auch das Theologiestudium. Es wird u.a. neue Abschlüsse und neue Lernformen geben. Positive Auswirkungen auf theologische und pastorale Kompetenz sind zu hoffen.

Für alle theologischen Ausbildungsstätten stehen grundsätzliche Reformen der verschiedenen theologischen Studiengänge auf dem Hausaufgabenzettel. Das dahinterstehende Stichwort lautet »Bologna-Prozess«. Dieser Prozess, benannt nach dem Ort einer weichenstellenden Konferenz der europäischen Bildungsminister im Juni 1999, hat die Schaffung eines gemeinsamen europäischen Hochschulraums bis zum Jahr 2010 zum Ziel. Die verschiedenen Studiengänge innerhalb Europas sollen also vergleichbar und kompatibel gemacht werden, so dass der Hochschulwechsel – auch international – erleichtert und die akademische Mobilität gefördert wird – so die Zielvorstellung. Erreicht werden soll dies vor allem durch die Schaffung eines gemeinsamen Systems von aufeinander aufbauenden, so genannten konsekutiven Studienabschlüssen und durch die Einführung eines Leistungspunktesystems, das den tatsächlichen Arbeitsaufwand der Studierenden möglichst transparent macht und verbindlich festschreibt.¹

Der Bologna-Prozess macht auch vor der Theologie keinen Halt und das nicht nur deswegen, weil der Heilige Stuhl diesem Prozess im September 2003 beigetreten ist. In gleich mehrfacher Hinsicht sind die theologischen Studiengänge betroffen – ich beziehe mich hier auf die katholische Theologie, wobei für die evangelische Theologie Entsprechendes gilt.²

Zum einen geht es um die Lehramts- und Magisterstudiengänge, also Studiengänge, in denen katholische Theologie als Haupt- oder Nebenfach mit einem oder mehreren anderen Studienfächern kombiniert studiert wird. Hier ist der Reformprozess schon etwas länger im Gange, innerhalb dessen die alten Studiengänge auf das konsekutive System umgestellt wurden und werden. Die neuen Abschlüsse heißen nun Bachelor (in der Regel nach sechs Semestern zu erwerben) und, darauf aufbauend, Master (nach insgesamt zehn Semestern). Bereits der Bachelor stellt einen ersten berufsqualifizierenden Abschluss dar, der durch den Master ergänzt und vertieft werden kann, aber nicht muss. Kirchlicherseits sind von der Deutschen Bischofskonferenz im September 2003 Anforderungen für die Gestaltung dieser Studiengänge verfasst worden, welche der Heilige Stuhl im Januar 2005 für fünf Jahre ad experimentum rekonosziert hat.³

Zum anderen ist das theologische Vollstudium betroffen, also der Diplomstudiengang bzw. bei den Priesteramtskandidaten das inhaltsgleiche »Kirchliche Examen«. Hier ist vorgesehen, sich grundsätzlich an die Bachelor-Master-Struktur anzupassen, allerdings ohne einen ersten Abschluss nach sechs Semestern. Dies entspricht den ausdrücklichen kirchlichen Vorgaben. Auch zum theologischen Vollstudium wurden von der

»Magister theologiae«

Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung im März 2006 »Kirchliche Anforderungen« formuliert, die vom Heiligen Stuhl im Dezember 2006 wiederum für fünf Jahre ad experimentum rekonstruiert wurden.

Diese »Kirchlichen Anforderungen« wurden in Abstimmung mit dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag und den Theologischen Arbeitsgemeinschaften erarbeitet und stehen auf der Grundlage der »Rahmenordnung für die Priesterausbildung« in ihrer aktuellen Fassung vom März 2003.⁴ Die Umstellung des Diplomstudienganges, die sich vor allem in einer modularisierten Studienstruktur niederschlägt, wurde bereits zum Wintersemester 2007/08 in einigen Katholisch-Theologischen Fakultäten (z.B. Münster und Bonn) umgesetzt; hier können sich die Studienanfänger/innen mit dem Studienziel des Diploms nur noch in die neue, modularisierte Form des Studienganges einschreiben. In vielen anderen Fakultäten ist die Einführung des modularisierten Diploms erst zu einem späteren Zeitpunkt vorgesehen. Geplant ist zudem laut Mitteilung der Kultusministerkonferenz und der Deutschen Bischofskonferenz vom Dezember 2007, dass der bisherige Diplomabschluss umbenannt und durch einen gleichwertigen »Magister Theologiae« ersetzt werden soll.⁵

Was ändert sich im Studium?

Um einschätzen zu können, welche Konsequenzen die Studienstrukturreformen auf die pastorale Ausbildung der Laientheologen/innen und Priester haben können, ist zunächst ein Blick auf die konkreten Veränderungen im Studium der katholischen Theologie nötig. Doch die Situation ist von einer hohen Ungleichzeitigkeit geprägt. Das Tempo und der Reformwille unterscheiden sich beträchtlich, nicht nur zwischen den verschiedenen Studiengängen, sondern auch zwischen den Bundesländern, sowie, noch komplizierter, auch zwischen den Universitäten innerhalb eines Bundeslandes oder zwischen den Fakultäten innerhalb einer Universität – ganz abgesehen von der Lage in den anderen deutschsprachigen Ländern, in denen sich die Eckpunkte der Reform noch einmal ganz anders ausmünzen können.

Bei den folgenden Ausführungen ist daher zu berücksichtigen, dass sie naturgemäß vom spezifischen Blickwinkel des Autors und seiner Situation in Nordrhein-Westfalen, genauerhin: der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster geprägt sind. Die Münsteraner Fakultät hat bei der Reform der katholisch-theologischen Studiengänge eine gewisse Vorreiterrolle gespielt, insofern sie die Umsetzung der diversen Reformschritte zu einem frühen Zeitpunkt angegangen ist⁶ und sie zum Anlass für grundsätzliche Überlegungen zur Strukturierung der theologischen Studiengänge genommen hat.⁷

Hinzu kommt bei dem Versuch einer Gesamteinschätzung der Lage als weitere Schwierigkeit, dass man selbst dort, wo die Reformprozesse bereits eingeleitet sind, bislang nur auf einen recht kurzen Zeitraum zurückblickt, in denen man Erfahrungen mit den neuen Strukturen sammeln konnte. Noch sind die meisten der neuen Bachelor-Studierenden in der Theolo-

gie nicht bis zum Bachelor- oder gar Master-Abschluss gelangt, und beim modularisierten (bzw. in vielen Fällen noch zu modularisierenden) Diplom haben im aktuellen Wintersemester 2007/08 die ersten Studienanfänger/innen gerade einmal mit ihrem Studium begonnen. Insofern sind gegenwärtige Einschätzungen noch mit dem Vorbehalt einer gewissen Vorläufigkeit zu machen.

Dennoch lässt sich Einiges auch jetzt schon benennen, um die neue Situation zu charakterisieren, vor die sich heutige Studierende der katholischen Theologie gestellt sehen; dies betrifft die Elemente der konsekutiven Abschlüsse, der Modularisierung, der Leistungspunkte und der studienbegleitenden Prüfungen.

Konsekutive Abschlüsse

Das Prinzip der Konsekutivität der Studienabschlüsse sieht vor, dass ein einheitliches und daher international vergleichbares System von aufeinander aufbauenden Studienabschlüssen geschaffen wird. Das bedeutet, dass nach sechs Semestern ein erster Abschluss mit dem Bachelor erreicht werden soll, auf den aufbauend ein viersemestriges Masterstudium angeschlossen werden kann. Aufbauend auf den Masterabschluss besteht schließlich die Möglichkeit zu einem Promotionsstudiengang.

Wohlgermerkt ist der Bachelor nicht als eine Zwischenprüfung anzusehen, sondern gilt als ein vollgültig berufsqualifizierender Abschluss. Hinzu kommt – konsequenterweise –, dass es im Rahmen des Bologna-Prozesses grundsätzlich nicht vorgesehen ist, dass alle Bachelor-Absolventen/innen auch ein Masterstudium anschließen. Vielmehr sind bestimmte Auswahlkriterien zu erfüllen, um zu einem Masterstudiengang zugelassen zu werden, so dass nur ein Teil

der Bachelor in den Genuss der Vertiefung und Spezialisierung im Master kommen soll. Wird also ein Master angezielt, so müssen sich die Studierenden zum Ende des Bachelorstudiums bereits für den Masterstudiengang bewerben.

Für die katholische Theologie ist eine solche Regelung jedoch problematisch, wenn sie dazu führen sollte, dass tatsächlich ein größerer Teil der Studierenden mit dem Bachelor die Universität verlässt und auf den Arbeitsmarkt drängt. Denn zum einen ist ein solcher Arbeitsmarkt für Zwei-Fach-Bachelor-Absolventen/innen (mit Theologie als einem von zwei Fächern) noch nicht in einem substantiellen Umfang erkennbar.

Zum anderen und wohl noch bedeutsamer ist die Tatsache festzuhalten, dass die überwiegende Mehrheit der Bachelor-Studierenden an den theologischen Ausbildungsstätten das Berufsziel des Lehramts in katholischer Religionslehre (neben einem weiteren Fach) hat. Für die Zulassung zum Referendariat ist aber – so zumindest die Praxis in Nordrhein-Westfalen – der Bachelor nicht ausreichend, sondern es wird ein Masterabschluss (in Münster lautet er Master of Education) verlangt, der dann mit dem bisherigen Ersten Staatsexamen gleichgesetzt wird.

Die Möglichkeit zum Masterstudium, das zur Aufnahme eines Referendariats befähigt, soll den Bachelorstudierenden in der Regel denn auch eröffnet werden; man muss sich dann allerdings auch eingestehen, dass einerseits die Berufsqualifikation durch den Bachelorabschluss defacto nur auf dem Papier steht und andererseits ein Hochschulwechsel zwischen der Bachelor- und der Masterphase auf Grund zahlreicher Sonderregelungen für die Lehramtsstudierenden erschwert wird – obwohl die Förderung der akademischen Mobilität doch eigentlich ein erklärtes Ziel des Bologna-Prozesses war.

Das theologische Vollstudium

Für das theologische Vollstudium gilt das beschriebene Konsekutivitätsprinzip nach den bisherigen Planungen nicht in der gleichen Weise; es vermittelt keinen Bachelorabschluss nach sechs Semestern. Wohl aber entspricht die Grundstruktur des neuen, modularisierten Diplomstudiums der eben beschriebenen Bachelor-/Masterstruktur mit einem dreijährigen ersten und einem zweijährigen zweiten Studienabschnitt (das bisherige Vordiplom nach zwei Studienjahren fällt weg).

Der erste Studienabschnitt (108 Semesterwochenstunden) ist noch einmal unterteilt in eine zweisemestrige Phase der »Theologischen Grundlegung« und eine viersemestrige Aufbauphase. In der »Theologischen Grundlegung« soll – im Gegensatz zu früher – eine Einführung in grundlegende Inhalte und Methoden der Philosophie und *aller* vier Sektionen der Theologie (Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie) gegeben werden. Die Struktur der Aufbauphase ist – ebenfalls im Gegensatz zu früher – durch thematisch ausgerichtete Module (s.u.) geprägt, anstatt sich in erster Linie an den einzelnen theologischen Disziplinen zu orientieren. Letzteres gilt jedoch wiederum für den zweiten Studienabschnitt (72 Semesterwochenstunden), der Vertiefungsmodule in allen Fächern der Theologie bietet und in dem die obligatorische Abschlussarbeit anzufertigen ist.

Kirchlicherseits sind keine Signale in die Richtung erkennbar, nach den ersten drei Studienjahren einen (nicht-kanonischen) Bachelorabschluss in Theologie zu vergeben. Für die klassischen kirchlichen Berufsfelder (Priester, Pastoralreferent/in) bleibt also ein fünfjähriges Theologiestudium Voraussetzung. Damit begibt man sich aber der Möglichkeit, dass theologische Kompetenzen aus einem Ein-Fach-Bachelorstu-

dium auch außerhalb der kirchlichen bzw. kirchennahen Berufe zum Einsatz kommen, sei es im direkten Berufseinstieg, sei es durch die Aufnahme eines so genannten nicht-konsekutiven, d.h. keinen gleichlautenden Bachelor voraussetzenden Masterstudiums z.B. im Bereich der Erwachsenenbildung oder der Medien.

Modularisierung

Eine weitere entscheidende Veränderung ergibt sich aus der Modularisierung des Studiums. Module sind didaktisch sinnvolle Einheiten von thematisch aufeinander bezogenen Lehrveranstaltungen im Umfang von insgesamt sechs bis zehn Semesterwochenstunden, die in ein bis zwei Semestern studiert werden. Unter den im theologischen Vollstudium insgesamt vorgesehenen 23 Modulen ist zu unterscheiden zwischen Fachmodulen, die von einem theologischen Fach bzw. einer Fächergruppe getragen werden und die in der »Theologischen Grundlegung« bzw. im zweiten Studienabschnitt zu studieren sind, und Themenmodulen, an denen Fächer aus unterschiedlichen theologischen Sektionen beteiligt sind und die in der Aufbauphase des ersten Studienabschnitts studiert werden.

Ein Beispiel für ein solches Themenmodul ist z.B. »Mensch und Schöpfung«, in dem die Schwerpunktfächer Altes und Neues Testament, Dogmatik, Moraltheologie und Philosophie beteiligt sein sollen. Mit diesen Themenmodulen soll das interdisziplinäre Arbeiten und Denken über die Grenzen der vier theologischen Sektionen hinaus gefördert und die Einheit der Theologie wieder stärker in den Blick genommen werden. In Münster geschieht dies insbesondere durch eine neu konzipierte Veranstaltungsform, das Modulforum, einer zentralen Lehrveranstaltung für alle Studierenden eines Moduls,

das von zwei Dozierenden aus unterschiedlichen Sektionen gemeinsam geleitet wird. Hier kann eine große Chance der Studienreform liegen, insofern durch die Förderung des fachübergreifenden Denkens dem – besonders von vielen Lehramtsstudierenden – beklagten Missstand der Vermittlung eines spezialisierten Inselwissens begegnet wird. Schließlich wird es gerade in der Berufspraxis der zukünftigen Theologen/innen auf dieses fachübergreifende Denken ankommen.

In beiden Studienabschnitten ist zudem je ein Modul »Schwerpunktstudium/Berufsorientierung« vorgesehen, in dem auch Angebote aus den Mentoraten und Theologenkonvikten angerechnet werden können und in denen u.a. die Vermittlung der so genannten »soft skills« (z.B. »Kommunikation« oder »Leitung von Gruppen«) geschehen soll.

Problematisch bleibt, dass die genaue inhaltliche Füllung der Module durch die »Kirchlichen Anforderungen« nicht vorgegeben ist, so dass mit großen Unterschieden in der jeweiligen Umsetzung zwischen den Fakultäten zu rechnen ist. Dies wird vermutlich Erschwernisse beim Studienortwechsel mit sich bringen (z.B. bei der bisherigen Praxis der so genannten »Freisemester« im fünften und sechsten Studiensemester), ganz abgesehen von ausländischen Standorten, an denen das Theologiestudium noch nicht oder nach ganz anderen Vorgaben modularisiert ist.

Leistungspunkte und Prüfungen

Schließlich sind das Leistungspunktesystem und die studienbegleitenden Prüfungen als weitere wesentliche Elemente der neuen Studienstruktur zu nennen. Als grundlegende »Währung«, in der Studienleistungen und -umfänge zu quantifizie-

ren sind, gelten nun nicht mehr die bekannten Semesterwochenstunden als Kontaktstunden zwischen Lehrenden und Studierenden. Vielmehr soll der tatsächliche Arbeitsaufwand der Studierenden ermittelt werden, also neben der Anwesenheit in der Lehrveranstaltung auch die für die Vor- und Nachbereitung, Hausarbeiten und Prüfungsvorbereitung benötigte Zeit. Dieser so genannte studentische workload ist nach dem European Credit Transfer System (ECTS) in Leistungspunkten (= Credit Points) auszuweisen, wobei ein Leistungspunkt einem Arbeitsaufwand von 30 Zeitstunden entspricht.

Im ersten Studienabschnitt sind 180, im zweiten 120 Leistungspunkte (inkl. Abschlussarbeit) zu erbringen. Mit diesem Leistungspunktesystem soll gewährleistet werden, dass die vorgesehenen Studiengänge auch faktisch studierbar sind. Der sinnvolle Einsatz dieses Systems setzt voraus, dass der tatsächliche Arbeitsaufwand und die faire Umrechnung in Leistungspunkte auch empirisch überprüft werden.

Prüfungen finden in der neuen Struktur nun nicht mehr im Block statt, sondern permanent als Prüfungen zu einzelnen Lehrveranstaltungen oder als Modulabschlussprüfungen. Die erreichten Noten gehen von Beginn des Studiums an in die Abschlussnote mit ein; dies gilt ebenso für zu schreibende Hausarbeiten. Positiv ist hier im Vergleich zu früher die Zerschlagung der – besonders beim Lehramtsstudium – auf die Spitze getriebenen Praxis der Blockprüfungen sowie eine höhere Flexibilität in den möglichen Prüfungsformen zu verzeichnen.

Allerdings zeigt sich hier auch klar die Kehrseite der Studienreform: Sie hat eine deutliche Tendenz zur Verschulung des Studiums mit sich gebracht; von der einstigen universitären Freiheit ist angesichts eines vollgepackten Studienplans, ständigen Prüfungen und einer prinzipiellen Anwesenheitspflicht bei allen Veranstaltun-

gen (da es ja für die Anwesenheit bereits Leistungspunkte gibt) nicht mehr viel zu spüren. Problematisch ist die Erhöhung der Studien- und Prüfungsbelastung für die Studierenden auch deswegen, weil sie Freiräume für den Erwerb von Qualifikationen neben dem Studium, z.B. in Praktika oder in Honorar- oder ehrenamtlichen Tätigkeiten in der Jugendarbeit, bei Tagen religiöser Orientierung u.Ä., verringern.

Alter Wein in neuen Schläuchen?

Die Übersicht über die Veränderungen des theologischen Studiums im Bologna-Reformprozess hat versucht, Chancen und Vorteile, aber auch Probleme und Gefahren kenntlich zu machen. Viel wird auf die konkrete Umsetzung und Anpassung ankommen, die vielerorts noch ansteht; Vieles ist zum jetzigen Zeitpunkt auch noch im Fluss. Die Erwartungen an die Reformen wird man sicherlich nicht zu hoch hängen dürfen, wie es viele vollmundige Reform-Erklärungen vielleicht nahe legen. Denn zum einen wird sich ein über viele Jahre eingespieltes und auch bewährtes Modell des theologischen Diplomstudiums nicht in ganz kurzer Zeit umkrempeln lassen, und zum anderen sind auch in der neuen Stu-

dienstruktur die bisherigen Fächer weiterhin klar erkennbar und die vor der Reform geltende Stundentafel gilt nach wie vor.

Aber es wird auch nicht einfach alter Wein in neue Schläuche gegossen: Die genannten Strukturveränderungen betreffen wesentliche Elemente des Theologiestudiums und stellen im Kern sinnvolle Reformen dar. Eine der größten Chancen besteht sicherlich in der Förderung des fachübergreifenden Denkens und der verstärkten Wahrnehmung der Einheit der Theologie – eine der größten Gefahren in der Verschulung des Studiums und der Überlastung der Studierenden.

Für eine abschließende Beurteilung ist es aber gewiss noch zu früh – bis die ersten Magistri und Magistrae Theologiae die Fakultäten verlassen, werden noch einige Jahre ins Land gehen.

Tobias Kläden, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Seine Schwerpunkte sind Pastoral- und Religionspsychologie sowie empirische Theologie. Er ist als Vorsitzender der internen Evaluationskommission der Katholisch-Theologischen Fakultät gründlich mit der aktuellen Studiensituation an der Fakultät befasst.

¹ Vgl. Bologna-Erklärung (1999). Der Europäische Hochschulraum. Gemeinsame Erklärung der Europäischen Bildungsminister, in: Hochschulrektorenkonferenz (Hg.), Bologna-Reader. Bonn ⁵2006, 285–290.

² Vgl. für den protestantischen Bereich: Friedrich Schweitzer/Christoph Schwöbel (Hg.), Aufgaben, Gestalt und Zukunft Theologischer Fakultäten, Gütersloh 2007.

³ Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in

Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA-Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach (Die deutschen Bischöfe 79), Bonn 2005.

⁴ Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe 73), Bonn 2003. Die »Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie (Theologisches Vollstudium) im Rahmen des Bologna-Prozesses« vom 8. März 2006 sollen in der Reihe »Die

deutschen Bischöfe« erscheinen.

⁵ Vgl. KNA-Mitteilung vom 14.12.2007.

⁶ Burkhard Porzelt, Modularisierte Lehramtsstudien Religion. Die aktuelle Reform theologischer Lehre im Spiegel konkreter Erfahrungen aus Nordrhein-Westfalen, in: Münchener Theologische Zeitschrift 56 (2005) 355–372.

⁷ Vgl. dazu z.B. Guido Hunze/Klaus Müller (Hg.), Theoliteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie, Münster 2003.

Wie viel Grauen verträgt ein/e Christ/in?

Pastoraltheologische Anmerkungen zum Genre des Horrorfilms

Vom üblichen Kirchenpublikum oft eher kopfschüttelnd abgetan oder strikt abgelehnt, lassen sich auch in Horrorfilmen religiöse Spuren ausmachen.

Es lohnt sich, genauer zu fragen, was gerade junge Menschen an dieser Kunstform reizt. Ein gewagter Blick in die Abgründe.

An den Grenzen der konfessionell gebundenen Religion taucht das *Religiöse* als Phänomen meist verdeckt oder schillernd in verschiedenen kulturellen Feldern auf. Das Kino bleibt dabei jener bevorzugte öffentliche Ort, an dem religiöse Themen große Bedeutung haben. Fragen nach Erlösung, Schuld oder Hoffnung finden in herausragenden Filmen wie *Dogville* (DK 2003), *21 Gramm* (USA 2003), *Whale Rider* (NZ 2002) oder *Das Meer in mir* (F/ES 2004) ihren ansprechenden und wirkungsvollen Ausdruck. Seltener wird ein Zusammenhang zwischen Religion und dem Genre des Horrorfilms hergestellt, was zum einen mit der exzessiven Gewaltästhetik und zum anderen mit dem geringen Bekanntheitsgrad einschlägiger Horrorfilme zu tun hat.

Gewaltästhetik bezieht sich auf die Darstellungsart und -weise von direkter Gewalt im Film. Gewalt kann dabei exzessiv, hyperreal – wie z.B.

in Filmen von Quentin Tarantino – oder von subtil bis verstörend »in Szene« gesetzt werden. Kunstvoll wird Gewaltästhetik dann, wenn sie nicht die Wirklichkeit darstellt, wenn sie emotional aufwühlt und mehrdeutig ist bzw. bleibt. Problematisch ist, wenn die Gewaltdarstellung im Film nur dem Zweck dient, schockierende Bilder zu zeigen. Horrorfilme sind aber nicht auf die Problematik der Gewalt zu reduzieren (sie steht daher auch nicht im Zentrum dieses Beitrags) und so sollte diese Frage auch niemand davon abhalten, sich mit dieser interessanten Kunstform zu beschäftigen¹ – zumal das oft verfemte Horror-Genre seit dem Jahr 2005 wieder massenwirksam in Hollywood-Produktionen inszeniert wird. In den darauf folgenden Kinojahren 2006/07 gab es einen neuen Höhenflug von Horrorfilmen zumindest in quantitativer Hinsicht. Was lässt sich nun aus pastoraltheologischer Perspektive zu diesem Phänomen sagen?

Ein »neuer« Horrortrend

Die starke Präsenz von Horrorfilmen in den Kinos und am DVD-Markt ist kaum zu übersehen. Dies ist in der Filmgeschichte kein neues Phänomen. In den 1920er-Jahren der Stummfilmära

und den 1930er-Jahren des letzten Jahrhunderts sind Klassiker wie *Der Golem* (D 1920), *Nosferatu* (D 1922), *Dracula* (USA 1931), *Frankenstein* (USA 1931) oder *Dr. Jekyll und Mr. Hyde* (USA 1931) entstanden, die bis heute motiv- und stilprägend sind. In den 1970er- bis Anfang 1980er-Jahren gelang den damals jungen und heute oscargekrönten Regisseuren wie Roman Polanski (*Rosemaries Baby* USA 1968), William Friedkin (*Der Exorzist* USA 1973), Steven Spielberg (*Der weiße Hai* USA 1975), Ridley Scott (*Alien* UK 1979), auch James Cameron (*Aliens – Die Rückkehr* USA 1986) oder in jüngerer Zeit dem *Herr der Ringe*-Regisseur Peter Jackson (*Bad Taste* NZ 1987, *Braindead* NZ 1992) über Horrorfilme der Eintritt zur Filmindustrie.

»Horror [ist] einfach ein großartiges Genre für Filmemacher. Alles dreht sich um Beleuchtung, Ton, Schnitt, Spezialeffekte und Musik – Dinge, die mit dem Film durch und durch verwachsen sind. Kein Wunder, dass aufblühende

»ein großartiges Genre für Filmemacher«

Zelluloid-Talente von der dem Horror inhärenten Magie angezogen werden.«² Auch die neuen und jungen Regisseure (es gibt keine namhafte Regisseurin) der 2000er-Jahre haben dieses Genre für sich entdeckt.

Es gibt zurzeit viel Filmmaterial, qualitative Produkte sind dabei eher die Ausnahme. Grundlegende Neukonzeptionen sind nicht auszumachen, es handelt sich meist um neue Variationen alter Plots, vertrauter Grundmuster oder bekannter Mythen. Publikumswirksam, wenn auch umstritten, waren beispielsweise die beiden Filme *Hostel I+II* (USA 2005/07) von Eli Roth. Das Neue an diesen zwei Filmen war vor allem der mediale Hype im Zuge der Vorankündigung, der »brutalste Film aller Zeiten« zu sein.

Als Reizimpuls war diese »Auszeichnung« ausreichend um für reges Publikumsinteresse zu sorgen.

Ein anderes Beispiel für einen trendigen Horrorfilm stellt der in einschlägigen Rezensionen viel beachtete Film *Saw* (USA 2004)³ dar. Der kranke Jigsaw-Killer (gespielt von Tobin Bell) stellt von ihm ausgesuchten Opfern »tödliche« Fallen, denen sie nur mittels physischen wie psychischen Anstrengungen und Schmerzen entkommen können. Das perverse Motiv des Killers

»eine abartige Form von Katharsis und Umkehr«

wird als Spiel getarnt und ist religiös zu deuten, da der Killer den Opfern unter extremen Bedingungen eine abartige Form von Katharsis (Reinigung) und Umkehr in Aussicht stellt.

Bei genauerem Hinsehen bedient sich der Film *Saw* einiger ästhetischer wie inszenatorischer Motive von *Sieben* (USA 1995), das ein wahres Meisterwerk sowohl des Horror- als auch des Thrillergenres ist. Dieser Film von David Fincher »ist inzwischen zum Vorbild für zahlreiche Filme des Genres avanciert – und das völlig zurecht. Ein intelligentes Drehbuch, beeindruckende Schauspielleistungen, ein gekonnter Score und eine herrlich anzuschauende Regiearbeit machen dieses Meisterwerk zu einem sehenswerten Klassiker. Außerdem hat »Sieben« eines der packendsten und genialsten Enden der Filmgeschichte zu bieten«⁴, so der Filmkritiker Stefan Ludwig.

Der Großteil anderer amerikanischer Horrorfilme der letzten drei Jahre sind Remakes aus den 1970er-Jahren, wie z.B. *The Hills Have Eyes I+II*, *The Texas Chainsaw Massacre*, *The Hitcher*, *Halloween*, *Das Omen*, *Amityville Horror* oder Verfilmungen bekannter Comics, wie *Hellboy* oder *Ghost Rider* sowie Verfilmungen von

Computerspielen wie *Doom*, *Resident Evil I-III*, *Constantine* oder *Silent Hill*. Erwähnenswert sind amerikanische Remakes innovativer und stilprägender asiatischer Horrorfilme wie *The Grudge I+II* oder *The Ring I+II*.

Generell sind koreanische oder japanische Filme dieses Genres in ästhetischer (Gewalt-ästhetik), dramaturgischer Hinsicht und vor allem in ihrer visuellen Opulenz mutiger und konsequenter als amerikanische Produktionen. Dennoch erreichen diese Filme kein Massenpublikum, da sie durch ihre eigene Filmsprache und gewöhnungsbedürftige Bilder für ein westliches Publikum oft sperrig, irritierend und überfordernd sind.

Grundmotive des Horrorfilms

Horrorfilme sind nicht rational angelegt und bedienen sich keiner rein logisch aufgebauten Dramaturgie. Der Horrorfilm ist geradezu jene Kunstform, in der das Irrationale, Unheimliche, Unerklärliche wie Abgründige radikal gezeigt oder zumindest angedeutet wird. Der/die Zuschauer/in soll emotional betroffen und mitgenommen werden – die Pole der Emotionen changieren zwischen Angst (Erschrecken), Ekel und

»Perversionen und Abgründe erleben bzw. ausleben«

Lust. Die Rezeption von Horrorfilmen geschieht vorwiegend auf emotionaler Ebene (zwischen Begeisterung oder strikter Ablehnung), entsprechend der Grundintention dieses Genres.

Die Filme spiegeln die gesellschaftlich erlaubte und dadurch populäre Form wider, im Denkraum der eigenen Phantasie Perversionen oder Abgründe erleben bzw. ausleben zu können. Vor allem junge Zuseher/innen können die

emotionale Palette von Angst, Erschrecken, All-Macht-Phantasie, Lust am Zuschauen, Rachegefühle durch Vernichtung des Bösen oder des Killers, Identifizierung mit den Protagonist/inn/en des Films usw. intensiv miterleben, wie Gerhard Mayer in einer Studie über das Rezeptionsverhalten Jugendlicher bei Horrorfilmen nachweist.⁵

In gewisser Hinsicht können Horrorfilme als Fortschreibung von Märchen gesehen werden – vor allem jener, in denen das Dunkle, Verwunschene, Böse oder Gemeine seine Dynamik entfaltet. Die Funktion von Märchen war und ist es, sich den dunklen und unheimlichen Kräften und so den eigenen Ängsten zu stellen. Dadurch verlieren symbolisierte Ängste ihre Macht und Bedrohlichkeit, wie es der Psychoanalytiker und Kinderpsychologe Bruno Bettelheim in seinem Klassiker *Kinder brauchen Märchen*⁶ dargelegt hat. In Märchen werden Warnungen bzw. Verbote ausgesprochen: »Nicht in den dunklen Wald gehen«; »keinen bösen Mächten vertrauen« oder »keiner unbekannten Gestalt die Tür öffnen«!

»Entwicklungs- und Reifungsgeschichte«

Auch einige klassische Horrorproduktionen jüngeren Datums bedienen sich dieser Motivstruktur. Diese Filme, wie z.B. *Wrong Turn* (USA 2003), *Wolf Creek* (Aus 2006), *2001 Maniacs* (USA 2005) u.a., beginnen damit, dass eine Gruppe von Teenies eine falsche Abzweigung nimmt, in unbekanntes Gelände oder einen Wald vordringt, bis ...?!

Ähnlich den Märchen präsentieren Horrorfilme die Entwicklungs- bzw. Reifungsgeschichte einiger weniger oder überhaupt nur eines/r Helden/in, oftmals in Form einer inneren und/oder äußeren Verwandlung. Um sich dem Bösen, den Monstern oder Ungeheuern stellen zu können, braucht es den Mut und die Bereit-

schaft, der (eigenen) Angst ins Auge zu sehen, um sich dann dem Bösen entgegen zu stellen durch Kampf, Vernichtung oder Aufopferung.

Dies geschieht am deutlichsten in den so genannten Teenie-Slasher-Movies⁷. Die anfangs hilflosen Opfer stellen sich im Verlauf des Films ihrer Angst und beginnen den Kampf mit den/dem Täter/n. John Carpenters *Halloween*⁸

»Opfertod«

(USA 1978) zeigt dieses Motiv am eindrucklichsten und hat Legionen von Nachfolgefilmen. Laurie (gespielt von Jamie Lee Curtis) stellt sich der Bedrohung und kann den mordenden Michael Myers, der ihr Bruder ist, vernichten. Die andere Form des Verwandlungsmotivs ist subversiver. Durch Verletzung oder einen Biss von einem Vampir, Werwolf oder Zombie beginnt der unaufhaltsame Verwandlungsprozess zu jenem Monster, das man oder frau gerade bekämpfen will.

Die Verwobenheit beider Verwandlungsmotive zeigt die einzigartige Horror-Science-Fiction Saga *Alien*. Diese umfasst vier Filme von vier unterschiedlichen und renommierten Regisseuren zwischen 1979-1997: *Alien* (UK 1979) von Ridley Scott; *Aliens* (USA 1986) von James Cameron; *Alien 3* (USA 1992) von David Fincher; *Alien Resurrection* (USA 1997) von Jean-Pierre Jeunet.

Der Kampf von Ellen Ripley (gespielt von Sigourney Weaver) gegen das fremde Monster *Alien* wird von Film zu Film verzweifelter und zweckloser, da sie nicht nur gegen das so genannte Böse (das/die Alien/s) zu Felde zieht, sondern sie das eigentlich *Monströse* als skrupellose Firma demaskiert, die diesen fremdartigen Organismus für militärische Zwecke nützen will und dafür über Leichen geht. Selbst ihr Opfertod im dritten Teil – als gekreuzigte Christus-

ikone in der Schlusszene – kann das Interesse an den Aliens nicht löschen, obwohl sie dadurch das nun bereits in ihr lebende Alien vernichtet.

Im vierten Teil trägt die geklonte Ripley den genetischen Code des Monsters in sich. Ihr Entwicklungsweg führt von einem absoluten Gegenüber zwischen ihr und dem Alien im ersten Teil zu einer totalen Vermischung im letzten Teil in eine Art Zwitterwesen, was einzigartig in der Filmgeschichte des Horrors ist. Das Filmende des vierten Teils bleibt offen, was für die Qualität dieser Quadrilogie spricht.

Anfragen an die (Pastoral)Theologie

Der Theologie kommt keine exklusive Deutehoheit über das menschliche Leben zu. Um die Fragmentarität, die Brüche, das Leiden und die Ängste der Menschen ernst zu nehmen, ist sie aufgefordert, sich anfragen und herausfordern zu lassen durch das Leben, durch Menschen, durch

»das Dunkle, Unabwägbare und Verdrängte thematisieren«

die Kunst und auch durch Filme. Horrorfilme verweisen in diesem Kontext auf eine spezifische Facette, die v.a. das Dunkle, Unabwägbare, Unkontrollierbare und Verdrängte auf ihre je eigene Art und Weise thematisieren und damit einen alternativen Zugang eröffnen.

Spuren der Angst

Seeßlen und Jung betonen in ihrem umfangreichen und fundierten Werk⁹, dass dieses Genre im Allgemeinen die geschlossene Tür der Sicherheit und einer rationalen Welterklärung auf-

bricht und den (erschreckenden) Blick auf Strukturen der Angst bzw. das Verdrängte freilegt. »Der wahre Schrecken also liegt hinter der verschlossenen Tür. Ist sie einmal geöffnet und sind die Monster entlassen, so verwandelt sich die Furcht auch schon in rationalere Impulse, flüchten oder standhalten, erklären oder eliminieren. Die Metaphysik des Genres ist: Das Grauen erhält ein Gesicht, das Chaos eine Form«¹⁰, die Geister eine Stimme und das Monströse eine greifbare Gestalt. Horrorfilme können eine Einladung sein, diesen genauen Blick zu riskieren, dass hinter jedem gewohnten Denk- bzw. Erfahrungs-Raum und hinter jeder logischen Welt-erklärung das Grauen, das Geheimnisvolle, das

»bleibende Ambivalenz des Lebens«

Verdrängte oder Irrationale lauern kann. Horrorfilme legen offen, was *eigentlich* nicht sein darf bzw. nicht sein soll. Wer diesem Blick standhält, kann die bleibende Ambivalenz des eigenen Lebens wie auch des Lebens an sich zulassen.

Horrorfilme sind nicht die einzige Kunstform, die Strukturen der Angst und des Verdrängten aufbrechen können, aber sie tun es radikal und schonungslos. Die Zuseher/innen werden ohne Ausweichmöglichkeiten geschockt durch eine extensive Mischung aus Bild, Ton und Dramaturgie, die wörtlich in die Magengrube fährt.

Die Pastoraltheologie weicht diesen Ängsten und dem Grauen durch das Irrationale nicht aus, sondern konfrontiert diese Erfahrungen mit dem Anspruch des Evangeliums, dass das Leben gut ausgehen wird und es die Hoffnung auf Versöhnung und Heil gibt. Nicht um den Preis billiger Vertröstung, sondern mit der Kraft des Glaubens, dass das Dunkle, das Abgründige,

das Leiden und das Grauen zum Leben dazu gehören und verwandelt werden von einem Gott, der trotz aller Widrigkeiten ein Liebhaber des Lebens ist.

Körperlichkeit und Leibpräsenz

Horrorfilme führen mit drastischen Mitteln vor Augen, worum es eigentlich geht: um das nackte Leben bzw. Überleben. Die physische Präsenz und die leibliche Bedrohtheit der Menschen – meist sind es junge, unschuldige und oft weibliche Opfer – steht bei Horrorfilmen im Vordergrund. Die so genannten Teenie-Slasher Filme entfalten um diese Formen physischer und leiblicher Bedrohungsszenarien ihr Leitmotiv, die mehr oder weniger exzessiv dargestellt werden. Der psychische und ängstigende Schmerz geht förmlich *unter die Haut und dringt durch Mark und Bein*, bei den Protagonist/inn/en wie bei den Zuseher/innen.

Gut gemachte Horrorfilme sezieren die Verletzbarkeit der psychischen wie physischen Integrität nicht als Selbstzweck, wohl aber bis an die Grenzen des *Er-Träglichen*, bis Mut, Kraft, Wille oder physische Stärke der Held/inn/en

»Verletzbarkeit der psychischen wie physischen Integrität«

ausreichen, sich zur Wehr zu setzen mittels Flucht, List, Kampf oder Opfer. Die positive Lesart der leiblichen Verletzbarkeit kann identifikatorisch für ein junges Publikum gelten, den lebensbedrohenden Mächten und Kräften (auch in einem/r selber) zu *widerstehen*. Die Transformation von ängstlicher und leidender Passivität hin zu aktiven und mutigen Gegenwehr bzw. Selbstbehauptung ist ein bleibender Modus

jeglicher pastoraler Handlungsoption, wenn auch der pastorale Alltag selten an diese existentiellen wie leiblichen Extremerfahrungen heranreichen.

Das Böse

Dieses durchzieht leitmotivisch viele Horrorfilme. Im Gegensatz zu einfachen Strickmustern zeigen differenzierte und vielschichtige Horrorfilme das Böse nicht als völlig fremde und von außen kommende Bedrohung. Das Böse stellt die dialektische Gegenseite des Guten dar und spiegelt so die abgründige, verstoßene oder verdrängte Seite des Religiösen. Für das Publikum muss es laut Stähli das Gute geben, um dem Schock, das Angesicht des Bösen im Horrorfilm intensiv, verstörend oder grauererregend erleben zu müssen, bewältigen zu können.¹¹ Und auch für die Protagonist/inn/en im Film stellt sich die Frage nach dem Guten im Kampf gegen das »satanische« Böse existentiell.

In einigen Horrorfilmen funktioniert die bestürzende und beklemmende Erfahrung des Bösen als indirekter Gottesbeweis. Z.B. findet der vom Glauben abgefallene Jesuit Damien Karras durch den Exorzismus im Klassiker *Der Exorzist* (USA 1973) zurück zum Glauben und opfert sich

»Erfahrung des Bösen als indirekter Gottesbeweis«

am Ende des Films, um das Böse, das in ihn nach erfolgtem Exorzismus eindringt, zumindest vorübergehend zu bannen. Teufelsaustreibungen haben wieder Konjunktur und Filme wie *Der Exorzismus der Emily Rose*, *Requiem*, *Demonion* oder *Constantine* belegen dies eindrücklich. Auch in der katholischen Kirche werden wieder Exorzismus-Seminare angeboten, auch wenn dies umstritten ist.¹²

Neben dieser einfachen und für fundamentalistische Zwecke instrumentalisierbaren Schwarz-Weiß-Malerei zwischen Gut und Böse ist in anderen Filmen dieses Verhältnis viel uneindeutiger und ambivalenter. Hervorzuheben sind Regisseure wie David Lynch (*Blue Velvet* oder die einzigartige Fernsehserie *Twin Peaks* in den 1990er-Jahren), David Cronenberg (*Videodrome*, *Die Fliege*, *Naked Lunch*, *eXistenZ*) oder auch Michael Haneke (*Der Siebente Kontinent*, *Benny's Video*, *71 Fragmente einer Chronologie des Zufalls*, *Funny Games*, an dessen Remake fürs amerikanische Publikum er gerade arbeitet).

Trotz ihrer Unterschiedlichkeit in Herkunft und Filmsprache ist ihnen gemeinsam, dass sie die subtilen Formen des Grauens filmisch verarbeiten. Der Horror bzw. das Böse zeigt sich nicht

»das Böse und das Gute – zwei Seiten einer Medaille«

explizit an der Oberfläche als das Gegenüber, sondern schlummert und entfaltet seine fratzenhafte, verwandlerische und zerstörerische Kraft im verdrängten Abgrund kleinbürgerlicher Familien. Diese Filme zeigen die dunklen Seiten menschlicher Existenz, wie unterdrückte Gewalt, Sexualität, die irrationale Macht des Unbewussten, das Verschwiegene oder Verfemte.

Gerade dieser Horror kratzt an Selbstverständlichkeiten oder vermeintlichen Sicherheiten und macht eine simple Rezeption geradezu unmöglich. Der bedrohliche Schrecken dieser subtilen Filme mit Horrorelementen wächst aus der Erkenntnis, dass das Böse und das Gute zwei Seiten einer Medaille sind. Theologisch lässt das an die Doppelstruktur des Heiligen erinnern, die Rudolf Otto in seinem Klassiker *Das Heilige*¹³ von 1917 wegweisend herausgearbeitet hat. Für ihn hat das Heilige eine dialektische Doppelstruktur, die nicht aufgebbar ist, sondern für die

Beschreibung des Heiligen und somit auch für GOTT konstitutiv ist: fascinosum et tremendum. Das Heilige ist das Anziehende und Faszinierende, aber zugleich ist es auch das Erschreckende

»hinter dem Bösen

Spuren der Hoffnung finden «

und Erschütternde, weil es zugleich den Abgrund des Heiligen und den nicht überbrückbaren Abstand zum Heiligen darstellt.

So zielt das Grauen, von dem im Titel die Rede ist, nicht auf die Filme selber, die unter diesem Genre Horror facettenreich und unzählige sind. Kein/e Christ/in ist gehalten, sich eines der erwähnten Werke ansehen zu müssen oder zu sollen. Das Grauen zielt vielmehr darauf, dass Es selber auch mit dem gut gemeinten Leben ein-

hergeht und unter der Oberfläche jeglicher menschlichen Existenz gefährlich wie gefährdend nahe rücken kann.

Allein mit billigem Trost oder wegschauen-der Glaubensgeste lässt sich das Grauen nicht bannen oder austreiben. Mit mutigem und ehrlichem Blick lassen sich dennoch hinter dem Bösen Spuren der Hoffnung finden, wie es auch Adorno in *Minima Moralis* ausdrückt: »... es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.«¹⁴

Helmut Eder, Mag. theol., ist Assistent für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (Oberösterreich). Seine Schwerpunkte sind Pastoralpsychologie, Jugendpastoral, Populärkultur und Film.

¹ Für eine fundierte theologische Auseinandersetzung mit Gewalt im Film siehe: Gerhard Larcher/Franz Grabner/Christian Wessely, *Visible Violence. Sichtbare und verschleierte Gewalt im Film*. Beiträge zum Symposium »Film and Modernity. Violence, Sacrifice and Religion« Graz 1997, Münster 1998. Vgl. auch Matthias Loretan, *Zerstreuung als symbolische Gewalt der Medien. Kirchen und der Diskurs der Mediengewalt*, in: *DIAKONIA* 33 (2002) 340–346.

² Roy Frumkes, Vorwort, in: Thomas Gaschler/Eckhard Vollmar, *Dark Stars. Zehn Regisseure im Gespräch*, München 1992, 9–21, 17.

³ Inzwischen ist *Saw* als Trilogie (*Saw I–III*) am Markt und der vierte Teil wird im Frühjahr 2008 in den USA erscheinen und Teile fünf und sechs sind schon in Produktion.

⁴ <http://www.filmstarts.de/produkt/37590,Sieben.html> [Stand 10.12.2007]

⁵ Vgl. Gerhard Mayer, *Die Faszination Jugendlicher an Horrorfilmen*, in <http://www.igpp.de/german/eks/faszination.pdf> [Stand 11.12.2007]

⁶ Bruno Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, München 1994.

⁷ Das sind so genannte »Schlitzerrfilme«, die meist von Serienkillern oder Massenmördern handeln. In den 1970er- und zu Beginn der 1980er-Jahre wurde dieses Subgenre maßgeblich durch *The Texas Chainsaw Massacre* (USA 1974), *Halloween* (USA 1978) oder *Freitag der 13.* (USA 1979) beeinflusst.

⁸ Bislang gibt es sieben Fortsetzungen und eine Neuverfilmung, die 2007 in die Kinos kam.

⁹ Georg Seeblen/Fernand Jung, *Horror. Geschichte und Mythologie des*

Horrorfilms, Marburg 2006.

¹⁰ Ebd., 65.

¹¹ Alexandra Stähli, *Hat Gruseln eine Religion? Suspense und Überraschung – oder warum man im Kino Popcorn isst*, in: <http://www.nzz.ch/2006/12/23/li/articleEQRIS.html> [Stand 10.12.2007]

¹² Vgl. <http://www.oecumene.radiovaticana.org/TED/Articolo.asp?id=30843> [Stand: 10.12.2007]

¹³ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Nachdruck, München 2004.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M 1980, 26.

Gottesglaube und Religionskritik

Manfred Lütz

Gott

Eine kleine Geschichte des Größten

München: Pattloch Verlag 2007
Geb. XVI und 297 Seiten
19,95 Eur-D / 20,60 Eur-A / 34,90 sFr

Mit großer Publicity hat der zum Bestseller-Autor avancierte Arzt, Psychotherapeut und Theologe Manfred Lütz sein neues Buch präsentiert. Es handelt von Gott. Sein Anliegen ist es, auf möglichst einfache, wenn auch intellektuell fundierte Weise den für diese Frage aufgeschlossenen Lesern und Leserinnen plausible Argumente an die Hand zu geben, warum sie auch heute noch an Gott glauben wollen. In gewohnter Manier tut der Autor dies in einer mit Witz und Humor gewürzten Sprache. Dass er damit beim Publikum ankommt, zeigt sein Auftritt in verschiedenen Rundfunk- und Fernsehsendungen.

Imponierend ist, wie sehr sich Lütz in der Religionskritik seit der Aufklärung auskennt. Deren Argumente zu sichten, ist der Inhalt des ersten großen Teils des Buches. Der Reigen reicht von dem Illusionsverdacht Sigmund Freuds über Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche bis hin zur modernen Physik und Hirnforschung. Die Auseinandersetzung, die sichtlich bemüht ist, den jeweiligen Autoren gerecht zu werden, läuft darauf hinaus, dass keines der vorgebrachten Argumente gegen die Existenz Gottes stichhaltig ist. In der Abkehr der modernen Wissenschaften vom rigorosen Atheismus sieht Lütz dies bestätigt. Im zweiten Teil leitet er dann über zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem in der Bibel sich offenbarende Gott also und geht in groben Skizzen die höchst wechselreiche Geschichte des christlichen Gottesglaubens durch. Leidenschaftlich wirbt Lütz für den hier begegnenden wahren Gott, der die Menschen in ihrer

Freiheit respektiert und auf den sie vertrauensvoll ihre Existenz gründen können.

Allerdings wird diesen Darlegungen nur folgen können, wer in ähnlicher Weise gläubig ist, wie es Lütz für sich reklamiert. Dass und wie ein solcher Glaube zur Bereicherung des eigenen Lebens werden kann, legt er eindrucksvoll dar und nimmt man ihm auch ab. Aber meines Erachtens ist das Buch insgesamt zu apologetisch gehalten. Hat denn, so fragt man sich bei der Lektüre, die Theologie nicht allen Grund, die Religionskritik ernst zu nehmen, und hat sie ihrerseits nicht in der Auseinandersetzung mit ihr vieles gelernt? Und auf der anderen Seite: Haben die Gläubigen, hat die Kirche und hat die Theologie nicht oft genug das Antlitz Gottes dermaßen entstellt, dass nicht zuletzt dadurch die Religionskritik provoziert worden ist? Dieser Dialektik zwischen Gottesglaube und Religionskritik gilt es nachzugehen, wenn heute glaubwürdig von Gott gesprochen werden soll – zum Wohl und Heil der Menschen und in Respekt vor und im Dialog mit denen, die für sich entschieden haben, ohne ihn leben zu wollen, oder die die Frage nach dem Göttlichen unentschieden lassen wollen oder sich zum Gott einer anderen Religion bekennen.

Norbert Mette, Dortmund

Zeit für die Familie

Brigitte Bertelmann / Thomas Posern (Hg.)

Familien:Zeit

Wo bleibt Zeit für die Familie?

Christsein aktuell, Bd. 2
Berlin: LIT Verlag 2007
Brosch., 162 Seiten, 14,90 Eur-D

Familie braucht Zeit, um sich als Familie entfalten zu können. FamilienZeit, nach der diese von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau

initiierte Veröffentlichung benannt ist, ist freilich in modernen Gesellschaften zur knappen Ressource geworden. Insgesamt 28 »meinungs- und strukturprägende Persönlichkeiten« (9) aus Wirtschaft, Gewerkschaften, Politik und Kirche beziehen in kleinen Beiträgen – mitunter auch sehr persönlich – Stellung zur Situation und Zukunft von Familie. Beklagt wird durchgängig die nach wie vor mangelnde Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit, die unzureichende Familienfreundlichkeit sozialer Strukturen, die ungenügenden Kinderbetreuungsmöglichkeiten u.v.a.m. Gefordert wird daher wiederholt eine umfassende und zugleich effiziente Familienpolitik, denn »familienpolitisch ist Deutschland im europäischen Vergleich nach wie vor ein Entwicklungsland« (99). Zugleich warnen einige Beiträge davor, »das Heil weitgehend von der Familienpolitik zu erwarten« (68). Hingewiesen wird darauf, dass Familie auf einer Lebensentscheidung gründet, dass unser Wohlstand auch einen »Zeitwohlstand« (84) aufweisen müsse und dass Kinderlärm »Zukunftsmusik« (73) ist.

Die Publikation schließt mit zwei längeren Beiträgen (von Brigitte Bertelmann und Werner Schneider-Quindeau). Sie greifen viele zuvor schon genannte Aspekte in systematischer Weise auf. Das wirklich Neue an einer umfassend familienorientierten Politik wird darin gesehen, dass »damit der Staat und die Gesellschaft von der Familie her gedacht und gestaltet würde« (138). Die folgenden theologischen Reflexionen gehen deutlich auf Distanz zu – insbesondere auch religiösen – Überhöhungen der Familie. Das (nicht nur) kirchlich festgehaltene normative Familienleitbild führte »geradezu zwangsläufig zur Abwertung aller anderen Lebensformen« (148). Vonnöten wäre stattdessen eine theologische Familienkritik, die den Mythos von der »heiligen Familie« verabschiedet (vgl. 155) zugunsten »eines offenen und entspannteren »Fa-

milienmodells« (158). Wie ein solches genauer aussehen könnte, wäre freilich noch differenziert auszuformulieren. Es überrascht jedenfalls positiv, einen derart nüchternen Beitrag in den vorzufinden.

Gerhard Marschütz, Wien

Savio Antonio F. VAZ Familie – »als soziales Subjekt«

Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung

Pallotinsche Studien zu Kirche und Welt, Bd. 8
St. Ottilien: EOS-Verlag 2007
Kart., 413 Seiten, 38,- Eur-D / 39,10 Eur-A

Diese Dissertation begreift Familie als soziales Subjekt im Sinne eines spezifischen »Wir«. Ihr Wesen ist deshalb nur aus der personalen Natur des Menschen und nicht aus je unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungen ableitbar. Es wird damit ein ursprüngliches Verständnis von Familie reklamiert, wie es insbesondere der kirchlichen Lehre zugrunde liegt. Sehr ausführlich werden daher die lehramtlichen Aussagen zur Familie (beginnend mit dem II. Vatikanischen Konzil ...) dargelegt und daran anschließend die Notwendigkeit von Familienrechten als Herausforderung für heutiges Menschenrechtsdenken reflektiert. Im letzten Teil der Arbeit wird das Wesen der Familie hinsichtlich ihrer Spiritualität, genauer ihrer Berufung zur Heiligkeit thematisiert. Familie als Hauskirche, aber auch die unterschiedlichen Formen der Ehevorbereitung und das Verhältnis von familialer Spiritualität und Liturgie werden hier eingehend erörtert.

Insgesamt erweckt diese Veröffentlichung weithin den Eindruck eines Kompendiums theologischer und (vor allem) kirchlicher Zugänge zur Familie. Derart bietet sie einen durchaus gut lesbaren Ein- und Überblick. Aus wissenschaftlicher Sicht hingegen – immerhin liegt hier eine

Dissertation vor – hat das Urteil kritischer auszufallen. Überwiegend wird hier nämlich nur andernorts bereits Erarbeitetes (insgesamt 1404 Fußnoten sagen auch etwas aus) mitunter relativ vage zusammengestellt. Wenn man zudem – wie das immer wieder geschieht – ganz unterschiedlich positionierte theologische Autoren weitgehend widerspruchsfrei im Text zitieren kann, dann mag das einerseits loblich, weil konfliktreduzierend sein, hat aber andererseits nichts mit einer – im Untertitel immerhin angezeigten – theologisch-ethischen Positionsbestimmung gemein.

Gerhard Marschütz, Wien

Jesus Christus Moviestar

Thomas Langkau

Filmstar Jesus Christus

Die neuesten Jesus-Filme als Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik

Literatur – Medien – Religion, Bd. 19
Berlin: LIT-Verlag 2007
brosch., 240 Seiten, 17,90 Eur-D

Mit Mel Gibsons *Die Passion Christi* (USA 2004) rückte ein bis dato fast vergessenes Genre wieder in den Mittelpunkt theologischer wie feuilletonistischer Debatten, nämlich der Jesusfilm. Dass es neben diesem kontroversiellen wie publikumswirksamen Passionsfilm andere qualitätsvolle Jesusfilme gab, zeigt das Buch von Thomas Langkau auf informative und gehaltvolle Weise. Langkau bezieht in seiner Analyse jene Filme mit ein, die zwischen 1990 bis 2004 produziert wurden, wobei der erwähnte Passionsfilm von Mel Gibson am ausführlichsten behandelt wird.

Die Begeisterung für Jesusfilme ist dem Autor anzumerken und der religionspädagogische Duktus der Verwertbarkeit steht mehr im Vordergrund als eine fundierte wissenschaftliche Be-

arbeitung dieses Genres. Besondere Einzelfilme wie z.B. *Die Bibel – Jesus* (USA/D/1 1999) oder *Jésus* (F 1999) wie auch Jesusfilme von »The visual Bible« oder von der Filmreihe »Jesuslegenden« nimmt Langkau analytisch und biblisch verortet unter die Lupe. Dabei versteht es Langkau, die behandelten Filme plastisch und lebendig zu beschreiben. Seine Kommentare und Interpretationen erschließen den biblischen Kontext der Filme und geben trotz der Fülle der besprochenen Filme eine positive wie informative Übersicht gerade für den schulischen Bereich. Dieses Büchlein ist neben Religionspädagog/inn/en auch für Filminteressierte oder Jugendleiter/innen empfehlens- und lesenswert.

Helmut Eder, Linz

Diakonia Filmtipp

Dear Frankie

UK 2003, 100 Min., Regie und Kamera: Shona Auerbach; Darstellerinnen und Darsteller: Emily Mortimer, Jack McElhone, Gerard Butler, Sharon Small; Produzentin: Caroline Wood.

Lizzie (Emily Mortimer), eine Alleinerzieherin und ihr etwa 9-jähriger Sohn Frankie (Jack McElhone) ziehen um: von einer ärmlichen Wohnung irgendwo in England in eine andere. Das haben sie schon öfter gemacht; immer wenn Lizzie den Eindruck hat, sie könnte bald entdeckt werden, haut sie mit Frankie wieder ab. Der sie sucht, ist Frankies Vater, von dem sie sich getrennt hat, nachdem er sie und Frankie halb tot geprügelt hat. Seither ist Frankie taub.

Lizzie kämpft tapfer dafür, dass ihr Kind trotz seiner Behinderung mit Wertschätzung behandelt wird, und sie versucht alles, um Frankie Geborgenheit zu geben. Sie hat für ihn die Geschichte von einem Vater erfunden, der Matrose ist und auf der HMS Accra durch die Weltmeere fährt. Frankie schreibt diesem Vater wöchentlich

Briefe, die Lizzie aus einem Postfach holt und gewissenhaft beantwortet. Frankie glaubt fest an diesen Vater, der ihm viel bedeutet.

Als Frankie erfährt, dass das Schiff, auf dem angeblich sein Vater arbeitet, in Glasgow anlegen wird, freut er sich schon auf ihn. Lizzie ist unter Druck – woher einen Mann dafür nehmen? Eine Freundin und Kollegin (Sharon Small) hilft ihr aus: Sie vermittelt einen Mann (Gerard Butler), der gegen Geld bereit ist, für einen Tag Vater zu spielen. Es wird ein Tag voll vorsichtigem Glück.

Ein zweiter Handlungsstrang führt Lizzie über die Vermittlung von dessen Schwester doch mit Frankies realem Vater zusammen. Dieser ist totkrank und wünscht sich, seinen Sohn noch einmal zu sehen. Als Lizzie es ihm verweigert, rastet er aus und bedroht sie.

Am Ende zeigt sich, dass Frankie mehr von dem Unterschied der beiden »Väter« mitbekommen hat, als die Erwachsenen glaubten, und dass er seine ganz eigenen Vorstellungen von »Realität« hat und umsetzt.

DEAR FRANKIE ist ein ruhiger und leiser Film voller Zwischentöne. Er ergreift Partei und malt doch nicht schwarz-weiß. Er ist voll Sympathie für den Versuch einer Frau, ihr Kind zu schützen und ihm das Leben schön zu machen. Lizzie macht dabei nicht alles richtig, zweifelt und verzweifelt – und rafft sich wieder auf. Ohne Freundin hätte sie es wohl nicht geschafft.

Zum Sympathieträger wird auch der namenlos bleibende Ersatzvater, der sich von dem 9-Jährigen zögernd zur Menschlichkeit verleiten lässt. Die Ahnung von Glück rührt dabei nicht nur der Mutter ans Herz, die für einen Tag nicht mehr allein ist. Doch die Regie von Shona Auerbach vermeidet den Kitsch und verweigert ein glattes Happy-End. Die Rauheit der Erfahrung der Armut im England der 1990er-Jahre wird nicht beschönigt.

Beschönigt wird auch nicht die gebrochene Existenz des realen Vaters und die unheilbar gebrochene Beziehung zu seinem Sohn und dessen Mutter. Dass Lizzie seinem Wunsch, den Sohn noch einmal zu sehen, gegenüber hart bleibt, hilft dazu, dass der Film ehrlich bleibt und ohne moralischen Zeigefinger auskommt. Dass Lizzie schließlich noch eine Zeichnung Frankies im Krankenhaus abgibt, lässt sich – wie die Rolle Lizzies insgesamt – als Versuch lesen, menschlich zu bleiben mitten in einem harten Leben.

Eigentliche Hauptfigur des Films aber ist Frankie und sein kindliches Bemühen, sich in der Welt zurecht zu finden. Er gewinnt den Beschränkungen, die ihm von den Erwachsenen auferlegt wurden und werden – seiner Taubheit, den häufigen Wohnortswechseln, dem Vater, den es nur in Briefen gibt –, Leben ab. Er wünscht sich Glück und ist wild entschlossen, es zu finden. Fast gegen ihren Willen verstrickt er die Erwachsenen so in sein Bemühen, dass sie selbst das Glück streifen. Frankie wird zur Verkörperung so vieler Kinder, die mit einer schier unglaublichen Kompetenz unter schwierigen Bedingungen ihr Leben so gestalten, dass es (auch) schön ist.

DEAR FRANKIE eignet sich als Anstoß zur Frage danach, ob und wie wir Erwachsenen die Perspektiven von Kindern verstehen, und zur Auseinandersetzung mit der Situation Alleinerziehender. Auch für das Thema Gewalt oder die Frage, was Vatersein positiv bedeuten kann, und ebenso für die Frage danach, wie man helfen kann, bietet der Film Anknüpfungsmöglichkeiten. Die schlichte Ehrlichkeit, mit der der Film erzählt, könnte zum Teilen eigener Erfahrungen ermutigen – etwa des Scheiterns von Vergebung oder der Angst, die das Einlassen auf Beziehung verhindert, oder wie wir selbst als Kinder unserer Welt Leben abgewonnen haben.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Pastorale Pflegestufen

von Gerhard Nachtwei

Bei aller Professionalität der diözesanen Pastoralpläne fehlt ein letzter Schritt, um die Kirche auf die Höhe des Zeitgeistes zu bringen. Ich plädiere (analog zur staatlichen Pflegeversicherung) für eine Einführung von pastoralen Pflegestufen als Weg zu einer marktgerechten Verteilung der Personalressourcen und leistungsgerechten Entlohnung. Einmal jährlich erscheint der »Pastorale Dienst« des Ordinariates bei jedem Katholiken zur Einstufung in die pastoralen Pflegestufen 1-3 je nach Grad der Kirchennähe, Kinderzahl, Ehe mit un- oder andersgläubigem Partner, wiederverheiratet geschieden, Stellung zur Amtskirche.

Pastorale Pflegestufe 1 bedeutet etwa: geht regelmäßig zum Gottesdienst, ebenfalls Partnerin und Kinder, ist Mitglied im Pfarrgemeinderat, redet nicht gegen den Pfarrer, akzeptiert bedingungslos alle derzeitigen und noch zu erwartenden kirchlichen Erlässe. Aufzuwendende und finanziell abrechenbare Zeit der pastoralen Bezugsperson (Priester usw.): fünf Minuten dreimal jährlich zur Absprache von Terminen und zur Bestärkung des unerschütterbaren Glaubens.

Pastorale Pflegestufe 3 bedeutet etwa: zweimal geschieden, Patchworkfamilie, ein Kind katholisch getauft, ein Kind muslimisch, Partner gläubiger Atheist. Aufzuwendende und finanziell abrechenbare Zeit für die pastorale Bezugsperson: monatlich zehn Minuten zur Herbeiführung oder Stärkung des schlechten Gewissens und zur Abwendung eines die Kirche finanziell und personell schädigenden Kirchenaustrittes.

Struktur-Theologen und Markt-Ekklesiologen mag dies noch zu ungenau erscheinen, doch das Ordinariat bekäme einen durchschaubaren Raster, um die knapper werdenden Gelder effizient zu verteilen.

PS: Als ich diese Kabarett-Idee Gemeindemitgliedern erzählte, begannen sie sofort, sich selbst in die Pflegestufen einzuordnen. Und sie hatten sichtlich Spaß daran. Zeigt sich hier die Zukunftsgestalt der Kirche: spaß-, kunden- und marktorientiert? – Dennoch lag diese Glosse sechs Jahre in der Schublade. Warum? Erstens gestehe ich: Meine (nur meine?) Seelsorge braucht bessere Organisation. Zweitens warnte ein Mitbruder: »Bring diesen Vorschlag lieber nicht, sonst kommen ›die‹ (Wer eigentlich?) noch auf die Idee, ihn in die Praxis umzusetzen.«

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · März 2008 · 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 € 68,70

sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des
Berechnungszeitraumes keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder
GmbH, Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Friederike Ward (ver-
antw.), Telefon +49 (0)761 2717-220

E-Mail: anzeigenservice@herder.de

Abonnentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.

Telefon +49 (0)761 2717-200

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.

Liebe Leserinnen und Leser,



Wallfahren boomt. Nicht nur am spanischen Jakobsweg wird der Pilgerverkehr von Jahr zu Jahr dichter, auch andere alte Wallfahrtswege werden neu entdeckt und die Zahl der Pfarrwallfahrten steigt. Entspricht die Kombination aus Out-door-Erlebnis und zeitlich begrenztem Spiritualitäts-Projekt den zeitgenössischen Bewusstseinslagen? Ist der Weg das Ziel, das Gehen in Gemeinschaft? Was macht bestimmte Orte so anziehend? Geht es darum, durch eine besondere Aktivität die Beziehung zu Gott zu stärken, die sonst vom täglichen Vielerlei überlagert wird?

Die Artikel des Thementeils spüren solchen Fragen nach: Volkskundlerin Gabriele Ponisch wirft einen kritischen Blick auf zwiespältige Funktionen des Wallfahrens als moderner spiritueller Praxis. Pastoraltheologe Franz Weber bringt Beispiele für Pfarrwallfahrten und fragt nach Kriterien für deren gute Gestaltung. Hymnologin Siri Fuhrmann untersucht exemplarisch drei Wallfahrtslieder. Lourdeskennerin Irmgard Jehle und Brasilienkenner Pirmin Spiegel stellen Lourdes und Aparecida vor, zwei der bedeutendsten Wallfahrtsorte der Weltkirche. Dass sie insbesondere Orte einer guten Botschaft für Kranke und Arme sind, verweist auf das, was Wallfahren als spezifisch christliche Praxis ausmacht.

Im Beitragsteil wird noch einmal die Ökumenische Versammlung Thema: Bischof Gerhard Feige aus Magdeburg ermutigt zum Weitergehen auf dem ökumenischen Weg. Zukunft hat eine Kirche, die dem Reich Gottes dient: Martina Blasberg-Kuhnke und Ulrich Kuhnke erinnern anlässlich des Osnabrücker Katholikentages an die Richtungsanweisungen des Konzils. Pfarrliche Öffentlichkeitsarbeit braucht eine theologisch-spirituelle Basis: Thomas Böhm gibt Anregungen. Interkulturelle Begegnungen machen die Begrenztheit der eigenen Normen und Einsichten deutlich: Hildegard Wustmans empfiehlt die bewusste Verortung der Wahrheitsansprüche als Ausgangspunkt des Dialogs. Nachhaltigkeit will früh gelernt und eingeübt sein: Johann Hisch stellt ein Schulprojekt vor, das zu einem ökologisch sinnvollen Lebensstil beitragen will: PILGRIM – der Namen leitet sich davon ab, dass wir nur Gast sind auf Erden und stets auf der Pilgerschaft in die endgültige Heimat. Dieses Ziel bestimmt letztlich den Weg, denn: Der Pilger weiß, wohin er geht.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Wann ist Wallfahrt?

**Nicht jede Reise oder Wanderung
ist eine Wallfahrt. Doch genügt ein
heiliger Ort als Ziel, um sie dazu
zu machen? Oder geht es um
innere Qualitäten des Fahrens?
Und ist nicht das ganze Leben ein
Pilgerweg zu Gott? Erste Spurensuche.**

Was macht eigentlich Deine Wanderung zu einer Wallfahrt? Betest Du Rosenkranz beim Gehen?», fragte mich eine Cousine, die mich für eine Nacht beherbergte. Ihr Haus lag auf der Strecke, auf der ich im Frühsommer 2005 mehr als einen Monat zu Fuß unterwegs war. Ich verband wichtige Orte meiner Familiengeschichte und zwei größere Wallfahrtsorte in Böhmen und Österreich zu einem persönlichen Pilgerweg. Ganz moderne Zeitgenossin suchte ich mir meine Ziele selbst und gab Persönlich-Biographischem dabei einen hohen Stellenwert. Die Frage meiner Cousine war schon richtig platziert.

Haben nun die beiden Wallfahrtsorte am Weg, der tatsächlich auch gebetete Rosenkranz oder die tägliche Schriftlesung mein Gehen zum Wallfahren gemacht? Oder doch auch das Stillwerden in der Natur, die wachsende Achtsamkeit auf die Sonnenflecken im Wald, die Mücken über dem Bach, den Frosch im Laub? Trägt nicht

auch die Reduktion dazu bei, zu der ein mittelgroßer Rucksack zwingt? Und die Freiheit im Kopf und im Herzen, die entsteht, wenn die Aufgabe für heute einfach Gehen bedeutet und das Einzige, worüber nachgedacht werden muss, die Streckenführung und das nächste Quartier sind? Oder geht es noch um etwas ganz anderes?

Gnadenorte

Wallfahren ist eine universale religiöse Praxis. Das Aufsuchen heiliger Orte sowie der Weg dorthin haben in vielen Religionen eine hohe Bedeutung. Zumeist geht es dabei um eine Vergewisserung der Ursprünge, wie etwa beim Wallfahren zu den Apostelgräbern in Rom oder den heiligen Stätten in Jerusalem oder Mekka. Gesucht wird die Vertiefung ins Ursprungsgeheimnis der eigenen Religion bzw. eine erneute Ausrichtung darauf.

Das gilt wohl auch für die meisten hiesigen christlichen Wallfahrtsorte, gleich ob dort eine besondere Reliquie oder ein Bild verehrt wird, der Ort mit einem Heiligen verbunden ist oder einer Marienerscheinung. An dem Ort wird eine besondere Gnade und Kraft erfahren, von der sich Pilger und Pilgerinnen erfassen lassen möch-

ten. Der Weg hin zum Gnadenort dient dazu, für dieses Geschehen offen und bereit zu werden.

Zur Stärke eines Wallfahrtsortes gehört dann seine Tradition. An manche Orte kommen seit Jahrhunderten Menschen mit ihren Freuden und Sorgen, ihrer Hoffnung und ihrem Glauben, ihrer Verzweiflung und ihrem Dank. Auch das prägt einen Ort. Wer betend an einen solchen Ort kommt, legt eigene Hoffnung, eigenen Glauben, eigene Bitten und eigenen Dank zu dem vieler anderer Menschen dazu und reiht sich damit ein in einen kraftvollen Strom. So wird neben dem Grab eines Heiligen oder neben einer wunder tätigen Marienfigur auch die Gemeinschaft der Betenden, synchron wie diachron, zum Gnadenquell eines Wallfahrtsortes.

Weggemeinschaft

Das christliche Wallfahrtswesen blühte insbesondere im Mittelalter und verband oft uralte, vorchristliche Kultstätten mit Christus, der Dreifaltigkeit, Maria oder anderen Heiligen. Nachdem die Reformation Auswüchse kritisiert und Skepsis gegenüber Wallfahrten gezeigt hatte, wurde in der Gegenreformation das Wallfahren als etwas typisch Katholisches betont und gefördert.

Heute findet sich auf den Pilgerwegen eine ganz bunte Gesellschaft: vom Anhänger einer traditionalistischen katholischen Gruppe über die protestantische Familie bis hin zur skeptischen postmodernen Künstlerin und zum bekannten Komiker. Nach den Büchern oder Internetberichten zu schließen, die immer mehr PilgerInnen über ihre Erlebnisse schreiben, ergreift fast jede und jeden das, was mitunter »die spirituelle Dimension« genannt wird. Doch auf die Frage, ob die Reise nun eine Wallfahrt war bzw. was sie dazu gemacht hat,

würden die Einzelnen wohl recht unterschiedlich antworten.

Das, was viele TeilnehmerInnen an Gruppenwallfahrten als besonders beglückend und wichtig beschreiben, ist die Erfahrung von Gemeinschaft. Und auch PilgerInnen, die auf dem Jakobsweg ohne Gruppe unterwegs waren, berichten oft von (zumindest zeitweiligen) WeggefährtenInnen oder davon, dass es schön war, andere Pilgernde immer wieder zu treffen, oder wie wichtig es war, anderen weiterzuhelfen oder Hilfe zu erfahren. Auch zwischen denen, die sich als Einzelne nach Santiago aufmachen, entsteht auf diesem Pilgerweg offenbar mitunter eine Form von Gemeinschaft.

Gemeinschaft und Gnade scheinen also beim Wallfahren eng zusammenzugehören, am heiligen Ort ebenso wie auf dem Weg. In das Miteinander mit anderen verwiesen zu sein, ist eine der Grundfiguren christlichen Daseins. Wallfahrt erweist sich so als Einübung in etwas, worauf es beim Christsein ankommt.

Gott begegnen

Traditionelles Urbild des Pilgers sind im Christentum die so genannten Heiligen Drei Könige. Alte Pilgerhospize oder Gasthöfe tragen zuweilen ihren Namen. Sie sind Prototypen der Menschen, die sich aufmachen, das Bekannte und Eigene verlassen, einer Verheißung folgen, einen möglicherweise langen Weg in die Fremde auf sich nehmen, um Gott zu begegnen, um Heil und Heilung zu erfahren. Immer noch ist unbeschadet aller konkreten Anliegen, die Menschen zum Pilgern motivieren, der eigentliche Sinn einer Wallfahrt (wie im Grunde jeder liturgischen Praxis) wohl der, Gott zu loben, auf Christus zu schauen, sich dem Heiligen Geist zu öffnen und auf Gottes Botschaft des Heils zu hören.

Es geht nicht darum, durch körperlich-seelische Anstrengung von Gott Erwünschtes quasi zu erkaufen oder für Erhaltenes zu bezahlen. Grundlegend ist dagegen, sich selbst und das eigene Leben (oder auch andere Menschen) Gott bittend und dankend neu anzuvertrauen. Ein mögliches konkretes Gebetsanliegen tritt demgegenüber zurück. So ist etwa die Wallfahrt nach Lourdes für viele Kranke ein tiefes und schönes Erlebnis, auch wenn sie nicht geheilt nach Hause kommen.

Zurückkehren

Von den Heiligen Drei Königen wird erzählt, dass sie nach ihrer Begegnung mit Christus im Stall von Bethlehem auf »einem anderen Weg« in ihr Land zurückkehrten. Wer Gott nahe war, wen andere Menschen tief berührt haben, wer sich von der Kraft eines Gnadenortes betroffen ließ – die/der wird verändert heimkehren. Interessanterweise wird aber heutzutage der Rückkehr von einer Wallfahrt oft wenig Zeit und Aufmerksamkeit geschenkt. Die immer beliebter werdenden Fußwallfahrten enden immer im Gnadenort, der Weg zurück wird per Bahn zurückgelegt, in Santiago steigt man ins Flugzeug. Selbst im pfarrlichen Autobus wird oft nur bei der Fahrt zum Wallfahrtsort gebetet und gesungen, beim Heimfahren mehr getratscht oder geschlafen.

Dabei hat der Aufbruch aus dem Wallfahrtsort eine eigene Qualität. Die Rückkehr in den Alltag verdient bedacht, innerlich vorbereitet und vielleicht auch wiederum buchstäblich ergangen zu werden. Mir war es 2005 sehr wichtig, aus dem großen österreichischen Wallfahrtsort Mariazell auch wieder zu Fuß wegzugehen. Ich bin von dort nach Wien gegangen, in die Stadt, in der ich lebe. Am Weg hat eine Bäuerin

zu mir gesagt: »In diese Richtung hab ich auf dem Pilgerweg noch nie jemand gehen sehen ...«

Vielleicht entspricht es ja unserer Eventkultur und ihrer inhärenten Abwertung des Alltäglichen, dass das Ende des Events ausgeblendet, nicht mehr begangen wird. Oder liegt darin eine Weigerung anzuerkennen, dass es auch am Ort der Gnade kein Bleiben gibt?

Immer wieder ist in der Tradition unser ganzes Leben mit einer Pilgerreise verglichen worden: Gehen als Kennzeichen unserer Existenz. Kein Ort unseres Lebens ist letzte Heimat, immer wieder ist neuer Aufbruch nötig. Wallfahrten geben Gelegenheit, uns einzuüben in Aufbrechen und Begegnen, Hoffen und Danken, Zurückkehren und Unterwegs-Sein.

Ausgerichtet sein

Was macht nun aus einer Wanderung oder einer Reise eine Wallfahrt? »Der Weg« war in der Anfangszeit ein Synonym für das Christentum. Der Wegcharakter, den jede Wallfahrt hat, auch wenn sie nicht zu Fuß gemacht wird, ist insofern schon in sich eine Rückbesinnung auf die Ursprünge. Vielleicht wird das Reisen dann zum religiösen Tun, wenn es zur Rückbindung wird an die Quelle von Leben und Liebe. Zuweilen passiert das wohl auch denen, die sich zunächst ohne explizit religiöse Absichten dem »Trendsport Pilgern« zugewandt hatten. Ich würde meiner Cousine heute vielleicht antworten: weil ich mich im Gehen neu auf Gott und die Menschen hin ausrichte ...

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und freiberuflich als geistliche Begleiterin, in der Erwachsenenbildung und durch Publikationen tätig.

»... das hat mich so beseelt«

Wallfahrt als Gegenwelt?

**Beim Wallfahren suchen Menschen
Gemeinschaft und einen Kontext,
in dem Spirituelles und Emotionales
gelebt werden kann – oft im Gegensatz
zum Alltag. Wallfahrt gerät damit
in Gefahr, eine durchaus
zwiespältige gesellschaftliche
Funktion zu übernehmen.**

Wir beobachten gegenwärtig vielfältige Ausprägungen religiösen Interesses. Die Rede ist von neuen religiösen oder spirituellen Szenen und Kulturen, von einer »Wiederkehr der Religion«, einer »Wiederverzauberung« der Welt. Die Institution Kirche verliert in Europa jedoch an Bedeutung. Elemente aus östlichen Religionen, Esoterik, Mythologie und Psychotherapie werden kombiniert und in die alltägliche Lebenspraxis integriert. Kirchlichkeit und Religiosität driften immer weiter auseinander. Viele Menschen treten aus der Kirche aus.

Gleichzeitig nehmen aber immer mehr Menschen an Wallfahrten teil und, wie viele Untersuchungen belegen, steigt auch die Zahl der Wallfahrten seit etwa 30 Jahren kontinuierlich. Alte traditionelle Wallfahrten erfuhren eine Wiederbelebung, neue wurden und werden kreiert. Der Tourismus hat Wallfahrt als viel versprechendes Produkt wiederentdeckt.

Wie ist diese Entwicklung deutbar? Was macht Wallfahrt heute selbst für Menschen, die sich von der Kirche ausdrücklich distanzieren und sich als »eigentlich nicht religiös« bezeichnen, so anziehend?

Die radikalen Wandlungen, die mit der Entwicklung von Technik und Wissenschaft im Zeitalter der Globalisierung verbunden sind, haben zu einer weit verbreiteten Skepsis gegenüber den Orientierungsangeboten der Wissenschaft und den Versuchen der Kirchen geführt, menschliches Leben und historische Entwicklungen sinnvoll zu interpretieren. Prozesse der gesellschaftlichen Pluralisierung sowie die damit einhergehende Individualisierung, die zugleich erhöhte Reflexivität herausfordert und die Bedeutung von Institutionen schwächt, wirken insofern religionsproduktiv, als sie die Selbstverständlichkeit institutionalisierter Religion auflösen. Der Soziologe Hans-Georg Soeffner spricht von einer »Gesellschaft ohne Baldachin«.¹

Religionszugehörigkeit ist kein Schicksal mehr, sondern wird Objekt einer Wahl und damit zur persönlichen Aufgabe. Die Auswahlmöglichkeiten waren, nicht zuletzt bedingt durch die Medien, noch zu keiner Zeit so vielfältig wie heute. Die Floskel von der »religiösen Präferenz« bezeichnet diesen Sachverhalt sehr

treffend. In diesem Szenario wird Wallfahrt in ihrer sozialen und spirituellen Dimension als Nische entdeckt, in der sich Emotionalität und Solidarität entfalten können.

Gleichsam als Gegenentwürfe zum vorherrschenden gesellschaftlichen Klima äußern sich im Interesse an Spiritualität auch Heimweh und Sehnsucht nach einer Welt, in der Menschen in ihrer je persönlichen Eigenart Wertschätzung erfahren und nicht auf Spielfiguren ökonomischer Strategien reduziert und damit entwertet sind. Verbunden mit der rasanten Beschleunigung des Lebenstempos führen die aktuellen Entwicklungen und Anforderungen dazu, dass sich viele Menschen überfordert fühlen. Die Ursachen des Ungenügens müssen sie, so wird vielstimmig suggeriert, bei sich selbst suchen und sie werden selbst für die Behebung des angeblichen Mangels verantwortlich gemacht.

Nicht zufällig sind daher gerade jene Bereiche der religiösen Felder so anziehend, die im Sinne eines persönlichen Übungsweges dem Einzelnen vor allem Arbeit an sich selbst nahe legen und dazu anleiten. Persönliche Erfahrung und eigene Handlungsmöglichkeit stehen im Mittelpunkt. Diese Dimension verbindet jene Bereiche

»persönliche Erfahrung und eigene Handlungsmöglichkeit«

sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche, die gegenwärtig auf besonderes Interesse stoßen, und sie könnte ein Aspekt in der Klärung der Frage sein, warum Wallfahrt auch für Nichtgläubige attraktiv ist: Wallfahrt ist eine sehr konkrete Handlungsmöglichkeit, eine Möglichkeit zu spiritueller Erfahrung, ein Ritual, das seit jeher für die Beseitigung oder Milderung von Notlagen gut war. Wird Wallfahrt mehr und mehr eine therapeutische Maßnahme zur Behandlung und

vorübergehenden Heilung von »Alltagsverletzungen«?

Motive

Die Motive, an einer Wallfahrt teilzunehmen, sind nach wie vor höchst unterschiedlich: Gemeinschaft mit ähnlich oder gleich Gesinnten erleben, die Natur genießen, sich körperlich fit halten, z. B. auch abnehmen, Suche nach oder Dank für Heilung oder Linderung von Krankheit, Trost suchen, Kunst und Kultur kennen lernen, einen Partner oder eine Partnerin finden, Hilfe in der Bewältigung einer persönlichen Lebenskrise suchen bzw. für erfolgreiche Bewältigung danken, die Seele reinigen, ein Zeichen an einem wichtigen Lebensabschnitt setzen (Matura, abgeschlossenes Studium, Hochzeit), aus dem Alltag ausbrechen, auch »Urlaub« von Ehepartner/in und Kindern nehmen, eine Aus-Zeit nehmen usf. »Ich gehe ausgeglichener, zufriedener in den Alltag über mit dem Bewusstsein, etwas geschafft zu haben«, fasst eine Teilnehmerin die Wirkung der Fußwallfahrt von Graz nach Mariazell zusammen.²

Fast jede/r WallfahrerIn nennt Gemeinschaft als wichtiges Kriterium. Der erfahrene Gegensatz zur Alltagsstruktur äußert sich in Formulierungen wie »Urlaub vom Alltag machen«, »sich eine Auszeit nehmen«. Ein Kern traditioneller Rituale besteht darin, das Individuum in einen »liminalen« oder »Schwellenzustand« zu führen. Dieser Zustand bewirkt ein Verschwinden oder in den Hintergrundtreten der sonst sehr wichtigen sozialen Unterschiede wie Geschlecht, Klasse, Besitztum und sozialer Rang. Es ist, als ob hier zwei Haupt-Modelle menschlicher Sozialbeziehungen auftauchen, die nebeneinander bestehen und einander abwechseln. Das erste Modell, das im Alltagsleben vor-

herrscht, stellt Gesellschaft als strukturiertes, differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen mit vielen Arten der Bewertung dar, die die Menschen im Sinne eines »Mehr« oder »Weniger« trennen. Das zweite Modell, das in der Schwellenphase deutlich erkennbar wird, ist das der Gesellschaft als unstrukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft Gleicher. Gemeinschaft ist ein wesentlicher Grund, der Wallfahren für die Teilnehmenden zu einer beglückenden Erfahrung machen kann.

Beziehungen, Begegnungen

Ein Teilnehmer an einer dreitägigen Fußwallfahrt von Judenburg nach Maria Waitschach in der Steiermark berichtet: »Durch das lange Gehen, auch durch den Schlafentzug, gehen die Menschen unheimlich aus sich heraus, man hat so viel Gelegenheit, Gespräche zu führen mit Menschen, die man kennt, aber was das Erstaunliche ist, auch mit Menschen, die man noch nie gesehen hat, die erzählen Dinge aus dem intimsten Bereich. Man öffnet sich einfach. Jeder von uns, vor allem wir aus dem städtischen Bereich, wir bauen ja eine Schutzmauer um uns auf, sonst würde man das ja nicht aushalten, und die wird da vollkommen niedergerissen. Das ist sicher eines der wesentlichsten Erlebnisse, dass die Menschen auch unheimlich schöne Gespräche führen. Es ist auch immer wieder dramatisch, welche Schicksale manche Menschen haben, die z. B. Kinder bei Verkehrsunfällen verloren haben, wie sie jahrelang daran herumtragen ... und wie gut es ihnen tut, darüber zu reden. ... Auch an Liebesverhältnissen passiert bei einer Wallfahrt so einiges, weil die Menschen so offen sind. Mich hat es ja auch dabei erwischt. Es gibt da immer wieder Dinge ...«

Während einer Wallfahrt bieten sich vielerlei Möglichkeiten, sich auszutauschen, sich jemandem anzuvertrauen oder sich auszuspochen. Neben Gesprächen der Teilnehmenden untereinander sind es auch ritualisierte Gesprächsformen wie Beichtgespräche, Gebete oder das Eintragen von Bitten oder Sorgen in ein

»Der Kontext Wallfahrt erlaubt emotionale Offenheit.«

Anliegenbuch. Es wird ein Raum geschaffen, in dem sowohl freudige wie traurige oder schmerzliche Emotionen geäußert und gezeigt werden dürfen, ohne Peinlichkeit zu riskieren.

Der Kontext Wallfahrt erlaubt emotionale Offenheit bzw. fördert sie sogar, z.B. durch gemeinsames Singen, Beten oder auch Schweigen. Er gibt zudem eine gemeinsame emotionale Ausrichtung auf ein Ziel vor – mit welchen Vorstellungen es von den einzelnen TeilnehmerInnen auch immer besetzt sein mag. So ermöglicht dieser Kontext auch ein Öffnen des Bewusstseins für spirituelle Erfahrungen. Eine Teilnehmerin an der Lourdes-Wallfahrt der Malteser erzählt: »Es finden sich Menschen mit gleicher Gesinnung und das ist das Schöne. Man redet sich die Sorgen von der Seele, und immer wieder ist die Gleichgesinnung das Schöne. (...) Wissen Sie, was wunderschön ist: jung und alt. Und ein Verständnis der Jugend für das Alter, für die Kranken, für die Behinderten – der Eindruck, das hat mich so beseelt – ich hab' gar nicht reden können drüber. Ich bin noch immer angetan.«

Ritueller Rahmen

Der holländische Theologe Paul Post spricht in seiner Analyse gegenwärtiger autobiographischer Wallfahrtsberichte von »vessel-rituality«³. Das

bedeutet, dass Wallfahrt sozusagen als »Gefäß« fungieren kann, als ritueller Rahmen oder als äußere Form, die den Vorstellungen und Bedürfnissen der Teilnehmenden entsprechend mit

»im Alltag zu riskant«

Bedeutung und Inhalt gefüllt wird. Wir haben es mit einem Wechselspiel von Offenheit bei gleichzeitiger Ausgerichtetheit und Begrenztheit zu tun. Das Ritual bietet die Form an, die eben nicht beliebig und vollkommen offen ist, sondern einen definierten Rahmen bzw. Ablauf vorgibt. Hier entsteht ein Spielraum, der durch seine Schutzfunktion gewissermaßen erst Öffnung und Offenheit innerhalb der Gruppe ermöglicht. Innerhalb dieses Bereiches werden Erfahrungen möglich und Austausch über Lebensthemen, die in der Alltagswelt als zu riskant, zu wenig »cool« gesehen werden, die man meint, verbergen zu müssen, weil man sich schämt, nicht zu entsprechen, in den eigenen Ängsten womöglich zu banal, zu unbedeutend und orientierungslos zu sein.

Dieser geschützte Raum kann einerseits schlicht bedeuten, sich in einer Wallfahrtsgruppe sicherer zu fühlen, wenn man auf Reisen gehen möchte – ein Argument, das z. B. eine allein stehende ältere Frau für ihre Teilnahme an der Pfarrwallfahrt einer Grazer Pfarre nach Rom nannte. Er kann darüber hinaus als Möglichkeit

»Musealisierung«

wahrgenommen werden, sich emotional zu öffnen. Hier scheint einer der wesentlichen Punkte der Anziehungskraft gegenwärtigen Wallfahrens zu liegen, die zugleich eine unendlich vielfältige Palette unterschiedlichster Tönungen und Ausrichtungen der Emotionen zulässt, mehr oder weniger oder auch gar nicht religiös ge-

prägt. Unterstützung findet dies zudem in den Möglichkeiten sinnlichen Erfahrens, ganz einfach in der Zeit zu bewusstem Schauen, Hören, Riechen und Spüren. Natur- und Körpererfahrung, sakrale Architektur, Bilder, Musik, der Geruch von Kerzen und Weihrauch begegnen als Elemente einer intensiven »Gegenwelt« zum Alltag, die zu erleben gut tut.

Vergangenheit und Tradition

Prozesse der Musealisierung und Ästhetisierung von Kultur schließen religiöse Riten und Symbolsysteme ein. Die Dimensionen des Vergangenen, der Tradition und deren Wiederbelebung können gegenwärtig ein entscheidendes Argument im Kontext Wallfahrt darstellen. Musealisierung der Kultur lässt sich unter zwei Gesichtspunkten betrachten: einerseits im Hinblick auf Prozesse der Historisierung, d.h. Vergangenheit fungiert als interessante, exotische Gegenwart, und andererseits im Hinblick auf Ästhetisierungsprozesse. Hier wird der Bezug zu den jeweiligen kulturellen Elementen vielmehr durch Distanz, durch Betrachtung und Besichtigung bestimmt als durch Integration in das alltägliche Leben. Vergangenheit fungiert als das total Andere – Wallfahrt sozusagen als Reise in die Vergangenheit, indem man beispielsweise traditionellen Pilgerwegen folgt oder Schauplätze historischer Pilgererzählungen aufsucht.

Es kann auch beides zugleich vorkommen: Direkter, ungebrochener und gläubiger Vollzug einerseits und distanziert beobachtende Teilnahme andererseits finden gleichzeitig und miteinander innerhalb einer Wallfahrtsgruppe statt, inklusive unterschiedlicher Zwischenstufen der Ausrichtung und changierender Identitäten der einzelnen TeilnehmerInnen während des Ablaufes.

Therapeutikum

Religion als Remedium in existentiellen Krisen und als Angebot zur Bewältigung von Kontingenzerfahrungen ist nach wie vor wirksam. In diesem Zusammenhang kann auch Wallfahrt als Therapeutikum wirken. »Der Trend geht ins Ästhetische und ins Therapeutische, dogmatische oder moralisierende Fragen interessieren, wenn überhaupt, nur am Rande«, stellt Hans-Joachim Höhn in einer Fernsehdiskussion zur Frage »Rückkehr der Religionen?« fest.⁴

Religiöse Praktiken oder Weltbilder können dazu dienen, sich den Ambivalenzen und Paradoxien der Gegenwart zu entziehen, ihnen auszuweichen oder sie zu beseitigen. Religion und Religiosität befinden sich damit in der Gefahr, als Dienstleistung einer Gesellschaft in Anspruch genommen zu werden, um letztlich nichts am Status quo verändern zu müssen. Sie sollen die Schäden von Moderne und Postmoderne lindern und heilen.

Karneval?

Zygmunt Bauman weist auf eine funktionale Parallele des Karnevals mit institutionalisierten Formen des Mitgefühls und der Solidarität hin. Sehen wir eine der wesentlichen Funktionen des Karnevals in der Bestätigung der Normen durch eine periodische, doch streng kontrollierte Vergegenwärtigung ihrer Umkehrung, so scheint es, dass im wohlhabenden Teil der Welt eine deutliche Tendenz besteht, Werte und Haltungen wie Nächstenliebe, Solidarität, Toleranz, Mitgefühl, Dankbarkeit, Demut an Karnevalsereignisse zu delegieren und damit ihr Fehlen oder ihren Mangel im täglichen Leben zu legitimieren und für normal zu erklären. Durch den Anblick menschlichen Unglücks ausgelöste moralische Impulse

werden gefahrlos in sporadische Ausbrüche von Mildtätigkeit kanalisiert. Vor allem die Vorweihnachtszeit wird zur Hochsaison derartiger Wohltätigkeit, die ihren medialen Höhepunkt in Österreich in der Fernsehgala »Licht ins Dunkel« findet, wo der jeweils aktuelle Spendenrekord den des Vorjahres übertrifft. Die »Gerechtigkeit

»Sinnsuche

als Urlaubserlebnis«

wird zum Fest- und Feiertagsereignis; dies hilft, das moralische Gewissen zu beruhigen und das Manko an Gerechtigkeit über die Werkstage hinzunehmen. Der Mangel an Gerechtigkeit wird zur Norm und täglichen Routine.«⁵

In dieser Hinsicht fungiert heute auch Wallfahrt als derartiges Karnevalsereignis, dürfen hier doch viele Werthaltungen und Bedürfnisse gelebt oder erlebt und gezeigt werden, die in einem Alltag, der zunehmend einer Logik der Ökonomie angepasst und unterworfen wird, als verpönt, hinderlich und deplaziert gelten. Sie tragen bereits Züge des Außerordentlichen. »Sinnsuche als Urlaubserlebnis« lautet der Zwischentitel einer doppelseitigen Berichterstattung der regionalen Tageszeitung »Kleine Zeitung« anlässlich der Präsentation des »Pilgerwegeprojektes« der Diözese Graz-Seckau und des Tourismusreferates des Landes Steiermark im Mai 2006, das unter dem Titel steht: »Auf den Spuren der Pilger und Wallfahrer«. In wohl unfreiwillig pointierter Weise bringt diese Zeile die Doppelbödigkeit des Unterfangens auf den Punkt. Die Raffinesse der Strategie ist erschreckend, umso mehr, als sie von den Beteiligten als solche kaum erkannt wird. Der österreichische Filmregisseur Michael Haneke spricht von einer fortschreitenden »Ver-gletscherung der Emotionen« und auf eindringlichste Weise sind seine Filme Spiegel des gesellschaftlichen Klimawandels.

Der sich ausbreitenden Kälte und der unaufhörlichen Beschleunigung entsprechend, sind die »Wärmestuben« und Reparatureenrichtungen der Gesellschaft gut besucht. Die in dem Zusammenhang verwendeten Metaphern verraten den technischen Selbstbezug: Da werden »Batterien aufgeladen«, da wird »Kraft getankt«, zugleich werden die »Rennstrecken« weiter ausgebaut. Die Zahl der notwendigen »Boxenstopps« nimmt zu, jedoch scheiden auch viele aus dem Rennen aus, »bleiben auf der Strecke«.

Wallfahrt, insbesondere Fußwallfahrt, dient als Möglichkeit, sich den Zumutungen verheerender gesellschaftlicher Beschleunigungsprozesse wenigstens für die Dauer des Unterwegsseins zu entziehen, Langsamkeit als Qualität wiederzuentdecken.

Weitermachen wie bisher?

Die Erziehungswissenschaftlerin Marianne Gronemeyer weist darauf hin, dass das Zusammenspiel von Banalität, Rekordzeit und Utilitarismus deshalb so vernichtend ist, weil es alle »langsamen Formen der Weltberührung unwiderruflich verdrängt.«⁶ Es sind jene Formen der Hinwendung zum anderen Menschen, zur Welt und zu sich selbst, die ihrem innersten Wesen nach zur Beschleunigung untauglich sind. Dazu gehören Denken, Empfinden, Besinnung, Betrachtung, Befreundung und Befremdung, Erfahrung, Vertrauen, Mitgefühl, Hingabe, auch Hass und Trauer. »Nur ein denkfaules Verhältnis zu den Lebensumständen erlaubt es, die Belange des Gegenübers zu ignorieren und die eigenen zu verabsolutieren. Nur Gedankenlosigkeit macht es möglich, die Welt abzukassieren, anstatt sich mit ihr einzulassen, auf leichte Einnahmen zu spekulieren, statt die unabsehbaren Folgen der Hingabe zu riskieren.«⁷

Als Symptom gewissermaßen verweisen jene Einrichtungen, die Oasen, Inseln, Paradiese bzw. »Kontrasterfahrungen« versprechen, und die ungeheure Anzahl von Anleitungen zur Selbsthilfe auf das Defizit in den Lebenswelten der Menschen und auf einen grundsätzlichen Defekt in der Gesellschaft.

So wird Pilgern als »Alternative zu Fun und Action immer mehr geschätzt«, wie es im Magazin »Xund« der steiermärkischen Gebietskrankenkasse heißt. Pilgern wird als neue

»Beseitigung von Normalitätsdefiziten«

»Trendsportart« und Trainingsmethode verstanden: »Neuer Sport. Land im Aufbruch – alles über den »Trendsport« Pilgern«, lautet die Schlagzeile auf dem Titelblatt der Septemberausgabe 2006 des Magazins. Im Blattinneren werden die gesundheitsfördernden Aspekte des Pilgerns geschildert, vor allem für Kreislauf und seelische Ausgeglichenheit. Pilgerreisen gelten als wiederentdeckte »alte« Wege, um Körper, Geist und Seele zu trainieren und in Einklang zu bringen. Pilgern ist demnach als Fitnessprogramm zu verstehen, das die schädigenden Bedingungen des Alltagslebens wieder reparieren hilft und damit zugleich deren Weiterbestehen unterstützt.

Genau derartige Wechselbeziehungen meint Gronemeyer, wenn sie darauf aufmerksam macht, dass Selbsthilfe nicht allein eigensinnig,

Literaturtipps

Gabriele Ponisch, »... dass wenigstens dies keine Welt von Kalten ist ...« Wallfahrtsboom und das neue Interesse an Spiritualität und Religiosität, Wien/Berlin 2008.

eigenmächtig oder eigennützig ist, sondern dass sie »dem »Selbst« zum Trotz, in fremdem Auftrag«⁸ handelt. Sie findet durchaus nicht im Abseits der globalen Optimierung statt, sondern ist Teil des Programms. »Selbsthilfeaktivitäten sind

Verrichtungen des Selbst an sich selbst zur Beseitigung seiner Normalitätsdefizite. Mit ihnen kommen die Selbsthelfer ihrer Normalitätspflicht nach.«⁹ Es handelt sich dabei um eine Unterwerfung kultureller Tätigkeiten unter zweckdienliche Vorgaben, wie es etwa das Beispiel der Umdeutung von Wallfahrt in eine gesundheitsfördernde »Trendsportart« zeigt. Darüber hinaus erfüllt die Selbsthilfe eine weitere überaus wichtige Funktion: »Sie eröffnet dem eingeschüchterten und tatenlosen Zuschauer der maschinellen Weltbewältigung ein Betätigungsfeld, das ihn bewahrt vor Anomie, Langeweile, Überdruß, Sinnkrisen und kränkenden Überflüssigkeitsgefühlen, lauter explosiven Befindlichkeiten, die ihrerseits ein Sicherheitsrisiko darstellen.«¹⁰ Damit aber schließt sich der Kreis, der ein »Weitermachen wie bisher« erlaubt – wenigstens bis auf Weiteres ...

Zugleich aber birgt das wache Interesse an Religion und Spiritualität mit seinen vielfältigen Erscheinungsformen in der Lebenspraxis ein überaus kreatives und aktives Widerstandspotenzial gegen die »Geistlosigkeit der neoliberalen Wirtschaftsgesellschaft«¹¹. Es zeigt sich wohl nicht in jenen Bereichen, die sich vorder-

gründig mit Wellness und so genannter Unterhaltungsesoterik begnügen. Doch die Zahl jener Menschen, die das Auseinanderfallen einer nur in der Freizeit lebhaften spirituellen Praxis und einer von spezifischen Rollenerwartungen und Zeitstrukturen bestimmten Berufswelt nicht mehr fraglos akzeptieren, wächst immerhin auch.

So wie seltene, vom Aussterben bedrohte Tiere vorübergehend in geschützten Gehegen gepflegt und vermehrt werden mit dem Ziel, sie eines Tages wieder in die »freie Wildbahn« zu entlassen, könnte auch Wallfahrt unter anderem als Schutzzone für vom Aussterben bedrohte Werthaltungen fungieren, um sie gestärkt nach und nach wieder »auszuwildern«.

Gabriele Ponisch, Mag. Dr. phil (Volkskunde), ist Lehrbeauftragte am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie in Graz. Sie arbeitete als wissenschaftliche Mitarbeiterin in Forschungsprojekten über Biographien politischer Häftlinge im kommunistischen Albanien und über Wallfahrt in der Gegenwart. Südosteuropa, insbesondere Albanien und Griechenland, sowie Erscheinungsformen gegenwärtiger Spiritualität und Religiosität sind ihre Forschungs- und Publikationsschwerpunkte.

¹ Hans-Georg Soeffner, Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000.

² Dieses und alle anderen Zitate von Wallfahrerinnen und Wallfahrern stammen aus Interviews, die im Rahmen des FWF-Forschungsprojektes »Wallfahrt in der Nachmoderne. Eine Untersuchung anhand steirischer Beispiele« (2001–2003), unter der Leitung von Helmut Eberhart und der Mitarbeit von Romana

Geyer und Gabriele Ponisch, geführt wurden.

³ Paul Post, The Modern Pilgrim. A Study of Contemporary Pilgrims' Accounts, in: Ethnologia Europaea 24 (1994), 85–100, 85.

⁴ Hans-Joachim Höhn zum Thema »Rückkehr der Religionen?« in der Fernsehdiskussion Kreuz&Quer, Philosophicum, ORF 2, 8.4.2003.

⁵ Zygmunt Bauman, Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg 1999, 123.

⁶ Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993, 136.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 63.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 64.

¹¹ Peter Pawlowski im »Salzburger Nachtstudio« zum Thema: »Nomaden sind wir alle«, 1.8.2001, Ö1.

Gemeinde(n) unterwegs

Erfahrungen mit Pfarrwallfahrten

**Nicht nur Santiago boomt,
auch viele Pfarrwallfahrten wurden in
den letzten Jahren wiederbelebt.**

**Eine kleine Umschau in Österreich
gibt Einblick in die Vielfalt der Praxis
einer »Kirche unterwegs« und fragt
nach Kriterien ihrer Gestaltung.**

Egal, ob man es Pilgern oder Wallfahren nennt:¹ Was über Jahrhunderte in allen Weltreligionen einen festen Bestandteil individueller und kollektiver religiöser Praxis darstellte² und was in unseren Breiten zu den markantesten und lebendigsten Ausdrucksformen katholischer Volksfrömmigkeit zählte, hat sich längst als vielschichtiges Phänomen postmoderner Religiosität über den institutionellen Rahmen der Kirche hinaus entwickelt, auch wenn große Bereiche des Wallfahrtswesens noch fest in kirchlicher Hand sind.

Chance der Gemeinde- erneuerung

Die katholische Kirche partizipiert an dem aktuellen Wallfahrtsboom und häufig nutzt sie ihn auch mit Hilfe medialer Vermittlung bestimmter Megaevents für die Stärkung ihrer Präsenz in der

Öffentlichkeit. Doch was religionssoziologisch als eindeutiger Trend feststellbar ist, darf nicht vorschnell auch gleich als hoffnungsvolles Zeichen kirchlicher Erneuerung und einer wiedererstarkenden Identifizierung mit der Glaubensgemeinschaft der Kirche und ihrer Gemeinden vor Ort gedeutet werden. Das alte Sprichwort, dass »viel Wallfahren selten fromm macht«, enthält zweifellos auch heute eine Prise Wahrheit. Kirchenleitungen und pastoral Verantwortliche sollten sich deshalb nicht nur – wie ein Tourismusbüro – an den Zuwachsraten im Wallfahrtswesen freuen, sondern sich nur noch ernsthafter fragen, wie sie auf die religiöse Sehnsucht von Menschen, die innerhalb, am Rande oder außerhalb der Kirche nach Sinn suchen und nach Gott fragen, eine Antwort geben können.

Es sind nun nicht nur die Pilgerfahrten zu den »klassischen« Wallfahrtsorten der katholischen Christenheit in Europa wie Rom, Lourdes, Fatima, Tschenstochau, Einsiedeln, Altötting u.a. oder die neuen »ökumenischen« Pilgerziele wie Assisi, Taizé, der Berg Athos oder der viel begangene Jakobsweg nach Santiago de Compostela, die Menschen »in Bewegung bringen«. Es gibt darüber hinaus viele unspektakuläre Wallfahrtsziele im Nahbereich und zahlreiche alte und neue Formen von Wallfahrt, die vielleicht

oft mehr an Erneuerung der Kirche und ihrer Gemeinden vor Ort bewirken als große Pilgerfahrten.

Aus diesen Erfahrungen lassen sich bei näherem Hinschauen zweifellos auch Hinweise dafür ableiten, wie man in Zukunft das Unterwegssein der Kirche auf kreative Art und Weise so zum Ausdruck bringen kann, dass darin nicht nur die Sehnsucht einzelner Menschen nach einer neuen Gemeinschaft im Glauben eine Erfüllung findet, sondern auch eine Art von spiritueller Gemeindeerneuerung möglich wird, die sich nachhaltig auf das Leben von Pfarreien auswirkt.

Was im Folgenden beobachtet und zu bedenken gegeben wird, ist keineswegs repräsentativ oder aufregend innovativ. Es stammt zunächst aus meiner eigenen »Wallfahrtserfahrung« als Pfarrseelsorger. Darüber hinaus habe ich mich auch in einigen Gemeinden und bei Kollegen umgehört und bin dabei auf ebenso alltägliche wie interessante Ansätze einer erneuerten »PilgerInnenpastoral« gestoßen.

Zum überregionalen Wallfahrtsort

Was ich selbst in einer Pfarrei am Stadtrand von Graz einige Male miterleben durfte, war die weit verbreitete Praxis der »Pfarrwallfahrt«. Wir haben uns jedes Jahr in zwei Gruppierungen in Richtung Mariazell, zum bedeutendsten Wallfahrtsort Ostösterreichs, bewegt. Während eine kleine Gruppe die gesamte Wegstrecke von mehr als hundert Kilometern zu Fuß zurücklegen wollte, hat der allergrößte Teil der FußwallfahrerInnen, von denen ja die meisten berufstätig waren und erst am Freitag Nachmittag frei hatten, zunächst die Bahn benützt. Gemeinsam mit der ersten Gruppe waren wir dann noch zwei Tage auf Schusters Rappen unterwegs.

Das frei gestaltete Rosenkranzgebet in der Stube der Bergbauernfamilie, die uns in ihrem Heustadel für die erste Nacht eine Unterkunft bot; der gemeinsame und zum Teil recht mühsame Weg über die obersteirischen Berge, oft bei

»Eucharistiefeier beim Pilgerkreuz«

strömendem Regen oder auch bei herrlich-heißem Sonnenschein; die Eucharistiefeier bei unserem Pilgerkreuz, das einige aus der Pfarrei schon vor Jahren am Fuße der Hohen Veitsch errichtet hatten; eine weitere Übernachtung in einer Almhütte und der besonders ermüdende letzte Teil der Wanderung auf Asphaltstraßen Richtung Mariazell, wo manche schon an Blasen an den Füßen und an Erschöpfungserscheinungen litten; der Empfang in der Wallfahrtskirche und die abschließende Eucharistiefeier gemeinsam mit den meist älteren Pfarrangehörigen, die mit zwei Bussen nachgekommen waren: All das und vieles mehr war jedes Mal durch das Erleben einer Gemeinschaft im Glauben, die »auf dem Weg« erfahren wird, gekennzeichnet.

Es gab zwar auch regelmäßige Ärger über solche, die immer schneller sein wollten als die anderen, aber auch viel ausgelassenes Lachen miteinander und übereinander, im Erleben der Stärken, Grenzen und Schwächen jeder(s) Einzelnen. Es kam zu vielen guten Gesprächen auf

»als Pfarrer mit den Leuten unterwegs«

dem Weg. Wir haben auf dieser Wallfahrt – ehrlich gesagt – nicht übermäßig viel gebetet. Aber das gemeinsame Innehalten an Wegkreuzen und Kapellen, die Gebete und Lieder, das gemeinsame Mahlhalten im Brechen des eucharistischen Brotes und das gemeinsame Essen und Trinken sind »Gemeindeerfahrungen«, die in Erinnerung

bleiben. Als Pfarrer war ich nicht der »Pilgerführer«, sondern einer, der unter und mit den Leuten unterwegs war, im Auf und Ab einer Fußwanderung und in der Erfahrung meines eigenen Lebens- und Pilgerweges, von dem ich genauso erzählen und mit-teilen durfte wie jede(r) andere auch.

Solche oder ähnliche Pfarrwallfahrten sind in den letzten Jahren vielerorts im deutschsprachigen Raum zur Tradition geworden. Sie haben zum Teil frühere Wallfahrten, wo man nur mit Bus oder Bahn unterwegs war, abgelöst, ergänzt und auch mit neuem Leben erfüllt.

Keinerlei Wallfahrtstradition gab es bis vor kurzem in der Pfarre Schwechat bei Wien, wie mir Pfarrer Gerald Gump berichtete, obwohl der Ort am Jakobsweg liegt, bis man vor einigen Jah-

»Bereitschaft, sich spirituell einzulassen«

ren mit einer dreitägigen Fußwallfahrt nach Mariazell begann. Was zunächst – jeweils mit dem Beginn der Sommerferien – als ritualisierter Jahresabschluss für pfarrliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gedacht und überwiegend vom Pfarrer vorbereitet war, wird inzwischen von verschiedenen Personen oder Teams übernommen und gestaltet. Von einem Wallfahrtsmotto ausgehend werden jeweils an vier Stationen pro Tag Lieder gesungen, Psalmen gebetet und Texte aus der Bibel meditiert. An manchen Orten gibt es Anleitungen zum Blick in die Natur. Zweimal feiert man miteinander Eucharistie.

Als einzige Voraussetzung für die Teilnahme an dieser Wallfahrt, die an einem eigenen Informationsabend in der Pfarrei vorgestellt wird, gilt die Bereitschaft, sich spirituell auf das religiöse Grundanliegen einzulassen. Jedes Jahr stoßen zur Gruppe derer, die sich aktiv am Leben der Pfarre beteiligen, Menschen dazu, die der

Kirche fern stehen. Der Pfarrer erzählt in seinem Bericht von einer jüngeren Frau, die aufgrund negativer Erfahrungen aus der Kirche ausgetreten war und lange im esoterischen Bereich nach einer neuen religiösen Beheimatung gesucht hatte. Die Teilnahme an der Fußwallfahrt eröffnete ihr einen neuen Zugang zum Gemeindeleben. Sie wurde ein Jahr danach – im Unterwegssein mit den anderen – von der Wallfahrtsgruppe wieder in die Kirche aufgenommen und fühlt sich dort nun in der Pfarrei sehr zu Hause.

Freiheit und Kreativität

Von seinen früheren Wallfahrtserfahrungen in seiner slowakischen Heimat erzählte mir Gabriel Kozuch, der zurzeit Pfarrer in Andau ist, im so genannten Seewinkel am Neusiedlersee in der Diözese Eisenstadt (Burgenland). In der Slowakei versammelten sich damals in kommunistischer Zeit, trotz massiver Bspitzelung und Überwachung durch bewaffnete Polizei, vor allem junge Menschen, Studierende, ArbeiterInnen und jun-

»auf Rollern und Inline-Skates«

ge Familien zum nächtlichen Gebet vor den traditionellen Wallfahrtstagen, obwohl nur wenige Bischöfe und Priester den Mut fanden, an solchen Treffen offiziell teilzunehmen. Das war nicht nur eine öffentliche Demonstration der Sehnsucht nach politischer und religiöser Freiheit, sondern auch eine prägende Erfahrung von Gottes- und Menschennähe, die in vielen, auch in Pfarrer Kozuch, bis heute nachwirkt. Die positive Einstellung zur Volksreligiosität kommt ihm heute als Seelsorger in einem ländlichen Raum am Neusiedlersee sehr zugute. Hier erfreut sich das traditionelle Wallfahrtswesen noch großer Beliebtheit.

Der Pfarrer aus der Slowakei beschränkt sich hier aber nicht auf traditionelle Formen des Wallfahrens und auf das dazugehörige, meist ältere Publikum. Er hat auch Frauen und Männern, die wenig am kirchlichen Leben teilnehmen, die Möglichkeit eröffnet, für die Wallfahrten anspruchsvolle thematische Gebetseinheiten mit Liedern und Texten zu gestalten.

In seiner Pfarrei ist die alte Wallfahrt dadurch in neuer Form zum Leben erwacht: Es gibt eine Radwallfahrt für die Jugendlichen und einen pfarrlichen »Action day«, an dem sich junge Familien mit Kind und Kegel auf Fahrrädern, Dreiradlern, Rollern und Inline-Skates auf Pilgerschaft begeben. Was der Pfarrer dabei besonders schätzt, sind die Gespräche, die sich beim Abschluss solcher Wallfahrten im geselligen Beisammensein ergeben.

Wallfahrten im Nahbereich

Von ähnlichen Erfahrungen mit Wallfahrten im Nahbereich weiß der Laientheologe und Pfarrkurator der Pfarre Mühlau, Raimund Eberharder, aus Innsbruck zu berichten. Auf die Wallfahrt ins benachbarte Absam sind Kinder und Jugendliche einerseits und Erwachsene andererseits zunächst auf getrennten Wegen zur gleichen Zeit unterwegs. Die einen beten den Rosenkranz, haben unterwegs aber auch Zeit und Muße zum Gespräch. Die junge Generation ist dagegen unter sich und ziemlich »locker« auf dem Weg – gar nicht »wallfahrtskonform« im traditionellen Sinn. Aber in der Pfarre ist man froh, dass die Jungen dabei sind. In der abschließenden, für alle gemeinsamen Messfeier am Gnadenort kommt etwas von jener gegenseitigen Wertschätzung der Generationen zum Ausdruck, die die Basis für die Vielfalt eines gesunden Gemeindelebens bildet.

Der Wallfahrtsboom zu den großen Pilgerstätten lässt manchmal die vielen kleinen heiligen Orte im Nahbereich in Vergessenheit geraten, obwohl diese Wallfahrtsstätten gerade älteren Gläubigen noch lieb und teuer sind. In einem kleinen, vom Tourismus geprägten Dorf bei Seefeld in Tirol durfte ich in letzter Zeit in einem Li-

»adventliche Laternenwanderung«

turgiekreis, der die monatlichen Familiengottesdienste vorbereitet, Zeuge der Wiederbelebung einer solchen lokalen »Wallfahrtstradition« sein. Irgendwann kam in unserer Runde die Idee auf, mit Kindern und Eltern am Abend des Marienfeiertags, am 8. Dezember, eine adventliche Laternenwanderung zu einer im Wald versteckten und etwas schwer zugänglichen Marienkapelle zu machen.

Der kleine »Gnadenort« hatte eine eigene Geschichte mit einer eigenen Tradition, die aber schon seit einiger Zeit nicht mehr gepflegt wurde. Nur vereinzelt gingen Gläubige aus der Pfarre noch den schmalen und steilen Weg dorthin. Für die Kinder und ihre Eltern und Großeltern aber war dieser adventliche Pilgerweg, den einige Frauen aus dem Familienliturgiekreis in drei Stationen liebevoll-kreativ gestalteten, sofort ein

»froh, dass die Jungen dabei sind«

»einschlagendes« Erlebnis. So wiederholen wir diese kleine Wallfahrt jetzt nicht nur jährlich im Advent, sondern feiern auch zum Schulschluss am Fest Mariä Heimsuchung, dem traditionellen Wallfahrtstag von früher, dort einen Gottesdienst. In der kleinen Pfarre haben sich nun Vereine bereit erklärt, den Weg zur Kapelle auszubauen und als Marienweg zu gestalten. Damit

ist eine alte, schon ausgestorbene lokale Wallfahrtstradition zu neuem Leben erwacht.

»Ich gehe mit meiner Pfarrgemeinde sehr gerne auf Wallfahrten. Das Unterwegssein der bunten Pfarrgemeinschaft mit Jungen und Älteren, Familien und Singles, Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, Engagierten und eher Fernstehenden ist für mich das pilgernde Volk Gottes unterwegs.« So schreibt mir auf meine Anfrage hin Roland Buemberger, der Pfarrer von Zirl, einer sehr rasch wachsenden Pfarre im Inntal. Dort gibt es neben vielen Prozessionen, Bittgängen

»Durch die Weggemeinschaft wird Gemeinde neu erfahren.«

und gelegentlichen Pilgerfahrten in benachbarte Marienwallfahrtsorte eine neue originelle Form einer Fußwallfahrt auf dem Jakobsweg, der durch diese Region führt.

Weil zweifellos nur wenige aus der Pfarre jemals die Chance haben werden, einmal den gesamten Jakobsweg oder zumindest eine größere Teilstrecke zurückzulegen, ist man in Zirl auf die Idee gekommen, das Arbeitsjahr in der Pfarre jedes Jahr im Herbst mit einer Tageswallfahrt auf dem traditionellen Pilgerweg im Nahbereich – aber immer in Richtung Santiago de Compostela – zu beginnen.

Auf diese, zugegebenerweise bescheidene und fragmentarische Verwirklichung einer großen Wallfahrtstradition, die durch verschiedene biblisch-spirituelle Impulse, durch Lieder, Schweigen und Erfahrungsaustausch sehr an Tiefgang gewonnen hat, freuen sich die Zirler jedes Jahr, weil die während der Sommerferien in alle Richtungen zerstreuten Familien und Einzelpersonen sich wieder zu ihrer Weggemeinschaft zusammenfinden und sich dadurch neu als Gemeinde erfahren.

Ökumenische Wallfahrt

Traditionelle und typisch katholische Wallfahrten fehlen auch nicht in Allerheiligen, der größten Pfarre der Stadt Innsbruck, berichtet Pfarrer Franz Troyer. Darüber hinaus hat man dort vor einiger Zeit jedoch auch eine ganz neue ökumenische Wallfahrterfahrung gemacht. Die katholische Pfarrgemeinde pflegt seit Jahren ein sehr gutes Verhältnis zu ihrer evangelischen Nachbargemeinde. Gemeinsam begab man sich im letzten Jahr auf die Spuren von Martin Luther. Auf dem Pilgerprogramm standen Besuche in Erfurt, Wittenberg und auf der Wartburg. Der evangelische Pfarrer gab im Bus eine umfassende Einführung in die Grundanliegen des Reformators und in die zeitgeschichtlichen Hintergründe der Reformation. Ein gemeinsamer Gottesdienst in Dresden und der intensive Glaubens- und Erfahrungsaustausch unter den TeilnehmerInnen bestärkten diese in ihrem ökumenischen Miteinander im Alltag ihrer Gemeinde(n), das gerade für evangelische ChristInnen in ihrer Minderheits- und Diasporasituation in einem mehrheitlich katholisch geprägten Tirol von großer Bedeutung ist.

Wallfahrtsstätte an der Autobahn

Auf eine ganz andere Art ökumenischer und vielleicht auch interreligiöser »Wallfahrterfahrung« versuchen sich eine Pastoralreferentin, ein Pastoralreferent und ein Gemeindepfarrer in einem Seelsorgeverband in der Erzdiözese Freiburg einzulassen, zu dem auch die Autobahnkirche St. Christophorus bei Baden-Baden gehört. Der moderne Kirchenbau, eine Pyramide aus Beton und Glas, soll den Autofahrern als Zelt Gottes eine vorübergehende Herberge am Wegrand bieten.

Es sind schätzungsweise an die 300.000 »Pilgerinnen und Pilger« pro Jahr, die hier auf den Straßen ihres Lebens einen Moment ausruhen und sichtbare Spuren hinterlassen: eine Kerze an der Marienstatue und Freud und Leid im Anliegenbuch, das auf vielen Seiten von der Dankbarkeit über erfülltes und geglücktes Leben

»flüchtige, aber ehrliche Begegnung«

spricht, aber auch von schweren Sorgen, vom Verlust des Arbeitsplatzes, vom Schmerz der Trennung, von schwerer Krankheit und Tod. Immer wieder bitten Menschen hier darum, dass Gott ihnen ein treuer Wegbegleiter sein möge.

Die Pastoralreferentin, Elke Pale-Langhammer, sucht nach dem Gottesdienst am Sonntag den persönlichen Kontakt mit denen, die noch ein wenig verweilen wollen. So kommt es an dieser ganz eigenen Wallfahrtsstätte neben dem Gespräch mit Gott manchmal auch zu einer flüchtigen, aber ehrlichen Begegnung mit der Kirche, die ja selbst »aus Menschen gebildet ist, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft [...] geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist« (GS 1). Hier an der Autobahn »pilgert« die Kirche zu den Menschen, um ihnen ein Dach über ihren aufgeschreckten Seelen anzubieten, unter dem sich vielleicht »im Vorübergehen« eine Begegnung mit dem Heil bringenden Gott ereignet.

Lebensfrage

Die Wallfahrt war gerade in der katholischen Kirche immer bunt und vielfältig wie das Leben. Vieles davon war und bleibt auch – im mehrfachen Sinn des Wortes – anthropologisch und theologisch fragwürdig. Gerade weil das Pilgern

und Wallfahren wieder boomt, sollte aber diese religiös-kirchliche Praxis auch im Hinblick auf das Leben unserer Pfarrgemeinden eine pastoral-theologische (In)Fragestellung wert sein.

Es geht hier um eine »Lebensfrage«. Denn auch starke kirchliche Traditionen überleben oft nicht, wenn man sie nur konserviert oder zur Modeerscheinung aufpoliert. Die Wallfahrt bleibt nicht als »guter alter Brauch« am Leben, sondern dadurch, dass man sie durch eine kreativ-innovative Neugestaltung zu neuem Leben erweckt. Ich nenne ein Beispiel: Weil ich den Rosenkranz schätze und ihn auch persönlich gerne bete, sage ich auch bewusst: »Es muss nicht immer (nur der) Rosenkranz sein«, zu dem eben nicht alle spontan und unbeschwert einen Zugang finden.

»Außen- und Fernstehende sind zum Mitgehen eingeladen.«

Alte und neue Lieder, biblische und andere Texte, Momente der Stille und der geistlichen Mitteilung und vor allem die Feier des Lebens im Gottesdienst machen die Wallfahrt zu einer Erfahrung, die Gemeinschaft stiftet und Gemeinde aufbaut.

Im Wallfahren werden die Grenzen traditioneller (Kern-)Gemeindezugehörigkeit gesprengt und Außen- und Fernstehende zu einem Mitgehen in der Kirche eingeladen. Viele unserer Pfarren sind, auch wenn sie nach außen hin manchmal mit einem modernen Make-up auftreten, innerlich festgefahren und unbeweglich. Das regelmäßige Bemühen darum, sich als Gemeinde auf den Weg zu machen, miteinander außerhalb von Kirche und Gemeindezentrum ins Gespräch zu kommen und neue Erfahrungen zuzulassen, bringt etwas in Bewegung und bewirkt oft so etwas wie eine anfanghafte geistliche Gemeindeerneuerung, die auch die Bereitschaft zu tieferen Veränderungen fördern kann.

Für Amtsträger und Hauptamtliche, die sich zum Beispiel auf eine Fußwallfahrt, auf Mühe und Plage, Freude und Lust des gemeinsamen Unterwegsseins einlassen, bietet sich die Chance für mitmenschlich-seelsorgliche Begegnungen »auf gleicher Augenhöhe«, die gut tun und von klerikalem Ständesdünkel befreien. Auf dem Weg werden alle, Priester, FachtheologInnen und »Laien«, einander zu SeelsorgerInnen und geistlichen BegleiterInnen.

Wallfahrten waren in der katholischen Volksfrömmigkeit früher oft eine Domäne der so genannten LaienchristInnen, die mit ihrer (manchmal sicher auch fragwürdigen) Praxis

»Domäne der Laien«

nicht selten in Konflikt mit Klerus und Hierarchie gerieten. Pilgerfahrten sollten in Zukunft viel stärker als bisher der freien Initiative von Einzelnen oder Gruppen Raum geben und für neue Ausdrucksformen einer innovativen PilgerInnenspiritualität offen sein.

Im Rahmen immer größer werdender Seelsorgeeinheiten wäre es zweifellos auch eine Entlastung für die Priester, wenn sie sich in der Gestaltung von Wallfahrten und ihren neuen Gebets- und Gottesdienstformen auf ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verlassen und nicht überall selbst dabei sein wollen. Gemeinsame Wallfahrten erweisen sich übrigens für Pfarren, die sich noch schwer damit tun, sich mit anderen in einem größeren pastoralen Raum zu vernetzen, als Nachhilfeunterricht und Beziehungspflege. Dabei gilt es, alten lokalen Wallfahrtstraditionen zu neuem Leben zu verhelfen und durch die Errichtung örtlicher Pilger- und Meditationswege, von Kapellen, Wegkreuzen und Kreuzwegen neue Symbolgestalten einer alle Sinne ansprechenden Glaubenspraxis zu schaffen.

Gnadenorte

Die katholische Volksfrömmigkeit hat sich über Jahrhunderte – trotz mancher Missbräuche und Abwege – im Allgemeinen immer durch große Vielfalt, eine »gesunde katholische Mitte« und Lebensnähe ausgezeichnet. Angesichts eines Besorgnis erregenden Anwachsens traditionalistischer Strömungen wird sehr darauf zu achten sein, dass sich solche Bewegungen nicht auch traditioneller Wallfahrtsorte bemächtigen. Es geht nicht an, dass Gläubige anderen Gläubigen ihren katholischen Glauben absprechen und gegeneinander und nicht mehr füreinander und miteinander beten oder dass eine oft neurotisch-angstbesetzte, ungesunde Frömmigkeit gepflegt wird. So sehr man auch solchen Gruppierungen einen Raum zur Verfügung stellen soll, in dem sie ihre Art von Frömmigkeit praktizieren können, sollten gerade Wallfahrtsorte nicht von einer bestimmten Spiritualität monopolisiert werden.

Dass das Wallfahren und Pilgern in unserer Zeit wieder zu neuem Leben erwacht ist, darf man durchaus als Zeichen der Zeit verstehen und als Ausdruck des Wirkens des Geistes Gottes in Kirche und Welt von heute dankbar annehmen. Aber es braucht auch eine gute Theologie der Wallfahrt³ und eine pastorale Praxis, die nicht nur auf Bewahrung von Tradition, sondern auch

»große Vielfalt und Lebensnähe«

auf kreative Innovation setzt, aus der sich neue Formen einer Spiritualität des Pilgerns entwickeln können. Unseren Pfarrgemeinden werden verschiedene Formen der Wallfahrt pastoral gut tun, sofern diese nicht nur Ausdruck der Pflege volkskirchlichen Brauchtums sind, sondern als Weg der Gemeindeerneuerung gestaltet und praktiziert werden.

Was sich an bekannten und weniger bekannten »Gnadenstätten« in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in Menschen tatsächlich ereignet, in welchem Maß und auf welche Weise die Pilgerwege zu »Gnadenorten« und »Gnadenbildern«, zu »Gnadenquellen« für Glaubende, Suchende und Zweifelnde, für Gemeinden in ihrem Leben und Sterben werden, liegt freilich jenseits aller pastoralen Bemühungen um eine Erneuerung der Wallfahrtspraxis. Das ist und bleibt »Gnade«.

Der erfahrene Kärntner Pfarrer Peter Forster aus Völkermarkt fasst seine Erfahrungen so zusammen: »Die Wallfahrten haben für mich eine

ganz wichtige Bedeutung [...] Sie schmieden die Kerngemeinde enger zusammen. Sie sind aber nur ein kleiner Teil der Pastoral. Sie sind kein Heilmittel für die Pfarrgemeinde, Wallfahrten sind kein Ersatz für einen Pastoralplan, aber sie ergänzen ihn. Sie sind ein Highlight, das aber nicht überstrapaziert werden darf.«

Franz Weber MCCJ ist Mitglied der Comboni-Missionare und Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Seine Schwerpunkte sind Interkulturalität und Missionswissenschaft. Er arbeitet in der Pfarrseelsorge in der Stadt Innsbruck und ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Vgl. A.L. Fritsch, Wenn Fernseh-Promis wallfahren. Warum Pilgern nicht nur in Deutschland boomt, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 44-48; H. Eberhart, Überall ist Wall-

fahrt. Ein kulturwissenschaftlicher Blick auf ein wiederentdecktes Phänomen, in: Heiliger Dienst 61 (2007) 7-25.

² Vgl. B. Groen, Wallfahrten im

Judentum, Christentum und Islam, in: Heiliger Dienst 61 (2007) 26-47.

³ Vgl. M. Rosenberg, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005.

Der Weg als Ziel

Wallfahrt im Spiegel ausgewählter Lieder

**Der Psalmentradition folgend führt
das Singen die Pilger in die Heils-
geschichte ein und zur Meditation hin.**

**Neues Liedgut betont das Wegmotiv.
Dabei ist neben dem Text auch auf das
zu achten, was die Musik transportiert.**

Reflexionen zu drei Wallfahrtsliedern.

Damals wie heute werden Pilgerschaften begleitet durch verschiedene Gesänge, die zu Beginn einer Reise, auf dem Weg, bei der Rast oder am Wallfahrtszielort gesungen werden. Es finden sich kaum traditionelle Wallfahrtslieder, die sich bis heute in offizielle Gesangbücher gerettet haben, um ein »offizielles« Repertoire zu bilden. Das hat mehrere Gründe, die mit dem Wesen der Wallfahrt in Verbindung stehen: Wallfahrten sind lokal an bestimmte Orte und Landstriche gebunden.

Die heutigen offiziellen deutschsprachigen Gesangbücher sind jedoch so genannte Einheitsgesangbücher, die mit einem umfassenden Liederkanon im Stammteil in erster Linie Lieder und Gesänge abdrucken, die den verschiedenen christlichen Regionen gemein sind. Nur in den Anhängen der Bistümer und Landeskirchen findet man dann Stücke, die lokal begrenzt bekannt sind und rezipiert werden. So wundert es nicht, dass sich in den Stammteilen

von Gotteslob und Evangelischem Gesangbuch nur ein explizites Wallfahrts- bzw. Reiselied auffindig machen lässt.

Wallfahrten verfolgen zudem ein konkretes Ziel, führen zu einem bestimmten Wallfahrtsort. Oder sie haben eine bestimmte Intention, fungieren als Bußgang, sollen die Ökumene oder den Frieden stärken oder Maria ehren. Viele Lieder, die auf einer Wallfahrt zu Gehör kommen sind daher meist gar keine expliziten Wallfahrtslieder, sondern greifen primär die jeweilige Intention der Wallfahrt auf: Friedenslieder, Segenslieder, Marienlieder, Heiligenlieder. Zu diesen thematischen Gesängen gehören auch so genannte Weglieder, die das Motiv des Weges oder der Straße als Lebensweg aufgreifen und die vor allem bei eher neuen Wallfahrtsformen wie z.B. dem Weltjugendtag zu finden sind.¹

Die ältesten Wallfahrts- lieder: Psalmen

Die ältesten uns erhaltenen und heute immer noch gebräuchlichen »Lieder« zur Wallfahrt finden sich im Buch der Psalmen. Unter den Psalmen 120 bis 135 finden sich Gesangsstücke, die allesamt als »Wallfahrtslieder« tituiert sind. Das

Themenspektrum, das die Psalmen aufbieten, kann helfen, einen ersten Zugang zum Sinn und Wesen von Pilgerschaften zu gewinnen: Es bedarf aus Sicht der Gläubigen der Hilfe Gottes auf dem Weg. Daher unterstellt man sich seinem Segen und bittet um Hilfe und Unterstützung (Pss 120,2; 121,2; 124,8; 126). Gott, der Himmel und Erde gemacht hat (Pss 121,2; 124,8), ist die Rettung des Beters, daher wird Schutz durch ihn erbeten (Ps 121,7f).

Zur Wallfahrt gehört das Fremdsein (Ps 120,5). Man befindet sich in unbekanntem Land und ist auf die Gastfreundschaft anderer angewiesen. Die soziale Seite der Wallfahrt zeigt sich zeigt sich auch darin, möglichst Eintracht unter den Gleichgesinnten zu suchen (Ps 133). Jeder, der schon einmal in der Gruppe wandernd unterwegs gewesen ist, kann die Weisheit dieser Worte verifizieren.

Das benannte Wallfahrtsziel der Psalmen ist Jerusalem (Pss 122; 128,5), näherhin der Zionsberg (Pss 125,1; 132; 133,3), mit dem Tempel, dem Haus und Wohnsitz Gottes (Ps 134,1; 132,13). Der Weg des Herrn (Ps 128,2) ist ethische Orientierung, der rechte gläubige Lebenswandel führt einst zur ersehnten Ewigkeit in Gottes Haus.

Weshalb wird überhaupt gesungen auf Wallfahrten? Auch darüber geben uns die Psalmen Auskunft: Sie dienen dem Lobpreis Gottes, in dessen Namen die Wallfahrt durchgeführt wird (Pss 122,4; 134,1f.). Außerdem wird auf der Jerusalemwallfahrt um Frieden für die Stadt und für Israel gebetet (Ps 122,6). Daneben dürfte den Liedern auch ein ganz praktischer Wert zukommen: Sie dienen dem Zeitvertreib und der Kondition. Wer singt, geht nicht zu schnell und kommt nicht außer Atem. Schließlich kann der Rhythmus eines Liedes helfen, den Überdruß zu überwinden, der sich bisweilen auf einer Pilgerschaft einstellt.

Nach diesem ersten biblischen Einblick, sollen im Folgenden exemplarisch zwei Lieder zur Wallfahrt vorgestellt werden: Beim ersten handelt es sich um einen »Klassiker«, das Lied »In Gottes Namen fahren wir«, das in einer katholischen und in einer protestantischen Variante existiert. Das zweite, »Pilger sind wir Menschen«, erfreut sich in aktuellen Wallfahrtsheftchen und Pilgerbüchlein vor allem in der Ökumene großer Beliebtheit.

Biblische Katechese

»In Gottes Namen fahren wir« geht auf ein Kreuzfahrerlied zurück und hat sich bis heute sowohl in evangelischen wie katholischen Einheitsgesangbüchern erhalten. Erstmals findet sich das Incipit in dem Heldenepos »Tristan und Isolte« aus der Feder des Gottfried von Straßburg (um 1210).² Die verschiedenen Redaktionsstufen des Liedes sind nicht nachzuvollziehen. Eine erste hier vorzustellende Version, heute noch im Evangelischen Gesangbuch als Reiselied erhalten (EG 498), geht zurück auf die Liedersammlung »Die Historien von der Sintflut, Joseph, Mose, Elia, Elisa und Susanne, sampt etlichen Historien aus den Evangelisten«, 1562 herausgegeben von Nikolaus Herman.

1. In Gottes Namen fahren wir,
sein heilger Engel geh uns für
wie dem Volk in Ägyptenland,
das entging Pharaonis Hand.
Kyrieleis.

2. Herr, du wollst uns Geleitsmann sein
und mit uns gehen aus und ein
und zeigen alle Steig und Steg,
wehren dem Unfall auf dem Weg.
Kyrieleis.

3. So wird kein Berg noch tiefes Tal,
kein Wasser irren uns überall;
froh kommen wir an unsern Ort,
wenn Du uns gnädig hilfest fort.
Kyrieleis.

4. Herr Christ, du bist der rechte Weg
zum Himmel und der eig'ne Steg;
hilf uns Pilgern ins Vaterland,
weil du dein Blut hast dran gewandt.
Kyrieleis.

Jede Strophe endet mit einem Kyrieleis. Die so genannten Leisen erfreuten sich im Mittelalter bei Andachten und Wallfahrten großer Beliebtheit, da die Strophen einen muttersprachlichen Text aufwiesen, der mit »Kyrie eleison« oder »Herr, erbarme dich« abgeschlossen wurde. Auch wenn man die Strophen selbst nicht auswendig beherrschte, konnte man dennoch am Liedvortrag partizipieren, indem man in den Liedschluss einfiel.

Die erste Strophe lehnt sich thematisch an den Exodus des Volkes Israel an. Gott hat einst dem Volk Israel in einer Wolke bei Tag und in einer Feuersäule bei Nacht den Weg aus dem Sklavenland Ägypten gewiesen (vgl. Ex 13,21) und ihnen einen Engel zum Schutz vorangehen bzw. zur Nachhut werden lassen (vgl. Ex 14,19). So möge er auch den Sängerinnen und Sängern bei der Wanderschaft vorangehen, um den Weg zu weisen und um die Gefahr fernzuhalten.

Gott erweist sich den Israeliten als ein in der Geschichte anwesender Gott, der mit ihnen zieht. Das ist für die christliche Gemeinde Grund, dem Heilshandeln Gottes an Israel zu vertrauen und zu glauben, dass er sie ebenfalls auf ihrem Weg durch die Zeit begleiten wird. Dies wird in der zweiten Strophe durch die ausdrückliche Bitte konkretisiert, dass Gott mit auf dem Wege sein möge. Diese Bitte entspricht der

Zusage Gottes: Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe (Ex 23,20).

In der dritten Strophe wird die Folge des erbetenen Geleits deutlich: Wenn Gott mit von der Partie ist, wird keine Schlucht zu tief, keine Naturgewalt zerstörerisch sein (vgl. Ps 23,4). Diese Aussage kann vordergründig auf den Wanderweg bezogen werden, wird im Zusammenhang

*»Wenn Gott
mit von der Partie ist,
wird keine Schlucht zu tief.«*

mit der vierten Strophe jedoch Sinnbild für den Lebensweg. Die Selbstaussage Jesu aus Joh 14,6 wird aufgegriffen: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.«

Normalerweise pilgert man aus der Heimat in die Fremde. Im Lied ist es genau umgekehrt. Man befindet sich sprichwörtlich im Elend (mhd. für Ausland) und kehrt zum Vaterhaus in die Heimat zurück. Christus ist der Weg, der zum Vater führt. In seiner Nachfolge stehend pilgern Christen der Vollendung des in Christi Tod und Auferstehung angebrochenen Reiches Gottes entgegen.

So schließt die evangelische Variante des Wallfahrtsliedes mit einem eschatologischen Ausblick. Alles Wandeln auf Erden erfolgt unter Vorbehalt (vgl. Hebr 13,14). Die Grundaussage des Liedes besteht in der Zusage Christi, wie sie am Schluss des Matthäus-Evangeliums erfolgt: »Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20b). Wer an Gott in Christus glaubt und wer sich in der Nachfolge Christi übt, wird zum Ziel der irdischen Pilgerschaft, dem himmlischen Vaterhaus, gelangen.

Meditatives Bittgebet

Das katholische Gotteslob (GL 303) verfolgt einen zweiten Traditionsstrang des ursprünglichen Kreuzfahrerliedes. Hier werden, für mittelalterliche Pilgerlieder typisch, Inhalt und Intention auf viele Strophen verteilt. Auch diese Version ist als Leise konzipiert. Erstmals taucht sie in Michael Vehes Gesangbuch von 1537 auf und trägt dort die Überschrift »Ein Bitlied zusingen zur zeyt /der Bittfartten ym Anfang / der procession«. ⁴

1. In Gottes Namen fahren wir
nach seiner Gnad begehren wir.
Verleih uns die aus Gütigkeit,
o heilige Dreifaltigkeit.
Kyrieleison.

2. In Gottes Namen fahren wir
zu Gott, dem Vater rufen wir.
Behüt uns, Herr, vorm ewgen Tod
und sei uns Hilf in aller Not.
Kyrieleison.

3. In Gottes Namen fahren wir
zu Jesus Christus flehen wir,
dass er durch all die Marter sein
uns mach von der Sünde rein.
Kyrieleison.

4. In Gottes Namen fahren wir
vom Heiligen Geist begehren wir,
dass er mit seiner Gnade Schein
uns allzeit woll im Herzen sein.
Kyrieleison.

5. In Gottes Namen fahren wir
zu dir, Maria, kommen wir.
Bitt du für uns am Himmelsthron,
erlang uns Gnad bei deinem Sohn.
Kyrieleison.

6. In Gottes Namen fahren wir
die lieben Heiligen bitten wir,
dass sie durch Christus, unsern Herrn,
des Vaters Huld für uns begehren.
Kyrieleison.

7. In Gottes Namen fahren wir
an dich allein, Herr, glauben wir.
Behüt uns vor des Teufels List,
der uns allzeit entgegen ist.
Kyrieleison.

8. In Gottes Namen fahren wir
auf seine Tröstung hoffen wir.
Gib Frieden uns in dieser Zeit,
wend von uns alles Herzeleid.
Kyrieleison.

9. In Gottes Namen fahren wir
auf seine Hilfe harren wir.
Die Frucht der Erde uns bewahr
und schenk uns ein gesegnet Jahr.
Kyrieleison.

10. In Gottes Namen fahren wir
kein andern Helfer wissen wir.
Vor Krankheit, Krieg und Hungersnot
behüt uns, lieber Herre Gott.
Kyrieleison.

11. In Gottes Namen fahren wir
dein Reich, o Herr, begehren wir.
Bewahr dein Kirch vor falscher Lehr
und unser Herz zur Wahrheit kehr.
Kyrieleison.

12. In Gottes Namen fahren wir
dich, Herr, allein anbeten wir.
Vor allem Übel uns bewahr
und hilf uns zu der Heiligen Schar.
Kyrieleison.

In den ersten sechs Strophen wendet sich die Sprechergruppe an unterschiedliche Adressaten: Zunächst wird die Dreifaltigkeit angeru-

fen, dann nacheinander Gott Vater, Jesus Christus und der Heilige Geist. Es folgen, ganz in katholischer Tradition, Bitten an Maria und die Heiligen. Die übrigen sechs Strophen wenden sich unkonkret und zum Teil nur implizit an Gott.

Gebetet wird um Gottes Schutz vor Tod und Not, vor der List des Teufels, vor Krankheit, Krieg und Hunger und allgemein vor Übel. Weiterhin wird Trost und Frieden, Hilfe, Nahrung sowie ein gesegnetes Jahr erbeten und, eher theologisch motiviert, Befreiung von Sünde, Gnade, das Reich Gottes, Rechtgläubigkeit und Vollenendung erfleht. Maria und die Heiligen werden angerufen, um je Fürsprache für die Sängerinnen und Sänger bei Christus einzulegen.

Im Vergleich zur protestantischen Variante wirkt die Addition der Gebetsintentionen formalistisch, simpel additiv, ohne konkret auf biblische Texte zu rekurrieren. Dies mag im Genus des Liedes begründet sein, denn die Leise verfügt, nicht zuletzt durch das abschließende Kyrieleison und in dieser Länge von 12 Strophen, über eine Affinität zur Litanei, einem Gebetstypus, der ebenfalls bei Wallfahrten Konjunktur hat. Dieses Bittgebet verfolgt nicht die Absicht, zu verkündigen und biblische Ereignisse zu vergegenwärtigen, sondern will meditativ bittend Beterinnen und Betern des Beistandes Gottes und der Heiligen vergewissern.

In Gottes Namen

Ebenso wie im evangelisch tradierten Stück beginnt auch das katholisch rezipierte mit dem Incipit: In Gottes Namen fahren wir. Es bildet den jeweils ersten Vers aller zwölf Strophen. In Gottes Namen unterwegs zu sein, das unterscheidet eine Wallfahrt von einem Spaziergang oder einer Wandertour. Man stellt den eigenen Weg unter göttlichen Schutz und Segen.

Den Namen JHWHs zu kennen ist nach alttestamentlichem Verständnis Ausdruck gegenseitigen Vertrauens und Anerkennens (vgl. Jes 43,1-3a; vgl. Ex 33,17). Derjenige, der seinen Namen kennt, vertraut auf ihn (vgl. Ps 9,11 im Gegensatz zu Ps 79,6). Mit dem Namen Gottes wird also ein Zustand wechselseitiger Vertrautheit beschrieben: Der Fromme ist mit dem Wesen Gottes vertraut, mit dem Ich-bin-da. Wem sich JHWH offenbart hat und wem er seinen Namen bekannt gemacht hat, der weiß darum, dass Gottes Wesen sich durch Treue und Schutz auszeichnet, und der stellt seine pilgernde Existenz unter den Segen seines Namens.⁵

Leben als Pilgerweg

In der Pilgerschaft spiegelt sich die grundlegende Wirklichkeit der Kirche wider: Sie ist das Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit (vgl. LG 6 im Anschluss an Kol 3,1-4). Davon singt das folgende, aus dem Bereich des Neuen geistlichen Liedes stammende Stück:

1. Pilger sind wir Menschen,
suchen Gottes Wort.
Unerfüllte Sehnsucht treibt uns
fort und fort.
Wer hört unsere Bitte,
wer will bei uns sein?
Komm in unsere Mitte,
Herr tritt bei uns ein.

2. Menschen auf dem Wege,
Frieden suchen wir;
unerfüllte Sehnsucht, überall und hier.
Wer hört unsere Bitte
und den Ruf Schalom?
Komm in unsere Mitte,
Gott des Friedens, komm!

3. Gottes Volk kann siegen
über Hass und Streit.
Stärker als Gewalttat ist Gerechtigkeit.
Tausendmal getreten, tausendmal verlacht,
doch nun strahlt die Hoffnung neu
in unsere Nacht.

4. Land der großen Hoffnung, Zukunft,
die uns winkt.
Gott in unsrer Mitte, Sonne,
die nicht sinkt.
Gott schenkt uns Vertrauen
und ein Arbeitsfeld.
Er will mit uns bauen eine neue Welt.

Der Text von Diethard Zils, Ort und Jahr der Abfassung sind leider nicht tradiert, entfaltet in vier Strophen die Wegexistenz der Menschheit und des Volkes Gottes.⁶ Dieser Weg ist durch Sehnsucht, Hoffnung und Suche gekennzeichnet.

In den ersten beiden Strophen wird Gott, in Anlehnung an die Bitte der Emmaus-Jünger (»Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt.« Lk 24,29), um Präsenz unter den pilgernden Menschen gebeten. Wallfahrt impliziert die Suche und Sehnsucht nach Erkenntnis für das eigene Leben und die Beziehung zu Gott. Innere Unruhe führt auf den Weg, die Sehnsucht lässt aus dem Alltag fliehen. Die Suche nach Gottes Wort findet ihre Erfüllung in der Selbstmitteilung Gottes im menschengewordenen Christus.

Die textlich schwächeren Strophen drei und vier führen die Motive von Suche und Sehnsucht nicht weiter, sondern gehen zum Bild der Hoffnung über, die, trotz Ungerechtigkeit, Drangsal und Leidensnächten, durch den Herrn Jesus Christus, die nicht untergehende Sonne, erstarkt. Die christliche Hoffnung streckt sich aus zwischen schon angefangenem und noch nicht voll-

endetem Reich Gottes (vgl. Röm 8,22-24), an dessen Mitarbeit auf Erden die Sängerinnen und Sänger aufgerufen sind.

Marschmusik?

Es ist zu vermuten, dass sich dieses Lied vor allem wegen seiner Weise großer Beliebtheit erfreut. Es handelt sich dabei um eine Kontrafaktur des ersten Marsches aus »Pomp and Circumstances«⁷ des Briten Sir Edward Elgar (1857-1934). Für den Namen der Märsche stand Shakespeares »Othello« Pate (III. Akt, III. Szene): »Farewell the neighing steed, and the shrill trump,/The spirit-stirring drum, the ear-piercing fife,/The royal banner, and all quality,/Pride, pomp and circumstance of glorious war!/And, O you mortal engines, whose rude throats/The immortal Jove's dead clamours counterfeit,/Farewell! Othello's occupation's gone!«

Unter dem Text »Land of hope and glory« schaffte es Elgars Marsch zur heimlichen Nationalhymne des Britischen Empires. Edward VII. wünschte ihn sich für seine Inthronisation am 9. August 1902. Der Überschrift und der ersten

Literaturtipp

Siri Fuhrmann, Der Abend in Lied, Leben und Liturgie. Studie zu Motiven, Riten und Alltagserfahrungen an der Schwelle vom Tag zur Nacht, Tübingen/Basel 2008.

Aufführung nach verbildlicht die Melodie also den klassischen Typus einer Kriegs- und Nationalhymne. Ist eine solche geistliche Kontrafaktur »erlaubt«?

Die Dominanz der Melodie ist problematisch, sie kann, je nach instrumenteller Begleitung, die Textaussage des Pilgerliedes ad absurdum führen. Es sei zugestanden, dass sich der Marsch zur Wanderschaft hervorragend eignet, er motiviert, treibt voran. Dennoch steht der Sub-

text der Melodie quer zum Text. Von Friedenssehnsucht zu singen in einer Weise, die britische Truppen bis heute in den Krieg begleitet, ist geradezu geschmacklos. Da reicht auch nicht die inhaltliche Nähe des patriotischen Marsches (Land of Hope) zum Wallfahrtslied durch das gemeinsam geführte Thema Hoffnung.

Zeit des Gebets

Floskelhaft heißt es heute, dass der »Weg schon das Ziel« sei. Mit Blick auf die drei hier vorgestellten Gesänge wird deutlich, dass es in der Tat nicht primär darum geht, auf der Wanderschaft zu einem irdischen Ziel zu gelangen. Pilgerschaft

ist Zeit des Gebets, Zeit der Suche nach innerem und äußerem Frieden, nach Orientierung durch das Wort Gottes: »Sucht ihr mich, so findet ihr mich. Wenn ihr von ganzem Herzen nach mir fragt, lasse ich mich von euch finden – Spruch des Herrn. Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern und von allen Orten, wohin ich euch versprengt habe – Spruch des Herrn.« (Jer 29 13f).

Siri Fuhrmann, Dr. theol., ist zurzeit im Forschungsprojekt »Dokumente zur Erneuerung der Liturgie« am Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Miséricorde de Fribourg (Schweiz) tätig. Ihre Schwerpunkte liegen innerhalb der Liturgiewissenschaft u.a. in der Hymnologie. Sie promovierte 2007 an der Universität Mainz.

¹ Vgl. z.B. das Liederbuch zum Weltjugendtag 2005 in Köln.

² Mit hoher stimme huobens an / und sungen einez und zwir: / In gotes namen waren wir. Vgl. Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 5 Bde., Leipzig 1864–1877, Bd. II, 678.

³ Zum Folgenden siehe Hans-

Christian Drömann, In Gottes Namen fahren wir (EG 489), in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch 9 (2004) 29–33.

⁴ Vgl. Wackernagel, Bd. II, 682.

⁵ Vgl. Siri Fuhrmann, Der Abend in Lied, Leben und Liturgie. Studie zu Motiven, Riten und Alltagserfahrungen an der Schwelle vom Tag zur Nacht, Tübingen/Basel 2008, 192f.

⁶ Text und Melodie entstammen

einem Flugblatt des sächsischen Jakobsweges ohne weitere Quellenangabe. Offiziell publiziert findet es sich z.B. im Gesangbuch der Alt-Katholiken Deutschlands: Eingestimmt, hg. v. Kath. Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2003, Nr. 513.

⁷ Sir Edward Elgar, Pomp and Circumstances, 5 Märsche, op. 39 (1901–07).

Eine bewegende und bewegte Kirche

Das Zeugnis von 150 Jahren Lourdes

**Nicht nur Kranke und Behinderte
sind von Lourdes fasziniert,
auch kritische Zeitgenossen
beeindruckt die Atmosphäre
der Fröhlichkeit und des Vertrauens.
Einblicke in einen der großen
traditionellen Wallfahrtsorte.**

Deit 150 Jahren kommen Pilger nach Lourdes im äußersten Südwesten Frankreichs: jährlich an die sechs Millionen mit organisierten Wallfahrten, allein oder in kleinen Gruppen. Was die Menschen anzieht, ist die Klarheit und Einfachheit der Botschaft: Lourdes hat kein Geheimnis, keine nationalen oder politischen Botschaften, ebenso wenig endzeitliche Prophezeiungen. Maria verkündet nicht sich selbst, sondern ihren Sohn. Die Botschaft von Lourdes ist nicht mehr und nicht weniger als das Evangelium selbst und seine konkrete Umsetzung, die den Bedürfnissen der Pilger gerecht wird und hilft, im Licht des Evangeliums den Alltag zu leben.

Und: Lourdes – das sind die Pilger und Pilgerinnen, die seit 150 Jahren diese Stätte zu einem Ort der Begegnung machen. Nicht wenige kommen zunächst als Touristen, auf der Suche oder aus reiner Neugierde. Obwohl Lourdes ein katholischer Wallfahrtsort ist, kommen immer

mehr Christen anderer Konfessionen und Gläubige anderer Religionen.

Für das Jubiläumsjahr 2008 hat sich Lourdes zwölf »Missionen« vorgenommen. Sie stehen beispielhaft für den Aufbau einer Kirche im Dienst am Menschen, sind eine pastorale Chance in der Anteilnahme am Schicksal der Menschen und wollen ein nachhaltiges Glaubenserlebnis vermitteln, das über die Zeit der Wallfahrt hinaus weist und Hilfestellung für eine christliche Lebensführung gibt. Die Themen berühren Spiritualität, sakramentales Leben, Jugendpastoral, Einsatz für den Frieden und die Versöhnung der Konfessionen, Kulturen und Religionen.

Blick in die Geschichte

8. Dezember 2007, Fest der Unbefleckten Empfängnis und feierliche Eröffnung des Jubiläumsjahres: An der Fassade der Rosenkranzbasilika wurden die Mosaik der »lichtreichen Rosenkranzgeheimnisse« enthüllt. Die Mosaik sind gleichsam das Programm, das über der Wallfahrt nach Lourdes steht: mit der Einsetzung der Eucharistie an oberster Stelle. Die Begegnung mit Christus ist Ziel und Höhepunkt jeder Wallfahrt. Im Mosaik wird darunter an zentraler Position

die Hochzeit von Kana gezeigt, das einzige Geheimnis des lichtreichen Rosenkranzes, bei dem Maria zugegen ist. Ihre Worte: »Tut, was er euch

»Schule des Gebetes«

sagt« (Joh 2,5) sind ein Aufruf zum Glaubenszeugnis. Es sind Marias letzte Worte im Evangelium, gleichsam ihr Vermächtnis als Einladung, das Vertrauen auf Gott zu setzen.

Hier verweist Lourdes auf die Grundfunktionen von Kirche als »Schule des Gebets und des Evangeliums«, die sich in der Verkündigung, in der Feier der Sakramente, in der Umsetzung ihrer diakonischen Aufgaben im Dienst an den Kranken und Behinderten und in der Gemeinschaft der Menschen aus vielen Nationen verwirklicht, die zum Volk Gottes, zur Kirche wird.

Die Wallfahrt von Lourdes begann vor 150 Jahren, als die Gottesmutter der Müllerstochter Bernadette Soubirous in der Grotte von Massabielle 18 Mal erschien. Die meisten Erscheinungen verliefen schweigend, im inneren Dialog. Maria erinnerte an das, was längst bekannt, aber in einer säkularen Welt in Vergessenheit geraten war.

Jede Erscheinung begann mit dem Kreuzzeichen – Verweis auf Jesus, zu dem Maria die Menschen führen will – und mündete dann in den Rosenkranz, das biblische und auf Christus zentrierte Gebet. Maria sprach von der »anderen Welt«, die nicht auf das Jenseits beschränkt ist: vom Reich Gottes, Kern der Verkündigung Jesu, wo andere Werte als Macht, Reichtum und Ansehen gelten und wo Menschen, paulinisch gesprochen, nach dem Geist Gottes leben und auf ihn vertrauen. Damit ist untrennbar der Ruf zu Buße und Umkehr verbunden – eine Art österlicher Katechese.

Als Höhepunkt der Erscheinung gilt der 25. März, das Fest der Verkündigung des Herrn,

an dem sich Maria als die Unbefleckte Empfängnis vorstellte: Sie ist die Ersterlöste, Zeichen der Liebe Gottes und Erinnerung an den Heilsplan Gottes. Maria, ganz auf der Seite des Menschen, bezeugt Gottes uneingeschränktes Ja zum Menschen.

In diesem Zusammenhang steht auch der vollkommene Jubiläumsablass, der in Lourdes erworben werden kann: Zeichen der Heilung und Hinweis auf die Gemeinschaft der Kirche, die den Einzelnen gerade in seinen Schwächen mitträgt (vgl. Lev 25,8-17: Jubiläum als Zeit der Befreiung, des Schuldenerlasses und Neuanfangs). Die Menschen sollen in Prozessionen (als Volk Gottes unterwegs) kommen und eine Kapelle bauen: Kirche als bewegte und bewegende Ge-

»Gottes uneingeschränktes Ja zum Menschen«

meinschaft in Gottesdienst und Gebet – mit Maria als Wegweiserin, die zu Christus führt, auf ihn und seine Botschaft verweist und einlädt, Christus in die Welt zu tragen.

Die Erscheinungen waren etwas Einmaliges, Außergewöhnliches, doch seit 150 Jahren spüren die Menschen, dass hier etwas Besonderes geschah, etwas, das sie in ihrem Innersten berührt und das ihr Leben verändern kann. Jeder kann hier etwas finden, das ihn ahnen lässt, was Vertrauen heißt: als Vertrautsein mit und Vertrauen in Gott und die Menschen.

Die Eucharistie und die Kranken

Rund um die Grotte entstand der heilige Bezirk mit Plätzen (viele Liturgien finden im Freien statt), Kirchen, Kapellen und Andachtsräumen für die Feiern in der Gemeinschaft ebenso wie mit Orten für Stille und Schweigen. Hier ereignet

sich Weltkirche, wenn viele Sprachen das gleiche Gebet im gemeinsamen Rhythmus sprechen.

Als Marienwallfahrt ist Lourdes ein eucharistischer Ort: Im Zentrum der Grotte steht der Altar und im Zentrum des Pilgertages die Eucharistiefeier. Um die Eucharistie wieder neu als Quelle des Glaubens zu vertiefen, gibt es mehrere Orte der Eucharistischen Anbetung als Bekenntnis zur Gegenwart Christi in Gestalt des eucharistischen Brotes. Und in Lourdes ist täglich Fronleichnam: bei der Sakramentsprozession mit Segnung der Kranken und aller anwesenden Pilger.

Eines der auffälligsten Merkmale von Lourdes ist die zentrale Stellung der Kranken: Menschen, die durch ihre Krankheit oder Behinderung sonst eher aus dem Blickwinkel der Öffentlichkeit gedrängt sind. Oft ist das Leiden nicht nur körperlich, sondern umfasst auch Einsamkeit, Mutlosigkeit, Sucht, familiäre Probleme, Glaubenskrisen und vieles mehr. Jährlich

»auf Hilfe und Solidarität angewiesen«

kommen ca. 70.000 Kranke und werden von ehrenamtlichen Helfern betreut. Wöchentlich sind es bis zu 3.000 Ehrenamtliche aus verschiedenen Berufen, Männer und Frauen, Priester, Ordensleute und Laien.

Mit den neuen Accueils (Krankenherbergen, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung die »respektvolle Aufnahme« bezeugen) hat sich Lourdes den Herausforderungen moderner Krankenfürsorge gestellt. Die Pilger – Gesunde und Kranke, Helfer und Betreute – kommen aus allen Schichten, Generationen und aus vielen Ländern: Die soziale Gleichheit war immer schon Kennzeichen traditioneller Pilgerfahrten. Berühmtester Pilger war im August 2004 Papst Johannes Paul II., der ohne Scheu in seiner

Krankheit und Gebrechlichkeit zeigte, wie sehr jeder auf Hilfe und Solidarität angewiesen ist – ein neues Verständnis, dass auch eingeschränktes Leben lebenswert ist. Der Jahrestag der ersten Erscheinung, der 11. Februar, wird jährlich als der Welttag der Kranken begangen.

Wunder

Im Zusammenhang mit Lourdes und den Kranken greifen besonders die Massenmedien gerne die »Wunder« auf: Fast 7.000 Fälle körperlicher Heilung wurden angezeigt, 67 hat die Kirche offiziell als »wunderbar« anerkannt. Dies ist eine verschwindend kleine Menge angesichts tausender Kranker, die Lourdes besuchen. Diese Heilungen sind auch für Lourdes außergewöhnlich und im Sinne des Neuen Testaments Zeichen, wie Gott im Leben eines Menschen wirken kann.

Das eigentliche Wunder von Lourdes vollzieht sich aber im Stillen und weniger auf der körperlichen als auf der seelisch-geistlichen Ebene in den Menschen, die hierher kommen und in ihrem Glauben gestärkt neuen Lebenswillen für ihren Alltag finden. Zum »Wunder von Lourdes« gehört das Sakrament der Versöhnung.

»Heilungen sind auch für Lourdes außergewöhnlich.«

Priester kommen aus der ganzen Welt, um das Sakrament zu spenden, nicht aus Routine, sondern als individuelle Seelsorge und Begleitung. Wirkliche Heilung geschieht, wenn es gelingt, die zugesprochene Vergebung anzunehmen in der Versöhnung mit Gott, den anderen und sich selbst.

Obwohl Lourdes als die »Welthauptstadt der Kranken« bezeichnet wird, ist eines der auf-

fälligsten Merkmale die Fröhlichkeit, die den Umgang miteinander prägt. Da finden Kranke und Behinderte und durch sie auch die so genannten Gesunden zu Lebensmut und Gelassenheit. Die Kranken sind dabei nicht allein gelassen, sondern werden begleitet in vielen kleinen Gesten: im Schieben der blauen Chariots oder im Reichen einer Wasserflasche, im Gespräch, für das die Sprache des anderen nicht unbedingt verstanden werden muss.

Krankheit und die alltäglichen Schwierigkeiten werden durch die Pilgerfahrt nicht gelöst, Schmerz und Leid bleiben, im Gegenteil – unterwegs ist vieles ungewohnt und schwierig –, aber in der Erfahrung der konkreten Hilfe, der Achtung und Solidarität und der gemeinsamen Glaubenserfahrung bekommen sie einen anderen Stellenwert: Lourdes, die »geschwisterliche Stadt«.

Vielfalt im Frieden

Hier in Lourdes ist wirklich Pfingsten – nicht nur in der Vielfalt der Sprachen, sondern wenn die Menschen sich über die Sprachgrenzen hinweg verstehen. Hier kommen so viele Menschen unterschiedlichster Herkunft zusammen im friedlichen Miteinander von Alt und Jung, von Gesunden und Kranken, die über soziale, gesellschaftliche oder nationale Grenzen hinweg respektvoll miteinander umgehen. Sie sind keine einheitliche Gruppe, aber eine Gemeinschaft, biblisch gesprochen ein Volk aus allen Nationen.

Das zeigt sich auch bei der jährlichen Soldatenwallfahrt, die nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs von Lourdes aus zum Frieden aufrief: Diese Soldaten erkannten angesichts der zahlreichen Konflikte auf der Welt und über Grenzen und Feindbilder hinweg, dass am Ende einer Auseinandersetzung nicht Sieg oder Nie-

derlage stehen, sondern Verständigung und Versöhnung. Sie setzen das Gebet für den Frieden gegen die scheinbare Macht der Gewalt. Wider Misstrauen, Gleichgültigkeit und Ablehnung integriert Lourdes Randexistenzen und Ausgeschlossene, wie in der jährlichen Wallfahrt des fahrenden Volkes, jener Menschen, die häufig noch als »Zigeuner« diskriminiert und ausgeschlossen werden.

Eine halbe Million Jugendlicher

Häufig herrscht das Vorurteil, Wallfahrt sei nur für besonders fromme oder eher konservative Christen geeignet. Dem steht die halbe Million Jugendlicher entgegen, die jedes Jahr in Lourdes zeigen, was es heißt, jung zu sein in der Kirche. Sie suchen hier eine lebendige Gemeinschaft und finden in Lourdes Orte für das Gebet, für den Austausch zwischen den Generationen und für Gemeinschaftserfahrungen mit Christen und Christinnen vieler Länder. Sie erleben hier eine Kirche, die sie nicht vereinnahmt, aber auf sie baut; eine Kirche, deren Priester und Bischöfe ihren Glauben teilen und das Gespräch mit den Jugendlichen suchen.

Dabei wird auch dem Vorurteil widersprochen, Jugendliche seien gewalttätig, oberflächlich, egoistisch und nicht hilfsbereit – das Engagement für Kranke und Behinderte, die Mitge-

Literaturtipp

Irmgard Jehle, *Der Mensch unterwegs zu Gott. Die Wallfahrt als religiöses Grundbedürfnis*, Würzburg 2002.
Dies., *Bernadette und das Wunder von Lourdes*, Freiburg i. Br. 2007.

staltung der Gottesdienste und der Umgang miteinander sprechen eine andere Sprache. Speziell für die Jugendlichen wurden die so genannten Rotondes (Rundkirchen) für Got-

tesdienst, Gebet und Begegnung geschaffen. Während des Weltjugendtages in Sydney wird es in Lourdes ein eigenes Programm für die Jugendlichen geben, die nicht direkt in Australien dabei sein können.

Gesten und Zeichen

Zum Spezifikum von Lourdes gehören die Gesten und Zeichen der Pilgerinnen und Pilger. Sie zeigen einen konkret gewordenen Glauben, der die Menschen in ihrer sinnlichen Verfassung ganzheitlich anspricht. Auffällig sind Zeichenliturgien, die helfen, Symbole wieder neu und bewusst wahrzunehmen, wie u.a. Wasserliturgien, Lichtfeiern, Prozessionen, Kreuzwege als Zeichen der Solidarität, Andachten. Die Liturgien werden in den Sprachen der anwesenden Pilger und mit ihnen gestaltet und können in ihrer Zeichenhaftigkeit auch ohne lange Auslegungen oder Erklärungen verstanden werden.

Ein besonderer Ort ist für viele die Erscheinungsgrotte, deren Fels durch die Berührung unzähliger Pilger seine Schroffheit verloren hat. Die Teilnahme am Gottesdienst, das Verweilen im stillen Gebet oder der Felsen selbst, als ein Ort

»ein Mädchen, das zu den Armen und Kleinen gehörte«

der schweigenden Begegnung, ermöglichen tiefe Erfahrungen: Gott ist unsichtbar, der Fels ist sichtbar, spürbar und vermittelt eine Ahnung, was es heißt, sich in Gott festzumachen, einen festen Halt zu haben.

Das Licht unzähliger Kerzen ist sichtbar gemachtes Gebet: Hinter jeder Kerze steckt ein Mensch mit seinen Anliegen. Die Kerzen sind sichtbare Zeichen ihres Glaubens, ihrer Hoffnungen und Ängste, ihres Dankes und der Erin-

nerung an das Licht der Taufkerze. Der große Lichterbaum vor der Grotte ähnelt dem brennenden Dornbusch in der Wüste, wo sich Gott offenbarte als Gott, der für die Menschen da ist. Bei der abendlichen Lichterprozession sind täglich Tausende in der Dunkelheit unterwegs, angeführt von Maria, die die Menschen über das Kreuz zur Rosenkranzbasilika führt, wo ein Feuer entzündet wird, Symbol für den auferstandenen Christus.

Zahlreiche Pilger nehmen Wasser von der Quelle der Grotte, reines Quellwasser ohne außergewöhnliche Eigenschaften. Maria lud alle ein, vom Wasser zu trinken, sich zu waschen

»Erinnerung an Taufe und Neuanfang«

oder das Kreuzzeichen zu machen – Erinnerung an Jesus Christus als Quelle und Wasser des Lebens, an die Taufe und an den Neuanfang, der immer wieder neu im Bußsakrament geschenkt wird.

Ein eigener Jubiläumsweg will helfen, auf den Spuren Bernadettes wichtige Dimensionen christlichen Lebens zu bedenken. Bernadette war ein Mädchen, das in jeder Hinsicht zu den Armen und Kleinen gehörte: von ihrer Körpergröße her, ihrer schwachen Gesundheit, ihrer Lebenszeit im sozialen und wirtschaftlichen Niedergang. Dennoch war sie eine starke Persönlichkeit. Heilig wurde sie nicht aufgrund der ihr zuteil gewordenen Erscheinungen, sondern weil sie das, was sie dort erfahren hatte, in ihrem Umfeld lebte und so für ihren Glauben Zeugnis ablegte.

Der Weg beginnt in der Pfarrkirche, wo Bernadette am 2. Januar 1844 getauft wurde. »Für den Christen ist die Wallfahrt ein Mittel, der eigenen Taufe ihre ursprüngliche Dynamik wiederzugeben«, sagte Kardinal Diaz zur Eröffnung des Jubiläumswegs am 8. Dezember 2007. Im

Cachot lebte die Familie Bernadettes zur Zeit der Erscheinungen in menschenunwürdiger Armut: Hier begegnet die Frage nach einem christlichen Leben gerade in schwierigen Zeiten. Nach dem Besuch der Grotte, dem Ort der Erinnerung an die Erscheinungen, des Vertrauens und des Gebets, endet der Weg im alten Hospiz. Hier erfüllte sich Bernadettes größter Wunsch, als sie am 6. Juni 1858 zum ersten Mal die Eucharistie empfangen durfte. Den Pilgern gibt diese Stelle Gelegenheit, sich die Bedeutung der Eucharistie bewusst zu machen.

Am Ziel

Lourdes hat seinen eigenen Charakter. »Der Jubiläumsweg kann nicht an der Grotte stehen bleiben, denn Maria führt immer hin zu Jesus«, meint Jacques Perrier, Bischof von Lourdes. Als

Marienort ist Lourdes ein Ort der Menschwerdung, indem Maria auf Jesus verweist, der in ihr Mensch geworden und in der Eucharistie bleibend gegenwärtig ist, und ein Ort der persönlichen Menschwerdung, wo Lebens- und Glaubenswege aufeinander treffen. Darin wird die Geschichte von Lourdes seit 150 Jahren fortgeschrieben, in Erinnerung daran, wie Gott den Menschen zu allen Zeiten und Generationen Beistand geleistet hat. Es sind die Pilger, die dies von Tag zu Tag bestätigen, wie Johannes Paul II. bei seinem letzten Besuch in Lourdes, ein halbes Jahr vor seinem Tod, bestätigte: »Hier bin ich, angekommen am Ziel meines Lebens.«

Irmgard Jehle, Dr. theol., ist Leiterin von Pilger- und Studienfahrten beim Bayerischen Pilgerbüro München und bei Biblische Reisen Stuttgart sowie Referentin in der Erwachsenenbildung. Ihre Schwerpunkte sind Spiritualität, Volksfrömmigkeit, christliche Kunst, interreligiöser Dialog.

Hoffnung für die Armen

Wallfahrt zur schwarzen Madonna von Aparecida

Wallfahrten sind fester Bestandteil der Volksfrömmigkeit Lateinamerikas. Oft gehen sie auf eine Erscheinung der Muttergottes vor armen Menschen zurück.

Als letztes Jahr die Generalversammlung der Bischöfe im brasilianischen Aparecida zusammentrat, spürten sie die Kraft dieses Gnadenortes.

Aparecida, der bedeutendste brasilianische Wallfahrtsort, fasziniert und bewegt. In beschwerlichen und anstrengenden Reisen, oftmals mit Bus oder Lastwagen, machen sich Menschen aus allen Teilen Brasiliens auf den Weg zu diesem Ort der Prophetie, dessen Inhalte und Botschaften weit über ihn selbst hinausreichen. Sie treffen dort ihre »Nossa Senhora« an, wie die Brasilianer ihre Gottesmutter liebevoll bezeichnen.

Aparecida ist für viele ein Ort der Hoffnung für den Bau einer anderen möglichen Welt. Gerade der afroamerikanischen Bevölkerung gibt Aparecida eine Identifikationsmöglichkeit. Wie ist die Anziehungskraft dieses Marienwallfahrtsortes von nationaler und kontinentaler Bedeutung zu erklären? Was suchen und finden die Menschen an diesem Ort, der etwa in der Mitte zwischen den Metropolen von São Paulo und

Rio de Janeiro liegt, an einer der Hauptverkehrsadern Brasiliens?

Geschichtlicher Hintergrund

Im Oktober 1717 beauftragt die kommunale Autorität von Guaratinguetá drei Fischer – Domingos Garcia, Filipe Pedroso und João Alves – im Fluss Paraíba zu fischen und zwar für ein Fest- und Gastmahl für den durchreisenden Gouverneur Dom Pedro de Almeida e Portugal. Die drei Fischer beginnen ihre Arbeit ohne Erfolg; die Uhrzeit war zum Fischen nicht günstig. Nach weiterhin erfolglosen Versuchen kommen sie zum »Porto Itaguaçu«, in dessen Nähe später die Kapelle errichtet werden sollte. Hier verfängt sich im Netz eine kleine Terrakottafigur ohne Kopf. Sie werfen das Netz erneut aus und fischen das zum Körper gehörende Kopfstück. In der Figur erkennen sie die im portugiesischen Kolonialreich sehr verehrte Muttergottes »Nossa Senhora da Conceição«: Unsere Frau der Unbefleckten Empfängnis. Danach wird ihr Fischfang überreich belohnt.

Die Fischer fügen die Figur mit Wachs zusammen. Die Figur ist schwarz. Filipe Pedroso,

einer der drei, nimmt die so »erschienene« (aparecida) Figur mit nach Hause. Fünfzehn Jahre lang bleibt die kleine Muttergottesstatue in einem von der Familie errichteten Oratorium. Sie zieht schnell die Menschen der Umgebung an. Krankenheilungen, gute Ernten und Wunder-tätiges werden ihr zugeschrieben. Dem Wunder vom Fischfang im Oktober 1717 folgen weitere.

Das Oratorium ist bald zu klein für den Besucher- und Gläubigenandrang. 1745 wird die Figur in eine vom Dorfpfarrer über dem Fluss konstruierte Kapelle überführt; 1834 wird mit ihrem Ausbau zur heutigen alten Basilika begonnen. Auch diese wurde zu klein, da die Zahl der Wallfahrten und die Verehrung der Nossa Senhora da Conceição Aparecida immer mehr anwuchsen. Ende der 1920er-Jahre war sie zur Königin und Schutzheiligen Brasiliens ernannt worden.

Der Bau einer neuen Basilika wurde im Jahre 1955 in Angriff genommen. 1980 wurde die Basilika von Papst Johannes Paul II. gesegnet, noch ehe der Bau beendet war. 2006 besuchten mehr als acht Millionen Menschen den Marienwallfahrtsort. Im Mai 2007 fand dort die fünfte Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik statt, unter dem Thema »Jünger und Missionare Jesu Christi, damit unsere Völker in Ihm das Leben haben.«

Hoffnung des armen Volkes

Frauen werden in Brasilien oft einfach beim Namen Maria gerufen. Bei Besuchen von kleinen Gemeinden in den großen Weiten des Landes oder auf den Straßen kleiner Städte werden Frauen, deren Namen nicht bekannt sind, mit »Hallo, Frau Maria, wie geht es Ihnen?« angesprochen. Fast immer geht das gut aus, ohne Proteste. Viele haben »Maria« oder ein Derivat davon

in ihrem Namen. Es gibt kaum eine Familie, in der nicht eine oder mehrere Personen den Namen Maria tragen: Maria José, Maria Helena, Ana Maria, Lourdes, Fátima, Conceição, Socorro, Graça, Maria Luisa, Carmelita, Aparecida.

Viele lieben es, ihren Kindern den Namen Maria zu geben. Ebenso geben sie der Mutter Jesu selbst viele Namen, weil sie eine große Beziehung und Nähe zu ihr haben. »Die Liebe erfindet Namen, und sie drückt durch Namen aus,

»Viele haben Maria im Namen.«

was sie an der geliebten Person besonders schätzt. Je mehr einer geliebt wird, desto mehr Namen erhält er.«¹ So hat die Zuneigung der Menschen zu Maria zahlreiche Namen für sie erfunden. Von der Geburt bis zum Tode werden die verschiedensten Lebenssituationen ebenso mit Maria in Verbindung gebracht wie jeder mögliche Ort: Maria von der guten Geburt, Maria der immerwährenden Hilfe, Maria der Lastwagenfahrer, Maria der Unterwegs-Seienden, Unsere Liebe Frau von la Penha, Unsere Liebe Frau von der Erscheinung (Nossa Senhora Aparecida).²

Prozessionen, in deren Mitte ein Traggerüst mit einer Statue Marias »Unserer lieben Frau von der Erscheinung« steht, gehören zum Alltag vieler kleiner Gemeinden. Immer dann, wenn die Menschen das Traggerüst Unserer Lieben Frau von Aparecida durch die Straßen und auf den Wegen tragen, dann tragen sie eine Hoffnung

»In ihr und ihrem Leben entdecken sich die Armen wieder.«

mit. Die Geschichte Marias ist das Bild der Geschichte des einfachen Volkes, eine Geschichte, die noch nicht zu Ende ist.³ Sie hält die Hoffnung am Leben und sie hält den Mut zum Leben

wach. In ihr und ihrem Leben entdecken sich die Armen wieder, denn Maria, die Mutter Jesu, war einmal Sprachrohr für die Hoffnung eines ganzen Volkes, und zugleich gehörte Maria Gott an. Gott und dem Volk angehören – Maria wusste beides in ihrem Leben zu vereinigen: die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen.⁴

In Brasilien ist das Bild Marias einfach und schwarz. Die kleine Statue ist zu einem Bild des armen und gläubigen Volkes geworden. »Sie ist die von armen Fischern ›Gefundene‹, und sie ist die vor aller Welt, d.h. auch vor der Obrigkeit

»Das Bild Marias ist in Brasilien einfach und schwarz.«

der Kolonialmacht ›Erschienene‹: Aparecida. Insofern konnte sie eine Symbolkraft entfalten, die tief in der Frömmigkeit des brasilianischen Volkes wurzelt.«⁵ Vielleicht beinhaltet diese kleine, 40 cm große schwarze Madonna alle Qualitäten einer kulturellen Synthese: In ihr treffen sich das Portugiesische und das Brasilianische, das Indigene und das Schwarze. Das Portugiesische: Die Statue ist ein Replikat der Patronin Portugals. Das Brasilianische: Sie ist aus Terrakotta geformt, dem irdenen Typus der Region entsprechend. Das Indigene: Die Figur wurde gefischt in dem Fluss mit dem indigenen Namen Para'íwa. Das Schwarze: Sie hat eine kastanienähnliche dunkle Farbe, zum schwarz hin tendierend.

Vielleicht liegt hier das Geheimnis begründet, dass von nah und fern, aus allen Altersgruppen und unterschiedlichsten gesellschaftlichen Orten die Menschen nach Aparecida kommen. Sie machen sich auf den Weg zu ihrer »Nossa Senhora«, wie die schwarze Madonna liebevoll genannt wird. Bewegt bitten sie um wichtige Anliegen ihres Lebens, um Gesundheit, Arbeit, um ein Stück Land. Sie vertrauen ihr die tiefsten Sehnsüchte an.

Verkündigung des Lebens

Das Wort »Mission« begleitet die Kirche seit ihren Anfängen, mit Lichtern und mit Schatten. Das Glaubensereignis von Aparecida stellt »Mission« in einen neuen Zusammenhang. Im Jahr 1717 ist in Brasilien die durch Handel mit schwarzen Sklaven aufrechterhaltene Sklaverei nach wie vor ein entscheidender wirtschaftlicher Faktor. Insgesamt prägt die Sklaverei Lateinamerika für dreieinhalb Jahrhunderte und hinterlässt unauslöschliche Spuren im sozialen und kulturellen Leben. In Brasilien wurde die schwarze Sklaverei erst im Jahre 1888 offiziell aufgehoben.

Die Madonna mit ihrer schwarzen Farbe tritt ein in dieses Universum. Sie wird weder von einem politischen noch von einem kirchlichen Vertreter erfischt. Sie erscheint abseits, nicht in einem der damaligen Zentren. Sie kommt nicht mit Gewalt, sondern über Fischer, deren Familien und deren Glauben. Abseits, in einer Hauskapelle, beginnt das Werk, klein wie das Senf-

»Kellerdasein des Menschen«

korn des Evangeliums. Keine institutionalisierte Mission erscheint hier, sondern eine von den Rändern her, offen für alle. Die zum Fischfang Beauftragten werden zu Trägern und zur Tür des Neuen.

»Mission« und »Evangelisierung« erhalten dadurch einen anderen Blickwinkel. Aparecida beginnt am Rande und konfrontiert mit der wirtschaftlich-sozialen Realität, der Sklaverei. Sie lässt die Familie eines Fischers zu ihrem Träger werden; sie weist hin auf neue Adressaten. Eine kleine Gemeinde beginnt sich zu bilden, zu der alle eingeladen sind.

Die schwarze Madonna verneint ihre einfachen Ursprünge und ihre Herkunft nicht. Wie

sie in den Tiefen des Flusses war und aus ihnen erfischt wurde, so erfahren viele, die ihre Hautfarbe tragen, ein Kellerdasein des Menschseins und hoffen auf ein Mehr an Leben und Würde. Im Kontext der Sklaverei ist diese schwarze Madonna ein Zeichen und ein Ausdruck der Hoffnung. In ihr erkennen sich viele Schwarze wie-

Internethinweis

<http://www.basilicanet.org.br> oder

<http://www.santuarionacional.com>

Die Website informiert über den Wallfahrtsort Aparecida in Brasilien.

der. Auch heute bleibt es bemerkenswert, dass sich vor allem arme Menschen und unter ihnen viele mit schwarzer Hautfarbe auf den Weg nach Aparecida machen und sie anrufen: »Es lebe die Mutter Gottes und unsere Mutter«. Sie gibt Kraft im Vertrauen auf die eigene Würde. Wo Menschen ihre eigene Identität und ihre eigene Würde (wieder)finden, sich so selbst erkennen, kommt das dem Leben und der Liebe im biblischen Sinn nahe.

Papst Paul VI. nennt den Bruch zwischen Evangelium und Kultur ein Drama unserer Zeit (EN 20). Wo dieser Bruch besteht, gibt es kein Gespräch und keine wirkliche Mission. Ein Zugang zur Botschaft des befreienden und lebendigen Gottes wird nicht möglich. In der Figur der schwarzen Madonna ist dieser Bruch geheilt. Kulturelle Wirklichkeit und christlicher Glaube sind in ihr eins. Wohl deshalb ist Aparecida zu einem Ort geworden, an dem der christlichen Botschaft eine gute Vermittlung geglückt ist.

Selig, ihr Armen

Große Dinge Gottes spielen sich immer wieder im verborgenen Leben ab, im Leben derer, die glauben und vertrauen. Diesen Menschen gilt,

was Elisabeth zu Maria sagte: »Selig, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ« (Lk 1,45).⁶ Filipe Pedroso, einer der drei Fischer, beauftragt, für ein Gastmahl zu fischen, zu dem er selbst nicht eingeladen war, entdeckt die Frohe Botschaft und handelt. Langsam entsteht eine Gemeinde um diese Botschaft herum, weder dekretiert noch erzwungen. Menschen der Umgebung beginnen, sich im Oratorium zu versammeln. Eine ganz neue Geschichte fängt an. Sie lädt ein, an das Gebet Jesu im Matthäusevangelium zu denken: »Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen« (Mt 11,25f).

In der schwarzen Madonna erkennen sich gerade die Armen wieder. Ihre Geschichte gleicht der Geschichte tausender Menschen bis heute. Auf dem großen Platz vor der Kirche Aparecidas schließt man »neue Bekanntschaften und

»Den Himmel spüren, ganz nah.«

Freundschaften, lacht und plaudert miteinander: Alles ist ein großes Fest, das das Fest im Gottesreich vorwegnimmt. Dona Raimunda ... hat, was zu sagen ist, in *einem* Satz ausgedrückt: »Warum machen sie diese Wallfahrt? Was tun Sie in der Wallfahrtskirche?« Und sie antwortete: »Den Himmel spüren, ganz nah.«⁷

In seiner Eröffnungsrede der fünften Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik bestärkte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmenden, die Wirklichkeit aus der Perspektive der Armen des Kontinents wahrzunehmen. Die Generalversammlung begann exakt am 13. Mai im Wallfahrtsort der schwarzen Madonna. Dieser Tag ist das Datum der Abschaffung der schwarzen Sklaverei in Brasilien im Jahre 1888.

Im Schlussdokument dieser großen Konferenz von Aparecida⁸ wird die Option für die Armen, die »ihren Ursprung in unserem Glauben an Jesus Christus« (DA 392) hat, bestärkt. Bewegende und sehr schöne Worte finden die an der Generalversammlung Teilnehmenden dafür: »Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus: ›Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« ... denn in Christus machte sich der Bedeutende unbedeutend, der Starke schwach, der Reiche arm.« (DA 393) Zweimal wird im Schlussdokument die Kirche »Haus der Armen« genannt (DA 8;524): kein Vordach oder Warteraum, sondern ihr Zuhause. Es handelt sich dabei nicht um etwas Beliebiges. Nachfolge und Jüngersein Jesu findet an der Seite der Armen statt. Die Kirche ist angesichts der unerträglichen sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten, die zum Himmel schreien, zur Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen bestellt (DA 395).

Liebe, Solidarität und Gerechtigkeit

Die Bischöfe gaben ein Versprechen: »Wir verpflichten uns, dafür zu arbeiten, dass unsere Kirche in Lateinamerika und der Karibik mit noch größerem Eifer unseren ärmsten Geschwistern zur Seite steht, sogar bis hin zum Martyrium. Heute wollen wir die Option für die vorrangige Liebe zu den Armen, die auf den vorangegangenen Generalversammlungen getroffen wurde, ratifizieren und intensivieren. Vorrangig bedeutet, dass sie all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll. Die Kirche in Lateinamerika ist berufen, Sakrament der Liebe, der Solidarität und der Gerechtigkeit in unseren Völkern zu sein.« (DA 396)

Einige hundert Meter von der Basilika entfernt, nahe des Flusses Parafba, wo die Terrakottastatue von der schwarzen Madonna von den Fischern gefunden worden war, war während der gesamten Konferenz ein Zelt der Märtyrer aufgebaut. In ihm wurde die Bibel gelesen, gebetet,

»Zelt der Märtyrer«

Gottesdienst und Eucharistie gefeiert, miteinander gesprochen und diskutiert. Ein Transparent mit Namen und Bildern der Märtyrer Lateinamerikas und der Karibik, rief deren Leben und Zeugnis in Erinnerung.

In diesem Zelt, wie in der Basilika selbst, nahmen auf ihre Art und Weise auch viele einfache Menschen an diesem kirchlichen Ereignis teil. Die tägliche Eucharistiefeier, der an der Konferenz Teilnehmenden wurde mit den Pilgern gemeinsam gefeiert. »An Samstagen und Sonntagen waren häufig bis zu 100.000 Menschen in und um die Basilika anzutreffen ... Nach den Gottesdiensten drängten sich die Menschen um die Bischöfe, um sie anzusprechen oder einen persönlichen Segen für sich und ihre Kinder zu erbitten. Die Leute ließen die Bischöfe nicht unbehelligt in die täglichen Sitzungen gehen, die im Untergeschoss der Basilika stattfanden. Ein

»Die vielen Menschen haben uns gestärkt und evangelisiert.«

lapidarer Satz im Schlussdokument spiegelt wider ..., was die Bischöfe erlebt hatten: »Die vielen Menschen, die aus ganz Brasilien und aus anderen Ländern Amerikas zum Marienheiligtum pilgerten, haben uns gestärkt und evangelisiert.«⁹ Während die Pilger in der Basilika beteten, waren die Delegierten im Untergeschoss der Basilika.

Aparecida, die Erschienenene, hat ein wichtiges Wort zu sagen: dass Brasilien und die Mehrheit unserer Welt eine Welt der Armen ist, oftmals schwarzer Hautfarbe. Sie ist »die unverzichtbare und entscheidende mütterliche Präsenz bei der Entwicklung eines Volkes von Kindern und Geschwistern, von Jüngern und Missionaren ihres Sohnes« (DA 524). Die Inhalte der Generalversammlungen der lateinamerikanischen und karibischen Bischofskonferenzen hat »Aparecida« wahr- und vorweggenommen, lange bevor diese Versammlungen ab der zweiten Hälfte der 20. Jahrhunderts einberufen wurden.

Mensch sein für andere

Was bedeutet Christsein im 21. Jahrhundert? So lautete eine Interviewfrage zu Beginn des Pontifikats an Papst Benedikt XVI. Seine Antwort: »Das, was es immer war: Mensch für andere sein.« Das bedeutet wohl auch: sich um das Leben sorgen und es verteidigen. In einer Situation von Ausgrenzung und Elend ergibt sich daraus die Option, zu denen zu gehen, die in größter Not sind und auf der Schattenseite des Lebens stehen: zu Menschen, die leiden, denen die Exis-

tenzberechtigung verweigert wird. Maria, die Mutter Jesu, ist diesem Dienst treu geblieben, von der Krippe bis zum Kreuz. Ihr Dienst ist ein spezifischer Dienst: Menschen vom Kreuz herabzuholen und in die Arme zu nehmen, wie es tausendfach an den Pietas in der ganzen Welt greifbar und sichtbar wird.

In Aparecida ist das Leid der gekreuzigten Menschen und Völker, besonders der schwarzen, zu spüren. Hier beginnt man zu ahnen, dass diese Menschen mit Maria am Fuße des Kreuzes stehen und ihren Glauben an die Auferstehung und das Leben bekennen. Hier erhalten Menschen die Kraft, die im Kreuz aufscheint, im Kreuz Christi und im Kreuz der Armen: Torheit und Ärgernis für die einen, für uns aber Gottes Kraft und Weisheit (vgl. 1 Kor 1,18ff). Hier erfahren sie die Kraft des Lebens, die da entsteht, wo Menschen ausgegrenzt und missachtet werden. Sie erleben eine echte Solidarität. Aparecida ist ein Ort der Hoffnung!

Pirmin Spiegel ist Pfarrer einer Pfarreiengemeinschaft um Blieskastel im Saarland. Er war von 1990-2003 im Nordosten Brasiliens als Pfarrer und in der Ausbildung von LaienmissionarInnen tätig. Er ist Mitarbeiter bei Adveniat und Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Carlos Mesters, Maria Mutter Jesu, Neukirchen-Vluyn 1985, 82.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd., 63.

⁴ Vgl. ebd., 13.

⁵ Elisabeth Freitag, Blickpunkt Lateinamerika 2/07 – Adveniat, 20f.

⁶ Vgl. Mesters, Anm. 1, 62

⁷ Ebd., 84.

⁸ Aparecida 2007, Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz, Stimmen

der Weltkirche 41, Bonn 2007. Im Folgenden zitiert als DA.

⁹ Vgl. Norbert Arntz, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen, in: Orientierung 71 (2007) 181-186, 183.

Unter dem Licht Christi auf dem Weg

Ein Blick auf die Impulse der Europäischen Ökumenischen Versammlung für Deutschland

Inzwischen liegt die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung schon wieder einige Zeit zurück. Welche Eindrücke und Erfahrungen sind in Erinnerung geblieben? Was hat sie gebracht? Wie kann es ökumenisch weitergehen? Nach Stimmen aus Österreich und der Schweiz bringt DIAKONIA dazu nun eine Stellungnahme aus Deutschland.

Anders als ihre Vorgängerinnen war die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung als Prozess oder Pilgerweg über mehr als anderthalb Jahre angelegt. Mehrere Stationen sollten die unterschiedlichen christlichen und spirituellen Traditionen widerspiegeln – zumindest in ihrer katholischen, evangelischen und orthodoxen Gestalt. Und so begann diese Versammlung mit Treffen von je 170 Delegierten im Januar 2006 in Rom und im Februar 2007 in der Lutherstadt Wittenberg; ihren Höhepunkt erfuhr sie schließlich mit einer Veranstaltung von etwa 2500 Teilnehmern und Teilnehmerinnen im September 2007 in Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben).

Dazwischen sollten sich möglichst viele in den einzelnen Ländern an dem Prozess beteiligen und mit seinen Themen auseinandersetzen. Bedauerlicherweise kam dieses gut gemeinte Pil-

gerweg-Konzept, das der geistlichen Dimension und der gegenseitigen Bereicherung einen hohen Stellenwert beimaß, nicht so richtig zum Tragen und wurde, außer von den direkt Beteiligten, nur verhalten wahrgenommen. In Sibiu freilich, wo der Schwerpunkt auf der orthodoxen Gebets- und Frömmigkeitstradition lag, war es dann auch breiteren Kreisen möglich, bei den gemeinsamen Morgengebeten oder in den Gottesdiensten anderer Konfessionen zu erleben, wie vielfältig der liturgische Ausdruck christlichen Glaubens sein kann. Ökumene braucht solche geistlichen Begegnungen, um die Gläubigkeit der anderen Christen zu erfahren, sich davon vielleicht auch ergänzen zu lassen und um immer wieder neue Kraft für das sonstige Engagement schöpfen zu können. Wirkliche Aufbrüche und Fortschritte setzen in der Tiefe an und sind nicht oberflächlich machbar.

Fehlender Kairos?

Es scheint auch, dass der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung irgendwie der Kairos gefehlt hat. Die erste Versammlung dieser Art – 1989 in Basel – fand im schon gärenden Vorfeld der sich noch im selben Jahr vollziehen-

den gesellschaftlichen Umbrüche in Mittel- und Osteuropa statt; bei der zweiten – 1997 in Graz – präsentierte sich zum ersten Mal das neue Europa der nun offenen Grenzen, in dem aber auch »Haarrisse« erkennbar wurden: die Jugoslawienkriege, das neue Selbstbewusstsein der orthodoxen Kirchen. Versöhnung war deshalb ein beherrschendes Thema. Eine Frucht von Graz bildete dann die 2001 in Straßburg unterzeichnete »Charta Oecumenica« als Bezugsgröße und Referenztext der Ökumene in Europa.

War die Situation vor und in Sibiu auch nicht unbedingt von einer Aufbruchsstimmung gekennzeichnet, so gab es doch genügend Herausforderungen, die eine solche neue Versammlung rechtfertigten. Dazu gehört die Ungleichzeitigkeit der ökumenischen Gegebenheiten in ganz Europa: in den einzelnen Ländern

DIAKONIA zur EÖV3:

Helmut Nausner, Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa. Auf dem Pilgerweg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, *DIAKONIA* 38 (4/2007) 274-279.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Lieber ein europäischer ökumenischer Kirchentag? Eine österreichische Nachlese zur Dritten Ökumenischen Europäischen Versammlung, *DIAKONIA* 38 (6/2007) 443-449.

Marie-Louise Gubler, Ökumenische Zeichen. Ein Schweizer Nachklang zur Europäischen Ökumenischen Versammlung, *DIAKONIA* 39 (1/2008) 52-56.

und Regionen abhängig vom jeweiligen Mehrheits- oder Minderheitsstatus der betreffenden Kirchen und Gemeinschaften, ihrer konkreten Geschichte, Verfassung und Aufgeschlossenheit. Neben ökumenischen Sammlungsbewegungen gibt es auch manche antiökumenischen Kräfte und auseinanderstrebenden Gruppierungen.

Zu den aktuellen Herausforderungen gehört auch die in den letzten Jahren erfolgte Erweiterung der Europäischen Union durch den Beitritt mehrerer postkommunistischer Staaten, zuletzt

Rumäniens und Bulgariens, und das Problem derer, die davon noch ausgeschlossen sind und darauf warten. Dazu gehört genauso die Debatte um die geistige Herkunft Europas und seine Bedeutung als Wertegemeinschaft. Dazu gehören schließlich die Verunsicherungen, die das Votum der römischen Glaubenskongregation vom Sommer 2007 zum Kirchenverständnis ausgelöst hat.

Es gab also durchaus wichtige Gründe, sich inner- und außerkirchlich wieder einmal auf europäischer Ebene der christlichen Gemeinsamkeit zu vergewissern und ökumenisch zu positionieren. Dass man dazu nach Rumänien in ein mehrheitlich orthodox geprägtes Land und speziell in eine multikonfessionelle und multiethnische Stadt gegangen ist, war ein bedeutsames Zeichen und hat unter vielen – besonders natürlich der einheimischen Bevölkerung – ein positives Echo ausgelöst. Die deutschen Medien hingegen sind auf dieses Ereignis – wenn überhaupt – nur dürftig eingegangen.

Begegnungsforum

Insgesamt war die Versammlung in Sibiu ein wichtiges Begegnungsforum für Christen verschiedener Kirchen und Traditionen aus Ost und West. Auf der Tagesordnung standen nicht nur die klassischen und weltweit aktuellen Themen des konziliaren Prozesses »Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung«, sondern auch die unmittelbar das kirchliche Leben und die Ökumene betreffenden Fragen: das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirchen, die Erneuerung der Spiritualität und die Vertiefung des christlichen Zeugnisses. Außerdem stand die sich verändernde Gestalt unseres Kontinents zur Debatte: der europäische Einigungsprozess, die Begegnung mit anderen Religionen, vielfältige

Migrationsbewegungen und die voranschreiten-
de Globalisierung.

Es gab ein großes Aufgebot namhafter Re-
präsentanten der Kirchen und des politischen Le-
bens und viele qualitätsvolle Beiträge sowohl im
Plenum wie in den Foren: Vorträge, Ansprachen,
Grußworte, Berichte und Einwendungen. Den-
noch kam die Veranstaltungsform an deutlich er-
kennbare Grenzen. Eine solche Fülle von The-
men war – wie man eigentlich schon vorher ah-
nen konnte – bei über 2000 Teilnehmern und in
der Kürze der Zeit gar nicht befriedigend zu be-
wältigen. Den Delegierten, die ein ganz breites
Spektrum kirchlicher, nationaler, sozialer und
kultureller Herkunft und Kompetenz in Europa
repräsentierten, fehlte es an genügend Möglich-
keiten, Impulse aufzunehmen und sich selbst ak-
tiv einzubringen. Zudem waren auf den Podien
– vor allem der Plenarveranstaltungen – Frauen
merklich unterrepräsentiert.

Der ebenfalls insgesamt schwache Anteil
der Jugend konnte durch einen eigenen Beitrag
ausgeglichen werden, eine Botschaft, die schon
vorher bei einer Begegnung in St. Moritz formu-
liert worden war und nunmehr der gemeinsa-
men Schlussbotschaft angefügt wurde. Obwohl
die Meinungsbildungsprozesse sehr schwierig
waren, gelang es doch über Interventionen und
Voten, die Schlussbotschaft noch deutlich zu ver-
bessern. Sollte man irgendwann wieder einmal
eine derartige Versammlung planen, müsste un-
bedingt über alternative Gestaltungsformen
nachgedacht werden.

Aufgabenkatalog

Inhaltlich wurden die gegenwärtigen ökumeni-
schen Konfliktlinien zumal im Verständnis von
Kirche und ihrer Einheit nicht verdeckt, sondern
deutlich beim Namen genannt. Zugleich wurde

von allen Seiten aber auch eindringlich die Not-
wendigkeit weiteren ökumenischen Engage-
ments und die Bereitschaft dazu unterstrichen.
Hier schon entscheidend voranzukommen,
konnte nicht die Aufgabe der Versammlung sein.
In mehreren Beiträgen und in der Schlussbot-
schaft werden jedoch konkrete Hinweise gege-
ben, wie ein gemeinsamer ökumenischer Weg
lebendig und geistlich gestaltet werden kann.

Erfreulicherweise wurde dabei verschie-
dentlich auf die bereits in mehreren Ländern er-
folgten zwischenkirchlichen Taufanerkennungen
und deren sakramentale wie ekklesiologische Be-
deutung hingewiesen – in vorsichtiger Form frei-
lich, da hier sowohl bei einigen Orthodoxen Kir-
chen wie bei einigen Freikirchen Vorbehalte be-
stehen. Deutlich wurde auch die Notwendigkeit
missionarischen Engagements unterstrichen. Bei
den Themenfeldern »Europa« und »Welt« findet
sich schließlich eine Reihe von Handlungsappel-
len und Konkretionen (u.a. die Millenniumszie-
le der UN, ein von CCEE und KEK initiiertes

»nicht Abschluss, sondern Etappe eines Weges«

Konsultativprozess zu Fragen von Klimawandel
und ökologischer Gerechtigkeit sowie der Auf-
ruf, einen gemeinsamen Tag der Schöpfung zu
feiern, einen Tag des Gebets und der Anregung,
seinen Lebensstil zu ändern), ohne in eine belie-
bige Vielfalt von wünschenswerten Zielen zu ge-
raten.

An mehreren Stellen der Schlussbotschaft
wird zudem explizit die Verbindung zur »Char-
ta Oecumenica« und die Kontinuität mit ihr be-
tont. Das ist auch gut so, weil der »Charta Oe-
cumenica« sicherlich mehr visionäre Kraft inne-
wohnt als dem Ergebnistext von Sibiu.

Zweifellos kann keines der neun Einzelthe-
men dieser Ökumenischen Versammlung als ab-

gearbeitet und erledigt angesehen werden. Das war auch nicht zu erwarten. Ebenso lässt sich deren Resultat nicht allein an der Schlussbotschaft messen. Der von ihr weitergeführte und neu angestoßene Lern- und Erfahrungsprozess muss weitergehen. Wir haben einen Aufgabenkatalog mitbekommen, eine Agenda. Sibiu war nicht der Abschluss, sondern die Etappe eines Weges, der den Christen und Kirchen in Europa weiterhin dringlich aufgegeben ist: diesen Kontinent möglichst gemeinsam im Geiste Jesu Christi und seiner Ideale mitzugestalten. Dass die Hauptveranstaltungen in Sibiu in einem Zelt stattfanden, war dafür ein Zeichen. Zelte sind ja Ausdruck eines Provisoriums und werden zu meist errichtet, wenn man unterwegs ist.

Situation in Deutschland

Zurückgekehrt nach Deutschland stellt sich die ökumenische Situation gegenwärtig etwas widersprüchlich dar. Auf der einen Seite erfreut man sich einer gewachsenen Gemeinsamkeit in persönlichen wie institutionellen Beziehungen, ist theologisch in manchem vorangekommen, arbeitet in vielen Bereichen gut zusammen und hat Grund, über diese – vor Jahrzehnten noch unvorstellbare – Entwicklung dankbar zu sein. Besonders markante Beispiele dafür waren und sind der Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin und die wechselseitige Taufanerkennung von elf Kirchen, die 2007 feierlich im Magdeburger Dom besiegelt wurde, aber auch die 1999 erfolgte Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg.

Zu erwähnen sind auch die schon traditionell ökumenisch veranstaltete »Woche für das Leben« sowie viele gemeinsame sozioethische Verlautbarungen von »Gott ist ein Freund des Lebens« (1989) bis zu »Demokratie braucht Tu-

genden« (2006), außerdem das schon zweimal durchgeführte »Jahr der Bibel« und noch manch andere Zusammenarbeit in der Verbreitung biblischer Kenntnisse und christlicher Überzeugungen. Darüber hinaus pflegen die Evangelische und die Katholische Kirche auch gute Kontakte mit der Orthodoxie in Deutschland und in deren Heimatländern. Schließlich ist auch auf die anregende und konstruktive Verbundenheit im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zu verweisen.

Auf allen Ebenen – von Gemeinden und anderen Basisgruppen über Forschung und Lehre bis zur Leitungsebene der Kirchen (bzw. umgekehrt!) – gibt es erfreuliche Beispiele und ermutigende Anzeichen ökumenischen Bewusstseins und Handelns. Auf der anderen Seite sind aber auch manche Verfestigungen und Enttäuschungen zu verzeichnen, ja sogar einschneidende Rückschläge. Die Preisgabe der biblischen Einheitsübersetzung in den ökumenischen Gottesdiensten und die Absage der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), sich an deren Revision zu beteiligen, ist dafür ein Beispiel, aber auch die deutliche Entfernung der EKD im Amts- und

»ermutigende Anzeichen ökumenischen Bewusstseins, aber auch Enttäuschungen«

Ordinationsverständnis von schon im lutherisch-katholischen Dialog erzielten Annäherungen sowie die sich neuerdings in aller Öffentlichkeit zeigende Differenz in bioethischen Fragen.

Belastend sind auch jüngste Versuche beider Kirchen (der einen aus Rom in weltkirchlicher Perspektive, der anderen lediglich im deutschen Kontext), ihre jeweilige Identität noch deutlicher herauszustellen und sich bewusst oder unbewusst damit voneinander wieder stärker abzugrenzen. Dabei müsste man sich

freilich zugestehen, eigene Überzeugungen auch offen sagen zu können, ohne sofort – wenn diese als unangenehm erscheinen – moralisch abgewertet und in eine antiökumenische Ecke gestellt zu werden. Vor Ort schließlich erschweren die für Bistümer wie Landeskirchen notwendig gewordenen Umstrukturierungsprozesse und das gesellschaftliche Erfordernis einer größeren Mobilität manche vielleicht bisher möglichen und sogar gewünschten ökumenischen Beziehungen.

Zukünftige Projekte

Dabei kann und darf es jedoch nicht bleiben. Und die kommenden Jahre bieten Möglichkeiten und Chancen, das ökumenische Verhältnis in Deutschland durchaus auch wieder mehr zu entkrampfen und zu verlebendigen. Ein neuer Ökumenischer Kirchentag steht für 2010 in München bevor; 2017 soll das 500-jährige Reformationjubiläum gefeiert werden; und zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) wird über die Wiederaufnahme theologischer Gespräche beraten.

Auf diesem Hintergrund hat die DBK auf ihrer Vollversammlung im Herbst 2007 angeregt, »einzelne thematische Aspekte« der Versammlung und der Schlussbotschaft von Sibiu für den geplanten Ökumenischen Kirchentag »aufzunehmen und auf diese Weise ... fruchtbar zu machen«. Ihre Ökumenekommission soll sich damit befassen. Und die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen mit ihrer Arbeitsgruppe für ökologische Fragen hat den Auftrag bekommen, die Empfehlung von Sibiu, »den Zeitraum zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und die Förderung eines nachhal-

tigen Lebensstils als Beitrag zum Klimaschutz zu widmen«, zu beraten.

Wie sich bei einem gemeinsamen Auswertungstreffen von deutschen Delegierten aus den verschiedenen Kirchen in Kassel und einer Kurzbefragung der katholischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen durch das Ökumenische Institut in Münster gezeigt hat, werden hierzulande jedoch von Sibiu keine besonders prägnanten Auswirkungen erwartet. Darum gilt es, auf der Grundlage der »Charta Oecumenica« selbst noch stärker initiativ zu werden, in Gruppen und Netzwerken, zwischen Gemeinden und in der Gesellschaft, im geistlichen Austausch wie im theologischen Nachdenken und im praktischen Handeln.

Dabei wäre es z.B. schon einmal wichtig, noch mehr Begegnungen mit anderen Christen zu suchen und persönliche Kontakte zu knüpfen. Eines der größten Hindernisse für die Ökumene scheint ja der Mangel an existenzieller Betroffenheit zu sein. Selbstgenügsamkeit und Desinteresse an den anderen sind aber eben oft die

»Mangel an existenzieller Betroffenheit«

Folgen fehlender Erfahrungen. Zudem haben sich verschiedene Verwerfungen und Feindbilder der Vergangenheit als Klischees und Vorurteile – fast unausrottbar – so eingefleischt, dass sie trotz gegenteiliger theologischer Klärungen und kirchlicher Reformen in den letzten Jahrzehnten aus Unkenntnis oder anderen Motiven hartnäckig weitertradiert werden (so z.B. erst jüngst gehört: Katholiken würden nach wie vor Heilige anbeten, sich von Sünden freikaufen oder nicht den so genannten Laienkelch erhalten).

Um ökumenisch voranzukommen, sollte man da keine Mühe scheuen, sich gegenseitig noch besser auf dem jeweils neuesten Stand von

Lehre und Praxis wahrzunehmen und kennen zu lernen. Das gilt besonders auch im Blick auf die Orthodoxie, über die in unseren Breiten z.T. nur verschwommene Vorstellungen kursieren und gegenüber der manche ihre Vorbehalte haben, vor allem was deren Verhältnis zur Moderne und Postmoderne betrifft. Historisch bedingt stehen im Ursprungsland der lutherischen Reformation freilich die evangelisch-katholischen Beziehungen im Vordergrund. Es wäre jedoch zu provinziell und würde der christlichen Wirk-

»den neuesten Stand
von Lehre und Praxis
wahrnehmen«

lichkeit nicht gerecht, wenn man sich zu sehr auf die abendländische Konfessionsproblematik und die deutschen Verhältnisse beschränkt. Zum einen verstehen Lutheraner in Skandinavien und Amerika ihre Identität durchaus »katholischer« als ihre deutschen Glaubensgeschwister; zum anderen würde ohne die Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen Wesentliches fehlen.

Wie die Europäische Union braucht auch unser ökumenisches Bewusstsein eine »Osterweiterung« oder besser: eine Vervollständigung, um wieder stärker – wie es Papst Johannes Paul II. mehrfach ausgedrückt hat – mit ihren beiden Lungenflügeln zu atmen, d.h. den geistlichen Reichtümern der östlichen und westlichen Traditionen. Angesichts der Globalisierung muss unser Blick aber noch weiter werden und auch die Christen auf der südlichen Halbkugel einbeziehen. Darüber hinaus stellen die aufeinander gerückten Weltreligionen und Kulturen für die Kirchen eine dringliche Herausforderung dar, im Dienst des gemeinsamen Zeugnisses zu noch größerer Einheit zu gelangen. Diese aber erscheint aus katholischer Sicht anspruchsvoller,

als sich nur mit dem Status quo zufrieden zu geben und diesen gutzuheißen.

Weitergehen

Kürzlich hat Professor Harding Meyer, ein hoch verdienter Pionier und kompetenter Altmeister des evangelisch-katholischen Dialogs, einen bemerkenswerten Vorschlag gemacht, der nicht nur den ökumenisch-theologischen Bemühungen weiterhelfen könnte. Statt immer nur sein Selbstverständnis zu betonen, sollten doch »In-via-Erklärungen« erstellt werden, gewissermaßen Zwischenbilanzen auf dem Weg. Wäre es nicht tatsächlich sinnvoll und hilfreich, sich positiv des Erreichten zu vergewissern und einmal konkret festzuhalten: Was verbindet uns mehr, als uns trennt? Worüber haben wir uns in den letzten Jahrzehnten schon verständigt? Welche Probleme sind noch offen? Was sollten wir möglichst gemeinsam tun? Wie könnten und müssten die nächsten Schritte aussehen?

Zur Hoffnung und Entscheidung, dass die »ökumenische Karawane« unter dem Licht Christi weiterzieht, gibt es keine ernst zu nehmende und verantwortbare Alternative. Wir sind auf keinem schlechten Weg, auch wenn er sich manchmal als beschwerlich erweist. Wir sollten ihn mutig und phantasievoll weitergehen.

Bischof Gerhard Feige, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Magdeburg und Mitglied der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Er leitet u.a. die Arbeitsgruppe Kirchen des Ostens und gehört dem Evangelisch-Katholischen Kontaktgesprächskreis auf Bundesebene an. Seit 2006 ist er, berufen durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Mitglied der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche.

Milieu- oder evangeliumsgemäß?

Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes

Der diesjährige Katholikentag

in Osnabrück thematisiert

die Verantwortung für die Zukunft.

Die entscheidende Perspektive dafür

ist nicht der Selbsterhalt

kirchlicher Strukturen, sondern

das Reich Gottes. In dessen

Dienst steht die Kirche, betont

die Pastoralkonstitution des Konzils.

Eine theologische Vergewisserung.¹

Menschen finden Gott oft nicht mehr auf den gewohnten Wegen, aber es hat ein neues Fragen und Suchen eingesetzt. Unter anderem diese Einsicht hat Bischof Bode bewogen, den Katholikentag nach Osnabrück zu holen. Entsprechend heißt einer der beiden Themenbereiche des Katholikentags: »Unsere Verantwortung für die Zukunft von Glaube und Kirche«.

Wie sieht das neue Suchen und Fragen der Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nun aus? Wer sucht wo, was und wozu? Es zeigen sich weite Wege, wenn man vor allem neuere empirische Studien auswertet. Doch die entscheidenden Kriterien für die Zukunft und Zukunftsfähigkeit der Kirche und für ein zukunftsfähiges pastorales Handeln sind von der Soziologie allein nicht zu gewinnen.

Entscheidend ist die theologische Frage nach dem Verhältnis von Kirche und dem, wozu sie eigentlich da ist. »Ziel kirchlichen Strebens ist ›die Ankunft des Reiches Gottes‹ und die ›Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit‹ (GS 45)«². Kirche ist Kirche auf dem Weg zum Reich Gottes – in tätiger Reich-Gottes-Erwartung.

Die Zukunft der Kirche ist also kein anonymes Strukturproblem, sondern betrifft die Zukunft der Christinnen und Christen und die Zukunft der Menschheitsfamilie, hautnah und konkret, aber auch die Zukunft von Gemeinden und die Zukunft des Christlichen in der Gegenwartskultur.

Kirchenferne Milieus?

Wenn heute im kirchlichen Kontext über Entwicklungsaufgaben nachgedacht wird, über Schwerpunktsetzungen in der Pastoral, über neue Formen der Öffentlichkeitsarbeit, über Strukturmaßnahmen dann wird dem meist die Sinus-Milieu-Studie zugrunde gelegt.³ Das Heidelberger Marktforschungsinstitut Sinus Sociovision beobachtet in Deutschland vorhandene Lebensstile und Werthaltungen. Unter-

sucht werden dabei nicht vorhandene soziale Gruppen, sondern es werden Milieus konstruiert, die Angebotspräferenzen identifizierbar machen sollen.⁴

Dieses Modell wird nun auf den Themenbereich »Kirche und Religion« bezogen und erbringt als meistbeachtetes Ergebnis, dass die katholische Kirche nur noch in drei Milieus verwurzelt ist, in den beiden »älteren« Milieus der »Konservativen« und »Traditionsverwurzelten« und in Teilen der »bürgerlichen Mitte«. In allen übrigen Milieus macht die Studie eine Distanz zur Kirche aus, die von kritischer Auseinandersetzung im postmateriellen Milieu bis zu Ablehnung und Desinteresse im hedonistischen Milieu reicht.

Die Sinus-Studie und die Diskussion ihrer Ergebnisse folgen einer radikalen Marktlogik. Das Ziel ist ein »stärker wahrnehmbarer Auftritt der Kirche«, »eine effiziente Ansprache und [ein

»Systemlogik des Marktes«

erfolgreicher] Umgang mit verschiedenen Zielgruppen«. Die Informationen sollen »strategischen Entscheidungen« dienen, von der Entwicklung zielgruppenspezifischer Angebote, über Medienplanung bis hin zur Personalentwicklung.⁵

Nun wird niemand einem Marktforschungsinstitut zum Vorwurf machen, dass es der Systemlogik des Marktes folgt. Die Anfrage richtet sich vielmehr an die Auftraggeber aus den Reihen der Kirchenleitung, ob das hier gewählte Paradigma vereinbar ist mit theologischen Paradigmen. Und sie richtet sich auch an diejenigen, die innerhalb der praktisch-theologischen Diskussion trotz des ökonomischen Charakters der Studie diese als Fremdprophetie gelten lassen wollen⁶ oder sich der neoliberalen Tendenz dieses Denkens anschließen.⁷

Glaubensentwicklung

Dem sei eine Studie gegenüber gestellt, die den Anspruch einer empirischen Praktischen Theologie einzulösen sucht. Auch sie fragte nach Religiosität, hier von Erwachsenen zwischen 45 und über 90 Jahren, und zwar in qualitativen, mehrstündigen, halbstrukturierten Interviews.⁸ Diese Studie hat den großen Vorteil, dass sie mit einem differenzierten Begriff von »Religiosität« arbeitet. Die Auswertung erbrachte sieben Gestalttypen von Religiosität: ein kirchlicher Typus mit zwei Ausprägungen, ein kulturkirchlicher bzw. ein kulturchristlicher Typus und ein nachchristlicher, der sich postmodern-religiös indifferent oder auch areligiös äußert.

Von den vielfältigen Ergebnissen der Studie sei hier nur soviel festgehalten: Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit hängen zusammen und haben durchaus Schnittflächen, sind aber alles andere als deckungsgleich. Wenn man von »Renaissance des Religiösen« spricht, so muss man genau sagen, was man damit meint.

In den Lebensläufen der Befragten haben sich gleichermaßen und etwa gleich häufig Entwicklung und Wachstum von Religiosität sowie Stagnation und Abbrüche gezeigt. Für die Zukunftsfähigkeit der Kirche zeigen sich eine Fülle an Fragen und Herausforderungen. Dabei trennen die Erwartungen traditionell-kirchlich orientierter und postmodern-religiöser Erwachsener Welten. Für wen will, für wen soll, für wen kann Kirche da sein – und wie?

Empirie und Praktische Theologie

Wer empirisch genau hinsieht, bekommt die ganze Wucht der Pluralität und Individualisierung von Religiosität und Christlichkeit zu

spüren. Von der Vielfalt des Fragen und Suchens zu sprechen, klingt da fast zu schön und zu harmlos. Eine ernsthafte Diskussion der pastoral Verantwortlichen und der Praktischen Theologie, mit welchen Milieus, mit welchen Gestalttypen in welcher Form eine Beziehung gesucht und aufgenommen werden kann und soll, hat noch kaum begonnen. Womöglich müsste dann zugestanden werden, dass manche Wege zu weit geworden sind oder wenigstens gegenwärtig – mit den vorhandenen begrenzten (und immer begrenzter werdenden) personellen und sachlichen Ressourcen – nicht begehbar sind.

Das fundamentale praktisch-theologische Problem aber stellt sich im Blick auf das Verständnis von Kirche selbst. Die Sinus-Studie geht davon aus, dass Kirche ein Gegenüber zu den be-

»Interesse an der Existenzsicherung der Kirche«

schriebenen Milieus ist. Sie erkennt, dass die Mehrheit der in den Milieus beschriebenen Subjekte getauft und gefirmt bzw. konfirmiert ist, also Kirche sind. Aber auch wer Kirche als Amtskirche definiert, muss einrechnen, dass ihre Amtsträger selbst Teil bestimmter Milieus sind – und anderen entsprechend fremd. Weite Wege trennen die in den kirchlichen Milieus beheimateten kirchlich Verantwortlichen und Amtsträger von Zugehörigen der allermeisten anderen Milieus.

Die Sinus- und auch die neue Bertelsmann-Studie⁹ konzentrieren sich auf das Interesse der Existenzsicherung der Kirche. Theologische Kriterien sind von dort her nicht zu gewinnen. Die Verdienste empirischer Studien liegen auf der Datengenerierung. Sie müssen streng deskriptiv arbeiten. Die normative Seite, die Interpretation und die Konsequenzen, sind Sache der in Kirche und Theologie für die Zukunft der Kirche Ver-

antwortlichen. Sie erfordern theologisches und praktisch-theologisches Nachdenken.

»Suchet zuerst das Reich Gottes ...«

Die Sorge um die eigene Existenz der Organisation Kirche erinnert an die Sorge um das eigene Leben, von der in der Bergpredigt, in Mt 6,25-34, die Rede ist. Viermal heißt es in diesem Text: »Sorgt euch nicht«. Wir könnten versucht sein, diese Sorglosigkeit als naiv abzutun oder sie auf dem Hintergrund der Bilder von den Vögeln und den Lilien auf dem Felde romantisch zu erklären. Tatsächlich ist der Text aber von einem nüchternen, geradezu bis zur Grenze getriebenen Realismus geprägt. Angesprochen sind die Armen Galiläas. Das Leben dieser Adressaten der Botschaft Jesu ist alles andere als sorglos. Aber die berechtigte Sorge um die eigene Existenz wird gebrochen im Horizont einer anderen Wirklichkeit, die bereits in der Begegnung mit Jesus gegenwärtig gesetzt ist. Es ist die befreiende Erfahrung der Gegenwart Gottes, sein Reich. Von die-

»Es geht um die Frage, welchem Gott vertraut wird.«

sem Kontrast ist der Text auch strukturell geprägt: Der angstbesetzten Sorge auf der einen Seite und dem Suchen nach dem, worum es eigentlich geht, nach dem Reich Gottes auf der anderen Seite.

Das, was den Adressaten Jesu gesagt ist, gilt auch der Kirche.¹⁰ Auch sie ist befreit von der angstfixierten Sorge um die eigene Existenz. Sie kann aus diesem Vertrauen leben, alles andere wäre »heidnisch« oder doch zumindest »Kleinglaube«. Es geht hier also um die eminent theologische Frage, ob Gott vertraut wird oder nicht.

Es geht – wie der Spannungsbogen zum unmittelbar vorangehenden Text deutlich macht – um die Frage, welchem Gott vertraut wird: dem Gott Jesu oder den Götzen des Marktes. Dass das Vertrauen in das befreiende Handeln Gottes real werden soll in einer dementsprechenden Praxis, ist ein Hauptanliegen des Matthäus. Wie im synoptischen Vergleich mit Lukas deutlich wird, fügt er bewusst den Begriff der Gerechtigkeit hinzu: »Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit« (Mt 6,33a).

Schlüssel zur Pastoral- konstitution

Die Zukunft der Kirche ist theologisch und praktisch-theologisch verantwortet nur im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft zu entwickeln. Der Begriff »Reich Gottes« bildet auch den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des zweiten Vatikanischen Konzils.¹¹

Wichtige Aspekte enthält vor allem der zentrale Abschnitt 39 »Die neue Erde und der neue Himmel«. Dort heißt es, kurz zusammengefasst: Gott bereitet »eine neue Wohnstätte und eine neue Erde..., auf der die Gerechtigkeit wohnt«. Die »ganze Schöpfung, die Gott um des Men-

»uns zum Nächsten eines jeden Menschen machen«

schen willen schuf, wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit sein«. Die »Erwartung der neuen Erde« darf »die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen«. »Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollen- dung.« Es ist bzw. wird sein »das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heilig-

keit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens«.

Lumen Gentium zufolge leuchtet dieses Reich »im Wort, im Werk und in der Gegenwart Christi den Menschen auf« (LG 5). In Jesus Christus, dem »neuen Menschen« (GS 22), ist dem christlichen Glauben entsprechend unüberbietbar offenbar geworden, wozu Gott den Menschen – und zwar alle Menschen – berufen hat. Folgerichtig postuliert die Pastoralkonstitution die Herausforderung einer universalen Solidarität: »Heute ganz besonders sind wir dringend verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen« (GS 27; vgl. auch GS 30).

In diesem Horizont wird die Kirche und ihr Handeln in den Blick genommen. Ziel kirchlichen Strebens ist »die Ankunft des Reiches Gottes« und die »Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit« (GS 45). Bei der Erfüllung

»Verantwortung für die Sendung der Kirche«

ihrer Sendung, »das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich« zu offenbaren und zu verwirklichen (GS 45), muss die Kirche aufmerksam sein für die »Zeichen der Zeit« (GS 4) und das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt, so dass sie auch von dort her immer neu zu lernen hat.

Der Suche nach dem Reich Gottes die Priorität beizumessen, impliziert der Aussage von Gaudium et Spes 92 zufolge: *innerkirchlich* die Anerkennung und Ernstnahme der Verantwortung aller Christen und Christinnen für die Sendung der Kirche, *ökumenisch* das konsequente Anzielen der Einheit der Kirche, um gemeinsam glaubwürdig der Menschheit dienen zu können, den *Dialog* und die Zusammenarbeit mit den Angehörigen aller Religionen

und den Dialog mit allen Menschen, »die hohe Güter der Humanität pflegen«.

Worum es der Pastoralkonstitution des Konzils zufolge für die Kirche geht, fasst Gaudium et Spes 3 so zusammen: »Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft«.

Zukunftsweisende Pastoral

Die Reich-Gottes-Perspektive von Gaudium et Spes fordert Spiritualität und Diakonie heraus und ist vor allem eine Anfrage an die Koinonia, die von Jesus Christus gestiftet mit ihm und untereinander die Christinnen und Christen, im Höhepunkt der Eucharistie und im gesamten Handeln der Gemeinde und Kirche verbindet. Sowohl die Analyse der Erwartungen an Kirche im Spiegel empirischer Studien, vor allem aber die praktisch-theologische Erarbeitung des Verhältnisses von Kirche und Reich-Gottes-Botschaft lässt fragen: Wie sieht eine christliche und dann auch katholische Identität im Horizont der Reich-Gottes-Perspektive unter den Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft und Gegenwartskirche aus?

Gaudium et Spes vertritt das Verständnis einer tätigen Reich-Gottes-Erwartung als angemessene, ekklesiologisch und eschatologisch folgenreiche Bestimmung des Glaubens im Horizont des kommenden Gottesreichs. Damit rückt

»christliche Identität im Horizont der Reich-Gottes-Perspektive«

die Bedeutung der Diakonie als auch gesellschaftlich besonders herausfordernde und überzeugende Weise kirchlicher Präsenz in der Gegenwart neu in den Blick. Zugleich lässt es kritisch fragen, ob die Konzentration der Kirche auf

ihren Selbsterhalt und auf die Strukturfragen nicht am Kern ihrer Herausforderungen im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft vorbeigeht. (Vielleicht sollte unter diesem Aspekt einmal das Gesangbuch »Gotteslob« daraufhin angeschaut werden, wie viele Lieder sich mit dem Thema Kirche und wie viele, besser: wie wenige, sich mit dem Thema Reich Gottes singend-betend beschäftigen.)

Die neue ekklesiologische Perspektive der Pastoralkonstitution sieht Kirche konsequent im Dienst des Reiches Gottes und die Menschen, besonders die Armen und Notleidenden aller Art (GS 1), als seine »Bauleute«. Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis von Gruppen und Gemeinden als Begegnungs- und Solidaritäts-, bzw. als Lebensräume, wo punktuell und

»mit dem Kommen und Entgegenkommen Gottes rechnen«

situativ Reich-Gottes-Erfahrungen gemacht werden können. Mit Gaudium et Spes ist Reich Gottes nicht »lokal« zu denken, vielmehr in Momenten des Sich-Ereignens. Diese Einsicht ist folgenreich für die Frage nach dem Stellenwert von Strukturen, nach der Bedeutung von Sozialformen und nach dem Verhältnis von Struktur und Verfahren in der Kirche auf der einen Seite gegenüber Kommunikation, Beziehungen und Prozessen.

Die Reich-Gottes-Perspektive ist schließlich ein Plädoyer für ein Verständnis von Wahrheit als »adventlicher«. Adventliche Wahrheit bedeutet die Grundhaltung, mit dem Kommen und Entgegenkommen Gottes zu rechnen, wider die Notwendigkeit, das Reich Gottes herstellen zu müssen. Adventliche Wahrheit bedeutet ein Offenhalten und Aushalten eigener und kirchlicher Bedrohungsängste. Reich Gottes beschreibt Qua-

litäten, die nicht angstfixiert sind: Gleichheit, Wechselseitigkeit und Gerechtigkeit.

Das bedeutet gerade nicht, die strukturellen Zusammenhänge zu übergehen oder nicht wichtig zu nehmen; vielmehr geht es darum, sich im Gefolge von Gaudium et Spes dafür einzusetzen, dass diese Reich-Gottes-gemäßer werden. Kirche hätte sich als Solidargemeinschaft für eine Reich-Gottes-Pastoral zu konstituieren, die Professionalität und Amt und gemeindliche

**»solidarische Suche
nach dem,
was heute tragen kann«**

Solidarität verbindet. Statt nur Mängel wahrzunehmen, gilt es, Visionen zu entwickeln, die Menschen helfen, ihre Sehnsüchte nach gelingenden menschlichen Beziehungen und ihre Sehnsucht nach gutem Leben wahr- und ernst zu nehmen und die sie dabei spirituell und diakonisch begleiten. Spiritualität und Diakonie gehören für Gaudium et Spes untrennbar zusammen: Es geht um eine Spiritualität des Alltags als wechselseitige und solidarische Suche nach dem, was heute tragen kann.

Geschenkte Identität

Auf der individuellen Ebene stellt sich die Situation so dar, dass die Einzelnen kaum noch in eine Kirche hineingeboren werden. Wenn heute Menschen Christ oder Christin sein wollen, ist dies eine Frage individueller Entscheidung, doch dass uns heute die kulturellen Voraussetzungen eines konfessionell geprägten Milieus fehlen, heißt mitnichten, dass die existentielle Entscheidung zum Christsein auch soziokulturell voraussetzungslos wäre. Die entscheidende Voraussetzung, mit der wir heute zu rechnen ha-

ben, ist die radikale Individualisierung von Religiosität und Glauben.

Dass die Spielräume für individuelle Entscheidungen gewachsen sind, bedeutet aber nicht automatisch einen Zuwachs an Autonomie. Im Gegenteil sehen sich die Individuen vielfältigen institutionellen Abhängigkeiten gegenüber. Identitätsbildung verlangt jedoch Sozialformen, in denen die Einzelnen selber an deren Zustandekommen und Gestaltung beteiligt sind.

Christliche Identität lässt sich nicht hinzufügen zur bürgerlichen Identität als etwas, das die Zerrissenheit der Alltagserfahrungen kittet oder die individuelle Entwicklung überhöht. In der Identitätsbildung von ChristInnen ist vielmehr das Moment der Unterbrechung gegenwärtig, das die Brüche der eigenen Biographie und die Leiderfahrungen der anderen nicht verdrängen muss, sondern wahrnehmen lässt.

Der Zwang zur Perfektion, zur konsistenten Selbstdarstellung und kontinuierlichen Karriere seiner selbst, die für die Individualisierung kennzeichnend sind, erweisen sich auf diesem Hintergrund als zutiefst inhuman, sind es doch gerade Kontingenz, Diskontinuität und Fragmentierung, die die Alltagserfahrung prägen. Das Ideal einer perfekten Identität lässt nämlich keinen Raum, um die Brüche und erlittenen Verluste zu betrauern, keinen Raum für Hoffnungen und Veränderungen. Gläubige Identität geht einen anderen Weg: »Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«¹²

Zukunft der Gemeinde

So unverzichtbar für die Identitätsbildung als Christ oder Christin Gemeinde im theologisch qualifizierten Sinn ist, so wenig kann in Zukunft erwartet werden, dass es solche Gemeinden selbstverständlich gibt, schon gar nicht in Gestalt

der territorial organisierten Pfarrei.¹³ Auf dem Hintergrund der Individualisierung sind nicht mehr feste, über lange Zeiträume hinweg verbindliche Gruppen der Normalfall, sondern eher Netze von Beziehungen. Entscheidend ist, dass die Einzelnen nicht auf ExpertInnen oder auf noch so attraktive Angebote stoßen, sondern auf Menschen, die bereits miteinander in vielfältiger Weise in Kommunikation stehen. Denn Identitätsbildung ist ein Konstruktionsprozess, »der sich in der dialogischen Erfahrung in sozialen Netzwerken vollzieht«¹⁴.

Das Netzwerk der Gemeinde ist nicht gleichzusetzen mit den Beziehungen in einer Kleingruppe. Es bildet sich vielmehr aus unterschiedlichen Kontakten, die die Gemeindeglieder miteinander zu verschiedenen Gelegenheiten haben und die sich dann situativ als Gruppe

»Netzwerk Gemeinde«

aktualisieren können. Das soziale Netzwerk bildet sich also gerade aus einer Reihe von Begegnungen, die zu vertikalen (biographischen) und horizontalen (thematischen) Überschneidungen führen.

Die Identität, die die Einzelnen in der netzwerkartigen Struktur der Gemeinde als ChristIn gewinnen können, ist aber nicht allein und nicht einmal vorrangig durch die formalen Kommunikationsbedingungen bestimmt, sondern durch die Inhalte, die kommuniziert werden. Die Gemeinde hat der Kommunikation des Evangeliums zu dienen.¹⁵

Zukunft des Christlichen in der Gegenwartskultur

Theologische und auch pastorale Berufe werden ihrem Selbstverständnis nach zukünftig nicht

mehr vorrangig oder gar ausschließlich auf den binnenkirchlichen Raum hin zu entwerfen sein. Sie werden sich vielmehr in der individualisierten und pluralisierten, kulturell und religiös vielfältigen Gesellschaft und »Welt« bewähren müssen. Die Zukunft des Christlichen in der Gegenwartskultur spielt u.a. im Religionsunterricht, in Schulpastoral und Sozialarbeit, in den (neuen) Medien, in der Präsenz der Theologie in Bildungskontexten, in der Beteiligung an der Bearbeitung der »uns alle angehenden Schlüsselfragen der Menschheit« (Wolfgang Klafki).

Dass gegenwärtig unter dem Argument knapper Finanzen einige deutsche Bistümer die Ausbildung und/oder Einstellung von Pastoralreferenten und -referentinnen ausgesetzt haben, werten wir angesichts dieser Anforderungen an eine kompetente Beteiligung der Kirche an gesellschaftlichen Prozessen als alarmierende Tendenz.¹⁶

Gleichzeitig stehen die Zukunft des Priesterberufs und das Priesterbild zur Diskussion. Die meisten der derzeitigen Versuche der Pastoralplanung »lösen das klassische »normale Bild« einer um den Pfarrpriester gescharten, über-

»mehr das Evangelium auf den Leuchter stellen als die Kirche«

schaubaren, lokal umschriebenen, einander verbundenen und kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auf und das eben nicht nur auf dem Papier, sondern in der Alltagsrealität der Gläubigen.«¹⁷ Die bleibende Bedeutung von Gemeinde im streng theologischen Sinne als verbindliche, identitätsstiftende und -verbürgende Sozialform des Christseins steht heute den vielfältigen und in ihren Gestalten zum Teil noch recht diffusen Sozialformen des Christlichen in der Gegenwartskultur gegenüber – als einander

kritisch ergänzende und auf einander verwiesene »Geschwister«!

Der Katholikentag als Forum der Auseinandersetzung mit den beiden großen Bereichen »Zukunft der Gemeinde und Kirche« und »Zukunft der Gesellschaft und Welt« ist auch ein guter Ort, für eine theologische Verantwortung für die Zukunft des Christlichen in der Kirche auf dem Weg zum Reich Gottes zu werben.

Wir schließen mit einem Wort des Vorsitzenden der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, dem Bischof der Diözese

Erfurt Joachim Wanke, der in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Sinus-Studie zu dem Ergebnis kommt: »Ich ziehe daraus die Folgerung, dass es uns mehr darum gehen sollte, das Evangelium auf den Leuchter zu stellen als die Kirche.«¹⁸

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Osnabrück und Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Ulrich Kuhnke ist Professor für Praktische Theologie und Ethik in der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Fachhochschule Osnabrück.

¹ Eine Langversion dieses Beitrags, der auf eine Ringvorlesung zur Verbreitung des Katholikentages in Osnabrück zurückgeht, erscheint in: Raimund Lachner/Georg Steins (Hg), Weite wagen. Theologische Anstöße zum Osnabrücker Katholikentag, Münster 2008.

² M. Blasberg-Kuhnke/N. Mette, Reich Gottes, in: PThl 25 (2005) Heft 2, 88-91, hier: 89.

³ Vgl. Medien-Dienstleistung GmbH (Hg), Milieuhandbuch »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005«, Heidelberg 2005.

⁴ Zu einer anderen Interpretation des Milieubegriffs vgl. M.N. Ebertz, Was sind soziale Milieus?, in: LS 57 (2006) 258-264.

⁵ Medien-Dienstleistung GmbH, Anm. 2, III f.

⁶ Vgl. R. Bucher, Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: HerKorr 60 (2006) 450-454

⁷ Vgl. E. Bieger, Was wird aus dem Pfarrprinzip? Die Probleme der katholischen Kirche erklärt anhand der 10 Sinusmilieus, in: Pastoralblatt 59 (2007) 259-265; M.N. Ebertz/P. Zulehner, Plädoyer für Kirchen-

wachstum. Pastoraltheologisches zu den Sinus-Milieus, in: LS 58 (2007) 324-328; M. Sellmann, Theologisches Gestaltsehen. Die Sinusstudie über Kirche und Religion als eine Wahrnehmungsschule für Theologie und Pastoral, in: Pastoralblatt 59 (2007) 41-49; A. Theobald, Mit Sinus zu Jesus? Wie die Marktforschung der Kirche nützt, in: Communicatio Socialis 39 (2006) 295-299

⁸ Vgl. W. Fürst/A. Wittrahm/U. Feeser-Lichterfeld/T. Kläden (Hg.), »Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...«. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003.

⁹ Vgl. Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

¹⁰ Vgl. F. Zeilinger, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur »Bergpredigt« Matthäus 5-7, Stuttgart 2002, 32.

¹¹ Vgl. zum Folgenden Blasberg-Kuhnke/Mette, Anm. 1.

¹² H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 172.

¹³ Vgl. zum Folgenden U. Kuhnke, »Und das Netz zerriss nicht ...«.

Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde, in: DIAKONIA 32 (2001) 333-338

¹⁴ Vgl. H. Keupp, Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999, 99.

¹⁵ Vgl. E. Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, 63-160.

¹⁶ Vgl. dazu die Stellungnahme der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologinnen und -theologen, in: M. Blasberg-Kuhnke, Zukunft der pastoralen Berufe, in: Bibel und Liturgie 78 (2005) 66f., hier: 66. Vgl. auch das ganze Themenheft »Zukunft der pastoralen Berufe«, in: Bibel und Liturgie 78 (2005) Heft 8.

¹⁷ R. Bucher, Neue Priester für neue Kirchenstrukturen, in: Zur Debatte 37 (2007) 11-13, hier: 11. Vgl. auch den Themenschwerpunkt Priesterbild(er) für morgen. Hochwürden – Manager – Geistlicher Vater, in: Zur Debatte 1/2007.

¹⁸ J. Wanke, Was uns die Sinus-Milieu-Studie über die Kirche und ihre Pastoral sagen kann – und was nicht, in: LS 57 (2006) 242-246, hier: 245.

Beziehungsreich das Evangelium zur Sprache bringen

Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit unter dem Anspruch der modernen Gesellschaft

Schaukasten, Pfarrbrief, Homepage – Gemeinden versuchen medial präsent zu sein. Ihrem Auftrag werden sie dann gerecht, wenn sie sich dabei am »Kommunikationsmeister« Jesus orientieren und das vermittelte Bild sich auch in konkreten Begegnungen bewahrheitet. Anregungen zur theologisch-spirituellen Grundlegung gemeindlicher Medienarbeit.¹

Können Sie sich bitte selbst vorstellen. Ich habe im Internet nur wenig Informationen über Sie gefunden.« So wurde ich vor wenigen Wochen bei einer Fortbildung für Mitglieder von Ordensgemeinschaften gebeten, selbst einige Worte zu meiner Person zu sagen. Was mir erst in diesem Zusammenhang aufging: Tatsächlich waren im Jahr vorher die online stehenden Angaben zu meiner Person aufgrund eines Stellenwechsels »verloren gegangen« – und damit auch ein Stück meiner bis dahin selbstverständlichen medialen Präsenz.

Ist es mit Kirche und Gemeinden heute nicht ganz ähnlich? Wird ihre Gegenwart in den Medien nicht immer wichtiger: weil für Menschen heute der regelmäßige Kontakt zur Pfarrgemeinde ausfällt oder weil sie sich beispielsweise nach einem Umzug zuerst einmal nieder-

schwellig und unverbindlich über die gemeindlichen Angebote informieren wollen?

Wenn dem so ist, kommt der pfarrlichen Öffentlichkeitsarbeit, die über die verschiedenen Medien wie Schaukasten, Gemeindebrief oder Internet kommuniziert, eine wichtige Bedeutung zu. Doch zugleich ist zu fragen, wie denn gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit heute unter den aktuellen Rahmenbedingungen so gestaltet werden kann, dass sie gelingt, d.h. dass sie ihrem Auftrag möglichst umfassend gerecht wird. Dieser Auftrag ist ja nicht nur von einer möglichst breiten und »effektiven« Präsenz der jeweiligen Gemeinde in den Medien bestimmt, sondern bedarf auch einer theologischen Fundierung.

Das Christentum und die Medien

Die Geschichte der Kirche zeigt, wie sich das Christentum einerseits immer wieder der aktuellen Medien bediente, um das Evangelium zu verbreiten, und wie andererseits die jeweiligen medialen Veränderungen das Christentum mit geprägt haben.

Von Jesus von Nazaret selbst gibt es bekannterweise keine schriftliche Überlieferung. Doch schon Paulus verbindet die persönlichen

Kontakte, die er auf seinen Reisen aufbaut, mit einer ausgeprägten »Briefpastoral«. Er setzt den persönlichen Kontakt mit dem Medium des Briefs fort. »Seht, ich schreibe euch jetzt mit eigener Hand; das ist meine Schrift«, hält er fest (Gal 6,11). Er greift damit im Brief die vorher gewachsene persönliche Beziehung auf. Zugleich stellt er im Medium ein persönliches Wiedersehen in Aussicht: »Ich werde zu euch kommen, wenn ich durch Mazedonien gereist bin«, schreibt er an anderer Stelle (1 Kor 16,5).

Nimmt man die These des Medientheoretikers Marshall McLuhan ernst, dass Medien – unabhängig von ihren Inhalten – immer auch Auswirkungen auf die Gesellschaft und Kultur haben,² dann hat dies auch Konsequenzen für den Blick auf die Kirchengeschichte. Die Reformation hat dann nicht zuletzt ihre Ursache in der Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Metallern durch Johannes Gutenberg. Die rasche Verbreitung von Druckerzeugnissen, die ansteigende Alphabetisierung und nicht zuletzt die daraus resultierende zunehmende Stärkung des Individuums machten u.a. diese Entwicklung erst möglich. Der Buchdruck führte zu einer neuen Geisteshaltung, die die umfassende Kritik an der katholischen Kirche und eine »effiziente« Verbreitung dieser Kritik in diesem Maße überhaupt erst ermöglichte.

Bereits an diesen beiden Schlaglichtern mag deutlich werden, wie sehr Mediengeschichte und Geschichte des Christentums wechselseitig voneinander abhängig sind.

Die Ambivalenz der Medien heute

Wenn wir nun einen Blick in die postmoderne Medienwelt werfen, dann geht es nicht darum, einem Kulturpessimismus zu verfallen. Trotzdem

ist es im Kontext unseres Themas sinnvoll, die postmodernen medialen Entwicklungen in ihrer Ambivalenz wahrzunehmen, um vor diesem Hintergrund dann auch das Spezifikum einer christlich geprägten Öffentlichkeitsarbeit pointiert formulieren zu können.

Bei dieser Analyse der heutigen Situation beschränke ich mich auf drei Aspekte, die mir besonders wesentlich erscheinen. Zum einen schaffen die heute aktuellen elektronischen Medien – wie Telefon, Fernsehen, Radio oder Internet – ein neues Verhältnis von Raum und Zeit. Alles scheint durch die elektronischen Medien

»performatives Realitätsfernsehen«

»zusammenzuschumpfen«. Die Welt ist abends über die Nachrichtensendungen in unseren Wohnzimmern gleichsam zu Gast. Diese elektronisch vermittelte Nähe, die Beteiligung suggeriert, hat aber auch ihren Preis. Der französische Medienphilosoph Paul Virilio spricht davon, dass die »Eroberung des Raumes«³ genau genommen eine »Eroberung allein der Bilder des Raums« ist. Der Austausch der Wirklichkeit gegen die Bilder ist der Preis, der für die Überwindung der Raum-Zeit-Grenzen zu zahlen ist. Die »nahe« Teilnahme an der Welt ist nur durch ein Weniger an direktem Kontakt möglich.

Wenn man heute von Medien spricht, kommt man zweitens nicht daran vorbei, deren marktwirtschaftlichen Kontext zu thematisieren. Die Bedeutung, die aktuell Einschaltquoten, Bestsellerlisten, Reichweiten und Zugriffsstatistiken zukommt, zeigt an, wie stark marktwirtschaftliche Mechanismen heute die Medien prägen. Damit tragen Medien – positiv formuliert – ein in weiten Bereichen funktionierendes Gesellschaftssystem mit. Sie thematisieren so auch auf ihre Weise Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen, an die die Verkündigung des Evan-

geliums immer anzuknüpfen hat (vgl. GS 1). Doch auf der anderen Seite sind wirtschaftliche Mechanismen heute im Letzten nicht mehr kontrollierbar. Und der Umstand, dass Information über die Medien immer auch verkauft werden muss, führt dazu, dass »weniger wichtige« Themen und Menschen tendenziell medial vergessen werden.

Nicht zuletzt ist auch darauf hinzuweisen, dass die moderne Medienwelt an verschiedenen Stellen selbst religiöse Formen produziert bzw. eigene – funktionale – »Transzendenz« schafft. Religiöse Symbole sind in der Werbung präsent: Michelangelos »Erschaffung des Menschen« wirbt für Tabak und Autos, Leonardo da Vincis »Abendmahl« für eine Bekleidungsfirma. In Unterhaltungs- und Talkshows kann wiedergefunden, verziehen und geheiratet werden. Wenn die Medienwissenschaftlerin Angela Keppler in Bezug auf Unterhaltungsshow wie »Traumhochzeit« oder »Nur die Liebe zählt« vom »performativen Realitätsfernsehen« spricht⁴, dann zeigt dies an, wie Fernsehen heute das Leben der Beteiligten aufgreift und »verwandelt«.

Christus als »Meister der Kommunikation«

Wie können Kirche und christliche Gemeinde heute ihr geschichtlich gewachsenes und wichtiges Verhältnis zu den Medien nun aus dem Auftrag des Evangeliums heraus gestalten, ja wie können sie selbst Medien gestalten? Zur Beantwortung dieser Frage nach den Chancen gemeindlicher Öffentlichkeitsarbeit lohnt sich ein kurzer Blick in die Tradition der Kirche. Sie bietet wesentliche Ansatzpunkte, um mit der Mediensituation verantwortlich umzugehen und um die Medien selbst verantwortlich zu nutzen.

Die vom Konzil in Auftrag gegebene Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* legte im Jahr 1971 eine theologische Konzeption der kirchlichen Medienarbeit vor.⁵ Dort findet man unter dem Leitgedanken von »Christus als Meister der Kommunikation« eine doppelte »Handlungsanweisung« für den angemessenen Medienumgang, die sich auch mit Rückgriff auf Begrifflichkeiten des modernen Marketings annähernd beschreiben lässt.

Für die gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit ist demnach konsequente »Zielgruppenorientierung« notwendig. Dies drückt *Communio et Progressio* mit Blick auf Christus so aus: »In der

»Mitteilung seiner selbst in Liebe«

»Menschwerdung« nahm er die Natur derer an, die einmal die Botschaft, welche in seinen Worten und seinem ganzen Leben zum Ausdruck kam, empfangen sollten. Er sprach ihnen aus dem Herzen, ganz in ihrer Mitte stehend.« Und er »glich [...] sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens an, da er aus ihrer Situation heraus sprach« (CP 11).

Dass Gott nach biblischem Zeugnis Mensch wird, ist hier wesentliches Vorbild. Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit, die sich diesem Vorbild verpflichtet weiß, lässt sich auf die Menschen ein, so wie sie sind. Sie hat nicht zuerst den Anspruch zu verändern, sondern sie will in den konkreten Situationen die Anliegen und Sehnsüchte der »Welt« aufgreifen. Nur so kann sie eine Sprache finden, die von Herzen kommt und die zu den Herzen spricht.

Communio et Progressio spricht aber auch an, dass für das gemeindliche »Marketing« die unique selling proposition, d.h. das Alleinstellungsmerkmal, wichtig ist. Nur so kann sie sich von anderen »Konkurrenzangeboten« abheben und sich profilieren. *Communio et Progressio*

schreibt: »Er verkündete die göttliche Botschaft verbindlich, mit Macht und ohne Kompromiss. Tatsächlich ist Kommunikation mehr als nur Äußerung von Gedanken oder Ausdruck von Gefühlen; im Tiefsten ist sie Mitteilung seiner selbst in Liebe« (CP 11).

Wenn gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit sich auch hier vom »Meister der Kommunikation« inspirieren lassen will, dann darf sie – u.a. um ihrer eigenen Profilierung willen – ihren Auftrag nicht vergessen. Sie muss in die jeweilige Situation hinein und auf konkrete Menschen zu das ihr aufgetragene Evangelium zur Sprache bringen. Noch genauer: Sie hat aus der Situation heraus das Evangelium neu zu interpretieren und zu thematisieren. Sie tut dies auch – wie im Zitat deutlich wird –, indem sie »sich selbst mitteilt«, also nicht nur über Inhalte, sondern auch durch das »Wie« ihres konkreten Engagements.

Die konsequente inkarnatorische Sicht

Die Suchbewegung der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit ist demnach eine zweifache: Sie geht auf das Leben der Menschen zu und in das Leben der Menschen hinein, um dort – aus der Situation heraus, gleichsam »mystagogisch« – die Frohe Botschaft zur Sprache zu bringen. Die hinter diesem theologischen Konzept stehende und auch von *Communio et Progressio* thematisierte »Menschwerdung Gottes« bedarf aber an dieser Stelle noch einer präziseren Beschreibung.

Es geht um eine »radikale Inkarnation«, die das Erlösungsgeschehen von Kreuz und Auferstehung einschließt. Nimmt man Leben und Geschick Jesu ernst, dann ist diese Menschwerdung Gottes keine »weiche Landung« in der Welt – gleichsam auf der Wiese vor Bethlehems Toren – und in der Geschichte. Sie ist viel

mehr radikale »Sturzlandung« in den Tiefen des Menschseins: in die Abgründe der Ausgrenzung und des Todes hinein.

Wenn Gott selbst als Menschgewordener zum Marginalisierten wird und sich auf die Seite der Ausgegrenzten stellt, dann hat auch gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit die Aufgabe, Ausgrenzungsvorgänge aller Art zu benennen. Sie muss sich darum bemühen, gerade diejenigen Menschen und Gruppen, die auch in der Pfarrgemeinde – oder vor Ort – am Rand stehen, auf gute und sie ernst nehmende Art und Weise zu integrieren. Sie orientiert sich nicht zuletzt auch am Auferstandenen, der seinen Jüngern, die ihn vor der Passion verlassen haben, trotzdem an Ostern den versöhnenden Frieden zuspricht. Deshalb muss sie auch immer wieder versuchen, über Versagen und Fehler von Einzelnen oder Gruppen hinweg gemeinschafts- und friedensstiftend zu wirken.

Kommunikativ nach außen und innen

Wie aber erreicht die pfarrliche Öffentlichkeitsarbeit die Menschen? Wie legt sie dort, die konkrete Situation ernst nehmend, Zeugnis von dem christlichen Gott ab, der alle Menschen liebt und mit ihnen auch die tiefsten Tiefen des Menschseins teilt?

Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit orientiert sich an der grundsätzlichen Sammelbewegung Jesu (wie sie LG 9 für die Kirche beschreibt). Sie beteiligt sich am Gemeindeaufbau, der auf Jesu Vorbild und Auftrag zurückgeht. Sie macht keinen Unterschied zwischen »drinnen« und »draußen«, sondern versucht, sich gerade auch den Menschen zuzuwenden und jene ins Gespräch zu bringen, die »am Rand« stehen. Sie ist bei den Christinnen und Christen, die am Ge-

meindeleben teilnehmen, baut aber genauso Brücken, die über die so genannte »Kerngemeinde« hinausgehen. Sie ist gleichsam »Grenzposten« und »Vorhut«: zu den »Fernstehenden«, zu Nicht-Mitgliedern, zu den ökumenischen Nachbarn etc.

Sie trägt auch nach innen zur Sammlung der Gemeinde bei und sie bezieht diese Sammlung im Letzten auf die Eucharistie. Die Eucharistie als Feier, bei der sich Gemeinde und Kirche um den gekreuzigten Ausgestoßenen versammeln, ist Ausdruck und höchstes Sinnbild der anzustrebenden, aber letztlich auch geschenkten Gemeinschaft. Diese Feier wirkt auch wieder nach außen, indem sie zur Sammlung ruft.

Gerade neue Medien fordern zu dieser großen kommunikativen Sammelbewegung heraus – ein Beispiel kann dies verdeutlichen: Eine Gemeindehomepage im Internet hat niederschwelligen, einladenden Charakter. Dieser ergibt sich durch die spezifischen Eigenschaften des Mediums, in dem unverbindlich Information gesucht und unverbindlich Kontakt zur Gemeinde aufgenommen werden kann. Diese Offenheit muss sich dann aber auch bei den einzelnen Gemeindeguppen widerspiegeln. Die

»verschiedene Formen des Mittuns und Mitlebens«

Gemeinde muss damit rechnen, dass sich über ihre »Einladung« im Internet Interessierte neu auf das Gemeindeleben einlassen. Sie sollte verschiedene Formen des Mittuns und des Mitlebens ernst nehmen und (auch zeitlich begrenzt und unverbindlich) zulassen.

Die Kommunikationsfähigkeit der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit ist bei den Umstrukturierungen in Seelsorgeräume und Pfarreiengemeinschaften heute besonders gefordert. Auch an ihr liegt es, ob sich zwischen den be-

troffenen Gemeinden und Menschen wirklich Beziehungen knüpfen lassen oder nicht. Dabei geht es nicht darum, Strukturentscheidungen auf anderer Ebene einfach gutzuheißen und mediale Überzeugungsarbeit zu leisten. Nein, auch das faire Thematisieren von Fragen, Ängsten, Reibungspunkten und Konflikten spielt hier eine wichtige Rolle. Der Pfarrbrief kann ein Forum bieten, das mit der Umstrukturierung verbundene Themen aufgreift und weiterführende Gespräche initiiert.

Medial und personal

Über die Möglichkeiten der medialen Präsenz kann gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit auf breiter Basis Menschen ansprechen. So ist beispielsweise über den Gemeindebrief die jeweilige Gemeinde in den Wohnungen der Menschen präsent. Sie überschreitet mit ihren Medien – etwa mit Einladungsmailings zu Gemeindeveranstaltungen oder mit ihrer Gemeindehomepage – die Schwellen der Wohnungen, um dort Gemeinde präsent zu machen, wo u. U. seit Jahren kein Seelsorger mehr Zugang hatte.

Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit bleibt aber hier nicht stehen. Sie lädt zugleich zur personalen Begegnung ein, die auf unterschiedlichen Ebenen geschehen kann. Dies kann zunächst – ohne jeden Gemeindekontakt – einfach eine Begegnung der Menschen untereinander sein. Auch diese ist theologisch nicht bedeutungslos. Dort, wo Menschen aneinander Anteil nehmen und wo Beziehung zwischen ihnen wächst, kann sich in einer Art »Vorfeld« so etwas wie »Gemeinde« ereignen. So gesehen können alle Themen, die die Menschen vor Ort bewegen, auch Themen des Pfarrbriefs sein.

Aber gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit lädt natürlich auch zur konkreten Begegnung mit der

Pfarrgemeinde ein. Sie ermutigt, in Gruppen oder bei Veranstaltungen und Gottesdiensten vorbeizuschauen, dort Menschen kennen zu lernen und mitzutun.

Gemeindliche Öffentlichkeit motiviert nicht zuletzt zur personalen Begegnung mit Gott. Diese Begegnung ist von ganz besonderer Qualität, denn hier ist – im wortwörtlichen Sinn – auch der »letzte Mensch« angenommen. Hier darf sich jeder und jede Einzelne auch noch mit Fehlern und mit Schuld angenommen und geliebt wissen. Neben Hinweisen auf Gruppen und Termine haben deshalb im Pfarrbrief etwa auch kurze Bibeltexte ihren Platz. Sie verweisen auf jenen Gott, der mit den Menschen auch in den »Wüsten« des Lebens unterwegs ist und der alles Leben mit seiner Liebe umfängt.

Ein weiterer Aspekt: Wenn in der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit medial und personal ineinander gehen, dann muss sich der Medieneinsatz auch daran messen lassen, wie personal er geschieht. Und umgekehrt ist zu fragen, wie »medial« – d. h. vermittelnd, Brücken schlagend – die personale Begegnung erfolgt.

Kompetent und charismatisch

Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit bedient sich der Möglichkeiten der Technik und arbeitet kompetent. Nur so kann sie sich in einer Gesellschaft behaupten, die stark von den Medien und ihrem Professionalitätsanspruch geprägt ist. Mitarbeitende in der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit bilden sich deshalb entsprechend fort.

Doch bei allem Bemühen um Kompetenz bleibt in der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit immer auch ein Hauch des Nicht-Professionellen. Schließlich geschieht diese Tätigkeit in der Regel ehrenamtlich und in der Freizeit. Nicht zuletzt sind auch die Fortbildungsmöglichkeiten be-

grenzt. Dies alles mag auf den ersten Blick als Mangel erscheinen. Ich sehe in diesen Grenzen der Professionalität aber auch eine Chance. Das, was ich nicht kann oder nicht so gut mache, erinnert mich grundsätzlich daran, dass ich sowie so nicht alles »machen« kann. Als Christen gehen wir davon aus, dass wir Menschen beschränkt sind und bleiben – dass aber Gott unser Ungenügen mit seiner Liebe umfängt. Wir glauben daran, dass sein Geist in der Welt wirkt und ohne unser Zutun vieles bewirkt und verändert.

Die »weißen Flecken«, die bei allem Bemühen um Kompetenz in der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit bleiben, können daran erinnern, dass wir dem Geist Gottes eine Chance

Internethinweis

<http://www.pfarrbriefservice.de>

bietet Checklisten und Materialien für die Gestaltung von Pfarrbriefen und nennt Weiterbildungsmöglichkeiten für die gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit.

<http://www.sinnstiftermag.de>

reflektiert über Kirche und Kommunikation und das Sinnstiftungspotenzial moderner Medien.

lassen. Unsere eigenen Grenzen können zu »Einfallstoren« werden, an denen wir vertrauen, dass der Geist das weiterführt, was wir selbst mangels Vermögen loslassen müssen. Wir können noch so gut den nächsten Gemeindebrief vorbereiten und gestalten. Wir können die besten Bilder auswählen oder wirklich »reizend formulieren« – irgendwann müssen wir unser Projekt loslassen. Dann können wir nur noch dem Geist Gottes vertrauen, dass er den Lesenden ins Herz spricht, dass er den Boden bereitet, auf dem die von uns vorbereitete »Saat« aufgehen kann.

Wenn dies gelingt, dann ist gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit nicht nur professionell und kompetent, sondern auch charismatisch. Sie tut das Ihre und legt dies dann vertrauensvoll in andere Hände. Sie glaubt nicht allein an ihre eige-

ne Wirksamkeit, sondern bleibt durchlässig-transparent für den, der allein alles letztlich vollenden kann.

Aktiv und kontemplativ

Gemeindliche Öffentlichkeit geht aktiv Dinge an, will bestehende Verhältnisse aufbrechen und verändern. Sie geht auf ihre Zielgruppen zu und versucht dort das Leben aufzudecken, das uns ein Gott der Liebe verheißt. Mit ihrer Teilhabe am Verkündigungsauftrag Jesu (vgl. Mt 28,19) will sie verändern, befreien und die »Systemzwänge« unseres alltäglichen Lebens aufbrechen. Sie will die Menschen zur Begegnung befähigen – und letztlich zu neuem Leben ermutigen. Weil sie dieses neue Leben vor Augen hat, das Gott verheißt, engagiert sie sich nicht willkürlich, sondern agiert aus einem Zentrum heraus. Sie handelt immer wieder dadurch, dass sie sich vom Vorbild Jesu »inspirieren« lässt.

Das bedeutet zum einen konkret, dass gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit die Mitte, aus der sie selbst lebt, immer wieder (in das Leben der Menschen hinein) zur Sprache bringt. Beispielsweise in einem – im wörtlichen Sinn – »ansprechenden« geistlichen Wort im Pfarrbrief oder durch einen passenden Bibelvers im Schaukas-

ten, der ein aktuelles Bild aus dem Welt- oder Gemeindegeschehen kommentiert. Sie gibt damit Anregungen, das Leben aus dem Glauben heraus zu verstehen.

Zum anderen beinhaltet das Ineinander von Aktion und Kontemplation auch die Aufgabe, sich selbst regelmäßig auf die Quellen des eigenen Lebens und den Grund des eigenen Engagements zu besinnen. Diese immer wieder nötige Rückbesinnung auf die eigenen Glaubenswurzeln und das Ineinander von Gottes- und

»Gott in den Alltäglichkeiten wahrnehmen«

Menschbeziehung wird dann auch unsere Haltung und unser Handeln verändern. Wir werden weniger der Gefahr erliegen, Menschen nur als Zahlen in unserer Erfolgsstatistik wahrzunehmen, wir werden Gott deutlicher in den Alltäglichkeiten der eigenen Öffentlichkeitsarbeit wahrnehmen können und wir werden uns selbst mehr aus unserer eigenen spirituellen Tiefe heraus engagieren können.

Thomas H. Böhm, Dr. theol., ist Praktischer Theologe und Lektor beim Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach. Seine inhaltlichen Schwerpunkte sind u.a. Kirche/Gesellschaft und Medien sowie Medientheorien.

¹ Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags, den der Autor am 28. September 2007 auf der Fachtagung »5 Jahre pfarrbriefservice.de« in Würzburg gehalten hat. Der Videostream des Vortrags ist abrufbar unter: www.pfarrbriefservice.de/pbs/dcms/sites/pbs/fachtagung/videos.html?f_video=6
² Vgl. Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle – Understanding media, Dresden ²1995, 21.

³ Paul Virilio, Rasender Stillstand. Essay, Frankfurt a. M. 1998, 38.

⁴ Vgl. Angela Keppler, Wirklicher als die Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung, Frankfurt a. M. 1994, 9.

⁵ Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Pastoralinstruktion Communio et Progressio über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II.

Vatikanischen Konzils, von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, kommentiert von Hans Wagner, Trier 1971. Vgl. auch Grundlagenpapier zur Öffentlichkeitsarbeit in der Pfarrgemeinde. Eine Handreichung der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001. Hier wird Communio et Progressio auf die gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit hin aktualisiert.

Identität aus Begegnung am Ort

Für einen ortsbezogenen Dialog pluralisierter Kulturen

Begegnungen an fremden Orten irritieren. Handlungen und Zeichen haben an anderen Orten möglicherweise neue Bedeutungen. Eigenes und Fremdes auszubalancieren, bereichert die eigene Identität. Das zeigt sich heute und bereits auf dem Apostelkonzil.

Um anderen Kulturen und Religionen zu begegnen, muss man sich heute nicht mehr zu einem anderen Kontinent aufmachen. Durch die Globalisierung ist die Erfahrung pluralisierter Kultur mittlerweile allgegenwärtig und bezieht sich auch nicht mehr nur auf Metropolen und Ballungsräume. Allerdings kann man ihr im eigenen Alltag bis zu einem gewissen Grad noch immer ausweichen – und damit auch der Frage nach dem Umgang mit dem, was einem fremd und ungewöhnlich, widersprüchlich und unvereinbar scheint. Dennoch stehen die Einzelnen immer deutlicher vor der Herausforderung, ihre Identität aus der Begegnung mit Differenzen und Pluralitäten zu entwickeln.

Diese Herausforderung wird an Orten konkret, denn immer kommen Menschen an Orten zusammen und bringen etwas mit und finden anderes zugleich vor. Auf diese Differenzen ist auf eine Art und Weise zu reagieren, die hand-

lungs- und sprachfähig macht. In den konkreten Begegnungen am Ort kann man Entdeckungen machen, neue Einsichten über sich und andere gewinnen. In der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Themen des Ortes kann man sich selber finden und mehr zu der/dem werden, die/der man sein soll – auch die Kirche.

»Die spielen falsch rum«

Von dieser Herausforderung spricht auch eine Erfahrung einer jungen »Missionarin auf Zeit« – eine von jenen jungen Erwachsenen, die im Rahmen bestimmter Ordensgemeinschaften für ca. ein Jahr einen Freiwilligendienst im Ausland absolvieren –, die ein Jahr in Porto Alegre, Brasilien, gelebt und gearbeitet hat: »Einmal spielte ich mit zwei Kids Domino. Irgendwie war es ganz schön durcheinander: Wer ist denn nun dran? Ich wollte immer im Uhrzeigersinn spielen und die anderen immer anders herum. Zuerst dachte ich, sie sind noch so klein und es hat ihnen noch keiner die Regeln beigebracht. Doch bald stellte sich heraus, dass hier so gespielt wird: ›falsch‹ rum. ... Gleich in den ersten Tagen machte ich die Beobachtung, dass der Verlobungsring und der Ehering die Plätze getauscht

haben. Ich hörte Verlobung, sah aber Ehe: Du musst den Ring an die andere Hand stecken! Huch, mein Konzept, meine Wahrheit!»¹

Die Erfahrung dieser jungen Frau berichtet nicht nur von einem kulturellen Missverständnis, das mit einigen wenigen Erklärungen aus der Welt geschaffen werden kann, sondern von der brisanten Erfahrung pluralisierter Kulturen und der damit einhergehenden Relativierung des bislang Bekannten und Gewohnten. Damit verbunden ist ein Problem, das vielfach in Kulturbegegnungen auftritt: das der Normierung. Die junge Frau hat eine maßgebende Norm im Kopf und habituell eingeübt, nämlich die eigene, und sie benützt sie als Richtschnur für die Bewertung und die Entzifferung der Zeichen.

Zugleich führt das Beispiel etwas scheinbar Banales vor Augen, auf das aber oftmals zu wenig geachtet wird: Begegnungen finden immer an konkreten Orten statt. An Orten werden die Fragen nach der Ordnung der Dinge und nach »richtig« und »falsch« konkret. Auf den Ort zu achten, kann jedoch neue Perspektiven in Begegnungen und in Dialoge einführen. Dabei gilt es auch die Frage zu beantworten, was die Anwesenden an diesem konkreten Ort an Lösungen für die Probleme dieses Ortes beizutragen haben.

In der bewertenden Perspektive des »Richtigen« und »Falschen« schwingt die Frage nach den Stärken und Schwächen mit. Die Missionarin auf Zeit hat sich zunächst dieses Musters bedient,

»an den Stärken des anderen orientiert«

aber nachdem sie sich auf den Ort und seine Fragen eingelassen hatte, führte dies dazu, dass sie ganz neue Dinge erfahren hat – auch über sich selbst. Ein Blick, der nicht mehr auf die (vermeintlichen) Schwächen der jeweils anderen

Perspektive gelenkt ist, sondern sich an den Stärken des jeweils anderen orientiert, führt dazu, dass man selber daran wachsen kann.²

Stärken bewähren sich vor Ort, im Konkreten, und deswegen ist die Ortsfrage so zentral. Dies gilt gerade dann, wenn es um Verschiedenheiten der Kulturen, Unterschiedlichkeiten der Religionen und um Fragen der Vernunft geht. Denn die Pluralisierung von Kulturen anzuerkennen, führt zum Problem der einen Vernunft: Kann es diese angesichts der Differenzen überhaupt geben?

Zugleich stellt sich die Frage, welches Konzept das Richtige ist, welches zur Norm erhoben wird, und damit die Frage, welche Norm sich durchsetzt bzw. von wem sie durchgesetzt wird. So zeigt sich, dass es nicht zuletzt um Macht und Ohnmacht geht.

Das Problem der Normierung

Mit ihrer Ankunft in Brasilien war die junge Missionarin unmittelbar eingewoben in die Begegnung mit einem fremden Land und einer fremden Kultur. Sie hat erfahren, dass Begegnungen an kulturell fremden Orten von Irritationen und Verunsicherungen durchzogen sind. Ihr erster Impuls bestand auch darin, den anderen zu zeigen, wie man »richtig« spielt und zu sagen, welche »richtige« Bedeutung die verwendeten Zeichen haben. Wird wieder nach den eigenen Regeln gespielt und bedeuten die Zeichen wieder das, was man sieht, dann ist die Welt wieder in Ordnung. Die Konzepte stimmen wieder. Man hat die Dinge wieder im Griff, die Verunsicherung weicht.

Nach diesem Handlungsmuster und in diesem Selbstbewusstsein wurde lange Zeit Mission betrieben. Auf Differenzen wurde kaum eingegangen, die Autorität des jeweils anderen Ortes

nicht in Betracht gezogen. Man folgte vielmehr der Macht der eigenen Vernunft und des eigenen Sinns für den Glauben. Auf dieser Basis wurde der Kampf gegen Aberglauben, Unwissenheit und Krankheit geführt. Diese Perspektive betonte den unveränderlich feststehenden Inhalt der christlichen Botschaft. Das Interesse war darauf gerichtet, dass alles auf eine Größe hin bezogen wird. Diese Zentrierung führte auch dazu, dass von allem Fremden und Nichtidentischen abstrahiert wurde und allenfalls wurde es unterdrückt.

Der Grundzug dieser Vorgehensweise ist die Vereinheitlichung und Normierung aus dem Bewusstsein heraus, dass man dazu nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat. Man schenkt

»Einfallstor unterdrückerischer Macht«

den anderen einen Zugang zum Heil, weil es zu ihrem Besten ist. Die Absicht, Gutes zu tun, ist hier jedoch zugleich das Einfallstor unterdrückerischer Macht. Diese Pastormacht zivilisiert die anderen und normiert gleichzeitig das eigene Zivilisationsmodell.³ Und darin steckt ein Gewaltproblem.

Die eigenen Überzeugungen erheben den Anspruch auf universale Geltung und damit scheinen sie auch ortsungebunden zu sein. Was außerhalb der eigenen Überzeugungen und Rationalität etc. liegt, kann dann nur als irrational, abwegig und unverständlich angesehen werden.⁴ Relativierungen und Neuinterpretationen kommen nicht zum Tragen.

Aber zeigt nicht gerade die exemplarische Erfahrung der jungen Missionarin auf Zeit, dass auch eine andere Lesart der Situation und damit auch andere Handlungsoptionen möglich sind? Und zwar dann, wenn man dem konkreten Ort eine zentrale Bedeutung beimisst. Wer ich bin

und was ich tue, leitet sich nicht zuletzt auch von dem her, wo ich bin. Durch das Fremde lernt man das Eigene erst wirklich kennen.

Ortsbezogene Vernunft

An jedem Ort sind die Relationen und Beziehungen zu anderen strukturell eingetragen. Am Ort sammeln sich die Themen, die eigenen wie die von außen zugetragenen. Nimmt man einen Ort ein, dann kann man diesen Fragen nicht ausweichen und auch nicht der Bedeutung, die ein Ort für die eigene Identität gewinnen kann. Was hier zu sagen ist, ergibt sich aus der Konfrontation mit denen, denen etwas gesagt werden soll. Für die Kirche heißt das, dass sie dann Autorität gewinnen kann, wenn sie den Differenzen nicht ausweicht und nicht sofort mit Normierungen antwortet.

Sich auf den konkreten Ort einzulassen, provoziert einen religiösen und theologischen Perspektivenwechsel. Vor allem jene sind dazu herausgefordert, die mit einer expliziten Botschaft kommen. Durch den Ortswechsel können bis dahin ausgeschlossene Bedeutungen der Botschaft freigelegt werden. Dabei tritt unweigerlich die Frage auf, wie man sich zu den Differenzen am Ort positioniert und wie sich die Inhalte vor dem Hintergrund des Dialogs am Ort dieser Differenzen verändern.

Diese Herausforderung des Dialogs ist von paradigmatischem Gewicht und davon weiß auch das Neue Testament im so genannten Apostelkonzil zu berichten. Durch die neuen Orte und Kulturen sind neue Dimensionen des Evangeliums zur Sprache gekommen und bisherige Engführungen in dessen Verständnis zu Tage getreten. Der Konflikt tritt auf, als die ersten missionarischen Tätigkeiten außerhalb Palästinas unter Nichtjuden erfolgen und damit an anderen

Orten mit anderen Differenzen stattfinden (vgl. Apg 8,4 und 15,5-21).

Petrus und Paulus vertreten die Auffassung, dass Gott selber den Heiden das Tor zum Glauben geöffnet hat und dass dieses nicht durch das Beschneidungsgebot versperrt werden darf. Damit hat Gott sozusagen schon die Streitfrage gelöst, denn Gott hat keine Bedingungen gesetzt, außer den Glauben. Die Heiden sind durch ihren Glauben gerechtfertigt (Gal 2,16, Apg 13,39). Die Beschneidung ist nicht heilsnotwendig (Apg 15,1).

Auf dem Apostelkonzil wird um die Autorität des Ortes gerungen. Ist Jerusalem und die Grammatik dieses Ortes die einzig verbindliche Autorität? Die Urkirche entschied, dass es unterschiedliche Wege der Evangelisierung geben kann. Damit legt sich das Apostelkonzil auf die Autorität des jeweiligen Ortes fest und das Christentum der Hellenisten besaß nun die formellen Voraussetzungen, um sich bis an die Grenzen des römischen Reiches auszubreiten. Insofern kann man sagen: Die Methodologie der Urkirche ist die Inkulturation am jeweiligen Ort und die Nachfolge Jesu erfordert(e) Ortswechsel. Die Urkirche lernt, mit Autorität von Christus zu sprechen, weil sie den Differenzen am jeweiligen Ort nicht ausweicht.

Dialog mit allen Kulturen

Am Ort können also Positionen neu gefunden und eingenommen werden. Dazu ist es unerlässlich, die Differenzen zu benennen, zu analysieren und zu bewerten. Gleichzeitig ist aber auch eine Haltung einzunehmen, die nicht nur verkündet und lehrt, sondern auch zuhört und Lernbereitschaft zeigt. Es geht darum, am Ort die christliche Wahrheit zu verkündigen und zugleich die Bereitschaft einzubringen, sich der

möglichen Wahrheit am Ort zu stellen. Dabei bleiben die Wahrheit, die verkündet wird, und die Position, die eingenommen wird, nicht folgenlos. Sie wirken, indem sie ausgesprochen und bezogen werden. Das führt normalerweise nicht automatisch zu einem grundsätzlichen Wechsel beim Dialogpartner, aber sie modifizieren, klären, vertiefen dessen Position und manchmal führen sie auch zu dessen Umgestaltung.

Auch die eigene Position kann eine Modifizierung, Klärung, Vertiefung und gegebenenfalls auch eine Umgestaltung erfahren. Das alles ist dann möglich, wenn man dem konkreten Ort Autorität einräumt und die Überzeugung in sich

»das Christentum nicht monokulturell auslegen«

trägt, dass das Christentum nicht monokulturell auszulegen ist bzw. davon ausgeht, dass andere Kulturen ihre eigene Vernunft haben und dass Gott jederzeit den Menschen in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich gibt (vgl. Röm 1, 19-20; Dei Verbum, Nr. 3).

Im Konzilsdokument *Nostra Aetate* wird die daraus resultierende Stellung der Kirche zu anderen Religionen beschrieben, mit der zentralen Aussage: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (*Nostra Aetate*, Nr. 2). Daraus ergibt sich für die Kirche die Aufgabe, das Wahre und Heilige der eigenen Botschaft immer neu freizulegen. Zugleich wird in dieser Position deutlich, dass die Christ/innen nicht als irgendwer in den Dialog eintreten, sondern als Christ/innen. Diese Tatsache kann nicht verschwiegen werden. Doch nicht die Kirche ist Norm des Dialogs, sondern Christus. Deshalb kann die Kirche mit allen Menschen guten Willens in einen Dialog treten und dabei selber immer wieder neue Erfahrungen mit Christus machen.

Balancieren statt ausschließen

Unterschiedliche Orte provozieren je verschiedene Anfragen und verlangen nach spezifischen Antworten, wenn der Autorität des jeweiligen Ortes nicht ausgewichen werden soll. Vor diesem grundlegenden Problem stand auch die Missionarin auf Zeit. In Brasilien wurde sie mit Differenzen konfrontiert. Sie wurde durch die anderen Regeln, nach denen gespielt wurde, durch die Zeichen, deren Bedeutung sie nicht verstanden hat, provoziert, irritiert und verunsichert. Der Ort hat sie herausgefordert, Stellung zu beziehen und eine Position einzunehmen. Zunächst ging es ihr dabei darum, das eigene Konzept, die eigene Wahrheit durchzusetzen. Längst wieder in Deutschland ankommen berichtet sie von diesen Begebenheiten und ihrer Reaktion und spricht von verschiedenen »Wahrheiten«, die sie in Anführungszeichen gesetzt wissen will.

Was ist da passiert in diesem Jahr? Was hat sich an ihrer Grammatik verändert? Damals wurde das, was anders war, bewertet und ausgeschlossen. Heute scheinen die verschiedenen Wahrheiten in einer Balance nebeneinander stehen zu können. Es geht nicht mehr um »richtig« oder »falsch«. Hier wurde ein Weg vom Ausschluss in die Balance gewagt.⁵ Dieser Weg ist davon gekennzeichnet, dass Orte miteinander in Beziehung gesetzt werden, die sich bislang ausgeschlossen haben. Die Erfahrungen aus Deutschland werden zu den konkreten Begebenheiten in Brasilien in Beziehung gesetzt, miteinander ins Spiel gebracht, analysiert und weiterentwickelt.

Ungeahnte Situationen konfrontieren in der Regel mit der eigenen Unsicherheit, der nicht ausgewichen werden kann. Wer sich in solchen Situationen dazu verführen lässt, sich an den Schwächen der anderen zu orientieren und nicht

an ihren Stärken, dem droht, dass er selbst nur noch schwächer wird (vgl. Lk 18,10-14). Die Lösung besteht eben nicht darin, nach den Schwächen der anderen zu bohren, sondern genau im umgekehrten Schritt: nach ihren Stärken zu suchen. So kann ein in die Zukunft weisender Prozess möglich werden.⁶ Die Muster des Ausschlusses und der Ignoranz hingegen sind nicht

»Ausgangspunkt ist die Differenz.«

zukunftsstauglich. Wo ausgeschlossen wird, ist Macht im Spiel. Und nicht selten verkehrt sich Macht in eine Kraft, die Ohnmacht produziert. Eine Möglichkeit, mit Differenz und Macht umzugehen, ist die Balance. Damit kann die Strategie des Ausschlusses überwunden werden.

Ausgangspunkt einer jeden Balance ist die Differenz. Dieser Ausgangspunkt setzt einen zweifachen Blick voraus: den einen, der auf das schaut, was vertraut und bekannt ist, und den anderen, der auf das sieht, was irritierend und herausfordernd ist. Wer sich auf diesen zweifachen Blick einlässt, lernt Stärken beim anderen zu entdecken und selber daran zu wachsen.

Im Außen der Kirche

Aus diesem Grund ist die Ortsfrage so zentral, denn an ihr entscheidet sich, ob man nach der Grammatik des Ausschlusses oder der Balance arbeitet, der Balance zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Verweigert man sich jedoch und werden die anderen ausgeschlossen, dann hört man selbst auf, jemand zu sein, der den anderen begegnet und von ihnen bestätigt werden kann.

All das gilt auch für die Kirche. Wenn sie sich nicht der Begegnung mit der Vielheit stellt, schränkt sie ihre eigenen Entwicklungsmöglich-

keiten ein und beraubt sich kontinuierlicher Weiterentwicklung und damit der eigenen Zukunft. Wenn sie sich wirklich auf die Konfrontation und Anfrage einlässt, erlebt sie die anderen nicht zwangsläufig als Bedrohung, sondern womöglich als identitätsbildend.

Das Außen der Kirche ist nicht der Ort, an dem die Aufgabe der Kirche gefährdet ist, sondern es ist der Ort, an dem die Kirche überhaupt erst zu ihrer Aufgabe und damit zu sich selber finden kann. Die Präsenz der Kirche in der Welt von heute leitet sich zuletzt auch davon ab, wo sie ist. Insofern sie den Orten und den darin verborgenen Konfrontationen und Differenzen nicht ausweicht, gewinnt sie Autorität.

Diese Herausforderung ist für die Kirche nicht neu. Schon auf dem erwähnten Apostelkonzil wurde das Problem behandelt. Es war klar, dass die Heidenmission und die Judenmission nicht gegeneinander auszuspielen sind. Die Lösung wurde in Christus gefunden, auf den sich beide Missionen berufen haben. Christus ist die Referenzgröße für jene im Innern wie im Außen der Mission und so war es möglich, dass die unterschiedlichen Orte miteinander in eine Balance treten konnten. Auch heute braucht es das beständige Arbeiten an den Balancen. Erst in der Auseinandersetzung mit den Orten kann die Kirche zu einer Sprache für das Evangelium finden, für das, was Menschen hier und heute betrifft.

Dialog an konkreten Orten

Der Dialog konfrontiert an einem gemeinsamen Ort mit einer Fragestellung, der die am Dialog Beteiligten nicht ausweichen können. Im Dialog muss geklärt werden, ob es sich dabei um einen unversöhnlichen Gegensatz handelt oder die Fragestellung in eine Balance zu überführen ist. Sofern dies der Fall ist, muss danach gefragt werden, welche Orte für die Balance zu schaffen sind. Der Dialog zwischen Religionen an konkreten Orten macht deutlich, dass man vor ähnlichen Glaubens- und Lebensfragen steht, die mit dem gegenseitigen Ausschluss und dem Ressentiment nicht zu beantworten sind.

An konkreten Orten werden Identitäten gestärkt, Annäherungen möglich, Differenzen benennbar und Gemeinsamkeiten sichtbar, wenn man sich an diesen Orten dem stellt, dem man nicht ausweichen kann. So wie das bei der Missionarin auf Zeit der Fall war. Sie hat sich den Herausforderungen des Ortes gestellt und dabei neue Regeln kennen gelernt und Zeichen neu einordnen können.

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.

¹ Arbeitsgemeinschaft MaZ der Orden: »Wer lernt hier von wem?!« 25 Jahre Missionar/in auf Zeit, 2007, 36.

² Vgl. Hans-Joachim Sander, Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not aus dem Segen einer missionarischen Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland, QD 206, Freiburg 2004, 121–145, 125.

³ Vgl. Michel Foucault, »Omnes et singulatim«. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/M. 1994, 65–93.

⁴ Vgl. Felix Wilfried, Kulturelle Identität und Entwicklung. Kritische Reflexionen über Kultur und menschliche Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der Kirche, in:

Johannes Hoffmann (Hg.), Die Vernunft in den Kulturen – das Menschenrecht auf Kulturentwicklung, Frankfurt/M. 1995, 197–222, 212f.

⁵ Vgl. Hildegard Wustmans, Balancieren statt ausschließen. Eine Grammatik für Religionsbegegnungen vor Ort, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 341–345.

⁶ Vgl. Sander, Anm. 2., 121–145, 125.

PILGRIM-Schule

Ein Modell der Bildung für Nachhaltigkeit

Aus einem religionspädagogischen Projekt entstand ein Konzept, das Schulen in Österreich ermutigt, den nachhaltigen Umgang mit der Erde zu lehren. Fast nebenbei wird damit auch der Dialog der Religionen und Weltanschauungen gefördert und Spiritualität zum Thema gemacht.

Wir alle haben den gleichen Himmel,
aber nicht denselben Horizont.

Konrad Adenauer

In der gängigen Diskussion über den Klimawandel und die Möglichkeiten öffentlicher und eigener Handlungsansätze werden oft aktivistische Vorschläge unterbreitet, die der Logik der Machbarkeit durch den technologischen Fortschritt folgen und an die Chancen der politischen Umsetzungsstrategien der lokalen und globalen Verantwortungsträger glauben – als wüssten die Wissenschaftler und Politiker der Welt, wie der Kosmos und damit auch die Erde in ihrem innersten Zusammenspiel funktionieren. Vielmehr müssten Ansätze gefunden werden, die dem »Serve the Earth« mehr entsprechen. Die Erde als Objekt macht- und finanzpolitischer

Gelüste bleibt immer ein Spielball und Opfer, während der Gedanke, dass Erde als unerschöpfliches und umfassendes Kompendium von Lebendigem Respekt und Solidarität gebietet, den Gewinn neuen Lebensgefühles mit sich bringt.

Diesem Gedanken fühlt sich PILGRIM verpflichtet. Im Englischen wie auch in den Texten altdeutscher Gedichte meint dieses Wort den Pilger, den Gast auf Erden. Wir werden in diese Welt hineingeboren und müssen sie wieder verlassen: Das ist die Grundformel.

Ausgangspunkte und Ziele

Die Idee und das Konzept der PILGRIM-Schulen wurden 2003 im Gefolge des österreichischen Pilgrim-Projekts entwickelt, in dem es um die Verknüpfung von Religion(en), Spiritualität und nachhaltiger Entwicklung ging.¹ Hier setzen die PILGRIM-Schulen an, die vom Religionspädagogischen Institut Wien für ganz Österreich koordiniert wurden. PILGRIM verknüpft mit dem Motto »bewusst leben – Zukunft geben« Bildung für nachhaltige Entwicklung mit der religiös-ethisch-philosophischen Bildungsdimension im Unterrichtsgeschehen.

Theoretische Ausgangspunkte für die Entwicklung des PILGRIM-Konzepts sind die UN-Dekade der »Bildung für Nachhaltige Entwicklung« (2005-2014)², das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (2003)³, das Moratorium der Bildungsminister des Europarates über »Die religiöse Dimension in interkultureller Bildung« (2003)⁴ sowie das allgemeine Bildungsziel der Lehrpläne der österreichischen Schulen⁵. Darüber hinaus greift es den Glaubenssatz von Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde direkt auf und betont dem Verständnis des Zweiten Vatikanums in *Gaudium et Spes* folgend die konkrete Beachtung und die Verantwortung für und in dieser Welt.

Als Ziele lassen sich benennen: Die Schüler/innen sollen in den PILGRIM-Schulen: die Welt als Schöpfung Gottes erfahren; den Umgang mit ihr, mit den Menschen und allen Lebe-

»Verantwortung für und in dieser Welt«

wesen in Verantwortung und Respekt lernen sowie die Zusammenhänge der ökologischen, ökonomischen, sozialen und spirituellen Verflochtenheit erkennen.

In pädagogischer Hinsicht gelten als Grundvoraussetzungen, dass fächerübergreifende Projekte als Modelle ganzheitlichen Lernens verstanden werden. Im derzeitigen Fächerkanon der österreichischen Schulen wird neben der fachwissenschaftlichen Vermittlung der Inhalte versucht, fächerübergreifend zu arbeiten. Dementsprechend will PILGRIM durch Projekte und Aktionen ein zusammenhängendes Unterrichtsgeschehen ermöglichen. Dies setzt voraus, dass das eigenständige und eigenverantwortliche Handeln der Schüler/innen gefördert wird.

Die im allgemeinen Bildungsziel geforderte religiöse Dimension der Bildung impliziert die

Fähigkeit der Lehrenden, über ihren eigenen Gegenstand hinausgehend, das weiterführende Fragen der Schüler/innen zuzulassen. Das in der heutigen Zeit erforderliche inter-kulturelle und intra-kulturelle Lernen von den Kulturen der in einer Klasse und Schule zusammengewürfelten Schüler/innen soll dabei ebenfalls gefördert werden. Ebenso ist der inter-religiöse und intra-religiöse Dialog impliziert, da die Kirchen und Religionen in das kulturelle Leben mitverwoben sind. Mit dem Schlagwort der Transdisziplinarität sollen die Chancen und Möglichkeiten zu neuen Erkenntnissen wahrgenommen werden.

Prinzipiell ist das PILGRIM-Konzept für alle Schularten der österreichischen Schule – von der Grundschule bis hin zu den Anstalten für Kindergartenpädagogik – gedacht. Um PILGRIM-Schule zu werden, muss eine Schule folgende Voraussetzungen erfüllen:

Mindestens ein Projekt oder eine Aktion muss pro Schuljahr durchgeführt werden, wobei bei fächerübergreifenden Projekten die einzelnen Fächer jeweils einen konkreten Beitrag leisten sollen. Das Fach Religion (röm.-kath., evang., islam. usw.) ist in die Planung immer einzubinden. Im Schulprofil soll die Mitarbeit/Teilnahme am PILGRIM-Schule-Projekt verankert werden. Vertreter/innen der Schule nehmen an einschlägigen Weiterbildungsveranstaltungen teil. Jede PILGRIM-Schule erhält ein offizielles Zertifikat und kann sich auch als solche nach außen hin erkennbar machen.

Spiritualität in der Nachhaltigkeit

Im Sinne von PILGRIM wird den »Drei Säulen« der Nachhaltigkeit – Ökologie, Ökonomie, Soziales – eine »Vierte Dimension«, die Spiritualität, hinzugefügt. Umschrieben ist damit ganz

allgemein eine tief wurzelnde, vertrauensvolle und mutige Hinwendung zu einer nachhaltigen Zukunft und die Bereitschaft zur Veränderung in der Gegenwart.

Auch in einer säkularisierten und säkularen Welt geht es um existentielle Fragen, die die konkrete Lebensgestaltung betreffen. Warum bin ich da? Wie will ich leben? Was ist gut? Das sind grundsätzliche Fragen des Menschen und deshalb nicht nur auf einen religiösen Kontext bezogen oder nur religiösen Menschen vorbehalten. Die Antworten, die hierzu im Laufe der Zeit

»Warum bin ich da? Wie will ich leben? Was ist gut?«

von Religionen in unterschiedlichen Glaubenswerken gegeben wurden, zeugen von diesen Grundfragen. Für interreligiöse Diskurspartner wird rasch deutlich, dass auch in anderen Religionen – und auch den philosophischen Texten – ähnliche Themen behandelt werden. Die Idee der »Nachhaltigen Entwicklung« bietet vielen Menschen unterschiedlicher Kulturen und Staatengemeinschaften die Möglichkeit, grundsätzliche Menschheitsfragen mit gesellschaftspolitischen Diskursen zu verknüpfen.

Die verschiedenen religiösen Deutungen der Grundfragen verwirklichen Menschen, die ihr Leben gestalten nach Werten wie Respekt, Achtsamkeit, Demut, Hingabe, Dienen, Verantwortung, Solidarität, Freiheit, Liebe, Mündigkeit, Mitgefühl etc. Diese Tugenden sind weltweit in unterschiedlichen Traditionen und Sprachen formuliert. In Österreich – mit einer traditionell vornehmlich christlich geprägten Glaubenskultur – können diese Werte auch im kirchlichen Kontext in einer Re-Interpretation des Glaubensbekenntnisses aktiviert werden: Der Glaube an den »Schöpfergott« schließt die Sorge für die Erde mit ein.

Pädagogische Konsequenzen

Diese Überlegungen erfordern eine umfassende Pädagogik, die auch die ästhetische Dimension berücksichtigt: Der Mensch nimmt diese Welt durch die Sinne wahr. Der Ansporn für die Pädagogik kann nur sein, den Weg zu ebnen für eine größere Einbindung der Sinne in das Unterrichtsgeschehen.

»Sinn durch die Sinne« war die Intention von Viktor Frankl: »Bewusst leben, sinnvoll leben bedeutet, Ja sagen zu dürfen und Nein sagen zu können, um uns für den achtsamen Gebrauch der sechs Sinne zu sensibilisieren.«⁶ Es geht darum, mit wachen Sinnen wahrzunehmen, was ist. Sehen heißt schauen, um dann staunen zu lernen. Hören heißt stille werden in sich, leer, um Neues zu erlauschen. Tasten heißt, mit Nähe umgehen, um zu begreifen und ergriffen zu sein.

»Die Welterschaffung dauert ewig.«

Riechen heißt, etwas in sich aufzunehmen, unter die Haut gehen zu lassen, etwas sich einzuverleiben. Schmecken heißt, etwas zu kosten, zu verinnerlichen. Schöpferisch sein heißt, an Welterschaffung teilzuhaben, »ebenbildlich« zu werden, denn die Welterschaffung dauert ewig.

Wenn es also darum geht, die Sinne zu »füttern«, damit sich über das Unbewusste das Bewusstsein voll entwickelt, so zeigt Frankl die breite Fülle der Sinne auf, wobei vier Dimensionen nennbar sind: »Haben«, d.h. aktiv sein, angesprochen ist der Körper, die Arbeit, das Aussehen. »Sein«, d.h. fühlen und träumen, angesprochen ist die Seele, die Erfahrung. »Werden«, d.h. denken und beten, angesprochen ist der Geist, das Verhalten. »Schöpferisch sein« ist dann die Integration aller drei anderen Dimensionen mit der Kraft zur Erneuerung, angesprochen ist dabei die Kreativität des »ganzen« Menschen.

Der didaktische Ansatz

Eine nachhaltige Pädagogik bedarf eines neuen Ansatzes: Das rein intellektuelle Wissen um die Vorgänge der Natur, der Wirtschaft und des sozialen Lebens hat offenbar keine nachhaltige Bedeutung. Studien belegen, dass trotz aller Anstrengungen der Methodologien und Aktionen das Verständnis für die Probleme der Nachhaltigkeit zurückgeht bzw. ineffizient bleibt. Selbst die Angst scheint als Motivationsfaktor nicht anhaltend wirksam zu sein.

Allgemein erinnert man sich an schulische Ereignisse meist nur dann, wenn dabei die Schulräume, z.B. bei Exkursionen, verlassen wurden oder es sich um besondere persönliche oder hu-

»gegenseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit«

morvolle Begebenheiten handelte. Die Erkenntnis, dass Lernen mit Bewegungsabläufen, d.h. Einsatz der Muskulatur, verbunden ist, findet sich schon bei den Peripatetikern der Antike. So ließen sich die bisherigen drei pädagogischen Prinzipien mit »H«, Hirn, Herz und Hand, um zwei weitere »Hs«, Haxen (= Beine) und Humor, erweitern.

Ein weiterer wichtiger Ansatz besteht darin, Beziehung zu schaffen: Erst wenn einem Menschen das Gegenüber als Person etwas bedeutet, wird er/sie sich im Verhalten dem/der anderen gegenüber ändern. Das erlebt jeder Mensch in seinem Leben, wenn er einer Person begegnet, die ihm etwas bedeutet, bis hin zum Verliebt-Sein.

In einem analogen Sinne geht es darum, eine neue Beziehung zu dieser Welt zu gewinnen, die nicht als »Sache« betrachtet werden soll. Zentral bleibt dabei eine neue Beziehung zum anderen Menschen. Wir alle sind miteinander

verbunden, wir sind dem Prinzip der Interdependenz und der *Communio* als gegenseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit unterworfen – und das in dem großen Kreis aus Menschen, Tieren und Pflanzen und allem, was lebt, bis hin zur gesamten Welt. Wenn diese grundlegende Bezogenheit mit ihren Konsequenzen bewusst wird, handelt der Mensch an und in der Welt mit einem neuen Verantwortungsreper-toire.⁷

Modell der Schulentwicklung

2008 sind 76 Schulen in Österreich als PILGRIM-Schulen gemeldet. Sie haben durch ihre mehr als 150 verschiedenen Themen, die u.a. aus dem Sozialwort der Kirchen entnommen sind, auch Beiträge zur Schulentwicklung geleistet. Z.B. wird durch die PILGRIM-Projekte Nachhaltigkeit als Thema für alle Fächer in fächerübergreifendem Unterricht deutlich: Alle Fächer sind betroffen und dabei wird auch das Thema Spiritualität als eines begreifbar, das in alle Felder des Lebens hineinspielt. Ziel der PILGRIM-Schulen ist, dass alle Religionen und Konfessionen,

»Begegnung der Konfessionen und Religionen«

die in österreichischen Schulen Religionsunterricht erteilen, eingebunden sind. Dieser integrationsfördernde Ansatz innerhalb der Schule will dabei auch nach außen wirken.

Die Möglichkeiten des ökumenischen und interreligiösen Dialogs können in der Bildung für Nachhaltige Entwicklung genützt werden: Nicht der interreligiöse Dialog selbst wird als Ziel festgemacht, sondern die gemeinsame Arbeit am Thema ist das verbindende Element. Dies birgt neue Chancen für das Verhältnis der Religionen

untereinander. Die gemeinsame Arbeit verbindet – im gemeinsamen Schauen und Arbeiten an einem Thema geschieht Begegnung und Zusammenfinden der Konfessionen und Religionen.

Für den Religionsunterricht ergeben sich in den PILGRIM-Schulen neue Chancen in der besonderen Bedeutung und konkreten Aufgabe in der Schule. Die Schule gewinnt durch den Religionsunterricht einen Zuwachs an Reputation in der Öffentlichkeit.

Die Schule selbst erlebt einen inneren Wandel: Aus den vielen Lehrer/innen, die oft genug als Einzelkämpfer/innen arbeiten, wird eine Ge-

Internethinweis

<http://www.pilgrimschule.at>

meinschaft mit gleicher Interessenslage und ähnlichem Engagement. Klarerweise ist dafür viel Geduld und Zeit erforderlich und nicht jedes Projekt gelingt, aber die Erfahrung zeigt, dass es Sinn hat, es dennoch zu versuchen.

Der Gedanke, sich mit der lokalen Agenda 21, öffentlicher oder kirchlicher Provenienz, zusammenzuschließen und Kooperationen einzugehen, hat sich in vielen PILGRIM-Schulen durchgesetzt: Schüler/innen erhalten dadurch

einen Einblick in die Abläufe der Gesellschaft und gewinnen die Erfahrung, dass ihre eigene Arbeit bereits jetzt in ein größeres Ganzes Eingang findet. Dabei kann auch der Aspekt der politischen Bildung und Erziehung zur Verantwortung in Staat und Kirche eingebracht werden.

Schöpfung Gottes

Ob in der derzeitigen ökologisch-sozio-ökonomischen Lage der Welt kurzfristig tatsächlich vieles verändert werden kann, mag dahingestellt bleiben. Was aber in der Schule geändert und gelernt werden kann und soll, ist ein neuer Blick auf die Welt, auf die Welt als Schöpfung Gottes: Die Welt mit *sacra mente* sehen ...

Johann Hisch, Dr. theol., studierte Theologie und Religionspädagogik an der Universität Wien, war Religionspädagoge in verschiedenen Schultypen in Wien und Direktor des Religionspädagogischen Institutes der Erzdiözese Wien. Er ist Initiator des PILGRIM-Projektes, das er 2002-2003 leitete. Derzeit ist er Geschäftsführer des Vereins der Freunde der PILGRIM-Schule. 2004 wurde ihm der internationale ökumenische INTR[®]A-Preis für Komplementarität der Religionen verliehen.

¹ Margit Leuthold/Johannes Tschapka, *Nachhaltigkeit im Dialog der Religionen. Lehren und Lernen ohne Grenzen*, Wien 2003. Siehe auch: Johann Hisch, *Nachhaltigkeit und Religion*, in: *Ländlicher Raum* 2003, Nr. 2, 2-9; Beate Littig (Hg.), *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, Münster 2004; Christian Hlavac/Margit Leuthold (Hg.), *Die Gärten des Glaubens. Ein österreichischer Reiseführer*,

Weitra/Wien 2003.

² <http://www.dekade.org> (4.2.2008).

³ <http://www.sozialwort.at> (4.2.2008).

⁴ Council of Europe: *Standing Conference of European Ministers of Education*, Athens, 10.-12. 11. 2003.

⁵ Exemplarisch: *Lehrpläne der allgemein bildenden höheren Schulen*, zuletzt geändert: BGBl. II Nr. 283/2003.

⁶ 2. *Sustain Bericht* (2000), 4th draft/30.12.99. »Implementation

nachhaltiger Entwicklung in Österreich«, Kap.2.6: *Bildung als Fundament nachhaltiger Entwicklung*. Verantwortlicher: Anton Moser/TU Graz. <http://scc.co.at/sustain/story/2.6.php3>. (24.1.2006).

⁷ Weitere Überlegungen und theologische Begründungen: Michael Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaumes. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*, Würzburg 2001.

Gibt's Gott?

Albert Biesinger /
Helga Kohler-Spiegel (Hg.)

Gibt's Gott?

Die großen Themen der Religion.

*Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher
antworten*

München: Kösel, 2007.

Geb., 176 Seiten, Eur-D 15,95, Eur-A 16,40, SFr 31,10

Dass Kinder nach religiösen Themen fragen und Erwachsene komplexe Inhalte kindgerecht erklären, gehört sicherlich zu den Urformen der Theologie. Diese Grundidee nutzen auch die Herausgeber, indem sie zentrale Kinderfragen nach Gott, der Welt und den Religionen von 15 TheologInnen beantworten lassen. Gefragt wird nicht nur nach der Entstehung der Welt, dem Leben religiöser Menschen oder nach der Wahrheit der biblischen Erzählungen, sondern auch nach kritischen Themen, wie z.B. danach, warum ein gerechter Gott Leid zulässt. Leicht verständlich und kindgerecht abgefasst, ermutigen die Beiträge Erwachsene dazu, sich gemeinsam mit Kindern in Familie, Schule und Gemeinde mit den Geheimnissen des Lebens auseinanderzusetzen. Alle 14 Kapitel verbindet als durchgängige Struktur die Dialogform: Nach der einleitenden Kinderfrage und einer kurzen Einführung in die Thematik erfolgt die inhaltliche Bearbeitung, der stets einige praxisorientierte Anregungen zum »Weiterdenken und Weiterfragen« nachgestellt sind. Das thematische Kernstück jeden Kapitels ist wiederum in untergeordnete Fragestellungen untergliedert, sodass im Zuge der Erklärung aufkommende Verständnisfragen (z.B. Was sind Wunder?, Warum gibt es Gotteshäuser?) vorab geklärt werden können. Bereits das Vorwort ist direkt an die kindlichen LeserInnen adressiert. Der Einbezug des Kindes setzt sich in den Beiträgen fort, indem viele Autoren in der Ich-Per-

spektive schreiben, die Heranwachsenden direkt ansprechen und zur Veranschaulichung Erlebnisse aus der eigenen Kindheit anführen.

Neben der sehr gelungenen Themenauswahl ist eine besondere Leistung des Buches sicherlich in der ausgewogenen Darstellung von religiösen, naturwissenschaftlichen und soziokulturellen Erklärungsansätzen zu sehen. So finden in dem ersten Kapitel über die Entstehung der Welt von Rainer Oberthür der Schöpfungsgedanke und der Urknall nebeneinander Berücksichtigung. Der Frage nach der Existenz Gottes widmet sich Bernd Jochen Hilberath, indem er sein Augenmerk auf verschiedene Gottesbilder richtet. In der Auseinandersetzung mit den kindlichen Gottesvorstellungen sind auch Fragen nach dem »Wohnort Gottes« (Reinhold Boschi) sowie nach dem Geschlecht Gottes von besonderem Interesse. Zwei weitere Kapitel befassen sich explizit mit biblischen Themen, in denen z.B. Matthias Morgenroth auf die Entstehungsgeschichte der Bibel und das symbolische Verständnis von biblischen Geschichten eingeht, während sich Vreni Merz mit wundersamen Ereignissen im alltäglichen Leben und in der Bibel auseinandersetzt. Selbst schwierige und tabuisierte Themen, wie z.B. Fragen nach dem Tod (Helga Kohler-Spiegel), nach der Gerechtigkeit Gottes (Regina Radbeck-Ossmann) oder nach Leid- und Gewalterfahrungen (Andreas Holzem) werden in dem Buch nicht ausgeklammert. Interreligiosität steht im Zentrum der Beiträge von Martina Blasberg-Kuhnke (Wie leben eigentlich religiöse Menschen?) und von Martin Jäggle (Warum gibt es einen Gott, aber verschiedene Religionen?).

Insgesamt ist das Buch eine große Bereicherung für die Erziehung von Kindern in der Familie, aber auch für die religionspädagogische Arbeit in Kindergärten, Schulen und in der Gemeinde. Eltern bietet die Publikation eine gute

Hilfestellung, um Kindern selbst schwierige und philosophische Fragen altersgerecht beantworten zu können. Aufgrund der übersichtlichen Struktur, der überschaubaren Kapitellängen, der ansprechenden Illustrationen und vor allem aufgrund der kindgerechten Sprache können Vorschul- und Grundschulkinder das Buch gemeinsam mit den Eltern, Erziehern oder ReligionslehrerInnen lesen. Sehr hilfreich sind ferner die praktischen Anregungen für eine weitere Auseinandersetzung mit der jeweiligen Thematik. Wünschenswert wäre es, das sehr gelungene Konzept von »Gibt's Gott?« auch für ältere Schulkinder in einem weiteren Folgeband fortzusetzen.

Magdalena Mund, Osnabrück

Skandal Arbeitslosigkeit

Edeltraud Koller / Ansgar Kreutzer /
Bernhard Vondrasek

Skandal Arbeitslosigkeit

Theologische Anfragen

Linz: Wagner, 2007.

Paperback, 156 Seiten, EuR-D u. Eur-A 15,-

Mit diesem aus Anlass des 20-jährigen Bestehens der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz entstandenen Buch unternehmen drei junge WissenschaftlerInnen der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz den Versuch einer »Theologie der Arbeitslosigkeit«. In Anbetracht der Tatsache, dass anhaltende Massenarbeitslosigkeit heute zum Grundbestand moderner Gesellschaften gehört, zeigt sich dieser Ansatz innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung als notwendige Ergänzung bzw. Erweiterung einer im vorigen Jahrhundert noch unter dem politischen Leitbild der Vollbeschäftigung formulierten Theologie der Arbeit, wie sie sich etwa bei Marie-Dominique Chenu OP, Dorothee Sölle

oder in der Enzyklika »Laborem exercens« Papst Johannes Pauls II. findet.

Dass dieser Versuch im fachübergreifenden Dialog zwischen systematischer, Moral- und praktischer Theologie unternommen wird, verleiht ihm die nötige perspektivische Breite sowohl in der Analyse und Beurteilung des komplexen Problems der Arbeitslosigkeit in seiner individuell-personalen wie strukturell-gesellschaftlichen Dimension als auch in der Suche nach pastoralen wie politischen Lösungsansätzen. Letztlich entspricht dieser Breite im Ansatz auch der fruchtbare Ertrag an theologischen Erkenntnissen sowie ekklesiologischen und praktischen Impulsen.

Der Beitrag des Systematikers Ansgar Kreutzer untersucht zunächst gesellschaftliche und theologische Deutungsmuster von Arbeitslosigkeit und zeigt überzeugend auf, wie die weit verbreitete stigmatisierende Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit als individuelles Verschulden lediglich den kollektiven Individualismus moderner Gesellschaften widerspiegelt und sowohl an den betroffenen Menschen zusätzliches Unrecht übt als auch einer sach-, menschen- und gesellschaftsgerechten Problemlösung entgegensteht. Die vom Autor entwickelten »theologischen Gegenfeuer« – die Entlarvung von Sündenbockmechanismen, die Rede von sozialen Strukturen der Sünde und die Herausarbeitung der kollektiven Heilsbedeutung der zentralen biblischen Kategorie des Gottesreichs – begründen die Anwaltschaft für soziale Gerechtigkeit als kirchlichen Kernauftrag gerade auch im Kontext von Arbeitslosigkeit.

Die Moraltheologin Edeltraud Koller setzt sich mit Fragen der Verantwortlichkeit von Wirtschaft und Gesellschaft angesichts von Massenarbeitslosigkeit auseinander und untersucht anschließend Möglichkeitsbedingungen einer Reform und Neuausrichtung des modernen Wirt-

schaftssystem mit dem Ziel wirksamer Vermeidung von Massenarbeitslosigkeit. Die auch wirtschaftswissenschaftlich ausgebildete Theologin holt dabei in der sachlich gewiss treffenden Analyse der modernen Wirtschafts- und Unternehmensstrukturen soweit aus, dass die ursprüngliche Themenstellung ihres Beitrags bisweilen etwas aus dem Blickfeld gerät. Ungewohnt, aber inspirierend ist dagegen v.a. ihr Versuch der Neubuchstabierung einer Tugendethik insbesondere für Unternehmer als Begründung persönlicher Dispositionen für eine nachhaltige Veränderung der Wirtschaft. Schade ist wiederum, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Arbeits- bzw. Vollbeschäftigungsethos nur kurz und erst ganz am Ende ihres Beitrags als weiterer möglicher Angelpunkt der moraltheologischen Beschäftigung mit dem Problemfeld Arbeitslosigkeit angedeutet wird.

Der praktische Theologe Bernhard Vondrasek skizziert schließlich das sozialarbeitstheoretisch und befreiungstheologisch inspirierte Konzept einer kontextuellen Sozialpastoral als adäquaten Weg, wie Kirche dem individuellen wie sozialen Skandal Arbeitslosigkeit begegnen kann und sich dadurch erst als Kirche unter dem Anspruch der Reich-Gottes-Botschaft konstituiert und legitimiert. Dabei überzeugt nicht nur der pastoraltheologische Zugang zum spezifischen Problem Arbeitslosigkeit und zu den davon betroffenen Menschen; der Beitrag kann darüber hinaus auch geradezu als Lehr-Beispiel dafür gelesen werden, wie die allgemeine Theorie einer kontextuellen Sozialpastoral konsequent auf ein praktisches Aufgabenfeld hin durchbuchstabiert und handlungsorientierend in konkrete kirchliche Praxis umgesetzt werden kann.

Das resümierende Schlusskapitel schließt die drei, auch jeweils für sich allein stehenden Beiträge zusammen, sichert den überzeugenden Ertrag dieses interdisziplinären Projekts und run-

det so ein treffliches Beispiel dafür ab, wie wirklichkeitsnah und erhellend für die pastorale, soziale und politische Praxis eine zeitgemäße, junge Theologie sein kann.

Markus Schlagnitweit, Wien

Geistliche Begleitung

Elmar Mitterstieler SJ

Den verschwundenen Flüssen nachgehen

Gedanken zur geistlichen Begleitung

Reihe Ignatianische Impulse Bd. 30
Geb., 88 Seiten, Eur-D 7,90 / Eur-A 8,20 / sFr 14.90

Dieses schöne Buch ist der reichen Erfahrung des Autors aus Exerzitien und Geistlicher Begleitung verdankt und seinem Bemühen, das, was da vor sich geht, theologisch zu deuten. Er legt seine Überzeugung dar, dass die gute Schöpfungswirklichkeit jedes Menschen unverlierbar ist. Als »Fingerabdruck Gottes« birgt jeder und jede in sich eine unverletzte Gestalt heilvollen Lebens, wie zurückgedrängt oder verschüttet sie auch immer sein mag. Diese »tiefe und letzte Instanz im Menschen« nennt Mitterstieler das Selbst, in dem letztlich Gott die Kraft ist, die beharrlich zum Leben hindrängt. Begleitung will der Entfaltung dieser positiven grundlegenden Wirklichkeit dienen.

Der Autor rät, allem in die Tiefe zu folgen – bis hin zu dem »Brunnenpunkt« (Alfred Delp SJ), an dem es aus Gott hervorgeht und wo wir an der Seite dessen stehen, der den Tod besiegt. Mitterstieler deutet Lebensgeschichte als mitunter dramatisches Kampfgeschehen zwischen Leben und Tod. Aufgabe der Begleitung ist, sich in der Kraft Jesu Christi leidenschaftlich dem Tod entgegen zu stellen und Anwalt des Lebens zu sein.

Für die Geistliche Begleitung bedeutet das, den Lebensströmen nachzugehen, die wie im

Karst versickert, aber dennoch da sind und neu hervorbrechen wollen. Bibel, aber auch Literatur und Träume zeigt Mitterstieler als Boten und Suchhilfen. Das Aufkeimen des Lebens geschieht dabei »wie von selbst« – es ist nicht machbar und doch verlässlich. Der Autor erinnert an die eigene Unmittelbarkeit jedes Menschen zu Gott, sodass die Begleitenden nicht erst verbinden müssten, was längst in Beziehung steht. Ihre Aufgabe ist es, zum Wahrnehmen zu ermutigen und die Liebe zu verkörpern, deren Unbedingtheit jeden und jede wachsen lässt.

Obwohl manches gewiss näher diskutiert werden könnte, überzeugt der wertschätzende Zugang zum Menschsein als unhintergehbare Grundlage der Begleitung. Der Autor legt theologisch fundiert ein positives christliches Menschenbild dar, das die Todesmächte nicht verleugnet. Wer in der Begleitung wie der Autor mit den vielen zu tun hat, die trotz der scheinbaren Souveränität modernen Lebensgefühls sich als tief verwundet und verunsichert erweisen, wird in diesem Buch wertvolle Anregung bzw. Bestätigung finden. Es lädt ein, sich selbst auf den Weg zu machen, noch mehr Vertrauen in das gottgeschenkte Leben zu setzen, und andere dazu zu ermutigen.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

DIAKONIA Filmtipp

Saint Jacques – Pilgern auf Französisch

Frankreich 2005. Originaltitel: Saint-Jacques ... La mecque. Regie: Coline Serreau. Darsteller: Muriel Robin, Artus De Penguern, Jean-Pierre Darroussin, Pascal Legitimus, Marie Bunel, Marie Kremer, Flore Vannier-Moreau. 103 min.

Drei Geschwister, die einander nicht (mehr) verstehen, müssen sich miteinander auf den Weg

machen und finden nach einigen Schwierigkeiten auch wieder zusammen: Ein ganzes Filmgenre könnte aus diesem Grundtopos entstehen, als da bereits wären: »Darjeeling Limited« (Wes Anderson, USA 2007), »Brüder III – Auf dem Jakobsweg« (Wolfgang Murnberger, Österreich 2006) und eben »Saint Jacques – Pilgern auf Französisch«, der leider erst zwei Jahre nach Fertigstellung in die deutschen Kinos kam, zu einem Zeitpunkt, als das Pilgerthema bereits »durchkerkelisiert« war.

Wie der österreichische Film zeigt auch der französische drei Geschwister, die auf dem Jakobsweg unterwegs sind und dabei eine Erfahrung machen, die Hape Kerkeling in »Ich bin dann mal weg« (München 2006) so beschreibt: »Der Weg ist hart und wundervoll. Er ist eine Herausforderung und eine Einladung. Er macht dich kaputt und leer. Und er baut dich wieder auf. Er nimmt dir alle Kraft und gibt sie dir dreifach zurück.« (S. 343)

Zeugt diese Aussage von einer gewissen spirituellen Grunderfahrung bzw. -erwartung, so ist eine solche nicht mal annähernd bei Clara, Claude und Pierre in Serreaus Film vorhanden. Diese drei unterschiedlichen Charaktere – die illusionslose Lehrerin Clara (Muriel Robin), die am liebsten alle anderen auf den Mond schießen würde, der Unternehmer Pierre (Artus de Penguern), der ständig am Handy hängt, und Claude (Jean-Pierre Darroussin), bekennender Alkoholiker und immer auf der Suche nach einer Bar – wurden von ihrer frisch verschiedenen Mutter per Testament gezwungen, sich auf den Weg nach Compostela zu machen, diesen Weg aller Wege. Ansonsten geht allen ihr Erbteil verloren, das sie jeweils bitter nötig haben: Claras Mann ist arbeitslos, sie haben Kinder; Pierres Frau ist psychisch krank, er steht kurz vor dem Ruin; Claude besaß nie etwas und geht auch jetzt ohne irgendetwas los.

Die Geschwister schließen sich einer Reisegruppe an. Ihre Reisegefährten – zwei Freundinnen, zwei Freunde, eine krebskranke Frau – lassen unterwegs immer mehr von dem zurück, was sie in ihren Rucksäcken haben. Der Weg zwingt zu Konzentration und Beschränkung auf das Allernotwendigste.

Nur einer – Ramzi – ist aus spirituellen Gründen unterwegs. Sein Freund Said (Nicolas Cazalé, bekannt aus »Die große Reise«) hat ihm weisgemacht, sie befänden sich auf einer Pilgerreise nach Mekka. Said brauchte das Geld seines Freundes bzw. das Geld von dessen kranker Mutter, um diese Reise machen zu können, die ihn seiner Freundin nahe sein lässt. Aus schlechtem Gewissen Ramzi gegenüber, der nicht nur extrem leichtgläubig, sondern auch Analphabet ist, versucht Said, jemanden zu finden, der Ramzi Lesen und Schreiben beibringt. Bei der Lehrerin Clara beißt er auf Granit: Sie mache so etwas nicht mehr. Eins der Mädchen springt ein; und zu den schönsten Szenen im Film zählt, wie Clara, entsetzt über dessen (un)pädagogische Methoden, allmählich doch mit ihrem Unterricht beginnt. Grundlegend für diesen ist, dass sie Ramzi zuerst so etwas wie Selbstvertrauen beibringt.

Zunächst ist sie bemüht, ihren Brüdern letzteres abzugewöhnen; ein leichtes Spiel: Der eine hatte nie welches, der andere nicht mehr. Doch einige Schlüsselszenen – darunter das gemeinsame Erlebnis, von einem jungen Typen, der den Weg etwas zu leicht nimmt, als »Alte« bezeichnet zu werden – führen zu einem zunehmenden Einverständnis. Dieses lässt sie den Weg dann sogar weiter zusammen gehen als bis zur spanischen Grenze – nur bis dahin reichte der letzte mütterliche Wille. So aber vertrauen sie sich weiter der Führung Guys an, der an seinen Pilgerschaften pastorale Dienste vollzieht.

Guy ist der Reiseleiter, Tröster, Einsammler, Antreiber. Was ihn in aller Herausgehobenheit menschlich macht, ist die Tatsache, dass er selbst (familiäre) Probleme hat und auch einmal die Contenance verliert. In seinem einzigen großen Ausbruch wirft er den Reisenden vor, sich in ihren übergroßen Ego-Problemen zu verlieren und dabei keine Augen für die grandiose Landschaft zu haben, die sie Tag für Tag durchwandern. Tatsächlich öffnen die EgoistInnen danach ihre Augen, und der Film, der keine sonderlich religiösen Ambitionen zu haben scheint, zeigt immerhin, wie aus einer Tortur Einzelner eine gemeinsame Tour wird, die alle in ihrer Unterschiedlichkeit zusammenschweißt.

Sie kommen schließlich gemeinsam an – in der Kirche von Santiago de Compostela, wo sie staunend das Schwingen des riesigen Weihwasserkessels verfolgen und zusammen mit den anderen Pilgern willkommen geheißen werden. Es ist der erhebenste Augenblick in einem Film, der ohne große Worte und Erleuchtungen auskommt, aber in dem doch Alltagskomik und Spiritualität Hand in Hand gehen. In den Alltag begleitet der Film am Ende die Ex-Pilger noch zurück, und siehe: Es wird alles gut.

Ein wunderbarer leichter Film, dem man manche Schwäche (wären die plakativen Traumvisualisierungen nötig gewesen?) verzeiht. Er zeigt den Pilgerweg als äußeren Strukturgeber: Das Gehen auf ihm »macht Sinn«, selbst wenn »der rechte Glaube« fehlt (wobei die Klagen über pilgernde Wanderer ohne rechte Gläubigkeit so alt sind wie der Jakobsweg selbst). Auch wenn hier der Weg das Ziel ist, so bestimmt doch das Ziel den Weg und was unterwegs erlebt wird, ermöglicht ein besonderes seelisches Erleben. Und das erleben die Zuschauenden auf dem Weg der Geschwister mit, als wär's ein Stück von ihnen.

Inge Kirsner, Stuttgart

Gratis

von Marie-Louise Gubler

Scharen von Pendlern strömen jeden Morgen zu den Zügen, greifen mit schnellem Griff in die Boxen mit Gratiszeitungen (in Zürich sind es bereits vier!) und lesen diese bis zum Zielbahnhof. Dort bleiben sie auf Polstern, Gepäckablagen oder am Boden zurück. Ab und zu finden neu Zugestiegene in den zerlesenen Papieren ein nur teilweise gelöstes Kreuzworträtsel oder Sudoku, falls nicht zuvor ein Bahnarbeiter im orangen Overall die Papierhaufen im Müllsack entsorgt.

Die belgische Schriftstellerin Marguerite Yourcenar schilderte die Zeit des italienischen Faschismus, indem sie die Geschichte einer von Hand zu Hand weitergegebenen Münze erzählt (*Le denier du rêve*). Vielleicht lässt sich einst unsere Zeit als Geschichte der weggeworfenen oder absichtlich liegen gelassenen Gratiszeitungen erzählen: die Geschichte einer Pendler-Gesellschaft des täglichen Unterwegsseins in überfüllten Zügen, des gleichgeschalteten medialen Wissensstandes, der eingängigen Schlagzeilen, der kollektiven Entrüstung über kirchliche Skandale oder politische Fehlentscheide.

Gratis – kostenlos – umsonst: Nach der Welle »Geiz ist geil« ist das jetzt das magische Versprechen, das Schule macht und die Entsorgungsgebühren der Allgemeinheit überlässt. (Der ruinöse Konkurrenzkampf, der Arbeitsplätze in Billiglohnländer verlegt und Wälder zerstört, wird dabei ignoriert.) Das gratis Genommene wird irgendwo liegen gelassen als wertloses Konsumgut.

In einem ganz andern Sinn kennt auch die Bibel die Faszination des »gratis«: als Verheißung Gottes, die Zukunft schenkt. »Seht, ich mache alles neu ... Ich will dem Dürstenden aus dem Quell des Wassers des Lebens geben umsonst ... wer will, der nehme Wasser des Lebens umsonst!« (Offb 21,5f; 22,17). Gerade weil diese Gabe umsonst geschenkt wurde, verpflichtet sie zur Weitergabe: »Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es!« (Mt 10,8) – das Evangelium, das zum wirklichen Leben befreit, kostbar wie frisches Wasser und den schnell vergehenden Tag überdauernd.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · Mai 2008 · 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 € 68,70
sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; 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 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de
Abonnentenservice:
Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-200
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.

Liebe Leserinnen und Leser,



DAD WIEGEZ? CU 2MORROW @ 10 GN8 BBB :)) So sieht, laut Peter F. Schmid, Redaktionsmitglied der DIAKONIA und Vater, eine typische SMS-Zeile der Kommunikation seiner jugendlichen Kinder aus. Übersetzt heißt das: »Ich denke an Dich. Wie geht's? Ich sehe Dich morgen um 10 Uhr. Gute Nacht! Bis bald und Bussi. Ich freue mich sehr!« Niemand aus unserer Redaktion konnte diese Botschaft auf Anhieb entziffern, auch nicht unser jüngstes Mitglied (dabei nach eigenem Bekenntnis leidenschaftliche SMS-Verschickerin – siehe Leitartikel). Diese Erfahrung trug dazu bei, den Heftschwerpunkt Jugend mit dem Fokus »Kommunikation« anzugehen. Wie kommunizieren

Jugendliche und wie kann Kommunikation mit ihnen gelingen?

Doch »die Jugend« ist nicht auf einen Begriff zu bringen: Zu differenziert sind jugendliche Lebenswelten heute (Maria K. Moser). Dabei ist längst nicht für alle alles offen, sondern sozio-ökonomische Bedingungen machen die Offenheit für die verschiedenen Lebensentwürfe zum Privileg von immer weniger jungen Menschen (Markus Rieger-Ladich). So lohnt es sich, genau zu schauen, mit welchen Jugendlichen man es wo zu tun hat (Dorothee Foitzik Eschmann).

Gespräche mit ihnen gelingen dort, wo sie von Wohlwollen getragen werden (Urs Solèr). Denn Wertschätzung ist auch für Jugendliche wesentlicher Sehnsuchts- und Ansatzpunkt (Olaf Sanders). Das bewährt sich in sozialen Projekten (Angelika Rainer) sowie dort, wo es Spaß gibt (Ursula Engelfried-Rave).

Die weiteren Beiträge fokussieren zunächst die Diakonie – als nötigen Teil der Verkündigung, ohne den diese nicht vom Gott unseres Heils zu sprechen vermag (Johann Pock), und als Aufgabe der Ortsgemeinden, die diese empirisch feststellbar zwar tatsächlich, aber sehr unterschiedlich wahrnehmen (Daniel Wiederkehr). Das Zeugnis vom heilenden Gott muss auch am Krankenbett nicht verstummen, immer jedoch hinhören auf die Erfahrungen der Bedrängnis (Judith Heizer). Was zum Glauben führt unter den Bedingungen säkularisierter Gesellschaften, ist in der Regel keine plötzliche Wende, sondern ein langer Prozess (Michal Kaplānek). Nur wo Menschen der Kirche bereit sind, diese oft gewundenen Wege mit anderen mitzugehen, eröffnen sie Zugang zur Kommunikation mit Gott – auch für Jugendliche.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Maria Katharina Moser

Die Ungreifbaren?

Keine Jugend von heute. Wer danach fragt, findet sich vor vielen und widersprüchlichen Beobachtungen inmitten pluralisierter Lebensformen. Wer und wo sind die richtigen Jugendlichen?

Es ist nahe liegend, dass die Aufgabe, den Leitartikel zum Thema Jugend zu verfassen, dem jüngsten Redaktionsmitglied übertragen wird, und doch auch wieder nicht, denke ich – jetzt, wo ich vor meinem Computer gedanklich meinen einschlägigen Erfahrungsschatz durchforste. Sehr weit weg, sehr ungreifbar kommt sie mir vor, die Jugend, mit der sich diese DIAKONIA auseinandersetzen will.

Generation Weltjugendtag?

Als erstes kommt mir eine Kollegin beim Österreichischen Rundfunk in den Sinn, die vor einigen Monaten bei der Präsentation eines Buches aus bischöflicher Feder die Stimme der Jugend vertreten sollte. Mit 34. Das scheint mir ein wenig paradigmatisch zu sein: Römisch-katholisch betrachtet, gilt man mit Mitte dreißig bis Mitte vierzig eindeutig als jung. Obschon immerhin zwei bis drei Jahrzehnte zwischen Mittdreißigerinnen und Mitvierzigern und »richtigen Ju-

gendlichen« liegen. Hier spiegelt sich die Distanz zwischen Kirche und Jugendlichen.

Auch wenn die medial transportierte Papstbegeisterung an Weltjugendtagen Verbundenheit von Jugendlichen mit der Kirche suggeriert – wissenschaftliche Untersuchungen sprechen eine andere Sprache. Laut Shell-Jugendstudie verstehen sich nur 30% der Jugendlichen in Deutschland als religiös in einem kirchlichen Sinn. 68% der Jugendlichen erwarten sich Änderungen von einer Kirche, die Zukunft haben will. Und 65% vermissen kirchliche Antworten auf jene Fragen, die sie bewegen. »Das heißt«, so die AutorInnen der Shell-Jugendstudie 2006, »dass an der Schnittstelle der kirchlich-religiösen Angebote zum Wertesystem und zum Leben der Jugendlichen der Einfluss der Kirchen zumeist endet.«¹

Hat die Kirche die Jugendlichen verloren? Nicht unbedingt. Denn Jugendliche haben nach wie vor eine grundsätzlich wohlwollende Einstellung zur Kirche. Immerhin finden es 69% gut, dass es die Kirche gibt. Die Frage ist also, ob es gelingt, die Zeichen der Zeit in Bezug auf die Jugend in der Welt von heute zu identifizieren und über den Weg, bei den Jugendlichen zu sein, einer (neuen?) Antwort auf die Frage, wer Kirche ist, auf die Spur zu kommen.²

Als ein wesentliches Zeichen der Zeit darf auch mit Blick auf die Jugend die soziale Frage gelten. Die Shell-Jugendstudie zeigt, dass die meisten Jugendlichen heute ihre Zukunft als unsicher ansehen und sich um berufliche Chancen und sichere Arbeitsplätze sorgen. Dies ist eine ernst zu nehmende generelle Entwicklung, was aber nicht über Phänomene und Probleme sozialer Distinktion unter Jugendlichen hinwegtäuschen darf. Nicht alle Jugendlichen starten mit demselben sozialen und symbolischen Kapital ins Leben.³ Die Frage nach dem durch soziale Distinktion geprägten familiären Hintergrund gewinnt gerade in Zeiten unsicherer Zukunftsperspektiven an Bedeutung. Familie, sagt die Shell-Jugendstudie, wird für Jugendliche wichtiger. Weil sie Stabilität, Kontinuität und emotionalen Rückhalt vermittelt. Und weil sie als ökonomische und soziale Ressource in wirtschaftlich schwierigen Zeiten erlebt wird.

Verflüssigung des Generationenunterschieds?

Was zeichnet »richtige Jugendliche« näherhin aus? Styling? Musikgeschmack? Nicht unbedingt. Dass den jugendlichen Kindern eines Kollegen dieselbe Musik gefällt wie dem Herrn Papa, ist kein Einzelfall. Zwar ist die 68er-Generation heute weithin gesettelt, aber vom Lifestyle her betrachtet immer noch recht leger-jugendlich. So gesehen ist es nicht nur ein kirchliches Phänomen, dass Mitdreißiger und Mitvierzigerinnen noch als jugendlich gelten. Die Lebensphase der Jugend dehnt sich aus.

Dennoch scheinen Barrieren zwischen den Generationen zu bestehen. Jedenfalls was die Kommunikation anbelangt. Ich erinnere mich, wie Peter F. Schmid bei unserer DIAKONIA-Redaktionskonferenz im Zuge der Planung für die-

ses Heft eine Message in der SMS-Sprache seiner 17-jährigen Tochter auf das Flipchart geschrieben hat. Ich – wiewohl leidenschaftliche SMSerin – konnte die Botschaft nicht entschlüsseln. Sind spezifische Kommunikationsformen, spezifische Sprech- und Ausdrucksweisen das, was Jugend auszeichnet? Gibt es eine eigene Jugendkommunikation? Wie entwickelt sich die Sprache der Jugend? Und: Wie wäre sie erlernbar? Sollen Erwachsene überhaupt die Sprache der Jugend lernen? Oder doch besser in ihrer eigenen Erwachsenensprache – die wie beschaffen ist? – mit Jugendlichen reden? Sollen sie

»Gibt es eine eigene Jugendkommunikation?«

damit aufhören, die Jugendphase noch weiter auszudehnen und jugendlicher und cooler zu sein als die Jugendlichen selbst? Wenn sie das denn überhaupt könnten, die Erwachsenen.

Wie dem auch sei: Die Frage nach eigenen Räumen für Jugendliche, nach erwachsenfreien Zonen stellt sich – auch für die Kirche. Vielleicht, so stellten wir bei der Redaktionskonferenz fest, ist die Jugend eine Lebensphase, in der eine gesunde Kirchendistanz normal ist. Vielleicht wäre in dieser Phase eine kirchliche Schonzeit angebracht. Jedenfalls was Partizipationsansprüche anbelangt.

Jugendliche sind besonders im Alter zwischen 14 und 18 stark mit sich selbst und ihrer Identitätsfindung beschäftigt. Das verlangt ein komplexes Gefüge aus Nähe und Distanz. Was nicht bedeutet, Jugendliche alleine zu lassen. Und auch nicht, keine Angebote und keine Unterstützung in Identitätsfindungsprozessen bereit zu halten. Aber es bedeutet, die Volkskirche nicht durch ein Hereinholen von Jugendlichen retten zu wollen und gegenseitiges Befremden erst einmal auszuhalten.

Generation backlash?

Ein kritischer Geist scheint nicht mehr unbedingt ein Proprium der Jugend zu sein. Ein Blick auf meine Studierenden zeigt und Gespräche mit KollegInnen bestätigen, dass zumindest Studierende der Theologie nicht mehr mit einer Hermeneutik des Verdachts den Lehrenden gegenüber treten, wie das noch in meiner Studierenden-Generation Anfang der 1990er-Jahre üblich war. Wir waren – wohl nicht alle, aber mehrheitlich – auf der Hut vor offenem oder schleichendem Konservatismus. Wenn heutige Studierende opponieren, dann gegen eine allzu liberale Theologie seitens der Lehrenden.

Eine sehr holzschnittartige Beobachtung freilich, aber sie passt zu dem, was die Shell-Jugendstudie hinsichtlich der Haltung von Jugendlichen ihren Eltern gegenüber herausgefunden hat: »Die Mehrheit der Jugendlichen ist mit der Erziehung durch ihre Eltern zufrieden – 71% der Jugendlichen würden ihre eigenen Kinder ungefähr so oder genau so erziehen.« Dass Eltern weniger Reibebäume denn Identifikationsfiguren darstellen, ist wiederum auf die soziale Frage rückführbar. Wenn die Zeiten unsicher sind und die Eltern für sozialen Rückhalt gebraucht werden, kann man es sich weniger leisten, gegen sie zu opponieren. Ähnliches gilt für die Uni: Wenn Studierende konfrontiert sind mit Studiengebühren und der Anforderung am Arbeitsmarkt, mit 25 ein abgeschlossenes Studium, fünf verschiedene Praktika und zwei Jahre Berufserfahrung nachweisen zu können, dann bleibt wenig Zeit und wenig Energie für kriti-

sches Denken. Die gestellten Aufgaben werden »brav« und pragmatisch erledigt.

Eine Backlash-Generation also, die »Jugend von heute«? Nein. So einfach ist die Sache nicht. Andere Beobachtungen sprechen dagegen. Es gibt sie, die politisch und befreiungstheologisch interessierten Studierenden. Genau so, wie es die Jugendlichen gibt, die gegen Sex vor der Ehe sind. Jugendliche, die begeistert in charismatischen Gruppen engagiert sind. Jugendliche, die einfach nur abhängen wollen. Jugendliche, die bei ATTAC mitmachen. Und und und. Die Jugend von heute gibt es nicht. Unter den Bedingungen der pluralen Moderne hat sich auch Jugend pluralisiert.

Eine ungreifbare Generation?

Nun gut, Studierende sind ja auch einige Jahre von den »richtigen Jugendlichen« entfernt. »Richtige Jugendliche« sind zwischen 14 und 18 Jahren alt. Zu meinem Erstaunen stelle ich fest: Ich kenne keine »richtigen Jugendlichen«. Wo begegnet man richtigen Jugendlichen? Wo kann man sie besser kennen lernen? Außer beim Belauschen in der Straßenbahn – wenn man nicht gerade eigene Kinder oder Nichten und Neffen im richtigen Alter hat oder Lehrerin ist ...

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Theologin und Ethikerin mit Erfahrung in Wissenschaft und Lehre und arbeitet als Redakteurin des Magazins Orientierung in der Religionsabteilung des ORF/Fernsehen. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Shell Jugendstudie 2006: http://www.shell.com/home/content/de-de/society_environment/jugendstudie/2006/dir_jugendstudie.html

² Zur Wo-Identität von Kirche vgl.

Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten

Vatikanischen Konzil Bd. 4, Freiburg i.Br. 2005, 581-886, hier 704-764.

³ Vgl. die Beiträge von Markus Rieger-Ladich und Olaf Sanders in diesem Heft.

#320 Experimentieren schwer gemacht

#335 Jungsein angesichts verschärfter sozialer Distinktion

Jugend als Phase freien Ausprobierens ist ein Privileg weniger. Auch die Schule reproduziert die sozialen Unterschiede.

Jugendliche ohne Perspektive setzen dann nicht selten ihren Körper ein.

Kirche könnte gerade für sie Partei ergreifen und ihnen alternative Möglichkeiten eröffnen.

DIAKONIA: Von wem sprechen wir, wenn wir von Jugend sprechen? Wer sind die Jugendlichen?

Markus Rieger-Ladich: Es ist mit vielen Begriffen so: Wir wissen, dass es das gibt: Jugend, Elite, Reichtum – aber wenn wir das jeweils genau eingrenzen wollen, gibt es Probleme: Wann genau beginnt Reichtum? Wer gehört zur Elite? Wer gilt als Jugendlicher?

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ist Adoleszenz heute ein eigentümlich entgrenztes Phänomen. Es gibt die *Girlies*, die 10-jährigen Mädchen, die sich schminken, wenn sie ins Kino gehen. Und es gibt die Jugendlichen, die dieselbe Kleidung tragen wie ihre Eltern, z.B. die gleichen Jeans und Sweatshirts, während noch vor wenigen Jahrzehnten Eltern und Jugendliche schon am Outfit klar voneinander zu unterscheiden waren. Gleichwohl stimmen Alltagsbewusstsein und Forschung darin überein, dass

es nach wie vor »Jugend« gibt. Wann aber beginnt sie und wann endet sie?

Aus entwicklungspsychologischer Sicht lässt sich Jugend als die Phase zwischen Kindheit und Erwachsenenalter charakterisieren; sie bildet eine Art Moratorium. Die ersten wichtigen Dinge wurden gelernt – vom Gehen und Sprechen bis zu wesentlichen Sozial- und Kulturtechniken –, von voller Verantwortung in Beruf und Familie ist man aber noch entpflichtet. Nach dem Sozialpsychologen Erik H. Erikson besteht die Entwicklungsaufgabe dieser Lebensphase nun darin, im freien Experimentieren mit verschiedenen Rollen den eigenen Platz in der Gesellschaft zu finden, das eigene Selbstbild mit den Erwartungen anderer abzugleichen und dadurch eine stabile Identität auszubilden.

Ein spannender Artikel dazu stammt vom Essayisten Michael Rutschky, der auf einen Text von Sigmund Freud zurückgeht. Freuds These war, dass wir immer auch das Imaginäre bewohnen, also neben unserer so genannten normalen Existenz weitere Leben leben – in *Hobbies*, aber auch in *Träumen* etc. Rutschky greift das auf, indem er das Leben als einen Roman auffasst, als eine Erzählung, die wir selbst immer wieder neu entwerfen. Unter dem Titel »Alles noch offen? Jugend als Utopie und Roman«

schreibt Rutschky den Jugendlichen eine besondere Nähe zum Imaginären zu. Sie sind noch nicht so festgelegt wie die Erwachsenen und leben gewissermaßen im imaginären Überschuss. Ihr Entwerfen von Wunschbildern des eigenen Lebens ist noch weitgehend ungebrochen und muss sich noch nicht so sehr mit der Realität abgleichen.

Diese Charakterisierung von Jugend als Moratorium voller Möglichkeiten ist gut handhabbar und dennoch in die Kritik geraten. Für den französischen Kulturosoziologen Pierre Bourdieu ist Jugend ein leeres Wort, zu unterschiedlich sind die Lebenssituationen der Menschen, die darunter gefasst werden. Stellen wir uns z.B. einen 20-Jährigen vor, der in der metallverarbeitenden

»Alles noch offen?«

Industrie arbeitet, seit drei Jahren seine Lehre abgeschlossen hat und ein volles Einkommen bezieht; seine Freundin war mit 17 das erste Mal schwanger, es wurde geheiratet und nun ist das zweite Kind im Anmarsch. Und nun einen anderen 20-Jährigen: Mutter Ärztin, Vater Pharmazeut, hat mit 18 schnelles Abitur gemacht, danach ein freiwilliges soziales Jahr, um sich zu orientieren; jetzt hat er ein Studium begonnen und zugleich noch unzählige andere Optionen offen, denn seine Interessen – seine so genannten »Talente« – wurden von Kindesbeinen an systematisch gefördert. Diese beiden jungen Männer haben außer dem biologischen Alter fast gar nichts gemeinsam.

Wir müssen also immer differenzieren, über welche Gruppe von Jugendlichen wir sprechen. Die angebliche Offenheit der Lebensphase Jugend gilt nur für eine schmale, privilegierte Schicht. Bei anderen scheint durch den Mangel an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital vieles schon sehr früh festgelegt – auch weil

im Bildungssystem viel an Förderung versäumt wird. Diese jungen Leute haben keine höhere Bildung (kulturelles Kapital) und wenig Kontakte und Verbindungen (soziales Kapital). Es fehlt ihnen also das Wissen um den richtigen Ausbildungsort, die Kontakte zur aufstrebenden Firma und der Zugang zu jenen Netzwerken, in denen die wirklich guten Ferienjobs weitergegeben werden etc.

Körpereinsatz

DIAKONIA: Neben diesen Schichtunterschieden gibt es ja auch die Distinktionen, die Jugendliche unter sich etablieren. Decken sich diese mit den sozialen Milieus oder verbinden sie junge Leute auch quer dazu?

Markus Rieger-Ladich: Ja und nein. In der Jugendkulturforschung werden zumeist Musikstile und Moden unterschieden und es wird beschrieben, woran man einen Skater oder einen Hip-Hopper erkennt. Solche Bestandsaufnahmen veralten angesichts der Schnelllebigkeit der Stile rasch und es gibt leider kaum systematische Beiträge. Auf dem Hintergrund der Theorie des sozialen Raumes von Bourdieu könnte man als ein Ordnungskriterium jedoch die Nähe oder

»körperliches Kapital«

Distanz zum Körper einführen. Demnach wäre Golf ein eher »körperloser« Sport, Fußball schon körperbetonter, aber noch durch Regeln und Fairplay gemildert, und Boxen der Sport, zu dem der volle Einsatz des eigenen Körpers gehört. Dass das dann doch wieder sozialen Milieus entspricht, ist leicht zu sehen.

Jugendgangs mit größerer Gewaltaffinität sind ziemlich klar den unteren sozialen Milieus zuzuordnen. Wer z.B. als jugendlicher Migrant

in der Peripherie Zürichs lebt, kaum über kulturelles oder soziales Kapital verfügt, hat womöglich immer noch körperliches Kapital. Er kann den eigenen Körper kräftigen und stylen. So werden alternative soziale Universen etabliert, die nach eigenen Regeln funktionieren. Das Fitnessstudio ist anders organisiert als die Welt »draußen«: Da geht es nicht um intellektuelle Bildung oder dicke Bankkonten, sondern um Muskeln und Fitness.

DIAKONIA: Sie haben nun vor allem männliche Jugendliche vor Augen?

Markus Rieger-Ladich: Ja, tatsächlich, wobei das Konzept der hegemonialen Männlichkeit, das Robert Connell entwickelt hat, verstehen hilft, wie das, was unter Männern als Ideal angesehen wird, auf alle orientierend wirkt. Connell stellte die These auf, dass es immer einen Typ von Männlichkeit gibt, der dominiert und von allen anderen anerkannt wird. Auch wer

»Anerkennung wird kompetitiv erworben.«

diesem Typ Mann nicht entspricht, erkennt doch an, dass das die derzeit ideale Form von Mannsein darstellt.

Viele soziale Vorgänge lassen sich nun als Kämpfe im Rahmen hegemonialer Männlichkeit verstehen. Denn Anerkennung unter Männern wird kompetitiv erworben; ein Mann muss zwar nicht immer gewinnen, aber er muss in den Kampf ziehen, sich aufs Spiel setzen. Diese Strukturen sind dann wiederum in den unterschiedlichen Milieus durchaus ähnlich: Rededuelle unter Rappern sind diesbezüglich akademischen Tagungen mit Vorträgen durchaus vergleichbar; auch der verbale Schlagabtausch in der Gemeinderatssitzung erscheint in der Folge als bloß sublimierte Form der Prügeleien von Fußballfans. Auch hier trifft man auf Rituale der Deklassie-

rung und Demütigung und den Versuch der Unterlegen, dabei gleichwohl die Selbstachtung zu bewahren.

Wir sind ja alle auf Anerkennung angewiesen, und die kommt eben von außen. Man könnte pointiert sagen: Wir sind süchtig nach der Anerkennung durch die anderen! So sind wir den herrschenden Konventionen und – das hat die Geschlechterforscherin Judith Butler sehr überzeugend herausgearbeitet – anderen immer auch ein wenig ausgeliefert. Es geht immer um Bewährung, darum, sich unter den Blicken der anderen auszuzeichnen.

Knappes Gut Anerkennung

DIAKONIA: Ist dann die oft konstatierte Zunahme von Gewalt unter den Jugendlichen ein Hinweis darauf, dass der Kampf um Anerkennung härter wird? Ist Anerkennung ein Gut, das immer knapper wird und deshalb heißer umkämpft?

Markus Rieger-Ladich: Zunächst: Ich glaube nicht, dass die These richtig ist, dass körperliche Gewalt sehr stark zunimmt. Die Statistiken geben das eigentlich kaum her. Nach wie vor wird Gewalt am häufigsten innerhalb der eigenen vier Wände ausgeübt. Nur weil diese Gewalt kaum einmal publik wird, erscheint die öffentliche Ge-

»Kultur der Straße«

walt umso greller. Der US-amerikanische Soziologe Elijah Anderson spricht in diesem Zusammenhang von der »Kultur der Straße«. Anderson weist nach, dass junge Männer der kapitalschwachen Milieus in ihren Familien häufig nur einen Modus kennen lernen, wie mit Dissens und Differenz umgegangen werden kann. Und in diesem Modus sind sie dann durchaus erfolgreich.

Oft haben solche Jugendliche ein sehr feines Gespür für gewährte und für verweigte Anerkennung. Bei dem schlimmen Vorfall mit dem Rentner, den zwei Jugendliche in der Münchner U-Bahn gewaltsam attackierten, war diese Komponente mit im Spiel: Die beiden Täter fühlten sich vom Rentner offensichtlich abgewertet. Wenn sie den Eindruck haben, dass ihnen die Wertschätzung, die ihnen zusteht, verweigert wird, reagieren sie häufig gewalttätig – auch weil sie unter allen Umständen ihr Gesicht wahren müssen. Die Souveränität, einen nörgelnden Rentner einen guten Opa sein zu lassen, können aus dieser sozialen Gruppe leider nur die wenigsten aufbringen. Anerkennung ist hier ein so knappes Gut, dass zuzuschlagen bedauerlicherweise vielen als ein Akt der Selbstachtung erscheint – als die ultima ratio gleichsam.

In den Moden und Jugendkulturen geht es sehr oft um Zitate von Härte und Stärke – bei Hip-Hop-Phrasen ebenso wie bei Goldketten oder dem Gangster-Look. Jugendliche etwa, die Hosen tragen, die ganz tief sitzen, oder Schuhe ohne Schnürsenkel, zitieren damit den Style

»keine alternativen Rollenmodelle«

der Verhafteten in den USA, denen beim Eintritt ins Gefängnis die Gürtel und die Schuhbänder weggenommen werden. Es geht also auch hier darum, sich demonstrativ als harter Kämpfer zu zeigen.

Jugendliche, die über anderes Kapital als nur den eigenen Körper verfügen, können solche Zitate und Stile durchaus auch spielerisch anwenden, für jene aus den benachteiligten Milieus ist eine Distanzierung davon nicht drin. Für sie ist häufig die Straße das einzige Spielfeld, auf dem sie Anerkennung und Respekt erwerben können. Darüber hinaus haben sie kaum alternative Rol-

lenmodelle, die sie wenigstens halbwegs erfolgreich verkörpern könnten.

Jugendstile

DIAKONIA: Das Feld der Jugendkulturen ist unübersichtlich geworden. Was dominiert heute?

Markus Rieger-Ladich: Ich bin Jahrgang 1967; als ich jung war, hörte man Pop und nur wenige hörten Heavy Metal. Heute sind die Stile und Moden so ausdifferenziert, dass sich wahrscheinlich fünf Jugendliche kaum auf eine Zeitschrift, auf eine gemeinsame Stilrichtung würden einigen können. Es gibt ständig Abspal-

»wenige, oft vorgezeichnete Geschichten«

tungen und neue Formen. Immer gehört dazu aber nicht nur eine bestimmte Musik, sondern auch eine ganz bestimmte Körpersprache, Gesten, Mimik, ein Wortschatz – also ein Habitus, der auch bewusst von den Jugendlichen eingeübt wird.

DIAKONIA: Wenn Jugend im freien Experimentieren besteht, gilt das dann auch für die Moden und den Habitus? Oder ist es auch hier nur eine Minderheit, die das spielerisch ausprobiert?

Markus Rieger-Ladich: Gerade die Jugendlichen aus gewaltnahen Milieus haben auch hier kein großes Spektrum. Zudem gibt es Milieus, aus denen der Ausstieg schwer ist: Wer zu einer ideologisch rechten Gruppe gehört und die Böhsen Onkelz hört, kann nicht so einfach auf schwarzen Hip-Hop umsteigen. Hier gibt es hohen sozialen Druck.

Wenn wir noch einmal auf Rutschky und die Jugend als Roman zurückgreifen, auf die Frage also, welche Geschichten wir uns über unser

Leben erzählen, dann ist die Möglichkeit, sich Geschichten im Plural zu erzählen, sicherlich nur auf wenige Segmente des sozialen Raumes beschränkt. Für die Jugendlichen aus den unteren sozialen Milieus gibt es oft nur ganz wenige, mehr oder weniger vorgezeichnete Geschichten.

Distinktion durch Bildung

Das deutsche Bildungssystem verstärkt diese Festlegungen und Verengungen noch. Es prämiert Herkunft und versagt dort, wo es Jugendlichen aus sozial- bzw. kapitalschwachen Milieus ermöglichen sollte, Optionen dazu zu gewinnen. Die frühe Trennung in verschiedene Schultypen bevorzugt jene, die aus der Familie bereits wichtige Qualitäten mitbringen. Kinder aus dem Mittelstand und aus Akademikerhaushalten finden sich daher ungleich häufiger auf Gymnasien als andere. Dort treffen sie zumeist auf LehrerInnen, die ebenfalls aus dem Mittelstand kommen, und wer den hier gefragten Habitus nicht überzeugend verkörpert, wird oft auch schnell wieder ausgesondert.

Viele dieser im Bildungssystem gescheiterten Jugendlichen reagieren darauf so, dass sie sagen, sie würden ohnehin auf Bildung pfeifen. Wiederum erscheint das als Versuch, die eigene Selbstachtung zu wahren. Die Biographie, zu der man doch offensichtlich gezwungen wird, wird daher im Nachhinein zu einer selbstgewählten verklärt. Wenn es laut Erikson in der Jugend darum geht, seinen Platz in der Gesellschaft zu finden, dann haben wir es hier mit Jugendlichen zu tun, die der Voraussetzungen beraubt werden, Bildungsambitionen überhaupt entwickeln zu können, und nur eine sehr begrenzte Auswahl an Plätzen vorfinden; dennoch geben sie das dann als Ergebnis ihrer eigenen Wahl aus: »Ich wollte ohnehin nicht aufs Gymnasium; war mir doch

viel zu blöd ...« Für manche dieser Jugendlichen ist oder war Schule schlicht ein Ort der Beschämung und der Demütigung.

Die Logik von Jugendlichen

DIAKONIA: Welche Aufgaben ergeben sich aus diesen Schwächen der Schule für die außerschulische Jugendarbeit?

Markus Rieger-Ladich: Jugendarbeit sollte versuchen, gerade sozial schwächeren Jugendlichen Anerkennung zu vermitteln und ihnen einen Raum zur Verfügung stellen, damit sie mehr Möglichkeiten für ihr Leben in den Blick nehmen, als sie zunächst für sich sehen. Es geht dabei um alternative Formen von Anerkennung, alternativ zu jenen, die auf der Straße gelten. Wichtig ist die Frage: Wer gewährt die Anerkennung und wer definiert, nach welchen Regeln Aner-

»den kulturellen Formen der Jugendlichen nahe genug sein«

kennung verliehen wird? Zunächst sind das die Peers, also andere Jugendliche, und in jeder Gruppe gibt es dafür etablierte Codes. Es gilt, diese zu kennen und kreativ einzusetzen. So kann es durchaus cool sein, in den Jugendclub zu gehen – und auch von da können die Jugendlichen mit gestärkter Selbstachtung heimgehen, aber eben nach veränderten Regeln.

DIAKONIA: Kann das auch kirchliche Jugendarbeit leisten? Kommt Kirche als Autorität, deren Anerkennung gewünscht wird, für Jugendliche überhaupt in Frage?

Markus Rieger-Ladich: Meine These dazu wäre: Kirche müsste sich auf die Logik von Jugendlichen radikal einlassen und damit auf ein symbolisches Universum, das zunächst dem ihren sehr fremd scheint. Es ist wichtig, ein Ge-

spür dafür zu entwickeln, wie die Jugendlichen ticken. Pastoral Tätige, die an Jugendliche heran wollen, müssten in ihrem eigenen Lebensstil eine gewisse Affinität zu Jugendkulturen haben. Sie dürfen also nicht nur Bach und Mozart hören. Und sie brauchen dann auch von der Kirchenleitung her genug Freiraum, um Gegenwelten aufbauen zu können, die für Jugendliche tatsächlich auch attraktiv sind. Solche Räume müssen den kulturellen Formen der Jugendlichen nahe genug sein, damit die Jugendlichen sie als ihre eigenen erkennen können, und gleichwohl müssen sie Alternativen bieten und den Jugendlichen neue Perspektiven eröffnen.

Druck und Widerstand

DIAKONIA: Bei Jugend denkt man wohl immer auch an die eigene Jugendzeit. Doch die Welt der jungen Leute von heute ist anders. Was unterscheidet Jungsein heute von Jungsein damals – vor 20, 30, 50 Jahren?

Markus Rieger-Ladich: Zunächst gibt es eine ganze Reihe von gravierenden Veränderungen. Wenn ich einmal nur im Feld der Schule bleibe, dann sieht man schnell, dass im Vergleich zu den 1970er-Jahren der Druck enorm gestiegen ist. Man merkt das u.a. daran, dass immer mehr unternommen wird, um den Lernerfolg zu sichern – vom Englisch-Unterricht im Kindergarten bis zum hoch professionalisierten Nachhilfeunterricht. Zu meiner Zeit gab es noch die Studentin

»ungehobene Begabungsreserven«

von nebenan, die bei Fragen der englischen Grammatik Tipps bereit hielt, heute gibt es dafür längst spezialisierte Institute. Der gestiegene Leistungsdruck verstärkt aber die soziale Distinktion.

1963 machte Georg Picht darauf aufmerksam, dass in der Bevölkerung ganz beträchtliche Begabungsreserven schlummerten, die es zu heben gälte – wobei damals vor allem die Mädchen im Blick waren. Daraufhin wurde massiv in den Ausbau des Bildungssystem investiert. Heute wäre der Fokus auf die niedrigen sozialen Mili-

Literaturhinweise

Elijah Anderson, The Code of the Streets, in: The Atlantic Monthly, Vol. 273, No. 5 (1994), 80-94.

Eva Barlösius, Pierre Bourdieu, Frankfurt/Main-New York 2006.

Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main 2006.

Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/Main 2003.

Robert Connell, Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Opladen 2000.

Georg Picht, Die deutsche Bildungskatastrophe, Olten 1964.

Michael Rutschky, Alles noch offen? Jugend als Utopie und Roman, in: Neue Sammlung 42 (2002), 3-12.

eus zu legen, z.B. auf Jugendliche mit Migrationshintergrund. Doch gegenwärtig gibt es keine mit damals vergleichbaren Anstrengungen, diese Schätze für die Gesellschaft zu heben. Man nimmt wieder hin, dass der Flaschenhals enger wird, dass es nur wenige sind, die aufsteigen.

Für viele, gerade aus den unteren sozialen Milieus ist es vorbei damit, dass die Schulzeit noch eine unbeschwerte Zeit des Experimentierens wäre. Wer etwa in einem so genannten »Problemviertel« lebt und eine »Problemschule« besucht, weiß das auch. Man weiß um die eingeschränkten Möglichkeiten für das weitere Leben – und das verfestigt sich im Bewusstsein. Zudem sind die Milieus heute wieder deutlicher voneinander abgeschottet, sodass auch soziale Kontakte in andere Milieus, die doch einem begabten Kind sehr helfen könnten, immer seltener werden. So schließt sich wieder der Kreis.

DIAKONIA: Dabei kann man doch den Eindruck haben, die Welt wäre in den letzten 30 Jahren vielfältiger geworden, pluralistischer, die Möglichkeiten hätten sich vervielfacht ...

Markus Rieger-Ladich: Doch diese Vielfalt an Lebensstilen und Lebensmöglichkeiten ist nur einer kleiner werdenden Gruppe zugänglich. Die soziale Mobilität nimmt spürbar ab. Und die Verlierer dieser Entwicklungen werden dazu verleitet, das Spiel bereitwillig mitzuspielen. Sie haben

»Die soziale Mobilität nimmt spürbar ab.«

die Leistungsrhetorik so internalisiert, dass sie das Verlieren nur als eigenes Versagen wahrnehmen und keine Fragen nach den systemisch bedingten Faktoren ihres Scheiterns mehr stellen – und auch nicht solche nach dessen möglicher Veränderung.

Die stärkere Segmentierung der Gesellschaft, die Abnahme sozialer Mobilität, eine verbreitete Haltung, die immer ungenierter das Zurückbleiben und die Verarmung anderer in Kauf nimmt – diese Entwicklungen zu sehen, zu benennen und kritisch zu kommentieren, das wäre auch ein wichtiger kirchlicher Beitrag zur Verbesserung der Lebenschancen aller Jugendlichen. Es geht hier auch um elementare Fragen der Gerechtigkeit.

Kirche könnte hier verstärkt mit denen ins Gespräch kommen, die zwar spüren, was mit ihnen geschieht, aber selbst keine Begriffe dafür

haben. Kirche verfügt über hohes kulturelles und soziales Kapital, das sie durchaus einsetzen und teilen könnte. Vielleicht ließe sich etwa eine hippe Form von gesellschaftlichen Alphabetisierungskampagnen für Jugendliche entwickeln, bei

»in Kenntnis der Codes auf Augenhöhe kommunizieren«

der in Kenntnis ihrer Codes auf Augenhöhe mit ihnen kommuniziert wird. Dazu brauchte es eben Verantwortliche und JugendarbeiterInnen, die wirklich bereit sind, sich in die Welt der jungen Leute hineinzubegeben. Am Beginn steht das ehrliche und dann auch informierte Interesse an den jungen Menschen, an ihren Lebenssituationen und den Formen, in denen sie versuchen, das Leben zu bewältigen, und um Anerkennung ringen.

DIAKONIA: Danke für das Gespräch.

Markus Rieger-Ladich, Dr. phil., ist Erziehungswissenschaftler und arbeitet als Oberassistent am Pädagogischen Institut der Universität Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Analyse symbolischer Gewaltverhältnisse, Fragen der Bildungsphilosophie und der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung. Von 1990 bis 1994 war er als Vertreter einer Bonner Basisgemeinde im Koordinationskreis der Initiative Kirche von unten (IKvu) in Deutschland engagiert und von 2003 bis 2007 im Beirat bzw. im Vorstand des Fördervereins der Jugendakademie Walberberg, einer Einrichtungen der außerschulischen Jugendbildungsarbeit im Bistum Köln.

Die Fragen stellte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Räume für Träume?

Jugendliche im Kommunikationsraum Ortsgemeinde

Auch wenn es in Zahlen nicht allzu viele sind, stellen die Jugendlichen in der Gemeinde eine große Herausforderung dar. Geprägt durch ihr Herkunftsmilieus haben sie unterschiedliche Bedürfnisse. Wo ihnen Interesse begegnet und sie Gestaltungsmöglichkeiten bekommen, kann Begegnung gelingen. Ein Überblick.

In der »Magna Charta, Grundlage für eine gelingende kirchliche Jugendarbeit in der deutschsprachigen Schweiz« haben sich die Jugendseelsorgenden der diözesanen, kantonalen und regionalen Fachstellen sowie die kirchlichen Begleitpersonen der Jugendverbände auf folgende Grundsätze geeinigt: »Kirchliche Jugendarbeit ist Dienst der Kirche an der Jugend. Sie hat das Ziel, jungen Menschen den Zugang zu jener Lebensweise freizumachen und freizuhalten, wie sie Jesus von Nazareth gelebt hat. Leitend ist immer das Interesse an der Subjektwerdung aller Menschen vor Gott. Es geht um die individuelle, soziale, gesellschaftliche und religiöse Entfaltung und Selbstverwirklichung des Jugendlichen: der freie, kontaktfähige, engagierte, kritische, selbst- und verantwortungsbewusste Mensch. Kirchliche Jugendarbeit baut auf den Lebenswelten der Jugendlichen auf und ist ein

wichtiger Experimentier- und Freiraum. Jugendliche bringen unterschiedliche Voraussetzungen, Bedürfnisse und Interessen mit. Entsprechend vielfältig sind die Formen kirchlicher Jugendarbeit [...]«¹

Diese Selbstverpflichtung bezieht sich auf die so genannte »pfarrellich orientierte Jugendarbeit«. Jugendbewegungen und »Movimenti« orientieren sich häufig an überregionalen oder internationalen Zusammenschlüssen, die von einer bestimmten Spiritualität getragen sind.

Im Sozialraum der Ortsgemeinde

Das begrenzte Territorium einer Ortsgemeinde hat im Alltag der meisten Jugendlichen kaum eine Bedeutung, es sei denn, sie sind als Leitungspersonen in einem Jugendverband oder einer Gruppierung engagiert, in die sie schon als Kinder eingebunden waren. Ob Jugendliche im Sozialraum einer Ortsgemeinde anzutreffen sind, hängt in den städtischen Quartieren von der Zusammensetzung der Bevölkerung ab. Im ländlichen Raum entscheidet vor allem die ausbildungsbezogene Mobilität über die Zusammensetzung der jugendlichen Lebenswelten, ihre sozialen Beziehungen zu Gleichaltrigen, die Aus-

übung außerschulischer Tätigkeiten und ihr Freizeitverhalten.

Junge Erwachsene investieren häufig viel Zeit und Kraft in die Berufsausbildung und in Weiterbildungsmaßnahmen. An manchen Orten bieten Sport- oder Musikvereine sowie Sozialeinsätze für und in der Gemeinde noch gemeinsame Bezugspunkte für Jugendliche verschiedener Milieus sowie die Generationen untereinander. In der deutschsprachigen Schweiz findet sich nur ein geringer Teil der gesamten jugendlichen Bevölkerung an Orten ein, die mehr oder weniger mit der katholischen Kirche identifiziert werden. Im Wesentlichen sind das Jugendtreffs im Dorf oder Quartier sowie regionale Angebote. Die verbindlichere Art, sich zu engagieren, eignet sich in den Kinder- und Jugendverbänden Blauring & Jungwacht sowie dem Verband katholischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder. Dazu kommt mancherorts noch Gruppenarbeit mit Ministrantinnen und Ministranten.

Soziokulturelle Verschiedenheit

Mit Ausnahmen sind es Jugendliche mit unterschiedlichem soziokulturellem Hintergrund, die an den niederschweligen Angeboten einerseits teilnehmen oder sich andererseits als Freiwillige in den Verbänden und Gruppen engagieren. Jugendliche mit Migrationshintergrund, besonders männliche, und/oder Bildungsferne besuchen eher die offenen Treffs. Dort besteht die Aufgabe der erwachsenen Bezugspersonen häufig darin, auch anderen Anspruchsgruppen den Zugang offen zu halten. Interventionen sind gefragt, die den Jugendlichen, anknüpfend an bestimmte Ereignisse oder Konstellationen, qualifizierende Anstöße zur Erweiterung ihres Wahrnehmungs- und Kommunikationsspektrums eröffnen. Wertvolle Vermittlungsarbeit seitens der

Jugendarbeitenden leisten häufig Migrantinnen und Migranten der zweiten Generation.

Jugendliche, welche einen höheren Schulabschluss anstreben, interessieren sich auch in ihrer Freizeit eher für Aktivitäten, aus denen sie

»Beitrag zur Integration«

neben dem Gemeinschaftserlebnis auch ein gewisses Maß an Kompetenzerweiterung mitnehmen können, sei es im kreativ-musischen, im sportlichen oder sozialen Bereich.

Kinder und Jugendliche der ursprünglich einheimischen Bevölkerung und der bürgerlichen Milieus nehmen eher an Aktivitäten der Jugendverbände teil, vor allem an den Ferienlagern. Ein Teil der älteren Jugendlichen wird als freiwillige Leitungspersonen in der Gruppenarbeit tätig. Sie übernehmen ein großes Maß an Verantwortung für die Freizeitgestaltung der Kinder. Für diese Aufgaben werden sie verbandsintern geschult, die Kurse folgen staatlich festgesetzten Standards.

Jugendverbände unternehmen verstärkt Anstrengungen, um auch Kinder aus Familien mit Migrationshintergrund zu erreichen und einen Beitrag zur Integration zu leisten. Das scheinbar beziehungslose Nebeneinander von Jugendlichen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen oder sich an unterschiedlichen Milieus

»Welche Jugendlichen leben hier?«

orientieren, ist kein jugendspezifisches Phänomen. Auch unter Erwachsenen aus bestimmten Milieus findet in deren Freizeit wenig Kommunikation statt.

Inwieweit es in der Freizeit der Jugendlichen zu nachhaltigen Begegnungen kommt, hängt meist davon ab, ob Pastoralverantwortliche den jeweiligen Sozialraum einer möglichst

genauen Analyse unterziehen: »Welche Jugendlichen leben hier, welche sind ihre Lebenswelten und Milieuorientierungen im Alltag und am Wochenende? Wo treffen sie sich, was tun sie? Welche sind ihre kulturellen Ausdrucksformen?« Die SINUS-Milieustudie: »Wie ticken Jugendliche?«² kann kirchlichen Mitarbeitenden darüber hinaus helfen, den Einblick in die Milieuorientierungen der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu vertiefen.

Nicht nur in Bezug auf Jugendliche ist es wichtig, außerkirchliche Orte aufzusuchen, an denen sich die Menschen treffen. Je nach persönlicher Neigung und Interesse können sie sich an verschiedene Orte der Freizeitgestaltung begeben, um die Jugendlichen dort aufzusuchen, wo sie sich in ihrer Freizeit treffen.

Orte der Begegnung

»Die Kirche und mit ihr die Gemeinde vor Ort wird als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden vom Geist Gottes zusammengerufen, zusammengehalten und dazu befähigt, die Anerkennungspraxis Jesu auch unter heutigen Bedingungen kultureller Differenz zu aktualisieren und zu bezeugen.«³ Motiviert durch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu versuchen kirchliche Mitarbeitende, Milieubrücken zu schlagen und eine interkulturelle Kommunikation anzustoßen. Sie möchten Jugendlichen Wege aufzeigen, wie sie zumindest eine adäquate Kenntnis voneinander sowie Respekt füreinander gewinnen können.

Wer versucht, Jugendliche verschiedener Kulturen und Milieus »live« miteinander in Beziehung zu bringen, muss verschiedene Faktoren beachten. Für diejenigen Jugendlichen, die schon vielseitig engagiert sind, müssen Beteiligungsmöglichkeiten vor Ort klar strukturiert,

miteinander vermittelbar und punktuell möglich sein. Für die anderen, die von ihrem soziokulturellen Hintergrund her weder in Netzwerke eingebunden sind noch ein Bewusstsein ihrer Selbstwirksamkeit haben, gilt es, Anknüpfungspunkte über lebensgeschichtlich bedeutsame Themen wie Lehrstellensuche, über Sport oder Musik jenseits der Vereine etc. zu schaffen.

Auch wenn die besondere Rolle der Peer-groups als wichtige Ressource akzeptiert werden muss, brauchen besonders Jugendliche aus bildungsfernen Schichten auch Interventionen, die

»mit Menschen jenseits des eigenen Milieus kommunizieren«

sie, zumindest punktuell, über die Milieugrenzen ihrer Peergroup herausführen. Für die meisten Jugendlichen bedeutet es eine Kompetenzerweiterung, wenn sie mit Menschen jenseits des eigenen Milieus in Kommunikation treten. Allerdings hegen viele Jugendliche besonders gegenüber dem kirchlichen Umfeld den großen Verdacht, man wolle sie zu einer »Harmonie« einladen, die sie im Alltag weder erleben noch suchen.

Kirchliche Jugendarbeit muss auch nach außen kommunizieren, dass Jugendliche sowohl in der Ausgestaltung ihrer Individualität als auch in der Erweiterung ihrer sozialen Kompetenzen

»keine dauerhafte Mitarbeit«

unterstützt werden. Anstöße zu einer gelingenden Kommunikation können auf allen Feldern der Jugendpastoral im Freizeitbereich erfolgen: in der kirchlichen Jugendarbeit, in den Jugendkirchen, in der Firmpastoral mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Allerdings ist mit zeitlich begrenzten Begegnungen zu rechnen, da die

meisten Jugendlichen keine dauerhafte Mitarbeit an einem einzigen Ort in Betracht ziehen.

Kommunikationswege

Es gibt übergreifende Lebensaufgaben, die von den Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu lösen sind, sowie gewisse lebensgeschichtlich bedeutsame Präferenzen, wie die Bedeutung der verschiedenen Arten von Musik oder die virtuelle Kommunikation. Jugendliche kommunizieren miteinander sowohl in der bewussten Abgrenzung als auch in der bewusst gewählten Zuordnung zu einem sozialen Netzwerk. Dabei verhalten sie sich gelegentlich wie »Fahrende«, die nur auf Zeit an einem bestimmten Ort Halt machen und dann weiterziehen. In den Internetforen, im MSN, per SMS kommunizieren sie über Milieugrenzen hinweg.

Während sich die Firmvorbereitung für die verbindlichere Form der (religions-)pädagogischen Hinführung zur Kommunikation anbietet, entstehen im Rahmen der niederschweligen Jugendarbeit, im Jugendtreff oder in der Jugendkirche, eher sozialdiakonische Projekte der Interessen- und Kulturvermittlung. Jugendseelsorgende machen sich Kompetenzen aus dem Be-

»Problematisieren einer diffusen Wirklichkeit«

reich der aufsuchenden und/oder mobilen Jugendarbeit zueigen. Sie setzen sozialpädagogisches Know-how ein, um Begegnungen anzustoßen und zu gestalten. Es handelt sich um Interventionen der ermächtigenden Aktivierung (Animation), um unterstützende Organisation und Mediation im Sinne des Interessenausgleichs, der Übersetzungsarbeit und des Problematisierens einer diffusen Wirklichkeit.

Vielfältige kulturelle Ausdrucksformen und deren Bedeutung müssen aufgezeigt, verstanden und ausgetauscht werden können. Das Ziel der vermittelnden Funktion ist es, Differenzen sichtbar und verstehbar zu machen, den Austausch zu fördern, aber auch Konflikte zu bearbeiten, zu regeln und geordnet austragen zu helfen. Es werden Projekte initiiert, die mögliche neue Verhaltensweisen in Gang setzen können. Diese Projekte tragen dazu bei, »dass neue Situationen geschaffen werden, die der Gruppe ermöglichen, sich mit Neuem bekannt zu machen, sich dazu auszudrücken und ihr Verhalten adäquat anzupassen«⁴. Kinder und Jugendliche sind von Anfang an Beteiligte an den Projekten und Lernprozessen (Partizipation).

Gestalten und vernetzen

Es gibt zahlreiche methodische Anregungen zur gezielten Gestaltung von Begegnung und Kommunikation. Das »Soziodrama«, eine Variante szenischen Arbeitens, ist eine Aktionsmethode nach Jakob L. Moreno. Unter Anleitung einer entsprechend geschulten Fachperson erarbeitet eine Gruppe mittels improvisierter Rollenspiele relevante Themen, vorwiegend aus dem Bereich der sozialen Kooperation. Soziodrama kann zur Schulung aller Arten sozialer Kompetenz genutzt werden, da es den erlebnisbezogenen Einblick aus der jeweiligen Perspektive der verschiedenen Interessengruppen ermöglicht.⁵

Der lokalen Vernetzung der kirchlichen Jugendarbeit dienen Kooperationen mit anderen Akteuren der Jugendförderung. Besonders Kulturprojekte, die Musik, Bewegung und Tanz miteinander verbinden, ermöglichen nicht nur, die verschiedenen Talente, Stile und Ausdrucksformen in Kontakt zu bringen, sondern auch gendergerecht mit Mädchen und Jungen zu arbei-

ten. Zentral ist der Prozess der Produktion: das Erkennen der individuellen Talente und Ressourcen, das Einüben, das Zusammenspiel, die Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel hin, beispielsweise die Aufführung eines Musicals nicht nur in der Wohngemeinde.

Jugendverantwortliche nutzen auch die Kommunikation in virtuellen Räumen, so durch eine speziell gestaltete Website mit Diskussionsforum. Im Advent oder zur Fastenzeit senden sie Botschaften per SMS oder im Netz, welche die Jugendlichen täglich erhalten oder abrufen können. Darüber hinaus gibt es die Möglichkeit zum Chat mit Vertrauenspersonen.

Der Firmweg

»Die allgemeine Ausrichtung kirchlichen Handelns auf die Einheit der Völker muss in katechetischen Lehr-Lernprozessen erkennbar und erfahrbar werden durch die Anerkennung kultureller und anderer Besonderheiten, durch die Stärkung von Gemeinsamkeiten zwischen Menschen unterschiedlicher Prägung und die Realisierung wechselseitiger Integration.«⁶

Die Firmvorbereitung erscheint als der geeignete gemeindekatechetische Lernort, um gendergerechte Möglichkeiten aufzuzeigen, wie man miteinander ins Gespräch und ins Handeln

»reflektierte Gruppendynamik«

kommen kann. Sofern junge Menschen einer Ortsgemeinde jahrgangsbezogen eingeladen werden, sich am Firmweg zu beteiligen, bringen diese verschiedene soziokulturelle Hintergründe mit. Auch ordnen sie sich zu diesem Zeitpunkt in ihrer Wertorientierung, in Geschmacksfragen, in der Freizeitgestaltung schon aktiv verschiedenen Milieus zu. Die Begegnung auf dem Firm-

weg birgt also per se schon eine Herausforderung, sich sowohl als Individuum zu präsentieren als auch die anderen in ihrer Eigenheit wahrzunehmen, sich zuzuordnen und sich abzugrenzen.

Zahlreiche Pfarreien in der deutschsprachigen Schweiz haben, anthropologisch und (religions-)psychologisch begründet, das Firmalter auf 18 Jahre und älter angehoben. Sie bieten Jugendlichen Räume an, wo sie mit ihren Lebensthemen angenommen werden, wo sie gefordert werden, aber auch »aufatmen« können.

Internethinweise

www.fachstelle.info

Deutscheschweizer Fachstelle für kirchliche Jugendarbeit

www.kath.ch/jugend

Verein Deutscheschweizer Jugendseelsorger/innen

www.sajv.ch

Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände

www.doj.ch

Dachverband offene Jugendarbeit Schweiz

www.jugendarbeit.ch

Privates, ehrenamtlich betreutes Internetportal

Denn die Integration des Firmwegs in den Alltag ist besonders für diejenigen, die kurz vor dem Abschluss der Lehre stehen, eine große Herausforderung, eröffnet ihnen aber die Möglichkeit, ehemalige Schulkameradinnen und Schulkameraden wieder zu treffen und neue Menschen kennen zu lernen.

In den ehrenamtlichen Firmbegleitenden begegnen sie verbindlich erwachsenen Menschen außerhalb von Herkunftsfamilie, Schule oder Beruf. Diese machen ihnen die Grundstrukturen einer entstehenden Gemeinschaft konkret erfahrbar und stehen ihnen in Glaubensfragen als authentische Zeugen zur Verfügung. Meist gehören neben den Gruppentreffen auch Wochenenden oder eine mehrtägige Firmreise mit der Großgruppe ins Programm. Neben thematischen Impulsen und Einblicken in ver-

schiedene spirituelle Traditionen spielt dort die reflektierte Gruppendynamik eine große Rolle. Auch konfliktbehaftete Themen wie Zuverlässigkeit, gemeinsame Regeln oder Alkoholmissbrauch kommen zur Sprache.

Einen Teil der Firmvorbereitung bilden die Sozialpraktika. Sie bringen häufig die Jugendlichen mit anderen Generationen in Kontakt, sei es durch Besuchsdienste, aus denen sich gelegentlich auch länger andauernde Kontakte ergeben, gemeinsame Kulturveranstaltungen oder Einführungsunterricht im Umgang mit Computer und Internet für ältere Erwachsene.

Projekte

Auch die so genannten »72-Stunden-Aktionen«, während derer Kinder und Jugendliche einen sozialen Einsatz, meist an ihrem Wohnort leisten, bringen nicht nur soziokulturell verschiedene Jugendliche zueinander. Jugendspezifisch sind der Eventcharakter sowie die Art der Kommunikation über das Internet. Organisiert werden die Aktionen meist von Jugendverbänden, vor Ort werden jedoch weitere Helfende benötigt. Dadurch können sich andere Jugendliche punktuell anschließen und ihre jeweiligen Ressourcen einbringen.

Die Mischung von lokaler Kooperation und überregionaler Beachtung, gefördert durch jugendkulturell orientierte Medien, ermöglicht es Jugendlichen, sich als wirksam zu erfahren. In der Öffentlichkeit werden Jugendliche als eine positive gesellschaftliche Kraft wahrgenommen. Sie erhalten Unterstützung von Erwachsenen, teils mit spezifischem Fachwissen oder -können, die ihnen jedoch, anders als in der Schule oder in der Lehre, zuarbeiten.

Verschiedene Ansätze unter dem Label »Jugendkirche« bieten Jugendlichen seit ca. zehn

Jahren Raum für jugendästhetisch gestaltete liturgische und kulturelle Projekte, die sie in ihrer religiösen Subjektwerdung fördern, sowie diakonische Angebote. Mitarbeitende entwickeln zusammen mit unterschiedlichen Jugendkulturen verschiedene adäquate Angebote und stellen

»Label Jugendkirche«

Räume und Ressourcen zur Verfügung, welche die Jugendlichen nach ihren Bedürfnissen nutzen können. Jugendliche Musikbands erhalten nicht nur Proberäume, sondern auch Gelegenheit, in den Gottesdiensten oder in eigens organisierten Konzerten vor Publikum aufzutreten. Durch die Mitarbeit bei Musicalprojekten oder Foto- und Filmaktionen werden Selbstaussdruck und Zusammenarbeit sowie die audio-visuelle Kommunikation über Wertorientierungen und Glaubensfragen gefördert.

Kommunikation kann gelingen

Auch wenn es manchmal den langen Atem braucht: Auf dem Gebiet einer Ortsgemeinde oder eines Seelsorgeraumes, der sich meist mit dem Aktionsradius jüngerer Jugendlicher deckt, können, zusammen mit interessierten Jugendlichen, Orte der Kommunikation geschaffen werden. Die Aufgabe der Jugendpastoral-Verantwortlichen besteht dabei weniger darin, Angebote zu machen, sondern Räume der Begegnung für Jugendliche zu schaffen – geographisch, physisch, psychisch und symbolisch. Es geht darum, Jugendliche im konkreten Sozialraum wahrzunehmen, sie zu fördern, zu befähigen und zu unterstützen beim Artikulieren der eigenen Wünsche und Ideen. Wichtig ist weiters, verschiedene Jugendliche in gemeinsamen Projekten zusammenzubringen.

Jugendliche brauchen Freiräume zur Gestaltung der Freizeit, »Schon-Räume«, in denen Begegnungen gestaltet und Konfliktlösungen ausprobiert werden können, geschützte Räume, in denen religiöse Kommunikation stattfinden kann. Besonders in der niederschweligen Jugendarbeit müssen Zugangsmöglichkeiten eröffnet werden, die einerseits geschlechtsbezogene

»verschiedene Jugendliche in gemeinsamen Projekten«

Aspekte, gegebenenfalls Normen verschiedener Kulturen und deren Auswirkungen, und andererseits die unterschiedlichen Ausdrucksformen und Ausdrucksmöglichkeiten der jugendlichen Besucherinnen und Besucher einbeziehen.

Nicht nur für die offenen Angebote sondern auch für die verbindlicheren Formen der Ju-

gendpastoral auf dem Firmweg, in lokalen Jugendgruppen und in der verbandlichen Jugendarbeit sind seitens der Erwachsenen verlässliche Ansprechpersonen gefragt, die sich wirklich für die Jugendlichen interessieren. Gemeint sind nicht nur Fachpersonen, die sich auf den Bereich »Jugend« spezialisiert haben oder an die jugendpastorale Aktivitäten delegiert wurden, sondern auch ehrenamtlich tätige Erwachsene, die ihrerseits von den Hauptamtlichen die nötige Begleitung und fachliche Unterstützung sowie von der gesamten Gemeinde die angemessene Wertschätzung und Anerkennung erhalten.

Dorothee Foitzik Eschmann, geb. 1961, Studium der Theologie und Germanistik in Freiburg und Heidelberg, Höheres Lehramt (Gymnasium), Psychodramaleiterin und Morenopädagogin, Erwachsenenbildnerin, ist Co-Stellenleiterin der Deutschschweizer Fachstelle für kirchliche Jugendarbeit in Zürich.

¹ Magna Charta, Grundlage für eine gelingende kirchliche Jugendarbeit in der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 2001.

² Bund der Deutschen Katholischen Jugend & MISEREOR (Hg.), SINUS-Milieustudie U27 »Wie ticken Ju-

gendliche?«, Düsseldorf 2008.

³ Monika Scheidler, Interkulturelles Lernen in der Gemeinde, Ostfildern 2002, 410.

⁴ Eugen Trost, Raum geben, statt Angebote machen: Der Mediationsansatz, in: KatBl 131 (2006),

381-385.

⁵ Thomas Wittinger (Hg.), Handbuch Soziodrama. Die ganze Welt auf der Bühne, Wiesbaden 2005.

⁶ Scheidler, Anm. 3, 411.

Fürs Leben lernen

KABEL: die Kirchliche Anlauf- und Beratungsstelle für Lehrlingsfragen

Die Übergangsphase von der Schule in die Arbeitswelt ist eine heikle Zeit. Konkrete Unterstützung für Jugendliche schafft lebendige Kontakte, die Kommunikation gelingen lassen. Einblick in die Arbeit einer Schweizer Beratungsstelle.

Gerne teile ich Ihnen mit, dass ich durch Ihre Hilfe beim Bewerbungen-Schreiben eine Lehrstelle als Medizinische Praxisassistentin gefunden habe. Ich danke Ihnen für die Korrekturen und Ihren Einsatz, den Sie für mich gemacht haben. Wenn während meiner Lehrzeit etwas nicht richtig laufen sollte oder ich sonst Probleme habe, würde ich mich sehr freuen, Ihre Hilfe wieder beanspruchen zu dürfen«, schreibt L.E. in einem Brief. Nicht immer erhalten wir von der Kirchlichen Anlauf- und Beratungsstelle für Lehrlingsfragen, kurz: KABEL, solche Rückmeldungen. L.E. stammt aus Albanien. Ihre Eltern sprechen kaum deutsch und kennen das schweizerische Bildungssystem nicht. Durch die Jugendarbeiterin der Kirchgemeinde ihres Wohnorts wurde sie auf KABEL aufmerksam gemacht. Nach über 80 Bewerbungen meldete sie sich bei uns.

»Ich war erleichtert, als ich den neuen Lehrvertrag hatte«, sagt S.M. Ein Jahr zuvor wurde ihr während der Probezeit die Lehrstelle als Kauf-

frau gekündigt. »Es war mein Wunschberuf«, erklärt sie. Während eines Gesprächs im Zug erfuhr sie vom Sitznachbarn, dass seine Firma eine Lernende suche. »Die Schnupperlehre gefiel mir, und ich war froh, endlich eine Stelle zu haben.« S.M. wurde von einer Angestellten ausgebildet, die kurz vor ihr in diesem Betrieb begonnen hatte. »Meine Chefin sagte immer nur, dass ich nicht richtig arbeite, sie sah nur Fehler«, berichtet die 18-Jährige.

Als sie ihr aus Angst eine ungenügende Schulnote nicht sofort zeigte, verlangte die Chefin das Gespräch mit den Eltern. Schließlich kam es zur Vertragsauflösung. S.M. dazu: »Ich war dem riesigen Erwartungsdruck nicht gewachsen. Die Lehraufsicht konnte mir keine neue Stelle

»dem riesigen Erwartungsdruck nicht gewachsen«

vermitteln. Eine Bekannte machte mich auf die Beratungsstelle KABEL aufmerksam. Dort nahm man sich wirklich Zeit für mich und hat mich bis zum Lehrbeginn begleitet.« Sie fand einen neuen Beruf als Fachfrau für Betreuung. Zuerst absolvierte sie ein Praktikum, daraus wurde ein Lehrverhältnis. »Die Ausbildung gefällt mir sehr, und ich werde im Betrieb unterstützt. In der

Schule bin ich im Gegensatz zu früher ziemlich gut«, sagt sie heute. Nicht nur die Ausbildung war Thema der Gespräche. Dazwischen unterhielten wir uns über ihren Liebeskummer und über ihre Schwierigkeiten mit ihrer Mutter.

Arbeit und Sinnsuche

Seit 1991 ist die KABEL eine Fach- und Seelsorgestelle der evang.-ref. und röm.-kath. Kirche im Kanton Zürich mit der Ausrichtung, den diakonisch-seelsorglichen Auftrag der Kirchen im Bereich der Lehre in die Tat umzusetzen. Arbeit ist mit Sinnsuche und Sinnfindung verknüpft. Das gilt ganz besonders für die Zeit der beruflichen Grundbildung. Tempo, Mobilität und Verunsicherungen in der Gesellschaft machen Entscheidungen für junge Menschen immer komplexer. Die Übergangsphase von der Schule in die Berufs- und Arbeitswelt ist für viele eine kritische Zeit, in welcher die Jugendlichen Unterstützung und passende Rahmenbedingungen benötigen, um mit den persönlichen Veränderungen, der Neuorientierung und dem Erwachsenwerden klar zu kommen.

Die beiden Landeskirchen haben erkannt, dass es bedeutsam ist, genau an diesem Übergang mit einer Fach- und Seelsorgestelle für Lernende und für Eltern, für Lehrbetriebe und für Berufsfachschulen präsent zu sein. In erster Linie kommen Jugendliche zu der KABEL, weil

»der Situation, wie sie ist, standhalten«

sie eine fachliche Auskunft oder Beratung in Fragen zur Lehre wünschen. Von den Mitarbeitenden der KABEL wird Fachkompetenz in der Berufsbildung und in Beratungsprozessen erwartet.

Der seelsorgliche Akzent kommt in der Art und Weise zum Ausdruck, wie Zeit und Raum für den einzelnen Menschen gegeben werden kann. Zudem sieht das ganzheitliche, lösungsorientierte Beratungsverständnis den Menschen in Bezug zu seinem Lebensumfeld. Als Beratende kommen wir auf dem Lebensweg von Menschen hinzu und gehen mit ihnen ein Stück weit. Wir bleiben stehen bei dem, was traurig und wütend, was enttäuscht und hoffnungslos macht. Wir sind uneingeschränkt da als Begleitende, die nicht bevormunden, sondern der Situation, wie sie ist, standhalten und den Rat- und Hilfesuchenden beistehen.

Zeit für die jungen Menschen zu haben, Interesse an ihrem Leben zu zeigen, zuzuhören, Anteil zu nehmen ist ein hoher Wert, denn diese Haltung vermag das Selbstwertgefühl zu steigern und stellt den Menschen in den Mittelpunkt und nicht Zahlen, nicht Noten, nicht Leistung. Das ist die Qualität unserer Arbeit und kirchlich gesprochen Seelsorge im besten Sinn des Wortes! Jugendliche lernen fürs Leben.

Ein Seelsorgegespräch

Um einen guten Einblick in unsere Tätigkeit zu geben, wird im Folgenden ein Seelsorgegespräch geschildert, in dem zusätzlich mit Elementen aus dem Bibliodrama und der Kinesiologie gearbeitet wurde.

R.M. hat sich angemeldet. Sie fühle sich kraftlos, habe vor einigen Monaten die Lehrstelle verloren und wünsche ein Gespräch mit einem Seelsorger. Ich kenne Gesprächssituationen, die für alle Beteiligten wirkungslos blieben und in nichts sagenden Floskeln, gut gemeinten Ratschlägen oder frommen Sprüchen endeten. Wie kann in einem Seelsorgegespräch eine Situation entstehen, die Veränderung erfahrbar eröffnet?

Als Vorbereitung auf das Gespräch mit R.M. nehme ich mir vor, das Gespräch in drei Teile zu gliedern: in Thema, Ziel und Ressource. Ich lege farbiges A4-Papier bereit. Zunächst geht es darum, das Anliegen bewusst zu machen bzw. das Thema zu benennen, um das es geht.

Anliegen bewusst machen

R.M. erzählt, wie schwierig die Zeit nach dem Lehrabbruch sei und an ihrem Selbstbewusstsein nage. Sie fühle sich demotiviert, kraftlos und ohne Lust. Sie sei in Therapie, suche aber nach weiteren Wegen, wie sie aus dem Loch herauskommen könne. Wir sind uns einig: Im Loch findet sie keine neue Lehrstelle. Auf die Einladung, dieses Loch genauer zu beschreiben, erzählt sie von ihrem inneren Bild, dass Menschen um sie herum stehen, auf sie zeigen, über sie reden und lachen. Nicht sie bestimme über ihr Leben, andere tun es – Eltern, Freunde, Berater auf dem Arbeitsamt, Leute, die sowieso alles besser wissen.

Auf ihre Gefühle angesprochen nennt sie Unsicherheit, Schwäche, Angst. Sie fühle sich total abhängig und ausgeliefert. Auf die Frage, wo sie das alles im Körper spüre, zeigt sie auf die Lunge. Das Atmen falle ihr schwer. Ihre Körperhaltung ist geknickt. Sie stützt sich auf dem Tisch

»ausgeliefert«

ab. Ich spiegle ihre Haltung und was ich von ihr gehört habe, wie sie die Erfahrung des Ausgeliefertseins mächtigen Ämtern und Besserwissern gegenüber klein mache, ihr die Luft zum Atmen nehme und sie in Unsicherheit und Ängste treibe.

Ich lade sie ein, ein farbiges Papier auszuwählen. Sie verbindet Dunkelblau mit ihrer Si-

tuation. Darauf soll nun ein Stichwort stehen, das ihre momentane Erfahrung ausdrückt. »Ausgeliefert« ist für sie das passende Wort.

Als Anker lege ich das dunkelblaue Papier »Ausgeliefert« auf den Boden. Um zu erfahren, wie unbeweglich solche Situationen machen, steht sie darauf, die Füße schulterbreit auseinander. Sie bewegt sich im Stand nach vorne und nach hinten. Nach hinten braucht es nicht viel und sie muss mit einem Schritt das Gleichgewicht halten. Die Bewegung nach links und rechts fällt ihr leichter. Ich bitte sie, sich zu merken, wo sich Widerstand oder ein Ungleichgewicht bemerkbar machen. Dasselbe tun wir mit der Dimension »Unten und Oben«. Sie kauert und streckt sich. Es ist anstrengend und sie bewegt sich sehr wackelig.

Ich erkläre, dass sich ihre Situation auch in der Beweglichkeit ausdrücke und wie wichtig es sei, sich die momentane Situation in ihren Facetten bewusst zu machen. Um jedoch aus ihrem Loch herauszukommen, sei es nötig, ein Ziel, eine Perspektive vor Augen zu haben. Mit der Frage, was wäre, wenn das Problem nicht wäre, versuche ich, sie aus der Problemfixierung zu lösen und ihren Blick zu weiten.

Wissen, wo ich hin will

Was wäre anders, wenn ihre Situation nicht so wäre? Aus dem Gespräch schreibe ich Stichworte auf je ein weißes Papier: Selbstsicherheit, leichtes Atmen, stark, unverkrampft, klares Auftreten.

Diese Stichworte sind die Bodenanker und bezeichnen das Ziel. Sie steht darauf, fühlt sich in das betreffende Wort hinein und bewegt sich in den drei Dimensionen. Die Bewegungen gehen etwas leichter. Immer noch zeigt sich Widerstand.

Wir überlegen gemeinsam, wie wir aus diesen Stichworten einen Zielsatz formulieren könnten, der positiv und klar ist, der eine Handlungsrichtung angibt und motivierend wirkt. Heraus kam: »Ich bin unter Menschen selbstsicher und stehe für meine Anliegen ein.« Für diesen Satz wählt sie die gelbe Farbe. Darunter legen wir die weißen Stichworte. Nun steht sie auf ihrem Ziel, fühlt sich mit geschlossenen Augen hinein und verbindet diesen Ort mit dem Geruch von Weihnachtsgebäck. Auf die Aufforderung, dem inneren Impuls zu folgen und sich zu bewegen, macht sie einen zaghaften Schritt in eine unbestimmte Richtung.

Ressourcen aufdecken

Ich erkläre R.M., dass wir beim dritten Teil unseres Gesprächs an den Ort ihrer Kompetenzen, Ressourcen und Begabungen gehen würden. Denn das sei die Energiequelle, um sich im Alltag auf das Ziel hin bewegen zu können.

Auf die Frage, wo ihre Lebenskraft so richtig gut fließe, sagt sie nach längerem Überlegen: »Ich weiß nicht recht, ob das überhaupt etwas ist, aber Nachbarn oder Verwandte bringen mir Texte, die ich korrigieren soll. In Rechtschreibung bin ich ganz gut.« Auch wenn es noch so

Internethinweis

<http://www.lehrlinge.ch>

Website der KABEL

unscheinbar klingt, auf das gewählte grüne Papier kommt das Wort »Rechtschreibung«. Sie steht darauf und spürt in sich hinein. Ich sehe, wie sich ihr Gesicht verändert, entkrampft und frage nach. Sie sagt, dass sie sich gelöster fühle. Ich lade sie ein, sich mit den Händen zu berühren. Sie legt ihre Hände auf ihre Schultern und umarmt sich selber. In dieser Haltung be-

wegt sie sich wieder in den drei Dimensionen. Wir sind beide erstaunt, wie leicht die Bewegungen nach oben und unten, hinten und vorne, links und recht an diesem Ort gehen.

Nun geht es darum, die Quelle ihrer Stärke auf das Ziel und das Thema zu übertragen. Ich lege den Zielsatz als Bodenanker aus. Sie stellt sich darauf. Nennt das Ziel laut und fühlt sich hinein. Ich lasse sie die Berührung aus dem Ressourcenort ausführen und lade sie ein, dem ersten Impuls zu folgen und eine Bewegung zu

»Sie macht wiederum einen Schritt.«

tun. Sie macht wiederum einen Schritt. Jedoch klar und sicher. Nicht irgendwohin, sondern auf mich zu. Sie strahlt über ihr ganzes Gesicht, nachdem ich ihr bewusst mache, was gerade geschehen ist.

Die letzte Station ist der Themenkreis. Sie nimmt den Zielsatz mit. Legt ihn auf das dunkelblaue »Ausgeliefert«. Stellt sich darauf. Hält die Erinnerung an ihre Stärke mit der Berührung aufrecht und bewegt sich in den drei Dimensionen sichtbar und spürbar leichter und fließender.

Veränderung im Alltag

Im Nachgespräch sagt sie, dass das Thema zwar immer noch da sei, aber nicht mehr so bedrohlich. Es gebe für sie nicht nur das Loch. Um die Veränderung im Alltag noch tiefer zu verankern, rate ich ihr, zum einen ihre Berührung zu machen, sobald das Gefühl des »Ausgeliefertseins« hochkommt. Zum Zweiten schlage ich ihr vor, ihre neue Erkenntnis, dass es nicht nur das Loch gibt, zu feiern. Sie reagiert darauf spontan mit der Idee, sich für ihr Zimmer einen Strauß Sonnenblumen auf dem Markt zu besorgen.

Wir vereinbaren eine Woche später einen neuen Termin, um über das Erlebte aus Distanz zu sprechen. R.M. kommt zum vereinbarten zweiten Termin. Kaum haben wir uns begrüßt, fragt sie nach dem grünen Bodenanker »Rechtschreibung«, der ihre Ressourcen vergegenwärtigt. Sie legt ihn auf den Boden, steht darauf, schließt die Augen und berührt sich an den Schultern. Nach kurzer Zeit atmet sie tief durch

und sagt: »Jetzt geht es mir wieder besser.« Die Absagen haben ihr Loch wieder größer werden lassen.

Urs Solèr, Dipl. Religionspädagoge und Pastoralassistent, ist Lehrlingsseelsorger und Leiter der KABEL Zürich. Er ist zudem Bibliodrama-Leiter der Wislikofer Schule Bibliodrama & Seelsorge sowie Kinesiologe.

Zwischen Konsum und Respect

Überlegungen zum Kommunikationsverhalten Jugendlicher

Kommunikation braucht Pausen.

**Bildung braucht Zeit. Jugend wird bloß
zu einer Phase des Konsums.**

**Wer Jugendliche erreichen will,
muss glaubwürdig sein – erst recht in
einer virtuell konstruierten Welt.**

**Ein Dialog per E-Mail zwischen
DIAKONIA und einem »jungen«
Erziehungswissenschaftler.**

DIAKONIA: Meine 15-jährige Nichte hat ihren Eltern erklärt, sie könne Ihnen nicht erzählen, was in ihrer Clique vor sich geht, denn das würden die Eltern ohnehin nicht verstehen. Mir hat sie letzten Sommer versucht beizubringen, an welchen Merkmalen die verschiedenen Jugendkulturen zu erkennen sind. Und neulich hat sie mir erzählt, dass sie ihr Kontingent von 1000 SMS pro Monat schon wieder überschritten hat.

Jugendliche haben ihre eigenen Kulturformen und ihre dementsprechenden Kommunikationsformen. Über SMS, Skype, Chatroom sowie per Modesignalen gestalten sie sowohl Verständigung unter ihresgleichen als auch Abgrenzung nach außen. Hat sich das substantiell verändert im Zeitalter neuer Medien – oder sind es nur neue Formen für ein Phänomen, das sich in jeder Generation zwar in neuen Varianten, aber im Prinzip immer gleich vollzieht?

Olaf Sanders: Zunächst müssen wir klären, über welche Jugendlichen wir sprechen. Denn ich bin nicht sicher, ob Ihre 15-jährige Nichte, der ich einen bildungsbürgerlichen Hintergrund unterstelle, eine Jugend teilt mit einem 15-jährigen Jungen, der den ihm drohenden oder an seiner Familie längst vollzogenen sozialen Ausschluss durch öffentlich ausgedrückte Aggression

»eine Jugend?«

beantwortet. Oft ist ihr Körperkapital ja das einzige über das Jugendliche verfügen. Der Soziologe Heinz Bude schreibt in diesem Zusammenhang von »verwilderten Jungmännern«. Vielleicht teilt die angesprochene Nichte nicht einmal eine Jugend mit einem 15-jährigen Mädchen, deren Familie sich aufgelöst hat oder mit der kaum noch eine erwachsene Bezugsperson Gespräche führt. Die Bewältigungsstrategien für Entwicklungsaufgaben und womöglich sogar die Entwicklungsaufgaben selbst haben sich vervielfältigt. Pluralität hat auch Schattenseiten.

Vervielfältigt hat sich auch die Zahl der Jugendkulturen, die sich immer feiner ausdifferenzieren, während die ausdifferenzierten Formen weiter bestehen und sich verändern. Jugendkulturen sind auch nicht mehr notwendig vorwie-

gend musikbasiert wie noch Punk oder Grunge, sondern beruhen immer häufiger auf dem Gebrauch anderer Medien, z.B. von Netzwerkspielen.

Spätestens seit der Techno-Kultur sind Jugendkulturen auch nicht mehr unbedingt Kulturen des Widerstands. Wem will man auch Widerstand leisten, wenn die ältere Generation dieselbe Kleidung trägt und ähnliche Musik hört? Populäre Musik und Mode hat ihr Provokationspotenzial in dem Maße eingebüßt, in dem die Gesellschaft jugendlich wurde und tatkräftige Erwachsene oder erfahrene ältere Menschen entwertete.

Wenn die Gesellschaft insgesamt jugendlich wird, dann stellt sich auch die Frage nach den spezifisch jugendlichen Praxen neu. Menschen, die sich im Alter von über 40 Jahren auf die Suche nach einem neuen Partner machen müssen,

»nicht mehr unbedingt Kulturen des Widerstands«

durchstreifen inzwischen auch mit großer Selbstverständlichkeit Online-Partnerbörsen und versenden nach dem Speed-Dating zahllose SMS. Die Jugend wird länger und länger und der Jugend wird aufgebürdet, Differenzen hervorzu- bringen, die früher durch den Kontrast zu den Erwachsenen von selbst entstanden sind. Kommunikation braucht Unterschiede, wenn sie nicht auf leere Bestätigung reduziert werden soll. Bernard Stiegler beschreibt in diesem Zusammenhang die »Infantilisierung von Erwachsenen«, die die Verantwortung – in dem Wort steckt ja auch Antwort – aufgegeben haben, und mediale Psychotechniken, die das Lustprinzip gegen das Realitätsprinzip durchsetzen.

Der veränderte Mediengebrauch und die immer neuen Medien verändern die Gesellschaft insgesamt. Die Situation von Jugendlichen ist nur

insofern »besonders«, als sie in die jeweils neuen Medien wie selbstverständlich hineinwachsen, über verhältnismäßig viel Zeit verfügen, diese Medien zu erproben, und die Zeit, in der man noch ohne diese Medien lebte, nicht kennen. Was aber passiert mit einer Generation, die schon durch die Eltern ans eigene Handy gebunden wird, weil diese sich dadurch Sicherheit versprechen und das Handy auch als Kontrollwerk-

»Spannung wird durch zu viel Kommunikation zerstört.«

zeug nutzen? Später, wenn diese jungen Menschen sich dann verabreden, verlieren diese Verabredungen viel von der Spannung, weil jede Verspätung angekündigt wird oder man sich gleich telefonierend aufeinander zu bewegt und zu lachen beginnt, wenn man einander schon sieht, obwohl man doch noch telefoniert. Es bleibt weder Zeit noch Gelegenheit, sich nach dem Grund der Verspätung zu fragen, der ja auch immer mit mangelndem Interesse oder Ähnlichem zu tun haben könnte. Zur Identitätsbildung gehören solche Fragen und Suspense. Diese Spannung wird durch zu viel Kommunikation zerstört.

Jugendkulturen funktionieren auch immer weniger als Identitätsangebote, weil sie wie Moden gewechselt werden. Hieß es in meiner Generation noch »einmal Punk, immer Punk«, wa-

»Jugend wird zu einer Phase des Konsums.«

ren meine jetzigen Studierenden Teil vieler Jugendkulturen oder meinen dies zumindest. Ich vermute, dass die Kulturen oft überhaupt nicht ihre waren, sondern vor allem immer penetranter und dümmere werdende Angebote wachsender Kulturindustrien. Jugend wird immer stärker

zu einer Phase des Konsums. Die Kommunikation wird folglich immer stereotyper oder auch flacher.

Was bedeutet eine Frage wie »Gehst du Fahrschule?« Ist das eine Anpassung der gesprochenen Sprache an die Halbschriftsprache von Mail und SMS? Können die Jugendlichen noch anders kommunizieren? Sicher nicht alle. Insofern muss man zwischen Kommunikation untereinander und der Kommunikation mit anderen unterscheiden. Ich beobachte immer öfter, dass Jugendliche nicht mehr verschiedene Codes beherrschen, die sich dann situationsangemessen verwenden ließen. Das klingt nun sehr kulturpessimistisch und ließe sich sicher auch anders darstellen.

Eine neue Epoche

DIAKONIA: Wo könnte eine optimistische Darstellung anknüpfen? Sieht sie dieselben Phänomene und bewertet sie nur anders? Oder schaut sie auf anderes hin?

Olaf Sanders: Ich sehe drei Ansatzpunkte für eine optimistischere Perspektive: Zunächst könnte man versuchen, die jugendkulturellen Praxen wieder im Hinblick auf ihren Nutzen für die Jugendlichen zu befragen. Was gewinnen sie durch diese Praxen? Wächst ihre Handlungsmacht? Und geschieht dies vielleicht sogar bei vermeintlich destruktiven Praxen, weil die dadurch gewonnene Macht besser ist als gar keine? Ist die Destruktion womöglich sogar die Grundlage jugendlicher Kreativität? Vertreterinnen und Vertreter der Cultural Studies wie Angela McRobbie oder Paul Willis haben immer für diese Perspektive votiert.

Sodann könnte man daran erinnern, dass jede von neuen Medien veränderte Epoche erst einmal kulturpessimistisch reagiert hat, etwa

auch die durch den Buchdruck veränderte: Übermäßiges Lesen sollte schädlich sein, hieß es damals, und zwar vor allem für Leserinnen. Rückblickend scheint mir die Drucktechnik die Welt doch eher demokratisiert und verbessert zu haben. Medientheoretiker wie Steven Johnson vertreten die These, dass wir durch komplexer werdende Fernsehserien und Computerspiele klüger

»Abweichendes Verhalten zeigt nur eine kleine aktive Minderheit.«

werden, weil wir neue Differenzierungsvermögen ausbilden, ungeahnte Energien, Strategien und Ausdauer entwickeln.

Drittens könnte man einfach auf Jugendstudien wie die Shell-Studien vertrauen, die uns seit Jahren versichern, dass die Jugend im Grunde engagiert, pragmatisch und zukunftsorientiert ist. Letztendlich galt das schon für den Punk und – wie wir derzeit wieder vergegenwärtigt bekommen – für die Protestkultur von 1968. Es war immer eine kleine aktive Minderheit, die mit ihrem »abweichenden Verhalten« das Bild der Jugend prägte.

Vielfalt der Jugendkulturen

DIAKONIA: Wohin bzw. auf wen schauen wir denn überhaupt, wenn wir Jugendliche und ihren Zugang zur Welt besser verstehen wollen – angesichts der ungeheuren Vielfalt von Jugendkulturen und Lebenssituationen von Jugendlichen? Man muss wohl auf die Jugendlichen schauen, um die es jeweils konkret geht – aber, in einer Pfarrgemeinde etwa: Um welche Jugendlichen geht es konkret?

Olaf Sanders: Das hängt sicher vor allem davon ab, wo die Jugendarbeit stattfindet und wie sich die Bevölkerung dort zusammensetzt. Ge-

nerell kann man sagen, dass sich gesellschaftliche Entwicklungen an der Jugend deutlicher ablesen lassen: Exklusion stellt sich heute wieder aus und verbirgt sich nicht. Risiken wachsen durch Globalisierung und Klimakatastrophe, Sicherheiten gehen durch den Abbau von Sozialsystemen und in den durch die gesellschaftliche Beschleunigung steigenden Anforderungen verloren. Gerade die Mittelschichtjugend passt sich extrem an und schlägt kaum über die Stränge, verhält sich also erschreckend »unjugendlich«. Ein kleiner Teil aber erprobt und entwickelt sicher irgendwo Neues, was sich nicht vorherahmen lässt.

DIAKONIA: Sie beschreiben gestiegene Kommunikationsanforderungen: Es wird mehr oder weniger unausgesetzt kommuniziert, SMS geschrieben, telefoniert etc. – und es muss ja tatsächlich angesichts schwindender Verbindlichkeit gesellschaftlicher Übereinkünfte zur Alltagsbewältigung mehr kommuniziert werden. Kann es sein, dass dadurch soziale Unterschiede wieder stärker ins Gewicht fallen, eben in Bezug auf Anzahl und Verschiedenheit von Kommunikationsformen, die im familiären bzw.

»Wie viele Elternhäuser und Lehrerkollegien widerstehen der Kulturindustrie?«

schulischen Umfeld eingeübt werden (können)? Besteht kulturelles Kapital heute auch in der Fähigkeit, situationsbezogen kommunizieren zu können bzw. unterschiedliche Kommunikationsformen selbstbestimmt einsetzen zu können?

Olaf Sanders: Schon Wilhelm von Humboldt nennt die Mannigfaltigkeit von Situationen als Bedingung von Bildung. Insofern ist es für die kommunikativen Kompetenzen sicher gut, mit unterschiedlichen Kommunikationsanforderungen konfrontiert zu werden. Ich frage mich

allerdings, ob diese wirklich noch so unterschiedlich sind. Sind Jugendkulturen wie etwa die Emos (ein Punkderivat) noch Teil einer Do-it-Yourself-Bewegung, die im Punk, Hardcore oder dem frühen Rave als Absage an die kulturelle Wende von der Produktion zum Konsum entstand, oder sind die Jugendkulturen heute nur noch käufliche Styles? Und wie viele Elternhäuser und Lehrerkollegien widerstehen der Kulturindustrie noch?

Ich erlebe bei meinen Studierenden eine rasante Erosion der Kommunikationsfähigkeit. Sie können komplexe oder ältere Texte oft kaum lesen, haben wenig Respekt vor Traditionen und noch weniger Ausdauer im Umgang mit dem

»Mangel an Umgang mit Ungewissheit«

Noch-nicht-Verstandenen. Wir sitzen doch alle in der Powerpoint-Falle. Ich erkläre mir den Mangel an Ausdauer durch den Mangel an Umgang mit Ungewissheit, der durch die Dauerkommunikation entsteht.

Gerade weil man, wie Paul Watzlawick meinte, nicht nicht kommunizieren könne, ist ja Kommunikation nicht per se gut. Die größten Zeitgewinne verspricht, sinnleere Kommunikation herauszufiltern oder einfach auf sie zu verzichten. Bildung braucht Zeit. Medien sind Zeitfresser. Wenn ich – überspitzt gesagt – meinen Blog (eine Art öffentliches Tagebuch im Internet) pflege, meine MySpace-Seite, neue Videos für YouTube produziere (beides Internetportale des so genannten web2.0, die für Texte, Bilder und Filme von jedermann und jederfrau offen stehen), mit meinen zahllosen Freundinnen und Freunden SMS hin- und herschicke oder chatte und auch schon unterwegs bin zur nächsten LAN-Party: Wann soll ich mich dann größeren Herausforderungen stellen? Andy Warhols Pro-

gnose, dass jede und jeder in Zukunft für 15 Minuten berühmt sein werde, verwirklicht sich heute dahingehend, dass 15 Minuten zur maximalen Aufmerksamkeitsspanne werden.

Ausgewogene Mischung

DIAKONIA: Zwei Sätze von Ihnen bleiben bei mir insbesondere hängen: Zuviel Kommunikation zerstört die Spannung in Beziehungen; und: Jugend ist eine Phase des Konsums. Weitergedacht heißt das wohl auch, dass Interesse aneinander sich nicht nur über Kommunikation – und schon gar nicht über Konsum – vermittelt. Ist nun einfach Askese angesagt in Bezug auf den Konsum ebenso wie in Bezug auf die Kommunikation?

Olaf Sanders: Um Askese geht es sicher nicht, sondern eher um eine ausgewogene Mischung: nicht zu viel technisch vermittelte Kommunikation, nicht zu viel Stereotypie oder Kon-

»die Welt der Simulation durchbrechen«

sum, nicht zu viel körperdominierte Kommunikation – sei es über freie Bäuche oder gefährliche Posen. Vonnöten wäre mehr Respekt, der allerdings nicht auf leerer Autorität beruhen darf.

In »Hass / La haine«, einem sehr sehenswerten Film vom Matthieu Kassovitz über drei Jugendliche, die in einem Banlieu von Paris leben und die überraschenderweise keine ethnischen Konflikte haben, obwohl sie zu verschiedenen Ethnien gehören, gibt es etwa in der Mitte eine Szene auf einer Pariser Herrentoilette. Ein kleiner alter Mann kommt aus der Kabine und beginnt, den drei sich streitenden Jugendlichen eine Geschichte von seiner Deportation in ein Arbeitslager zu erzählen, die die Jugendlichen

nicht (sofort) verstehen. Sie verstehen auch die Situation nicht. Der alte Herr besitzt aber so etwas wie »street credibility«, die auch im Hip-Hop eine Rolle spielt. Volle Kommunikation muss offenbar etwas mit Respect – mit c – zu tun haben und real (englisch ausgesprochen) sein, statt nur so zu tun. Sie muss die Welt der Simulation durchbrechen, um eine wirkliche Erfahrung zu werden.

Respect und Respekt

DIAKONIA: Was macht diesen Respect aus? Und was signalisiert das c im Unterscheid zum k? Wenn es um Begegnung geht, »wirklich«, von Mensch zu Mensch – wo/wie/wann geschieht die unter Jugendlichen und in der intergenerationalen Kommunikation? Welche Kommunikationsbedingungen und -formen führen dahin? In Ihrem anschaulichen Filmbeispiel scheint es das Erzählen eigener »wirklicher Erfahrung« zu sein.

Olaf Sanders: Der Aufmacher der Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung vom 26./27. April 2008 trägt den Titel »Verwende Deine Jugend« und zitiert damit einen alten Neue-deutsche-Welle-Song von DAF, dessen Titel wiederum als geflügeltes Wort aus Ratinger Hof, der Düsseldorfer Keimzelle des Punk, eine zweite Karriere gemacht hat: Verschwende Deine Jugend. Der Autor des Artikels, Jens-Christian Rabe, weist darauf hin, dass sich das Jungsein in den letzten 20 Jahren radikal geändert hat, und rät, die popkulturellen Idealisierungen der Jugend aufzugeben. Punk und Hip-Hop laden zu solchen Idealisierungen besonders ein, weil es sich um politische Bewegungen handelt(e). Das Wort respect gehört zum Hip-Hop-Vokabular.

Mir fällt dazu noch eine weitere Filmszene ein. In »Absolute Giganten«, einem Film über

vier Jugendliche in Hamburg, rappt Ricco auf dem Weg zu seinem Job in einem Fast-Food-Lo-
kal, zu dem er wieder einmal zu spät kommt,
doch irgendwie noch recht unbeholfen. Floyd,
der Alpha-Junge, antwortet Ricco ironisch und
begleitet von befürwortendem Kopfnicken: Res-
pect. Respect hängt zusammen mit to disrespect.
Dieses Verb liegt dem »dissen« zugrunde, das aus
der Battle-Kultur kommt, wo man gegeneinan-
der rapt statt körperlich gewalttätig miteinander
umzugehen.

Respect erarbeitet man sich also durch Kom-
munikation in einer wesentlich respektlosen
Welt, rassistisch und durchzogen von Globali-
sierungseffekten. Respect erarbeitet man sich

»Verschwende Deine Jugend.«

außerhalb der herrschenden Ordnung, die ja an
den Geburtsorten des Hip-Hop zeitweise außer
Kraft gesetzt war – denken Sie an die brennen-
den Häuser in der Bronx in den späten 1970er-
Jahren – und zu der auch abgenötigter Respekt
vor Traditionen gehört. Vielleicht trennt der Sta-
tus von Autorität Respect und Respekt. Aufgrund
von Lebenspraxis anerkannte Autoritäten ver-
dienen Respect, der Rollen nicht mehr fraglos zu-
kommt. Ricco verweigert seinem Chef im Fast-
Food-Restaurant ja dann auch zu recht Respekt.
Leider verschwinden in dieser Bewegung auch
viele Höflichkeitskonventionen.

Gegen das Diffuse

*DIAKONIA: Sie sprechen von Simulation. Heißt
das, dass die stattfindende Kommunikation
unter Jugendlichen einen stark performativen
Charakter hat? Wenn Sie dieses Darstellen und
Herstellen von Wirklichkeit als Simulation be-
zeichnen, entspricht das dem Charakter der*

*Postmoderne, die alles unter Vorbehalt stellt,
unter »es könnte auch anders sein und wird
morgen wahrscheinlich anders sein«? Ist es
tatsächlich so, dass Jugendliche kommunikativ
eine unbestimmte Welt herstellen, eine simu-
lierte, virtuelle? Inwieweit ist diese »real«?
Geht es denn bei Jugendlichen nicht auch um
Freude und Schmerz, Hass und Liebe als reale
Gefühle? Wie weit bzw. wohin tragen »simulier-
te« Identitäten?*

*Auch hier treffen wir wieder auf ein ge-
samtgesellschaftliches Phänomen: Wir sind alle
die DarstellerInnen des eigenen Lebens bzw.
der eigenen Identität und je souveräner wir mit
den Rollen spielen können, umso kompetenter
und erfolgreicher bewegen wir uns in der Welt.
Sind die Jugendlichen, die das frühzeitig ein-
üben, womöglich besser ausgerüstet für die ak-
tuellen Anforderungen als jene älteren Semes-
ter, die noch wissen, wie man sich stunden- und
tagelang müht, um einen alten Text zu erfassen
und zu verstehen?*

*Olaf Sanders: Neulich hatte ich das Glück,
einen der letzten freien Sitzplätze in der Regio-
nalbahn aus Köln in Richtung Bonn neben drei
Jugendlichen mit Migrationshintergrund und*

»Rahmenbedingungen grundlegend gewandelt«

weißer Sportkleidung zu bekommen. Ihre Kom-
munikation war für mich völlig uneinschätzbar.
Sie gingen recht rabiat miteinander um, beleidi-
gten einander andauernd, verstanden sich aber
offenbar gut. Die Zeit vertrieben sie sich mit Mo-
biltelefon-Streichen. Sie riefen Kumpels an und
sagten ihnen mit verstellter Stimme, dass sie ihre
Mütter ficken sollten. Richtig empört hat das am
anderen Ende des Mobilfunknetzes offenbar nie-
manden. Außerdem war die Kommunikation
großraumwagenöffentlich.

Die Rahmenbedingungen von Kommunikation unter Jugendlichen scheinen sich sehr grundlegend gewandelt zu haben, und desgleichen gilt wohl für die Kommunikation zwischen Jugendlichen und Erwachsenen.

Neulich hörte ich eine andere Geschichte. Wieder spielen Mobiltelefone eine Rolle. Die Eltern einer 13-jährigen Schülerin einer konfessionellen Schule stellten sie zur Rede, nachdem sie auf ihrem Handy Pornovideos gefunden hatten, die unter Schülerinnen und Schülern der

»wieder glaubwürdige Geschichten erzählen«

Schule zirkulieren. Die Schülerin wiegelte ab. Sie habe die Videos zwar auf dem Handy, das bedeute aber nichts. Sie sehe sie sich nicht einmal an. Die Schule wiegelte interessanterweise auch ab. Man habe schließlich Handyverbot.

Die Kommunikation wird entwertet. Vielleicht ist das eine Folge der Kommunikationsinflation. Trotz der Kommunikationsinflation ist die meiste Kommunikation völlig unauffällig. In der

Literaturhinweise:

Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2008.

Steven Johnson, *Neue Intelligenz. Warum wir durch Computerspiele und TV klüger werden*, Köln 2006.

Bernard Stiegler, *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*, Frankfurt/Main 2008.

Paul Willis, *Jugend-Stile. Zur Ästhetik der Gemeinsamen Kultur*, Hamburg 1991.

letzten Woche kam ich in einem meiner Seminare mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ins Gespräch darüber, warum sie sich nicht dagegen wehren, dass ihnen der Lebensraum Universität genommen wird durch die gegenwärtigen Reformen. Die Antwort war lähmende Zu-

kunftsangst, deren Auslöser größtenteils virtuell sind: Es ist noch immer nicht sehr wahrscheinlich, im rheinischen Nahverkehr Terroropfer zu werden. Die Bedrohung hat in der Region, verglichen mit derjenigen durch die bis 1989 konkurrierenden Machtblöcke, sogar abgenommen.

Als ich das letzte Mal mit unserem Sohn auf dem örtlichen Waldspielplatz war, besetzten drei 12- oder 13-jährige Mädchen die vier Nachbarschaukeln. Sie überboten sich mit der Sportlichkeit ihrer Eltern – »Mein Vater läuft jeden zweiten Tag 15 Kilometer« etc. – und der Qualität ihrer Ballettschulen: »Die Schule an der Oper nimmt zwar nicht an Wettkämpfen teil, die Schülerinnen machen aber in Musicals mit.« Hier geht alles durcheinander. Der größte Trumpf ist die auftrumpfende Illusion.

Vielleicht schlägt die Virtualität der Kommunikationswelten, der Chats, Blogs etc. auf die Alltagsrealität zurück, taucht alles ins Diffuse und verbreitet Angst, was dann zu Rückzügen oder Aggressionen führt – vor allem, wenn man glaubt, nicht mehr mithalten zu können. Gegen das Diffuse hilft wohl nur, wieder glaubwürdige Geschichten zu erzählen. Inwieweit das im Rahmen der Kirche möglich ist, kann ich schlecht einschätzen.

Intensität herstellen

DIAKONIA: Wer kann solche glaubwürdigen Geschichten des wirklichen Lebens wie erzählen?

Olaf Sanders: Wahrscheinlich ist die Strategie des alten Mannes aus dem oben erwähnten Film »Hass« gar nicht so schlecht: Die Tür aufwerfen und losreden, so als gäbe es keine Differenz, damit die Differenz dadurch wieder deutlich wird. Heute sprach ich in einem Seminar mit Studierenden, die überwiegend Lehrerinnen und Lehrer werden wollen, Musiklehrerinnen und

-lehrer, darüber, was denn die gesellschaftliche Relevanz, die kulturelle Bedeutung und der Bildungswert von Musik sein könnte. Ich fragte sie danach, weil ich mich darüber gewundert hatte, dass Gesellschaft, Kultur und Bildung für sie überhaupt keine relevanten Kategorien mehr zu sein schienen, ganz anders als Wohlbefinden und Kommunikation. Ich fragte weiter, wie es denn um ihre Verantwortung im Lehrberuf stehe.

»Gelegenheiten, wieder an die Welt und an Sinn zu glauben«

Schließlich sei ihre Aufgabe die Mitwirkung an der Reproduktion der Gesellschaft, wobei Reproduktion angesichts der Zukunftsprobleme sicher nicht ausreiche. Sich diesen Problemen zu stellen, erfordert gesteigerte Mündigkeit, die Mündigkeit einer Mehrheit zumindest, die ja immer noch Aufklärung als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit meint. Damit kann man ja jederzeit beginnen, ohne dass dadurch die Probleme schon gelöst sind. Ohne Beginn wachsen sie hingegen nur weiter.

Die Resonanz bei den angefragten Studierenden war überraschend gut und ich bin gespannt, wie das Seminar weiter verläuft. Alles, was gefehlt hat, war der Anschluss der Begriffe an das eigene Alltagsleben. Dieser Anschluss ist

natürlich im genannten Film für die drei Jugendlichen aus der Regionalbahn viel schwerer zu bewerkstelligen als für Studierende. Die aussichtsreiche Strategie scheint mir allerdings dieselbe zu sein: Herstellung von Intensität oder Ereignishaftigkeit, von Situationen, in denen etwas geschieht, in denen sich eine Erfahrung machen lässt oder sich eine Perspektive eröffnet, selbst nützlich zu sein und gebraucht zu werden.

Bezüglich der Kirchen könnte ich mir vorstellen, dass die Institution in unseren von Institutionskrisen gezeichneten Zeiten ein Zusatzproblem schafft, eben das der Autorität, die sich immer auch aus der Institution speist und nicht nur aus der Person und dem, wofür die Person steht, was ihr Glaubwürdigkeit verschafft. Gerade wenn sich der Sinn nicht mehr von selbst einstellt und die Welt droht, einem abhanden zu kommen, müssen Gelegenheiten geschaffen werden, wieder an die Welt und an Sinn zu glauben.

DIAKONIA: Danke für das Gespräch.

Olaf Sanders, Jahrgang 1967, Dr. phil., ist Erziehungswissenschaftler und arbeitet am Institut für Bildungsphilosophie, Anthropologie und Pädagogik der Lebensspanne der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln.

Die Fragen stellte Veronika Prüller-Jagenteufel.

72 Stunden kompromisslos kommunizieren

Die Sozialaktion der Katholischen Jugend

Bei der Großaktion der »72 Stunden ohne Kompromiss« zeigen Jugendliche, wie viel Fähigkeit und Bereitschaft zur Kommunikation in ihnen steckt:

Mit den anderen Teilnehmenden, mit Bedürftigen, mit der Öffentlichkeit müssen vielfältige Kommunikationswege gefunden werden, um das Projektziel zu erreichen. Ein Bericht.

72 Stunden ohne Kompromiss« ist ein Projekt der Katholischen Jugend Österreich in Zusammenarbeit mit youngcaritas.at und Hitradio Ö3. Vom 22. bis 25. Oktober 2008 engagieren sich ca. 5.000 Jugendliche im Alter von 14 bis 25 Jahren bereits zum vierten Mal in etwa 350 Einzelprojekten 72 Stunden lang für einen sozialen, entwicklungspolitischen oder ökologischen Zweck. Die teilnehmenden Jugendlichen werden zu Beginn der Veranstaltung in Gruppen zu ca. 10-20 Personen eingeteilt. Jede Gruppe erhält die Beschreibung einer Aufgabe, die sie in den folgenden 72 Stunden umsetzen muss.

Solche Aufgaben können sein: soziale Einrichtungen zusammen mit den BewohnerInnen renovieren; ein multikulturelles Begegnungsfest für das ganze Dorf organisieren; einen Kellerraum entrümpeln und zum Jugendraum umfunktionieren; öffentliche Gebäude behinder-

tengerecht ausstatten; ein Altenheim-Fest veranstalten; ein Theaterstück oder einen Kurzfilm zum Thema Ausgrenzung gestalten und vieles mehr.

Das Projekt bietet 72 Stunden lang Konfrontation mit Kommunikation auf unterschiedlichsten Ebenen. Denn »ohne Kompromiss« bedeutet, im Vorhinein nicht zu wissen, welche Aufgabe innerhalb der Zeit bewältigt werden soll, mit wem man dafür in Kontakt treten muss und welche unerwarteten Kommunikationsbarrieren auf einen zukommen. Dennoch oder gerade deshalb haben tausende Jugendliche in den Jahren 2002, 2004 und 2006 diese Herausforderung angenommen und sich 72 Stunden lang in den Dienst der guten Sache gestellt.

Kommunikation in alle Richtungen

Im Folgenden werde ich mich auf die dabei stattfindende Kommunikation zwischen den TeilnehmerInnen, den MitarbeiterInnen und den Erwachsenen in den Projekten konzentrieren, Ansätze für das Gelingen der Kommunikation darstellen und den Wert der Kommunikation in Bezug auf das Gesamtprojekt aufzeigen.

Zur Umsetzung der 350 Einzelaktionen, die alle in sich abgeschlossen sind, bedarf es der gelungenen Kommunikation in der Projektgruppe und mit dem/r GruppenleiterIn, mit Außenstehenden, die etwa als Sponsor oder Helfer gebraucht werden, und mit den BewohnerInnen der jeweiligen Einrichtung bzw. mit den Betroffenen, denen das Projekt zugute kommt.

Situation 1: »Dann beschlossen wir, uns in Gruppen aufzuteilen ...« Mit diesem Satz beginnen viele der Projektberichte, die die TeilnehmerInnen der vergangenen Jahre nach der Umsetzung ihrer Aufgabe verfassten. Zu Projektstart werden die Gruppen mit ihrer Aufgabe konfrontiert, etwa: »Verkauft 200kg FAIRTRADE Bananen auf eine möglichst kreative Weise« (Unterweißenbach, OÖ). Die erste Herausforderung besteht nun darin, sich im Team und gegebenenfalls mit der Einrichtung oder Institution zu beratschlagen. Dabei unterstützt jeweils ein/e GruppenleiterIn die Projektgruppe, beobachtet den Diskussionsverlauf und begleitet die Jugendlichen bei der Umsetzung.

Die Situation fordert von den Jugendlichen, eigene Vorstellungen und Gedanken so zu kommunizieren, dass sie verständlich sind und überzeugen können. Darüber hinaus ist es notwendig, eine konstruktive Diskussion zu führen. Während des gesamten Projekts sind die TeilnehmerInnen darauf angewiesen, sich untereinander zu verständigen, um das gemeinsame Ziel nicht aus den Augen zu verlieren und koordiniert zu arbeiten. Dabei agieren sie in einem ständigen Zusammenspiel aus eigene-Meinung-durchsetzen und Kompromisse-eingehen sowie aus Einzel-, Gruppen- und Partnerinteressen.

Situation 2: »Leider bekamen wir viele Absagen, aber größtenteils waren die Leute freundlich zu uns.« Kommunikation, besonders aber die Art der Formulierung, kann viele Türen öffnen. Die

se Erfahrung machen die Jugendlichen, wenn sie nach Sponsoren oder Facharbeitern suchen müssen, die sie bei ihrer Aufgabe unterstützen. In Gruppen kontaktieren die TeilnehmerInnen dabei Unternehmen persönlich oder telefonisch bzw. sprechen sogar Passanten direkt auf der Straße an, um sie für ihre Aktion zu begeistern.

Dabei können sich die Jugendlichen in unterschiedlichen Strategien der Kontaktaufnahme und Argumentation versuchen. Sie üben, spontan zu reagieren, mit einem Lächeln zu überzeugen und ihre Begeisterung auf andere zu übertragen. Das Projekt bietet damit einen guten Rahmen, die eigene Kommunikationsfähigkeit auszuprobieren. Dazu werden die Teilneh-

»Kontaktaufnahme und Argumentation«

merInnen mit einem 72 Stunden-T-Shirt, einer Kappe von Hitradio Ö3 und einem eigenen Projektausweis ausgestattet. All das beweist den Außenstehenden die Teilnahme der Jugendlichen am Projekt und verhindert so, sie in unangenehme Rechtfertigungssituationen zu bringen. Darüber hinaus gewährleistet die Kleingruppenstruktur des Projekts, dass die TeilnehmerInnen um die Unterstützung durch ihre Projektgruppe und besonders ihrer/s GruppenleiterIn wissen.

Situation 3: »Ich war überrascht, wie offen und ohne Scheu die Jugendlichen auf die Bewohner zugehen.« Evelyn Lechner betreute das Projekt »Alte Menschen – junge Menschen« (Rechnitz, Burgenland), bei dem zusammen mit den BewohnerInnen ein Erntedankfest organisiert wurde. Mit ihrem Statement verweist sie auf eine zweite Dialoggruppe, mit der die Jugendlichen während der 72 Stunden konfrontiert sind. Die TeilnehmerInnen treffen auf für sie »ungewohnte« Zielgruppen, etwa Menschen

mit Beeinträchtigung, SeniorInnen, Obdachlose oder AsylantInnen. Viele der Jugendlichen, die 2006 an dem Projekt teilnahmen, haben diese Situation als sehr spannend erlebt. Auf einmal werden Kommunikationsformen notwendig, die sonst im Alltag kaum gebraucht werden: langsam, laut und deutlich sprechen, sich nur mit Gesten verständigen etc.

Bei der Auseinandersetzung mit Personengruppen, deren Lebensrealitäten sich meist stark von denen der TeilnehmerInnen unterscheiden, nutzen die Jugendlichen Kommunikation zur Überbrückung von Hemmschwellen und Barrieren, was ihnen meist gar nicht so schwer fällt. Das Projekt ermöglicht ihnen vor allem, sich ihres eigenen Habitus bewusst zu werden und einen Perspektivenwechsel zu vollziehen, indem sie mit anderen kulturellen Ausgangssituationen, Einstellungen, Ausdrucksweisen und fremden Sprachen konfrontiert werden.

Ein gutes Beispiel für diese Kommunikationssituation ist das 2006 umgesetzte Literaturprojekt mit MigrantInnen (Flachgau, Salzburg), bei dem 17 SchülerInnen teilnahmen: »Was ist Heimat?«, »Was bedeutet Heimat für Menschen, die nicht hier geboren wurden, aber in Österreich leben?« Dazu interviewten die Jugendlichen MigrantInnen und verfassten daraus ein Buch. Zum krönenden Abschluss gab es ein multikulturelles Begegnungsfest.

Kopf, Herz, Bauch und das »große Ganze«

»Kommunikation gelingt, wenn ein geschützter Raum vorhanden ist, in dem ich mich gut geerdet fühle. Auf dieser Grundlage kann ich offen sein für das ehrliche, interessierte Zuhören und das Mitteilen aus meinem Kopf, Herz und Bauch.« So benennt Wolfgang Kubassa, Projekt-

koordinator der Diözese Graz-Seckau, die Ursache der gelungenen Kommunikation während des Projekts.

Was er beschreibt, nämlich der geschützte Raum, ist genau das, was das Projekt »72 Stunden ohne Kompromiss« bietet. Die Kleingruppen von 5-20 Personen fügen sich zusammen mit ihrer/m GruppenleiterIn zum Team, schaffen eine Vertrauensbasis und verfolgen ein gemeinsames Ziel. Besonders der intensive soziale Kontakt, der durch das gemeinsame Übernachten und Essen

Internethinweis

Websites in Österreich, der Schweiz und Deutschland:

<http://www.72h.at>

<http://www.72stunden.ch>

<http://www.zeitfuerhelden.de>

<http://www.72stunden.de>

entsteht, fördert das Gefühl des Zusammenhalts in der Gruppe. Dieser Rückhalt ermöglicht es den Jugendlichen, sicher nach außen aufzutreten und mutig das Ungewohnte, Neue und Fremde zu erkunden.

Neben dem Gruppenrückhalt trägt auch das Gefühl, Teil des großen Ganzen zu sein, zur gelungenen Kommunikation nach innen und nach außen bei. Damit das »große Ganze« trotz der Aufteilung in 350 Einzelprojekte in ganz Österreich für jede/n Einzelne/n spürbar wird, bedient sich das Projekt »72 Stunden ohne Kompromiss« mehrerer Medien.

Hitradio Ö3 widmet dem Projekt einen dreitägigen Programmschwerpunkt. Die meisten Einzelprojekte haben Radioempfang und verfolgen das Geschehen der anderen Projekte in Österreich durch die Berichte im Radio, während sie ihr eigenes umsetzen. Wenn Hilfe bei der Realisierung benötigt wird, können die Jugendlichen den Pleiten-, Pech- und Pannendienst von Hitradio Ö3 kontaktieren, der die Anliegen an die Ö3-Hörergemeinde kommuniziert. Diese unterstützt

die TeilnehmerInnen je nach Verfügbarkeit mit fehlendem Werkzeug, nötiger Fachkenntnis oder sonstigen Ratschlägen.

An allen drei Abenden des Projekts wird eine Webcastsendung mit Berichten von unterschiedlichen Projektstandorten, Interviews und Musik unter <http://religion.orf.at> online gestellt, die live mitverfolgt werden kann. Das »Gemeinsame Schauen« der Webcastübertragung am Abend ist bereits 2006 zu einer beliebten Form digitaler Kommunikation geworden und soll 2008 verstärkt werden. Jugendliche können dazu selbst als »Webcastreporter« agieren und ihre eigenen Beiträge, etwa einen Bericht über ihre Einzelaktion, selbst gestalten. Die Webcastbeiträge stehen auch zu einem späteren Zeitpunkt noch auf den Websites zur Verfügung.

Die Homepage <http://www.72h.at> dient nicht nur zur Information über und zur Anmeldung für die Jugend-Sozialaktion, sondern auch dem Austausch zwischen den Jugendlichen. Im Gästebuch kommunizieren sie während oder nach dem Projekt ihre Eindrücke an Organisatoren und Interessierte. In der online-Fotogalerie können die TeilnehmerInnen ihre Fotos online stellen, um andere durch Bildsprache an ihrer Einzelaktion teilhaben zu lassen, oder sie können sich selbst die anderen Gruppenprojekte ansehen.

Weg zur Kommunikation

Eines der vorrangigen Ziele des Projekts ist es, den Austausch zwischen den »ungewohnten« Zielgruppen und den Jugendlichen zu ermöglichen. Bei allen Einzelaktionen wird deshalb darauf geachtet, dass sie mit den Betroffenen gemeinsam und nicht nur für sie durchgeführt werden.

Im Durchgang 2008 liegt ein besonderer Schwerpunkt auf interkultureller Kommunikation, im Hinblick auf das »Europäische Jahr des interkulturellen Dialogs«. Dazu sind Kooperationen mit der Muslimischen Jugend Österreichs, der Evangelischen Jugend Österreichs, der Jugendabteilung der israelitischen Kultusgemeinde sowie mit Partnerorganisationen in Ungarn, Tschechien, Südtirol und Liechtenstein in Vorbereitung. Die Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft, Religion und Kultur engagieren sich hier in Österreich oder grenzüberschreitend zusammen für ein gemeinsames Ziel. Bei der Projektumsetzung werden Vorurteile überwunden, neue Perspektiven kennen gelernt und geübt, sich in fremde Lebenssituationen einzufühlen. Das ist es, was den Mehrwert des Projekts »72 Stunden ohne Kompromiss« ausmacht.

»Gelungene Kommunikation ist ein gemeinsamer Prozess, nicht einseitiges Wiedergeben von Information«, fasst Harald Fleissner, Projektkoordinator der Diözese Innsbruck, zusammen. »72 Stunden ohne Kompromiss« vermittelt, das Gegenüber als gleichwertig anzusehen und ihm einen Vertrauensvorschuss zu geben. Es ermöglicht, die eigenen Horizonte durch vielfältige Kommunikation zu erweitern und Barrieren zu überwinden. Kommunikation in verbaler oder nonverbaler Form wird zum Werkzeug, das Netzwerke schafft, Menschen einander näher bringt und Österreich schließlich drei Tage lang zum Schauplatz gelebter Solidarität werden lässt.

Angelika Rainer, Mag. FH, hat Sport-, Kultur- und Veranstaltungsmanagement studiert und eine Diplomarbeit zum Thema »Produkte aus Entwicklungsländern als Kulturkommunikationsinstrument« verfasst. Sie ist Projektkoordinatorin von »72 Stunden ohne Kompromiss« in der Bundesstelle der Katholischen Jugend Österreichs und dabei insbesondere für die interne Kommunikation und die Vernetzung der Diözesen zuständig.

»Sonne, Party, Papst und Spaß«

Anmerkungen zum Spaßbegriff katholischer Jugendlicher auf dem XX. Weltjugendtag in Köln

Wenn Jugendliche Spaß in den Vordergrund stellen, sind sie dabei nicht unbedingt nur oberflächlich. Eine Studie erhob, was die jungen Leute an religiösen Events fasziniert, und sieht die Spaßorientierung differenziert. Sie verweist auch auf Glaubensformen, die in der Lebenswelt Jugendlicher kommunikabel sind.

Sonne, Party, Papst und Spaß«, so fokussierte ein Jugendlicher bei einer Informationsveranstaltung seine Erwartungen an den Weltjugendtag in Köln. Sonne gab es dort zwar nicht immer, dafür aber fröhlich ausgelassene Partystimmung und Jugendliche, die enthusiastisch und euphorisch ihr Kirchenoberhaupt und natürlich auch sich selbst feierten. Dieses Bild wurde jedenfalls von den Medien transportiert und war ganz im Sinne der Organisatoren des Weltjugendtages: eine lebendige, fröhliche, glaubensstarke Kirche, die hinter ihrem Oberhaupt steht und dabei ihren »Spaß« hat.

Angeichts dieser Bilder prophezeite der Kirchenkritiker und Theologe Eugen Drewermann die Entstehung eines »faulen Christentums« und unterstellte den Jugendlichen ausschließliche Spaßorientierung.¹ Doch handelte es sich bei diesen Jugendlichen wirklich um eine Masse ver-

blendeter Spaßfetischisten oder spielte hier nicht auch Unverständnis, vielleicht sogar Neid auf jugendliche Lebensfreude mit?

Eine Teilstudie des interdisziplinären DFG-Forschungsprojektes »Situative Vergemeinschaftung mittels religiöser Hybridevents: Der XX. Weltjugendtag 2005 in Köln« befasste sich hauptsächlich mit der Erlebnisperspektive der jugendlichen Teilnehmer.² Im Zuge der Auswertungsarbeiten fiel auf, dass die Jugendlichen »Spaß« in ganz unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen verwendeten. Daraus entwickelte sich das Forschungsinteresse, diese zu rekonstruieren und dem Spaßverständnis der jugendlichen Pilger auf die Spur zu kommen.

Das Forschungsprojekt orientierte sich an den methodologischen und methodischen Vorgaben der aktuellen qualitativen Religionsforschung.³ Qualitative Forschung allgemein hat im Vergleich zu quantitativen und damit messbaren Forschungsmethoden zwar eine geringere Verallgemeinerbarkeit und eine weniger strikte Methodik, dafür aber den Vorteil, dass sie »ganzheitlicher« an den Forschungsgegenstand herangeht.⁴ Interessierte nun, wie im DFG-Forschungsprojekt zum Weltjugendtag, die Erlebnisperspektive der Jugendlichen, greifen quantitative Methoden zu kurz. Es ging hier ja

um die Erfassung der subjektiven Bedeutung, die religiöse Phänomene im Leben der Jugendlichen haben. Der Zugang zur Lebenswelt der jungen Menschen musste also offener gestaltet sein, und deshalb eigneten sich qualitative Methoden wie teilnehmende Beobachtung, Leitfadeninterviews und Gruppendiskussionen besser. Ziel war es, Einblick in das Denken und die Lebenswelt der Jugendlichen zu bekommen.

Der nachfolgenden Analyse liegen 20 Leitfadeninterviews zu Grunde, die vor, während und nach dem Weltjugendtag in Teilnehmergruppen unterschiedlicher katholischer Milieus von studentischen Mitarbeitern erhoben wurden. Zusätzlich wurden 40 Ad-hoc-Interviews hinzugezogen, die nach unterschiedlichen Veranstaltungen mit Besuchern direkt auf dem Weltjugendtagsgelände erstellt wurden. Die Auswertung der Interviews ergab 50 Belegstellen, in denen der Begriff »Spaß« verwendet wurde. Bei Jugendlichen gehört das Wort »Spaß« vor allem in den Wortverbindungen »Spaß haben« und »Spaß machen« zum festen Wortschatz und wird in der Regel nicht erklärt.⁵ Deshalb war es unerlässlich, den thematischen Sinnzusammenhang zu berücksichtigen. Die Analyse ergab dann sechs Bedeutungsaspekte von »Spaß«, die nachfolgend erläutert werden.

Glaubenserlebnis

Religiöse Events wie die Weltjugendtage sind für die jugendlichen Pilger aus ganz unterschiedlichen Motiven attraktiv. Sie finden an kulturbe-deutsamen Orten statt und üben als Massenveranstaltung mit international zusammengesetzten Teilnehmern und Teilnehmerinnen große Breitenwirkung aus. Sie bieten einen organisatorischen Rahmen und neben dem Besuch des Papstes die Anwesenheit religiöser und politischer

Prominenz. Eine besondere Anziehungskraft haben auch jugend- und popkulturelle Veranstaltungen und nicht zuletzt die Aussicht auf ein zwangloses »Party-Machen« mit anderen jungen Menschen.

Events als Formen moderner Festlichkeit ermöglichen wie die traditionellen Feste und Feiern die Erfahrung des Außeralltäglichen.⁶ So ist der Weltjugendtag für eine junge Frau aus Trier

»Erlebe deinen Glauben.«

ein Beweggrund, sich aus dem Alltag zu verabschieden: »Halt auch zusammen eine Woche lang wegfahren, Spaß haben, dann auch gucken, wie andere den Glauben erleben und was sie daraus machen.« (Anna, Trier)

Was »Spaß haben« bedeutet, bleibt bei den Äußerungen Annas im Vagen, aber es scheint eine ganz selbstverständliche Erwartungshaltung an ein Event zu sein, die keiner Erklärung bedarf. Jedoch ist »Spaß haben« auf eine Woche begrenzt und verliert sich eben nicht in der Scheinwelt eines »immerwährenden Spaßerlebens«.

Die erneute Hinwendung zum Alltag wird hier mitgedacht. Auch wird der Begriff »Spaß haben« umrahmt von einem sozialen Motiv, der Gemeinschaft, und einem spirituellen Motiv, den »Glauben erleben«. Anna schreibt dem Glauben Erlebnisfähigkeit zu und modifiziert das traditionelle Alltagsverständnis von Glauben, das eher die aktive Seite betont, nämlich Glauben »zu leben«, »zu repräsentieren« und »zu bezeugen«. Der Imperativ »Erlebe dein Leben« als gesamtgesellschaftliche Handlungsmaxime der Erlebnisgesellschaft⁷, wie ihn Gerhard Schulze beschreibt, wird von Anna in die Handlungsmaxime »Erlebe deinen Glauben« transformiert und so zum Orientierungspunkt der Sinnsuche der jugendlichen Gläubigen. Ihre Suche nach spiritueller Erfahrung findet zwar im Rahmen des

Weltjugendtages statt, ganz im Sinne einer religiösen Selbstermächtigung⁸ bestimmt sie den Lernort ihres Glaubens aber selbst und orientiert sich dabei an ihren Altergenossen. Außeralltäglichkeit, Gemeinschaft, »Spaß haben« und die Suche nach Formen gelebter Spiritualität sind für sie Motive, den Weltjugendtag zu besuchen.

Qualitätskriterium

Die Attraktion der Weltjugendtage liegt für die jungen Pilgerinnen und Pilger in der Kombination von Religion und der Möglichkeit »Spaß zu haben«. Deshalb grenzen sie ihn auch von reinen Spaßevents wie der Loveparade ab. Trotzdem erwarten sie von den Veranstaltungen der Weltjugendtage einen gewissen Unterhaltungswert und bewerten die Qualität einer Veranstaltung mit Hilfe des Spaßfaktors. Waldemar aus Trier kritisiert in diesem Zusammenhang die Katechesen:

»Ich denke, man muss den Glauben selber entwickeln, wie man ihn sieht. Ich find's halt, ganz ehrlich gesagt, immer ein bisschen doof, wenn man, also wie zum Beispiel Katechesen, es gibt halt interessante Themen, aber wenn da jetzt einer steht und redet, dann muss man halt

*»wo du dann rum sitzt und
nur zuhörst«*

zuhören. Das ist dann was, womit man dann halt wirklich nichts anfangen kann, wenn man sich nicht identifizieren kann. Das kann einen echt langweilen, grade als junger Mensch. Wo es doch immer heißt »Spaßgesellschaft«, wo man immer was zu tun haben muss. Das ist dann echt hart, wo du dann eine Stunde oder zwei, drei, rum sitzt und nur zuhörst. Aber da sind auch noch ganz andere Aspekte dabei, wie die Gemeinschaft, dass man was zusammen tut. Vor allem

haben sie Luftballons in die Runde geschmissen, war total lustig und plötzlich waren alle wieder begeistert, das hat man richtig gemerkt.« (Waldemar, Trier)

Zunächst postuliert Waldemar für sich die Deutungshoheit über seinen Glauben. Er begründet dies mit der Themenauswahl bei den Katechesen, die seiner Meinung nach nicht jugendgemäß waren und ihn persönlich nicht berührten. Weiter kritisiert er an den Katechesen »das Zuhören-Müssen«, also die Passivität, zu der die Unterweisungen nötigten. Seine Rolle als Zuhörer betrachtet er als Zwang, da er nicht selbst agieren kann. Dies löst in ihm ein Gefühl der Langeweile aus. Er fordert deshalb auch indirekt die Kirche auf, sich der Spaßgesellschaft anzupassen und verweist auf gelungene Beispiele während des Weltjugendtages, wie das Erleben von Gemeinschaft oder ludische Elemente wie Luftballonspiele. Aktivität, Gemeinschaft und Spiel kristallisieren sich in den Äußerungen des jungen Mannes als »Spaß« und damit als Qualitätskriterium für Glaubensveranstaltungen heraus und werden einer rein monologischen Vermittlungsform von Glauben positiv gegenübergestellt.

Katalysator für den Weltfrieden

Die Weltjugendtage zeichnen sich durch ihre Internationalität aus. Mit Gläubigen aller Nationen in friedlicher Atmosphäre zu feiern, war eines der Hauptmotive der Jugendlichen, zum Weltjugendtag nach Köln zu fahren. Die jungen Menschen werden tagtäglich mit einer Welt konfrontiert, die alles andere als friedlich ist. Seien es nun Konflikte zwischen verschiedenen Nationen oder Ethnien, Gewalttätigkeiten von Hooligans oder Ausschreitungen gegen ausländische Mitbürger. Der friedliche Umgang unterschiedlicher

Nationalitäten ist ein positiver Kontrast zu einer von Gewalttätigkeiten bestimmten Welt. Auf die Frage, warum es für ihn wichtig sei, mit anderen Kulturen in Kontakt zu kommen, antwortet ein junger Messdiener aus dem Bistum Trier:

»Naja, man setzt ja eigentlich Zeichen damit [...] der Weltjugendtag ist ja eigentlich ein Zeichen, dass viele verschiedene Menschen in der Welt zusammenkommen können, in Frieden, und zusammen ne riesen Party veranstalten können und alle extrem viel Spaß haben können [...] wir machen das, was die Politik nicht macht. Also die, die schreien sich die ganze Zeit nur an

»ein Netz über diese Welt«

und provozieren Konflikte und beim Weltjugendtag isses ja so, dass man in Frieden miteinander umgeht und Freundschaften schließt und ja so praktisch ein Netz über diese Welt spannt. Man kann natürlich selbst nicht alle Leute kennen, aber man hat dann jemanden kennen gelernt, der A kennt dann einen und so entsteht dann ein Netz um die ganze Welt, das ist toll, das find ich super.« (Lambert, Trier)

Lambert entwickelt aus der Internationalität des Weltjugendtages heraus eine Vision des friedlichen Zusammenlebens der Völker. Die Feststimmung des Weltjugendtages oder, wie es der Jugendliche ausdrückt, »die riesen Party« und »das extrem viel Spaß haben« werden den Praktiken der Weltpolitiker gegenübergestellt und als vorbildliche und überlegene Handlungsweise präsentiert. »Party und Spaß« werden zum Katalysator, der es ermöglicht, ein weltumspannendes Netz von Freundschaften zu schließen und Frieden zu schaffen. Mögen hier die prophetischen Visionen eines Jesaja (Jes 2, 1-5) vom friedlichen Zusammenleben der Völker bewusst sein oder nicht, für Lambert ist der Weltfrieden ein sinnstiftendes Element des Weltjugendtages,

der im zwanglosen Feiern und damit eben auch im »Spaß haben« seinen Ausdruck findet.

Euphorie

Die Festivals, die Musik, das fröhliche und ungezwungene Treiben auf Kölns Straßen, aber auch Highlights wie der Papstbesuch ließen den Weltjugendtag für viele zu einem unvergesslichen Erlebnis werden. Mit Superlativen der Jugendsprache beschreibt Walter, ein Jugendlicher aus einer Trierer Pfarrgemeinde, seine Eindrücke vom Weltjugendtag:

»Also es war saugeil. Die Stimmung, Leute alles super, ja, irgendwann sind wir alle etwas müde geworden, da ist die Stimmung etwas runter gegangen, aber sonst war's alles in allem eigentlich saugeil, saugeil. [...] Also war ne super Aktion, hat richtig viel Spaß gemacht und viel gute Laune und viele tolle Leute. [...] Was mir besonders gut gefallen hat, war, dass die Leute alle sau aufgeschlossen waren, man ist sofort ins Gespräch gekommen. Was mir auch sehr gut gefallen hat, war, dass da teilweise sehr hübsche Mädels rumgelaufen sind [...]« (lacht) (Walter, Trier)

Auch im Rückblick bewertet dieser jugendliche Pilger das Event Weltjugendtag noch euphorisch. »Spaß« bereitet haben ihm das Zusammenwirken von Ausgelassenheit, die Aufgeschlossenheit der Teilnehmer für Kontakte und

»eine pralle, fast schon barocke Sinnlichkeit«

die Attraktivität der weiblichen Pilgerinnen. Aus der Begeisterung des jungen Mannes spricht kein weltabgewandtes Asketentum, sondern eine pralle, fast schon barocke Sinnlichkeit, die auch die Erotik nicht ausklammert. Sein Hauptinteresse gilt den Menschen, die den Weltjugendtag

besucht haben. Sie sind für ihn die eigentlichen Akteure, die dem XX. Weltjugendtag sein unverwechselbares Gepräge geben.

Im Dienst der Selbstdarstellung

Gläubige Jugendliche machen heute im Umgang mit ihren Altersgenossen immer wieder die Erfahrung, nicht richtig ernst genommen zu werden. Religiosität wird als frömmlicherisch abqualifiziert und belächelt. Dass die Jugendlichen unter dieser Marginalisierung leiden, wird in vielen der erhobenen Interviews thematisiert. Die Jugendlichen scheinen deshalb religiöse Events wie den Weltjugendtag als Plattform zu nutzen, auf der sie ihren Glauben in unkonventioneller Form präsentieren können.

Ein Jugendlicher kritisiert in diesem Zusammenhang die Medienberichterstattung, die seiner Meinung nach zu sehr auf den Papst fixiert war: »Ja, ich hab die mir halt angeguckt gehabt und da war's interessant [...] RTL war halt

»ihren Glauben in unkonventioneller Form präsentieren«

superkonservativ. Der Bericht, der da gekommen ist: »Wir beten den Papst an und bla!«, da wurde kaum etwas davon erzählt, dass hier gefeiert wird oder auch Spaß dabei ist. Also das kam halt ein bisschen wenig rüber.« (Reinhard, Münster)

Reinhard ist es ein Anliegen, dass die Teilnehmer auf gleiche Weise wie die Repräsentanten der Kirche im Rampenlicht stehen, um so den Gleichaltrigen den Beweis zu erbringen, dass sie als junge Gläubige auch etwas von »Spaß« verstehen. Diese Spaß-Orientierung verbindet Jugendliche und junge Erwachsene aller Szenen und Richtungen miteinander. Gemeinsam ist ihnen auch die Erfahrung, wie »Spaß« erzeugt

wird. Im Wissen um die Medienwirksamkeit jugendlicher Massenbegeisterung fordert dieser junge Mann dann auch die entsprechende Würdigung durch die Medienverantwortlichen ein. Weiter zeigt sich hier ein Selbstbewusstsein, das die Instrumentalisierung der Jugend als bloße Statisten zurückweist und in ihnen die Hauptakteure des Events Weltjugendtag sieht.

Spaß und Ehrenamt

Der Weltjugendtag wäre ohne die vielen freiwilligen Helfer in den Pfarrgemeinden und in Köln nicht durchführbar gewesen. Doch auch hier spielt »der Spaß« eine wichtige Rolle und ist Motivation für das ehrenamtliche Handeln. Eine junge Frau aus Boppard, die sich in der Pfarrjugend engagiert, begründet ihre ehrenamtliche Tätigkeit für die »Tage der Begegnung« folgendermaßen: »Ich mach das einfach, weil's mir Spaß macht und weil ich mich auch freue, wenn ich sehe, dass die, die mitmachen, dann auch Spaß daran haben.« (Miriam, Boppard)

»Spaß« wird von Miriam als positives Gefühl, nämlich als Freude, gedeutet. Diese Freude ist in Verbindung mit dem Handeln für andere die Begründung für ihr ehrenamtliches Engagement und gibt ihr eine innere Befriedigung. Dass dieses Engagement aber nicht Dauerspaß bedeutet, ist ihr bewusst, und so kann sie für die stressige Endphase der »Tage der Begegnung« auch zugeben, dass sie »keinen Bock« mehr hatte:

»Ja, das heißt, dass man dann vielleicht auch mal Sachen macht, die man sonst nicht ganz so gerne machen würde, die einem vielleicht auch mal nicht unbedingt Spaß machen, dass man viel um die Ohren hat. So war das jetzt am Ende zum Beispiel für die Vorbereitung für die Tage der Begegnung, da hatte ich dann in einer Woche

manchmal sechs Termine oder so. Zum Schluss hatte ich auch keinen Bock mehr. Ich bin jetzt auch froh, dass es fertig ist, dass die Leute dann kommen und dass es dann rum ist und so, aber zum Schluss hat es dann nicht immer so viel Spaß gemacht.« (Miriam, Boppard).

Die Interviewpassage zeigt deutlich, dass zu »Spaß« als einem Handlungsmotiv auch ein Pflichtbewusstsein kommt, eine einmal begonnene Sache trotz Arbeitsüberlastung zu Ende zu bringen. »Spaß« ist dann eben auch im Zusammenhang mit ehrenamtlicher Arbeit kein euphorisches Glücksgefühl, sondern eher ein temporäres Flow-Erlebnis, das von Phasen der Unlust abgelöst wird. Die Arbeit als Ganzes wird aber als sinnvoll erlebt und deshalb trotz Ermüdungserscheinungen durchgeführt.

Glaube kann Spaß machen

Betrachtet man nun die Interviewpassagen mit synoptischem Blick, so wird deutlich, dass die Wortverbindung »Spaß machen« im Bereich des Alltags zur Bezeichnung der Arbeitsmotivation bei ehrenamtlichen Tätigkeiten Verwendung fin-

det, während »Spaß haben« auf Erlebnisorientierung verweist und von einem Event ganz selbstverständlich erwartet wird.⁹ Wenn Jugendliche davon reden, dass sie »Glauben erleben« wollen, verweisen sie auf die spirituelle Dimension von Glauben, die ihrerseits vielfältige Komponenten aufweist. Ästhetische, kontemplative, emotionale, aber auch performative Elemente sind in den Vorstellungen von Glauben als einem gelungenen Erlebnis miteinander verwoben und stehen für Erfahrungen, die pauschal als »Spaß haben« bezeichnet werden. Deshalb ist es für die Jugendlichen auch kein Widerspruch, sowohl von kontemplativ ausgerichteten Feiern, wie der Vigil auf dem Marienfeld, als auch dem ausgelassenen Feiern auf Kölns Straßen zu schwärmen. Diese Glaubenserlebnisse sind für sie auch nicht-religiösen Jugendlichen gegenüber vorzeigbar und der Beweis dafür, dass »man Spaß im Glauben haben kann«.

Ursula Engelfried-Rave, Diplom-Theologin und Diplom-Pädagogin, war wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Forschungsprojekt »Situative Vergemeinschaftung mittels religiöser Hybridevents: Der XX. Weltjugendtag in Köln«. Seit 16 Jahren ist sie als Religionslehrerin an Berufsbildenden Schulen, Fachrichtung Altenpflege, tätig.

¹ TAZ 13.08.2005

² Vgl. die ausführlichen Forschungsergebnisse in: Forschungskonsortium WJT, »Mega-party Glaubensfest« Weltjugendtag: Erlebnis-Medien-Organisation, Wiesbaden 2007.

³ Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Weinheim und Basel 2003.

⁴ Vgl. Ebd., 51

⁵ Oliver Dimbath: »Alles aus Spaß an der Freude? Ein Versuch über die Deutung von »Spaß« in der Jugendarbeit, in: neue praxis 4, 389–403.

⁶ Zur Unterscheidung von Fest, Feier und Alltag vgl. grundlegend Winfried Gebhardt, Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt am Main u.a. 1987.

⁷ Gerhard Schulze, Die Erlebnisge-

sellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York 2005.

⁸ Winfried Gebhardt, Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen, EWZ-TEXTE 170, Berlin 2003, 7–19.

⁹ Vgl. Anm. 3.

Verkündigung und Diakonie

Über eine untrennbare Verbindung

Der Dienst an den Menschen und der Dienst am Wort sind aufeinander angewiesen. Nur wenn Verkündigung sich den Menschen zuwendet und aus Diakonie und Seelsorge erwächst, kann sie Gott bezeugen, der gekommen ist für uns und zu unserem Heil.

Verkündigung mit Diakonie in enge Verbindung zu setzen, ist meines Erachtens eine zentrale Anforderung an heutige Verkündigungstheorie und Verkündigungspraxis. Ottmar Fuchs hat bereits 1990 eine »Martyrisierung der Diakonie« und eine »Diakonisierung der Verkündigung« eingefordert.¹ Angestoßen durch lehramtliche Aussagen hinsichtlich der Verkündigung, im Besonderen hinsichtlich der Predigt in Gottesdiensten, lege ich im Folgenden den Schwerpunkt auf die Diakonisierung der Verkündigung.

Vielgestaltige Kommunikation

Rainer Bucher fasst unter Verkündigung »alle Kommunikationsvorgänge, die dazu Mut machen wollen, sich auf den Gott des Jesus von Nazaret als der Grundlage des je eigenen Lebensentwurfs einzulassen«². Demzufolge muss man

eine Vielfalt von Kommunikationsvorgängen im Blick haben: verbale und nonverbale, liturgische und außerliturgische, persönliche und digital bzw. medial vermittelte. Inhaltlich geht es um etwas, das Mut macht und aufbaut – und hin-führt zu dem, der im Zentrum der Verkündigung steht: zum Gott Jesu Christi.

Der Verkündigungsbegriff darf daher auf keinen Fall zu eng definiert werden. Denn neben der klassischen Homilie in der Eucharistiefeier gibt es Wort-Verkündigung an vielen unterschiedlichen kirchlichen und außerkirchlichen Orten: in Schulen und bei Bildungsveranstaltungen, an diakonischen Orten, auch an der Universität. Dazu kommen jene Verkündigungs-or-te, an denen weniger durch Worte als vielmehr durch Taten verkündigt wird und das non-dis-kursive Handeln, der konkrete Einsatz für Menschen in Not, für sich spricht. Während dieser unmittelbare helfende Einsatz ohne viele Worte die Herzen der Menschen erreicht und dabei ein Zeugnis gibt von dem, was Handeln in der Nach-folge Jesu meint, hat es das gesprochene Wort in unserer Zeit nicht so leicht, das Gehör oder vielleicht sogar das Herz der Menschen zu errei-chen.

Dafür gibt es viele Gründe: Oft wird da die Situation der Mediengesellschaft angeführt als

Herausforderung, mit unseren Worten gegen eine Flut von Bildern und Hörerlebnissen anzukämpfen; oder es wird die Problematik benannt, dass Menschen heute nicht mehr gewohnt sind, längeren Reden zuzuhören.

Hinwendung zum Nächsten

Die Sorge um die Nöte der Menschen ist im Wirken Jesu zentral. Das Doppelgebot der Liebe (Lk 10,27), Gottes- und Nächstenliebe als Summe aller Gebote, zeigt die ethische Grundsatzentscheidung Jesu – und ist zugleich eine klare Fortführung der Tradition Israels, indem Jesus damit die Gebote aus Lev 19,18 und Dtn 6,5 verbindet. Die Bedeutung dieser Haltung zeigt sich dann in der Gerichtsrede Mt 25,31-46: Der Beistand für jene, die in Not geraten sind, wird oberstes Kriterium für die Beurteilung des Lebens – und für die Erlangung des ewigen Heiles.

Die unbedingte und selbstlose Hinwendung zum Nächsten ist zentraler Auftrag an seine Jünger. Damit aber bedeutet Diakonie in der Nachfolge Jesu, dass der vorrangige Ort für uns Christen an der Seite der »Armen und Kleinen« sein muss (Lk 4,18f). Eine solche Diakonie ist darum zutiefst zugleich Gottesdienst, weil Gott uns in den Ärmsten begegnet und wir darin seinen Auftrag erfüllen. Insofern alles kirchliche Tun »um der Menschen und um ihres Heiles willen« zu erfolgen hat, wohnt auch der Liturgie grundsätzlich eine diakonische Dimension inne. Daraus folgt auch, dass die üblichen Strukturen und Mechanismen von Herrschaft in der christlichen Gemeinde keinen Platz haben (vgl. Mk 10,42-45 par).

Auf der Grundlage dieser begrifflichen Bestimmungen sehe ich nun diakonische Verkündigung vor allem unter drei Aspekten: als Dienst am Wort, als Dienst an den Menschen und als

Verkündigung, die aus dem Dienst an den Menschen erst erwächst und die auch eine Verkündigung durch diese Menschen selbst ist.

Dienst am Wort

Die große Herausforderung an die Wort-Verkündigung besteht darin, mit den eigenen begrenzten Ausdrucksmitteln das große Wort »Gott« in den Mund zu nehmen und von ihm zu reden. VerkündigerInnen dürfen sich nicht selbst an die Stelle des Wortes Gottes setzen, sondern sind immer diesem Wort verpflichtet – und das sollte doch demütig machen. Vor allem müssen VerkündigerInnen lernen, »von Gott in einer Weise

»Verkündigung verpflichtet«

zu reden, dass die Menschen den Glauben an Gott als Hilfe, Heilung, Befreiung und Bereicherung ihres Lebens erfahren können«³. Das aber bedeutet weiters, Gott »als Anerkennung und nicht als Verurteilung, als Lebensfülle und nicht als Vitalitätsbeschränkung, als Ermöglichung und nicht als Überforderung, als göttliches Mitgehen mit den Sündern ... in die Lebens- und Gemeinschaftsgestaltung der Menschen einzubringen bzw. darin entsprechend zu entdecken«⁴.

Verkündigung ist diesem Wort verpflichtet und zwar ganzheitlich, also auch in der eigenen Lebensgestaltung. Denn nichts anderes bedeutet »martyria« als diese Zeugenschaft. Damit ist nicht eine Wiederholung von Worten gemeint, sondern diese selbst zu »durchleben« und zu bezeugen, dass ich selbst Gott in meinem Leben als den erfahre, als den ich ihn dann verkündige. Ohne diese Zeugenschaft, ohne das Sich-selbst-in-Dienst-nehmen-Lassen von diesem Wort kann dieses zwar immer noch aus sich heraus wirksam sein, aber VerkündigerInnen werden dem

Wort dann weniger dienen, als ihm im Weg stehen. Insofern wäre es manchmal gut, wenn nach Schriftlesungen die Wirkung dieser Texte durch nachfolgendes Schweigen ermöglicht und nicht durch banale Reden behindert würde.

Dienst an den Menschen

In Mt 8,8 drückt sich gewissermaßen eine doppelte Diakonie im Blick auf die Menschen aus: Einerseits verlangt der Hauptmann von Jesus das Leben spendende Wort: »Sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund.« Und Jesus sagt es ihm ja auch zu (Mt 8,13): »Es soll geschehen, wie du geglaubt hast.« Andererseits liegt die Diakonie in dem Wort »nur«: Von Jesus wird keine lange Ansprache, keine Kulthandlung verlangt, sondern nur ein Wort. Auch dies könnte ein Aspekt diakonischer Verkündigung sein: Wenn PredigerInnen ihre Verkündigungsreden durchforsteten nach unnötig langen Erklärungen und Ausschmückungen und die Verkündigungsrede kürzer, dafür treffender (und vielleicht auch wirkungsvoller und heilsamer) machten.

Zum Dienst am Menschen wird Verkündigung aber dann, wenn Gott den Menschen so zugesagt wird, wie sie ihn in der konkreten Situation brauchen. Vier Zugänge solcher diakonischer Verkündigung werden im Folgenden ausgefaltet.

Von Gott reden

Es geht in diakonischer Verkündigung nicht darum, immer nur konkrete Alltagsbeispiele zu bringen, alles Leid und alle Sorgen zu thematisieren – sondern es ist sehr wohl von Gott zu reden, jedoch so, dass die Menschen ihn als Heilung, Hilfe, Befreiung und Bereicherung ihres Le-

bens erfahren können. In diesem Sinne ist die Rede von Gott selbst diakonisch »und will für das geschichtliche Heil der Menschen und für ihre Hoffnung auch über diese Geschichte hinaus wirksam werden«⁵.

Eine diakonische Verkündigung, die sich den Menschen verpflichtet weiß, ist nicht beserwischerisch, sondern versucht, Verstehens- und Deutungshilfen zu geben. Michael Klessmann meint sogar: »Wenn Kirche die inzwischen weiterhin pluralisierte, private Religion nicht abschreiben, sondern sich kritisch-konstruktiv mit ihr auseinandersetzen will, muss sie in allen ihren Kommunikationsformen so arbeiten, dass die Freiheit der Entscheidung gefördert, Raum zur eigenen religiösen Erfahrung eröffnet und die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten respektiert wird.«⁶ Verkündigung soll daher nicht primär allgemeine, verbindliche Deutungen bieten, sondern solche, die sich mehr oder weniger der konkreten Lebenssituation und -erfahrung eines Individuums annähern.

Diakonische Verkündigung heißt, Gott ins Spiel zu bringen – nicht als einen, der sich des Lebens der Menschen bemächtigen will, gewissermaßen als Katechismuswahrheit, sondern als einen, der den Menschen die Freiheit lässt, sich für oder auch gegen ihn zu entscheiden.

»Sermo humilis«

Eine zum guten Teil unbekannte Tradition, welche eine diakonische Verkündigung stützt, ist jene des so genannten »Sermo humilis«⁷. War damit in der Antike noch die Sprachebene der Alltagsunterhaltung gemeint, das »einfache Gespräch«, so fordert bereits Augustinus damit für die christliche Glaubensrede eine Sprache ein, welche die in der Menschwerdung Jesu offenbarte Zugänglichkeit Gottes für alle, besonders

für die Armen, ermöglicht. Damit wird der Sermo humilis zu einem Leitmotiv christlicher Verkündigung in der Spätantike und im Frühmittelalter. Johann Michael Sailer ist es dann, der gegen die scholastische und aufklärerische Predignorm wieder diese am Volk orientierte Sprache einfordert. Vor allem Verkündigungskonzepte in Frankreich (wie z.B. jenes von Madeleine Delbr  l) oder auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sind eine Fortführung dieser Tradition.

Dabei geht es darum, dass gerade eine »demütige«, nicht machtvoll, sondern einf  hl- sam und auferbauend konzipierte Verk  ndi- gungsrede dem am ehesten entspricht, was der Reich-Gottes-Verkündigung heute dient, weil sie nicht im Modus der Macht, sondern des Ange- botes agiert. Diesem Konzept entspricht m.E. sehr gut der missionarische Ansatz der französi- schen Bischöfe, den »Glauben vorzuschlagen«.⁸

Mystagogie

Es war Karl Rahner, der einen theologischen Ent- wurf einer Theologie der Verkündigung vorlegte, der ein zutiefst diakonischer ist. Denn der Aus- gangspunkt seines theologischen Denkens ist die Wahrnehmung des gegenwärtigen Lebens und Lebensgefühls der Glaubenden und der Erfah- rungen der Menschen. Dabei sind vor allem jene Erfahrungen besonders wichtig, die unsere bis- herigen Erfahrungen durchbrechen und somit ein neues Denken und Fühlen ermöglichen, so genannte »Transzendenz Erfahrungen«. Rahner besteht darauf, dass dies nicht isolierte Sonder- erfahrungen sind, die sich nur ausnahmsweise und neben dem Alltag (z.B. in der Versenkung ei- ner Meditation) ereignen können. Vielmehr stoßen sie uns mitten im Alltag zu und werden vielfach als »Einbruch« erlebt, als überraschen-

der Durchbruch durch einen bis dahin geschlos- senen Horizont, hinter dem sich nun ein neuer, weiterer auftut.

Rahner ist überzeugt, dass wir in solchen Durchbruchserfahrungen »irgendwie« mit Gott zu tun haben. Gott ist wesentlich der Unbe- greifliche – und Mystagogie muss lehren, genau

»Hinführung zu jenem Geheimnis, in dem Gott und Mensch sich berühren«

diesem Gott nahe zu sein, ihn »Du« zu nennen. Mystagogie ist demnach zu verstehen als die »Einführung der Menschen in das Geheimnis der gnädigen Gegenwart Gottes am Grunde unserer Existenz«⁹.

Was bedeutet dieser Ansatz für einen dia- konischen Verkündigungsbegriff? Wenn Glaube die überraschende, geschenkte Entdeckung des Geheimnisses Gottes am Grunde meiner Exis- tenz ist, dann ist Verkündigung unter diesen Vor- zeichen zu begreifen als Hilfestellung bei diesem Entdeckungsvorgang und somit als diakonischer, mystagogischer Vorgang. Es geht um die Hin- führung zu jenem Geheimnis, in dem Gott und Mensch sich berühren. Pastorales Handeln (und somit auch Verkündigung) hat aufdeckenden, er- schließenden, m  eutischen Charakter. Gott muss

»Gott ist kein Konkurrent zur Welt.«

nicht erst zu den Menschen gebracht werden, denn er ist schon längst bei ihnen gegenwärtig. Der (Verkündigungs-)Auftrag ist vielmehr, dies zu Bewusstsein zu bringen.

Gotteserfahrung ereignet sich somit nicht in einer religiösen Sonderwelt jenseits des Alltags, sondern in der Reflexion gerade der krisenhaf- ten Übergänge und Entscheidungen, die uns der

Alltag unausweichlich aufdrängt. Das vorbehaltlos gelebte weltliche Leben ist nach Rahner schon ein Stück des frommen Lebens, weil Gott die Welt selbst liebt, sie selbst begnadigt und kein Konkurrent zu ihr ist, der ihr neidisch wäre.¹⁰ Das aber bedeutet, dass Verkündigung als Mystagogie nicht nur dabei helfen soll, die individuellen, biographischen Erfahrungen im Lichte Gottes zu deuten, sondern auch die konkreten sozialen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Erfahrungen, die wir machen. Auch sie sind Orte, an denen uns Gott begegnet und herausfordert.

Gotteserfahrung, Selbsterfahrung und Erfahrung der Welt gehören – gerade für die Verkündigung – untrennbar zusammen. Wer sich daher seiner eigenen Erfahrung entzieht, nimmt sich auch die Möglichkeit, selber Gott zu begegnen und den eigenen Weg zu finden und kann auch anderen nicht Wegweiser sein.

Verkündigung durch die Armen

Schließlich gibt es noch eine Verkündigung, die das Eigenschaftswort »diakonisch« aus ihrem Entstehungsort heraus empfängt, nämlich aus konkreten diakonischen Orten.¹¹ Hier wird Verkündigung nicht primär durch das theologische Wissen legitimiert, sondern durch die Erfahrung konkreter gelebter Diakonie. Auf die Sorgen und Nöte der Menschen einzugehen bedeutet, das Leben mit ihnen zu teilen. Helmut Barié spricht sogar von der teilnehmenden Seelsorge als Basis der Predigt. Er warnt zu Recht davor, dass eine Predigt ohne Seelsorge als dem Boden, auf dem sie wachsen kann, sehr »leicht zum reinen Konstrukt, zum leblosen Gebilde«¹² werden kann.

Sehr radikal hat diesen Aspekt der evangelische Theologe Klaus-Peter Jörns benannt, indem er sich wünscht, »dass Pfarrer, wenn sie eine

(ganz sicher aber, wenn sie die erste) Pfarrstelle antreten, ein Jahr lang keine Predigt halten, sondern mit den Menschen in der Gemeinde sprechen, auf sie hören, sie zu Hause, am Arbeitsplatz und wo die Freizeit verbracht wird, besuchen und Zeit haben, die Bibel zu studieren,

»Wem die eigene Basis erschüttert worden ist ...«

denn das ist der Grund ihrer Arbeit; das Verfahren, mit einer »Antrittspredigt« in die Gemeinde zu kommen, sagt nämlich vom ersten Tag an, dass der Pfarrer zwar viele Predigthilfen, aber Leben und Gemeinschaft dieser Gemeinde nicht notwendig braucht, um von der Kanzel in ihrer Kirche predigen zu können.«¹³

Das trifft sich mit dem Konzept von Henry Nouwen, der den Seelsorger als »verwundeten Arzt« sieht – also als einen, der selber berührt und getroffen ist, bevor er sich anderen zuwendet, um sie zu heilen. Wem die eigene Basis erschüttert worden ist durch persönliche Erfahrungen und Begegnungen, der wird auch anders zu den Menschen reden. Die in der Seelsorge erfahrene Not der Menschen und vielleicht auch die eigene Hilflosigkeit und Ratlosigkeit angesichts von Schicksalen wird dazu führen, keine

»den Ort Jesu unter den Menschen einnehmen«

billigen Vertröstungen zu spenden, sondern sich selbst auf die Suche zu machen nach dem Trost und andere an dieser Suchbewegung teilhaben zu lassen.

Verkündigung wird vor allem auch dort zum Dienst am Menschen, wo sich der Prediger/die Predigerin selbst nicht heraushält. Axel Denecke meint sogar: »Die seelsorgerliche Dimension einer Predigt wird weithin durch die in-

nere Glaubwürdigkeit der Person des Predigers getragen.«¹⁴ Oder um es mit Worten von Rolf Zerfaß zu sagen: Die »Kompetenz heutiger Verkündigung läuft im Grunde darauf hinaus, den Ort Jesu unter den Menschen einzunehmen und die Müden zu trösten durch sein Wort«¹⁵.

Einen wesentlichen Aspekt dieser Verkündigung aus der Diakonie stellt schließlich die Verkündigung dar, die durch die Personen an diesen Orten geschieht: die Armen, Benachteiligten, Leidenden. Sie werden zu VerkünderInnen der Frohen Botschaft; sie sind es, die evangelisatorisch in den Raum der Kirche hinein wirken.

Schlussfolgerungen

Wenn ich Diakonie richtig verstehe als den Dienst an der Not der Menschen und wenn eine solche Diakonie zugleich Gottesdienst ist, dann kann eine Verkündigung, die sich einem diakonischen Ort verpflichtet weiß, nicht falsch liegen. Die lukanische Erzählung von Maria und

Marta (Lk 10,38-42) zeigt die wichtige Verbindung von diakonia und martyria. Und tatsächlich findet sich hier ein gewisser Vorrang der Verkündigung vor der Diakonie, des Gottesdienstes vor dem Menschendienst: Maria, die Jesus zuhört, hat den besseren Teil erwählt. Das ist die wichtige Warnung, die Diakonie nicht zu einer reinen Betriebsamkeit verkommen zu lassen.

Verkündigung hat aber keinen Selbstzweck, sondern sie ist darauf ausgerichtet, bei anderen anzukommen und sie zu bewegen. Oder wie es Rolf Zerfaß sagt: Predigt will auch etwas bewirken. Insofern hat Diakonie noch keiner Verkündigung geschadet, was man von diakonievergessener Verkündigung, die über die Köpfe der Menschen hinweg oder gegen sie predigt, nicht sagen kann.

Johann Pock ist seit 2007 Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn und Priester der Diözese Graz-Seckau. Seine Forschungsschwerpunkte sind Homiletik, Gemeinde- und Sakramentenpastoral.

¹ Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 144.

² Vgl. Rainer Bucher, Art. evangelisieren/verkündigen, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, hg. v. Gottfried Bittner/G. Miller, München 1986, 396-400.

³ Ryszard Hajduk, Die seelsorgerliche Dimension der Predigt, St. Ottilien 1995, 41.

⁴ Fuchs, Anm. 1, 182.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Michael Klessmann, Predigt als Lebensdeutung. Pastoralpsychologische Überlegungen zu einem offenen homiletischen Problem, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky, Predigen im Plural: Homile-

tische Perspektiven, Hamburg 2001, 25-35, hier: 26.

⁷ Vgl. dazu Rolf Zerfaß, Art. Sermo humilis, in: LThK3, Bd. 9 (2001) 488f.

⁸ Vgl. den Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken unter dem Titel »Proposer la foi dans la société actuelle« – »Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft«, 1996.

⁹ Rolf Zerfaß, Grundkurs Predigt Bd. 2: Textpredigt, Düsseldorf 1992, 21.

¹⁰ Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln 1966, 25.

¹¹ Vgl. dazu Jürgen Gohde (Hg.), Diakonisch predigen. Predigten aus dem Erfahrungsfeld der Diakonie (Diakoniewissenschaft 12), Stuttgart 2004.

¹² Helmut Barié, Teilnahme. Seelsorge als Basis der Predigt, in: Pastoraltheologie 82 (1993) 47-60, hier: 48.

¹³ Klaus-Peter Jörns, Plädoyer für die Predigtnot, in: Deutsches Pfarrerberblatt 83 (1983) 118.

¹⁴ Axel Denecke, Predigt und Seelsorge. Die seelsorgerliche Dimension der Predigt und derer, die predigen, in: Pastoraltheologie 81 (1992) 224-239, hier: 227. Vgl. auch ders., Persönlich predigen. Anleitungen und Modelle für die Praxis, Gütersloh 1979.

¹⁵ Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg ⁵1991.

Warum Erwachsene Christen werden

Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien

In dem hoch säkularisierten Tschechien wird eine steigende Zahl von Erwachsenen getauft. Untersuchungsergebnisse vermitteln Einsicht in Glaubenswege im Zeichen des Pluralismus, wo Konversion kein plötzlicher Bruch, sondern der Kircheneintritt eine Art Zwischenstation auf einer langen Reise ist.

In manchen Ländern Europas – unter anderen auch in Österreich, Deutschland und der Schweiz – sank während der letzten 30 Jahre die Zahl der Kindertaufen. Das traditionelle Modell der Glaubensweitergabe, das auf der kirchlichen Sozialisation von Kindheit an basierte, ist offensichtlich nicht mehr tragfähig. Dagegen gibt es immer wieder erwachsene Menschen, vor allem junge Erwachsene, die in die römisch-katholische Kirche eintreten wollen. Diese Tatsache führt unter Seelsorgern und Theologen zu einem erneuerten Interesse für das Katechumenat.¹ Es werden Richtlinien für den Verlauf des Katechumenats ausgegeben, die sich von der Praxis in den Entwicklungsländern oder in den USA inspirieren lassen.² Bislang wurde jedoch kaum die Frage nach den Beweggründen der erwachsenen Taufbewerber/innen gestellt.

Gemeinsam mit dem ebenfalls aus Tschechien stammenden Pastoraltheologen Dr. Petr

Slouk entschied ich mich daher, die biographischen Hintergründe der Taufentscheidung bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen empirisch zu untersuchen. Da Tschechien zu den höchst säkularisierten Ländern Europas zu zählen ist und trotzdem (oder gerade darum) in diesem Land jährlich hunderte Erwachsene getauft werden, erschien es als dafür gut geeignetes Forschungsfeld.

Die eigentliche Untersuchung führten wir 2004 mit Hilfe von Studentinnen und Studenten der Südböhmischen Universität České Budějovice (Budweis) durch. Wir sammelten und

» Vor allem junge Erwachsene wollen in die Kirche eintreten. «

analysierten Daten aus 46 qualitativen Interviews unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die 2001 getauft worden waren.³ Die Befragten wurden nicht nur nach ihrer Vergangenheit gefragt, also danach, wie sie zum Glauben und zur Kirche kamen, sondern auch nach ihrer späteren Bewertung dieses Vorgangs. Ebenso sollten sie den Verlauf des Katechumenats bewerten sowie die Atmosphäre in den Gemeinden, in die sie durch die Taufe integriert werden sollten. Im Folgenden stehen die in der Studie

erhobenen, zur Taufe führenden Motive im Zentrum. Der Katechumenatsverlauf und die Eingliederung der Neugetauften in die Gemeinden wird Peter Slouk in einem späteren Artikel, der ebenfalls in DIAKONIA erscheinen wird, zum Thema machen.

Säkularisierung in Tschechien

Für das richtige Verständnis der weiteren Ausführungen scheint es mir sinnvoll, auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Situation in Tschechien und Ostdeutschland einerseits und in Österreich, Deutschland oder der Schweiz andererseits aufmerksam zu machen, denn Tschechien erscheint als ein spezieller Fall der Säkularisierung.⁴

Hier wie in Ostdeutschland wurde die Ablehnung nicht nur der Kirchen, sondern aller Phänomene, die auf die Religion hinwiesen, zum offiziellen Programm des kommunistischen Regimes. Darüber hinaus war das Verhältnis zwischen dem Volk und der katholischen Kirche in Tschechien mit vielen Ressentiments aus der Vergangenheit belastet.⁵ Daher führte die 40-jährige Unterdrückung der Kirchen nicht nur zur Einschränkung des kirchlichen Lebens, sondern zur Entstehung der »neuen säkularen Tradition« des praktischen und ideologisch untermauerten Materialismus. Wenn wir in diesem Zusammenhang eine Konversion (in diesem Fall vom

»Konversion als individueller

Traditionsbruch«

Atheismus – oder besser gesagt vom Agnostizismus – zum Christentum) für einen individuellen Traditionsbruch halten, dürfen wir diesen Bruch ganz anders bewerten, als es in der »westlichen« Konversionsforschung üblich wäre.⁶

In den »traditionell christlichen Ländern« werden die Traditionsbrüche, die zu einem Aus- oder Übertritt aus einer bzw. zu einer anderen Konfession führen, eher als kirchlich und gesellschaftlich bedrohliche Phänomene angesehen. Im Gegensatz dazu sollte in Tschechien oder in Ostdeutschland ein im Grunde genommen ähnlicher Traditionsbruch entsprechend anders interpretiert werden. Wenn sich nämlich Jugendliche mit den von ihren Eltern überlieferten Werten und Lebensweisen des praktischen Materialismus nicht zufrieden geben, kommt es bei vielen Jugendlichen zu einem Bruch mit der »atheistischen Tradition«. Dieser Traditionsbruch löst bei ihnen einen Suchprozess aus, der zu ihrer Zuwendung zu anderen Paradigmen und anderen Lebensstilen führen kann und bei einigen von ihnen einen Höhepunkt in der Entscheidung für die Taufe findet. Je weniger unsere Gesellschaften – und nun sind auch die »im Westen« mit angesprochen – traditionell christlich sind, desto aktueller wird diese Sichtweise auch für die vermeintlich katholischen bzw. evangelischen Gebiete.

Prozess der Glaubenssuche

Unsere Untersuchung zeigte klar, dass ein Kircheneintritt durch die Erwachsenentaufe bei Jugendlichen oder jungen Erwachsenen kein Ergebnis einer plötzlichen Umkehr oder Erleuchtung ist, sondern eher ein Schritt, der in einen Prozess der Sinn- und/oder Glaubenssuche integriert wurde. Aufgrund der qualitativen Inhaltsanalyse der Interviews haben wir unter den Befragten vier Typen der Motivation zu dieser wichtigen Lebenswende identifiziert: Bei einer ersten Gruppe steht das Bedürfnis nach einer Neuformulierung eigener Sinn- oder Glaubensfragen im Zentrum; andere betonen die Verar-

beutung einer individuellen Faszinations- oder Krisenerfahrung; für wieder andere war das Gemeinschaftserlebnis in einer christlichen Gruppe entscheidend; und die vierte Gruppe lernte das Christentum und die Kirche durch eine persönliche Beziehung kennen.

Bei allen genannten Motivationstypen ist ein Prozess zu beobachten, der als Prozess der Glaubenssuche bezeichnet werden kann. In diesem Prozess gibt es sowohl einige »Knotenpunkte« als auch längere Phasen, wie in der Abbildung schematisch dargestellt. Die mittlere Achse des Diagramms bezeichnet den untersuchten Teil der Biografie einzelner Befragter. In vielen Einzelfällen greift die Vorgeschichte des »ersten« bewussten Interesses einer/eines nicht christlich erzogenen Jugendlichen tief in ihre/seine Kindheit zurück. Mehr als die Hälfte

»Gottesdienstbesuch mit den Großeltern«

unserer Befragten thematisierte in den Interviews ihre Kindheitserinnerungen, manche von ihnen die Erinnerungen an den Gottesdienstbesuch mit der Großmutter oder mit dem Großvater. Weitere äußere und innere Faktoren, die ein zukünftiges Interesse für den Glauben verursacht oder zumindest beeinflusst haben (das Verhältnis der Familie zum christlichen Glauben, die individuelle religiöse Suche oder Krisenerfahrungen oder auch die Kommunikation mit Freunden über Glaubensfragen), stellten dann die direkte Vorgeschichte des individuellen Glaubensweges dar.

Das erste konkrete Element, das mit der aktuellen Erweckung des Interesses für den christlichen Glauben im Jugendalter verbunden war, bezeichnen wir als »Impuls« oder »Auslöser«. In den Interviews wurden insgesamt 31 solcher »Erstimpulse« erwähnt, die in acht Gruppen auf-

geteilt werden können. Meist handelt es sich um Impulse von außen, die durch eine christlich geprägte Gruppe oder durch Beziehungen zu einem Freund oder einer Freundin bzw. vereinzelt auch aus »pragmatischen Gründen« (wie bei einem Ansuchen um die kirchliche Hochzeit) entstanden.

Andere Impulse kamen eher von innen, d.h. durch die eigene Reflexion der kulturellen Impulse (Literatur, Malerei, Musik usw.), durch die

»Sinnsuche«

Sinnsuche (Unzufriedenheit mit den in der Familie tradierten Antworten auf die Sinnfrage) oder auch durch die Verarbeitung einer persönlichen Krise. Interessant und schwer einzuordnen sind jene Fälle jugendlicher Taufbewerber, die behaupteten, ihre Familie »hätte dazu (zum Christentum) sowieso immer geneigt« und die Taufe sei »nur« eine Verwirklichung dieser »Neigung«.

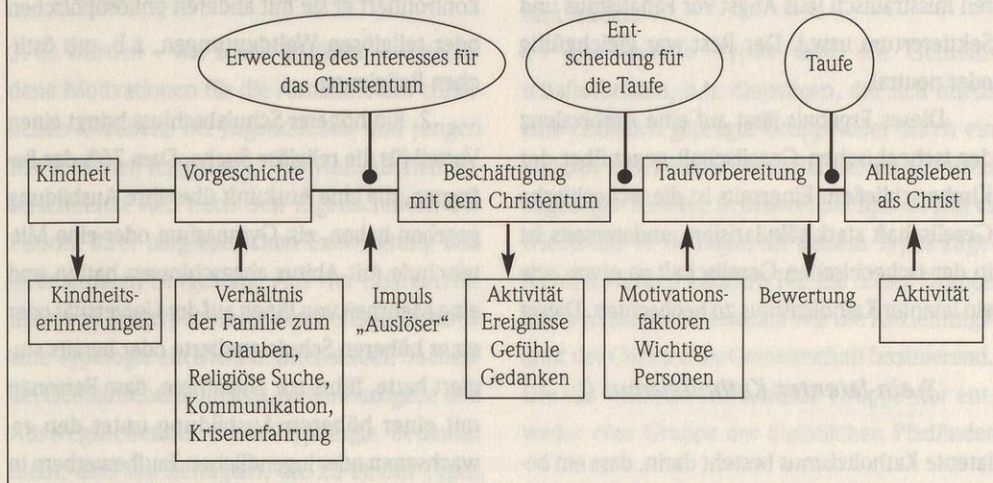
Nach der »Erweckung des Interesses« folgte die Phase einer mehr oder weniger intensiven persönlichen Beschäftigung mit Glaubensfragen. Der zukünftige Taufbewerber besuchte in dieser Zeit Gottesdienste, wenn auch immer noch unverbindlich. Es handelte sich um eine Phase des Experimentierens. Einige der Befragten besuchten innerhalb von zwei Jahren mehrere Gemeinden und Kirchen verschiedener christlicher Konfessionen, um zu wählen, welche kirchliche

»Phase des Experimentierens«

Gemeinschaft »zu ihnen passen« würde. Erst dann kam es zur Entscheidung für die Taufe.

Diese Entscheidung bezeichnen auch diejenigen, die dabei wahrscheinlich zum Teil fremdbestimmt worden sind (z. B. wegen der Hochzeit mit einem christlichen Partner), als ihre eigene

Biographie des Glaubensweges der jungen Neugetauften



persönliche Entscheidung. Die Entscheidung wurde in vielen Fällen erst nach einem längeren Experimentieren und/oder nach vielen Überlegungen getroffen. In unserer Untersuchung zeigte sich in diesem Moment die enorme Bedeu-

»Autorität in Glaubensfragen«

tung einer christlichen Begleiterin/eines Begleiters. Etwa die Hälfte der Befragten brauchte für den Taufantrag eine Unterstützung von jemandem, der für sie eine Autorität in Glaubensfragen darstellte.

Nach dieser Entscheidung äußerte die/der Jugendliche ihren/seinen Wunsch, getauft zu werden. Dann wird sie/er entweder innerhalb einer Gruppe oder allein von einem Priester oder von haupt- bzw. ehrenamtlichen pastoralen Mitarbeitern betreut und auf die Taufe vorbereitet.

Die Taufe selbst wurde als Höhepunkt der Vorbereitung erlebt. Nach der Taufe folgte aber das christliche Alltagsleben, das für die Neugetauften einerseits den Zauber des Neuen in sich trug, andererseits forderte es sie in vielerlei Hinsicht stark heraus.

Biographische Hintergründe

Ein Hauptziel unserer Forschung war die Entdeckung der biographischen und sozialen Hintergründe der Taufentscheidung bei jugendlichen Taufbewerbern. Die Forschungsergebnisse bezüglich der Hintergründe der Taufentscheidung lassen sich in fünf Thesen zusammenfassen.

1. Die Taufentscheidung bei Jugendlichen ist keine plötzliche Entscheidung. Sie ist nur durch ihre Vorgeschichte verständlich. Diese Vorgeschichte ist durch drei wichtige Elemente bestimmt: das Verhältnis der Familie zur christlichen bzw. katholischen Tradition, die eigene Sinn- und Glaubenssuche und die Begegnung mit prägenden Personen.

Bezüglich des Verhältnisses der Familie zur christlichen Tradition kamen wir zu zwei wichtigen Ergebnissen: Mehr als ein Drittel der Befragten (35%) berichteten über ihre Kindheits-erinnerungen an einen Kirchenbesuch mit der Großmutter bzw. mit dem Großvater. Insgesamt findet man bei der Hälfte der Befragten eine positive Beurteilung der Taufentscheidung seitens ihrer Familie (durch mindestens einen Elternteil oder die Großeltern). 19% der Eltern waren ein-

deutig gegen die Taufe ihrer Kinder und 14% waren misstrauisch (aus Angst vor Fanatismus und Sektierertum usw.). Der Rest war gleichgültig oder neutral.

Dieses Ergebnis lässt auf eine Ambivalenz der tschechischen Gesellschaft gegenüber der Kirche schließen: Einerseits ist die tschechische Gesellschaft stark säkularisiert, andererseits ist in der tschechischen Gesellschaft so etwas wie ein latenter Katholizismus zu beobachten. Dieser

»ein latenter Katholizismus«

latente Katholizismus besteht darin, dass ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung einige christliche Grundwerte (Nächstenliebe, Solidarität) und einige kirchliche Rituale (z.B. die Christmette) aufrechterhalten will. Nur ein kleiner Teil dieser Menschen geht regelmäßig in die Kirche. Manche von ihnen beobachten die katholische Kirche aus einem kritischen Abstand, erwarten aber zugleich von der Kirche eine Garantie der Werte der Nächstenliebe.

So könnte man die tschechische Gesellschaft als eine weithin säkularisierte Gesellschaft mit immer noch lebenden christlichen Grundwerten charakterisieren. Jugendliche leben in einem weltanschaulich pluralistischen Milieu, in dem sie zwei miteinander konkurrierenden Traditionen begegnen: der sehr verbreiteten und öffentlich vertretenen Tradition eines aufgeklärten

»Jugendliche mit niedriger Ausbildung sind auch im Religiösen Modernisierungsverlierer.«

Säkularismus einerseits und einer eher verborgenen und verschwiegenen Tradition der Großeltern andererseits, die den christlichen Glauben trotz allem für gut und richtig hält. In der Atmosphäre des Pluralismus nimmt der junge

Mensch diese Traditionen wahr, darüber hinaus konfrontiert er sie mit anderen philosophischen oder religiösen Weltdeutungen, z.B. mit östlichen Religionen.

2. Ein höherer Schulabschluss bringt einen Vorteil für die religiöse Suche. Dass 76% der Befragten, die eine Auskunft über ihre Ausbildung gegeben haben, ein Gymnasium oder eine Mittelschule mit Abitur abgeschlossen hatten und eine Mehrheit von ihnen auf der Universität oder einer höheren Schule studierte oder bereits studiert hatte, führt zur Hypothese, dass Personen mit einer höheren Ausbildung unter den erwachsenen oder jugendlichen Taufbewerbern in Tschechien eine Mehrheit bilden.

Diese Vermutung muss erst durch eine quantitative Untersuchung bestätigt werden. Sie entspricht jedoch der Logik der Sache: Wenn wir den »tschechischen Säkularismus« als eine in der tschechischen Gesellschaft durch drei Generationen zur Tradition gewordene Weltanschauung ansehen, muss jeder, der sich für eine andere Weltanschauung entscheiden sollte, über eine

»Warenlager des Religiösen«

überdurchschnittliche Informations- und Entscheidungskompetenz verfügen. In dieser Situation werden die Jugendlichen mit einem niedrigen Ausbildungsniveau zu Modernisierungsverlierern auch im Bereich des »Warenlagers des Religiösen«.

Diese These gilt aber nur in den hoch säkularisierten Gebieten, während in den Gebieten mit einer noch relativ starken katholischen Tradition eine ähnliche Korrelation zwischen einer kirchlichen Aktivität und dem Ausbildungsgrad zu beobachten ist wie in den traditionell katholischen Ländern Mitteleuropas (Slowakei, Bayern, Österreich).

Verschiedene Motivationen

3. Es wurden – wie schon erwähnt – verschiedene Motivationen für die Annahme des christlichen Glaubens bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen festgestellt. Die Motivationen unterscheiden sich nach den Eigenschaften der Person, ihrer biographischen Entwicklung und ihrer sozialen Umgebung. Aus vier Charakteristiken von Realtypen unter den Befragten wurde eine Typologie entwickelt: intellektuell Suchende, Gemeinschaftschristen, Miteinbezogene und Auswegsuchende. Diese Typologie bedeutet nicht, dass die Befragten, die zu einem Typus gehören, ausschließlich durch einen einzigen, für den Typus gemeinsamen Motivationsfaktor auf ihrem Glaubensweg motiviert wurden, sondern, dass dieser Faktor für ihren Glaubensweg am prägendsten war.

Der erste Typus ist am besten mit dem Namen intellektuell Suchende zu bezeichnen. Zu diesem Typus werden 12 der 46 Befragten gerechnet. Es handelt sich um Menschen mit einem Hochschuldiplom oder um Studierende. Zur Zeit der Taufe waren sie 20 bis 25 Jahre alt. Alle diese Befragten haben eine längere religiöse Suche hinter sich. Eine Hälfte von ihnen berichtete von Schwierigkeiten bei der Entscheidung

»Sie haben bereits eine längere religiöse Suche hinter sich.«

für die Taufe. Sie brauchten eine längere Zeit, um sich für die Taufe der römisch-katholischen Kirche und damit auch zum Eintritt in diese Kirche zu entscheiden. Die Angehörigen dieses Typus haben sich für den Glauben ohne prägende Einflüsse seitens ihrer Freunde oder Partner entschieden. Zu diesem Typus gehören auch diejenigen, die sich ursprünglich für andere, vor allem für östliche Religionen interessiert hatten und

erst nach einiger Zeit einen Weg zum Christentum fanden.

Der zweite Typus sind die Gemeinschaftschristen, d.h. diejenigen, die sich durch eine christlich geprägte Gruppe oder durch ein Zeugnis eines kirchlich sozialisierten Christen angezogen fühlten. In unserer Stichprobe gibt es wiederum 12 Befragte, die diesem Typus zugeordnet werden können. Für die dieser Gruppe zuzurechnenden Personen war die Anziehungskraft der Christen als Gemeinschaft faszinierend. Die das Interesse erweckende Gruppe war entweder eine Gruppe der christlichen Pfadfinder

»Manche kommen unter dem Einfluss ihrer Lebenspartner oder Freunde.«

oder eine Gruppe von Schulkameraden, die gemeinsam ministrierten, einen Religionsunterricht oder einen Glaubenskurs besuchten, oder auch eine befreundete christliche Familie. Die Angehörigen dieses Typus haben sich vor der Erweckung ihres Interesses fürs Christentum mit Glaubensfragen in der Regel nicht beschäftigt.

Den dritten Typus bilden die Miteinbezogenen. Das sind jene 10 Befragten, die ihren Weg zur Taufe unter dem Einfluss ihrer Lebenspartner oder Freunde gegangen sind. Bei ihnen fing es manchmal damit an, dass sie die Absicht hatten, kirchlich zu heiraten. Oft war das persönliche Beispiel des eigenen Lebenspartners das Entscheidende, das die Befragte/den Befragten dazu bewegte, sich für das Christentum zu interessieren. In den Fällen, wo ein Freund/eine Freundin die entscheidende Person war, ging es um eine tiefere freundschaftliche Beziehung.

Der letzte Typus wird von den Befragten gebildet, die bei ihrer Entscheidung stark von einer persönlichen Krise oder einem emotionalen Erlebnis beeinflusst wurden. Für diese scheint uns

die Kurzbezeichnung Auswegsuchende am besten zu sein. Jene Befragten, die eine persönliche Krise in der Vorgeschichte erlebten, sahen die Taufe bzw. die Eingliederung in die Gemeinde als einen Ausweg aus ihrer schwierigen Situation an. Andere aus dieser Gruppe berichteten dagegen über ein starkes Erlebnis, das sie auf eine weiter »nicht erklärbare« Art und Weise dazu bewegte, den Glaubensweg zu gehen.

Ambivalenz der Kirche

4. Die Annahme des christlichen Glaubens ist nicht mit einer kirchlichen Sozialisation gleichzustellen. Obwohl fast drei Viertel (74%) der Befragten unserer Stichprobe angeben, an den Sonntagsgottesdiensten regelmäßig teilzunehmen, gibt es auch einige von ihnen, die ernste Schwierigkeiten mit der Entscheidung für eine konkrete Kirche oder Glaubensgemeinschaft hatten und auch jetzt Schwierigkeiten mit der Kirchenlehre bzw. -praxis haben. Diese Jugendlichen gehören dem Typus der religiös Suchenden an.

5. Die offiziellen Repräsentanten der Pfarre – Priester, Seminaristen, Pastoralassistenten bzw. Pastoralreferenten – spielen auf dem Weg zur Taufe eine wesentliche Rolle. 60% der Befragten berichteten über die Rolle, die ein Priester, ein Pastoralassistent/eine Pastoralassistentin oder ein

»von einer persönlichen Krise beeinflusst«

Seminarist für ihre religiöse Suche spielte. Die Mehrheit (88%) hatte eine positive Erfahrung mit den Vertretern der Pfarrgemeinde. Unter den Personen, die die Befragten bei der Entscheidung für die Taufe begleitet haben, wurden von 44% der Untersuchten Priester (und ein

Seminarist) angegeben, von 23% der Lebenspartner, von 18% Freunde und von 14% Familienangehörige.

Die Substanz der Wende

In der oben erwähnten, gängigen Konversionsforschung wird Konversion zumeist als eine radikale Lebenswende vorgestellt, die oft mit dem Abbruch der bisherigen Beziehungen und mit der Annahme einer anderen Lebensform einhergeht. In unserer Stichprobe ist es anders. In den Interviews tauchen zwei interessante Phänomene auf, die auf die Situation einer »radikalen Pluralität« hinweisen, in der wir leben. Es handelt sich zum einen um die Kommentare einiger Befragter, die als Ausdruck eines religiösen Relativismus verstanden werden können: z.B. im Sinne von: »Ich könnte genauso gut Buddhist werden, wie ich Katholik bin.« Zum anderen fehlen bei ihnen die erwarteten gängigen Ausdrücke für

»Prozess der Zuwendung zum Christentum«

eine feste Glaubensüberzeugung (z.B. »ich glaube fest« oder »ich werde meinen Glauben nie ändern«). Acht Personen thematisierten im Interview entweder die Möglichkeit, unter anderen Bedingungen in einer anderen christlichen oder auch nicht christlichen Gemeinschaft zu landen oder brachten die Meinung zum Ausdruck, dass es ziemlich egal sei, zu welcher Religion jemand gehöre.

Es handelt sich um eine Lebenswende, die als ein kontinuierlicher Prozess verstanden wird, und daher bedeutet sie keinen Bruch mit der Vergangenheit und bringt keinen vom Subjekt gewünschten Abstand gegenüber den »früheren« Freunden oder Bekannten mit. Die Annahme des

Christentums bei der Taufe ist im Kontext des Pluralismus zu verstehen, der einen Raum für das eventuelle Revidieren der bisherigen Überzeugungen offen lässt. Es handelt sich nicht so sehr um einen Überzeugungswandel, sondern eher um einen Prozess der Zuwendung zum Christentum.

P. Dr. Michal Kaplánek SDB ist Pastoraltheologe und hat Erfahrungen in der Jugendpastoral als Jugendzentralenleiter. Seit 2003 ist er Lehrstuhlinhaber für Religions- und Freizeitpädagogik an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in České Budějovice.

¹ Vgl. z.B. Franz-Peter Tebartz-van Elst, Handbuch der Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat, Münster 2002; Mathias Ball (Hg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa, Ostfildern 1994.

² Vgl. Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats, hg. v. Sekr. der dt. Bischofskonferenz, Bonn 2001.

³ Die gesamte Forschungsdokumen-

tation steht am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität České Budějovice oder bei beiden Autoren zur Verfügung. Die Veröffentlichung der Studie wird vorbereitet.

⁴ Vgl. Petr Fiala/Jiří Hanuš, A special case of secularisation, in: The Month 34 (2001), N.3, 95-102.

⁵ Zu diesem Thema vgl. z.B. Michal

Kaplánek, Kirche und Religiosität in Tschechien, in DIAKONIA 35 (2004) 129-135.

⁶ Konversion als Übertritt in eine andere religiöse Gemeinschaft wurde insbesondere in den USA zum Forschungsthema. Hier werden vor allem Konversionen zu Sekten oder neuen religiösen Bewegungen untersucht. Vgl. Hubert Knoblauch/Volkhard Krech/Monika Wohlrab-Saar (Hg.), Religiöse Konversion, Konstanz 1998.

»Einen liebenden Vater stelle ich mir anders vor«

| Krebspatientinnen ringen mit Gott

**Wie kann Gott gerecht und gütig sein,
wenn es Leid gibt? Menschen
mit schwerer Erkrankung beschäftigt
das nicht theoretisch, sondern aus
Bedrängnis. Ihre Fragen und Antwort-
versuche fordern Theologie
wie Seelsorge heraus. Beispiele
aus Gesprächen mit Betroffenen.**

Zur Theodizee und ihren verwandten Themen und Fragestellungen haben Tradition und Lehramt über die Jahrhunderte in vielfältiger Weise Stellung genommen. Immer wieder wurden neue Theorien versucht und verworfen. Von Augustinus, Anselm und Thomas über Leibnitz und Hegel bis zu Teilhard de Chardin oder John Hick gibt es kaum PhilosophInnen oder TheologInnen, die sich nicht mit dem Theodizee-Problem beschäftigt hätten.

Mein Interesse galt neben der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung der praktischen Relevanz dieser Überlegungen.¹ Als Pastoraltheologin darauf »gedrillt«, den Kontext, nämlich den menschlichen Alltag, stets mit im Blick zu haben, wagte ich mich dorthin, wo die Frage nach Gottes Güte angesichts des Leidens täglich virulent wird: auf onkologische Stationen, Palliativstationen und in Hospize. Die dort geführten Gespräche mit krebserkrankten Frauen ver-

leihen der Frage nach Gott im menschlichen Schmerz und Leid eine sehr konkrete Gestalt und illustrieren, welchen Stellenwert diese Frage im Zusammenhang mit einer Krebserkrankung haben kann.

Alle meine Gesprächspartnerinnen beschäftigten Fragen nach dem Warum, nach dem Sinn, nach Gerechtigkeit. Das Gegenüber ihrer Angst, ihrer Schuldgefühle, ihrer Verbitterung, Forderungen und Anklagen, Demut oder Resignation, aber auch ihres Vertrauens ist selbst bei einem

**»Gott ist präsent und
er ist wichtig.«**

eingeschränkt personalen Gottesverständnis immer Gott. Doch so unterschiedlich wie die Frauen selbst sind auch ihre Gottesbilder und Erklärungsversuche.

Gott taucht in den verschiedensten Formen und Bildern auf – liebevoll und stützend, prüfend, strafend und unterdrückend, als unfassbar diffuse Energie und doch Dialogpartner, als Schöpfer und Zerstörer, dessen Liebe und Güte nicht mehr nachvollziehbar sind, als unfassbar Großes und Ganzes, das rätselhaft und allein über Existenz und Sinn allen Daseins entscheidet, als Großer Meister und oberster Chef, Poker-

und Würfelspieler, Tyrann, Richter, Vater, Vollstrecker, Heiler und Hoffnungsträger.

Gott ist präsent und er ist wichtig. Er wird zur Zielscheibe von Angriffen und zur Projektionsfläche von Hoffnungen, Wünschen und Erwartungen. Er ist derjenige, an dem die Patientinnen sich festhalten oder zu zerbrechen drohen.

Alle Frauen wollten Antworten auf ihre Fragen. Sie wollten wissen, warum sie gelitten haben und leiden, warum sie sterben, ihre Partner und Kinder zurücklassen, Schmerzen aushalten

»Alle Frauen wollen Antworten.«

und Angst haben müssen. Sie wollten wissen, welchen Sinn all das haben kann. Ob es persönlich zu nehmen ist oder nicht. Was daran fair und gerecht sein soll. Gott als primäre Ansprechperson in all diesen Fragen soll endlich Antwort geben – was er bekanntlich nicht tut. Die Auffassung der unbedingten Verlässlichkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes lässt sich im Zuge einer Tumorerkrankung nicht so ohne weiteres aufrechterhalten.

Theodizee-Problem

»Im gewissen Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst; denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerz erfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe.«²

Damit finden wir uns mitten im Theodizee-Problem wieder. Die Theodizee in adäquatem Ausmaß zu behandeln, ist (falls dies überhaupt denkbar wäre) nicht Gegenstand dieses Artikels.

Vielmehr geht es darum: Welche Fragen beschäftigen christlich sozialisierte, krebskranke Frauen? Welche Gottesbilder treten in den Vordergrund? Verändern sie sich? Und vor allem: Zu welchen Antworten, zu welchen Lösungen kommen die Betroffenen selbst?

Die folgende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern stellt den Versuch dar, den verschiedenen Gottesbildern, Vorstellungen und ihren Veränderungen im Zuge der Erkrankung bei meinen Gesprächspartnerinnen auf die Spur zu kommen. »Also in diesem Zusammenhang ist natürlich das ganze Gottesbild, das sich auch in meinem Leben immer wieder geändert hat, zerbröckelt. Das, was ich mir bis jetzt vorgestellt habe, das stimmt nicht mehr, das passt nicht mehr.«³

Gott – ein Tyrann?

Wenn Gott Liebe ist, wenn Gott sich personal oder transpersonal von seiner Schöpfung betreffen lässt, wenn Gott ein »Du«, ein Gegenüber für den Menschen ist, weshalb helfen dann so oft alle Gebete und Bitten nichts, die an ihn gerichtet werden? Woran liegt es, wenn ein grundsätzlich für den Menschen erreichbarer und ansprechbarer Gott nicht reagiert? »Der Glaube hat mir mal geholfen; er wird mir wieder helfen. Und es hilft mir jetzt gar niemand. Da kommen dann nicht Zweifel, aber die Enttäuschung. Zuerst kommt Enttäuschung. Er hilft mir nicht. Warum hilft, warum hilft er mir nicht?«

Für viele der befragten Frauen lag die Erklärung in einem Gottesbild vom strafenden und prüfenden Richtergott. »Du bist so klein und ich bin der Große.« Gottes Autorität ist unantastbar; man muss sich gut überlegen, was man sagt, wenn man es überhaupt wagt, Gott anzusprechen. Allzu penetrantes Bitten oder gar Fordern

könnte schreckliche Folgen haben – an eine Anklage Gottes oder ein Äußern des eigenen Unmuts ist gar nicht zu denken. »Ich hab im Spital auch zornige Leute erlebt, die mit Gott schimpfen! Na, ich war von den Socken! Also ich war entsetzt! Ich war schockiert! [lacht] Ich seh' es als aufmüßig und zurechtweisend oder fordernd. Das hätte ich nie gewagt!«

Dieser Gott kennt kein Erbarmen und beobachtet die Menschen unentwegt. Er, der alles hört, alles sieht und selbst die geheimsten Gedanken erkennt, unterzieht ihr Verhalten einer permanenten kritischen Prüfung. Dieser Vorstellung korrespondiert das Gefühl, ausgeliefert zu sein. »Das was mich immer wieder einholt, ist dieser erhobene Zeigefinger, der liebe Gott sieht alles und weiß alles. ... also ich hab nichts für mich ...« – »Und man ist ständig unter Aufsicht.«

Gott will, dass menschliches Leben gelingt. Dies bedeutet nicht, dass es perfekt verlaufen muss, sondern dass es trotz aller Endlichkeit, Begrenztheit und Unvollkommenheit nicht im

»Was mich einholt, ist dieser erhobene Zeigefinger.«

Nichts endet. Vielmehr soll der Mensch zu sich selbst finden, in eine immer größere Freiheit hineinwachsen, sodass das eigene Leben immer klarer (verklärt) wird.⁴ Auf diesem Hintergrund finden beängstigende Gottesbilder, die Gott zum Widersacher des Menschen pervertieren, der ihm nichts gönnt und vor dem man Schutz braucht, keine Berechtigung.

Dennoch scheint die Vorstellung von Gott als dem Tyrann, der keinen Widerspruch duldet, hartnäckig weiter zu bestehen und führt in einer ohnehin bereits belastenden Situation zu einer zusätzlichen Verschärfung. »Ja, weil es im Hintergrund präsent ist. Auch wenn ich jetzt versuche, positiv – barmherzig und so weiter –

mich an dem festzuhalten, es ist immer die Schuld und die Strafe vorhanden; die ist immer parat.«

»Weil ich zuviel von meinen Schuldgefühlen überzeugt bin. Irgendwas sperrt und hindert ... Ja, wenn ich jetzt fantasieren würde, denk ich mir, Gott liebt mich nicht. Dann denk ich mir wieder: Aber wen Gott liebt, den züchtigt er. Also somit bleib ich immer im Zweifel, ich bleib immer in Unsicherheit.«

Der Richtergott

Das Bild eines autoritären, strafenden Richtergottes findet sich in seiner Angst machenden und einschüchternden Funktion eines Super-Gottes bei beinahe allen befragten Frauen (zumindest als Teilaspekt) wieder. Dieser unerbittliche Richter bestraft jede Verfehlung, unabhängig von Hintergründen und Motiven, und handelt streng nach seinen eigenen Vorgaben und Geboten. Wer sich nicht daran hält, muss bestraft werden, bis die Ordnung wiederhergestellt ist. »Sicher ist mir das jetzt auferlegt worden als Strafe, um meine Schuld abzutragen.«

Einen solchen Gott auch noch lieben zu müssen, stellt den Menschen vor ein fast unlösbares Problem, das mitunter zu einer massiven Selbstentwertung führt. Das Leid wird mehr als ein von Gott zugelassener Teil der Wirklichkeit

»Das Schuldgefühl steckt in mir noch.«

interpretiert, für den letztlich der Mensch selbst die Verantwortung trägt. An den Menschen allein ist die Frage nach Ursache, Verantwortung und Schuld zu stellen. »Na ja, es ist schon einfach, den Gott für alles verantwortlich zu machen, meine Herrschaften. Es ist ja so: Der Gott

hat an sich eine intakte Erde hinterlassen. Und was haben wir daraus gemacht?»

Schuld wird zur Schuld des Menschen vor Gott, der als strafender Richter über der Welt thronet. Der Mensch macht sich durch sein falsches Verhalten an Gott und seinen Geboten schuldig und wird dafür bestraft, indem er von einem gerechten Schuldsprecher genau das erhält, was er verdient. Je schlimmer die Strafe, umso größer die Schuld. Die Krankheit wird als Strafe Gottes für eine nicht korrekte Lebensführung interpretiert.

»Das Schuldgefühl, ich bin selber dran schuld, dass ich Krebs hab – obwohl es verstandesmäßig Unsinn ist, aber es steckt in mir noch.« – »Was interessanterweise dann geholfen hat, das war, wie dieses Fürchterliche passiert ist, dieser Tsunami. Das hat mir interessanterweise damals geholfen, so dieses: Es geht weit über mich hinaus. Es hat nicht mit mir persönlich zu tun, sondern das gibt es gar nicht, dass so viele Menschen irgendetwas falsch gemacht hätten.«

Die Pädagogisierung des Übels

Einen anderen Aspekt bringt die Ansicht ein, das Böse und die menschliche Schuld dienen der Erziehung des Menschen zum Zweck der Lebensänderung. »Was könnte ich denn noch oder müsste ich noch ... bis natürlich dann: Gott um Hilfe bitten, mir zu zeigen, was ich noch, oder mir zu helfen, es zu finden, was mir hilft.«

Krankheit verweist auf ein Defizit, allein schon vom Begriff her im Gegensatz zur Gesundheit. Wie etwa auch das Wort Lüge darauf verweist, dass eigentlich Wahrheit sein sollte. Die Krankenheilungen im Neuen Testament gelten als Indiz dafür, dass sich statt Krankheit und Scheitern eigentlich Gesundheit und Gelingen des Leben vollziehen sollten. Daraus entwickel-

te sich die Annahme, wonach eine Botschaft des guten Gottes in Schmerzen und Leid steckt, die zu verstehen zu einem tieferen Verständnis einer Erkrankung führen könnte.

»Es hat natürlich auch die Phase gegeben, mich schuldig zu fühlen. Irgendetwas muss ich ja falsch gemacht haben, weil sonst hätte ich das ja nicht. Aber ich bin eigentlich auf nichts draufgekommen, was ich anders machen hätte sollen.

»Irgendetwas muss ich falsch gemacht haben.«

Also nicht so, dass ich sage: Ja, das und das müsste ich ändern in meinem Leben, dann würde sich an meiner Krankheit irgendetwas verändern.«

Manche meinen, durch die Krankheit soll gewissermaßen durch Angst und Schmerz eine Neuorientierung erzwungen werden. Doch was, wenn das völlig umgekrempelte, aus der Bahn geworfene Leben durch die Finger rinnt und sich all die neuen Erkenntnisse gar nicht mehr erproben lassen? Wo bleibt der Mehrwert einer solchen teuer erkauften Veränderung, wenn sie sich (falls überhaupt) nur noch auf die letzte Lebensphase, das Sterben, positiv niederschlagen kann?

Ein ungerechter Gott?

»Ich kann mich sehr gut erinnern, dass ich manches Mal diese Formulierung gebraucht habe: Das ist nicht fair! Es braucht nicht sein und es ist nicht fair; aus!« Ein in meinen Gesprächen regelmäßig wiederkehrendes Thema war die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. In diesem Zusammenhang wurden auch Gedanken in Richtung Willkür laut, Willkür in dem Sinn, dass es völlig unvorhersehbar ist, wen es trifft, wer krank wird, wer gesund sein, bleiben oder werden darf.

»In der Zwischenzeit sind halt andere Leute krank geworden, gesund geworden, gestorben und ich habe dieses Gefühl, das ist so unsystematisch. Also, das ist nicht persönlich zu nehmen in dem Sinn – in diesem alten katholischen Sinn – dass das eine Antwort von Gott wäre auf Gut und Böse. Brav gemacht, nicht brav gemacht. Es ist einfach so: Gott würfelt und Gott würfelt nicht. Es passiert oder es passiert nicht. Man hat Glück oder man hat nicht Glück.«

Hier wird kein Zusammenhang zwischen Leben, Lebensführung und Tumorerkrankung gesehen. Eine potentielle Verbindung zu Schuld oder Strafe gibt es nicht. Diese Ansicht geht mehr davon aus, dass völlig unabhängig von der Person beschlossen und verteilt wird: Wen es trifft, weiß niemand, man hat auch keinen Einfluss darauf. Der Gedanke an einen Gott, der Gerechtigkeit walten lässt, ist hier eher fremd.

Bei anderen wiederum ist die Wut über eine ungerecht empfundene Verteilung massiv spürbar: »Ich war irrsinnig zornig, ja, ein irrsinniger Zorn. Warum mir? Was hat das mit mir zu tun?

»Wieso dürfen die gesund sein und ich nicht?«

Warum gerade ich? Dann ist noch dazu die Zeit gekommen, wo ich die Haare verloren habe. Ich war auf alle neidisch, die Haare gehabt haben am Kopf: Wieso dürfen die gesund sein und ich nicht? Was hat das mit Gerechtigkeit zu tun? Also auch: Es ist kein gerechter Gott. Es hat nichts mit Gerechtigkeit zu tun.«

Wenn die Auswirkungen der Krankheit auch nach außen hin sichtbar und damit »öffentlich« werden, die Betroffenen sich gezeichnet, manchmal auch entstellt fühlen, wird der Leidensdruck besonders groß. Können grundlegende körperliche Bedürfnisse wie Funktionsfähigkeit, Mobilität und »Ganzheit« nicht mehr

erfüllt werden, führt dies in den meisten Fällen zu schweren seelischen Krisen. Vor allem die Konfrontation mit gesunden Menschen, die ihr Leben ganz normal leben können, gesund und ohne Einschränkungen (und sich dieses Privilegs meist gar nicht bewusst sind), macht zornig und führt zu einer Konfrontation mit einem Gott, der so undurchschaubar »verteilt«. Der Schrei nach Gerechtigkeit und die Überzeugung, dass Gott nicht gerecht sein kann, machen betroffen. Wie damit umgehen, dass Gott scheinbar nur für manche Menschen gerecht und barmherzig ist?

Ein schuldiger Gott?

Die Hälfte meiner Interviewpartnerinnen hat zumindest eine Zeitlang eine direkte Verbindung zwischen sich bzw. ihrem Verhalten und ihrer Erkrankung gesucht. Für sie lag die Ursache ihres Tumors klar in ihrem Selbstverschulden. Die anderen fanden jedoch auch bei genauerer Reflexion nichts in ihrem Leben, das die Bedrohung mit einer so schweren Krankheit rechtfertigen könnte, nichts, was sie daraus hätten lernen können, keine Veränderungen, die dringend notwendig gewesen wäre und für die der Tumor ein Anstoß hätte sein können. Hier zeigt sich die Sinnlosigkeit, die immer wieder zum Ausdruck

»Wer ist dann schuld?«

gebracht wird. Sie fühlen sich auch nicht schuldig an etwas, das diese Strafe verdient hätte. Manche stellen hier die Frage, bei wem die Schuld dann liegt?

»Und das war auch so ein Moment, wo ich mich nicht wirklich verstanden gefühlt habe, wo eine gute Freundin dann zu mir gesagt hat: Und gibst du Gott die Schuld? Na ja, ich meine, so

kann man es nicht sagen, das hat jetzt nichts mit Schuld zu tun. Das müsste eigentlich anders ausgedrückt werden, nicht wahr? Aber wenn ich nicht schuld bin, wer ist denn dann schuld?»

Ein (mit)leidender Gott?

»Unlängst habe ich gehört: Gott leidet mit mir mit. Ich bin richtig ärgerlich geworden! Danke ich mir, ich will überhaupt nicht, dass der mit mir mit leidet. Was habe ich davon?« Die Unlösbarkeit der Theodizeefrage einzugestehen, ist weniger als Zeichen von Schwäche, sondern vielmehr als Zeichen von Aufrichtigkeit zu interpretieren. Doch es signalisiert für viele nichts anderes als eine Kapitulation, die aufs Neue bestätigt, in welch unlösbare Schwierigkeiten sich der

*»Vielleicht,
weil ich es tragen kann.«*

Glaube an Gott verstrickt. Dabei empört die Vorstellung eines Gottes, der Leiden zwar verhindern kann, es aber nicht tut, immer wieder von neuem – egal, ob man nun an ihn glaubt oder nicht.

Der Gedanke, Gott sei unberührter Zuschauer des menschlichen Leids, ruft zwangsläufig Protest hervor, denn ein solcher Gott kann unmöglich der barmherzige und liebevolle Vater sein, den Jesus Christus verkündet hat. In diesem Zusammenhang sind dann auch andere Motive interessant, die von meinen Gesprächspartnerinnen skizziert wurden: Stellvertretung, Kreuzweg und Nachfolge. »Aber ich kann es wahrscheinlich leichter tragen, weil ich auch mitgetragen werde, ja? Und wer weiß, warum ich es bekommen habe? Vielleicht, weil ich es auch tragen kann. Vielleicht besser ich als eine Mutter, die noch drei kleine Kinder hat.«

»Viele Menschen machen ihren Kreuzweg während ihrer Krankheit. Weil ärger, als was so mancher durchleben muss und was man da mitmacht ..., ja, das bezeichne ich oft als einen Kreuzweg.« – »Ja dann hab ich mich sehr lang damit beschäftigt, dass Jesus Christus am Kreuz gestorben ist, für uns gestorben ist. Dass er Schmerzen – da kommt jetzt meine Schmerzsymptomatik dazu – dass er Schmerzen zu ertragen gehabt hat, ja, [weint] und dass es nur recht und billig ist, wenn ich auch Schmerzen ertrage.«

Ein liebevoller Gott?

Es fällt den Frauen schwer, ihre Erfahrung während der Krankheit mit dem Bild eines liebenden Gottes zu vereinbaren. Ihr bisheriges Gottesbild greift nicht mehr, zu viele Fragen, zu viele Zweifel tun sich auf. Die Verbundenheit Gottes mit seiner ganzen Schöpfung lässt sich nicht mit dem verknüpfen, was gerade mit ihnen geschieht – vor allem nicht ihre bisherige Definition von Liebe. »Wie kann ich mir so einen liebenden Gott vorstellen? Für mich passt es nicht wirklich zusammen. Wenn ich das ganze

*»Es fühlt sich überhaupt nicht
nach Liebe an.«*

Leiden im Spital sehe oder sonst irgendeine Katastrophe oder kranke Kinder, dann stellt sich für mich einfach die große Frage: Ja, ist da in der Schöpfung was schief gegangen? Was hat das zu bedeuten?»

»Gott ist die Liebe, ja. Aber was ist jetzt Liebe, wenn das alles dazugehört? Da gibt es in den asiatischen Religionen, da schauen auch die Götter ganz anders aus, also mit Fratzen und da ist Gott nicht nur der Schöpfer, sondern da ist er

auch der Zerstörer. Da ist er auch derjenige, der vernichtet. Also dieses Ganzheitliche zu nehmen, so wie es halt das Dunkel und das Helle gibt.«

»Verzeihend kann schon sein, ja, aber, pah, barmherzig empfinde ich ihn momentan nicht. Wenn ich von einem liebenden Gott rede und Gott liebt mich, dann denke ich mir: Es fühlt sich überhaupt nicht nach Liebe an. Auf jeden Fall nicht das, was ich mir bis jetzt unter Liebe vorgestellt habe.«

Trotz allen Zweifels und allen Schmerzes erfahren die Betroffenen einer Tumorerkrankung Gott auch als hilfreich und unterstützend. Manche Sequenzen in den Interviews berühren durch die Verdeutlichung des Stellenwerts, den

**»Es hat nichts und niemand
meine Liebe zu Gott
zerstören können.«**

Glaube und Gottesbeziehung vor allem in der schweren Zeit der Operationen und Therapien haben. »Ich war dann etwas über drei Monate im Krankenhaus... ja, es war nicht ganz einfach, sag ich mal, obwohl mein Schmerzpegel relativ hoch ist ... aber ohne meinen Glauben wäre ich gestrandet irgendwo, hätte ich draufgehaut, hätte ich gesagt: Nein, das tu ich mir einfach nicht an.«

»Es hat nichts und niemand meine Liebe zu Gott zerstören können. Oder überhaupt in Frage stellen. Da kämpfe ich wie eine Tigerin, denn er ist sicherlich ein Teil meines Lebens, also ein Teil von mir oder ich von ihm.« – »Aber ich hab mich so, so fest angeklammert ...«

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn ihres Leidens und warum Gott ihre Erkrankung zulässt, stürzt viele Frauen in tiefe Zweifel. Andere bewahrt ihr Vertrauen auf Gott davor, auch wenn sie deshalb nicht völlig frei von Ängsten werden. Sie sind getragen von dem po-

sitiven Gottesbild eines liebevollen Vater- oder Muttergottes, der/die sich zärtlich um seine/ ihre Kinder kümmert (vgl. z.B. Lk 15, 11-32). Aus diesem Bild spricht ihre Sehnsucht danach, geborgen zu sein und nicht allein zu kämpfen. Trotz allem Zorn und aller Ungewissheit überlebt bei den meisten die Überzeugung, dass es »so etwas« gibt.

»Ja, der liebende Vater ist natürlich schon etwas Schönes. Wer wünscht sich das nicht? Egal, ob ich es jetzt Vater oder Mutter nenne, dieses Geborgenheitsgefühl, da ist einfach eine tiefe

**»Ohne meinen Glauben wäre ich
gestrandet irgendwo.«**

Sehnsucht in jedem Menschen drinnen. Ich versuche es mir immer wieder zurückzuholen, so weit es mir halt möglich ist. Ich weiß trotz allem: Ja, da gibt es irgendetwas, auch wenn ich es nicht weiß und nicht kenne.«

»Aber ich denke mir, wenn du klare Bilder vor Augen hast, dann kannst du Kräfte fokussieren und kommst dort auch schneller hin. Und wenn du halt irgendwie Kräfte göttlich erlebst, dann hast du halt vielleicht das Gefühl auch, es schiebt noch jemand hinten an vielleicht, wenn du es brauchst, oder so.«

Redliche Theologie kann sich der Herausforderung der Theodizeeproblematik nicht entziehen, wenn sie glaubwürdig bleiben will. Dabei gilt es, keine vorschnellen, billigen, beruhigen-

**»Es schiebt noch jemand
hinten an.«**

genden Antworten zu liefern, sondern »sich der ganzen Härte der Frage zu stellen, die eigene Antwortlosigkeit auszuhalten, um glaubwürdige Perspektiven zu ringen, und sei es im Offenlassen von Fragen«⁵.

Diese reductio in mysterium ist allerdings äußerst unpopulär und birgt die große Gefahr, sich den Vorwurf der Feigheit, Naivität und unwissenschaftlichen Irrationalität einzuhandeln. Und doch ist es möglicherweise das einzig glaubwürdige Angebot, das wir den Betroffenen machen können: mit ihnen, für sie, trotzdem zu glauben an den Gott, der aus allem und

in allem einen Sinn enthüllen kann, der uns übersteigt.

Judith Heizer, Dr. phil, Dr. theol., ist Pastoraltheologin und Pädagogin sowie Case Managerin im Sozial- und Gesundheitsbereich mit Schwerpunkt MammaCa. Sie ist derzeit als Wertebefragte für die Einrichtungen der Barmherzigen Schwestern in Innsbruck tätig.

¹ Diesem Artikel liegen qualitative Untersuchungen an 15 Krebspatientinnen in Wien und Innsbruck zugrunde. Sie bildeten die empirische Grundlage für meine Dissertation: Judith Heizer, Es fühlt sich überhaupt nicht nach Liebe an. Eine qualitativ-empirische Studie zu Theodizee, Gottesbeziehung und

Gottesbild im Gespräch mit Krebskranken, Dissertation, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien 2006. Dort auch Belege und Literatur.
² Clive Lewis, Über den Schmerz, Köln 1994, 27.
³ Alle O-Töne von Betroffenen stammen aus meiner Untersuchung. Sie werden im weiteren Text nicht

mehr eigens belegt.
⁴ Matthias Beck, Der Krebs und die Seele, Gen – Geist – Gehirn – Gott, Paderborn 2004, 224.
⁵ Hans Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 8.

Und sie lebt doch, die Diakonie!

Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens

Wo lebt die Diakonie konkret in den Pfarreien? Zwischen Beheimatung und politischem Einsatz erfasst eine Schweizer Studie vier Typen und sieht ein wesentliches Qualitätskriterium in der Beteiligung der Pfarreiangehörigen. Doch auch die professionelle Sozialarbeit hat ihren festen Platz.

Während sich die Mehrzahl der Publikationen zur Gemeindediakonie vor allem mit deren Defiziten auseinandersetzt¹, geht das Forschungsprojekt »Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens«² einen andern Weg: Mittels einer empirischen Studie wurde die faktisch gelebte Diakonie von 13 ausgewählten Pfarreien im Kanton Zürich erkundet und mit den Leitvorstellungen der dort ansässigen Schlüsselpersonen – nämlich des Pfarrers oder der die Gemeinde leitenden Theologin, der Sozialarbeiterin sowie des Pfarreirats- und des Kirchenpflegepräsidenten – in Verbindung gebracht.³ Damit wurde zum einen bewusst von der Orthopraxie der realen Gemeinden ausgegangen und zum andern wurde das Augenmerk auf die Pfarreien gerichtet. Diese Untersuchung verfolgte das Ziel, besser zu verstehen, wie sich der Grundvollzug der Diakonie gegenwärtig in den Pfarreien ereignet. Dazu gehört es genauso, auftretende Wi-

derstände und Schwierigkeiten beim Namen zu nennen als auch besonders zukunftssträchtige Entwicklungen herauszuspüren.

Die vier Formen gelebter Diakonie

Auch wenn qualitative Forschung nicht in erster Linie auf Repräsentanz zielt, bemühten wir uns bei der Festlegung der Stichprobe um eine nachvollziehbare Auswahl: Pfarreigröße, Stadt oder Land, Gemeindeleitung durch Priester oder Laientheologin sowie das Vorhandensein bzw. Nicht-Vorhandensein eines professionellen kirchlichen Sozialdienstes dienten dabei als die wichtigsten Selektionskriterien. Von den 14 ausgewählten Pfarreien, entschlossen sich 13 für eine Teilnahme an der Untersuchung.

Die empirische Realität dieser 13 Pfarreien zeigte bald, dass die Diakonie keineswegs einheitlich gelebt wird. Zwar sind es an den meisten Orten ähnliche Gefäße und Methoden, die zur Anwendung kommen, doch dies geschieht unter unterschiedlichen Leitvorstellungen. Aufgrund der Aussagen der befragten Schlüsselpersonen ließen sich vier Kategorien herleiten. Dabei erscheint Diakonie – angeregt durch die system-

theoretischen Erwägungen von Niklas Luhmann⁴ – als System, welches sich vor allem durch sein funktionales Hilfeverständnis sowie den angestrebten Zielhorizont ausdifferenzieren lässt: Funktional äußert sich Diakonie entweder als individuelle oder strukturelle Hilfe. Als Zielhorizont kommt entweder der Kreis der Kirchenmitglieder – in einem engeren oder weiteren Sinn – in Frage oder aber das gesellschaftliche Umfeld einer Pfarrei. Innerhalb dieses Systems lassen sich die vier Pfarreitypen Heimat (A), Herberge (B), Sozialcenter (C) und Politforum (D) ergründen, die unserer Ansicht nach den Eigenheiten und Unterschieden des empirischen Materials am besten gerecht werden.⁵ Natürlich kämen auch andere Kategorien in Frage wie etwa professionelle oder ehrenamtliche Diakonie, deren spirituelle Verortung und andere.

Heimat

Die Heimat-Pfarrei (A-Typ) möchte mit ihren diakonischen Angeboten ein Ort sein, »wo die Menschen etwas glücklicher sein können« (Zitat einer Kirchenpflegepräsidentin). Soziologisch zeichnen sich diese Pfarreien durch eine große Zahl von traditionellen Vereinen aus, die meistens über stattliche Mitgliederbestände verfügen und ihren Mitgliedern Beheimatung schenken wollen. Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass es vielen traditionellen Vereinen nur noch mit Mühe gelingt, neue Aktivmitglieder zu rekrutieren.

Männer- und Frauenvereinen, Scharen des Jugendverbandes Jubla, Gruppen der Katholischen Arbeiterbewegung oder der Kolping-Gemeinschaft, ja selbst dem Kirchenchor oder den Ministranten mit deren eher liturgischen Zweckbestimmung kommt mancherorts eine integrierte

ve Bedeutung zu. Weiter ist für diesen Pfarreityp charakteristisch, dass die Diakonie in enger Verbindung mit der Seelsorge gesehen wird. Dazu eine Sozialarbeiterin: »Wenn jemand Probleme zum Beispiel in der Partnerschaft hat, ist das Seelsorgeteam nahe dran. Diese Arbeit wird auch von den Pfarreiangehörigen als wertvoll empfunden.«

Solche Seelsorge ereignet sich nicht selten anlässlich von Hausbesuchen oder gar draußen auf der Straße. Sie wird von den Theologinnen und Theologen ausgeübt und ist in der Regel von eher alltäglichem Charakter: »Bei meinen Besuchen erwarten die Leute nicht Fachlichkeit, son-

»Tradition des Almosens bewusst genützt«

dern nur Menschlichkeit«, sagt ein Pfarrer, der auch als Psychotherapeut tätig ist. Ein weiteres Wirkfeld, das vor allem in den Heimatpfarreien gepflegt wird, ist die Hilfe an der Pfarrhaustür: Die materielle Hilfeleistung, die der Tradition des Almosens entspringt, wird bewusst genützt, um die randständigen Personen durch die kurze Begegnung ihre Menschenwürde spüren zu lassen. Einen festen Bestandteil im Angebot dieses Pfarreityps nimmt zudem die Altenarbeit ein. Zunehmend häufiger sind es die bereits über 75-Jährigen, die sich zu kulturellen und geselligen Nachmittagen im Pfarreiheim zusammenfinden.

Herberge

Die Herberge-Pfarrei (B-Typ) ist gegenüber der Heimatpfarrei kleinräumiger. Sie setzt sich aus vielen kleinen Gruppen zusammen, die sich für Benachteiligte weltweit oder auch im sozialen Nahraum einsetzen. In einer B-Pfarrei besteht

ein ausgesprochenes Gespür für Gerechtigkeit in ihrer gesellschaftlichen Dimension. In ihr lassen sich Kräfte mobilisieren für Kampagnen und Unterschriftensammlungsaktionen. Während in A-Pfarreien Solidarität vorwiegend »untereinander« praktiziert wird, geschieht sie in B-Pfarreien als Solidarität »mit den andern«.

Ihr Wirkungshorizont ist eindeutig eine »Kirche« in ihrer weltweiten Dimension. In der Herberge-Pfarrei gibt es eine ganze Menge von Drittwelt-Projektgruppen, die den Informationsaustausch zwischen Übersee und den Pfarreiangehörigen sicherstellen und diese oft über Jahrzehnte hinweg zur Unterstützung eines Projektes ermuntern. Dass die Herbergepfarrei auch über die einzelnen Zellen hinaus eine kooperationsfähige Gemeinschaft bildet, zeigt sich, wenn sich alle Gruppierungen für ein Projekt einsetzen und es dabei nicht nur um Mittelbeschaffung, sondern parallel dazu auch um Bewusstseinsbildung geht.

Sozialcenter

Die Sozialcenter-Pfarrei (C-Typ) hat stärker das Paradigma professioneller Sozialarbeit internalisiert. Sie bietet Menschen in Not zielorientierte Problemlösungen an, welche sich – zumindest in der Stadt – kaum von den Angeboten der kommunalen Quartierzentren unterscheiden: So werden der Bevölkerung zum Beispiel Räume für soziale Unternehmungen, Sprachkurse und Kinderbetreuung angeboten. »Wir wollen einen Beitrag zu mehr Gemeinschaft in unserem Quartier leisten«, erläutert eine Sozialarbeiterin, die in einer C-Pfarrei tätig ist. C-Pfarreien bauen nicht einen pfarreieigenen Besuchsdienst für einsame Menschen auf, sondern unterstützen das entsprechende kommunale Projekt finanziell und personell.

Die Angebote der C-Pfarrei auf dem Land sind nicht ganz so »trendig« und multikulturell wie in der Stadt, aber sie sind von einer ähnlichen Philosophie geprägt: Auch hier fungieren die Kirchen in ökumenischem Geist als die Anbieter sozialer Dienstleistungen für die Gesamtbevölkerung. Häufig kommt ihnen dabei eine geradezu monopolartige Stellung zu. Mit diesen Angeboten stoßen sie auf eine hohe Wertschätzung sowohl bei den Behörden als auch den Fachorganisationen. Sie gelten als starke Kooperationspartner sozialer Netzwerke.

Politforum

Die Politforum-Pfarrei (D-Typ) schließlich möchte durch Bildungs- und Kampagnenarbeit für Anliegen der Sozialverkündigung werben. »Kirche kann nie unpolitisch sein; selbst wenn sie versucht, es nicht zu sein, ist sie in hohem Maße politisch«, ist der Gemeindeleiter einer D-Pfarrei überzeugt. Sie erfüllt ihren politischen Auftrag durch das Einbringen gesellschaftlicher Themen in die Verkündigung: Übertriebene Managerlöhne, unachtsamer Umgang der Menschen mit der Umwelt sowie das imperiale Gebaren eines amerikanischen Präsidenten werden dabei durchaus einmal mit harten Worten von der Kanzel geißelt.

Die Politforum-Pfarrei versucht auch durch Bildungsveranstaltungen Bewusstsein für diese und andere Themen zu schaffen und unterstützt Basisinitiativen der ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die Schlüsselpersonen dieses Pfarreityps lassen allerdings durchblicken, dass ein solches anwaltschaftliches Engagement äußerst anspruchsvoll ist. Nur ein kleiner Teil der Kerngemeinde trägt diese Anliegen auch mit. In der Politforum-Pfarrei wird auch eine professionelle

	Solidarität innerhalb der Pfarrei/Kirche		
Individuelle Hilfe	A: Heimat Mittel, die helfen, Beheimatung zu geben, wie z.B. Hausbesuche und Standesvereine	B: Herberge Solidaritätsaktionen mit Benachteiligten	Strukturelle Hilfe
	C: Sozialcenter Zielorientierte Problemlösungen in der Beratungs- und Projektarbeit	D: Politforum Sensibilisierung und Kampagnenarbeit, Vernetzung mit externen Partnern	
	Dienst an der Gesellschaft		

Sozialarbeit gepflegt, denn es geht ja nicht an, gegen Ungerechtigkeiten lediglich das Wort zu erheben, ohne einzelnen Menschen auch tatkräftig zu helfen.

Möglichkeiten und Grenzen

Die diakonische Funktion einer Gemeinde ist darin zu sehen, dass Hilfe zur Teilhabe aller Menschen – vorab der Armen – an einem Leben in Fülle gewährt wird. Dem kommt sowohl eine so-
teriologische als auch eine integrative Komponente zu. Gemessen an diesem Verständnis der Diakonie zeigen sich nun spezifische Möglichkeiten und Grenzen der vier Pfarreitypen.

Die Stärke der Heimatpfarrei liegt darin, dass sie einer recht großen Zahl von Menschen eine Heimat zu geben vermag. Die Seelsorge stellt ein niederschwelliges Angebot für Menschen in Schwierigkeiten dar: »Man wüsste, wo

man hin könnte, wenn es einem einmal dreckig ginge«, ist der Gemeindeleiter einer A-Pfarrei überzeugt. Dieser Pfarreityp ist, zumindest in der Diaspora des reformierten Kantons Zürich, der Urtyp katholischer Pfarreien. Seit der Kulturkampfzeit bestand deren wichtige Aufgabe gerade darin, den neu zugezogenen Katholiken in der Fremde ein Stück Heimat zu bieten. Das wird auch heute noch geschätzt, zum Beispiel von jungen Familien, die aus der anonymen Stadt aufs Land hinaus ziehen. Die Eltern suchen für sich und ihre Kinder einen stimmungsvollen Lebensraum.

Heimatpfarreien in ländlichen Gebieten genießen deshalb den Vorteil, dass sie auf Pfarrei-angehörige zählen können, die bereit sind, als Ehrenamtliche ihren Beitrag zum Gemeindeleben zu leisten. Auch die Fremdsprachigenmissionen sind typische Heimatpfarreien, in denen das Sprechen der Muttersprache selbst dann noch ein wichtiger Faktor ist, wenn die

Mitglieder der Personalpfarrei die Sprache des Gastlandes perfekt beherrschen.

Trotz dieser positiven Seiten darf nicht ausgeblendet werden, dass dieses Erfolgsmodell, das über Jahrhunderte geblüht hat und auch heute noch mehr als zwei Drittel der untersuchten Pfarreien ausmacht, immer mehr an seine Grenzen stößt: So finden jüngere Personen und Neuzugezogene nicht unbedingt Zugang zu den Vereinen mit ihrem gewachsenen Brauchtum. Ein

**»Es ist leichter, Menschen
zu einer Spende zu bewegen
als zu Engagement.«**

Pfarrereitspräsident macht auch deutlich, dass es wesentlich leichter sei, einen Menschen zu einer Spende zu bewegen als zu einem Freiwilligenengagement. Auch die althergebrachte Almosenpraxis des Pfarrhauses wird von mancher Seite in Frage gestellt: »Die Hilfe an der Pfarrhaustür gleicht oft einer Sisyphusarbeit«, gibt eine Sozialarbeiterin offen zu: Die gemachten Angaben könnten häufig nicht überprüft werden, und es bestehe die Gefahr, die Bemühungen spezialisierter Fachstellen etwa bei Suchtkranken durch zusätzliche Geldbeiträge zu untergraben.

Die drei Pfarreitypen B, C, und D sind historisch wohl allesamt aus Heimatpfarreien hervorgegangen und daher eigentlich als Entwicklungsvarianten von dieser zu betrachten. Dabei

**»dass sich Diakonie
auf Verkündigung
und Liturgie auswirkt«**

entspricht die Herberge-Pfarrei, was ihre Grundintention anbelangt, wohl am deutlichsten dem, was der Zürcher Pastoralplan unter einer »diakonischen Gemeinde« versteht: nämlich eine, die sich ganz in den Dienst der Gesellschaft stellt,

sich von der »Option für die Armen« inspirieren lässt, und wo sich die Diakonie auch auf die Gestaltung der Verkündigung und Liturgie auswirkt.⁶

Einen wesentlichen Beitrag zur diakonischen Ausrichtung leistet in der Herbergepfarrei die Sozialarbeiterin. »Eine Pfarrei wird jedoch nicht schon dadurch zu einer diakonischen Pfarrei, dass sie eine Sozialarbeiterin hat«, ist ein Gemeindeleiter überzeugt, »sondern erst indem es dieser gelingt, die Pfarreiangehörigen in den sozialen Auftrag auch einzubeziehen« – etwa wenn sich Menschen finden, die bereit sind, einmal wöchentlich für abgewiesene Asylsuchende zu kochen.

Was an der Praxis dieses Pfarreityps vor allem beeindruckt, ist der Umstand, wie die Angehörigen der verschiedenen Gruppen auch über die einzelnen Einsatzfelder hinaus eine Gemeinschaft bilden, von der eine starke Anziehung ausgeht. Das führt dazu, dass diese Pfarrei für ihre Aufgaben auch verhältnismäßig leicht Freiwillige findet. Ein wichtiges Erfolgsrezept

**»Rückwirkung auf
die Kerngemeinde«**

sieht eine Sozialarbeiterin zudem darin, dass sie die Projekte in einer Größenordnung plant, die für die Beteiligten verkraftbar ist, um auch zu erreichen, dass die Projekte nach einer ersten Phase der Begeisterung nicht zusammenfallen.

Eine spürbare Grenze ist jedoch auch der Herbergepfarrei auferlegt: Ihr gesellschaftliches Engagement vermag die politischen Kräfteverhältnisse nicht grundlegend zu verändern: »In unserem Quartier wird immer gut bürgerlich abgestimmt«, stellt ein Gemeindeleiter ohne Umschweife klar, »aber ich habe auch keine Mühe damit, wenn ich von gewissen Kreisen in eine linke Ecke gestellt werde.«

Von der Sozialcenter-Pfarrei wurde bereits erwähnt, dass deren Tätigkeiten im öffentlichen Raum auf äußerst positive Resonanz stoßen; dies wohl vor allem deshalb, weil die Dienstleistungen durchdacht sind und professionell umgesetzt werden. Eine Schwäche dieses Pfarreityps liegt darin, dass dieses Engagement – jedenfalls in des-

Literaturhinweis

Daniel Wiederkehr, Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens. Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich, Freiburg i.Ue. 2008 (erscheint im Herbst).

sen städtischer Variante – kaum eine positive Rückwirkung auf die Kerngemeinde zu erbringen vermag, indem sich deren Mitglieder zum Beispiel motivieren lassen, sich aktiv an den Projekten zu beteiligen, was auch mit der Überalterung der untersuchten Gemeinde zu tun hat. Vielmehr kritisieren sie die sozialen Angebote, darauf verweisend, diese würden ohnehin nur den Ausländerinnen und Ausländern zugute kommen. Offenbar gelingt es zu wenig, die sozialen Tätigkeiten mit den übrigen Grundvollzügen kirchlichen Lebens in Verbindung zu bringen.

Auf dem Land hingegen kommt der erhoffte Rückkoppelungseffekt zustande: Der starke Rückhalt in der Bevölkerung wirkt sich auch dahingehend aus, dass diese bereit ist, die Angebote aktiv mitzugestalten; zum Beispiel durch Beteiligung in der Nachbarschaftshilfe und der Erwachsenenbildung.

Das meiste von dem über die städtische Sozialcenter-Pfarrei Gesagten trifft auch auf die Politforum-Pfarrei zu: ihre gute Verankerung im öffentlichen Raum sowie ergiebige Kooperationen mit der reformierten Schwestergemeinde und dem kommunalen Quartierzentrum. Auch stößt das Angebot der pfarreieigenen Sozialberatung auf eine steigende Nachfrage.

Der D-Pfarrei gelingt es besser, ihr soziales Engagement mit den übrigen Grundvollzügen zu vernetzen. Deutlich wird jedoch auch der Umstand, dass ein gesellschafts- und sozialpolitisches Engagement, mit den Worten des Kirchenpflegepräsidenten ausgedrückt, »ein steiniges Pflaster« darstellt. Die Schnittmenge aus den Menschen, die sich der Kirche nahe fühlen, und jenen, die sich gesellschaftspolitisch engagieren, fällt verhältnismäßig klein aus. Insofern stellt sich bei der Politforum-Pfarrei auch deutlich die Frage nach der kritischen Masse.

Entwicklungsperspektiven

»Und sie lebt doch, die Diakonie.« Mit diesem »Heureka« zu Beginn sollte auf den wichtigsten Befund dieser Studie aufmerksam gemacht werden. Darüber hinaus strebt der empirische Ansatz eine möglichst wertfreie Betrachtung der verschiedenen Erscheinungsformen an; die unterschiedlichen Ausrichtungen der Hilfeleistung

»Schwierigkeiten damit, Not in ihrem Umfeld wahrzunehmen«

gen sollen nicht gegeneinander ausgespielt werden: weder Einzelhilfe gegen Strukturarbeit, noch spontane Gemeinschaftsbildung gegen professionelle Integrationsmaßnahmen. Sie alle sind nämlich nötig. Trotz dieser unterschiedlichen Ausformungen liegen Herausforderungen in der Luft, die alle vier Diakonieförmungen tangieren.

Dabei geht es zunächst einmal um die Wahrnehmung gesellschaftlicher Not unter heutigen Bedingungen. Die Pfarrer und theologischen Mitarbeitenden bekunden häufig Schwierigkeiten damit, Not in ihrem Umfeld wahrnehmen zu können. Dazu leistet der geschulte Blick der Sozialarbeitenden einen wichtigen Beitrag.

Deshalb scheint die noch stärkere Verankerung der professionellen Sozialarbeit vor allem in Heimatpfarreien von Bedeutung zu sein. Der vermehrte Zusammenschluss zu Seelsorgeverbänden und Pfarreiräumen dürfte wohl die Schaffung pfarreilicher Sozialdienste in den nächsten Jahren noch begünstigen, analog zu den Entwicklungen in der Jugendarbeit.

Es muss sodann realistisch abgeschätzt werden, welchen Beitrag Pfarreien überhaupt in der Lage sind zu leisten: Die Komplexität vieler Problemsituationen – man denke etwa an die Problematik der Jugendgewalt – würde Pfarreien im

»höchstens einen Mosaikstein«

Alleingang überfordern. Deshalb sollten sie sich bewusst sein, dass sie mit ihren Mitteln und Möglichkeiten höchstens einen Mosaikstein zur Lösung eines solchen Problems beitragen können. Wenn sie dazu in der Lage sind, sollten sie diesen Beitrag jedoch unbedingt leisten.

Was den Einbezug der Pfarreiangehörigen anbelangt, ist dieser für die Gemeindediakonie wesentlich. Deshalb sollten professionelle Kompetenzen vorwiegend dazu genützt werden, brachliegende ehrenamtliche Bereitschaft seitens der Pfarreiangehörigen zu wecken und sinnvoll einzusetzen. Diese Bereitschaft stellt allerdings in

vielen Fällen das rarste Gut in einer Gemeinde dar. Gleichwohl sollte in der Diakonie nicht auf einen sozialen Betrieb abgestellt werden, der ohne das Engagement der Pfarreiangehörigen auskommt. Diesbezüglich können römisch-katholische Pfarreien von den diakonischen Aktivitäten anderer Kirchen, etwa der evangelisch-methodistischen, lernen.⁷

Angesichts der bevorstehenden rückgängigen Entwicklung der Kirchenfinanzen sind schließlich unbedingt die Mittel im Auge zu behalten, die für die Diakonie aufgewendet werden. Auch bei knapper werdenden Steuererträgen kann es nicht angehen, Budgeteinsparungen vornehmlich auf dem Buckel der Diakonie auszutragen. Der Zürcher Pastoralplan fordert, dass mindestens 10% der Steuereinnahmen für diakonische Aufgaben verwendet werden.⁸ Hier gilt es anzumerken, dass dies derzeit – unter zumeist guten finanziellen Rahmenbedingungen – noch nicht in allen Pfarreien die Regel ist.

Auch auf dem Hintergrund der genannten Herausforderungen bleibt die Feststellung, dass die Diakonie lebt, gültig. Gleichzeitig gilt aber, dass sie sorgsam weiterzuentwickeln ist.

Daniel Wiederkehr ist praktischer Theologe und bei Caritas Zürich für die Förderung der Gemeindediakonie zuständig.

¹ Vgl. exemplarisch Hermann Steinkamp, *Diakonie. Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i.Br. 1985 und Ulrike Hudelmaier, *zu verkünden und zu heilen* (Lk 9,2), Berlin 2006.

² Daniel Wiederkehr, *Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens. Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich*, eingereicht als Dissertation am Fachbereich Pastoraltheologie der Universität Freiburg i. Ue. bei Prof.

Dr. Leo Karrer.

³ Während der Pfarreirat das beratende Gremium des Pfarrers darstellt, ist die Kirchenpflege in der Schweiz das staatskirchliche Gremium, das für die Verwaltung der materiellen Aspekte zuständig ist.

⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1984.

⁵ Im empirischen Teil des Forschungsprojektes wurde ich in dankenswerter Weise von Prof. Stephan Müller, Zürcher Hochschule für angewandte Wissenschaften,

beraten und begleitet.

⁶ Vgl. Generalvikariat und Zentralkommission des Kantons Zürich, *Für eine lebendige und solidarische Kirche. Arbeitspapier für die Seelsorge im Kanton Zürich*, Zürich 1999, auf <http://www.zh.kath.ch>. Vgl. insbesondere Aussagen auf den Seiten 47, 8, 15.

⁷ Siehe z.B. die Informationen auf der Website der Gemeinde in Zürich 4: <http://www.emkz4.ch/>

⁸ Vgl. Anm. 6, 10.

Weltjugendtag

Forschungskonsortium WJT Megaparty Glaubensfest

Weltjugendtag:

Erlebnis – Medien – Organisation

Erlebnisswelten 12

Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007
brosch., 235 Seiten, Eur-D 19,90

Dieser Band präsentiert Ergebnisse eines interdisziplinären Forschungsprojektes zum Weltjugendtag in Köln 2005. Dieser wird vor allem als »postmodernistisches religiöses Hybridevent« (18) dargestellt, in dem die Kirche auf die »Verzierung« und die »Eventisierung« spätmodernen Lebens allgemein und der Jugendlichen im besonderen reagiert und für ihre Jugendlichen und für ihre Öffentlichkeitsarbeit gut nutzt. Das geschieht zwischen zwei Polen: dem WJT »als Marketingevent mit dem Papst als Markensymbol des Katholizismus« und dem WJT »als authentisches religiöses Jugendevent, in dem sich der gelebte Glaube junger Katholiken in seiner neuen, jugend- und popkulturell geprägten und deshalb als authentisch empfundenen Form präsentiert« (15). Die Studie will dem »Geheimnis« auf die Spur kommen, »das nicht nur Hunderttausende von katholischen Jugendlichen aus aller Welt begeistert in die rheinische Metropole trieb, sondern auch Millionen von Fernsehzuschauern in seinen Bann zog« (12).

Der WJT und die mediale Aufmerksamkeit sind keine »Geheimnisse« und auch keine Wunder: Mit großem und professionellem Organisationsaufwand wird der (jugendkulturell eher kleine) Anteil der kirchlich engagierten Jugendlichen zur Reise nach Köln motiviert. So treffen sich 400.000 TeilnehmerInnen, überwiegend aus der Mittel- und Oberschicht, fast zwei Drittel GymnasiastInnen und Studierende. Ein Viertel der TeilnehmerInnen sind »Mitglieder traditionalis-

tischer Gruppierungen und der so genannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften«, die anderen drei Viertel kommen aus »herkömmlichen Vergemeinschaftungsformen kirchlicher Jugendarbeit« (21-23). Vielen der TeilnehmerInnen geht es vielleicht darum: »Dass man sieht, es gibt wirklich genug coole Leute, die aber deswegen trotzdem an Gott glauben können.« (88) Professionelle Medienarbeit kommt dazu – fertig ist der auch für das Fernsehen interessante Event.

Interessante Einblicke in Glaube und Spiritualität kirchlich organisierter Jugendlicher erhalten JugendarbeiterInnen und weitere Interessierte im ersten Teil des Buches. JugendforscherInnen finden das Studiendesign nicht im Buch, aber hier: <http://www.wjt-forschung.de/>

Silvia Arzt, Salzburg

Gott in der Stadt

Benjamin Bravo/Alfons Vietmeier (Hg.) Gott wohnt in der Stadt

*Dokumente des Internationalen Kongresses
für Großstadtpastoral in Mexiko 2007*

Theologie und Praxis Abteilung B, Bd. 23
Münster: LIT Verlag 2008
Broschiert, 328 Seiten, Eur-D 24,90

Das Buch dokumentiert den 1. Internationalen Kongress für Großstadtpastoral in Mexiko (2007). Wenige Wochen nach der Bischofsversammlung von Aparecida demonstrierten Experten für Großstadtpastoral (und leider keine Expertinnen) einen Neuaufbruch in der lateinamerikanischen Kirche, konkretisiert am Beispiel der Stadt. Pastoraltheologische Grundsatzartikel und praktische Beispiele (aus Bogotá, Santiago de Chile und den USA) sowie ein wertvoller Brückenschlag in den mitteleuropäischen Kontext (von A. Vietmeier) ergänzen einander.

Es zeigt sich eine pastorale Neuausrichtung, die sich radikal von den gegenwärtig vor allem in Deutschland praktizierten Sanierungsversuchen unterscheidet. Es geht darum, so Vietmeier, anders Kirche zu sein (267). Konkret bedeutet dies eine Orientierung an den kulturellen, sozialen und politischen Lebensverhältnissen der Menschen. Dazu gehört eine bewusste Aufmerksamkeit für Migrantinnen und Migranten sowie auf kulturelle und religiöse Differenzen. Begründet ist dies in der ausdrücklichen Option für die Armen. Das Territorialprinzip wird nicht aufgegeben, jedoch radikal dezentralisiert und entklerikalisiert. Pastoral orientiert sich nicht an der Zahl der Priester, sondern an den Bedürfnissen der Menschen. Die Autonomie der Laien und ihrer Basisgemeinden steht demzufolge im Vordergrund, während die Feier der Sakramente zurücktritt.

Die Dokumentation bietet reichlich Diskussionsstoff für die hiesige Pastoral und ihre Entwicklung. Vor allem der dezentralisierende Fokus auf die Armen unter den Laien verweist auf eine andere Art, Kirche zu sein.

Stefan Silber, Sailauf

Pastorales Unternehmen

Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.)
Kirche als pastorales Unternehmen

Anstöße für die kirchliche Praxis

Theologischer Verlag TVZ / Edition NZN: Zürich 2008
Paperback, 224 Seiten., Eur-D 24,- / sFr 36,-

Kirchen sind auch als unternehmerische Größen zu verstehen. Der Betriebswirtschaftler Pius Bischofberger und der Pastoraltheologe Manfred Belok haben aus praktischem Interesse im Band »Kirche als pastorales Unternehmen« 21 Beiträge überwiegend aus der Schweiz unter einen Hut gebracht.

Einsichten »von außen« – aus der Sicht eines Unternehmers, eines Verbandes und des Direktors eines Theaters – geben »der Kirche« Anregendes mit: z. B. sei Kapital wirksam und zielgerecht einzusetzen, erst danach vermögensbildend.

Dem Pastoraltheologen Leo Karrer ist ein sehr hilfreiches »Plädoyer für eine theologische Management-Theorie« gelungen. Mit deutlichem Bezug zu Karl Rahner erörtert er theologische Gründe, um »Wege zur Markt-Rationalität« zu öffnen und im Gegenzug »auch unverzichtbare Impulse für den spirituellen Umgang mit Markt und Management« zu setzen.

Daniel Kosch beschreibt das Spannungsfeld von Geld und Geist und setzt die Akzente deutlich konstruktiv – das Ziel vor Augen, dass Kirchen dem Zeugnis des Glaubens Vorrang geben müssen und nicht der Eigengesetzlichkeit des Geldes. Es brauche u.a. »Mut, den Glauben mit Managementkonzepten, die Hoffnung mit Finanzplänen und Entwicklungszielen, und die Liebe mit modernen Führungsgrundsätzen ins Gespräch zu bringen«. Eine überzeugte Übersetzung des Lebensprogramms Jesu (Lk 4,18 f.) setzt letztlich den Rahmen für diese Ausrichtung kirchlichen Tuns, worin weder Spiritualität noch Ökonomie einander das Lebensrecht absprechen können. Denn – meint der Kirchenhistoriker Albert Gasser – nach konzisen Berichten vom »Überleben der Kirche«: »Neues muss in der Kirche als genuin Altes verkauft werden, damit es Chancen hat.« Aufzudecken wäre wohl auch, dass das »genuin Alte« nicht auf die große Masse zielen kann, dafür mehr auf die Formung persönlicher Überzeugung, wie der Missionswissenschaftler Giancarlo Collet festhält.

Eine Teil-Antwort auf diese Anfrage gibt das Nachwort von Hans Schmid. Nach ihm werden die Kirchen in verstärkten Wettbewerb untereinander treten und ihren Erfolg letztlich daran

messen müssen, wie überzeugt ihr Personal die christliche Botschaft der Zeit übermitteln kann. Unter diesen Vorzeichen zeigen 12 Beiträge aus »kirchlichen Praxisfeldern« eine Vielfalt an Beispielen – z.B. im Blick auf Frauen, welche sich Leitbildern weiblicher Führung verschrieben haben, oder im Versuch eines Bistums, Pastoral wirkungsorientierter zu gestalten.

Die erfrischend gestaltete Publikation stellt dienliche Anstöße zur Umsetzung in kirchlichen Alltags-Unternehmen zur Verfügung und lohnt die vertiefte Lektüre.

Stephan Schmid-Keiser, St. Niklausen

Performative Religionspädagogik

Silke Leonhard/Thomas Klie (Hg.)

Schauplatz Religion

Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik

Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2006
kart., 352 Seiten, Eur-D 28,- / Eur-A 28,- / sFr 49,70

Religionsunterricht erschöpft sich heute nicht in der Vermittlung von Inhalten. Der schulische Religionsunterricht ist keine Wirklichkeit, die neben dem alltäglichen Leben steht und auf dieses »nur« reflektierend Bezug nimmt. Der vorliegende Band rückt vielmehr den Religionsunterricht als konkret erfahrbaren Lernraum in den Mittelpunkt, in dem sich die Praxis des Evangeliums »durch religiösen Ausdruck, d.h. in Formen leibräumlicher Performanz« (9) vermitteln lassen muss. Die damit verbundene, unabdingbare enge Verschränkung von religiösen Inhalten und sie bergenden Formen, aber auch die Frage nach der didaktischen Inszenierung der entsprechenden Erfahrungsräume kommen dann auch in den Einzelbeiträgen dieses Buches zum Ausdruck, die sich in drei Kapiteln mit den Traditionssträngen, mit den Lehr- und Lernsi-

tuationen sowie mit konkreten Beispielen der »Performativen Religionspädagogik« auseinandersetzen.

Eine solche »Performative Religionspädagogik« steht vor der Aufgabe, den am Lernprozess beteiligten Personen Orientierung zu geben, ohne dabei die Mehrdeutigkeit der Welt aufzugeben. Sie gestaltet planerisch-inszenatorisch Begegnungsräume, ohne das Unverfügbare selbst zu verplanen und so zu negieren. Ein solcher Religionsunterricht bleibt im Letzten offen für das, was sich ereignen und – im eigentlichen Sinn des Begriffes – »zur Sprache kommen« will. Er trägt experimentelle Züge, weil sich in ihm auch Lernerfolge nicht kausal und klar eingrenzbar abzeichnen, sondern »Inhalte« das immer wieder neue Verhalten der gemeinsam Lernenden zu Situationen und Personen herausfordern – und dieses Sich-Verhalten zugleich Dritte provoziert, selbst Stellung zu beziehen.

Der Band mit seinen zahlreichen Beiträgen bietet – auch gerade in seinem gelungenen Ineinander von Praxisbeispielen und theoretischen Überlegungen – vielseitige Anregungen, den Religionsunterricht von den Herausforderungen der schulischen Gegenwart her neu und angemessen zu verorten.

Thomas H. Böhm, Volkach

Filmtipp

In deinen Händen

Dänemark 2003, 102 min, Buch: Kim Fupz Aakeson, Regie: Annette K. Olesen, Darsteller und Darstellerinnen: Ann Eleonora Jørgensen, Lars Ranthe, Trine Dyrholm, Jens Albinus, Nicolaj Kopernikus, Henrik Prip, Sonja Richter

In wessen Händen befinden wir uns eigentlich? In den Händen eines Gesellschaftssystems, in dem oft allein Macht und Machtstrukturen wichtig sind? In den Händen der modernen Medizin

und ihren Diagnosemöglichkeiten – und dem zumindest manchmal daraus resultierenden, belastenden Zu-viel-Wissen? In den Händen anderer, die unsere Entscheidungen nicht nur mitprägen, sondern von denen wir uns unsere Entscheidungen aus falsch verstandener Rücksicht oder aus anderen Gründen – manchmal Stück für Stück – aus der Hand nehmen lassen?

In wessen Händen sind wir? Diese Frage könnte als Generalthema über dem Film *IN DEN HÄNDEN* stehen. Auch wenn zunächst alles gewollt und beabsichtigt erscheint, so zeigen sich dort nach und nach immer deutlicher die Abhängigkeiten, die menschliches Leben immer auch auszeichnen – und die manchmal in Konflikte und Ausweglosigkeiten führen.

Die junge protestantische Pfarrerin Anna kann nach ihrem Examen als Ersatz für einen erkrankten Kollegen die Seelsorgestelle in einem Frauengefängnis antreten. Zwar wird sie einerseits mit der dortigen Realität konfrontiert, die u.a. von Drogenhandel, Mobbing und rücksichtslosen Machtstrukturen geprägt ist. Andererseits gelingt es ihr nach und nach das Vertrauen der Gefängnisinsassinnen zu erwerben – nicht zuletzt durch ihre natürliche und ehrliche Art, die sie im Umgang mit ihnen pflegt. Als sie zudem noch – nach langer Wartezeit und angesichts der Tatsache, dass sie und ihr Mann Frank die Hoffnung schon aufgegeben hatten – schwanger wird, scheint das Glück perfekt.

Doch Annas Glaube wird in dieser Situation extrem gefordert: Im Rahmen mehrerer medizinischer Untersuchungen erfährt sie, dass ihr Kind aufgrund eines Gen-Defekts mit einer Wahrscheinlichkeit von 5 bis 10 Prozent nicht gesund zur Welt kommen kann. Der betreuende Mediziner legt Anna und Frank eine Abtreibung nahe. In ihrer Verzweiflung überlegt Anna, sich an Kate, eine Gefangene, die erst vor kurzem in das Gefängnis überstellt wurde, zu wenden. Dieser

werden – nachdem sie eine Mitgefangene durch Handauflegen von ihrer Drogensucht geheilt zu haben scheint – übersinnliche Kräfte nachgesagt. Doch Anna kennt auch Kates dunkle Vergangenheit: Sie hat im Drogenrausch ihr Kind verhungern lassen. Anna ist hin und her gerissen: zwischen der Abscheu vor dieser Tat und der Versuchung, die Möglichkeit einer »Wunderheilung« nicht von vorneherein abzulehnen. Und sie schwankt, vielleicht noch mehr, zwischen ihrer seelsorglichen Aufgabe, andere in ihrem Leben und in ihrem Glauben zu bestärken, und der existenziellen Herausforderung, die sich für ihren eigenen Glauben und für ihr Leben stellt.

Ihr Mann Frank hält sich deutlich zurück und weigert sich, die Entscheidung über Leben oder Tod des ungeborenen Kindes mitzutragen. Anna tut sich mit der Situation sehr schwer. Als Kate sie im Gefängnis bittet, sie das Beten zu lehren, stockt sie beim Vaterunser immer wieder. Sie erbittet eine zusätzliche Ultraschalluntersuchung, um ihr Kind nochmals sehen zu können. Letztlich spricht sich dann Frank beim entscheidenden Termin mit dem Arzt für die Abtreibung aus. Anna hadert bis zuletzt mit dieser Entscheidung. Sie bittet Kate, ihr die Hände aufzulegen, gerät dann aber angesichts dieser Situation vollkommen aus der Fassung und beschimpft sie als Kindsmörderin. Verspätet kommt sie zum Abtreibungstermin. Was nun geschieht, lässt der Film offen: Er endet als Anna – immer noch schwer an dieser Entscheidung tragend – mit dem Aufzug den entsprechenden Stock des Krankenhauses erreicht hat.

Schon vorher ist Kate, die Kindsmörderin mit den anscheinend übersinnlichen Kräften, tot auf der Gefängnistoilette aufgefunden worden. Sie hat wohl auch die Schikanen ihrer Mitgefangenen, die sie systematisch ausgrenzen, nicht länger ertragen. Henrik, einer ihrer Gefangenwärter, der sich in Kate verliebt und dem die

se sich nach und nach geöffnet hatte, bricht weinend über ihr zusammen. Kurz vorher hatte er sich dazu entschlossen, den Problemen, die sich aus dieser Liebesbeziehung ergeben, nicht aus dem Weg zu gehen, sondern selbst die Versetzung in eine andere Abteilung des Gefängnisses zu beantragen ...

Kate und Anna stehen sich im Film als Parallel- und Gegenbilder gegenüber: auf der einen Seite die Frau, die aus einem Abhängigkeitsverhältnis heraus den Tod eines Kindes zumindest in Kauf genommen hat und nun an den Folgen dieses Vergehens bis zum eigenen Tod leidet – auf der anderen Seite die Frau, die um der erhofften und ersehnten Gestaltung ihres Lebens willen damit ringt, ihr Kind zu töten. Die eine Frau muss mit den Konsequenzen ihres (Nicht-) Handelns leben lernen – oder dem eigenen Leben ein Ende setzen, die andere Frau muss die eigenen Lebenspläne über den Haufen werfen lernen – oder ihr Kind abtreiben.

Doch ganz so einfach ist es auch wieder nicht: IN DEINEN HÄNDEN zeigt zugleich, wie (ohne damit die Verantwortung der Einzelnen letztlich aufzulösen) auch das Umfeld Versagen und Schuld auf sich lädt. Weder sind die Strukturen zwischen den Insassinnen eines Gefängnisses unumstößlich vorgegeben (sie sind immer auch »gestaltet«), noch gibt es keine andere Möglichkeit, als Anna in ihrer Schwangerschaft und der anstehenden Entscheidung in diesem großen Maße allein zu lassen (und dies tut nicht zuletzt auch ihr Ehemann Frank, der die Befindlichkeit und die Notsituation seiner Frau kaum zu errahnen scheint).

Was aus dieser Krise in beiden Fällen herausführen hätte können, das deutet der Film,

der in seiner Unmittelbarkeit und ungeschminkten Darstellung tief berührt, an: Vertrauen hätte in beiden Fällen wohl die Not wenden können. Im einen Fall das Vertrauen in die aufkeimende Liebe zwischen Kate und Hendrik und in die Möglichkeit, Schwierigkeiten zu meistern und Vergangenheit zu versöhnen, im anderen Fall das Vertrauen, entweder ein gesundes Kind zur Welt zu bringen, oder das Vertrauen auf die Kraft, mit dem Geschenk eines behinderten Kindes gemeinsam als Paar neu leben zu lernen.

Vertrauen hätte wohl helfen können, sich aus der Hand der eigenen Vergangenheit und aus den Händen anderer zu befreien und das eigene Leben und die eigene Situation – wie der Titel des Films es auch andeuten könnte – in seine Hände zu legen: in die Hände jenes großen Du, das Versagen und Hoffnungslosigkeit nicht aufrechnet, sondern letztlich mit seiner übergroßen Liebe umfängt. Dieses Vertrauen kennt dann keine Grenzen. Egal, wie Annas Entscheidung am Ende des Films ausgehen mag, und so sehr eine ethisch angemessene Entscheidung wünschenswert ist – sie darf zugleich im Letzten darauf hoffen, dass sie mit dem, was sie tut oder nicht tut, nur in seine Hände hineinfallen kann: in die Hände dessen, der Versagen nicht negiert, aber gerade angesichts persönlicher Schuld und sogar angesichts der Unfähigkeit, sich selbst zu vergeben, Versöhnung zuzusprechen vermag.

Das ist für mich die tiefe und hoffnungsvolle Botschaft dieses Filmes, die energisch zum eigenen verantwortlichen Handeln motiviert und zugleich zu »ent-lasten« vermag. Denn – so Anna in ihrer Antrittspredigt im Gefängnis – »vor Gott ist kein Mensch ein Unmensch ...«

Thomas H. Böhm, Volkach

1968 und keine Folgen?

von Peter F. Schmid

Die Jahreszahl 1968 steht als Chiffre für einen Durchbruch im Bewusstsein und in der Gesellschaft. Bei allen langfristigen Folgen, die unzweifelhaft das Verdienst der 68er sind (Demokratisierung, Nachlassen der Obrigkeitshörigkeit, Bürgergesellschaft, Selbstbewusstsein der Frauen, Wertewandel in der Pädagogik, kultureller Aufbruch usw.): 40 Jahre danach hat sich das gesellschaftliche Bewusstsein schon lange wieder verändert – und zwar in die Gegenrichtung. Nicht zuletzt die ökonomischen Verhältnisse und das Erleben von Bedrohung scheinen in den Augen vieler heute eher Leistung, Anpassung, Konsum und Karrierebewusstsein zu erfordern. Es ist unschwer zu erkennen, dass es die Angst ist, die hier Pate steht.

Kurz vor 1968, gespeist aus ganz ähnlichen Einsichten in notwendige Veränderungen in Bewusstsein und Handeln, hatte in der katholischen Kirche eine analoge Revolution stattgefunden: Mit dem II. Vatikanum hat die Kirche ein als unerträglich empfundenen Defizit an Entfremdung von ihrem Auftrag und von den »Freuden und Sorgen der Menschen« (GS 1) in erstaunlich mutiger Weise aufgearbeitet.

Nicht wenigen Vertretern der Tradition schienen das Konzil und die von ihm ausgelösten Entwicklungen ein unverzeihlicher Bruch. Vielfach verlief das erste halbe Jahrhundert an Rezeptionsgeschichte des Konzils ähnlich wie die Zeit nach 1968: von der Furcht um den Verlust der traditionellen Werte bestimmt, rückwärtsgewandt. Namhafte kirchliche Persönlichkeiten – darunter nach eigenem Zeugnis auch der derzeitige Papst – haben 1968 als Bedrohung erlebt und damals eine ihr Denken und Handeln bestimmende Wende vollzogen. Auch hier war es die Angst, die Pate stand.

Sowohl beim Konzil als auch »1968« wurde von den Beteiligten ein beträchtliches Risiko eingegangen. Niemand wusste, wo der Aufbruch hinführen würde. Nicht die Angst stand Pate, sondern die Hoffnung.

Von echter Hoffnung getragene Entwicklungen sind aber nicht rückgängig zu machen. Auch wenn es zäh sein mag. Wie sangen wir damals? »We shall overcome ...«

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · Juli 2008 · 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 € 68,70

sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des
Berechnungszeitraumes keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder
GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Friederike Ward (ver-
antw.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de

Abonentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-200

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.

Liebe Leserinnen und Leser,



»Missio impossibile?« So lautete (einen Filmtitel in Kirchensprache übertragend) unser Arbeitstitel für diesen Heftschwerpunkt. Jede/r in der Redaktion wusste von Gesprächen zu berichten, in denen große Skepsis gegen jedwede kirchliche Mission spürbar wurde; zu tief sitzt offenbar bei vielen der historische Missbrauch. Wenn Mission allerdings zum Wesen von Kirche gehört, kann sie nicht unmöglich sein und ist sie jedem und jeder ChristIn aufgetragen.

Wie ist Mission heute also möglich? Jenseits von Rezepten ist es wohl eine Frage der Einstellung. Die Artikel des Schwerpunkts diskutieren, welcher Begriff von Mission gute Praxis ermöglicht (Arnd

Bünker) oder wie ein typischer Missionsorden seinen Auftrag zeitgemäß zu buchstabieren sucht (Franz Helm). Gemeinden können und müssen den missionarischen Auftrag unterschiedlich verwirklichen, wollen sie es in Achtung vor den Menschen tun (Pirmin Spiegel/Gerhard Nachtwei). In katholischen Einrichtungen wie z.B. Kindertagesstätten bleibt die Spannung auszuhalten zwischen Glaubensvermittlung und Erziehung zu gegenseitiger Wertschätzung (Hildegard Wustmans).

In unseren Ländern wächst die Zahl der Menschen, die Erfahrungen mit Kirche anderswo gemacht haben. LaiInnen und Priester, die im pastoralen Dienst im Süden waren, oder junge MissionarInnen auf Zeit sind ein bislang aber wenig genutztes Potenzial zum Aufbau missionarischen Kircheseins bei uns (Stefan Silber). Dabei ist Mission nur als gemeinsames Unternehmen aller Kräfte möglich. (Ein Beitrag von Norbert Mette zu einem neuen Missionsverständnis aus Kanada musste aus Platzgründen auf Heft 6 verschoben werden.)

Missio impossibile? Auch die »weiteren Beiträge« bezeugen die Brisanz dieser Frage: Weibliches Ordensleben bleibt auch in Zeiten der Veränderung möglich und ausstrahlend, zeigt Ute Leimgrubers Bericht. Der Regisseur Lars von Trier hat seine Mission filmisch erfolgreich umgesetzt: Beschränkung macht's möglich, meint Charles Martig. Gisela Muschiol und Regina Illema finden in der Vielzahl der Schriften zum Jubiläum der Elisabeth von Thüringen auch Überzeugendes. Und Markus Schlagnitweit fragt nach jungen Intellektuellen: Gibt es sie überhaupt noch? In der Kirche? Dass sich Kirche nur im Dialog als missionarisch erweisen kann, wird hier besonders deutlich.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Franz Weber

Missionsland Kirche

Unsere skeptische Öffentlichkeit sieht

Mission potenziell als gefährlich an.

Will Kirche glaubwürdig und einladend

sein, muss sie sich auch um eine

entsprechende Lebensqualität

ihrer Mission bemühen.

Dass die christlichen Kirchen genauso wie der Islam und andere Weltreligionen »Mission betreiben«, scheint vielen aufgeklärten Menschen von heute nicht nur als Unding oder Unsinn. Man erblickt darin eine Gefährdung des sozialen Friedens, weil die Verbreitung einer Religion – bewusst oder unbewusst – mit Intoleranz, Sektierertum und mit offener oder getarnter Gewaltanwendung in Verbindung gebracht wird. Im Moment weckt es Ängste vor Fundamentalismus und »Kolonialisierung der Seelen«.

»Mission impossible!« steht deshalb auf dem Verbotsschild, das man – allerdings nur den Kirchen und Religionen – als Rute ins Fenster stellt. Den Weltmächten ist es dagegen uneingeschränkt erlaubt, jedwedes politische und militärische Unternehmen, mit welchen Machtmitteln es auch immer in Angriff genommen wird, wie viel Opfer an Menschen es auch kosten mag und welch egoistische Interessen auch immer dahinter stehen mögen, öffentlich als Erfül-

lung einer »Mission« zu verkaufen, die nicht selten mit pseudoreligiösen Ansprüchen (Kampf gegen das Böse, Einsatz für Demokratie, Frieden und Gerechtigkeit etc.) gerechtfertigt wird.

»Mission Statement«?

Nationale und multinationale Konzerne haben ihr je eigenes »Missionsverständnis«, ihre »Firmenphilosophie« und ihre »Marketingstrategien«. Brauchen wir nicht auch als Christinnen und Christen ein klares »Mission Statement«, mit dem wir uns vor aller Welt dazu bekennen, dass wir uns von Jesus Christus zu den Menschen gesandt wissen und wie wir diese unsere Mission verstehen und verwirklichen wollen? In den Anfängen der Kirche scheint ein solches Sendungsbewusstsein besonders ausgeprägt gewesen zu sein. Die persönliche Begegnung mit Jesus von Nazaret hatte das Leben von Menschen so tief greifend verändert und geprägt, dass sie – wie Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat – unmöglich verschweigen konnten, was sie gehört und gesehen hatten (vgl. Apg 4,20).

Sie hatten keine Religionstheorie zu bieten, sondern wollten von einer befreiend-beglückenden Erfahrung erzählen. Sie hatten ein »Wort des

Lebens« (1 Joh 1,1) weiterzugeben, das ihre Taten bezeugten. Sie traten dabei zwar aus der Kraft des Geistes und mit ihrer eigenen Überzeugung »machtvoll« auf, waren jedoch ohnmächtig der Gewalt der Mächtigen ausgeliefert. Aber auch das konnte sie nicht von der Erfüllung ihrer Mission abbringen. Die Urkirche hatte nicht nur eine Mission, sie war Mission durch Menschen, die in kleinen Hausgemeinden das Evangelium lebten und von dort aus missionarisch tätig wurden.

Schwieriger Missionskontinent Europa

Von einem solchen missionarischen Selbstbewusstsein sind wir heute als Kirche im postmodernen Europa weit entfernt. Obwohl die koloniale Gestalt der »Weltmission« im 20. Jahrhundert weithin durch eine neue Praxis befreiender und inkulturierter Evangelisierung ersetzt worden war, prägen die alten Vorstellungsmuster kirchlicher Missionstätigkeit nach wie vor vielfach die öffentliche Meinung. Trotz einer inhaltlichen Neubestimmung des Sendungsauftrags der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der nachkonziliaren Theologie steht Mission immer noch unter dem Verdacht, Ausdruck einer »Exportreligion« in andere Kontinente zu sein, mit der man endlich Schluss machen sollte.

Inzwischen ist aber Europa längst selbst zum »schwierigsten Missionskontinent« (Johannes Paul II.) geworden. Der »Bruch zwischen Evangelium und Kultur« (Paul VI.) ist heute kaum irgendwo auf der Welt so tief wie im ehemals christlichen Abendland, in dem die Kirche sich sehr schwer tut, die Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die pastorale Tat umzusetzen und sich entschlossen in den Kontext postmoderner Freiheitsgeschichte zu inkul-

turieren. Mit dem Schwinden volkskirchlicher Besitzstände scheint uns hierzulande auch das gesunde kirchliche Sendungsbewusstsein abhanden gekommen zu sein. Viele in der Kirche

»Verdacht: Exportreligion«

fühlen sich durch den sie umgebenden Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen bedroht und verunsichert. Sie »fürchten die Konkurrenz« und verweigern deshalb den Dialog und die Zusammenarbeit mit den »anderen«.

Der Rückzug in konservative, »rein katholische« Nischen, in denen der alte Glaube unverändert am Leben erhalten werden soll, macht die Kirche jedoch keineswegs zukunftsfähig. Zugleich zieht uns der Zweifel an der grundsätzlichen Legitimität des »urchristlichen« Missionsauftrags den Boden unter den Füßen weg. Weil vielen der Glaube daran fehlt, dass die Botschaft des Evangeliums der Welt von heute etwas zu sagen hat, schwinden auch der Mut und die Überzeugung, »neue Christen gewinnen zu können«, was Bischof Joachim Wanke einmal als den schwersten Mangel unserer Kirche benannt hat.

Mission im eigenen Haus

So sehr der Missionsauftrag der Kirche seiner universalen Ausrichtung treu bleiben muss und auf eine »Globalisierung der Solidarität« (Johannes Paul II.) zielt, so klar sollte auch sein Ausgangspunkt sein: Mission beginnt zunächst nicht irgendwo in fernen Ländern, sondern ereignet sich zuerst hautnah »im eigenen Haus«. Nicht »die anderen« sind die ersten Adressaten der Mission, sondern wir selbst, in deren Leben sich ebenfalls Unglaube, Gottesferne, Hoffnungs- und Lieblosigkeit einnisten. Die Kirche selbst ist, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, auch eine Kir-

che der Sünder, die immerfort den Weg der Buße und Erneuerung zu gehen hat (vgl. LG 8). Im Werk der Evangelisierung beginnt die Kirche damit »sich selbst zu evangelisieren. Als Gemein-

»auch eine Kirche der Sünder«

schaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft geschwisterlicher Liebe muss die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muss, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist.« (EN 15).

Ich lasse mich immer wieder gern von dieser zeitgemäßen »Missionstheologie« ansprechen, die Paul VI. seinerzeit im Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi mit diesem Aufruf zur »Selbstmissionierung« zum Ausdruck gebracht hat. Seine Botschaft hat heute nichts an Dringlichkeit verloren. Denn aus Sorge um die Bewahrung des alten Glaubens und in manchmal geradezu panischer Angst vor allem, was sie in ihrer äußeren Struktur verändern könnte (und längst verändern müsste), erstarrt unsere Kirche zurzeit vielerorts – wie die Frau des Lot – zur unbeweglichen Salzsäule, die in der Fixierung auf ihre Vergangenheit zu vergessen droht, was der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils an sie war: Nach den Zeichen der Zeit soll sie forschen und diese im Licht des Evangeliums deuten. Denn nur so könne sie »in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen Antwort geben« (GS 4).

Hoffnungsgestalt Kirche

Wo unsere Kirche aufhört, aus der Kraft des ihr verheißenen Geistes konkret wahrnehmbare und für die Menschen ansprechbare Hoffnungs-

gestalt zu sein, vergeist sie und wird sehr schnell zur »Jammergestalt«. Fixiert auf sich selbst und voller Überlebensangst wird sie unfähig, ihre Sendung im Dienst am Menschen und an der Welt zu erfüllen. Mission lebt heute mehr denn je von der Sprengkraft eines persönlich errungenen Glaubens und einer in der Gemeinschaft von Glaubenden erfahrenen Hoffnung. »Kommt und seht! – Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte ...« (Joh 1,39). Wo wir als Kirche keine Heimat zu bieten und keine Gemeinden vorzuweisen haben, in die wir Suchende, Zweifelnde und Fragende, die kein Dach über ihrer Seele haben, guten Gewissens einladen können, werden unsere Bemühungen, Menschen mit der Botschaft Jesu und mit dem Glauben der Kirche in Berührung zu bringen, immer wieder ins Leere gehen.

Die Mission beginnt also im »Missionsland Kirche« und im »Missionsgebiet Gemeinde«, wo Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe erlebbar werden sollte. Mission erfordert nicht nur das Hinausgehen »auf die Straßen und Gassen« und das persönliche Zeugnis vor der Welt. Sie beginnt – gerade in unserem Kontext, wo wir als Kirche unsere Glaub-

»neue Formen von Glaubensgemeinschaften«

würdigkeit in der Öffentlichkeit neu unter Beweis zu stellen haben – mit »der Ordnung im eigenen Haus«. Wer sich selbst »daheim nicht wohl fühlt«, wer sich ständig über die »Wohnqualität« beklagt und an der gespannten und unfreundlichen Atmosphäre leidet, wer selbst mit dem Gedanken an einen Auszug spielt, wird es kaum wagen, Gäste zu sich einzuladen.

Wie in urchristlicher Zeit sind heute vor allem in den Kirchen des Südens neue Formen von Glaubensgemeinschaften entstanden. »Basisge-

meinden« und »Kleine Christliche Gemeinschaften« erweisen sich als missionarische Anlaufstellen und werden zu Berührungspunkten mit der Kirche und ihrer Botschaft. Auch in unseren Breiten bemühen sich viele Pfarrgemeinden sehr redlich darum, Kirche auf neue Art und Weise zugänglich zu machen und in Gottesdienst, Fest und Alltag etwas von der Lebenskraft des christlichen Glaubens zu vermitteln. Von einem wirklich missionarischen Aufbruch oder einem neuen kirchlichen Sendungsbewusstsein ist allerdings im mitteleuropäischen Kirchenalltag oft wenig zu spüren.

Mission in gemeinsamer Verantwortung

Und doch ist das Wort Mission in letzter Zeit – Gott sei Dank – wieder in vieler Munde. In den christlichen Kirchen macht man sich ernsthaft darüber Gedanken, wie das Evangelium auch hierzulande »unter die Leute zu bringen« ist.¹ Wir dürfen dankbar dafür sein, dass neue Missionsbewegungen entstehen, die sich auch der Neuevangelisierung Europas widmen wollen, sowie dafür, dass man vielerorts wieder um eine missionarische Pastoral bemüht ist.

Aber denken wir nicht zu wenig darüber nach, welche Gestalt die Mission der Kirche im multireligiösen und multikulturellen Kontext Mitteleuropas annehmen soll, damit sie auch angesichts kritischer Anfragen glaubwürdig ist und die anderen nicht vor den Kopf stößt? Die Missionsgeschichte lehrt uns, wie sehr sich aus einem unbedachten und theologisch und pastoral

unverantwortlichen Verständnis von Mission folgenschwere und höchst fragwürdige Fehlformen missionarischer Tätigkeit ergeben können. Die katholischen Orden und die evangelischen Missionsgesellschaften haben in der Vergangenheit –

»missionarische Ökumene«

bei allem heroischen Einsatz ihrer Mitglieder – leider oft sehr viel an »Eigensinn« entwickelt und häufig gegeneinander und nicht miteinander missioniert.

In unserer pluralistischen postmodernen Gesellschaft haben wir als Kirche längst kein Monopol mehr auf die Vermittlung religiöser Inhalte. Viele und auch skeptische Blicke richten sich darauf, wie wir unsere Mission verstehen und praktizieren. Missionsbegeisterung allein genügt nicht. Im »Missionsland Kirche« kann nicht jede und jeder missionieren, wie er oder sie will. Wir müssen unser gesamtes missionarisches Tun auch immer wieder gemeinsam und selbstkritisch evaluieren und theologisch reflektieren, damit wir es vor Gott und den Menschen verantworten können. Eine missionarische Ökumene, in der die Verkündigung des Evangeliums – bei aller Verschiedenheit – ein gemeinsames Anliegen aller Kirchen ist, würde dem Christentum in den Augen der Welt von heute und auch im Dialog mit den anderen Religionen zu einer neuen Glaubwürdigkeit verhelfen.

Franz Weber ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und Mitglied der Redaktion der DIAKONIA.

¹ Evangelische Kirche Deutschlands: Dienst der Kirche in unserem Land, Das Evangelium unter die Leute bringen, Zum missionarischen EKD Texte 68, 2001.

Aufgabe oder Wesenszug von Kirche?

Missionstheologische Markierungen

Menschen sind zur Wahrheit berufen, daher kann und muss die Kirche ihnen diese Wahrheit verkünden. Gott ist in der Geschichte der Menschen gegenwärtig, daher ist Kirche dort ganz sie selbst, wo sie diese inkarnatorische Präsenz erkennt, aufsucht und sichtbar macht. Einblicke in zwei unterschiedliche Zugänge zum Verständnis von Mission.

Von Mission zu sprechen heißt, von einem Wesenszug der Kirche zu sprechen. »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als Gesandte unterwegs)« (AG 2)¹. Mission ist für die Kirche also nicht bloß eine Aufgabe unter anderen, sondern sie macht ihre Bestimmung, ihren Grundcharakter aus.

Diese Grunddisposition der Kirche als missionarisch ist weder selbstverständlich, noch ist sie im Sprachgebrauch der Kirche eindeutig. Die Unklarheit über Mission zeigt sich, wenn noch heute von Missionen (z.B. Missionsgebieten, Kongo-Mission, China-Mission, Missionsland Deutschland ...) die Rede ist oder wenn der Eindruck erweckt wird, es gäbe bestimmte Zeiten der Mission (nämlich dann und dort, wo sich die Kirche noch nicht oder nicht mehr angemessen ausbreiten konnte). Vom Konzil her ist Mission

aber gerade keine zeitweise Tätigkeit der Kirche, keine spezifische Praxis angesichts einer Minderheitssituation und auch kein isolierbarer Aufgabenbereich. Paul VI. hat dies der Gesamtkirche noch einmal ins Stammbuch geschrieben: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (EN 14)². Dass Paul VI. von »Evangelisieren« spricht und dabei keine spezifische Differenz zum Begriff »Mission« betont, verweist ebenfalls darauf, dass der Begriff noch weiterer Klärungen bedarf.

»Mission« ist jedenfalls kein begrifflicher Grundbestandteil des Christentums, wurde er doch über lange Zeit nur im Rahmen der Trinitätstheologie (im Zuge der Rede von der Sendung, Mission, des Sohnes und des Geistes) verwandt. Erst mit den Jesuiten wurde »Mission« seit dem 16. Jahrhundert zum Terminus technicus eines spezifischen Aufgabenfeldes der Kirche: Die Sendung, das Geschick-Werden, die Zielorte der Sendung, die Aufgabe des Gesandten, all dies hieß nun »Mission« oder »Missionen«.³

Im Folgenden möchte ich modellhaft markieren, welche besonderen Gewichtungen sich mit diesem »klassischen« Missionsbegriff verbunden haben, um dann ebenfalls modellhaft ein anders ausgerichtetes Verständnis von Mission

skizzieren. So sollen zwei Linien aufgezeigt werden, mit denen sich heute Zugänge zu unterschiedlichen Auffassungen über Mission finden lassen.

Recht und Pflicht der Kirche

Mission begann mit den Jesuiten zunächst als eine doppelte Bewegung. Zum einen ging es nach Deutschland, genauer in die Gebiete, die im Zuge der Reformation protestantisch geworden waren. Insofern war Deutschland »Missionsland«. Zum anderen verband sich die Mission mit den imperialen Projekten der Kolonialisierung der »Neuen Welten« in Amerika, Asien und Afrika. Vor allem hier hat der Begriff Mission seine bis heute spürbaren Bedeutungen bekommen. Zentral scheint mir dabei, dass die Mission im Kontext von *rechtlichen* Fragen behandelt wurde – und dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen war Mission ein Auftrag der Kirche im Sinne der von Gott gegebenen Pflicht, das Evangelium und die Kirche zu verbreiten, dadurch dem legitimen Anspruch Gottes bzw. seiner Wahrheit weltweit Gültigkeit zu verschaffen und schließlich die Rettung der Menschen bzw. ihrer Seelen zu ermöglichen. Zum anderen war Mission eine Sache des institutionellen Rechts der Kirche, vertreten durch den Papst, der die Missionspflicht, z.B. im Blick auf Amerika, auch anderen Mächten übertragen konnte – und zwar zusammen mit einer Billigung des Rechts zur Eroberung und Kolonialisierung.⁴

In dieser auf Legitimations- und Organisationsfragen bezogenen Sicht der Mission gerät der Prozess der Mission selbst zumindest hinsichtlich einer eigenen theologischen Würdigung aus dem Blick. Dies lässt sich auch durch die »typischen« Bibelstellen illustrieren, die zur Begründung der Mission herangezogen wurden, wie

etwa – mit folgenschweren Konsequenzen – die Formulierung »compelle intrare« aus dem Lukasevangelium. In einem Gleichnis lädt hier ein Mann zum Gastmahl und befiehlt seinem Diener: »Geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute einzutreten, damit mein Haus voll wird« (Lk 14,23). Dieser biblische Befehl an den Diener und die Berechtigung des Dieners zur Nötigung der Menschen kann als ein »klassisches« Legitimationsmuster der Mission gesehen werden. Gott beauftragt die Kirche zur Mission und berechtigt sie zum Einsatz von Mitteln, die die Erreichung des Ziels, dass das Haus voll werde, ermöglichen (vgl. Mt 28,18ff, Mk 16,15f).

Nicht zufällig hat gerade das »compelle intrare« zur gewaltförmigen Mission im 16. Jahrhundert beigetragen, aber auch zu wichtigen Diskussionen um die Legitimation der Methoden

»folgenschweres compelle intrare«

der Mission. Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda haben 1550/51 in ihrem Disput von Valladolid um die Frage nach dem Recht zur Gewaltanwendung und zur Unterdrückung im Zusammenhang mit Mission (und Kolonialisierung) gerungen, eine Frage, die Menschenrecht, Völkerrecht und Missionsrecht lange als konkurrierende rechtliche Ansprüche in den Reflexionen der Kirche beschäftigt hat und bis heute beschäftigt. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zur eindeutigen Erklärung durchgerungen, dass »die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat« (DH 2, vgl. auch AG 13).

Spätestens hier kann das Recht der Mission nicht mehr über die Rechte der Menschen gestellt werden, weshalb die katholische Kirche heute andere Legitimationsfiguren für die Pflicht,

das Recht oder die Erlaubnis zur Mission nutzt. So zielt beispielsweise die jüngste einschlägige Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre⁵ auf die Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen ab, die es der Kirche erlaube und sie verpflichte, den Dialog über die Wahrheit des Evangeliums mit allen Menschen zu suchen. Die Kirche setzt also auf Dialog und Zeugnis anstelle von Zwang. Zugleich wird Mission jedoch theologisch weiterhin vor allem hinsichtlich ihrer Legitimation thematisiert: Es geht um die

»den Dialog über die Wahrheit mit allen Menschen suchen«

Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen, um die Kirche als Keim und Werkzeug des Reiches Gottes und um das Recht zur Verkündigung der Fülle des katholischen Glaubens gegenüber anderen Christinnen und Christen. Jeder Mensch habe ein Recht auf Evangelisierung, »das der Herr jeder menschlichen Person verliehen hat. (...) Diesem Recht entspricht die Pflicht zur Evangelisierung« (Nr. 2) und zur Erlangung ihrer Ziele, nämlich »allen zu helfen, Christus im Glauben zu begegnen« (Nr. 2) sowie die »Ausbreitung der Kirche« (Nr. 9).

Dabei bleibt auch die Unklarheit bestehen, ob Mission die allgemeine Sendung, den konkreten Auftrag oder den Ort der Tätigkeit meint. Das Schreiben der Glaubenskongregation unterscheidet die »missio ad gentes« zu denen, die Christus nicht kennen«, von der »Evangelisierung« als gewöhnlicher Seelsorge sowie von der Evangelisierung unter nicht-katholischen Christinnen und Christen und von der »Neuevangelisierung (...) für jene (...), die den christlichen Glauben nicht mehr praktizieren« (Nr. 12). Mission wird in diesen Klassifikationen nicht als Wesensmerkmal der Kirche sichtbar, sondern bloß als ein spezifischer Aufgabenbereich der Kirche

mit methodischen und organisatorischen Differenzierungen.

Wesenszug der Kirche

Die bis hier geschilderte Linie im kirchlichen Verständnis von Mission ist jener »klassischen« Prägung geschuldet, die seit dem 16. Jahrhundert den Missionsbegriff bestimmt. Das vom Konzil neu in den Blick gebrachte Verständnis von Mission als Wesensbeschreibung der Kirche bedarf einer anderen und fundamentalen theologischen Reflexion über Mission. Diese wurde vom Konzil selbst nur anfanghaft und theologisch-abstrakt geleistet und lässt sich eher indirekt erschließen. Wichtig bleiben der Verweis auf den tiefen Ursprung des missionarischen Unterwegsseins der Kirche in den trinitarischen Sendungen des Sohnes und des Geistes (vgl. AG 2), die Bestimmung der Kirche als »Zeichen und Werkzeug (...) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) und die Betonung der existenziellen Solidarität der Gemeinschaft der Kirche mit allen Menschen und ihrer Geschichte (vgl. GS 1).

Giuseppe Alberigo formuliert bezüglich der Frage nach einer aktiven und kreativen Rezeption des Konzils die These, dass eine »geo-spirituelle Verlagerung« als notwendige Vorbedingung einer echten Fruchtbarwerdung des Konzils zu sehen sei, da die europäischen Ortskirchen zu sehr in das »konstantinische« System verwickelt seien. Diese Verwicklung beschreibt er folgendermaßen: »Der westliche Katholizismus, und speziell der europäische, hat eine verfestigte Physiognomie angenommen, die gekennzeichnet ist von einer wesenhaften Dissoziation zwischen geistiger Reflexion, lehrmäßiger Ausarbeitung und institutionellen Strukturen. Eine Dissoziation, die sich auch darin zum Ausdruck bringt,

dass jede dieser Aktivitäten ihren wohlbestimmten Ort hat; eine Dissoziation, die in der Hege-
monie der bürokratisch-juristischen Dimension
und der alles bestimmenden deduktiven Metho-
de aufgipfelte.«⁶ Mit anderen Worten, Alberigo
traut den europäischen Ortskirchen keine krea-
tive Aneignung und Rezeption der maßgeblichen

»keine kreative Rezeption

der Impulse des Konzils in Europa «

Impulse des Konzils zu, weil sie zu sehr in Kon-
ventionen und Mentalitäten ihrer besonderen
Geschichte, nicht zuletzt durch die vielfältigen
Bezüge zwischen Thron und Altar, gebunden
sind.

Im Blick auf das Verständnis der Mission
scheint es, dass Alberigo mit seiner pessimisti-
schen Einschätzung der Möglichkeiten zur Er-
neuerung des Selbstverständnisses der europäi-
schen Ortskirchen Recht hatte. Während z. B.
die kontinentalkirchlichen Bischofsversamm-
lungen in Lateinamerika, Asien und Afrika seit
den 1960er-Jahren immer wieder neue Entwür-
fe zur Bestimmung ihrer ortskirchlichen wie
weltweiten missionarischen Selbstverständnisse
hervorgebracht haben, scheint der Rat der Eu-
ropäischen Bischofskonferenzen eher auf der
Stelle zu treten und sich bis heute schwer zu tun,
die missionarische Identität der europäischen
Ortskirchen zu beschreiben.⁷

Papst Paul VI. war in besonderer Weise mit
den postkonziliaren Aufbrüchen in der Weltkir-
che konfrontiert. Sein Pontifikat spiegelt daher
am ehesten die neuen Ansätze im Verständnis
der Mission als Wesenszug der Kirche wider.
Drei Stichworte seien nur kurz genannt, die ge-
eignet sind, ein anderes Missionsverständnis zu
skizzieren: Evangelisierung als Selbstevangeli-
sierung, Evangelisierung der Kultur und Evan-
gelisierung als ganzheitliche Befreiung.

Evangelisierung

Zunächst zum Begriff: Ohne ausführliche Be-
gründung spricht Paul VI. in seinem Schreiben
Evangelii nuntiandi (1975) eher von Evangeli-
sierung als von Mission. Aus der gesamten The-
matik und aus den von ihm gewählten Zitaten
und Verweisen geht aber hervor, dass er Mission
meint – allerdings weniger im »klassischen« Sin-
ne, sondern eher im Sinne der Wesenskenn-
zeichnung der Kirche. Evangelisieren ist für Paul
VI. kirchliche Berufung und Identität (vgl. EN
14). Zentral ist sein Gedanke der Selbstevangeli-
sierung der Kirche. »Die Kirche, Trägerin der
Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu
evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen
(...) muss die Kirche unablässig selbst verneh-
men, was sie glauben muss, welches die Gründe
ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der
Liebe ist« (EN 15). Der Gedanke der Selbst-
evangelisierung verändert die Position der mis-
sionarischen Kirche gegenüber den anderen
Menschen fundamental, da auch die Kirche
selbst immer neu dem Ruf des Evangeliums zur
Umkehr verpflichtet ist und sie sich keinesfalls
nur dann missionarisch begreifen kann, wenn sie
anderen eine Botschaft mitteilt.

Mit der Rede von der Evangelisierung der
Kultur öffnet Paul VI. eine Tür hin zur Wert-
schätzung und echten theologischen Ausein-
dersetzung mit anderen Kulturen. Diese müssen

»Selbstevangelisierung der Kirche

sich selbst vom Evangelium herausfordern las-
sen und vermitteln es überhaupt erst. Ohne kul-
turelle Vermittlung kann das Evangelium die
Menschen nicht erreichen. Dabei sieht Paul VI.
durchaus die Notwendigkeit der Kritik einer Kul-
tur in der Begegnung mit dem Evangelium wie
umgekehrt die Kritik am Evangelium, insofern

es immer nur in vorhandener kultureller Vermittlung auf andere Kulturen stößt. Es gibt also keine Kultur, die dem Evangelium absolut fremd wäre, und es gibt umgekehrt keine Kultur, die vollständig eine Kultur des Evangeliums wäre. Damit ist Evangelisierung der Kultur ein prinzipiell unabgeschlossener Prozess und kennzeichnet die missionarische Beheimatung und Heimatlosigkeit von Evangelium und Kirche in der jeweils umgebenden Kultur gleichermaßen (vgl. EN 20 und 62).

Schließlich hat sich Paul VI. ein zentrales Anliegen vieler Ortskirchen, insbesondere aus ehemals kolonialisierten Ländern, zu Eigen gemacht, nämlich das Verständnis von Evangelisierung als einer ganzheitlichen Befreiung von allem, »was den Menschen niederdrückt«, von der »Sünde und vom Bösen« (EN 9)⁸. Damit ist das Missionsverständnis über die Frage der bloßen Wortverkündigung hinaus geöffnet und schließt das tatkräftige Zeugnis der Christinnen und Christen für Gerechtigkeit und gegen Unterdrückung sowie ihre Option für die Armen in ein integrales Verständnis von Mission ein. Der Dienst am Nächsten, die Diakonie, ist damit nicht nur ein methodischer Schritt zur Vorbereitung der »eigentlichen« Mission, sondern integraler Teil einer umfassend verstandenen missionarischen Identität und Praxis der Kirche, vor deren Verstümmelung Paul VI. ausdrücklich warnte (vgl. EN 17-24).

Mission und Geschichte

Deutlich wird in den hier skizzierten Markierungen des durch weltkirchliche Impulse erneuerten Missionsverständnisses, dass die Frage nach der Legitimation von Mission keine vorrangige Bedeutung mehr erfährt und stattdessen der Prozess der Mission, besser: das Geschehen

der Mission, im Vordergrund steht. Damit ist keine Methodenreflexion gemeint, sondern eine grundsätzliche Neukonstellation im Nachdenken über Mission.

Mir scheint es hier hilfreich zu sein, das Verhältnis von Mission und Geschichte in den Blick zu nehmen. Von dieser Verhältnisbestimmung her lassen sich einige erklärende Perspektiven aufzeigen, die das »klassische« und das »neue« Missionsverständnis theologisch akzentuieren.

Im »klassischen« Missionsverständnis lässt sich Geschichte lediglich als der Zeitraum der Kirche sehen, in dem sie ihren Missionsauftrag zu erfüllen hat, nämlich die Kirche auszubreiten und Menschen durch die Taufe zu Christus zu führen. Die Geschichte selbst ist theologisch von schwacher Bedeutung. Daher erfahren auch die

»Zeichen der Mission Gottes«

Lebensumstände der Menschen, denen die Kirche begegnet, ja diese Begegnungen und Beziehungen selbst keine eigene theologische Wertschätzung. Sie werden nur in instrumentell-methodischer Hinsicht reflektiert. Manche heutige »missionarische Event-Kultur« scheint zumindest in der Gefahr zu sein, in einer solchen Logik zu bleiben, also lediglich Ausdruck einer äußerlichen Anpassung an die Umstände zu sein, unter denen missionarische Kommunikation Erfolg haben soll.

Anders ist es im Blick auf das »neue« Missionsverständnis. Hier erhält Geschichte eine starke Bedeutung: Geschichte als Zeit Gottes. Die Konzepte der immer neuen Selbstevangelisierung, der Relevanz der Kulturen als partikulare Vermittlungen und Trägerinnen der konkreten Universalität des Evangeliums sowie der Einschluss der konkreten Unterdrückungserfahrungen von Menschen als Herausforderungen eines integral verstandenen evangelisierenden Han-

delns der Kirche machen zweierlei deutlich: Zum einen ist Geschichte und Geschichtlichkeit der zentrale Bewährungsort der Kommunikation des Evangeliums und zum anderen und entscheidend ist es Gott selbst, der sich in der Geschichte immer neu zu Gehör bringt – gegenüber der Kirche und gegenüber der ganzen Menschheit.

Die evangelische Missionstheologie hat hierfür den Begriff der *Missio Dei* eingebracht,⁹ die katholische Theologie spricht mit den Worten von Marie-Dominique Chenu seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von den *Zeichen der Zeit*. In den Ereignissen der Zeit erkennt die Kirche zusammen mit allen Menschen »Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes« (GS 11) – oder in der Sprache evangelischer Missionstheologie: Zeichen der Mission Gottes. Die Mission Gottes geht der Mission der Kirche voraus – wenn man die Geschichte nicht als gottlose Zeit theologisch disqualifizieren will und sie allein als Zeit der Kirche und letzte Frist für die Menschen sieht.

Kirche als Mission

Marie-Dominique Chenu hat die Rede von den Zeichen der Zeit schon sehr früh mit seinem eigenen missionarischen Engagement verbunden. Er hat nach einer missionarischen Theologie gesucht – nicht im Sinne eines Versuches der bloßen Vermittlung von Inhalten des Glaubens in einem neuen kulturellen Umfeld, sondern im Sinne einer Theologie aus »Zeitgenossenschaft«¹⁰, die einen Glauben »in seiner Bindung an die Zeit«¹¹ reflektiert. Hier geht es nicht um Mission als Methode, um ein vorab feststehendes Ziel zu erreichen, sondern um Mission als Seinsweise der Kirche, als existenzieller Selbstvollzug der Kirche in der Zeit. Chenu spricht von »l'égglise en état de mission«, von der »Kirche im Zustand der Mission«.¹²

Zwei Begriffe sind für Chenu »Missionstheologie« von zentraler Bedeutung, um zu begreifen, was er mit »Zustand der Mission« meint: Inkarnation und Christenheiten. »Wenn Chenu von Inkarnation spricht, meint er (...) nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, das einmalige geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi, so sehr dies natürlich vorausgesetzt ist.

»inkarnatorische Präsenz«

Vielmehr entdeckt er in diesem Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen das Grundprinzip aller Theologie, alles verantworteten Redens von Gott als dem in der Geschichte Gegenwärtigen.«¹³ Inkarnation bezeichnet also bei Chenu die mit der Geschichte mitgehende und in der Geschichte wahrnehmbare Präsenz Gottes. Dieser immer neuen Inkarnation hat die Kirche in ihrer Mission zu folgen. Ihre Mission folgt der inkarnatorischen Präsenz, der Mission Gottes, nach. Der Glaube der Kirche in seiner Bindung an die Zeit hat hier seinen geschichtlichen Bezugspunkt. Nur in der Offenheit für die Präsenz Gottes und in der Entsprechung des kirchlichen Zeugnisses für diese Präsenz kann Kirche als Sakrament der Mission, als Zeichen und Werkzeug der Mission Gottes, verstanden werden.

Für Chenu hat dies Konsequenzen bis in die Gestaltfindung der Kirche hinein: Er spricht von der Kirche, die sich in »Christenheiten« geschichtlich realisiert. Damit meint er eine Kirche, die sich in ihrem missionarischen Selbstvollzug in immer neuen Sozialformen an die inkarnatorische Präsenz Gottes anzubinden sucht. Für Chenu zeigt sich die inkarnatorische Gegenwart Gottes vor allem in den sozialen Beziehungen der Menschen und in ihren Versuchen, angesichts lebensfeindlicher Umstände lebensfördernde gesellschaftliche Ordnungen und Be-

ziehungsmuster zu entwickeln. Zu seiner Zeit nahm Chenu die inkarnatorische Präsenz Gottes vor allem im Proletariat wahr, wo Menschen auf neue Art zusammenfanden und nach Wegen eines besseren, gerechteren, friedlicheren Zu-

»die eigenen Christenheiten verlassen«

sammenlebens suchten. Mit der »Mission de Paris«, die noch während des Zweiten Weltkrieges gegründet wurde, und später mit den Arbeiterpriestern versuchte er den Aufbau einer »proletarischen Christenheit«.

Mission der Kirche als einer Kirche im Zustand der Mission hieß für ihn, die jeweils eigenen Christenheiten zu verlassen, um der gegenwärtigen Inkarnation Gottes in der Geschichte nachzugehen. Für Chenu und viele andere galt die bürgerliche Christenheit mit ihrer parochialen Verfassung als eine zu überwindende Christenheit, die noch einer vergangenen inkarnatorischen Präsenz Gottes in der Geschichte verpflichtet blieb und sich damit in der Gegenwart zu den umgebenden Menschen und ihren Welt Erfahrungen, ihren Ängsten und Hoffnungen beziehungslos verhielt.¹⁴

Zeugnis von den Rändern her

Mit seinem missionarischen Programm kam Chenu gewissermaßen zu früh. Die Kirche in Europa war noch zu sehr in den Mentalitäten und Konventionen des »konstantinischen« Systems befangen. Die Arbeiterpriesterbewegung fand in den 1950er-Jahren zunächst ihr Ende. Erst das Konzil hat die Türen der Kirche geöffnet, auf dass sie sich in ihrem missionarischen Selbstvollzug nicht gegenüber der Welt und der Geschichte versperre. Verstanden wurde dies vor allem in

den außereuropäischen Ortskirchen. Dabei hat es nicht zuletzt wichtige Lernerfahrungen gegeben, die an eine allzu optimistische Identifikation Gottes in der Geschichte kritische Fragen gestellt haben. Nicht jede Befreiungsbewegung, nicht jedes neue politische System, nicht jede neue Entwicklungsdoktrin war schon ein Ereignis, das die Gegenwart und Absicht Gottes eindeutig markiert hätte.

In der Praxis der Deutung der Zeichen der Zeit und ihrer missionarischen Anforderungen an die Kirche und ihren »Zustand der Mission« wurden die Kirchen weltweit vorsichtiger und behutsamer. Diese Tendenz ist geprägt von einer Wahrnehmung der Geschichte, die aus der Perspektive der Unterdrückten und der Armen nach der Gegenwart Gottes fragt und von ihren Hoffnungen ausgehend seine Verheißungen erkennt, in deren Dienst sich eine missionarische Kirche stellt. Der primäre Ort für diesen Prozess sind die Beziehungen zwischen Menschen, die sich

»Zeugnis für die Solidarität Gottes mit den Schwachen«

der offenen Frage nach der Präsenz Gottes gerade im Ausbleiben erfüllter Hoffnungen stellen, dort also, wo die Schöpfung in Wehen liegt (vgl. Röm 8,22). Hier findet sich die Kirche in einem immer neu werdenden Zustand der Mission wieder, wo sie sich dem missionarischen Zeugnis für die Solidarität Gottes mit den Schwachen verpflichtet. Stichworte und theologische Echos aus der Weltkirche können hier genannt werden: Option für die Armen, Theologie des gekreuzigten Volkes, Ming-Jung-Theologie der unterdrückten Volksmasse, feministische Theologien, Theologien von Migrantinnen und Migranten, Theologien der Globalisierungskritik und vieles mehr.

Über diese weltkirchlichen Lernerfahrungen kommt etwas von dem nach Europa zurück, was Chenu und andere schon in der Mitte des letzten Jahrhunderts beschäftigt hat – die Frage nach der missionarischen Kirche in unseren Ländern. Gerade die zentrale Prämisse Chenus, die Bindung des Glaubens an die Zeit, an die Geschichte, in der Gott selbst präsent ist, kann hier helfen, um die missionarischen Geister zu unterscheiden. Wenn wir uns als Teil der Weltkirche auf die Lernerfahrungen der anderen Ortskirchen einlassen, dann wird die Frage nach unserer missionarischen Identität an den unerfüllten Hoffnungen der Verliererinnen und Verlierer in unserer Geschichte – und derer, die sich

zu existenzieller Solidarität mit ihnen öffnen – nicht vorbei sehen können. Hier nämlich ist der erste und privilegierte Ort der Mission der Kirche, wo Gottes Mission Räume der Hoffnung eröffnet, in denen die Kirche in Treue zur Sendung Jesu Christi das Evangelium in Tat und Wort nichts als bezeugen kann.

Arnd Bünker, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft an der Universität in Münster. Seine Forschungsschwerpunkte sind Grundfragen zur Missionstheologie, Migration und Pentekostalismus sowie Genderfragen in interkultureller Perspektive.

¹ II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, 7. Dezember 1965.

² Paul VI.: Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« über die Evangelisierung in der Welt von heute, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 2, 8. Dezember 1975.

³ Zur Begriffsgeschichte vgl. z.B. David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991.

⁴ Vgl. Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, 74f. und 86–98.

⁵ Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung, in: Verlautbarungen des Apostolischen

Stuhls, Nr. 180, 3. Dezember 2007.

⁶ Giuseppe Alberigo, Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento*, Altenberge 2000, 33f.

⁷ Vgl. Arnd Bünker, Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Berlin 2007, 168–225 und ders., Die katholische Kirche in Europa auf der Suche nach ihrer missionarischen Identität, in: *Evangelisches Missionswerk* (Hg.), *Jahrbuch Mission* 2006, Hamburg 2006, 31–42.

⁸ Vgl. den vollständigen Wortlaut von EN 9 in AAS 68 (1976), 10, der in der Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz fehlerhaft

wiedergegeben ist, und siehe auch EN 29–39.

⁹ Vgl. Dietrich Ritschel/Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, Stuttgart u. a. 1994, 113–115.

¹⁰ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 77.

¹¹ Ebd., 123.

¹² Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu II*, Paris 1964, 237–240.

¹³ Marianne Heimbach-Steins, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*, Ostfildern 2001, 43.

¹⁴ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu II*, Paris 1964, 87–107, 159–169, 243–246.

Gerhard Nachtwei/Pirmin Spiegel

Missionarischer Aufbruch?

Ein Ost-West-Briefwechsel

Wie werden Gemeinden missionarisch?

Zwei deutsche Pfarrer stellten einander

die Frage konkreter: Wie lebt Deine

Gemeinde Mission? Die Antwort wurde

gemeinsam gesucht bei Besuch und

Gegenbesuch, durch Schauen und

Zeigen, Nachfragen und Erzählen.

Der folgende Briefwechsel gibt Anteil

an einem bereichernden Prozess.

Lieber Pirmin! Ich erinnere mich. Wir suchten in der Redaktionssitzung zum Heft mit dem Schwerpunkt Mission nach je einer Gemeinde im Osten und Westen Deutschlands, um nicht nur missionarische Sonderaktivitäten in den Blick zu nehmen, sondern auch zu reflektieren, wie sich die Frage nach einer »missionarischen« Kirche auf Gemeindeebene zeigt. Schließlich halten bischöfliche Verlautbarungen und Pastoral-konzepte die Mission für eine der dringlichsten Herausforderungen auch für die Kirche in Europa. Da kam mir die Idee, wir beide könnten unsere eigenen Gemeinden (besser: die Gemeinden, in denen wir unseren Dienst tun) als Beispiel für das Ringen um eine missionarische Kirche nehmen. Schnell war uns klar, dass dies keine Selbstdarstellung werden sollte, sondern jeder von uns in der Gemeinde des anderen ein

paar Tage mitleben und dann seine Eindrücke ins gemeinsame Gespräch bringen sollte. Obwohl mir das zusätzliche Arbeit und Mühe einbrachte, habe ich diesen Einfall nie bereut. Denn das gegenseitige Erleben der Gemeinde und der pastoralen Bemühungen des anderen erwies sich selbst schon als ein missionarischer Aufbruch. Denn meist lebt doch der einzelne Pfarrer zu sehr nur in seiner (kleinen) Welt. Mission beginnt eben dort, wo wir uns ins »Andere« wagen – sehr ähnlich den klassischen Missionaren, die in eine völlig fremde Umgebung gehen.

Ich denke, wir müssen solche Aktionen nicht als exotischen Ausnahmefall erklären, sondern als pastorale Normalität empfehlen. Wir sollten uns also erst selbst missionieren, bevor wir uns an die Missionierung der anderen wagen. Es erscheint mir wichtig, sozusagen im Selbstversuch auszuprobieren, wie Mission nicht von oben herab und von der Position des Besserwissers heraus geschehen kann, in der einer schon alles weiß und der zu Missionierende noch nichts. Mission kann hier und heute wohl nur heißen, das Gewohnte zu verlassen und Gott auch im anderen zu entdecken.

Aber da kommt die »missionarische Bremse«: Ich habe doch schon mehr als genug mit dem zu tun, was ich täglich zu bewältigen habe

und schon nicht schaffe. Wie soll ich da noch zusätzlich Zeit für missionarische Unternehmungen finden? Wir haben also diese »Bremse« gelockert. Wir haben uns die Zeit genommen und sind offen und neugierig in die Gemeinde des anderen gefahren.

Konfessionslose Diaspora

Du, Pirmin, warst als der Erste bei mir in Dessau: eine Gemeinde im Osten Deutschlands, mit vier anderen Gemeinden in und um Dessau ein Gemeindeverbund, in einer nicht mehr konfessionellen, sondern konfessionslosen Diaspora. Das heißt in Zahlen: 3,5% Katholiken, ca. 17% Protestanten. Die »Volksreligion« im Osten sind die 75-80% »religiös Unmusikalischen«. Diese Gruppe der »verhärteten Konfessionslosen«, wie sie auch genannt werden, hat Dich in der Zeit in Dessau am meisten beschäftigt: Wie konnte in so kurzer Zeit eine durch Jahrhunderte währende christliche Tradition abbrechen? Du nanntest als Gegenbeispiel die Schwarzen und Indígenas in Brasilien, die unter widrigeren Umständen ihre Traditionen durch Jahrhunderte bewahrt haben.

Du hast wohl unsere Antwortversuche gehört, aber ich vermute, dass damit Dein Fragen noch keine wirklichen Antworten gefunden hat. Das hat mich auch selbst neu herausgefordert.

»Wie konnte eine Jahrhunderte währende christliche Tradition abbrechen?«

Die Menschen bei uns haben zwar Schaden genommen durch die diktatorischen Systeme des Nationalsozialismus und des Kommunismus, aber die Gründe für den »religiösen Supergau« (nach dem Krieg gehörten noch 85% der evan-

gelischen Kirche an) liegen wohl früher: meint zum Beispiel, es liege auch daran, dass diese Gebiete spät missioniert worden sind, dazu noch von oben, von den Fürsten und Führern her, denen das Volk einfach Folge leisten musste. Dann kam die Reformation, was für viele nicht nur eine Erneuerung, sondern einen Glaubens- und Kulturwechsel bedeutete. Zudem gingen die Landeskirchen eine problematische Ehe mit der staatlichen Macht ein, sodass der treue Untertan mit dem rechten Christen immer mehr zusammenfiel. Hat die christliche Botschaft in unserer Gegend vielleicht nie so richtig die Seele des Menschen und den Tiefengrund der Gesellschaft erreicht?

Überraschen muss allerdings Folgendes: Soziologische Umfragen zeigen keine signifikanten Unterschiede in den Werten, die in Ost und West für wichtig gehalten werden. Ist vielleicht doch nicht eine ganze Kultur abgebrochen, sondern

»keine guten Musiklehrer«

nur ihre religiöse Verankerung? Wie lange aber können Werte erhalten bleiben, wenn sie keine Verwurzelung mehr haben? Vielleicht haben deshalb unsere katholischen Einrichtungen in Dessau einen so großen Zulauf, weil im Letzten doch nach Halt und Sinn, besonders im Blick auf die Zukunft der Kinder, gesucht wird.

Wenn damals die Missionierung »von oben« falsch gelaufen ist, müsste sie dann heute nicht »unten« ansetzen, und das beim Wert des je Einzelnen, ohne gleich auf die Masse und auf Mitgliederwerbung zu schielen? Zwar ist es keine Massenbewegung, aber doch schon eine respektable Gruppe, die jedes Jahr in unserem Bistum als Erwachsene um die Taufe bittet. Altbischof Leo Nowak hat uns zu unserem 150-jährigen Kirchweihjubiläum geschrieben: »Manchmal denke ich, dass nicht unsere Mitmenschen »reli-

glös unmusikalisch« sind, sondern dass wir keine »guten Musiklehrer« sind.« So denke ich, Dein Blick auf unsere Situation hat auch meinen Blick geweitet. Ich bin gespannt auf Deine Antwort.

Beitrag zur Menschwerdung

Lieber Gerhard! Auf der Zugfahrt vom Saarland nach Sachsen-Anhalt, über Erfurt zu Dir nach Dessau las ich einen Artikel über Inkulturation und dass Pedro Arrupe diesem Begriff in der katholischen Kirche Gewicht gegeben habe. Inkulturation sei die Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in eine bestimmte Kultur hinein und zwar so, dass sie zum Prinzip einer neuen Inspiration wird, zur Richtschnur und zur einigenden Kraft, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert. Sie habe nichts mit Macht zu tun, sondern müsse in den Dienst mit den Bedürftigen führen, in den Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit und in eine Option zugunsten des Lebens. Es gehe also nicht um einen Zusammenstoß zwischen einem »reinen Christentum« und einer anderen »religionslosen« Kultur, sondern um eine Begegnung des Empfangens und Gebens, des Wachsens und Wandels. Geist und Inhalt dieses Textes waren ein hervorragender Aperitif für die Tage mit und bei Dir.

Wenig später erzählst Du hierzu von prägenden Erlebnissen Ende der 1980er-Jahre, die die Kirche in der DDR gemacht hat, die zugleich bewegend und gut waren. Du erzählst von Aus-

»Wir haben die Angst verloren.«

tausch und gegenseitiger Bereicherung. Da haben sich Christinnen und Christen mitten unter anderen Menschen gefunden, die auf der Straße waren, die gebetet haben, die ihre Geschicke

selbst in die Hand genommen haben. Es sei etwas gefolgt, was man in der Theologie Subjektwerdung des Menschen nennt. »Wir sind das Volk, wir merken plötzlich, wir sind nicht mehr Spielball, nicht mehr Objekt von Parteiinteressen oder von anderen Interessen, wir haben die Angst verloren.«

Ja, Gerhard, der vielzitierte Begriff der Subjektwerdung; den haben wir gerade in den lateinamerikanischen Basisgemeinden immer wieder gebraucht. Uns beiden (neben vielen anderen) ist das wichtig in unserem Leben, unserem Glauben und in unserer Arbeit. Die Wurzeln dafür liegen wohl bereits im Schöpfungsbericht der Bibel. Als ich mit Dir in den Straßen von Dessau unterwegs war, bei der Kommunionkatechese, bei den Besuchen in der Schule und der Kindertagesstätte, bei den Glaubensgesprächen – überall da wurde diese Intention greifbar. Das bewegt mich: einen Beitrag zu leisten zur Menschwerdung, zur Persönlichkeitsentwicklung, eine Orientierung zu finden am »Evangelium vom Reich Gottes« (Lk 4,43).

Sauerteig

Du sagst, Gerhard, dass der friedliche Verlauf der Entwicklung in der DDR mit darauf zurückzuführen sei, dass mitten unter diesen Massen Christen waren. Das Evangelium ist das Beste, was wir anbieten können. Generationen vor uns haben das über Jahrhunderte glaubwürdig bezeugt, wir haben es sozusagen als »Erbe« empfangen, stehen auf ihren Schultern und bezeugen das Ererbte heute auf unsere Weise. Auch wenn über Jahrhunderte hinweg ein obrigkeitsstaatliches Denken und eine zu enge Verbindung von Kirche und staatlicher Macht es der christlichen Botschaft schwer machten, zu einer neuen Inspiration und Kraft zu werden, gab die Bot-

schaft des Evangeliums einen wichtigen Impuls in diesen Geschichte schreibenden Jahren. Ihr habt in diesem kairologischen Moment keine Parallelstrukturen geschaffen, in denen Christen und Christinnen abseits und getrennt agierten, sondern ihr habt an euren Orten und Kontexten von eurer Hoffnung Rechenschaft abgelegt, habt euch eingemischt, ähnlich der Funktion des Sauerteigs, indem ihr das ganze reiche Potenzial des Christseins im besten Sinne zur Verfügung gestellt habt.

Die biblischen Autoren erfahren und beschreiben Gott als einen Gott des Bundes zugunsten des Lebens, des Dialogs und der Vergabung. Gott verwirklicht seine befreiende Mission nahe der Menschen, in den Hoffnungen und Brüchen des Menschseins. Mission im biblisch verstandenen Sinn hat immer mit dem Lebenszeugnis für die Botschaft Jesu Christi zu tun, mit

»das reiche Potenzial des Christseins zur Verfügung gestellt«

dem Bemühen, die Botschaft des Evangeliums durch »begeisterte« Zeugen inmitten von Menschen und Völkern greifbar zu machen. Bereits in der Antrittspredigt Jesu spiegelt sich seine Sendung wieder: Heilung für die Kranken, Freiheit und Befreiung. Wir können gar nicht anders, als das mit allen zu teilen, was Gott uns mitgeteilt hat: Leben an erster Stelle.

An einem zentralen Punkt in der Fußgängerzone in Dessau zeigen mir Gemeindemitglieder mit Stolz eine Glocke, die hergestellt wurde aus dem eingeschmolzenen Material ehemaliger Waffen, die gegen Menschen gerichtet waren. »Schwerter zu Pflugscharen« – Waffen zu Glocken! Das ist eine frohe Botschaft, ein Symbol von Gottes liebevoller Zuwendung zu uns Menschen.

Strukturwandel

Hier in unserer Pfarreiengemeinschaft versuchen wir das ebenso, in den Kindertagesstätten, in der Jugendarbeit, bei den Katechesen, unseren pastoralen Schwerpunkten und Prioritäten, in der Weltkirchenarbeit. Du hast unsere Pfarreiengemeinschaft im Südwesten Deutschlands, nahe der französischen Grenze, kennen gelernt. Sie besteht aus vier Gemeinden mit insgesamt knapp 7.000 katholischen Christen; in drei der Gemeinden sind diese die große Mehrheit.

In unserer von einem Strukturwandel geprägten Region spüren wir recht deutlich, dass viele Kirchenmitglieder dem Christentum als kulturellem Erbe verbunden bleiben, doch dem missionarischen Engagement gegenüber sind sie eher reserviert. Zugleich wird deutlich, dass neue Formen des Interesses entstehen, wenn ich an jene Menschen denke, die sich für die Fragen der Weltkirche interessieren, die dem Projekt Jesu treu bleiben und sich fragen, wie es auch in unserer Epoche einen Beitrag leisten kann.

Im Zeitalter der Globalisierung und kultureller Veränderungen sind wir auf der Suche nach einer neuen Profilierung des Christseins, nicht im Sinne von konfessioneller Abgrenzung, sondern ökumenisch orientierter weltweiter Offenheit. Vor eineinhalb Jahren besuchte uns

»neue Formen des Interesses«

Günther Krömer, ein Mitglied des Indianermissionsrates in Brasilien, und erzählte von seiner Arbeit mit und für die Indígenas, von den klimatischen Veränderungen im großen Amazonasraum. Im vergangenen Jahr war Francis Atul Sarker aus Bangladesch unser Gast, der der dortigen Caritasarbeit und Bildungsprojekten ein Gesicht gab. Caritas arbeitet dort mit Jugendli-

chen, die aufgrund von Überschwemmungen familien- und heimatlos geworden waren, die aufgrund ihrer sozialen Herkunft zur Chancenlosigkeit verurteilt sind. In diesem Jahr kamen wir ins Gespräch mit Bischof Joseph Nduhirubusa aus Burundi, der uns anhand seiner eigenen Lebensgeschichte vom zerstörerischen Bürgerkrieg zwischen Hutus und Tutsis erzählte und wie dort der Alltag von kleinen (christlichen) Gemeinden aussieht.

Grenzen überschreiten

Vor wenigen Wochen endete eine Ausstellung von Adveniat in unserer Pfarreiengemeinschaft mit dem Titel »Lateinamerikanische Lebenswege«. Menschen aus Lateinamerika wurden vorgestellt, die an ihren Orten der Sache Jesu verbunden sind, die Gemeinschaft im Glauben und eine Sendung aus ihm bezeugen. Wir feierten gemeinsam Gottesdienste, informierten uns, hörten zu, fragten und blieben dran an diesen Themen. In Verbindung mit den kirchlichen Hilfswerken betreiben wir missionarische »Weiterbildung«, bringen das Thema der Weltkirche in der Sakramentenvorbereitung zur Sprache und pflegen weltkirchliche Kontakte.

Es tut gut, andere Kontexte und Glaubenserfahrungen kennen zu lernen und zu versuchen, gewonnene Einsichten in die eigenen Gemeinden als Impulse aufzunehmen: mit einem Stand in der Stadt, bei einer gemeinsamen Tasse Kaffee, in der Vernetzung mit Eine-Welt-Gruppen und Schulen, in unseren Gottesdiensten, in vielen persönlichen und familiären Kontakten mit den Partnern in der einen Welt, im Engagement für eine gerechtigkeitsorientierte Entwicklungsarbeit. Immer wieder scheint dabei die Erfahrung durch, dass alle Kirchenmitglieder im Maß ihrer Möglichkeiten Botschafter des Evan-

geliums sind, um sich einzureihen in eine Kette der Solidarität, um Wege zu finden, die aus dem beschädigten Leben herausführen. Hier treffe ich mich mit Deinem Gedanken, dass Mission heißt, Grenzen zu überschreiten hin zum fremden Anderen, lokal in der Nachbarschaft und weltweit, nicht um den anderen etwas überzustülpen, sondern in Respekt vor dem Anderssein. Und hier schließt sich der Kreis unseres Anliegens zur »Subjektwerdung« des Menschen in der Kirche.

Salz der Erde

»Lieber Pirmin! Ich vermute, die Frage, wie es zu der großen Zahl der »religiös Unmusikalischen« im Osten Deutschlands gekommen ist, bleibt uns beiden erhalten – doch hoffentlich nicht als resignierende Feststellung, die uns lähmt, sondern als eine »Pro-Vokation« für den eigenen Glauben. Das Gebiet, in dem Du tätig bist, zählt religionssoziologisch zu den stabilsten Gegenden einer vom Christentum geprägten Gesellschaft. Aber ich habe gespürt, dass das manches auch schwer macht. Traditionen können eben nicht nur tragen, sondern auch hemmen. Auch habe ich die Sorge gespürt, dass manches nur als äußerliche Form beibehalten wird. Die für mich wichtigste Erfahrung des Besuchs bei Dir be-

»hemmende Traditionen«

rührt eine Frage, die mich schon lange umtreibt: Wer oder was ist Träger einer Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums: Pastoralkonzepte, richtungsweisende Bücher, theologische Entwürfe ...? Dies wohl irgendwie auch. Aber in erster Linie sind es Menschen.

Du hast in Deiner Gemeinde den Blick geweitet für die Weltkirche. Du hast nicht nur Deine Erfahrungen aus Brasilien erzählt. Du hast

Menschen gesucht und gefunden, mit denen Du die Gemeinden aus dem Geist Jesu und im Blick auf die Zeichen der Zeit zu erneuern suchst. Christentum ist eben nicht zuerst eine Lehre, sondern eine Person. Kirche heißt nicht zuerst Bauwerk und Institution, sondern Menschen. Diese Menschen bei Dir, z.B. die Steuerungsgruppe, sind mir in lebendiger Erinnerung geblieben. Und natürlich besonders Du als Person.

Zu unserem 150-Jahr-Jubiläum der Kirchweihe sind in diesen Tagen 26 russische Gäste angereist: Folklorekünstler, Tänzer, Lehrer, Sozialarbeiter aus einer armen Stadt 400 Kilometer nordöstlich von Moskau. Sie begeistern uns mit ihrer Lebensfreude. Keiner von ihnen ist katholisch, fast alle irgendwie orthodox. Der Leiter des Folkloreensembles erzählt bei seinen Auftritten immer wieder, dass er erst durch die Begegnung mit uns Deutschen das Vaterunser zu beten gelernt hat und dass er es jetzt allen seinen Schülern beibringt. Ein Muslim unter ihnen fügt dann an, dass erst durch die Kontakte zu Katholiken in Deutschland der Glaube an Gott bei ihm wieder richtig lebendig geworden ist.

Manchmal bin auch ich traurig, dass unsere Mitgliederzahlen so rückläufig sind und die Gemeinden so träge scheinen, aber dann denke ich an die vielen guten Gespräche mit suchenden

**»nicht zuerst Institution,
sondern Menschen«**

und fragenden Menschen, die zwar nicht sofort die Kirchenmitgliedschaft anstreben, aber in ihrem Ringen »nicht weit vom Evangelium entfernt« sind, vielleicht sogar ihm manchmal näher als manche von uns Christen. Hier gäbe es viel Einzelnes zu erzählen, auch von der positiven Wahrnehmung unseres Engagements, z.B. in der Hospizbewegung, der Notfallseelsorge, der Tele-

fonseelsorge, der Bahnhofsmission, der Gefängnisseelsorge etc.

Vor ein paar Tagen habe ich wieder einmal gelesen, was Alfred Delp 1944/45 mit gefesselten Händen geschrieben hat: »Vor allem muss die Überzeugung wieder mehr wachsen, dass die Hierarchie nicht nur Zutrauen zu den Irrtümern und Dummheiten der Menschheit hat; man muss wieder wissen und spüren und erfahren, dass sie die Rufe der Sehnsucht und der Zeit, der Gärung und der neuen Aufbrüche hört und beantwortet, dass die Anliegen der jeweils neuen Zeiten und Geschlechter nicht nur in den Aktenschranken abgelegt werden, sondern als ›Anliegen‹, d.h. Sorgen und Aufgaben, gewertet und behandelt werden« (in: Das Schicksal der Kirchen). Auf solche Weise können wir selbst bei uns im Osten (mit 3,5% unter der 5%-Klausel) als »Salz der Erde« wirksam sein für das Reich Gottes, nach dem wir immer als Kirche zuerst suchen müssen.

Botschafter des Evangeliums

Lieber Gerhard, immer noch läuft in unseren Gemeinden der Pfarreiengemeinschaft zu viel über uns Hauptamtliche. Unsere Präsenz – und gerade die des Pfarrers – wird erwartet: beim Fest des Musikvereins, beim Jubiläum des Sportclubs, beim Jahresfest der Wanderer, bei Geburtstags- und Hochzeitsjubiläen, bei der Feuerwehr, bei der Begleitung und den Personalfragen in den Kindertagesstätten wie bei den vielen Präsidienfunktionen bei den kirchlichen Gruppen. Natürlich steckt da auch eine Wertschätzung unseres Menschseins und unserer Arbeit dahinter, eine Anerkennung der Art und Weise wie wir Nachfolge Jesu zu leben versuchen. Doch bleibt das nicht zu sehr auf der Ebene eines nach innen orientierten Milieus?

Ob das offizielle Ringen und Mühen um Ehrenamtliche eher eine Folge von Priester-, Hauptamtlichen- und Geldknappheit ist oder ein Wandel im Verständnis unseres Kircheseins? Ist uns wirklich klar, dass jedem und jeder Getauften eine Berufung und ein Potenzial innewohnen,

»nach innen orientiertes Milieu«

Botschafter und Botschafterin des Evangeliums zu sein? Dass wir in den Räten und der Steuerungsgruppe gemeinsam nach Schwerpunkten unserer pastoralen Arbeit suchen, dass wir miteinander und füreinander Sorge tragen, um im Glauben und an unseren Wurzeln nicht auszutrocknen, und dass wir gemeinsam feiern können, ist eine gute und lebensnotwendige Erfahrung.

»Weder noch, normal halt.« So antworteten Jugendliche in Leipzig auf die Frage, ob sie sich als christlich oder eher atheistisch bezeichnen. Wie in einer solchen Situation leben und mit ihr umgehen? »Religiös unmusikalisch« heißt doch, dass Glaube und Religion in Deiner Region (und im ganzen Osten Deutschlands) mehrheitlich kein Thema sind, dass eine große Zahl der Bevölkerung von zu Hause aus keinen religiösen Kontext mitbringt. Wie Menschen aufmerksam machen auf so genannte letzte Fragen, auf die Möglichkeit von Wegen der Transzendenz und das große Gestaltungspotenzial vom Evangelium her?

Inmitten eines solchen Kontextes habt ihr in Dessau als eine Priorität der Pastoral auf ein katholisches Gymnasium und auf die Trägerschaft einer großen Kindertagesstätte gesetzt. Ihr ermöglicht einen Dialog über Milieugrenzen hinweg, mit unterschiedlichen Weltanschauungen; ihr versucht mittels eines diakonischen Tuns Menschen im Rahmen der Schule und der Kindertagesstätte mit dem Glauben in Berührung zu

bringen, einzuladen zu einer religiösen Sprachfähigkeit und zur Schärfung der eigenen Identität; ihr wagt ein Kirchesein mit offenen Armen. Dabei ist euch eine theologische Option zugunsten der Armen wichtig. Durch den Aufnahmemodus ins Gymnasium und durch einen gestaffelten Monatsbeitrag berücksichtigt ihr die unterschiedlichen Bedingungen von Kindern und Jugendlichen aus so genannten bildungsfernen Schichten. Das ist ein spezifisch missionarisches Zeugnis. Und eine für mich besonders herausfordernde Erfahrung war, dass dies nicht nur für Schülerinnen, Schüler und Kinder gilt, sondern ebenso für die Lehrkräfte, Erzieherinnen und Eltern. Geprägt hat mich in Dessau die Sorge nach einer Pastoral, die ein werbender und einladender Versuch ist, aus der Perspektive des Glaubens Zukunft zu entdecken und zu gestalten. Danke!

Zwei oder drei

Lieber Pirmin! Bezüglich der zu starken Betonung der Hauptamtlichen gebe ich Dir recht. Aber andererseits: Irgendwer muss doch beginnen. Allerdings sollten wir es nicht im Alleingang versuchen, sondern wenigstens die »zwei oder drei« finden, mit denen wir es in Seinem Namen tun. Und die sollte es doch in jeder Gemeinde geben.

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Probst in Dessau und Beauftragter für den Erwachsenenkatechumenat im Bistum Magdeburg.

Pirmin Spiegel ist Pfarrer einer Pfarreiengemeinschaft von vier Pfarrgemeinden in Blieskastel, Diözese Speyer. Er war von 1990 bis 2003 als Fidei-Donum-Priester im Nordosten Brasiliens als Pfarrer tätig sowie in der Ausbildung und Begleitung für Laienmissionare für die Basisgemeinden. Er ist Mitarbeiter bei Adveniat. Beide sind Mitglieder der Redaktion der DIAKONIA.

Im Interview: P. Franz Helm SVD

Mission als prophetischer Dialog

Zum Selbstverständnis eines Missionsordens heute

Die Gesellschaft des göttlichen Wortes der so genannten Steyler Missionare hat die Entwicklung des Missionsverständnisses in den letzten 130 Jahren mitgetragen: vom Einsatz zur Rettung der Seelen über die Sorge um ein menschenwürdiges Dasein bis zu einem ganzheitlichen Dialog des Lebens: Stationen eines Suchweges.

DIAKONIA: Pater Franz, wir sitzen hier im Missionshaus St. Gabriel, südlich von Wien, einem Haus, das einen auf den ersten Blick im 19. Jahrhundert empfängt. Seither hat sich im Missionsverständnis vieles verändert. Wie spiegelt sich das in den Erfahrungen, im Selbstverständnis und in der Praxis der Steyler Missionare wider?

Franz Helm: Unser Orden ist 1875 entstanden; die Ursprungsidee war, jene katholischen Welterpriester, die in Deutschland im Zuge des Kulturkampfes nicht mehr arbeiten konnten, in die außereuropäischen Missionsgebiete zu vermitteln. Damals hatte auch das Deutsche Reich Kolonien in Afrika übernommen und streckte sich nach China aus. Unser Ordensgründer, Arnold Janssen (1837-1909), der sich zuvor für das Gebetsapostolat zur Rückkehr der Protestanten in die katholische Kirche engagierte, wurde vom

apostolischen Vikar Raimondi von Hongkong zur Gründung einer Missionsgesellschaft inspiriert. Die erste Aufgabe war dann die Ausbildung von Missionaren, zunächst in Steyl (Holland). St. Gabriel, unser Haus hier, ist dann 1889 als Ausbildungshaus für den gesamten deutschsprachigen Raum entstanden.

Damals war es völlig klar, dass die Missionsgebiete in anderen Kontinenten lagen. Man ging auch davon aus, dass es »außerhalb der Kirche kein Heil« gibt. Die vielen Völker, die Christus noch nicht kennen, bzw. die, die noch nicht durch die Taufe der Kirche angehören, wurden für ewig verdammt gehalten.

Das erste Missionsgebiet, das den Steylern übertragen wurde, war China. Später gingen sie auch nach Afrika, vor allem in das heutige Togo. Die Missionare hatten dort eine Lebenserwartung von zwei bis vier Jahren! Ihre Motivation war: Ich gebe mein Leben hin, damit andere gerettet werden. Die Steyler begleiteten auch Auswanderer nach Südamerika, zuerst nach Argentinien. Da ging es nicht um Neubekehrungen, sondern darum, den Katholiken in der Fremde beizustehen.

Der Orden ist stark gewachsen und hatte seine große Blütezeit zwischen den Weltkriegen. Damals waren hier in St. Gabriel bis zu 650 Or-

densleute, heute sind wir 60. In unserer Geschichte zeigt sich einerseits, wie sehr Missionare immer Kinder ihrer Zeit sind, und andererseits, wie die konkrete Praxis den Weg ebnet für Veränderungen in der Theorie.

Die Menschen kennen lernen

DIAKONIA: Hat sich also das Missionsverständnis bei euch zuerst praktisch verändert?

Franz Helm: Ja, die Reflexion kommt immer später, zuerst sind die konkreten Herausforderungen da, auf die reagiert wird. Mich hat z.B. immer beeindruckt, dass unser Ordensgründer sehr intensiv die Kontexte studierte, in die er seine Missionare schickte. Das war zwar noch autoritär und zentral betrieben, aber er hat Kartenwerke studiert, hat sich mit dem Klima beschäftigt, mit der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Situation. Es war ihm wichtig, dass unsere Leute sich in Ethnologie ausbilden. Hier in St. Gabriel gründete Pater Wilhelm Schmidt die Zeitschrift *ANTHROPOS* und verfasste sein 12-bändiges Werk: »Der Ursprung der Gottesidee«. Er wollte damit den Urmonotheismus nachweisen, gegen den Evolutionismus mit seiner These des »Aufstieges« von der Stufe der Primitiven, die noch an viele Geister glauben, über den Monotheismus zum aufgeklärten nachchristlichen Menschen, der gar keinen Gott mehr braucht. Dieser Ansicht stellte man die These vom ursprünglichen Monotheismus der Völker entgegen. Man hat vor allem Objekte gesammelt und Schädel vermessen etc., war also sehr der Zeit verhaftet. Aber es war der Impuls da, die Menschen kennen zu lernen und ihre Kultur zu studieren.

DIAKONIA: Offenbar ging es bei dieser Suche nach dem Ursprung der Gottesidee nicht primär um ein strategisches Kennenlernen, um

missionarisch erfolgreich sein zu können, sondern um die Idee, dass sich bei diesen Menschen etwas finden lässt, das von Gott erzählt. Das ist eigentlich ein sehr moderner Zugang.

Franz Helm: Das war eine starke Veränderung gegenüber der Theorie der Tabula Rasa, die während der Conquista vorherrschte, mit ihrer Annahme, dass diese Völker gar keine Religion haben oder ihre Religion nur Teufelswerk ist. Neben dem positiven Zugehen auf die Kulturen ist dann als zweiter praktischer Ansatzpunkt die Zusammenarbeit mit Menschen vor Ort zu nennen. Vor allem in China, wo sehr wenige Missionare in einem riesigen Gebiet tätig waren, wurden

»international gemischte Teams«

schon früh Katechisten ausgebildet und eingesetzt, und man hat dabei auch einheimische Kandidaten aufgenommen. Nun wurden die Chinesen als kulturell hochstehend angesehen und von der Hautfarbe her galten sie als fast weiß. Dennoch war die Aufnahme einheimischer Mitarbeiter etwas Neues.

Auch in den Südstaaten in den USA hat unser Orden diesbezüglich Pionierleistungen erbracht: In den 1920er-Jahren wurde in St. Louis ein erstes Priesterseminar für Schwarze eröffnet. Für unseren Orden hat die Öffnung für kulturell und ethnisch Andere auch die Bereitschaft gebracht, diese in die eigene Ordensgemeinschaft aufzunehmen. Die Internationalisierung unserer Ordensgemeinschaft ist heute sehr hoch. Menschen aus 70 Nationen gehören zu uns und wir arbeiten normalerweise in international gemischten Teams.

Eine dritte Veränderung betrifft die Zusammenarbeit mit Laien. Am Anfang wollte Janssen nur Priester in seiner Gemeinschaft. Doch dann weitete sich vor allem der Vertrieb unserer Missionszeitschriften aus und dafür wurden Arbeiter

gebraucht. So wurden dann Laienbrüder in den Orden aufgenommen, die in den Druckereien, den großen Häusern und auch in den Missionen für die Infrastruktur tätig wurden. Heute gibt es nur mehr wenige Brüder, aber die sind hoch

»Laienbrüder für die Infrastruktur – heute hoch qualifiziert«

qualifiziert: Einer arbeitet z.B. in China als Hochschulprofessor, ein anderer war Architekt und unterrichtet jetzt Architektur auf den Philippinen. Den früheren Brüdertyp, der einfach Handwerker ist oder Buchhalter, gibt es kaum mehr. Wir setzen aber immer mehr auf die Zusammenarbeit mit Angestellten, mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Unsere Arbeit, unsere Werke wären ohne sie nicht möglich und sie stellen auch ein großes Innovationspotenzial dar.

1889 wurde nach langem Widerstand unseres Ordensgründers der weibliche Zweig der Steyler Missionsschwestern gegründet. Es gab Frauen, die sich zur Verfügung stellen wollten, und die Missionare im Einsatz erkannten, dass der Zugang zu den Frauen, zu den Kindern, zu den Familien für Männer schwierig ist. Es brauchte Frauen dafür. Bis heute arbeiten beide Zweige eng zusammen.

Religionsfreiheit

DIAKONIA: In der Missionsgeschichte war ja auch die Allianz von Thron und Altar immer wieder ein schwieriges Thema. Wie hat sich das in eurer Ordensgeschichte gezeigt?

Franz Helm: Hier streifen wir eine Entwicklung, die nicht nur unseren Orden, sondern sogar das Konzil beeinflusst hat: 1949 und 1950 wurden alle ausländischen Missionare aus China ausgewiesen. Die Annahme, nur der Chinese sei

gerettet, der katholisch getauft ist, war danach nicht ohne Weiteres aufrechtzuerhalten. Die Frage stand im Raum: Kann Gott so unbarmherzig sein, dass er diese Menschen alle auf ewig verdammt? In der evangelischen Theologie hat sich daran die Idee der *Missio Dei* entzündet, also die Rede davon, dass Gott selbst seine Sendung erfüllt.

Zugleich brach die Frage der Religionsfreiheit auf. Es braucht einen Kontext gesellschaftlicher Freiheit für Religion, damit Verkündigung überhaupt geschehen kann. In der Zeit der Conquista in Südamerika wurde auf Beherrschung und Zwang gesetzt, um alle christianisieren zu können; in der Kolonialzeit war es dann die koloniale Schutzmacht, die garantierte, dass die Missionare frei arbeiten können. Im Zuge der Selbstbestimmung der Völker wird es nun nötig, dass diese Völker selbst dem Christentum zustehen, dass es sich frei entwickeln kann.

Beistand für die Armen

DIAKONIA: Eine wesentliche Entwicklung im Missionsverständnis liegt auch in der immer stärkeren Betonung der Diakonie als Teil des Missionsgeschehens. Wie sind die Steyler damit umgegangen?

Franz Helm: Unsere Missionare arbeiteten von Anfang an karitativ. Sie gründeten Spitäler und Bildungseinrichtungen. In den 1960er- und 1970er-Jahren wurde das mit dem Entwicklungsgedanken verbunden, der zuweilen fast den Missionsgedanken ersetzte. Es gab zurecht Skepsis gegenüber einer abgehobenen Glaubensverkündigung. Dagegen wurde die Auffassung gestellt, es gehe zuerst darum, dass die Menschen menschenwürdig leben können, dass wir ihnen zu einem Beruf, zum Aufbau von wirtschaftlichen und sozialen Strukturen verhelfen etc.

Grundgelegt war das bereits durch die Arbeit der Missionare in der Armenfürsorge, durch den Bestand für Menschen in ihren materiellen Bedürfnissen.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* fand sich dieser Ansatz durch das Konzil insofern bestätigt, als unhintergebar klar wurde, dass es gilt, die Welt ernst zu nehmen. Auch *Populorum Progressio* bestärkte uns darin, dass die Entwicklung der Völker ein zentrales Ziel der Evangelisierung ist. Mit *Evangelii nuntiandi* wurden wir ermutigt, zuerst das Zeugnis des Lebens zu geben, und das heißt einfach, dem Menschen, der in Not ist, beizustehen. Das ist eine Linie, die sich durchzieht. Natürlich wird es von Zeit zu Zeit wieder anders gesehen. Heute gibt es z.B. wiederum eine sehr berechtigte Skepsis gegenüber dem Entwicklungsgedanken, denn es kann und soll sich wohl nicht die ganze Welt nach dem Modell westlicher Konsumgesellschaften entwickeln.

Ganzheitliche Mission

DIAKONIA: Zeitweilig war also das Bemühen, menschliche Strukturen aufzubauen, stark im Vordergrund, die explizite Glaubensverkündigung eher im Hintergrund. Wie ist das heute?

Franz Helm: In unserer Ordensgemeinschaft haben wir uns inzwischen sehr stark zu einer ganzheitlichen Sichtweise hinentwickelt. Wir profitierten dabei wirklich von der Weltweite unseres Ordens. Ich kann das an den letzten Generalkapiteln festmachen: 1988 fiel das Generalkapitel in eine Hochzeit der Theologie der Befreiung. Viele Mitbrüder in Lateinamerika waren da engagiert und lebten die vorrangige Option für die Armen. Sie hatten ihren Kandidaten für den Generalsuperior, doch die Asiaten blockierten und es wurde zum Erstaunen vieler

wieder ein Deutscher gewählt. Der Vizeprovinzial in der Ordensprovinz in Brasilien, in der ich damals tätig war, kam erschüttert zurück. Ihm hatte ein asiatischer Mitbruder gesagt: »Du verstehst mich nicht. Meine Kultur ist eine andere. Schon die Art und Weise, wie du mit mir sprichst, entspricht mir und meiner Kultur nicht. Und auch nicht eure Art des Kampfes um Strukturen.«

Interessanterweise brach dann 1992 bei der Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo die Kulturfrage auch in Lateinamerika auf. Inkulturation stellt seither in der Befreiungstheologie eine Kernfrage, ergänzend zur sozialen Frage, dar. Bei der Vorbe-

»Hinübergehen in eine andere Kultur«

reitung des Generalkapitels 2000 haben dann zu meiner Überraschung die Asiaten politisch argumentiert und die Lateinamerikaner den Kulturdiskurs eingebracht. Mittlerweile haben wir also gemeinsam zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis gefunden.

1988 war der zentrale Begriff der Mission in unserem Orden das »passing over« – das Hinübergehen. Gemeint war damit vor allem das Hinübergehen in eine andere Kultur, aber auch in andere soziale Situationen. Grenzen sollten überwunden werden. Biblisch war das sehr stark vom Exodus her inspiriert. Wer viel hinausgeht, muss sich dann aber auch fragen: Was ist meine eigene Identität? Was gibt den Zusammenhalt? So betonten wir 1994 sehr stark »communio« als Leitgedanken. Wir müssen zuerst einmal glaubwürdig (vor)leben, damit Mission überhaupt geschehen kann.

Beim Generalkapitel 2000 wurde dann von »frontier situations« der Mission gesprochen; Pioniersituationen könnte man auf deutsch sagen.

Gemeint sind besonders herausfordernde Situationen: Wo Menschen in extremer Armut und Unterdrückung leben oder ausgeschlossen sind – die Herausforderung durch die soziale Frage; wo Menschen eine andere Kultur haben – die Herausforderung zum interkulturellen Dialog; wo Menschen eine andere Religion haben – die Herausforderung zum interreligiösen Dialog. Als viertes wurde vor allem mit Blick auf Europa die Situation der Menschen dazugesetzt, die auf der Suche sind. Es geht um die Menschen, die religiös keine Heimat mehr haben, die sich die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen.

Als Zusammenfassung wurde schließlich ein Wort geprägt, über das bis heute diskutiert wird: »Mission ist ein prophetischer Dialog.« Spannend ist die Verbindung dieser beiden Begriffe: Der Dialog als Sich-Einlassen auf andere, Sich-Aussetzen, Hören etc. ist ergänzt durch die Prophe-

»Pioniersituationen«

tie. Das versucht, ins Wort zu fassen, dass uns eine Botschaft anvertraut ist, die uns verpflichtet. Wir glauben an einen Gott, der Mensch geworden ist in Jesus Christus und damit versucht, alle Menschen an sich zu ziehen. Das ist die Fülle der Offenbarung.

In den »frontier situations« wollen wir mit den Menschen einen prophetischen Dialog führen. Hier zeigt sich der Übergang vom geographischen Verständnis der Mission hin zu missionarischen Herausforderungen, die sich weltweit stellen. Da ist der Entwicklungsgedanke genauso angesprochen wie der interkulturelle Gedanke oder das religiöse Anliegen. Aber es ist gewichtet je nach Situation und Bedürfnissen der Menschen, mit denen ich in Kontakt komme.

Die Grundlage all dessen, unseres gesamten Missionsverständnisses ist jedoch unser Glaube, dass Gott selbst der erste Missionar ist, der seine

Missio lebt und zwar bereits innertrinitarisch in den Beziehungen zwischen den göttlichen Personen. Gott ist Beziehung. Gott ist ein ständiger Dialog in sich, der sich selbst nicht genug ist, sondern aus sich hinausgeht. Der durch den Sohn

»Sich-Verbünden mit dem, was Gott schon wirkt«

im Geist diese Welt schafft und in diese Welt hineinwirkt durch die Propheten und in der Fülle der Zeit durch den Sohn. So ist Gott der, der seine Sendung in dieser Welt lebt, durch die Schöpfung und durch all das, was geistgewirkt ist. Das gibt uns die Möglichkeit, in den Zeichen der Zeit zu erkennen, wo das Reich Gottes schon anbricht oder wo das Reich Gottes durch Gegenreiche verhindert und mit Füßen getreten wird. Das gibt uns die Möglichkeit, positiv an dem anzuknüpfen, was schon gottgewirkt da ist. Unsere Mission ist zuerst ein Sich-Verbünden mit dem, was Gott schon wirkt, zusammen mit den Dialogpartnern in dieser Situation. Das ist unser heutiges Missionsverständnis.

Mission in Europa

DIAKONIA: Mission wird manchmal auch als Austausch in der Lerngemeinschaft Weltkirche gesehen. Wie haben die Steyler daran Anteil?

Franz Helm: Wir arbeiten heute auf Einladung der Ortsbischöfe. Wir fügen uns ein in den Pastoralplan der Ortskirche, wir kommen nicht als ausländische Missionare und bestimmen, sondern binden uns ein in die missionarischen Situationen, die da sind. Bis 1990 war dabei noch klar, dass die empfangenden Provinzen nur in anderen Kontinenten sind. Die europäischen Provinzen waren die Aussendenden. Damals gab es jedoch schon einen großen Mangel an Berufen-

gen in Europa. Es stellte sich die Frage, wie es hier überhaupt für den Orden weitergehen kann mit seinen vielen Werken und Institutionen. Von diesen Werken, diesen »Geldsammelstellen« auf der nördlichen Welthälfte, ist der Orden weltweit abhängig. Zusätzlich wuchs die Erkenntnis, dass es die missionarischen Situationen auch in Europa gibt. So einigten sich die europäischen Provinziale darauf, auch Missionare zu empfangen. Seither gilt Europa für uns als ein Missionskontinent.

DIAKONIA: Was bedeutet das konkret?

Franz Helm: In Europa Mission zu leben, ist nicht leicht; wir sind da nach wie vor auf der Suche. An eine Mission, bei der man auf öffentliche Plätze geht und dort Gott lobt oder den öffentlichen Raum sucht und Talkshows mit religiösen Themen macht, stellen wir die Frage, inwieweit das die konkreten Menschen mit ihrem Lebenshintergrund, mit ihren existentiellen

»Wir suchen die alltägliche Dialogsituation.«

len Fragen wirklich ernst nimmt. Unser Anknüpfungspunkt liegt bei den Lebenssituationen. Sicher ist es in einer medienorientierten Gesellschaft auch wichtig, den öffentlichen Raum zu besetzen, doch wir suchen als Missionare die alltägliche Dialogsituation, in der das Leben der Menschen, ihre Fragen und Nöte Thema sind.

Wir arbeiten in unseren bisherigen Einrichtungen. Wir möchten die Zeitschriften und die Missionsprokuren weiterführen. Die Pfarren, die uns anvertraut sind, wollen wir als missionarische Pfarren gestalten. Das bedeutet, dass die Hauptsorge nicht denen gilt, die schon mitmachen, sondern den Menschen, die im Pfarrgebiet leben und die zu den Gruppen gehören, mit denen wir besonders Dialog pflegen wollen.

Hier in Österreich ist einer unserer Schwerpunkte die Integrationsarbeit mit ausländischen Mitbürgern. Wir sind seit Jahren mit der latein-amerikanischen Gemeinde in Wien stark verbunden. Es gibt Filippino-Seelsorge durch einen Mitbruder. Ein Mitbruder aus Ghana arbeitet unter afrikanischen Migranten, u.a. in den Gefängnissen der Fremdenpolizei.

In St. Gabriel betreiben wir ein Weltdorf der Jugend. Hier geht es um Kulturbegegnung, um Solidarität und um Glaubensvertiefung. Fixpunkt ist das jährliche Pfingstfest, wo etwa 200 Leute

»Kulturbegegnung, Solidarität und Glaubensvertiefung«

zusammenkommen, sehr multikulti. Dabei werden auch die Missionare auf Zeit ausgesendet, die für ein Jahr anderswo in einem Projekt der Steyler mitarbeiten.

Als Steyler Missionare sollten wir daran erkennbar sein, dass wir, unserem Ordensnamen »Gesellschaft des göttlichen Wortes« verpflichtet, besonders biblisch arbeiten. Wir wollen andere für eine christliche Sendung begeistern und mit ihnen zusammenarbeiten. Wir wollen Menschen der Kommunikation und immer dialogisch sein. Der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist uns eine besondere Verpflichtung. So wurde etwa im Jahr 2000 zusammen mit den Steyler Missionsschwestern eine NGO gegründet, die als zivilgesellschaftliche Organisation Menschenrechtsanliegen in der UNO vertritt.

DIAKONIA: Das ist dann Inkulturation in die internationale Politik. Heißt Mission also, auch in diese gesellschaftlichen Bereiche aktiv hinzugehen?

Franz Helm: Ganz gewiss. Eine ähnliche Entwicklung haben wir im wirtschaftlichen Bereich: Wir betreiben seit einiger Zeit eine Bank.

Sie entstand als Missionssparinstitut, um das gesammelte Geld selbst anzulegen und die Gewinne im Orden zu halten. In den letzten Jahren haben wir uns aber als Institut für ethische Geldanlage profiliert: Wer bei uns Geld anlegt, fördert nachhaltiges und friedenssicheres Wirtschaften.

Kritisch und dialogisch

DIAKONIA: Gibt es nun Erfahrungen oder Einsichten aus der Entwicklung der Steyler Missionare, die auf den Weg der Kirche hierzulande, eine missionarische Kirche zu werden, übertragbar sind?

Franz Helm: Wir haben gelernt, ernst zu nehmen, was für die Menschen wertvoll und heilig ist. Dabei ist anzusetzen, um Gemeinde zu bauen. Zukunft beginnt da, wo der Lebenswelt, der Kultur, den realen Bedürfnissen und den existentiellen Fragen und Nöten der Menschen wertschätzend begegnet wird. Gott ist da schon am Werk. Das gilt es zu erkennen. Wenn wir uns darauf nicht einlassen, stellen wir uns gegen Gott, um es ganz hart zu sagen: gegen das, was er schon wirkt.

Die Art und Weise unserer Mission hat sich dadurch verändert, dass jetzt nicht mehr die Europäer Träger der Mission sind. Auch hierzulande internationalisiert sich der Klerus. Diese Priester, die zu uns kommen, müssen sprachlich, kulturell, gesellschaftlich und auf das, was bei uns

»Begegnung auf existentieller Ebene«

die Lebenswelt der Menschen und die reale Situation der Kirche ist, gut eingestellt werden. Nur dann kann verantwortlich Mission geschehen. Es geht nicht darum, Strukturen weiter auf-

recht zu erhalten, sondern darum, in neue Räume hineinzugehen und sich den Menschen und ihrem Leben zu stellen. Vielleicht ist das die große Chance von ausländischen Priestern: Sie haben kein besonderes gesellschaftliches Ansehen, im Gegenteil. So können sie die Bedeutung der Botschaft des Evangeliums nicht über Macht, Verordnungen oder Strukturen vermitteln, sondern wirklich in der Begegnung auf existentieller Ebene.

DIAKONIA: Welche Rolle könnten Missionsorden in einer missionarischen Kirche in Österreich, Deutschland und der Schweiz spielen?

Franz Helm: Ich sehe eine spezielle Rolle im Einbringen unseres, in langer Erfahrung erworbenen, ganzheitlichen Missionsverständnisses. Damit ist auch eine kritische Funktion ver-

»in langer Erfahrung erworbenes, ganzheitliches Missionsverständnis«

bunden. Wir erinnern an die Missionsgeschichte und können vor zu naiven oder theologisch überholten Vorstellungen warnen. Wir haben auch ein Wissen um die Fehler, die bereits hinter uns liegen.

Unsere Rolle ist auch, Projekte zu fördern bzw. zu betreiben, die jenseits der eingefahrenen Bahnen der Pastoral liegen. Oft haben gerade die Orden hier kreatives und innovatives Potenzial zu bieten.

Die missionierenden Ordensgemeinschaften müssen auch immer wieder betonen, dass die Sorge um Menschen, die in materiellen oder in psychischen Nöten sind oder ausgegrenzt werden, wesentlich zum christlichen Auftrag selbst dazugehört. Mission ist nie bloße Wortverkündigung. Indem Menschen Heilung und Aufnahme finden, erfahren sie Erlösung.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist der Dialog mit anderen Religionen. Der interreligiöse Dialog

ist Teil der Mission. Die Alternative Mission oder Dialog ist falsch, sondern genau im Dialog mit Menschen anderer Religion geschieht Mission. In der aktuellen Weltsituation ist der Dialog als solcher schon Verkündigung.

Schwieriges Missionsgebiet

DIAKONIA: Du warst in Brasilien Missionar und lebst jetzt wieder in Österreich. Wo war es leichter, Missionar zu sein?

Franz Helm: Persönlich befriedigender war es in Brasilien. Dort war die Erfahrung stärker, in meinem Dienst als Priester gebraucht zu werden. Die Kultur ist dort sehr herzlich und hingebungsvoll, man glaubt und lebt mit allen Sinnen. Von vielen Mitbrüdern höre ich, dass Europa als eines der schwierigsten Missionsgebiete gesehen wird. Andererseits finde ich es sehr spannend, gerade jetzt in dieser Situation in Europa zu sein und einen Beitrag zu leisten. Ich habe mich nach einer gesundheitlichen Krise ganz bewusst für die Missionstheologie entschieden, weil ich glaube, dass hier große Herausforderungen liegen. Ich erfahre auch, dass ich viel vermitteln kann aus den weltweiten Kontexten unserer Arbeit.

Ich begleite manchmal Pfarrgemeinderäte in ihrer Suche danach, was es heißt, missionarisch Gemeinde zu sein. Am Anfang schauen wir, wo die Herausforderungen im konkreten Leben

der Menschen liegen, und dann fragen wir uns, was das mit unserem Glauben zu tun hat. Scheint da irgendeine Richtung auf, in die wir

**»Ich finde es spannend,
gerade jetzt in Europa zu sein.«**

uns engagieren müssen? Gibt es irgendwelche konkreten Schritte, die wir uns vornehmen können? Ich merke dabei immer wieder, dass dann eine Art Aufatmen durch die Leute geht. Die oft stark auf den Binnenraum der Kirche bezogene Sicht wird gesprengt und ein Auftrag oder Anknüpfungspunkte werden sichtbar. Das finde ich sehr schön und spannend. Manchmal fühle ich mich ein bisschen überfordert, weil gar so viele Anfragen kommen.

DIAKONIA: So ist der Dienst eines guten Priesters doch auch bei uns stark gefragt. Vielen Dank für das Gespräch und für Deine Bereitschaft, Dich auf das schwierige Missionsgebiet Europa einzulassen.

P. Franz Helm SVD, Dr. theol., ist seit 1979 Mitglied der Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyler Missionare). Er unterrichtet Theologie der Mission und ist als Referent für Missionarische Bewusstseinsbildung tätig. Von 1987 bis 1993 war er Seelsorger in Brasilien und von 1994 bis 1998 Generalsekretär der Päpstlichen Missionswerke in Wien.

Die Fragen stellte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Die alte Frage nach Mission und die neuen Orte der Profilierung

Religion(en) in katholischen Kindertagesstätten

Katholische Kindertagesstätten sind Orte der christlichen Glaubensvermittlung und des Einübens von Dialog. Hier begegnen einander Kinder verschiedener sowie ganz ohne religiöse Prägung. Dabei zeigt sich Konkurrenz sowie die mögliche Bereicherung im Miteinander.

Mission ist wieder ein Thema und das längst nicht mehr nur im religiösen Bereich. Bereitschaft zur Mission lässt sich auch in der Modebranche beobachten. So werden z.B. die Kleider des Designers Tommy Hilfiger nicht einfach gekauft und getragen, sondern sie sind ein Statement. Ein Kleidungsstück von Tommy Hilfiger zu kaufen und zu tragen, kommt einem Glaubensbekenntnis gleich.¹ Was für Missions-Statements in der Modebranche gilt, ist auch für religiöse Zusammenhänge grundlegend – es geht um Entscheidungen und diese werden in Situationen der Konkurrenz gefällt. Mission ist Einladung zu und Zumutung einer Entscheidung.² Mission gilt allen, aber nur Einzelne können gewonnen werden, weil die Entscheidung letztlich nur von jedem und jeder persönlich getroffen werden kann. Damit die Entscheidungen gefällt werden können, bedarf es der Anstrengung.

Nicht nur ein Label wie Tommy Hilfiger, auch die Kirche erkennt mehr und mehr die He-

erausforderungen der Zeit. Auch sie spricht wieder von Mission. Es ist »Zeit zur Aussaat«.³ Man macht sich auf den Weg. Es geht nicht mehr darum, Stellungen zu halten und zu sichern. Vielmehr geht es darum, sich auf die zentrale Aufgabe der Kirche zu besinnen, die Botschaft vom Reich Gottes allen Menschen an allen Orten zu verkünden. Mission gehört zur Wesensbestimmung der Kirche und ist eine Aufgabe für alle, an jedem Ort (vgl. AG 2).

Ressentiments

Mission bedeutet aber immer auch Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Der Glaube und die Riten anderer Glaubensgemeinschaften können wichtige Einsichten in das Leben von Menschen vermitteln und zugleich Impulse für den eigenen Glauben geben. Bis zu dieser Erkenntnis hat es lange gedauert, denn im Kontext von Mission ist im Blick zu behalten, dass es sich hierbei auch um eine Gewaltgeschichte handelt.⁴ Mit der Gewalt wurde versucht, die Konkurrenz zu umgehen beziehungsweise sie mit Macht aus dem Weg zu räumen.

Die herausfordernde Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen geschieht in Zu-

sammenhängen der globalisierten Welt vor der eigenen Haustüre. Die Erfahrung pluralisierter Kultur ist allgegenwärtig und beschränkt sich inzwischen nicht mehr nur auf Großstädte. Immer mehr Menschen stehen in ihrem Alltag in der Schule, im Betrieb und im Stadtteil vor der Herausforderung, einen Standpunkt in der Begegnung mit Differenzen und Pluralitäten einzunehmen. In diesen Situationen ist es wichtig, die Differenzen nicht zu ignorieren oder die Angst zu haben, darin unterzugehen. Es gilt, auf sie in einer Art und Weise zu reagieren, die handlungs- und sprachfähig macht. In der Begegnung mit Personen anderer Kulturen und anderen Glaubens lockt Entdeckungspotential für einen selber und die anderen.

Aber oftmals lauert an diesen Orten auch das Ressentiment und dies wegen der implizit vorhandenen Konkurrenz von Standpunkten und Meinungen. Es wird dadurch genährt, dass

»Konkurrenz der Standpunkte«

man sich stereotypen Wahrnehmungen hingibt und die Begegnung mit den fremden Menschen und der fremden Religion scheut. Man hat sich z.B. ein Bild vom Islam und den Menschen gemacht, die sich zu dieser Religion bekennen, war aber selber noch nie Gast in einer Moschee. Und da befremdet es dann, wenn der Imam dem Ortspfarrer zu Weihnachten mit einem Blumenstrauß zur Geburt Jesu Christi gratuliert. Solche unerwarteten Handlungen irritieren und konfrontieren schnell mit der eigenen Unsicherheit. Wie reagieren? Was tun? Ist man in der Lage das Bild des anderen zu verändern und ihn nicht nur mit seinen Schwächen, sondern mit seinen Stärken zu sehen? Ist man selber in der Lage, die eigenen Schwächen deutlich in den Blick zu nehmen und so einen ersten Schritt zur Überwindung des Ressentiments zu tun?

Andersorte

Ein Blick in das Neue Testament zeigt, dass auch Jesus um die Versuchungen des Ressentiments weiß. Er benennt die Antipathie in einem Gleichnis, in dem eine Handlungsoption eingeführt wird, die aufzeigt, wie in einer Situation der Konkurrenz das Ressentiment überwunden werden kann. »Zwei Männer gingen zum Tempel hinauf, um zu beten; der eine war ein Pharisäer, der andere ein Zöllner. Der Pharisäer stellte sich hin und sprach leise dieses Gebet: ›Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie die anderen Menschen bin, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner dort. Ich faste zweimal die Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich einnehme.« (Lk 18,10-12)

Hier zeigt sich, dass die Stärke des einen von der Schwäche des anderen abhängt. Wächst der andere über seine Schwächen hinaus, dann zeigt sich die eigene Schwäche erst richtig. Der Zöllner betet: »Gott, sei mir armen Sünder gnädig!« (Lk 18,13) und wächst damit über sich hinaus. Wenn man auf die Schwächen des anderen bedacht ist, dann kann einem das blühen, womit Jesus das Gleichnis beschließt: »Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden.« (Lk 18,14)

Dieses biblische Gleichnis beschreibt eine Handlungsoption, die das Ressentiment überwinden kann. Es macht deutlich, dass die Lösung nicht darin besteht, nach den Schwächen der anderen zu bohren, sondern genau im umgekehrten Schritt, nach ihren Stärken zu suchen. Wer auf die Stärken der anderen schaut, der kann daran wachsen.⁵ In der Begegnung mit dem anderen lernt man sich selber besser kennen und kann auch immer mehr zu dem werden, der man sein soll. Es geht konkret darum, die Balance zwischen dem Eigenen und dem Fremden herzu-

stellen. Die Orte der Begegnung fordern heraus. Verweigert man sich diesen Orten oder werden die anderen ausgeschlossen, dann hört man selber auf jemand zu sein, der den anderen begegnet und von ihnen bestätigt werden kann.⁶

Eine markante Bezeichnung und Beschreibung für solche Veränderungsprozesse an Orten findet sich im Denken von Michel Foucault.⁷ Er hat den Begriff der Heterotopie geprägt und in den Diskurs gebracht. Heterotopien sind Orte, die von Diskursen bestimmt sind, die über die Ordnung der Dinge der jeweiligen Diskurse hinausgehen, weil sie verschwiegene Themen offenbaren und weil sie verkannte Ausschlussmechanismen freilegen. Foucault führt als Beispiele den Friedhof, die Gärten, das Theater, das Schiff an. Der Friedhof konfrontiert die Lebenden mit einem Ort, an dem sie nicht sein wollen, an den sie aber irgendwann einmal geraten. Er macht sprachlos, wenn bei einer Beerdigung für die Person gebetet wird, die als nächstes stirbt. Aber diese Sprachlosigkeit ist wichtig für die Konfrontation mit dem eigenen Leben.

Heterotopien sind Orte, die es wirklich gibt. Deswegen konfrontieren sie mit einer Realität, der man nicht ausweichen kann, die aber in der Regel nicht gehört wird und erst freigelegt werden muss. Die Ortsfrage führt also eine neue Perspektive in Diskurse ein. Eine Herausforderung kommt in den Blick, die die Anwesenden am Ort fragt, was sie an Lösungen für die Probleme und Anfragen dieses Ortes beizutragen haben. Geschieht diese Einlassung, dann vollzieht sich der Wechsel von Ort zum Andersort.

Andersort Kindertagesstätte

Pastoral steht immer vor der Herausforderung von konkreten Orten. Dabei erweist es sich, dass ein utopisches Wunschdenken oftmals nicht wei-

terhilft. Denn die konkreten Fragen sind meist so gravierend, dass man nicht auf andere, zukünftige Zeiten verweisen kann, wo das Beste, sprich die Lösung, erst noch kommt. Dabei genügt es allerdings nicht, die alten und bekannten Formeln zu wiederholen, denn diese werden von immer weniger Menschen verstanden. Vielmehr geht es darum, um der Bedeutung dieser Formeln willen, Wagnisse in der Gestaltung von Orten einzugehen. Wo dies beherzigt wird, entstehen Orte mit Ausstrahlungskraft, die wichtige Erfahrungen vermitteln, andere ansprechen und begeistern können.

Dabei führt der Blick auf konkrete Orte zugleich auch zu einer deutlichen Profilierung, denn an diesen Orten wird Verschämtes offenbar – die Konkurrenz. Die Pluralität der Orte zeigt immer deutlicher auf, dass man auch in unseren Breiten zunehmend in einer Konkurrenz zu anderen Religionen steht. Somit zwingt der Ort, eine Position einzunehmen und in einen Dialog

»ein Ort, der für Religion steht«

über Themen zu treten, denen an diesem Ort nicht ausgewichen werden kann. Eines dieser Themen ist die Konkurrenz der Religionen. Am konkreten Ort muss geklärt werden, wo die Gemeinsamkeiten liegen und wo es sich um unversöhnliche Gegensätze handelt und wie im Einzelnen damit umzugehen ist.

Ein prädestinierter und herausfordernder Ort für diese Arbeit an der Profilierung und der Auseinandersetzung mit der Konkurrenz der Religionen ist die katholische Kindertagesstätte. Immer wieder ist festzustellen, dass gerade Muslime ihre Kinder in einer katholischen Kindertagesstätte anmelden. Dies mag auf den ersten Blick verwundern, aber gerade darin zeigt sich, dass den muslimischen Eltern Religion wichtig ist. Die katholische Kindertagesstätte ist ein Ort,

der für Religion steht. Sie hat den Auftrag, aus der Perspektive des eigenen Glaubens Orientierungen und Werte zu vermitteln. In der religionspädagogischen Arbeit wird den Kindern eine christliche Perspektive eröffnet, gleichgültig, welchen religiösen Hintergrund sie mitbringen. Die Kinder (und auch immer wieder die Eltern) werden eingeladen, Erfahrungen mit dem christlichen Glauben zu machen.⁸ Katholische Kindertagesstätten sind Orte der Pastoral.

Pastoral ist in »Gaudium et spes« das Handlungs-Verhältnis der Kirche zur Welt.⁹ Pastoral ist der handlungsbezogene Versuch, das Evangelium von der Existenz der Menschen her zu entdecken und das Leben der Menschen von der Perspektive des Evangeliums her zu bereichern. Es geht in der Pastoral um die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz in Wort und Tat. Und auch in der katholischen Kindertagesstätte geht es um das Wort der Verkündigung und die Tat der Verwirklichung des Wortes. In der katholischen Kindertagesstätte hat sich die Bot-

»Konfrontation von Evangelium und Existenz in Wort und Tat«

schaft des Evangeliums den Anfragen und Herausforderungen der Kinder sowie der Eltern zu stellen. Sie muss sich vor diesen Anforderungen und Zumutungen immer wieder neu bewähren und auch ihre Position zu den anderen Religionen entwickeln und vermitteln.¹⁰

Besondere Herausforderungen bestehen in der zunehmenden kulturellen und religiösen Vielfalt und in der zeitgleich stetig steigenden Anzahl konfessionsloser einheimischer Kinder in den Einrichtungen. Diese Tatsachen sind anzuerkennen und zugleich ist in der Verbundenheit mit Menschen anderer Herkunft das christliche Profil zu leben und Gastfreundschaft zu üben. In

diesem Zusammenhang kommt den Erzieher/-innen in den kirchlich getragenen Einrichtungen eine besondere Funktion und Aufgabe zu. Sie vermitteln die Einstellungen und Haltungen im Kontext ihrer Religion sowie der Weltanschauungen, die sich heute auch in Kindertageseinrichtung z.T. konkurrierend gegenüber-

»das eigene religiöse Profil herausbilden«

stehen und versöhnt werden wollen. Es ist Aufgabe der Erzieher/-innen, den verschiedenen Bedürfnissen nach religiöser Erziehung gerecht zu werden und zugleich deutlich das eigene religiöse Profil herauszubilden und zu vermitteln. Aus diesem Grund ist es z.B. auch wichtig, dass die Mitarbeiter/-innen in den katholischen Kindertagesstätten katholisch sind und die Überzeugungen und Werte auch in ihrer eigenen Existenz unterstützen und mittragen.

Es ist die Aufgabe der Erzieher/-innen, in der täglichen Arbeit mit den Kindern und im Kontakt mit den Eltern sachkundig das Ziel zu verfolgen, die friedliche Begegnung und den Dialog unter den Angehörigen der Religionen auf der Basis fundierter Kenntnisse über das katholische Christentum und z.B. den Islam zu fördern und zugleich Kindern Orientierung zu geben, denen diese Zusammenhänge weitgehend unbekannt sind. Dabei stehen sie immer unter dem Auftrag, Zeugnis vom eigenen Glauben zu geben. Dabei sind zwei Aspekte zentral: die Sprachfähigkeit über den eigenen Glauben und die Gewissheit, dass eine intensive Auseinandersetzung mit anderen Religionen keineswegs den Verlust der eigenen Glaubensidentität bedeutet, sondern diese stärkt.¹¹

Die Begegnung von Christen und Muslimen (wie auch mit Menschen anderer Religionen) mutet jedem und jeder aber zunächst zu, sich

mit der Frage der Konkurrenz der Religionen auseinanderzusetzen. Diese verschämte Frage darf nicht umgangen und vorschnell in Harmonisierungen aufgelöst werden. Doch die Begegnung mit anderen bietet immer auch die Chance, über den eigenen Glauben, über Sitten und Gewohnheiten mit anderen nachzudenken und dabei die Konturen des eigenen Profils deutlicher zu erkennen. Diese Auseinandersetzung stärkt die Beteiligten in ihrem Selbstbewusstsein; Konflikte kommen zur Sprache und können bewältigt werden. Die latente Konkurrenz kann so überwunden werden. Zugleich wird die Qualität der Erziehung und der Einrichtung gesteigert, wenn die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen in den Blick genommen werden. Genau diesen Aspekt nehmen z.B. muslimische Eltern deutlich wahr, wenn es um die Wahl eines Kindergartenplatzes geht. Dass in katholischen Einrichtungen Religion ein explizites Thema ist, ist in diesem Zusammenhang ein Vorteil in der Konkurrenz zu städtischen Einrichtungen oder freien Trägern.

Hilfestellungen

Erfahrungen aus der Praxis zeigen auch, dass vielfach eine große Unsicherheit bei Erzieher/-innen im Umgang mit interkulturellen und interreligiösen Fragestellungen besteht. Damit Erzieher/-innen diesen Herausforderungen produktiv begegnen können, sind folgende Voraussetzungen einzulösen: Sie brauchen Zugang zu geeigneten Hilfsmitteln und Literatur sowie entsprechende Fortbildungsangebote. Der Bereich Religion und Umgang mit anderen Religionen sollte in der Ausbildung abgedeckt werden.

Erzieher/-innen brauchen Kontakt mit Trägervertretern und Begegnungs- und Austausch-

möglichkeiten mit Menschen anderer Religionen. Sie brauchen eine an ihrem Berufsbild entwickelte Theologie. Zudem sollten die Träger mit den Mitarbeiter/-innen in den Einrichtungen einen Dialog darüber führen, was im Umgang mit der religiösen Vielfalt sinnvoll und geboten ist. Es sind gemeinsam Positionen zu erarbeiten, die aufzeigen, was im Umgang mit anderen Religionen möglich ist und wo aus Achtung vor der eigenen und der anderen Religionen Grenzen zu ziehen sind.

Erzieher/-innen und die Hauptamtlichen in der Pastoral der Gemeinde, sollten sich gemeinsam diesen Herausforderungen stellen und gemeinsam durch diese Akzentuierungen einen deutlichen Beitrag zu Frieden, Toleranz und Verständigung liefern. In Zeiten, wo das Ressentiment zwischen den Religionen immer wieder aufblitzt, ist eine präventive religionspädagogische Arbeit in den Kindertagesstätten wichtig und notwendig. In diesem Zusammenhang kommt der Vorschulphase eine besondere Bedeutung für die spätere Integrationsfähigkeit in die Gesellschaft zu. Darüber hinaus können Bildungsdefizite im familiären Umfeld durch Vorschulpädagogik zumindest teilweise kompensiert werden.¹²

Interreligiöse Begegnung

In unseren Gesellschaften wird die Religionsfreiheit akzeptiert und respektiert und dieser Wert soll auch in den katholischen Kindertagesstätten vermittelt werden. Respekt vor dem Glauben oder Nichtglauben, vor jedweder Weltanschauung, macht Begegnung möglich. Darum sind die folgenden Fragen für eine Verständigung auch so wichtig: Wer bist du? Woran glaubst und worauf hoffst du?

Interreligiöse Begegnung meint in diesem Zusammenhang: sich mit anderen Religionen vertraut machen und im Dialog die eigenen religiösen Ansichten und Lebensformen besser zu verstehen und zu vertiefen. Das Finden von Gemeinsamkeiten, bei gleichzeitigem Bewusstsein der Eigenheiten und spezifischen Merkmale der Religion, in der man zu Hause ist, kann

**»erleben,
was gemeinsam und verbindend
sein kann«**

neue Formen von Beziehung und Gemeinschaft hervorbringen und Menschen, die sich auf diesen Prozess einlassen, bereichern. In der Arbeit mit Kindern an diesen zentralen Fragestellungen ist es wichtig, dass Kinder erleben, was gemeinsam und verbindend sein kann, dass es möglich und gut ist, von den anderen Feste und Lebensstilen zu erfahren und den anderen Kindern ebenfalls einen Einblick in die eigene Religion zu geben.

Vor dem Hintergrund dieser Ziele der interreligiösen Begegnung dürfte aber auch klar werden, wie wichtig die Einbeziehung der Eltern in diesem gegenseitigen Lern- und Dialogprozess ist. Dies wurde erst kürzlich deutlich, als der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland einen Brief an alle Ordinariate in Deutschland schickte. In diesem Schreiben wird darauf hingewiesen, dass es den muslimischen Eltern wichtig ist, dass ihre Kinder in einem religiös geprägten Umfeld aufwachsen. Allerdings wird hervorgehoben, dass vielen muslimischen Eltern nicht bewusst ist, in welchem Umfang ihre Kinder von dem speziellen christlichen Profil betroffen sind. Dies führt immer wieder zu Irritationen und zu dem Eindruck, dass in den christlichen Einrichtungen beeinflusst und missioniert würde.¹³ Ein solches Verhalten widerspreche allerdings dem

Grundsatz der Achtung auch der nicht-christlichen Religionszugehörigkeit, heißt es im Antwortschreiben der Deutschen Bischofskonferenz.¹⁴

Hier zeigt sich die Problematik des schmalen Grats in der Wahrnehmung und Ausbildung des eigenen christlichen Profils, der latent vorhandenen Konkurrenz der Religionen und der Achtung der Religionszugehörigkeit anderer. Die katholischen Kindertagesstätten haben einen spezifisch christlichen Auftrag zu erfüllen. Sie sind Orte der Glaubensvermittlung. Hier können Kinder ihren christlichen Glauben kennen lernen, ihn für ihren Alltag deuten und in ihrem Alltag feiern. Darüber hinaus lernen die Kinder auch andere Religionen kennen. Dies geschieht in wertschätzender Weise, die die religiöse Herkunft der Kinder respektiert. Gerade diese Zu-

**»Kindertagesstätten sind Orte
der Glaubensvermittlung.«**

sammenhänge sind bei der Anmeldung, im sogenannten Kindergartenvertrag, offen anzusprechen. Die katholische Prägung und die religionspädagogischen Ansätze der Arbeit sind deutlich zu benennen.

An diesem Punkt ist es erforderlich, die Rahmensetzungen erkennbar zu machen. Dabei sind auch die verborgenen Ängste nach Beeinflussung und die falschen Erwartungen nach gleichberechtigter Präsenz z.B. muslimischer Feiertage zu benennen. Es sind die verschwiegenen Themen und die Ausschlussmechanismen freizulegen. In diesem Sinne sind katholische Kindertagesstätten Heterotopien, denn sie konfrontieren mit der Realität der Konkurrenz, der nicht auszuweichen ist und die sich in den verschiedenen Ansprüchen der Religionen und den gegenseitigen Erwartungen von Achtung und Respekt zeigt.

Fremdheitskompetenz

Und ein Zweites ist anzusprechen: Die Arbeit in der Kindertagesstätte an der Auseinandersetzung mit dem Fremden in Bezug auf die Religion, also die Arbeit an einer »Fremdheitskompetenz« in Sachen Religion, wird nicht nur im Hinblick auf religiöse Minderheiten, sondern auch auf die Mehrheitsgesellschaft hin immer wichtiger und ist keineswegs nur auf das Miteinander mit Menschen aus anderen Kulturen zu beschränken. Grundlage dieser Erkenntnis ist die Tatsache, dass die Mitgliedschaft in organisierten Religionsgemeinschaften tendenziell abnimmt, dass religiöse Themen in der Öffentlichkeit vielfach tabuisiert und privatisiert werden und bei der jungen Generation der jeweils eigene religiöse Hintergrund bereits oft »Fremdreligion« ist.¹⁵

Auch in diesem Punkt scheinen die heterotopischen Gehalte der katholischen Kindertagesstätte auf. Sie offenbaren, wie es um die christliche Religion in weiten Teilen der Gesellschaft bestellt ist und dass Eltern die religiöse Erziehung ihrer Kinder mehr und mehr an eine Instanz wie

*»Bereits der jeweils
eigene religiöse Hintergrund
ist oft Fremdreligion.«*

die katholische Kindertagesstätte delegieren. An diesem Punkt haben die Erzieher/-innen deutlich die Aufgabe wahrzunehmen, den christlichen Glauben zu vermitteln. Dieser Aspekt ist ebenfalls im Anmeldungsgespräch jenen Eltern, die weniger religiös sind, deutlich zu machen.

Kinder brauchen Möglichkeiten, sich mit religiösen Phänomenen auseinanderzusetzen, damit sie einen eigenen Standpunkt gewinnen können. Das Nichtvorhandensein von separaten »Fächern« bietet im Kindergarten die Chance, Religion nicht isoliert zu betrachten, sondern im

Kontext von Lebenssituationen, in denen Religion und Religiosität in andere Lernfelder integriert werden können. Religiös und weltanschaulich gemischte Gruppen in Kindertagesstätten machen diese zu einem besonders geeigneten Ort, an dem interreligiöse Pädagogik im ganzheitlichen Sinn entwickelt werden kann: mit allen Sinnen und generationenübergreifend (Kinder, Erzieher/-innen, Eltern). All dies lässt sich im Kindergarten leichter organisieren als in der Grundschule.¹⁶

Orte mit klarem Profil

Die interreligiöse Pädagogik in Kindertagesstätten ist erfahrungsorientiert. Das wird z.B. durch das Einüben in die eigene Religion und durch Erkundungen von Kirchen, Moscheen und Synagogen, also Orten gelebter Religion, sowie in Begegnungen mit Menschen, die an diesen Orten ihre Religion praktizieren, deutlich. Es geschieht im Wesentlichen im Feiern der religiösen Rituale der eigenen Religion. Diese bilden den roten Faden der religiösen Erziehung. Daneben lernen die Kinder aber auch die religiösen Praxen der anderen kennen.

Hierbei ist allerdings zu beachten, dass religiöse Feiern einer überlieferten Form folgen. »Religiöse Texte sind nur in ihren jeweiligen Erzählgemeinschaften verständlich. Sie sind in den

»Wertschätzung und Achtung«

Kontext der Riten eingewoben. Daher sind religiöse Feste, die über eine persönliche oder eine Familienfeier hinausgehen, für eine bestimmte Religionsgemeinschaft reserviert. Wer nicht fastet, kann auch kein Fasten brechen.«¹⁷ Wertschätzung und Achtung vor religiösen Feiern müssen nicht im Mitfeiern ausgedrückt werden,

sondern können z.B. in Form von Grüßen zum jeweiligen Fest vermittelt werden. So ist es möglich, das eigene Profil deutlich zu markieren und den Respekt vor der anderen Religion zum Ausdruck zu bringen. Alles andere kann hingegen zu unverbindlichem Pluralismus, Gleichgültigkeit und somit zur Beliebigkeit führen, was vor allem wohl auch die Kinder irritiert.

Pädagogische Konzepte in den Einrichtungen sollten die Förderung des Respekts gegenüber verschiedenen Weltanschauungen benennen, ohne von den eigenen Ansprüchen und Überzeugungen zu lassen. In der Realisierung dieses Ziels sind die Eltern unbedingt einzubeziehen. Dabei ist auch der Tatsache Rechnung zu tragen, dass religiöses Lernen Sicherheit und Kompetenz im eigenen Glauben voraussetzt.¹⁸

Eine Pastoral, die ihre Praxis an den Herausforderungen der Zeit in der Welt von heute orientiert, hat zur Konsequenz, dass sie Orte wie

die katholische Kindertagesstätte deutlich in den Blick nimmt. Damit tritt sie zu einem Teil aus den Grenzen ihrer Verfasstheit heraus und kommt mit Menschen jenseits ihrer Gemeinde nachhaltig zusammen. Sie lässt sich zugleich auf einen Prozess ein, der darauf fußt, dass die Gesellschaft mit ihren Problemen und Aufbrüchen, ihren Fragen und Entwicklungen konstitutiv für das Zeugnis und die Praxis der Kirche ist. Und so können aus katholischen Kindertageseinrichtungen Orte mit klarem Profil und Ausstrahlungskraft werden, die Kinder und Eltern gleichermaßen ansprechen und überzeugen.

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.

¹ Zit. n. Susanne Becker, *Der Zauber der Marken*, oder: »Sage mir, was du trägst und ich sage dir, wer du bist!« in: Matthias Sellmann (Hg.): *Mode. Die Verzauberung des Körpers*, Mönchengladbach 2002, 27–32, 32.

² Sabine Demel, *Von der Kulturmision zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Stimmen der Zeit* (2006) 435–449, 435.

³ Vgl. das Dokument: »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein*, 16. November 2000, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 68). Die französischen Bischöfe haben sich bereits 1996 für eine missionarische Bewegung mit dem Thema »Proposer la foi dans la société actuelle« eingesetzt.

⁴ Hans-Joachim Sander, *Mission und Religion – unentzinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not aus dem Segen einer missionarischen Kirche*, in: Matthias Sellmann (Hg.),

Deutschland – Missionsland, QD 206, Freiburg/Basel/Wien 2004, 121–145.

⁵ Ebd., 125.

⁶ Vgl. Elmar Klinger, *Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Problem und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanums*, in: ders. (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg 1997, 111–125, 120.

⁷ Vgl. Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt a. M. 2005.

⁸ Vgl. Christa Dommel, *Interreligiöses Lernen im Elementarbereich: Kindertagesstätten und Kindergärten*, in: Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast, *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 434–452, 438.

⁹ Vgl. die erläuternde Anmerkung zur Bezeichnung »Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute.«

¹⁰ Vgl. Rainer Bucher, *Pastoral im Kindergarten? Für eine Aufmerksamkeit der Gemeinde, die man nicht fürchten muss*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 9 (2004) 16–19.

¹¹ Vgl. Barbara Huber-Rudolf, *Muslimische Kinder im Kindergarten. Eine Praxishilfe für alltägliche Begegnungen*, München, 2002, 13f.

¹² Vgl. Christa Dommel, *Interreligiöses Lernen im Elementarbereich: Kindertagesstätten und Kindergärten*, in: Schreiner/Sieg/Elsenbast, Anm. 8, 434–452, 435.

¹³ Vgl. Brief des Koordinationsrats der Muslime vom 7. Februar 2008

¹⁴ Vgl. Brief der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. März 2008

¹⁵ Vgl. ebd., 439.

¹⁶ Vgl. ebd., 442.

¹⁷ Barbara Huber-Rudolf, Anm. 11, 68.

¹⁸ Vgl. ebd. 98.

Wenn einer eine Reise tut ...

Anstöße und Anstößiges nach der Rückkehr

**Missionare und Missionarinnen,
die in die »Heimat« zurückkehren,
können das Leben hiesiger Ortskirchen
bereichern und verändern.**

**Doch dazu müssen ihre Erfahrungen
ernst genommen und ihre
Kompetenzen aufgegriffen werden.**

Seltsame Bräuche haben die Eingeborenen hier», pflegte meine Frau anfangs zu sagen, als wir nach fünf Jahren Leben und Arbeiten in Bolivien nach Deutschland zurückgekehrt waren. Nicht nur die Sitten und Gebräuche der Eingeborenen im bayrischen Spessart boten der ursprünglich westfälischen Großstadtbewohnerin dabei immer wieder Anlass zur Verwunderung.¹ Die ironische Bemerkung drückte vor allem eine doppelte Fremdheitserfahrung aus: Wir waren in ein Land und eine Kultur zurückgekehrt, die ehemals als Heimat galten, nach fünf Jahren im Ausland aber selbst zur Fremde geworden waren. Der legendäre Ausspruch Karl Valentins: »Fremd ist der Fremde nur in der Fremde«, gilt für zurückkehrende Missionskräfte in einem sehr doppelbödigen Sinn: Wer in der Fremde war, ist nun selbst ein Fremder für eine Welt, der er sich entfremdet hat – und sie sich ihm.

Missionare, Missionarinnen haben eine Mission. Während dies als tautologisch gelten darf

(wenngleich die Aussage einer tiefer greifenden Erörterung bedarf), stellt sich die Frage: Haben auch Rückkehrer eine Mission? Wenn die Mission abgeschlossen oder erfüllt ist, die Laufzeit des Vertrages endet, gesundheitliche oder spirituelle Gründe die Rückkehr nahe legen oder einfach der Wunsch wächst, in das zurückzukehren, was einmal Heimat war: Welche Mission haben Missionskräfte nach ihrer Rückkehr aus der Mission – und haben sie überhaupt eine?

In früheren Jahren stellte sich diese Frage nicht in der Schärfe, wie wir es heute erleben. Missionskräfte gaben ihr Leben in der Heimat auf, um sich kontinuierlich und permanent dem Leben in einem anderen Land zu widmen. Rückkehr galt als Urlaub, besaß Seltenheitswert und wurde auch so praktiziert. Manche älteren Missionskräfte sehnten sich noch heute nach den Fähnchen schwenkenden Kindern, die den Besuch des Missionars in der Heimat begleiteten. Eine Rückkehr in den früheren Beruf, dieselbe Familiensituation und ein vergleichbares Umfeld war früher zwar nicht ausgeschlossen, aber doch sehr ungewöhnlich.

Das hat sich geändert. Frauen und Männer in verschiedenen Lebensformen arbeiten für eine von vornherein begrenzte Zeit mit oder ohne Familien als Missionskräfte und kehren dann

zurück. Auch Priester und Ordensleute binden sich nicht mehr immer lebenslang ans Missionsdasein, sondern schließen zeitlich befristete Verträge ab, verlängern diese unter Umständen und kehren zurück. Es gibt nun gar *expressis verbis* »Missionare auf Zeit« – junge Leute, die sich im Rahmen von Ordensgemeinschaften auf ein Jahr in einem Dritte-Welt-Land einsetzen lassen. Der Titel, den man diesen jungen Leuten gegeben hat, scheint einen Widerspruch in sich zu bergen (wie »Kloster auf Zeit«) und fordert erst recht die Frage heraus: Endet die Mission der Missionare nach ihrer Zeit? Gewinnen sie bei ihrer Rückkehr eine neue, andere Mission? Können die hiesigen Ortskirchen von der Rückkehr ihrer Missionarinnen und Missionare profitieren, sie in ihren eigenen Missionsauftrag integrieren?

Einzelfälle

Jede Erfahrung ist anders.² Man muss nicht nur auf die Unterschiede zwischen den Erfahrungen von Priestern, Ordensleuten und Laien, Einzelpersonen und Familien achten, sondern ebenso auf die Vielfalt der Einsatzfelder auf den verschiedenen Kontinenten. Schließlich bedingen auch die Persönlichkeit des einzelnen Rückkehrers und die konkrete Situation, die er in seiner Heimat vorfindet, die Chancen und Hindernisse, die sich aus der Rückkehr ergeben.

Während der eine sich ohne Probleme wieder in das frühere gesellschaftliche und kirchliche Umfeld integriert, empfindet es die andere als eine Notwendigkeit, nach der Rückkehr ihr gewohntes Leben völlig umzukrempeln. Ein Dritter eckt in seiner Heimat als notorischer Querulant und Weltverbesserer an, während eine Vierte zur entscheidenden Impulsgeberin an ihrer neuen Arbeitsstelle wird.

Jeder Fall von Rückkehrerinnen und Rückkehrern ist ein Einzelfall. Das gilt auch für die Menschen, die hierzulande mit diesen rückkehrenden Missionskräften zu tun haben. Die einen sind offen und dankbar für die Impulse, die aus einer fremden Welt, einer anders strukturierten Kirche zu uns kommen. Andere denken, dass man von den Menschen, den Kirchen, den Kulturen der südlichen Länder ohnehin nichts lernen könne – und von den Rückkehrern daher auch nicht. Vielmehr, meinen viele, müssten sich diese erst einmal wieder ordentlich integrieren.

Probleme der Rückkehrer und mit ihnen

Einfach ist das Leben nach der Rückkehr meistens nicht – weder für die Zurückkehrenden noch für die, die mit ihnen zu tun haben. Bei der Ausreise in ein fremdes Land sind die meisten inzwischen auf einen Kulturschock mehr oder weniger eingestellt und vorbereitet. Bei der Rückkehr trifft er viele unvorbereitet, unbewusst und dadurch umso härter. Man dachte doch, das Land, in dem man so lange gelebt hatte, sei einem bekannt. Man hatte doch über die

»mit der Fremdheit zurechtkommen«

ganzen Jahre immer wieder Kontakt mit Freunden, Verwandten, Kolleginnen. Und nun stellt man fest, dass die Menschen in der Heimat sich weiterentwickelt haben. Neue Moden, neue Begriffe, neue Pastoralkonzepte, neue Ängste haben sich etabliert. Dinge, die man vor fünf Jahren noch fraglos selbst für richtig gehalten hatte, erscheinen durch die Erfahrung des Lebens in einem anderen, armen Land plötzlich fragwürdig oder verfehlt. Werte und Haltungen, die man

sich in der Fremde mühsam oder begeistert angeeignet hat, gelten in der Heimat nichts. Diese Erfahrung der Fremde in dem, was als Heimat galt, zeigt sich auch in politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Fragen. Für viele äußert sich das in einer oft radikalen Konsumkritik: Wie viele Dinge brauchen wir eigentlich nicht wirklich? Welche Werte fehlen unserer Welt stattdessen? Mit dieser Fremdheit müssen nicht nur die Rückkehrerinnen und Rückkehrer zurechtkommen, sondern auch ihre Freunde, Verwandten und Kolleginnen.

Rückkehrer gelten daher vielen als schwer integrierbar, bockig und »verbuscht«. Ihnen wird nachgesagt, sie hätten im Missionsdienst zu autonom gearbeitet und könnten sich nun nicht mehr in kirchliche und gesellschaftliche Hierarchien einfinden. Es wird dann größerer Wert darauf gelegt, sie in den hiesigen Kontext zu integrieren, als ihre erworbene interkulturelle Kompetenz für die Erschließung neuer Kontexte zu nutzen. Kirchliche und berufliche Strukturen sind hierzulande oft so verfestigt, dass neue

»oft wenig echtes Interesse«

Erfahrungen, Außenperspektiven und die (für die Missionskräfte im Einsatz nötige) Fähigkeit zu Kreativität und Spontaneität oft keinen Raum erhalten. Den Erfahrungen der Rückkehrer wird daher oft wenig echtes Interesse entgegen gebracht, was umgekehrt dazu führt, dass diese sich nicht ernst genommen und ausgegrenzt fühlen.

Wenige Diözesen im deutschsprachigen Raum sind wirklich in der Lage, Erfahrungen der rückkehrenden Missionskräfte abzufragen und einzubinden. Eine-Welt- und Missionsnetzwerke bieten dafür einen breiteren Spielraum, allerdings gewährleisten sie oft gerade nicht die gesellschaftliche Integration der Rückkehrer. Gera-

de die Netzwerke der zurückgekehrten Missionare auf Zeit (»MAZ«) machen deutlich, dass innerhalb dieser Netzwerke Integration und Kommunikation oft sehr gut funktionieren, ja dass sie für viele rückkehrende MAZ die einzige Möglichkeit einer Reintegration bieten, allerdings immer wieder nur innerhalb ihres Binnenmilieus. Selbst in den Pfarrgemeinden und Jugendverbänden, in denen sich die MAZ vor ihrer Auslandserfahrung engagiert hatten, machen viele von ihnen die schmerzhaft Erfahrung, dass sich kaum jemand für ihre Erlebnisse und ihre Außenperspektive interessiert.

Begegnung verändert ...

»Die Welt kann ich nicht verändern, wohl aber mein eigenes Leben.« Wer sich mit MAZ unterhält, wird immer wieder auf diese Maxime stoßen.³ Oft gehen diese persönlichen Veränderungen bei jungen Leuten so weit, dass sich durch das Auslandsjahr ihr Studien- oder Berufsziel ändert. Auch für alle anderen Rückkehrerinnen und Rückkehrer gilt: Sie haben nicht die Welt verändert. Vielleicht haben sie in einem kleinen Bereich etwas Entscheidendes zur Verbesserung beigetragen. Aber mit großer Sicherheit haben sie sich selbst verändert, sind durch Begegnungen und Erfahrungen bereichert worden. Wenn sich eine Ortskirche hier auf die Begegnung mit den Rückkehrern einlässt, wird sie selbst ebenfalls bereichert – und auch verändert – werden.

Dieser Gewinn ist möglich in Ortskirchen, die sich darauf einlassen, an den Erfahrungen und Veränderungen ihrer Missionskräfte zu partizipieren. Nach der Rückkehr können diese im persönlichen Austausch und durch ihr weiteres professionelles Engagement die neuen Weltperspektiven, die sie im Ausland gewonnen haben,

an die Ortskirche weitergeben. Dadurch öffnen sich Horizonte. Aus persönlicher Betroffenheit kann ein vertieftes und erweitertes Engagement der Ortskirche für die Welt werden. Globale Zusammenhänge, fremde Kulturen und Religionen, desolate Lebensumstände und unsere Verantwortung für Armut und Krieg in scheinbar weit entfernten Ländern rücken in den Blick. Der geschärfte Blick der Rückkehrer für soziale und interkulturelle Zusammenhänge ermöglicht außerdem eine vertiefte Aufmerksamkeit für die Lebensumstände und Bedürfnisse der Menschen bei uns, die sonst nicht im Fokus kirchlichen Interesses stehen.

... und vermittelt Ressourcen

Eine weitere Chance eröffnet sich, wenn hiesige Ortskirchen die menschlichen und professionellen Kenntnisse der Rückkehrer zu nutzen verstehen. Diese mussten sich in der Regel an zahlreichen Widerständen und Herausforderungen abarbeiten. Sie haben sich institutionelle, kommunikative und Problemlösungskompetenzen erworben, die sie in ihre neue Arbeit einbringen können. Sie haben gelernt, zu improvisieren und dass nicht immer alles perfekt sein muss. Dazu kommt meist ein breites interkulturelles Repertoire: Aufmerksamkeit für Kontexte und Kulturen, Interesse für Religiöses und Religionen, Wertschätzung und Verständnis für anderes und andere, die Fähigkeit, sich in andere hineinversetzen.

Schließlich bringen Rückkehrer auch neue Ideen mit, die ihre Ortskirche in Pastoral und Diakonie voranbringen können. Hier geht es nicht nur um neue Formen. Die Bereitschaft, den Glauben miteinander zu teilen und ihn im Alltag zu leben, die hierzulande häufig vermisst wird, ist vielen Missionarinnen und Missionaren in der

Begegnung mit den Menschen anderer Kulturen zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Auch das Engagement von Laien in der Gemeinde sowie die wechselseitige Durchdringung von Diakonie und Pastoral, welche das kirchliche Leben in vielen Ländern der Welt prägen, könnten un-

»Durchdringung von Diakonie und Pastoral«

sere an den Sakramenten und dadurch notwendigerweise an der zurückgehenden Zahl der Priester ausgerichteten Ortskirchen lebendiger machen.

Nicht zuletzt vermissen viele Rückkehrerinnen und Rückkehrer bei uns kleine Christliche Gemeinschaften, die vor allem in den Ländern des Südens längst von einer pastoralen Notlösung zu einem neuen ekklesialen Modell geworden sind.⁴ Wäre es nicht eine Bereicherung für unsere Ortskirchen, wenn wir auf diese zahlreichen und vielfältigen Erfahrungen und Kompetenzen der Rückkehrer zurückgreifen würden?

Die neue Mission

Die Eingangsfrage, ob die zurückkehrenden Missionskräfte auch hier bei uns eine Mission haben, ist also voll und ganz zu bejahen. Es wurde schon deutlich: Sie haben eine neue Mission, inkulturiert in die Kontexte der mitteleuropäischen Missionsländer.

Während Missionskräfte in den Ländern des Südens bis heute die westliche, europäische, weiße Kirche repräsentieren, vertreten sie nach ihrer Rückkehr bei uns die anderen. Sie stehen für den Blick über den Tellerrand und klagen ihn ein. Sie zeigen uns, dass wir nicht allein sind in der Welt und in der Kirche, sie erinnern uns an

unsere wirtschaftliche, politische und zwischenmenschliche Verantwortung für die Armen. Sie helfen uns auch, die Kirche als weltweite Lerngemeinschaft zu begreifen, in der Ortskirchen voneinander lernen. Was Christinnen und Christen in anderen Teilen der Welt erfahren und entdeckt haben, kann auch für uns nützlich und kostbar sein.

Durch ihre Außenperspektive leiten uns die Rückkehrer auch an, Neues im eigenen Kontext wahrzunehmen, den Blick auf unsere Gesellschaft zu weiten. Wer wie sie interkulturelle Erfahrungen für selbstverständlich hält, nimmt gesellschaftliche Tatsachen wie Migration, Pluralität der Religionen, Milieus und Kulturen besser wahr und kann sie als Chancen begreifen. Rückkehrerinnen und Rückkehrer haben daher die Mission, in unserer Gesellschaft und Kirche besonders auf die Menschen hinzuweisen, die normalerweise nicht in den Blick genommen werden, und ihnen selbst zu einer Stimme zu verhelfen.

Dies gilt in besonderer Weise für die Armen. Die Aufmerksamkeit für Menschen, die vom Wirtschaftssystem ausgegrenzt, von Kriegen gequält und von Migration und Flucht betroffen sind, darf sich nicht auf eine karitative Zuwendung beschränken. Sie ist auch kein äußeres Beiwerk und keine großherzige Konsequenz christlich-bürgerlichen Lebens. Sie gehört viel-

»weltweite Lerngemeinschaft«

mehr zum Kerngeschäft des Christentums. Viele Ortskirchen im Süden haben dies nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkannt und vor allem in Lateinamerika durch die Theologie der Befreiung wissenschaftlich systematisiert. Missionarinnen und Missionare können uns in Mitteleuropa helfen, ähnliche Erfahrungen zu machen.

Schließlich besteht die Mission der Rückkehrer auch darin, ihre Kreativität und ihre Problemlösungskompetenz dafür einzusetzen, dass in unseren Ortskirchen die Veränderungspotenziale ausgeschöpft werden. Der Blick von außen hilft oft, Wichtiges und Unwichtiges, Wesentliches und Vorläufiges voneinander zu unterscheiden. Dinge, die wir in Europa für selbstverständlich und unverzichtbar halten, können einem Menschen, der einige Jahre in Afrika gelebt hat, oft nur ein müdes Lächeln entlocken. Umgekehrt hilft die Erfahrung mit kirchlichem Leben in einer anderen Kultur, verborgene Schätze in unserer Kirche und Werke des Geistes in unserer Gesellschaft zu entdecken, die anderen aus lauter Gewohnheit verborgen bleiben.

Wenn einer eine Reise tut ...

Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was erzählen. Eine, die eine Reise durch fremde Kulturen, Religionen, Glaubens- und Lebenserfahrungen hinter sich hat, die vielleicht mehrere Jahre dauerte und auch eine Reise ins Innere, in die eigenen Abgründe und Gründe des Glaubens implizierte, die kann etwas erzählen und darüber hinaus vielfältige Kompetenzen für die Transformation und Verlebendigung unserer Kirche und Gesellschaft einbringen.

Missionseinsätze sollten daher in den Ortskirchen entgegen dem derzeitigen Trend weiter institutionalisiert werden. Ordensleute, Priester und Laien im pastoralen Dienst sollten ermutigt und unterstützt werden, wenn sie für einige Zeit im Missionsdienst anderswo arbeiten wollen. Auch Friedensfachkräfte und Entwicklungshelfer, die sich als Teil der Kirche verstehen, brauchen Unterstützung und Begleitung. Die Personalabteilungen der Diözesen müssen darauf achten, dass vor allem bei den Laien auch familiäre

und professionelle Aspekte berücksichtigt werden und den Missionarinnen und Missionaren möglichst wenige Nachteile durch ihren Dienst im Süden entstehen.

Die Rückkehr sollte stärker institutionalisiert begleitet und vernetzt werden, gerade vor Ort an den neuen Wohn- und Arbeitsorten. Rückkehrende Missionskräfte müssen aufgrund ihrer kreativen und konstruktiven Potenziale geschätzt und eingesetzt und nicht als Störfaktoren und Problemfälle behandelt werden. Vor allem sollten die hiesigen Ortskirchen junge Menschen ermutigen und für den Missionsdienst begeistern, sei es als MAZ oder für einen längere

ren Zeitraum. Die Erfahrungen, die Menschen in diesem Dienst machen können, lohnen nicht nur persönlich und biografisch, sondern auch gesellschaftlich und kirchlich. Denn wenn einer eine Reise tut – dann kann er eine ganze Ortskirche mitnehmen, wenn diese sich auf diesen Weg einlässt.

Stefan Silber, Dr. theol., ist Bildungsreferent im Bildungshaus Schmerlenbach (Bistum Würzburg) mit den Schwerpunkten Eine Welt, Bibel und Pastoral. Von 1997 bis 2002 war er in der theologischen Erwachsenenbildung der Diözese Potosí in Bolivien tätig.

¹ Vgl. Ursula Silber: Kein Abschied für immer. Wie eine Familie die erste Zeit in Deutschland erlebt, in: *Contacts* 39 (2004) 2, 6-8 und Stefan Silber: Gut für Deutschland, gut für die Eine Welt. Die Erfahrungen und Kompetenzen von Rück-

kehrerInnen nützen allen, in: ebd. 10-11.

² Ich verdanke Christiane Hetterich zahlreiche Anregungen zu diesem und den folgenden Abschnitten.

³ Vgl. Adveniat (Hg.): »Du führst uns hinaus ins Weite.« Berichte von

»Missionaren auf Zeit« in Lateinamerika, Essen 2007, hier 79.

⁴ Vgl. Franz Weber/Ottmar Fuchs, *Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien, Ostfildern* 2007.

Zur Glaubwürdigkeit einer Lebensform

Erfahrungen und Erkenntnisse mit Klosterfrauen

Im Projekt »Frauenklöster – Klosterfrauen« begegnet die Vielfalt heutigen Ordenslebens. In Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung leben Frauen in den Orden Kirche – oft unter schwierigen Bedingungen. Von ihren Erfahrungen kann die ganze Kirche lernen.

Das Projekt »Frauenklöster – Klosterfrauen«¹ richtet den Blick auf Frauen, die sich für ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft entschieden haben. Es handelt sich um ein bisher einmaliges Buch- und Ausstellungsprojekt, das in Schwarz-weiß-Fotos und erläuternden Texten Frauenklöster und Klosterfrauen jenseits der bekannten Klischees vorstellt. Im Mittelpunkt stehen das gegenwärtige Wirken der Orden in Kirche und Welt ebenso wie ihre Traditionen und Zukunftsperspektiven. In mehrmonatigen Reisen durch deutsche Klöster sind faszinierende, überraschende, humorvolle und ernste Fotos entstanden. Die Wanderausstellung zeigt mehr als 60 großformatige Bilder und wird bis Ende 2009 in zahlreichen deutschen Städten gezeigt werden. Das Buch enthält beinahe 200 Bilder und gibt neben grundlegendem Faktenwissen über das Ordensleben auch Einblicke in Spiritualität, das tägliche Leben und die Entstehungsgeschichte der porträtierten Gemeinschaften.

Die gegenwärtige Situation der Frauenorden ist prekär. Überalterung und Nachwuchsmangel sind drängende Probleme. Die Zahl der Ordensfrauen in Deutschland ist in den vergangenen 50 Jahren um mehr als 70% gesunken. Der Altersdurchschnitt liegt weit über 60 Jahren. Nur noch wenige (junge) Frauen entschließen sich für ein Leben in einer Ordensgemeinschaft.²

Und doch: Die Ordensfrauen leisten einen hohen gesellschaftlichen Beitrag, der angesichts eines brüchig gewordenen Fortschrittsglaubens und einer vielfältig gefährdeten menschlichen Existenz von hoher Aktualität zeugt. Orden sind trotz aller Schwierigkeiten und Umbrüche auch heute Orte einer lebendigen Einheit von Leben und Glauben. Wie sich das zeigt und was das für das kirchliche Handeln heißen kann, dem soll im Folgenden nachgegangen werden.

Mittelpunkt – das Leben

Das Leben in einer religiösen Gemeinschaft ist in der gegenwärtigen Zeit etwas Besonderes. Selbst in kirchlichen Kreisen gilt eine Frau schnell als Exotin, wenn sie »ins Kloster« will. Frauen mit Ordenskleid werden in der Öffentlichkeit als et-

was Außergewöhnliches wahrgenommen.³ Noch vor 60 Jahren war das gänzlich anders. Es gab in Deutschland und Österreich weit mehr als 100.000 Ordensfrauen, die meisten von ihnen lebten in apostolisch-tätigen Kongregationen. Diese Gemeinschaften waren seit dem 19. Jahrhundert gegründet worden, meist mit einer konkreten diakonischen Zielrichtung – und mit überbordendem Erfolg. Die großen Schulorden entstanden, viele ordenseigene Krankenhäuser oder Pflegeheime wurden errichtet.

Mit Mitte des 20. Jahrhunderts wurden deren Aufgaben zunehmend von staatlichen Institutionen übernommen; der Höhepunkt der zahlenmäßigen Entwicklung war erreicht, seitdem sinken die Zahlen der Schwestern rapide. Viele der Frauen, die bis dahin in die Orden eingetreten waren, haben dies – neben ihrer religiösen Berufung – aus vielerlei Motiven getan. In den Ordensgemeinschaften konnten die Frauen Dinge tun und Positionen erreichen, die ihnen von

»Eine Frau, die ins Kloster will, gilt schnell als Exotin.«

Kirche und Gesellschaft sonst verwehrt blieben. Bildung, Aufstiegschancen, Tätigkeitsbereiche außerhalb der Familie – dies und noch mehr bot sich den Frauen in den religiösen Gemeinschaften.⁴

Heute hat sich mit der Gesellschaft auch der Motivationshintergrund, vor dem sich die Frauen in der Vergangenheit für die Orden begeistern konnten, völlig verwandelt. Eine Frau muss nicht mehr in einen Orden eintreten, um eine möglichst hohe Bildung zu bekommen, sie kann jederzeit Lehrerin oder Krankenschwester werden, auch Leitungspositionen in Kirche und Gesellschaft sind den Frauen zugänglich. Möglichkeiten, die die Ordensgemeinschaften den Frauen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geboten

haben, stehen heute allen Frauen mit weit größeren Freiheiten offen als jemals zuvor in der Geschichte.

Die Orden mussten sich also auf die Suche nach einer neuen Gegenwart und erst recht nach einer neuen Zukunft machen. Kirchlich unterstützte und forderte dies das Zweite Vatikanische

»Ordensleben hat sich in vielerlei Hinsicht geändert.«

Konzil mit seinen Erneuerungsanstößen. Seitdem hat sich das Ordensleben in vielerlei Hinsicht geändert. Wie ist es mithin zu beschreiben?

Das Leben der Frauen verläuft zwischen drei Polen: Der eine Pol ist ihre *Spiritualität*, der zweite das Leben in *Gemeinschaft* und der dritte ihre *Sendung*, das tägliche Arbeitsleben in und außerhalb des Klosters.⁵ Die Pole hängen zusammen, bedingen einander – und stehen doch in Spannung zueinander. Schon immer bestimmten sie das Ordensleben. Und doch vermögen gerade sie die Neuausrichtung der Ordenstheologie zu beschreiben. Wie sie gestaltet werden, wie sie auf das Evangelium und das Gründungscharisma der jeweiligen Gemeinschaft ausgerichtet werden, beleuchtet den Weg, den die Orden heute gehen.

Spiritualität

Jeglichem Ordensleben liegt tiefe Gottessehnsucht zugrunde, der Wunsch, Gott zum Mittelpunkt des eigenen Lebens zu machen. »Am Anfang der Orden stand die Sehnsucht nach Gott.« Aus der gemeinsamen Taufberufung aller Christinnen und Christen haben die Ordensleute andere Konsequenzen gezogen, die sie auf ihre Weise konkretisieren, vertiefen, weiterführen. Ordensleben ist auf der Grundlage des Zweiten

Vatikanums keine bessere Lebensform als Nicht-Ordensleben. Jegliche Hierarchisierung verbietet sich damit von selbst.

Joan Chittister verortet das Ordensleben folgendermaßen: »Das Ordensleben ist ein Lebensstil, ein altehrwürdiges Modell, in der Welt Christ zu sein. Es ist nur eine Form unter vielen Formen christlicher Existenz, aber es hat seine ureigene Form. Unterschieden von allen anderen Formen, der christlichen Suche gewidmet

»Leidenschaft für das Geheimnis des Lebens«

und entworfen für diejenigen, die eine Leidenschaft für das Geheimnis des Lebens mitbringen, konzentriert es sich ausschließlich darauf, das Evangelium auszuloten und zu verkündigen: Jesus lebt, er rettet und kümmert sich um alle und alles. ... Und es [das Ordensleben] tut es nicht, indem es der Welt einen speziellen Dienst anbietet, sondern durch seine unverbrüchliche Gegenwart in dieser Welt, ein Dasein, das sich aufmacht, das Evangelium in der Muttersprache der Menschen zu verkünden.«⁷

Es geht beim Ordensleben im Innersten um die Beziehung zwischen der konkreten Person und Gott – in der Gemeinschaft der Menschen. Das bedeutet, dass Ordensleben sichtbares *kirchliches* Leben, sichtbares *pastorales* Leben ist. Mit ihrem Wirken in kirchlicher Existenz sind Ordensleute als Kirche existent.⁸

Gemeinschaft

Ordensleben ist intensives Zusammenleben von Menschen, die wesentliche Alltagsvollzüge miteinander teilen: Wohnen, Essen und Trinken, ihr Gebet, ihre Arbeit und ihre Freizeit; sie werden gemeinsam alt und verändern sich miteinander.

Das Leben im Orden ist genuin auf Gemeinschaft ausgerichtet. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil lag die Betonung im Gemeinschaftsleben auf einer streng hierarchischen und fest gefügten kollektivistischen Ordnung. Nicht selten wurde eine Gemeinschaft dann als »besser« angesehen, »je mehr alle alles gleichzeitig und gleich tun«⁹. Die Schwestern gingen völlig in der Gemeinschaft auf, so war es ihnen meist nicht gestattet, Freundschaften (so genannte »Partikularfreundschaften«) mit anderen Schwestern zu schließen oder in der Gemeinschaft über ihre Herkunft und Familie zu sprechen. Nach dem Konzil schlug das Pendel oft in die andere Richtung aus – die Orden erlebten parallel zur Gesellschaft einen enormen Individualisierungsprozess und eine tief greifende Veränderung des Führungsstils.

Mittlerweile arbeiten viele Orden daran, eine Mitte zu finden innerhalb der theologischen wie soziologischen Spannungen. Gerade beim Gemeinschaftsleben sind diese Spannungen oft überdeutlich: Individuelle Selbstverwirklichung der postmodern geprägten Menschen und die Sehnsucht nach geistlicher Gemeinschaft und Einordnung in ein großes Ganzes markieren die

»das Schönste und das Schwierigste«

Pole. Dazwischen changieren wichtige Momente geistlichen Lebens in der heutigen Zeit: Freiheit, Autonomie und Wertschätzung der Einzelnen und ihrer Vorstellungen und Ziele, ein den Charismen entsprechender individueller Entfaltungsraum ebenso wie klare Ordnung und Leitung der Gemeinschaft in Verbindung mit einer eindeutigen Sendung. Es geht darum, die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft immer wieder auszuloten und in ein Gleichgewicht zu bringen.

Die Gemeinschaft ist, wie es eine Ordensfrau trefflich ausdrückte, »zugleich das Schönste und das Schwierigste am Ordensleben«. Es ist nicht damit getan, sich in der Profess für die Gemeinschaft entschieden zu haben. Das Gemeinschaftsleben ist beständige Aufgabe, es verlangt Engagement und den Willen zur Mitgestaltung. Das wohl offensichtlichste Beispiel dafür sind regelmäßig stattfindende Provinz- oder Generalkapitel, bei denen die Schwestern über die Leitung und die Zukunft ihrer Ordensgemeinschaft beraten und entscheiden.

Sendung

Ordensleben ist immer Sendung, Leben für andere. Die generelle Sendung der Orden ist es, Gottesbegegnung zu ermöglichen, Orte der Gottesbegegnung freizuhalten. Diese umfassende Sendung findet greifbare Gestalt in der jeweils konkreten Sendung einer einzelnen Ordensgemeinschaft, im individuellen Tun jeder einzelnen Schwester.

Die Gemeinschaften haben ihre allgemeine mit der konkreten Sendung verbunden. Bei kontemplativen Gemeinschaften ist (u.a. fürbittendes) Gebet ihr Einsatz für die Welt. Die apostolischen Ordensgemeinschaften sehen ihre Sendung in ihrem vielfältigen Wirken in karitativen Pflege- und Erziehungsberufen oder in der seelsorglichen Begleitung. Schwestern unterrichten

»Gottesbegegnungen zu ermöglichen«

in Hochschulen, sind als Theologinnen, Psychologinnen oder Ärztinnen tätig. Die Ordensleute sehen sich zu den Armen und Ausgestoßenen, den Bedürftigen, Kranken und Leidenden gesandt.

Es besteht die Gefahr, dass die Sendung funktionalisiert und instrumentalisiert wird – so dass mehr der Dienst als solcher den Wert des Ordenslebens auszumachen scheint und nicht das Zeichen, das dieses Leben mit seiner Sendung setzen sollte. Auch die Gefahr der Überschätzung des konkreten Dienstes lauert, blinder *workaholism* ist für die einzelnen Personen ruinös und verunmöglicht die eigentliche Sendung: nämlich Gottesbegegnung zu ermöglichen.

Die Sendung der Ordensleute in Kirche und Gesellschaft ist unter den spezifischen Bedingungen der Gegenwart neu zu überdenken. Dies zeigt sich insbesondere in der Frage, vor der sich v.a. die tätigen Gemeinschaften sehen: Was heißt es heute, in dieser Zeit und an diesem Ort, apostolisch zu sein? Damit tun sich die Ordensgemeinschaften nicht nur selbst einen Dienst, sondern geben zugleich wertvolle Hinweise auf die Frage, was Kirche ist und wie ihr Handeln geprägt sein soll.

Aussichtspunkt: Nahbetrachtungen

Der folgende Abschnitt bietet gleichsam das Fernrohr, durch das Leserin und Leser auf jene Gemeinschaften blicken können, die im Projekt porträtiert wurden.¹⁰ Meine Erfahrungen in den Orden und mit den Schwestern waren zumeist sehr positiv, oft aber auch ambivalent – die Situation und die Menschen ließen es nicht anders erwarten. Und doch kann ich und kann die Kirche einiges von den Orden lernen.

Die Gemeinschaften gehen ganz unterschiedlich mit ihrer Situation um. Personal ist diese mehr als prekär. Kaum eine Gemeinschaft kann sich, was den Nachwuchs angeht, zufrieden zurücklehnen. Die Zukunft der Orden hängt

auch von denen ab, die Mitglieder sind und werden wollen. So manche Gemeinschaft hat seit Jahren keine einzige Novizin in Deutschland aufnehmen können, in anderen Gemeinschaften können Einkleidungen und Professien gefeiert werden. Viele Frauen wissen, dass sie wohl die letzte deutsche Generation ihrer Niederlassung, ihres Klosters sein werden. Wie gehen sie damit um?

Die Einen verdrängen das voraussichtliche Ende; es wird in Gebäude investiert, von denen man nicht weiß, ob sie in 10 oder 12 Jahren noch von Schwestern des eigenen Ordens bewohnt und erhalten werden können. Schwestern aus Ländern, in denen vor vielen Jahren die deut-

»Viele wissen, dass sie
wohl die letzte

deutsche Generation sein werden.«

schen Frauen Niederlassungen gegründet haben, werden nach Deutschland geschickt. So lasten auf indischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Schultern die Hoffnungen der deutschen Mutterhäuser. Andere sehen der Zukunft realistischer ins Auge. Sie üben sich in einer *ars moriendi*, sie wissen um das Sterben ihrer konkreten Gemeinschaft – so hat beispielsweise die letzte Generation der Schwestern von der Heimsu-

Hinweis

Das Projekt ist ausführlich nachlesbar in:
Ute Leimgruber, Frauenklöster – Klosterfrauen. Leben in Ordensgemeinschaften heute, Ostfildern 2008.
<http://www.frauenkloester-klosterfrauen.de>
Website des Projekts mit vielen Informationen und Angaben zu Zeiten und Orten der Ausstellung

chung Mariens aus Obermarchtal bei den Barmherzigen Schwestern in Untermarchtal ihren »Alterssitz« gefunden – sie sind aber auch überzeugt davon, dass das Ordensleben in einem

neuem Gewand überleben wird. Sie geben ihrer Überzeugung – und damit auch ihrem tiefen Gottvertrauen – Ausdruck, indem sie ihr eigenes Ende nicht als das Ende der Lebensform ansehen.

Besonders die großen Werke der Orden, die früher fast ausschließlich von Schwestern betreut wurden, müssen und mussten in andere, ordensfremde Hände übergeben werden: ein oft sehr schmerzhafter Prozess. Für das Erbe fehlen die eigenen Erben. Stiftungen und GmbHs wurden gegründet, Leitbilder verfasst und weltliche ManagerInnen, PersonalentwicklerInnen und Vorstandsvorsitzende eingestellt. Und wohin man blickt, die Schwestern haben mit Engagement daran mitgearbeitet, dass in Zukunft – egal in welcher Rechtsform – der christliche Geist der Gründerin bzw. des Gründers weiterweht. Ein Beispiel dafür ist die Adelholzener Mineralquellen GmbH, deren Heilquelle die Barmherzigen Schwestern im Jahr 1907 kauften, um auch ärmeren Bevölkerungsschichten Zugang zum Heil-

»Was prägt das apostolische Leben
nach dem Ende
der großen Ordenswerke?«

wasser zu gewährleisten. Heute ist der Betrieb einer der erfolgreichsten Mineralwasserkonzerne Deutschlands mit hohen sozialen Standards; Schwestern aus der Ordensleitung sitzen neben Wirtschaftsfachleuten im Aufsichtsrat. Mit den Gewinnen werden ordenseigene ebenso wie ordensfremde soziale Einrichtungen und Projekte gefördert.

Viele der tätigen Orden stehen vor der Frage, was ihr apostolisches Leben nach dem Ende der großen Ordenswerke prägt. Und die Frauen gehen oft mit großer Kreativität und Pioniergeist daran, diese Frage neu auszuloten. Was heißt es in der westlichen Gesellschaft, heilend tätig zu

sein? Die Missionsärztlichen Schwestern in Frankfurt/M. und Berlin sehen dies als ihre Sendung und setzen denkwürdige Akzente der Solidarität mit den gesellschaftlich Randständigen. Andere leben in Kleinstkonventen zusammen, so z.B. vier Lüdinghauser Franziskanerinnen im Haus Bethanien in Münster. Die Frauen gehen ihrem jeweiligen Beruf nach, sie leben eine Gemeinschaft, die sich den Erfordernissen der modernen Berufswelt anpassen muss. Die Arenberger Dominikanerinnen verwandelten ihr vom Ruin bedrohtes Kneippbad in ein florierendes »Wellnesskloster«, in dem die Gäste neben der körperlichen Erholung auch geistig-geistliche Impulse erhalten. Viele Beispiele wären noch zu nennen.

Diese Frauen leisten alle auf ihre eigene Art einen wertvollen Beitrag zum Leben der Kirche in dieser Gesellschaft. Sie wissen nicht, wie sie aus der Krise herauskommen werden, was die richtigen Wege sind und in welcher Form, mit

»Gehört wird, wer glaubwürdig ist.«

welcher finanziellen und zahlenmäßigen Aufstellung sie am Ende (so es ein Ende gibt) dastehen werden. Doch sie suchen Wege, in der gegebenen Situation das Evangelium in die Zeichen der Zeit hinein zu verkündigen, in ganz unterschiedlicher Akzentsetzung. Sie sind sich der prekären Lage ihrer Lebensform bewusst und finden auf diesem Hintergrund nicht selten eine neue Sprachfähigkeit für das, was sie antreibt. Sie zeigen zur säkularen Welt eine Differenz, die frei ist von Ressentiments, und sie zeigen eine Nähe, die auf echter Solidarität beruht – in solchem Verhältnis vermag Ordensleben Räume zu eröffnen, in denen der Geist Christi, seine Menschenfreundlichkeit und Gewaltlosigkeit spürbar werden. Gehört wird, wer glaubwürdig ist.

Standpunkt: Glaubwürdigkeit

Wenn man die Bilder in Buch und Ausstellung betrachtet, wird eines besonders deutlich: Da werden Frauen gezeigt, bei denen zunächst eher die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten auffallen. Es sind Frauen mit und ohne Habit, Frauen in altherwürdigen Klöstern und in unauffälligen Einfamilienhäusern, alte und junge Frauen, Frauen in monastisch-kontemplativen und in apostolisch-tätigen Gemeinschaften. Und doch: Bei all der Vielfalt, die das Ordensleben auszeichnet, gibt es etwas, das die Frauen verbindet und das über sie hinausweist. Die Unterschiede werden dadurch keineswegs nivelliert. Die Unterschiede werden vielmehr aufgefangen und das Leben und Wirken der Frauen wird gleichsam geprägt von diesem Etwas.

Was ist es aber? Es ist etwas Unsichtbares – und doch scheint es in den Begegnungen mit den Frauen oftmals mit den Händen greifbar zu sein. Es ist etwas, das das Handeln der Frauen zu einem religiösen Handeln macht, es ist etwas, das ihr Beten und Tun, ihr ganzes Sein *glaubwürdig* macht. Es ist kein gradueller Unterschied; der Ordensstand ist keineswegs ein besserer oder höherer, wie es jahrhundertlang propagiert wurde. Nein, Ordensleben ist ein anderes als das einer Nicht-Ordens-Christin, eines Nicht-Ordens-Christen.

Es ist die religiöse Motivation, die das Leben der Ordensleute unter ein eigenes Licht stellt. Sie widmen ihrer Gottessehnsucht und der

»Gottes Botschaft in diese Kultur hinein zu verkünden«

nie endenden Suche nach Gott ihr Leben. Sie versprechen, in Gemeinschaft nach den evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam zu leben, ihr gesamtes Sein in Spiritualität,

Gemeinschaft und Sendung ist davon gekennzeichnet. Die Ordensfrauen suchen nach Wegen und Worten, Gottes Botschaft in diese Kultur hinein zu verkündigen. Und diese Grundmotivation wird in persönlichen Begegnungen, aber auch in den Bildern von »Frauenklöster – Klosterfrauen« spürbar – und sie lässt die Betrachtenden lange nicht mehr los.

Ute Leimgruber, Dr. theol., ist Initiatorin und Leiterin des Projekts »Frauenklöster – Klosterfrauen« und habilitiert sich zu dem Thema »Avantgarde in der Krise. Ordensfrauen in der Gegenwart«. Sie arbeitet als Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät in Fulda und lebt in Nürnberg.

¹ Idee und Konzept: Dr. Ute Leimgruber; Fotografien: Eberhard J. Schorr; Kuratorin und Ausstellungsgestaltung: Dr. Carmen Roll; Projektberatung und Bildauswahl: Katrin Schubert. Großzügige Förderung des Projektes gewährten der Sparkassen-Kulturfonds des Deutschen Sparkassen und Giroverbandes sowie die LIGA Bank eG.

² Vgl. zu Statistiken Ute Leimgruber, Frauenorden in der Krise. Teil I: Der Umfang der Krise – Die Statistiken der deutschen Frauenorden bis 2004, in: OK 46 (3/2005) 334–343.

³ Zur Selbstwahrnehmung von Ordensfrauen in Deutschland vgl. Katharina Kluitmann, »Die Letzte macht das Licht an?« Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster 2007.

⁴ Vgl. hierzu ausführlicher Ute Leimgruber, Frauenorden in der

Krise. Teil II: Hintergründe der Krise, in: OK 47 (4/2006) 416–422; dies., Ordensfrauen in der Spätmoderne – Die Situation der Frauenorden heute, in: Wort und Antwort 47 (3/2006) 98–104.

⁵ Diese Dreiteilung findet sich mehrfach in der neueren Ordens-theologie; vgl. v.a. Margareta Gruber/Stefan Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken, Würzburg 2007; diese Veröffentlichung geht zurück auf eine Tagung der AG Ordens-theologie vom 9.–11. 2. 2007 in Würzburg, bei der Consecratio – Communio – Missio als Grundelemente des Ordenslebens behandelt wurden.

⁶ Aurelia Spendel, Frauen in Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche heute, in: Edeltraud Kluiting (Hg.), Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter,

Hildesheim 2006, 227–236, hier 232.

⁷ Joan Chittister, Unter der Asche ein heimliches Feuer: Spiritueller Aufbruch heute, München 2000, 146f.

⁸ Vgl. Anneliese Herzig, Im Fragment das Ganze leben: Ordensleben – Gestalt der Nachfolge, in: Jetzt. Ordensfrauen, Ordensleben, Kirche, Information, Konfrontation 24 (4/1991) 15–17; dies.: Orden der Zukunft – Zukunft der Orden, hg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1995, 6: »Im Fragment ihres Lebens, zu dem sie berufen sind, leben die Ordenschristen auf konkrete Weise das Ganze des christlichen Lebens.«

⁹ Kluitmann, Anm. 3, 207.

¹⁰ Es können hier nicht alle teilnehmenden Gemeinschaften genannt werden; nur einige wenige Beispiele sollen exemplarisch die Entwicklungen im Ordensleben verdeutlichen.

Strikte Regeln als Weg zur Kreativität

Filmgespräche mit Lars von Trier

**Im Filmschaffen des dänischen
Starregisseurs spielen Regeln eine große
Rolle. Er sucht ihre Strenge bewusst
als Hindernisse, die Potenzial freilegen.**

**Damit verweist er auch auf
die Zwänge, die in dem liegen,
was als liberaler Trend gilt.**

Seit dem Erscheinen des Manifests Dogma 95 ist der Begriff »Dogma« in der kulturellen Sphäre wieder positiv konnotiert. Es handelt sich um eine cineastische Grundsatzerklärung von vier dänischen Regisseuren, die auf strikten Glaubenssätzen aufbaut. Der dänische Regisseur Lars von Trier ist die treibende Kraft hinter dem Manifest, das eine exemplarische Wirkung erzielt hat: Durch das Aufstellen von Regeln und die Ziehung von Grenzen entstand eine der vitalsten Kinobewegungen der vergangenen 30 Jahre in Europa; eine völlig überraschende Wiederbelebung des Studiofilms und seiner kreativen Potenziale war die Folge. Anhand einer Filmauswahl – insbesondere Triers Filme *IDIOTERNE* (1998) und *BREAKING THE WAVES* (1996) – lassen sich die Auswirkungen des positiven Dogmenbegriffs auf den Filmstil und die Produktivität des Film-Diskurses aufzeigen.¹

In einem zweiten Teil widmet sich dieser Beitrag dem gestalterischen Prinzip im Experi-

mentalfilm *THE FIVE OBSTRUCTIONS* aus dem Jahr 2004. Hier wird sichtbar, wie Lars von Trier an der Wahrnehmung seiner Zuschauerinnen und Zuschauer arbeitet und die Augen für Neues öffnet. Strikte Regeln sind nicht nur einengend. Sie können ganz im Gegenteil auch befreiend wirken: Im Moment der Grenzüberschreitung werden die auferlegten Hindernisse zur Kraftquelle für den schöpferischen Prozess.

Ein Manifest schreibt Film-Geschichte

Am 13. Mai 1995 unterzeichneten Lars von Trier – zu dieser Zeit bereits als enfant terrible und kreativer Impulsgeber des dänischen Films bekannt – und der gerade erst diplomierte Thomas Vinterberg in Kopenhagen das Manifest Dogma 95. Ziel dieses Manifestes war es, durch Reduktion der technischen Mittel und durch einen Frontalangriff auf die filmischen Konventionen mehr »Wahrheit« im Sinne von Authentizität im filmischen Produktionsprozess zu erreichen. Als Lars von Trier dann eine Woche später, am 20. März 1995, das Manifest bei einer Konferenz anlässlich des 100. Geburtstages des Filmes im Pariser Odéon-Theater erstmals öffentlich verlas,

rote Flugblätter mit dem Text in die Menge warf und sich anschließend weigerte, Fragen zu beantworten, hielten das viele im ersten Moment für einen Scherz.²

Im Gespräch mit Stig Björkman sagte Lars von Trier, dass Dogma 95 nicht als Protest gegen den aktuellen dänischen Film und dessen Produktionsbedingungen entstand.³ Vielmehr war die Stoßrichtung, »gewissen Tendenzen« im zeitgenössischen Film entgegenzuwirken; eine de-

»einen Schwur abverlangt«

klarierte »Rettungsaktion«, die das dominierende Gestaltungsrepertoire des Hollywood-Kinos in Frage stellt. Vorhersehbare Dramaturgie, überflüssige Action und technische Künstlichkeit des kommerziellen US-amerikanischen Films sollten durch das Manifest bekämpft werden.⁴

Das Manifest ist ein Regelwerk, bestehend aus zehn Geboten, das als cineastisches »Keuschheitsgelübde« bezeichnet wird. Die Gebote enthalten bestimmte technische und ästhetische Vorschriften für die Produktion eines Films: »Schauplätze müssen authentisch sein, Requisiten sind verboten, Ton- und Bildaufnahmen müssen gleichzeitig erfolgen; gefilmt wird mit der Handkamera unter Verwendung eines Farbfilms ohne Beleuchtung; es ist verboten, das Material optisch zu bearbeiten und Filter zu verwenden. Die Vorschriften richten sich gegen so genannte oberflächliche Action, gegen den Genrefilm und gegen Geschichten, die sich nicht hier und jetzt abspielen, und sie sollen garantieren, dass in den elementaren Bereichen des Produktionsprozesses genügend Widerstand geleistet wird.«⁵ Von allen Filmschaffenden, die sich diesem Regelwerk unterwarfen, wurde ein Schwur abverlangt. Der Schluss des Manifestes lautet im Original: »My supreme goal is to force the truth out of my characters and settings. I swear to do so by

all the means available and at the cost of any good taste and any aesthetic considerations. Thus I make my *vow of chastity*.«⁶

Dieses höchste Ziel, den Figuren und Szenen die »Wahrheit« abzurufen, indem man sich strengen Regeln unterwirft, hat in der unabhängigen Filmproduktion hohe Wellen geschlagen. Im April 1998 wurden für die Filme FESTEN (Dogma 1) und IDIOTERNE (Dogma 2) zwei Zertifikate ausgestellt, die bestätigten, dass sie gemäß den Regeln und Absichten produziert worden

»den Figuren und Szenen die Wahrheit abzurufen«

waren, die im Manifest festgehalten sind. 1999 folgten MIFUNE (Dogma 3) und THE KING IS ALIVE (Dogma 4). Mit diesen Filmen formierte sich die Dogma-Bruderschaft, der außer von Trier und Vinterberg noch Søren Kragh-Jacobsen und Kristian Levring angehörten. Die Praxis der Zertifikatsvergabe weitete sich erfolgreich aus und führte zu zahlreichen Aktivitäten.⁷ Es gab eine engagierte und polemische Debatte über Sinn und Unsinn des Projektes. Peter Schepelern vertrat die Meinung, dass die Spielregeln zu einer Befreiung im Produktionsprozess führten. Demgegenüber vertrat Georg Seeßlen die kritische Position, dass es sich dabei um einen »post-postmodernen Wirklichkeits-Remix«⁸ handelt. Michael Staiger betonte die »bewusst ironisch inszenierte und geschickt vermarktete Strategie zur Entschlackung der mittlerweile in hohem Maße technologisierten Filmproduktion«⁹. Er betrachtete die dogmatypische Ästhetik als einen Nebeneffekt, da es nie darum ging, einen eigenen Stil zu entwickeln. Für diese Deutung von Staiger spricht insbesondere das quasi-religiöse Sprachspiel, das vom »Dogma« über das »Keuschheitsgelübde« bis zur öffentlichen »Beichte« der Regelverstöße reicht.¹⁰

Befreiung der Bilder

Mittlerweile sind auf der offiziellen Website www.dogme95.dk 266 Filme registriert (Stand 27. Juni 2008), von den ungezählten inoffiziellen Dogma 95 Filmen ganz zu schweigen. Zum zehnten Jahrestag im März 2005 trat die Bruderschaft nochmals mit einem »Abschiedsmanifest« vor die Presse, in dem sie das Dogma 95-Zertifikat zur allgemeinen Nutzung freigab. Jeder Regisseur muss seitdem selbst entscheiden, ob sein Film Dogma 95 treu ist oder nicht.

Lars von Trier hat selbst nur einen Film nach den Regeln von Dogma 95 gedreht. Es handelt sich um *IDIOTERNE* (Idioten) aus dem Jahr 1998. Hier geht es inhaltlich um die Begegnung zwischen der weiblichen Hauptfigur Karen und einer Gruppe von »Idioten«, die bewusst als Spastiker auftreten, um den Idioten in sich selbst zu finden. Die Wechselwirkung von vereinsamtem Individuum (Karen) und dem entwicklungsoffenen Kollektiv führt an die Grenzen der Normalität, verwischt bewusst die Grenze von »normal« und »verrückt«. Von der dramaturgischen

»Befreiung vom technischen Apparat«

Anlage her gesehen handelt es sich um ein sozial-therapeutisches Experiment. Der zentrale Aspekt des Filmes ist jedoch die Befreiung der Bilder vom Zwang der Bedeutung.

»Man hat es in dem Film demnach mit zwei Strängen zu tun, die zwar wie so oft gegenläufig sind, aber dennoch beide eine Befreiung darstellen. Zum einen ist dies die Freiheit durch Regelbruch in Form des Verstoßes gegen gesellschaftliche Konventionen. Zum anderen wird gerade die Aufstellung der »Dogma«-Regeln von den Regisseuren als Befreiung von der »Qual der Wahl« empfunden. Die Selbstauflegung eines festen,

engen Regelrahmens erleichtert die Arbeit und öffnet ihnen [...] die Sinne für den ursprünglichen, grundlegenden Mechanismus des Filmmens.«¹¹ Durch die Befolgung der Dogma-Regeln kommt Lars von Trier sehr nahe an die Einschränkungen der frühen Filmgeschichte heran, in der die Regisseure zu Lösungen gezwungen wurden. Die Strenge der Regeln führt in *IDIOTERNE*, wie auch in anderen Dogma-Filmen, zur Befreiung vom technischen Apparat, d.h. von zeitraubenden Produktionsweisen, und setzt ein kreatives Potenzial frei.

Zwang zur Befreiung

Der dänische Filmwissenschaftler Peter Schepelern – er gilt international als der wichtigste Film-Biograph des Regiewerks von Triers – beschreibt dieses Verfahren als »Zwang zur Befreiung«. Es gibt bezüglich des Regelwerks in ästhetischen Verfahren eine Form der negativen Dialektik, die Schepelern treffend beschreibt: »Dem Zwang, der die Spielregeln in *THE ELEMENT OF CRIME* und *EUROPA* prägt, wird anscheinend durch eine extreme Freiheit in *IDIOTEN* entsprochen, der gerade Grenzüberschreitung thematisiert. Wie die Personen angeblich einen neuen Inhalt in ihrem Dasein suchen, indem sie die Grenzen des akzeptierten Verhaltens überschreiten, werden auch die filmischen Konventionen überschritten, aber typischerweise, indem neue, strenge Regeln aufgestellt werden. Nach dem Zerstören der alten Ordnung kommt die neue Ordnung zum Vorschein.«¹²

Wie Schepelern aufzeigt, zieht sich die Beschäftigung mit Regeln durch das gesamte Filmschaffen von Triers. Dogma 95 ist demnach lediglich die Spitze des Eisbergs, bei der die Auseinandersetzung mit der Regelthematik bei Trier besonders klar zum Vorschein kommt.

Die Auseinandersetzung mit Regeln ist immer auch ein kontroverser Diskurs über ästhetische und ethische Normen. Als Grundthema des trierschen Filmschaffens tritt dieser Diskurs beispielsweise in *BREAKING THE WAVES* deutlich zu Tage. Auffallend ist in diesem Film auf ästheti-

Hinweis

Charles Martig, *Kino der Irritation*. Lars von Triers theologische und ästhetische Herausforderung (= Film und Theologie, Bd. 10), Marburg 2008.

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

Informationen zum internationalen Forschungsprojekt

scher Ebene die große Spannung zwischen den totalen Landschaftsaufnahmen der Kapitelüberschriften und dem weitgehend Dogma 95 konformen Kamerastil. Obwohl der Film in vielem nicht dem Keuschheitsgelübde entspricht, sind doch die Kameraarbeit des Schweizer Robby Müller und die Montage wesentlich von der Auseinandersetzung mit der Überschreitung von Grenzen in Ordnungs- und Regelsystemen geprägt. *BREAKING THE WAVES* kann demnach als der wichtigste Vorläufer der Dogma-Filme bezeichnet werden. Er gilt als einer der bedeutendsten Filme der 1990er-Jahre und steht stilistisch wie ein Monolith in der Kinolandschaft. Durch sein innovatives ästhetisches Verfahren hat er Dogma 95 inspiriert.

»Fünf Hindernisse«

Das deutlichste Beispiel für das Prinzip der selbst auferlegten Hindernisse ist der Film *THE FIVE OBSTRUCTIONS*, in dem Lars von Trier seinen Lehrer und Mentor Jørgen Leth zwingt, seinen Kurzfilm *DER PERFEKTE MENSCH* unter erschwerten Bedingungen nochmals neu zu schaffen. Trier hat den zwölfminütigen Film dutzende Male gesehen und wurde – nach eigener Aussage – maßgeblich

davon beeinflusst. Zeitgleich zu den Dreharbeiten von *DANCER IN THE DARK* und *DOGVILLE* entwickelte er von 2000-2003 diese Studie über eine umgekehrte Lehrer-Schüler-Beziehung.

Leth (geb. 1937) hat sich auf die Insel Haiti zurückgezogen und ist in einen Zustand der Depression versunken. Sein fast zwanzig Jahre jüngerer Schüler Trier (geb. 1956) zwingt ihn nun, sich wieder der Herausforderung des Filmschaffens zu stellen. Dabei orientieren sie sich am ästhetischen Verfahren, das Leth bereits in seinem Kurzfilm anwandte: die Selbstdisziplinierung durch das Auferlegen von formalen Hindernissen. Sie vereinbarten bei einer Lagebesprechung im Studio, dass der Kurzfilmklassiker gleich fünfmal neu geschaffen werden soll, jeweils unter neuen, erschwerenden Bedingungen. Lars von Trier inszeniert sich selbstironisch als kleiner Diktator, der seinem Lehrer rhetorische Fallen stellt, dabei fortlaufend aberwitzige Konstellationen erfindet, um die Adaptionen des Kurzfilms zum Scheitern zu verurteilen. Die Provokation weckt den Ehrgeiz von Leth, der sich an die Arbeit macht. Dabei entstehen fünf qualitativ hoch stehende Filme, die das Original teilweise übertreffen.

Auch in diesem – in der Filmgeschichte einzigartigen – Werk spielen die Verfahren des Experiments und der Provokation eine vorrangige Rolle. Der Fokus der folgenden Analyse richtet

»Aspekt der selbst auferlegten Hindernisse«

sich jedoch auf den Aspekt der selbst auferlegten Hindernisse. Bereits im Filmtitel werden die fünf Obstruktionen angesprochen. Das erste der fünf Remakes wird auf Kuba gedreht. Anlass dieser Entscheidung ist lediglich, dass Leth noch nie auf dieser Insel war. Zudem muss er mit einheimischen Darstellern drehen und darf nur 12 Bil-

der pro Einstellung verwenden. Das Ergebnis ist ein rhythmisch elegant montierter Film, der mit einem Stakkato von Bildern die Fragen des Originals zu beantworten versucht. Der exotische Kontext vermittelt dem Film sogar eine neue Codierung, die im Ursprungsfilm noch nicht angelegt ist.¹³

Bei der Auswertung des Resultats zeigt sich Trier im Gespräch mit Leth unnachgiebig. Er hat es ihm mit der kubanischen 12-Bilder-Restriktion offensichtlich zu einfach gemacht. Die Hemmnisse wirkten nicht einengend, sondern ganz im Gegenteil fördernd. Die nächste Aufgabe besteht darin, an einem der trostlosesten Orte der Welt die Essensszene aus *DER PERFEKTE MENSCH* noch einmal zu inszenieren. Die Wahl fällt auf das Rotlichtviertel in Mumbai. Inmitten des Markttreibens muss Leth im Smoking an einem Tisch sitzen und ein Diner von ausgesuchter Eleganz und Raffinesse verspeisen. Nachdem er mit Silberbesteck eine Dorade zerteilt und dazu einen exquisiten Weißwein getrunken hat, rasiert er sich und tanzt vor der Kamera. Die Widersprüchlichkeit der Inszenierung könnte nicht größer sein: Das umgebende Menschengewimmel von Passanten, Prostituierten und Freiern

»Spielmaterial auferlegter Disziplin«

wird lediglich durch eine transparente Folie im Hintergrund abgedeckt. So dringt die soziale Realität durch ein äußerst raffiniertes Verfahren in den Film ein und erzeugt eine neue Konnotationsebene.

Bei der Besprechung der Mumbai-Variante gerät Trier sichtlich in Verlegenheit. Er zettelt eine Diskussion über angebliche Regelverstöße an, die jedoch angesichts des neuen Filmes deplatziert wirkt. Trier rettet sich in die Idee, dass er für die dritte Variante keine Verbote aus-

spricht. Um Leth zu verwirren, unterstellt er ihm, dass die größte Strafe darin bestehe, alle formalen und inhaltlichen Entscheidungen selbst zu treffen. Dieser zieht sich aus der Affäre, indem er einen Handlungsstrang des Originals aufnimmt und mit dem französischen Schauspieler Patrick Bauchau eine spielerische Variante davon erzählt. Er verwendet dabei die Splitscreen Technik und Versatzstücke des Unterhaltungskinos. Der Film behält jedoch eine offene Handlungsstruktur.

Vehikel der Kreativität

In einem zwanglosen Gespräch in der Kantine der Produktionsstudios kommen die beiden Regisseure auf ihre gemeinsame Abneigung gegenüber dem Animationsfilm zu sprechen. Doch zu spät bemerkt Leth, dass er in die nächste Falle getappt ist. Denn Trier zwingt ihn nun, einen Animationsfilm zu schaffen. Leth setzt sich in Kontakt mit dem Animations-Künstler Bob Sabiston. Gemeinsam entwickeln sie einen anspruchsvollen und reizvollen Animationsfilm, der sowohl aus dem Original als auch aus den drei bisherigen Neuverfilmungen zitiert.

Im fünften Film holt Lars von Trier zum Gegenschlag aus und stellt das ganze Experiment auf den Kopf. Er übernimmt die Regie des letzten Teils und verwendet dabei Aufnahmen aus den Gesprächen zwischen ihm und Leth sowie aus den vier Neuverfilmungen. Gleichzeitig verfügt er aber, dass der fünfte Film ebenfalls als ein »Jørgen-Leth-Film« deklariert wird. In einem scheinbaren Akt der Willkür zwingt er Leth dazu, einen Brief zu verlesen, der an Trier gerichtet ist. Dabei entsteht ein enigmatisch verschlüsselter Sprachakt, da Trier einen Brief an sich selbst richtet, der öffentlich als Brief seines Kollegen ausgegeben wird. In diesem Text – aus

dem Off gesprochen und zu den Bildern montiert – fasst Trier aus mehrfach gespiegelter Perspektive noch einmal seine Intentionen, Erwartungen und Schlussfolgerungen aus dem Projekt zusammen. Dabei entpuppt sich der Film als eine Liebes-Erklärung an einen Menschen und sein filmisches Werk.

In dieser Schlussequenz gibt Trier einen seltenen Einblick in seine eigene Methodik des Filmschaffens: »Sehr nachvollziehbar erscheint der Zusammenhang zwischen seiner Prägung durch Leths DER PERFEKTE MENSCH und dem Dogma 95-Manifest. Die darin formulierten Regeln stellen ja nichts anderes als »Obstruktionen« dar – künstlich auferlegte Beschränkungen, die unter günstigen Umständen kreatives Potenzial freisetzen können. Deutlich wird dabei auch, was die Apologeten vom Genie unterscheidet. Während weltweit immer noch an der buchstabengetreuen Umsetzung von Dogma-Filmen gearbeitet und um die durchlaufende Nummerierung gestritten wird, hat sich deren Urheber

schnellstmöglich über die selbst aufgestellten Paragraphen hinweggesetzt, waren ihm diese Obstruktionen doch stets nur ein Vehikel der Kreativität, Spielmaterial auferlegter Disziplin – niemals aber reiner Selbstzweck. Die berühmten Dogmen hat Trier nicht zuletzt deshalb aufgestellt, um gegen sie aufbegehren zu können.«¹⁴

In THE FIVE OBSTRUCTIONS legt Trier die Dialektik seines ästhetischen Verfahrens offen. Durch die bewusste Konstruktion von Hindernissen, die in einem freiwilligen Akt auf sich genommen werden, kann außergewöhnliche Kreativität entstehen. Sobald die Regeln dieses Resultat erzielen, kann der Autor sie hinter sich lassen und nach neuen Hindernissen suchen. Dadurch entsteht ein Prozess der Setzung und fortlaufenden Aufhebung von formalen Regeln.

Charles Martig, Dr. theol., ist Filmpublizist und Geschäftsführer des Katholischen Mediendienstes in Zürich.

¹ Vgl. K.M. Schulte-Eversum, Zwischen Fiktion und Realität. Dogma 95 als postmoderner Wirklichkeits-Remix? Konstanz 2007.

² Vgl. S. Volk, Inspirative Fastenkur. Ein Rückblick auf zehn Jahre »Dogma 95«, in: film-dienst 58 (2005) H. 8, 6–9.

³ Vgl. S. Björkmann, »Wir sind jetzt alle Sünder«. Lars von Trier im Gespräch, in: J. Hallberg/A. Wewerka (Hg.), Dogma 95. Zwischen Kontrolle und Chaos, Berlin 2001, 175.

⁴ Vgl. P. Schepelern, Film und DOGMA. Spielregeln, Hindernisse und Befreiung, in: Hallberg/Wewerka, Dogma 95, 350.

⁵ Ebd.

⁶ Zitiert nach: A. Sudmann, Dogma 95, Die Abkehr vom Zwang des Möglichen, Hannover 2001, 195f.

⁷ Vgl. S. Volk, Inspirative Fastenkur.

⁸ G. Seeblen, Dogma oder Warum es notwendig wurde, die Krise des Erzählens im Film mit einem postmodernen Wirklichkeits-Remix zu begegnen, in: J. Hallberg/A. Wewerka (Hg.), Dogma 95, 327–338.

⁹ M. Staiger, Sozialkritik im Dogma-Stil. Auf der Suche nach einer Ästhetik der Wahrheit, in: W. Lesch/C. Martig/J. Valentin (Hg.): Filmkunst und Gesellschaftskritik. Sozialethische Erkundungen (= Film und Theologie, Bd. 8), Marburg 2005, 169–186, hier 179.

¹⁰ Vgl. C. Martig, Das visuelle Design der Welt. Ein Nachruf auf Dogma 95, in: Schnitt. Das Filmmagazin 29/2005, 22–23. Siehe auch die Beichten von Thomas Vinterberg,

Søren Kragh-Jacobsen und Kristian Levring zu ihren Dogma-Verstößen in: J. Hallberg/A. Wewerka, Dogma 95.

¹¹ M. Müller, Vexierbilder, Die Filmwelten des Lars von Trier, St. Augustin 2002, 247.

¹² P. Schepelern, Lars von Triers Film. Tvang og befrielse, 2000. Zitiert nach der Übersetzung von Müller, Vexierbilder, 247.

¹³ Vgl. zur Beschreibung der fünf »Filme im Film« vor allem C. Löser, THE FIVE OBSTRUCTIONS, in: film-dienst 14/2004, 24f. C. Egger, Faust und sein Mephisto. THE FIVE OBSTRUCTIONS von Jørgen Leth und Lars von Trier, in: Neue Zürcher Zeitung vom 14.5.2004.

¹⁴ C. Löser, THE FIVE OBSTRUCTIONS (s. Anm. 13), 25.

Elisabeth – Zugänge zu einer sperrigen Heiligen

Ein Überblick über die Literatur des Jubiläumsjahres 2007

Elisabeth von Thüringen beschäftigt als herausragende Christin auch nach dem Jubiläum und ist Thema für Schulstunden, Predigten, Frauenrunden etc.

Welche der vielen neuen Publikationen sind dafür hilfreich?

Im Jahr 1207 wurde in Ungarn die spätere Landgräfin von Thüringen, die heilige Elisabeth, geboren. So bot das Jahr 2007 einen Anlass, ihres 800. Geburtstages zu gedenken. Einer der bemerkenswerten Züge dieses Gedenkens war, dass nicht allein in der katholischen Kirche, sondern dass gerade auch in der evangelischen Welt in Deutschland, insbesondere in Thüringen und Hessen, dieser vorreformatorischen Heiligen gedacht wurde. Und nicht zuletzt haben sich Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen der Person Elisabeths angenommen und historische Zugänge freigelegt.

In den Jahren 2005 bis 2007 erschien eine Fülle von Literatur über Elisabeth, die kaum noch überschaubar zu sein scheint. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einen Überblick über die Veröffentlichungen zu geben. Aus wissenschaftlicher Perspektive liefert das »Elisabethjahr« einen bemerkenswerten Ertrag. Neben einigen Monographien und vielen Aufsätzen tragen zu der positiven Bilanz besonders

vier Ausstellungskataloge bei. Überdies sind Quellen des Mittelalters neu ediert und übersetzt worden. Gleichzeitig ist eine beachtliche Zahl im weitesten Sinne »pädagogischer« Literatur erschienen. Hier sind besonders didaktische Beiträge zu nennen, dann einige neue Kinderbücher, aber auch andere Medien (CD, DVD).

Einen eigenen Akzent setzen Veröffentlichungen, die wohl am ehesten mit dem Sammelbegriff »populär-biographische Zugänge« zu fassen sind: Elisabeths »Lebensgeschichte« wird nach den traditionellen Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts in moderner Form nacherzählt. Diesen Publikationen verwandt, aber doch in der Zielrichtung verschieden, ist eine Fülle an geistlicher Literatur, durch die elisabethanische »Tugenden« als Impulse für gegenwärtige christliche Sinnsuche eingesetzt werden. Nicht zuletzt sind im Rahmen des Elisabethjahres auch zwei Reiseführer erschienen, die Kunst und Kultur jener Orte vorstellen, zu denen die Lebensgeschichte Elisabeths einen Bezug aufweisen kann.

Wissenschaftliche Publikationen

Zweifellos ist der Katalog zur Elisabethausstellung auf der Wartburg die bedeutendste wissen-

schaftliche Veröffentlichung zum Elisabethjahr. Er ist schon mehrfach ausführlich gewürdigt worden, so dass in diesem Rahmen vor allem auf die Vielfalt der Fächer hinzuweisen ist, die zum Katalog beitragen: Geschichte, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Rechtsgeschichte, Archäologie, Handschriftenkunde und Liturgiewissenschaft. Die Themen der Beiträge reichen vom 13. bis ins 20. Jahrhundert, von Ungarn über Rom bis Thüringen, von der Handschrift bis zur Wallfahrt. Damit bildet dieser Katalog des Jahres 2007 eine hervorragende Weiterführung des Kataloges von 1981. Zweifellos werden

gewählten Bildern ausgestatteten Band zur Wirkungsgeschichte Elisabeths vorgelegt. Wolfhard Vahls Schwerpunkt liegt auf Konrad von Marburg und seiner Rolle für das Leben Elisabeths und für ihr historisches Umfeld. Die sehr anschaulich erläuterten Handschriften und die gute Bebilderung insgesamt machen diesen Katalog wertvoll für all jene, die Material zum didaktischen Einsatz suchen. Der Katalog zur Ausstellung des Marburger Universitätsmuseums für

*»sowohl für Historiker als auch
für interessierte Laien«*

Kataloge

Dieter Blume/Matthias Werner (Hg.), Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige. Begleitpublikation zur 3. Thüringer Landesausstellung auf der Wartburg Eisenach 7.7.–19.11.2007, 2 Bde, Petersberg 2007.

Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog zur Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth, Marburg, 19.11.1981–6.1.1982, hg. von der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981.

Jürgen Römer, Krone, Brot und Rosen. 800 Jahre Elisabeth von Thüringen. Begleitband zur Ausstellung der Evangelischen Kirchen und Diakonischen Werke in Hessen in Kooperation mit dem Hessischen Staatsarchiv Marburg, München 2006.

Wolfhard Vahl, Konrad von Marburg, die Hl. Elisabeth und der Deutsche Orden, Ausstellung des Hessischen Staatsarchivs, Marburg 2007.

Paul Jürgen Wittstock, Elisabeth in Marburg. Der Dienst am Kranken. Eine Ausstellung des Universitätsmuseums für Kunst und Kulturgeschichte Marburg 24.3.–25.11.2007, [Marburg] 2007.

hochspezialisierte Themen behandelt, die nicht eng an der gut erforschten »Lebensgeschichte« Elisabeths anknüpfen, aber doch in beachtlicher Weise das historische Umfeld und die Wirkungsgeschichte der Heiligen ausleuchten. Die anderen drei Kataloge behandeln jeweils partielle Themen: Jürgen Römer hat einen mit gut aus-

Kunst und Kulturgeschichte benennt vom Titel her Elisabeths Dienst an den Kranken in Marburg als sein besonderes Interesse. Doch fehlt im Katalog letztlich ein roter Faden, nicht immer ist der »elisabethanische« Bezug deutlich sichtbar.

Ortrud Reber und Daria Barow-Vassilevitch haben wissenschaftliche Biographien mit je eigenem Akzent veröffentlicht. Ortrud Reber legt in ihrer Untersuchung großen Wert auf eine umfassende Vorstellung der Welt des 13. Jahrhunderts, um dann Elisabeth, in der Regel sehr quellenfundierte, in dieser Welt zu verorten. Mit ihrem Anspruch, sowohl für Historiker als auch für interessierte Laien zu schreiben, wagt sie einen außerordentlich schwierigen, aber gelungenen Spagat.

Daria Barow-Vassilevitch unternimmt als Literaturwissenschaftlerin den Versuch, jene sehr verschiedenen Elisabeth-»Bilder« vorzustellen, die sich von den Viten des 13. Jahrhunderts über die Rezeption in der Reformationszeit bis zu den Romanversuchen des 20. Jahrhunderts finden. Dabei ordnet sie die historische Person Elisabeths zutreffend in den Rahmen der so genannten »religiösen Frauenbewegung« des 13. Jahrhunderts ein. Gleichzeitig bleibt sie aber in ihrer gut lesbaren Darstellung manchmal zu sehr im Duktus

der Texte des 13. und 14. Jahrhunderts und fragt eher selten nach der hagiographischen Überformung der Quellen.

Bemerkenswert ist, dass drei wissenschaftliche Zeitschriften das Thema »Elisabeth« in eigenen Heften aufgreifen. Schon 2005 erschien im »Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschicht-

Monographien

Daria Barow-Vassilevitch, Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Ostfildern 2007.

Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie, Regensburg 2006.

lichen Vereinigung« ein erster Bericht von Martin Hein über die Vorbereitungen des Jubiläumsjahres, während im Jahrgang 2007 der Zeitschrift Karl Dienst einen wirkungsgeschichtlichen Überblick lieferte, der allerdings nicht überzeugen kann. In demselben Heft findet sich auch der lesenswerte Beitrag Peter Gemeinhardts, der einen ersten Versuch unternimmt, die Publikationen des Elisabethjahres kritisch zu sichten.

»Theologie der Gegenwart« befasst sich in Heft 2 des Jahrgangs 2007 mit Elisabeth von Thüringen. Die Einführung Josef Pilvousek bietet hermeneutische Vergewisserungen zur Beschäftigung mit einer rezeptionsgeschichtlich geradezu schillernden Gestalt, Rudolf Schieffer fasst in meisterhafter Kürze die historische Gestalt Elisabeths und ihren Hintergrund zusammen. Edith Feistner fragt nach der hagiographischen Formung der Heiligen anhand einer Legendensammlung vom Ende des 13. Jahrhunderts, und Josef Pilvousek schließlich stellt mit dem Katholikentreffen von 1981 in Erfurt einen modernen Rückgriff auf Elisabeth unter den gesellschaftlichen Bedingungen der DDR dar.

Ein Band mit Beiträgen zu Elisabeth liegt schließlich im dritten Heft des Jahrgangs 2007

der »Zeitschrift für Kirchengeschichte« vor. Joachim Schmiedl bietet in seinem Aufsatz zuerst einen forschungsgeschichtlichen Einstieg, um dann die historische Einordnung der Person Elisabeths, ihrer Familie und ihrer Ideen vorzunehmen. Volker Leppin stellt die spirituellen und geistesgeschichtlichen Einflüsse auf Elisabeth dar und zeigt die Bedeutung bestimmter Bußideen im 13. Jahrhundert und damit die Formung Elisabeths und ihrer Viten auf. Gury Schneider-Lu-

Zeitschriften

Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht, in: JHKG 56 (2005) 101-109.

Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, 58. Jg. (2007): Karl Dienst, Landespatronin – Dienerin – Heilige. Die hl. Elisabeth. Elisabeth von Thüringen, 107-126; Peter Gemeinhardt, Mehr als Brot und Rosen! Erträge des Elisabeth-Jahres 2007, 127-151.

Theologie der Gegenwart, 50. Jg. (2007) Heft 2: Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, 82-94; Rudolf Schieffer, Die historische Gestalt der heiligen Elisabeth, 95-104; Edith Feistner, (Rück-)Blicke auf ein facettenreiches Heiligenleben. Die Legende der heiligen Elisabeth von Thüringen aus dem »Passional« im Kontext der mittelalterlichen Hagiographie, 105-116; Josef Pilvousek, Das Elisabethjubiläum 1981. Wallfahrt und »Katholikentreffen«, 117-128.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, 118. Jg. (2007) Heft 3: Joachim Schmiedl, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin, Hospitalschwester, Heilige, 305-319; Volker Leppin, Christus nachfolgen – Christi Nähe erfahren – Christus repräsentieren. Zur Glaubenswelt Elisabeths von Thüringen, 320-335; Gury Schneider-Ludorff, Die Transformation der Heiligen. Zur Elisabeth-Rezeption in der hessischen Reformation, 336-347; Gisela Muschiol, Elisabeth von Thüringen. Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch, 348-366; Jochen-Christoph Kaiser, Die Funktionalisierung einer Heiligen. Zum Wandel des Elisabethbildes in den gesellschaftlichen und konfessionellen Modernisierungsprozessen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, 367-388.

Christian Zippert, Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem, in: ThRv 103 (2007) 443-45.

dorff geht den Veränderungen nach, die die Reformation für die Verehrung der Heiligen mit sich bringt, und weist nach, dass der Wechsel zur Funktion Elisabeths als hessischer Landesmutter in den Rollenmustern der Quellen des Mittelalters bereits angelegt war. Gisela Muschiol befragt in geschlechterhistorischer Perspektive die Viten des 13. und 14. Jahrhunderts und stellt dar, welche Bilder von Weiblichkeit diese Quellen transportieren, wie die Rollenerwartungen im Hinblick auf Elisabeth beschrieben werden und wo Rollenbrüche aus gegenwärtiger Betrachtung sichtbar gemacht werden können. Jochen-Christoph Kaiser untersucht die Funktionalisierung Elisabeths im 19. und 20. Jahrhundert, macht die konfessionellen Zugänge und die Rezeption unterschiedlicher Elisabethbilder sichtbar.

Besondere Nennung verdient schließlich der Aufsatz des verstorbenen evangelischen Bischofs Christian Zippert in der Theologischen Revue, der zwar die Problematik bestimmter ka-

Editionen

Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth (Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviae Sermo de Translatione Beate Elyzabeth), hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg 2007.

Dietrich von Apolda, Das Leben der Heiligen Elisabeth, hg. von Monika Renner, Marburg 2007.

Sylvia Weigelt (Hg.), Elisabeth von Thüringen in Quellen des 13.-16. Jahrhunderts, Erfurt 2008.

tholischer und evangelischer Zugänge zur Person und Verehrung Elisabeths deutlich benennt, aber dennoch vor allem die ökumenische Chance aufzeigt, die in der gemeinsamen Beschäftigung mit dieser vorreformatorischen Heiligen liegt.

Zuletzt ist im Zusammenhang wissenschaftlicher Beschäftigung mit Elisabeth von Thüringen die Neuausgabe und Übersetzung grundlegender Quellen anzuzeigen. Monika Ren-

ner hat die Vita des Dietrich von Apolda kritisch ediert und übersetzt, Ewald Könsgen die zentralen Quellen des 13. Jahrhunderts: die Summa Vitae Konrads von Marburg, den »Libellus« und die Vita des Caesarius von Heisterbach. Beide Ausgaben sind philologisch und sprachlich überzeugend, dennoch wünschte man sich umfangreichere Kommentare. Nützlich für den wissenschaftlichen Gebrauch und für den anspruchsvollen Geschichtsunterricht ist die Quellensammlung zu Elisabeth aus dem 13. bis 16. Jahrhundert, die Sylvia Weigelt im Auftrag der Thüringischen Landeszentrale für politische Bildung zusammengestellt und erläutert hat.

Pädagogisch-didaktische Publikationen

Die Geschichte des Christentums ist in den Lehrplänen des Religionsunterrichts nur rudimentär vertreten. Wenn überhaupt, werden den Schülerinnen und Schülern im RU biographische Zugänge zur Geschichte ermöglicht – und unter diesen erfreut sich der Zugang über Elisabeth besonderer Beliebtheit. Von den didaktischen Entwürfen und Reflexionen erscheinen insbesondere drei Beiträge für jeweils unterschiedliche Zielgruppen bemerkenswert.

Thomas Doeppner reflektiert in seinem Beitrag die Möglichkeiten, Elisabeth und ihr historisches Umfeld in den Geschichtsunterricht ein-

»Elisabeth ist in Lehrbüchern nur wenig präsent.«

zubringen und untersucht dazu sowohl die Lehrpläne verschiedener Bundesländer als auch die üblicherweise benutzten Lehrbücher für den Geschichtsunterricht. Das Ergebnis der Lehrplananalyse zeigt, dass die Beschäftigung mit der Per-

son Elisabeths den Lehrkräften hervorragende Möglichkeiten böte, den inhaltlichen und didaktischen Vorgaben für den Geschichtsunterricht gerecht zu werden. Doch ist Elisabeth in den Lehrbüchern nur wenig präsent, und die historische Qualität der Darstellung lässt in der Regel zu wünschen übrig. Ein noch schlechteres Urteil muss Doepner über die Qualität der im Netz angebotenen Seiten fällen: Für den Unterricht gibt es so gut wie keine brauchbaren Materialien.

Positiv fallen das Werkbuch für religiöse Kinderwochen »Elisabeth begegnen« und der Lern-

hunderts, bindet die Gestalt Elisabeths aber nur mäßig ein; Veith entwirft zwar vermeintlich Materialien für den RU, aber Elisabeth als gläubige und gottverbundene Person ist nur wenig im Blick. Fazit ist: Lehrerinnen und Lehrern, die die Gestalt Elisabeths von Thüringen im Religions- oder Geschichtsunterricht zugänglich machen wollen, müssen in der Regel selbst aus der umfangreichen Literatur des Jahres 2007 ihre Materialien zusammenstellen – und das werden sie, angesichts der täglichen Überlastung, wohl eher selten leisten können.

Pädagogisch-Didaktisches

Thomas Doepner, Elisabeth von Thüringen in schuldidaktischer Perspektive. Welche Möglichkeiten gibt es und welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, um Elisabeth von Thüringen im Schulunterricht zu behandeln?, in: Enno Bünz (Hg.), Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Köln 2007, 605-627.

Elisabeth begegnen. Ein Werkbuch mit Katechesen, Gottesdiensten und Spielen für Kinder & Jugendliche (mit CD-ROM), Leipzig 2007.

Jörg Garscha/Harmuth Koch/Jutta Soltendieck-Vuraldi, Elisabeth von Thüringen. Lernzirkel für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe, Donauwörth 2006.

Karl H. Rothhoff, Elisabeth von Thüringen. Eine Heilige in Staufischer Zeit, Vallendar 2004.

Reinhard Veith (Hg.), Elisabeth von Thüringen. Unterrichtsentwürfe für die Primar- und Sekundarstufe I, Buxtehude 2005.

zirkel der Autoren Garscha/Koch/Soltendieck-Vuraldi auf. Während das Werkbuch eher für jüngere Kinder und für außerschulischen Gebrauch gedacht ist, gehört der Lernzirkel in die Sekundarstufe I, bietet allerdings außer den Materialien für den Unterricht nur wenig Hintergrundinformationen.

Die Unterrichtsentwürfe Rothhoffs und Veiths sind wenig empfehlenswert. Rothhoff hat viele Informationen zur Geschichte des 13. Jahr-

Kinderbücher

Wenn schon die Schule kaum Zugänge zu Elisabeth liefern kann, so könnten doch von Eltern passend eingesetzte Kinderbücher hier Abhilfe leisten, so lautet möglicherweise die Wunschvorstellung. Von den drei erschienenen Kinderbüchern des Jahres 2007 erfüllt aber letztlich nur

Kinderbücher

Dietlind Steinhöfel, Elli und Elisabeth. Eine Erzählung über die heilige Elisabeth für Kinder, Lahr 2007.

Erich Joos, Elisabeth von Thüringen und das Wunder der Rosen, Ill. v. Faust, Steffen, Freiburg 2007.

Caroline und Philipp von Ketteler, Der Ring der Elisabeth. Elisabeth von Thüringen. Ihr Leben für Kinder erzählt, Münster 2007.

Willi Fährmann, Zwölf Wünsche für Elisabeth, Würzburg 1985.

eines den Wunsch nach einem kindgerechten und doch gleichzeitig verantworteten Zugang zur Person Elisabeths: die Erzählung Dietlind Steinhöfels. Im Mittelpunkt des Buches steht die Reise einer Familie zur Wartburg, die unversehens in eine Zeitreise ins Mittelalter mündet. Das Mädchen Elli begegnet Elisabeth in ihrer Zeit, doch die Andersartigkeit des Mittelalters im Ge-

genüber zur Gegenwart des 21. Jahrhunderts bleibt erhalten. Dass der Glaube und die Freude am Glauben die grundlegende Dimension in Elisabeths Leben ist, wird dem Mädchen Elli deutlich. Die Gestalt Elisabeths ist gut getroffen; sie wird im Einklang mit den Quellentexten geschildert, Befremdliches wird nicht verschwiegen, aber die positiven Eigenschaften auch ungewöhnlichen Verhaltens überwiegen.

Das Bilderbuch »Elisabeth von Thüringen und das Wunder der Rosen« von Erich Joos bleibt dagegen in märchenhafter und romantischer Erklärung stecken. Auch das Buch der von Kettlers »Der Ring der Elisabeth« kann nicht ganz überzeugen, wenn auch die Geschichte um einen von Ludwig an Elisabeth geschenkten Ring

»eine Fülle von Legenden und Sagen«

einen ansprechenden Rahmen bildet. Sichtbar wird durchaus, dass Elisabeth aus ihrem Glauben an Gott heraus handelt; doch die historischen Umstände ihres Lebens sind nicht immer richtig dargestellt. Dass ein solcher Anspruch an ein Kinderbuch durchaus nicht vermessen ist, beweist der immer noch zu empfehlende Klassiker Willi Fährmanns »Zwölf Wünsche für Elisabeth«, in der gelungenen Kombination von Bild und Text, von historischer und religiöser Wahrhaftigkeit nahezu unerreicht.

Populäre Biographien

Personale Jubiläumsjahre sind immer wieder der Anlass, die bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnisse in die Form populärer Biographien zu gießen. Sylvia Weigelt und Rainer Hohberg versuchen einen solchen Zugang, indem sie eine Fülle von Legenden und Sagen in Ausschnitten

darbieten und durch historische Kommentare in das Zeitgeschehen einordnen. Ihre Zusammenstellung ist durchaus auch als didaktisches Material geeignet. Gerald Jaksches biographischer Versuch von 2007 beruht auf den üblichen Quellen, ist aber aufgrund mangelnder Differenzierung weder sachlich ganz korrekt noch sprachlich befriedigend.

Hermann Multhaupt ist in seiner Darstellung in gewisser Weise typisch für fast alle populären Biographien der Heiligen. Kindheit, Jugend und Landgräfinnenzeit werden breit ausgeschmückt, während die Marburger Zeit, die ja

Biographien

Rainer Hohberg/Sylvia Weigelt, Brot und Rosen. Das Leben der heiligen Elisabeth in Sagen und Legenden, Weimar 2006.

Gerald Jaksche, Die heilige Elisabeth, Leipzig 2007.

Hermann Multhaupt, Elisabeth von Thüringen. Ein Leben voller Liebe, Leipzig 2006.

Norbert Ohler, Elisabeth von Thüringen. Fürstin im Dienst der Niedrigsten, Gleichen 2006.

Wilfried Warsitzka, Elisabeth. Königstochter, Landgräfin und Heilige, Jena/Quedlinburg 2007.

Helmut Zimmermann/Eckhard Bieger, Elisabeth. Heilige der christlichen Nächstenliebe, Kevelaer 2006.

Christian Zippert/Gerhard Jost, Hingabe und Heiterkeit. Vom Leben und Wirken der heiligen Elisabeth, Kassel 2006.

im caritativen Tun Elisabeths und ihrer sozialen Erniedrigung das Hauptmotiv für die Heiligsprechung bietet, sehr kurz dargestellt wird. Auch bei Multhaupt ist der Umgang mit den erzählenden Quellen unerfreulich »großzügig«.

Norbert Ohler hat seine schon ältere Elisabethbiographie im Jahr 2006 neu auflegen lassen. Sie ist ein grundsolides Werk, vielleicht schon eher den wissenschaftlichen Biographien zuzurechnen, dennoch lebendig und gut lesbar geschrieben. Das Buch des thüringischen Heimatforschers Wilfried Warsitzka kann zwar ein

aktuelles Vorwort des Ministerpräsidenten Althaus vorweisen, letztlich beruht es aber nur auf älterer Literatur aus der Zeit des 19. Jahrhunderts und aus der Zeit der DDR. Warsitzka erzählt eine rührende Geschichte mit vielen Ausschmückungen und erfundenen Zitaten.

Helmut Zimmermann und Eckhard Bieger liefern eher eine gegliederte Zitatensammlung als eine gut lesbare biographische Einführung in Elisabeths Geschichte. Immerhin wird die Marburger Zeit ausführlicher behandelt als in anderen Werken, gleichzeitig ist der Umgang mit den Quellen fragwürdig. So zeitnah zu Elisabeths Leben der »Libellus« auch entstanden ist, ihn als Bericht darüber zu begreifen, was »wirklich so geschehen« ist, ist nicht annehmbar.

Von allen populär-biographischen Zugängen überzeugt am meisten das Werk der evangelischen Autoren Christian Zippert und Gerhard Jost. Die Annäherung an Elisabeths Biographie geschieht durch Quellentexte und Bilder. Die Gesamtkomposition des Buches überzeugt, weil die Bilder nicht nur Illustration, sondern differenzierte Einordnung der Kunstwerke rund um die Verehrung Elisabeths in Europa bieten. Gelungen ist auch die Darstellung der ökumenischen Rezeption Elisabeths im 20. Jahrhundert.

Geistliche Handreichungen

Dass der 800. Geburtstag einer der wirkungsgeschichtlich bemerkenswertesten Heiligen auch eine Fülle an geistlicher Literatur hervorgebracht hat, liegt nahe. Die Bandbreite der Zugänge ist in diesem Textgenre am weitesten. Mitunter gewinnt man den Eindruck, die Geschichte Elisabeths sei austauschbar, um geistliche Impulse zur Gottes- und Nächstenliebe zu transportieren. Da der Nutzen geistlicher Literatur für einzelne von persönlichen Vorlieben und Prägungen abhängig

ist, seien hier nur einige wenige, bemerkenswerte Publikationen vorgestellt.

Ein ökumenischer Versuch ist das Buch der vier Bischöfe Algermissen, Hein, Kähler und Wanke. Sie stellen jeweils ihren eigenen geistlichen Zugang zu Elisabeth vor, haben sich offen-

Geistliche Handreichungen

Heinz J. Algermissen/Martin Hein/Christoph Kähler/Joachim Wanke, Mehr als Brot und Rosen. Elisabeth von Thüringen heute, Freiburg 2007.

Wolfgang Bader, Die Menschen froh machen. Vier Wochen mit Elisabeth von Thüringen, Oberpfaffenhofen 2007.

Ulrich Kneise/Jutta Krauß, Elisabeth. Leben und Legende einer europäischen Heiligen. Eine Bilderreise durch Ungarn, Deutschland, Italien und die Slowakei, Regensburg 2007.

Gesine Krotz, Elisabeth von Thüringen. Mehl und Rosen. Hunger im Jahre 1226, Hanau 2006.

Helmut Schlegel, Dem Herzen trauen. Mit Elisabeth von Thüringen durch das Jahr. Ein geistliches Übungsbuch, Würzburg 2007.

Joachim Wanke/Joseph Ratzinger u.a., Glaube & Liebe. Meditationen zu Elisabeth von Thüringen, Leipzig 2007.

Stefanie Baltes, Elisabeth von Thüringen. Inspirationen aus dem Leben einer ungewöhnlichen Frau, Marburg 2006.

Jürgen Römer, Meine Elisabeth, Kassel 2006.

bar aber nicht mehr miteinander darüber ausgetauscht, sodass Widersprüchliches nebeneinander stehen bleibt.

Wolfgang Bader bietet in seinem Bändchen Anregungen für einen vierwöchigen Exerzitien-durchgang mit Elisabeth. Ausgehend von 4 x 7 Episoden werden geistliche Anregungen aus dem Leben Elisabeths für die Gegenwart gezogen; schade nur, dass ein Teil der Episoden historisch nicht zutrifft.

Ulrich Kneises und Jutta Krauß' Bildband möchte ein geistlicher Reiseführer sein, der in Europa (vermeintlich) elisabethanische Stätten aufsucht. Der geistliche Mehrwert der durchaus schönen Fotografien wird aber nicht deutlich,

zudem auch die historischen Hintergründe ungenau recherchiert sind: Elisabeth war nun einmal keine Franziskanerin, und das Rosenwunder ist eine legendarische Überformung des späten Mittelalters.

Gesine Krotz dagegen gelingt ein geistliches Bilderbuch für Erwachsene, assoziativ vorgehend, eine gelungene Geschichte über Elisabeth erzählend. Sie hat ein modernes Elisabethbuch geschaffen, das die Sprengkraft elisabethanischen Handelns sichtbar macht.

Im »Geistlichen Übungsbuch« Helmut Schlegels ist Elisabeths Biographie der Aufhänger für christliche Grundhaltungen. Zwar scheint Elisabeth in diesem Jahresbegleiter zum Teil austauschbar zu sein, dennoch gelingen spezifische Zugänge zu ihrem Handeln. Bemerkenswert ist, dass Elisabeth nicht auf Caritas reduziert wird, sondern ihre Gottesbeziehung quellengerecht zum Thema gemacht wird.

Schließlich sei ein kleines Meditationsbüchlein des Erfurter Bischofs Joachim Wanke genannt, in dem sich weitere Beiträge prominenter Katholiken finden. Thema der Meditatio

»Eindruck, die Geschichte Elisabeths sei austauschbar«

nen ist letztlich »Christsein heute«, doch sind die Anregungen aus dem Leben Elisabeths mehr als nur Aufhänger für die Fragen der Gegenwart.

In einem weiteren Sinne gehören schließlich zwei Publikationen zur Rubrik der geistlichen Handreichungen. Stefanie Baltes' »Inspirationen« leiden unter Reizüberflutung. Die Fülle der Impressionen ist bemerkenswert, aber letztlich zu umfangreich. Jürgen Römers Bildband »Meine Elisabeth« zeigt ebenfalls einen sehr persönlichen Zugang. Kurze Zitate aus Quellen des 13. Jahrhunderts stehen neben Fotografien einer

verschatteten Frau in dunkler Kutte vor ruinösem Gemäuer. Was auch immer der Autor damit sagen will – es erschließt sich nicht.

Reiseführer

Elisabeth hat sich in Thüringen keineswegs nur auf der Wartburg aufgehalten. In ihrer Rolle als Landgräfin war sie unterwegs in der Landgrafschaft. Da bietet es sich an, die von ihr besuchten oder mit ihr in Zusammenhang gebrachten Orte und deren gegenwärtige Erscheinung vorzustellen. So liefert das Buch Monika Vogts, das in Zusammenarbeit mit den Denkmalämtern in Thüringen und Hessen entstanden ist, einen his-

Reiseführer

Monika Vogt, Weil wir wie das Schilfrohr im Flusse sind. Begegnungen mit der Heiligen Elisabeth in Hessen und Thüringen, Regensburg 2007.

Sylvia Weigelt, Unterwegs zu Elisabeth, Jena 2007.

torischen Zugang zu einer bemerkenswerten Kulturlandschaft in Hessen und Thüringen. Das Buch macht Lust, sich auf die Reise zu begeben.

Sylvia Weigelts »Unterwegs zu Elisabeth« ist ebenso ein gelungener Einblick in die konkreten Orte, die zum Hofleben der Landgräfin und späteren Heiligen gehören. Die Kapitel Weigelts beginnen jeweils mit einer historischen Einordnung Elisabeths und ihres Verhaltens in die Spielregeln mittelalterlicher Gesellschaft, anschließend werden in klassischer kunsthistorischer Manier Gebäude und Orte vorgestellt.

Fazit

Die bunte Fülle der Jubiläumspublikationen lässt sich kaum auf einen Nenner bringen. Neben den soliden und weiterführenden wissenschaft-

lichen Publikationen stehen geistliche und populäre Werke, Bilderbücher für Kinder und Erwachsene und Reiseführer. Insgesamt sind einige gelungene Werke zu verzeichnen, leider überwiegen jenseits der wissenschaftlichen Veröffentlichungen aber solche Publikationen, die in historischer und theologischer Hinsicht als

»das gegenwärtige Verständnis christlicher Nachfolge«

mittelmäßig bis fragwürdig einzustufen sind. Über eine historische Person zu publizieren, ohne die historischen Quellen kritisch zu berücksichtigen und ohne die neueste historische Forschung wahrzunehmen kann nicht gelingen.

Es bleibt in jedem Fall sichtbar, dass Elisabeth eine sperrige Heilige ist. Weder ihre Persönlichkeit noch ihr Handeln lassen sich in ein

harmonisches Bild einpassen. Doch es ist auch unser Blick auf Christen und Christentum im Mittelalter, der diese Sperrigkeit hervorruft. Das Mittelalter gilt als ferne, voraufgeklärte Epoche; dieses (Vor-)Urteil versperrt häufig den Blick auf die grundlegend anderen Lebens- und Denkformen dieser Zeit. So sagt die im Umfeld des Jubiläums erschienene Literatur mehr über die Gegenwart und das gegenwärtige Verständnis christlicher Nachfolge aus als über Elisabeth und das 13. Jahrhundert.

Regina M. Illemann ist Diplomandin der Theologie und studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Gisela Muschiol, Dr. theol., ist Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Junge Intellektuelle in der Kirche?

Eine Problemanzeige

Junge Intellektuelle sind sogar an den Universitäten selten, erst recht in der Kirche. Hochschuleelsorge und Studienförderungswerke sind dennoch Orte einer Begegnung, die für beide Seiten chancenreich ist.¹

Ich war im Winter 1997/98 gerade frischgebackener Hochschuleelsorger in Linz (Oberösterreich) und gerade dabei, mit dem Leitungsteam das nächste Semester-Programm der Hochschulgemeinde zu planen. Nachdem von Seiten der Studierenden dabei kaum andere Ideen zu hören waren als die Veranstaltung von Festen, Ausflügen, spirituellen Wohlfühl-Runden und einer Sozialaktion, fühlte ich mich veranlasst, doch etwas mehr intellektuellen Anspruch für unser Programm einzumahnen. An der prompten Antwort einer damaligen studentischen Mitarbeiterin habe ich hernach noch lange gekaut: »Wir sind keine Intellektuellen!«, klärte sie mich unmissverständlich auf.

Spätestens damals musste ich den – auch heute noch und wahrscheinlich sogar zunehmend gültigen – Tatbestand zur Kenntnis nehmen, dass die Szene der Jugendlichen und jungen Erwachsenen ziemlich diffus und amorph ist: »Jung« ist man – zumal im Akademiker-Milieu – wenigstens bis Anfang 40, selbst wenn

man bereits anspruchs- und verantwortungsvolle berufliche Positionen innehat, über einen reichen Erfahrungsschatz an Partnerbeziehungen verfügt und bei den Jugendlichen unter 20 auch schon als »jenseits von gut und böse« gilt.

In diesem Sinn »junge Intellektuelle« gibt es sicher auch heute. Aber es gibt keine »sicheren« Orte mehr, wo man sie findet. Zumindest erfüllen die Universitäten und sonstigen akademischen Einrichtungen nicht mehr per se die gesellschaftliche Funktion einer »Plattform junger Intellektualität«. Es gibt an den Universitäten und Hochschulen eine große Zahl junger Menschen, die sich von diesen Einrichtungen nicht viel anderes erwarten als eine höhere berufliche Qualifikation – und denen dort oft auch nicht sehr viel mehr geboten wird. Wesentlich hat das auch mit dem Rückzug des Staates aus seiner Verantwortung für die Universitäten zu tun: Diese orientieren sich zunehmend an den zahlungskräftigsten Interessensgruppen der Wirtschaft, was auf Lasten ihrer gesamtgesellschaftlichen Funktion und Verantwortung geht. Die Folge ist ein wachsender Anteil von Studierenden und JungakademikerInnen, deren Freizeitverhalten sowie deren Umgang mit Sinnfragen und Zeitthemen, mit Fragen der Gesellschaft, der Politik, der Kunst und Kultur sich nicht erkenn-

bar »als intellektuell« unterscheiden. Es gibt aber umgekehrt und zum Glück immer wieder auch junge Menschen ohne universitäre oder gleichwertige Bildung, die ich sofort als »intellektuell« bezeichnen würde.

Schon der Begriff der Intellektualität siliert also und lässt sich nicht einfach an bestimmten Bildungskarrieren festmachen. Der Duden definiert: Ein Intellektueller ist ein »geistig Schaffender«. Diese Definition halte ich für ungenügend. Für mich ist ein intellektueller Mensch jemand, der seine geistigen Kräfte über den unmittelbaren Horizont seiner beruflichen Aufgabenstellungen hinaus gebraucht, um »Zeichen der Zeit« zu erkennen und kritisch zu deuten und so in gesellschaftlich, kulturell, wissenschaftlich und politisch relevanten Fragen und Problemstellungen neue Einsichten und neue Handlungsoptionen zu gewinnen. Es gibt demnach überdurchschnittlich begabte junge WissenschaftlerInnen oder KünstlerInnen, die aber nicht automatisch als »Intellektuelle« gelten können: Sie sind hoch spezialisiert in ihrem Fachgebiet, darüber hinausgehender geistiger Ansprüche jedoch weitgehend abhold. Umgekehrt gibt es, wie gesagt, Intellektualität im Sinne des geistigen Interesses über den unmittelbaren beruflichen Horizont hinaus durchaus auch bei jungen Menschen ohne akademische Ausbildung.

Heimatsuche statt Avantgarde

Vor diesem Hintergrund kann also nicht mehr automatisch davon ausgegangen werden, dass die Katholischen Hochschulgemeinden konzentrierte Sammelorte kirchlich bzw. religiös sozialisierter junger *Intellektueller* sind. Der Pastoraltheologe Rainer Bucher beschrieb den Wandel innerhalb der Hochschulgemeinden einmal so: In den ersten drei, maximal vier Nachkriegs-

jahrzehnten waren es Orte, die kirchlich gebundenen, aber kritischen jungen Intellektuellen genau den Experimentierraum boten, den sie suchten – und zwar in einer direkten Emanzipations- und Absetzbewegung von den religiösen Ausdrucksformen und Antworten der Elterngeneration. Auf diese Weise konnten die Hochschulgemeinden zu »Brutstätten« einer innerkirchlichen Avantgarde werden.² Heute fehlt unter jungen

»Bedürfnis nach Orientierung und Vergemeinschaftung«

Menschen weitgehend dieser Bedarf an Emanzipation und Überwindung von übermächtigen Traditionen – im Gegenteil: Es gibt in einem nennenswerten Ausmaß das Bedürfnis junger Menschen nach Orientierung in einem überbordenden »Sinn-Angebot«, nach Beheimatung im anonymisierten Massenbetrieb »Universität«, nach Vergemeinschaftung in einer auf praktisch allen Ebenen fragmentierten Gesellschaft. Anstelle von Aufbruchstimmung also eher die Suche nach Ankerplätzen.

Die Stärken und die Daseinsberechtigung von Katholischen Hochschulgemeinden liegen heute genau hier: Sie sind Orte der Vergemeinschaftung und Beheimatung, immer wieder auch der individuellen geistlichen und karitativen Hilfe. Dementsprechend finden sich hier kirchlich noch mehr oder weniger gut sozialisierte Jugendliche, die eine Fortsetzung ihres bisherigen kirchlichen Lebens am jeweiligen Hochschulstandort suchen. Die Bandbreite reicht von bodenständigen, stark auf volksskirchliche Geselligkeit und soziales Engagement getrimmten Kirchenbiografien, die ihre frühe Prägung v.a. in kirchlichen Kinder- und Jugendorganisationen erfahren und deren Fortsetzung in der Katholischen Hochschuljugend³ finden, bis zu den sehr auf individuelle oder prononciert kirchliche

Frömmigkeit spezialisierten, weitgehend unpolitischen neuen geistlichen Bewegungen. Wer davon in den Hochschulgemeinden die Oberhand gewinnt, hängt sehr stark vom spirituell-theologischen Profil der jeweiligen HochschuleseelsorgerInnen ab.

Zugleich finden sich in den Einrichtungen der Hochschuleseelsorge immer wieder auch »Schwächere«: Junge Erwachsene, die sich mit der sozialen Kontaktnahme, mit dem urbanen Leben, mit den Härten der Massenuniversität schwer tun und in den Hochschulgemeinden Zuwendung, Ermutigung und Unterstützung finden. Hier übt die Hochschuleseelsorge einen wichtigen mitmenschlichen und pastoralen Dienst aus; eine intellektuelle Avantgarde lässt sich daraus in der Regel aber nicht entwickeln.

Wenigstens in jenen Hochschulgemeinden, in denen das hauptamtliche Personal sich noch dem geistigen Erbe der Gründergeneration verpflichtet weiß und in denen auch das Umfeld der »Ehemaligen« noch irgendwie präsent ist, wird angesichts dieser veränderten »Klientel« noch immer versucht, so etwas wie intellektuellen Anspruch hochzuhalten: theologisch/spirituell/liturgisch, kulturell, gesellschaftspolitisch etc. Aber das Subjekt dieses Anspruchs ist eben ein anderes: Der intellektuelle Anspruch darf kaum mehr von den jungen Menschen selbst erwartet werden, sondern muss diesen eher einmal vorgestellt und angeboten werden: als Möglichkeit, als Herausforderung, als Chance zu geistiger Entwicklung und Wachstum. Glücklicherweise nutzen und ergreifen diese Chance immer noch einige, aber insgesamt wenige.

Gesprächsplattform

Zu den Begegnungsmöglichkeiten zwischen jungen Intellektuellen und Kirche gehört auch das

Studienförderungswerk Pro Scientia. Es ist eine Einrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz und vergibt Stipendien an überdurchschnittlich begabte Studierende aller Fakultäten. Vor allem aber bietet Pro Scientia regelmäßige Treffen am Studienort sowie eine jährliche gesamtösterreichische Sommerakademie an, bei denen die jungen WissenschaftlerInnen und KünstlerInnen zusammen- und ins interdisziplinäre Gespräch kommen.

Gäbe es dieses Studienförderungswerk im Umfeld der Hochschulpastoral nicht, man müsste es erfinden – auch und gerade heute noch: Es gibt in Österreich praktisch keinen vergleichbaren institutionalisierten Ort, wo junge Intellektuelle die Chance haben, über ihre Fachgrenzen hinweg und mit einem deklariert ho-

»Begegnung von kirchlicher und universitärer Welt«

hen Qualitätsanspruch miteinander in Dialog zu treten. Dieses Werk hat also – auch jenseits aller kirchlichen und pastoralen Erwägungen – einen nicht hoch genug einzuschätzenden Wert für die Förderung einer intellektuellen Gesprächskultur in unserer Gesellschaft. Gerade aufgrund der bereits genannten gesellschaftlichen Fragmentierungen ist es ja auch für junge Intellektuelle zusehends schwierig geworden, auf ihresgleichen zu treffen, Plattformen für den fächerübergreifenden Diskurs zu finden und dafür auch noch erfahrene sowie finanzielle Unterstützung zu erhalten.

Aber auch für die Kirche in Österreich stellt Pro Scientia eine fast einzigartige Chance dar. Was in den Hochschulgemeinden oft nur mehr sehr rudimentär möglich ist, bietet Pro Scientia noch in einem vergleichbar hohen Ausmaß: niveauvolle Auseinandersetzung mit jungen Intellektuellen, Begegnung von kirchlicher und uni-

versitärer Welt, Glaube und Wissenschaft – und zwar außerhalb der dafür einschlägig zuständigen theologischen Fakultäten. Besonders wertvoll erachte ich dabei, dass bei Pro Scientia – etwa im Unterschied zum deutschen Cusanus-Werk – religiöses Bekenntnis und gläubige bzw. kirchliche Praxis als Vorbedingung für eine Förderung und Teilhabe am Diskurs keine maßgebliche Rolle spielen.

Hier geschieht Begegnung auch mit jungen Intellektuellen, die der Kirche entfremdet oder anderen Glaubens sind. So wird die gerade in einer pluralistischen Gesellschaft nicht hoch genug zu schätzende geistige Auseinandersetzung

»kirchliche Randexistenz«

zwischen unterschiedlichen Überzeugungen und Werthaltungen ermöglicht – und zwar außerhalb der einschlägigen, aber in ihrer thematischen und gesellschaftlichen Reichweite immer auch begrenzt bleibenden interreligiösen oder philosophischen Zirkel. Ob diese Möglichkeit immer ausreichend genutzt wird, bleibe dahingestellt; die bloße Chance dazu stellt jedenfalls eine bleibende Herausforderung für die Verantwortlichen von Pro Scientia dar.

Ein weitere Herausforderung möchte ich an dieser Stelle benennen: Wie kann die Begegnung zwischen Kirche und jungen Intellektuellen für das intellektuelle Leben der Kirche selbst fruchtbarer gemacht werden? Das Studienförderungswerk führt ja leider eine weitgehend unbekannte bzw. unbeachtete kirchliche Randexistenz. Doch das ist nicht entscheidend. Priorität hat vielmehr die Frage, was Kirche für die den Austausch suchenden jungen Intellektuellen sein und tun kann. Da ist eines zumindest klar: Kirche kann wenigstens diese intellektuelle Gesprächsplattform, die Pro Scientia darstellt, anbieten und weiterführen.

Das Studienförderungswerk stellt für die der Kirche oft weitgehend entwöhnten jungen Intellektuellen eine Chance dar, Kirche auch einmal anders wahrzunehmen, als sie es aus den Mainstream-Medien gewohnt sind. Dort erscheint Kirche vorwiegend als weltfremde, oft geradezu skurril anmutende und mit sich selbst beschäftigte gesellschaftliche Institution, die zwar aufgrund ihrer Geschichte und Tradition immer noch einen Bedeutungsanspruch erhebt, diesen aber oft kaum mehr verständlich und argumentativ zu rechtfertigen weiß. Im Rahmen des Studienförderungswerks erfahren intellektuelle junge Menschen Kirche signifikant anders. Aus mittlerweile über 10-jähriger Erfahrung und intensiver Begleitung von Pro Scientia weiß ich, dass gerade auch unter jenen Geförderten, denen die Kirche eher fremd ist, die Irritation darüber, dass es in dieser Kirche auch eine solche Plattform gibt, sehr positiv und auch dankbar registriert und weiterverarbeitet wird.

Gegenseitiges Zutrauen?

Worum kann es nun inhaltlich gehen in der Begegnung zwischen Kirche und jungen Intellektuellen? Im Vergleich zu früheren intellektuellen-Generationen spielt der philosophische Diskurs der großen Ideologien oder etwa die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaften und Theologie eine sicher geringere Rolle. Erstens ist dazu fundiertes philosophisch-theologisches Grundlagenwissen nötig, und das kann heute auch unter gut gebildeten jungen Menschen nicht mehr als selbstverständliche gemeinsame Verständigungsbasis vorausgesetzt werden. Zweitens fehlt es heute, verglichen mit der Zeit der großen theologischen Aufbrüche um die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, an profilierten theologischen (Ent-)Würfen. Einer-

seits ist das wohl einer postmodernen Geistigkeit geschuldet, andererseits – und ich vermute in noch viel stärkerem Ausmaß – der misstrauischen und defensiven Haltung, mit der das kirchliche Lehramt immer wieder moderner Theologie begegnet. Junge, avantgardistische TheologInnen befinden sich oft in prekärer Lage, was ihre kirchliche Akzeptanz und Integration betrifft.

Die jungen Intellektuellen, mit denen Hochschuleseelsorge heute zu tun hat, beschäftigen sich also wenig mit Philosophie oder Theologie als solcher. Sie befassen sich auf einer viel pragmatischeren Ebene, dort aber intensiv, mit Fragen der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung im Kontext von Pluralismus, Globalisierung, weltweiter Ungerechtigkeit, ökologischer Ausbeutung etc. Die drängenden Zukunftsfragen sind für sie also v.a. sozial-, wirtschafts- und umweltethischer, teilweise auch bioethischer Natur. Außerdem bewegen sie Fragen der Demokratieentwicklung auf nationaler und internationaler Ebene, Fragen des interkul-

keit von Partnerschaft bzw. Familie und Beruf (auch angesichts immer unsicherer werdender Erwerbs- bzw. Berufsbiografien) etc. Ich stelle fest, dass Kirche hier generell nur noch selten eine für junge Leute adäquate Gesprächspartnerin abgibt. Sie trauen der Kirche kaum mehr zu, hier etwas für sie Relevantes und Brauchbares sagen zu können. Das dürfte zum einen mit konkreten Negativerfahrungen mit einem (auch geistig) alt gewordenen Klerus zu tun haben bzw. mit einem oft etwas abgehoben und weltfremd oder jedenfalls nicht auf ihrem intellektuellen Niveau agierenden bzw. sprechenden Pastoralpersonal.

Zum anderen liegt dieser Verlust kirchlicher Themenkompetenz auch an den lehramtlichen Positionen der Kirche selbst, die bei vielen jungen Intellektuellen einfach keine Akzeptanz mehr finden. Ich will nicht sagen, dass es nicht auch in diesem Bereich sehr gut gelingende Formen der Begegnung und Auseinandersetzung gibt (etwa im Kontext der Sakramentenpastoral bei Taufe und Trauung), aber ich glaube, sie stellen eher glückliche Ausnahmeerscheinungen als die Norm dar.

»Kirche ist nur noch selten eine adäquate Gesprächspartnerin.«

turellen Zusammenlebens und überhaupt der kulturellen Identität in einer durch Globalisierung und Migrationsströme geprägten Welt. Welchen Beitrag können die Wissenschaften hier leisten? Welche Gerechtigkeitskonzepte braucht eine nachhaltig funktionierende Weltgesellschaft?

Daneben spielen Fragen der individuellen, persönlichen Lebensführung bzw. -gestaltung naturgemäß auch bei jungen Intellektuellen eine wichtige Rolle, wenngleich weniger im Fragehorizont traditioneller Individualmoral, sondern eher in Richtung beruflicher und wissenschaftlicher Orientierung, Lebensplanung, Vereinbar-

Qualität und Profil

Wie können nun kirchliche Begegnungen mit jungen Intellektuellen gelingen und fruchtbar werden? Dazu nur ein paar holzschnittartige Sätze: Zu allererst ist gut zuzuhören, dann erst in einer verständlichen Sprache sowie präzise und profiliert auf gestellte Fragen zu antworten. Jene Fragen, auf die man selbst keine überzeugende, glaubwürdige Antwort weiß, müssen ehrlich offen gelassen werden. Weder Besserwisserei noch oft genug als formelhaft erlebte Antworten auf nicht gestellte Fragen fördern die geistige Auseinandersetzung.

Nicht gefragt ist auch flache Anbiederung, sei sie nun im Stil der modernen Event- und Seitenblicke-Kultur, einer zeitgeistigen Seelen-Wellness oder einer jovial-trivialen Lässigkeit. Nötig ist dagegen die Lust und der Mut, »mit offenem Visier« dort in den Diskurs zu treten, wo man etwas zu sagen hat – ohne Angst, damit jemanden zu vergraulen oder zu überfordern. Junge Intellektuelle wissen sich kaum schon von vornherein der Kirche zugehörig; sie können deshalb gar nicht »verloren«, sondern höchstens gewonnen werden! Das ist aber nur durch unverwechselbare, substantielle, authentische und glaubwürdige Positionen möglich.

Deshalb muss auch Schluss sein mit der Infantilisierung des Glaubens bzw. des kirchlichen Laienstandes, wie sie gerade in den letzten Jahren wieder in vielen kirchlichen Bewegungen, kirchenamtlichen Verlautbarungen und medial aufgeblasenen Kirchenevents salonfähig geworden zu sein scheint. Junge Intellektuelle brauchen keine theologische oder spirituelle Babynahrung, sondern Bemühen um Qualität, Niveau und Profil des Diskurses, aber auch der Liturgie, der Predigt und anderer Orte der Begegnung mit Kirche.

Junge Intellektuelle wollen also als vollwertige, eigenständige, erwachsene Dialogpartner ernst genommen werden – nicht etwa als kirchliches Nachwuchspotenzial, das man besonders pfleglich behandeln muss und für das man sich

letztlich nur aus »kirchenegoistischen« Gründen interessiert. Junge Intellektuelle lassen sich heute nur auf eine Beziehung mit der Kirche ein, wenn sie das Gefühl haben, hier eigenständige, unverwechselbare, herausfordernde Positionen zu finden – und zugleich Orte, wo es wirklich um ihrer selbst willen um sie und ihre eigenen Fragen und Themen geht und nicht um mehr oder weniger geschickt angelegtes Marketing zur Bindung neuer KundInnen.

Nachbemerkung: Oft zeigt sich das Entstehen einer stabilen Kirchenbeziehung bzw. -zugehörigkeit bei jungen Erwachsenen nicht sofort. Aber ich durfte immer wieder erleben: Gerade junge Erwachsene, mit denen ich etwa während deren Studienzeit in der Katholischen Hochschulgemeinde oder im Studienförderungswerk Pro Scientia mehr über Gott und die Welt gestritten als harmonisch-gesellige Stunden erlebt habe – gerade sie bestätigen oft Jahre später, dass sie sich genau in diesen Auseinandersetzungen ernst genommen erfahren, substantielle Nahrung für ihre eigene Entwicklung bekommen und gerade so Interesse an der Kirche gewonnen haben. Wenn ich auf meine eigene Kirchenbiografie schaue, dann ist es bei mir nicht anders gewesen.

Markus Schlagnitweit, Dr. rer. soc., ist Hochschulseelsorger in Linz und Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs (kso^e) in Wien.

¹ Der Beitrag geht auf ein Referat bei einer Veranstaltung zum Gedenken an Prälat Karl Stobl (1908-1984), einen der Gründerväter der Hochschuleseelsorge in Österreich und des Studienförderungswerks Pro Scientia, zurück. Er bezieht sich auf österreichische Einrichtungen und Verhältnisse, wagt jedoch die These,

dass die Situationen in der Schweiz und in Deutschland in vieler Hinsicht vergleichbar sind.

² Vortrag »Hochschulpastoral – was kommt nach der Resignation?« im Rahmen der Konferenz für katholische Hochschulpastoral in Deutschland »Hochschulgemeinden als progressive Orte«, Freising 11.-13.9.2001.

³ Die Katholische Hochschuljugend Österreichs (KHJÖ) ist die studentische Gliederung der Katholischen Aktion Österreich (KAÖ) und stellt von ihrer Gründungsidee her die verbindliche Aktiv- und Kerngruppe der Katholischen Hochschulgemeinden in Österreich dar.

Kirche als Unternehmen

Bernd Halfar/Andrea Borger

Kirchenmanagement

Nomos: Baden-Baden 2007
Brosch., 259 Seiten, Eur-D 24,-

Bedingt durch Personal-, Finanz- und Kommunikationsdefizite ist in den deutschen Kirchen katholischer wie evangelischer Provenienz die Diskussion über eine sinnvolle Gestaltung der Pastoral entbrannt. Während manche Kirchenverantwortliche noch die bewährte Vogel-Strauß-Politik befolgen, tummeln sich Unternehmensberater und Organisationsentwickler in den Diözesen und Landeskirchen. Parallel läuft die Diskussion, ob man sich kirchlicherseits überhaupt auf Techniken aus der Wirtschaftswelt stützen darf, präge doch die Terminologie das Bewusstsein. Am Horizont erscheint eine allen Marktmechanismen unterworfenen Kirche, die ihre Arbeit allein am Zuspruch, an ökonomischen Erfolgen oder dem Wohlgefallen potenter Spender orientiert, dabei jegliche Formen von Mitbeteiligung, Gratuität und Zuwendung zu den Armen und Bedürftigen vernachlässigt. Es ist gut, dass diese Diskussion geführt wird, und sie ist noch lange nicht abgeschlossen. In ihrem Rahmen wird Warnendes publiziert sowie Bücher, die sich mit der Thematik reflexiv oder anhand konkreter Modelle zur strategischen Kirchenplanung befassen. Zu dieser zweiten Gruppe gehört das Buch von Bände Bernd Halfar und Andrea Borger. Es bietet keinen Querschnitt (wie etwa jüngst: Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), *Kirche als pastorales Unternehmen*. Anstöße für die kirchliche Praxis, Zürich 2008 – vgl. die Rezension in *DIAKONIA* 39 (2008) 300f.), sondern reflektiert einen kirchlichen Beratungsprozess im evangelischen Dekanat Nürnberg. In einem ersten Teil stellen die Autoren ihre theologischen und organisationstheoretischen

Grundüberlegungen vor, mit denen sie ihren Prozess rechtfertigen. Der zweite Teil des Buches stellt die Durchführung des Prozesses dar und präsentiert eine konkrete Methode: Die *Balanced Church Card*. Dieses Instrument fußt auf dem Modell der *Balanced Scorecard*, einer Methode zur Verhältnisbestimmung von Unternehmensprozessen zu Visionen und Strategien.

Interessant am Ansatz von Halfar/Borger ist, dass sie sich zwar aus dem Fundus der Managementmethoden bedienen, diesen aber in seelsorglichen Strukturen und ihren Visionen zu transformieren suchen. Langfristig wird sicher zu zeigen sein, ob die Methode zu einer Verlebbung der kirchlichen Arbeit nicht nur um derer selbst willen geführt hat, sondern zugunsten von Menschen, für die allein die Organisation zu bestehen vermag. Der Segen, den sich die Autoren für ihr Projekt zum Abschluss wünschen, malt den Horizont der Methode und stellt ihre Grenzen dar: Menschliches Bemühen bedarf in seiner Unabgeschlossenheit des Vertrauens auf Gottes Gnade.

Martin Lätzel, Schulseen

In der Kirche bleiben

Elisabeth Anker

Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchengliederzugehörigkeit

Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung

Salzburger Theologische Studien 31
Innsbruck: Tyrolia 2007
Brosch., 240 Seiten, Eur-D 24,- / Eur-A 24,- / sFr. 42,30

Diesem Buch liegt eine Untersuchung zugrunde, die 2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg als Dissertation angenommen wurde. Im Mittelpunkt stehen fünf Fallstudien, in denen die Befragten (zwei

Frauen und drei Männer zwischen 16 und 79 Jahren) Auskunft geben, warum sie in der Kirche bleiben. Zuvor macht die Verfasserin mit der theologischen und soziologischen Betrachtungsweise von Kirche vertraut und geht auf vorliegende Kirchenzugehörigkeitsstudien ein. Im zweiten Kapitel klärt sie den Begriff »Zugehörigkeit« und führt das im dritten Kapitel mit Blick auf die »Kirchenzugehörigkeit« und die Frage, wie sie erforscht werden kann, weiter. In diesem Zusammenhang gibt sie auch Rechenschaft über die Anlage ihrer Untersuchung.

Das Spektrum der in den Fallstudien zutage geförderten Motive von Kirchenzugehörigkeit ist breit: Es reicht von einer konventionellen Anbindung bis hin zur ausdrücklichen, aufgrund bestimmter Lebenserfahrungen getroffenen Entscheidung. Die einzelnen Motive kommentiert Anker im fünften Kapitel und prüft sie auf ihre Tragfähigkeit hin. U.a. hat sich herausgestellt – und das sollte zu denken geben –, dass die Kirche in der Vorstellung der Leute eine ihnen gegenüberstehende Institution ist und nicht etwas, was ihnen zu eigen ist und womit sie sich identifizieren. Was sich aus den Befunden für den Umgang mit den Menschen in den verschiedenen pastoralen Handlungsfeldern (Seelsorge, Gemeinde, Religionsunterricht) ergibt, resümiert die Verfasserin noch kurz im sechsten Kapitel. Sie plädiert abschließend für vier unterschiedlich akzentuierte Leitbilder, die als Orientierungen für eine Erneuerung der Kirche dienen könnten: Kirche als Herberge, als Forum, als Werkstatt und als soziales Netzwerk.

Es ist ein Buch, dem man anmerkt, dass es aus der pastoralen Praxis heraus erwachsen ist und exemplarische Einblicke in die Vorstellungen heutiger Menschen von der Kirche sowie ihrem eigenen Leben gibt, denen man in dieser Praxis begegnet.

Norbert Mette, Dortmund

Hitler als Theologe

Rainer Bucher

Hitlers Theologie

Echter Verlag: Würzburg 2008

Geb. mit Schutzumschlag, 228 Seiten, Eur-D 16,80 / Eur-A 17,30 / sFr 30,40

Was den Autor persönlich dazu gebracht hat, dieses Buch zu schreiben, erläutert er im Nachwort. Was war an Hitlers Projekt des Nationalsozialismus dran, dass es Massen zu faszinieren vermochte, ja selbst als fortschrittlich geltende Theologen der damaligen Zeit faszinierte? Buchers These ist, dass Hitlers Schriften und Reden von einer Theologie durchdrungen sind, die den tiefsten Motivations- und Begründungshorizont des nationalsozialistischen Projekts ausmacht. Damit ist gemeint, dass Hitler nicht nur einer religionsaffinen Weltanschauung anhing, an die er glaubte, sondern dass er darüber hinaus Theologie im Sinne eines Redens von Gott mit einer gewissen inneren Konsistenz und Kohärenz betrieben hat. Bei aller inhaltlichen Absetzung weist, so zeigt Bucher, diese Theologie in formaler Hinsicht durchaus enge Bezüge zu den Konstitutionsprinzipien der katholischen Kirche auf. In kritischer Auseinandersetzung damit und in Abgrenzung etwa zu der Theologie der »völkischen Bewegung« profilierte er sein eigenes theologisches Projekt mitsamt seinen politischen Implikationen und Konsequenzen.

Ausführlich legt Bucher die zentralen Inhalte dieser Theologie, wie etwa den Vorsehungs- oder den Gottesbegriff, im zweiten Teil des Buches dar. Er arbeitet heraus, dass und wie sie zur Motivation und Legitimation der Vernichtung des europäischen Judentums gedient hat. Schließlich geht er noch der Frage nach, warum katholische Theologen wie Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus sich in ihrem Denken und in ihrem kirchenreforme-

rischen Bestreben von Hitlers Theologie haben leiten lassen.

Die Frage stellt sich, warum es heute noch wichtig ist, sich mit Hitlers Theologie auseinanderzusetzen. Buchers Argumentation geht in eine zweifache Richtung: Zum einen darf, so Bucher, Hitlers Projekt nicht einfach als anti-modern eingeschätzt und abgetan werden. Im Nationalsozialismus begegnet vielmehr in einer bestimmten Variante »die andere, die dunkle Seite der Moderne selbst« (147), die damit ihrerseits nochmals zur kritischen Selbstvergewisserung angehalten wird. Zum anderen hat Hitler es geschickt verstanden, nicht zuletzt durch die Moderne virulent gewordenen menschlichen Sehnsüchte nachzukommen und sie für seine Interessen nutzbar zu machen – Sehnsüchte, die keineswegs mit dem Scheitern des Nationalsozialismus ausgelöscht sind, was die Frage aufwirft, wie politisch und theologisch mit ihnen nicht unterdrückerisch und zerstörerisch, sondern befreiend umzugehen ist.

Norbert Mette, Dortmund

Medienverantwortung

Birgitta Derenthal

Medienverantwortung in christlicher Perspektive

Ein Beitrag zu einer praktisch-theologischen Medienethik

LIT-Verlag: Berlin 2006
kart., 244 Seiten, Eur-D 24,90 / Eur -A 25,60 / sFr 37,90

Die Frage einer Medienethik stellt sich in einer stark von Medien geprägten Gesellschaft nachdrücklich – nicht zuletzt deshalb, weil angesichts aktueller Tendenzen auf dem Medienmarkt die Chancen, aber auch die Grenzen der Medienentwicklung deutlich werden. Dies zeigt etwa auch die Diskussion um Gewaltdarstellungen in

den Medien, die eine differenzierte Betrachtungsweise erfordert (16). Das vorliegende Buch stellt sich dabei der Herausforderung »zentrale Elemente einer theologischen Medienethik zu skizzieren« (XIII), die es in zwei Hauptteilen zu bewältigen sucht.

Analytischer Natur ist dabei der erste Hauptteil, der sich mit der gesellschaftlichen Realität der Medien auseinandersetzt. Hier kommen sowohl die Mediennutzung, die Grundlagen des deutschen Mediensystems, die Inanspruchnahme der Medien durch die Kirche, aber auch die den Medien selbst innewohnenden religiösen Implikationen in den Blick. Dabei soll sich die kirchliche Medienarbeit als »Prüfstein dafür [erweisen], wie die katholische Kirche zur modernen Gesellschaft insgesamt steht« (120).

Dieser Ansatz weist so schon auf den zweiten Hauptteil hin, der die Analyse aufgreift und nun medienethisch und »kommunikationstheologisch« Leitlinien einer zeitgemäßen Medienethik entwirft. Hier stellt sich u.a. einerseits die Frage nach der Wahrhaftigkeit und nach dem »Recht auf Kommunikation« (137f; Edmund Arens), andererseits kommt die diskursethische Rolle der Öffentlichkeit zum Tragen (139f; Matthias Loretan). Eine Durchsicht kirchlicher Dokumente gibt u.a. Hinweise auf die aktive Rolle, die Rezipienten bei der Mediennutzung einnehmen sollen, auf die Wichtigkeit der Medienpädagogik (203), aber auch auf die besondere Bedeutung, die benachteiligten Menschen in den Medien zukommt (204). Christen haben sich selbst in ihrem Umgang mit den Medien an diesen Anforderungen zu messen (208).

Im Blick auf das Gesamt ihrer Analyse und Reflexion fordert Derenthal den Dialog ein als Grundprinzip eines ethisch verantwortlichen Umgangs mit den Medien (219) sowie die Orientierung an Gerechtigkeit, Solidarität und Menschenwürde (221f). Ihr gelingt es damit, theolo-

gische und ethische Reflexion sowie lehramtliche Dokumente auf aktuelle medienethische Fragestellungen hin zu fokussieren.

Thomas H. Böhm, Volkach

Filmtipp

The Motorcycle Diaries

Brasilien/USA 2003, 125 min. (Dt. Titel: Die Reise des jungen Che). Regie: Walter Salles; DarstellerInnen: Gael García Bernal, Rodrigo de la Serna, Mía Maestro u.a. Autor: José Rivera; Kamera: Eric Gautier; Musik: Gustavo Sant; Constantin Film; Produzent: Michael Nozik, Edgar Tenenbaum, Karen Tenkhoff; ausführender Produzent: Robert Redford.

»Wie kann ein Land, das ich nicht gekannt habe, mir so nahe sein?« – Zwei junge Leute, einer fast fertiger Medizinstudent, der andere angehender Biochemiker, reisen auf einem klapprigen Motorrad und später zu Fuß und per Anhalter durch ihren Kontinent. Sie sind neugierig und auf Abenteuer aus; nebenbei sind sie auf der Suche nach Möglichkeiten, auch als Mediziner Erfahrungen zu sammeln. Sie haben Spaß, kommen in gefährlichen Situationen knapp davon und müssen lernen, miteinander und mit sich selbst zurecht zu kommen. Sie begegnen guten und bösen Menschen und erfahren die Schönheit und die Härte der Natur. Sie sind mit Leben und Sterben konfrontiert und immer wieder mit der bitteren Realität der Armen. Sie beenden ihre Reise als in der Tiefe Veränderte.

Einer von beiden wird später weltberühmt werden: Was ein anregendes, schönes und an vielen Stellen berührendes Beispiel einer privilegierten Art des Erwachsen-Werdens und Reifens ist (verwandt mit den Kavaliertouren junger Adelige und der Walz junger Handwerker früherer Jahrhunderte sowie mit dem Globetrotten mit Tramperrucksack oder dem Reisen als Volontär oder Praktikantin heutiger Tage), wird dadurch zu einem Teil der Vorgeschichte von Re-

volutionen ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Denn nicht irgendein junger Arzt zieht hier mit seinem Freund durch irgendwelche Länder, sondern Ernesto »Che« Guevara bereist Lateinamerika im Jahr 1952. Es waren unter anderen die Eindrücke und Erfahrungen dieser Reise, die ihn zum Revolutionär werden ließen. »Ich möchte mich nützlich machen«, sagt er im Film. In derselben Szene erzählt er auch, dass er von Kindheit an Asthma hat. »Bist Du deswegen Arzt geworden«, fragt ihn seine Patientin, »weil Du krank bist?«

Der Film basiert auf den Aufzeichnungen, die Che Guevara selbst über die Reise veröffentlicht hat, sowie dem Erinnerungsbuch daran, dass Alberto Granado, Ernestos Freund und Reisegefährte, geschrieben hat. Dieser hat, nunmehr ein alter Mann, auch die Dreharbeiten beratend begleitet. Drehbuchautor, Regisseur, Produzent und SchauspielerInnen bemühten sich – bei aller künstlerischen Freiheit, denn der Film ist keine genaue Rekonstruktion der tatsächlichen Reise – doch um ein hohes Maß an Authentizität: Gedreht wurde zu einem guten Teil an Originalschauplätzen, im Agieren von der Kamera sollte der »Geist von damals« eingefangen werden. Entstanden ist dabei kein actionreicher Roadmovie und keine distanzierte Analyse, sondern ein engagierter Film, dessen Bilder insofern »echt« sind, als viele der geschilderten Situationen heute noch antreffbar sind – in Lateinamerika, aber nicht nur dort: Zum Beispiel den Indio, der sein Feuerholz am Rücken über die Hochstraßen trägt und dem der Verlust seiner angestammten Kultur ins Gesicht geschrieben ist, gibt es heute noch; genauso wie das Mestizen-Paar, das als letzte Chance auf Arbeit im Bergwerk anheuert, und die Wachmannschaft, die die Arbeiter als Sklaven behandelt.

Der Film erzählt die Geschichte eines Studenten aus »gutem« Haus, begütert und mit Kar-

riechancen, der die Welt kennen lernen will und bereit ist, sich ihr auszusetzen. Immer deutlicher wird im Verlauf des Filmes, dass die Offenheit, mit der der junge Che (dargestellt von Gael García Bernal) den Menschen begegnet, nicht nur jugendlicher Naivität geschuldet ist, sondern dem, was man etwas pathetisch ein berührbares Herz nennen kann: Er ist bereit genau zu schauen und sich von den Blicken der anderen innerlich betreffen zu lassen. – Nicht von ungefähr endet der Film mit Einstellungen, die ungewöhnlich lange einfach nur in die Kamera schauende Menschen aus den Stationen der Reise zeigen.

Ernesto wird als ein nachdenklich Schauender gezeigt, je länger die Reise geht, umso mehr. Sein Reisegefährte Alberto (dargestellt von Rodrigo de la Serna) dagegen verkörpert unbekümmerte Lebenslust und praktische Klugheit. Nicht gerade Don Quichotte und Sancho pansa – und doch taucht diese Assoziation auf. Die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts als späte Nachfahren der Ritter und ihrer Ideale vom machtvollen Dienst an den Armen? In ihrem Einsatz wie jene der Vergeblichkeit preisgegeben in einer Welt, in der Angst und Gier Strukturen der Sünde hervorbringen, die über Leichen gehen?

Was sich in den Begegnungen am Weg vorbereitet, verdichtet sich im Film in der Zeit, in der diese jungen Reisenden in einer Lepra-Station Arbeit finden und freundlich aufgenommen werden. Das Personal, Ärzte und geistliche Schwestern, freuen sich über die engagierten jungen Leute, auch wenn ihre Verstöße gegen die hergebrachten Verhaltensregeln zunächst Missfallen erregen. Dass sie nicht am Sonntagsgottes-

dienst teilnehmen, fällt dabei ebenso unange-nehm auf wie ihre Weigerung, die Kranken nur mit Handschuhen zu berühren. Diese leben, ge-trennt von den Gesunden, auf der anderen Seite eines breiten Flusses – immer öfter und immer entschiedener und mit immer mehr Unterstüt-zung der Ärzte und Schwestern wechseln Ernes-to und Alberto buchstäblich die Seiten. Jenseits des Flusses sind nicht primär Kranke, sondern Menschen. Sie als solche zu achten, mit ihnen zu essen, zu spielen, zu tanzen, zu lachen und zu weinen, belebt schließlich auch alle anderen. In einer etwas theatralisch geratenen Szene am Schluss des Films beschließt der junge Che spon-tan, seinen Geburtstag und den Abend vor der Abreise nicht nur mit den Kollegen zu feiern, sondern mit denen auf der anderen Seite: Kurz entschlossen schwimmt er trotz seiner Asthma-Probleme in der Dunkelheit hinüber. – Die ei-nen macht ein solcher Seitenwechsel zu Heili-gen, die anderen zu Revolutionären. Warum?

Ernesto »Che« Guevara de la Serna (1928-1967) lernte 1955 Fidel Castro kennen und kämpfte mit ihm zusammen für die Befreiung Kubas von der Batista-Diktatur. In Castros erster Regierung war er Industrieminister. 1965 ging er in den Kongo und danach nach Bolivien, um die Revolution weiterzutragen. 1967 wurde er in Bolivien gefangengenommen und unter Mithilfe der CIA ermordet.

Alberto Granado (geb. 1922) wurde von sei-nem Freund Che 1960 nach Kuba gerufen. Er baute dort die Medizinische Schule Santiago auf. Er lebt heute noch mit seiner Familie in Santia-go de Cuba.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Ehezwecke

von Maria K. Moser

Die Nachricht aus der italienischen Diözese Viterbo ist schon einige Wochen her: Der Bischof hatte einem jungen querschnittgelähmten Mann die Zulassung zum Sakrament der Ehe verweigert. Kein Bischof oder Priester könne eine Trauung vollziehen, wenn er wisse, dass Impotenz vorliege, begründete die Diözese laut Agenturmeldung die Entscheidung. Und: Die römisch-katholische Kirche würde sexuelle Handlungen, die nicht der Fortpflanzung dienen, verurteilen. Das ist bekanntermaßen falsch. Das Ehehindernis Impotenz bezieht sich nicht auf Fortpflanzungsunfähigkeit oder Unfruchtbarkeit, sondern auf Beischlafsunfähigkeit (CIC 1084). Das Zweite Vatikanum spricht von der sittlichen Würde des ehelichen Aktes, ohne diese unmittelbar an die Zeugung von Nachkommen zu binden (GS 49).

Man könnte nun über die kirchenrechtliche Korrektheit der Entscheidung diskutieren: Ob die dauerhafte Beischlafsunfähigkeit im konkreten Fall nachgewiesen ist, darf bezweifelt werden. Man könnte über die pastorale Sensibilität diskutieren: Ein Paar in einer derartigen Situation sollte sich doch von der Kirche Unterstützung und nicht Zurückweisung erhoffen dürfen. Man könnte auch über die Sinnhaftigkeit des Canon 1084 diskutieren: Warum sollten zwei Menschen, die sich – um das Problem der Beischlafsunfähigkeit des einen wissend – füreinander entscheiden, nicht heiraten dürfen?

Ebenso interessant: das Verhältnis von Kirche und medialer Öffentlichkeit. Binnen weniger Stunden griffen so gut wie alle Tageszeitungen den Fall auf, was wohl einer Mischung aus Boulevard und erneutem Anlass für Empörung über die römisch-katholische Kirche geschuldet war. Mehr als die Diskriminierung eines Mannes mit Behinderung stand die Bedeutung von Nachkommenschaft für die Ehe im Zentrum der Empörung. Die Fehlinformation in der Agenturmeldung – die römisch-katholische Kirche verurteile alle sexuellen Handlungen, die nicht der Fortpflanzung dienen – wurde einfach übernommen. Sitzt die alte Ehezwecklehre so tief? Aber: Warum sollte tatsächlich Unfruchtbarkeit kein, aber Beischlafsunfähigkeit schon ein Ehehindernis sein?

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · September 2008 · Heft 5

Medieninhaber und Herausgeber
Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise
Gubler, Leo Karrer, Maria K. Moser,
Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-
Jagenteufel (Chefredakteurin), Almut
Rumstadt, Peter F. Schmid, Pirmin
Spiegel, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 68,70

sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des
Berechnungszeitraumes keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder
GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.

Anzeigenleitung: Friederike Ward (ver-
antw.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de

Abonnentenservice:
Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-200
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.

Liebe Leserinnen und Leser,



»Jetzt machen sogar die Kirchen schon Weihnachten mit«, meinte ein moderner Zeitgenosse angesichts eines kirchlichen Weihnachtsplakats. Die Schwierigkeiten, in einer von Kitsch und Kommerz geprägten Jahreszeit das eine Zentrum christlichen Glaubens, die Menschwerdung Gottes, zu feiern, sind nicht zu übersehen. Die Artikel des Schwerpunkts ermutigen dazu, in diese pastoral anspruchsvolle Zeit des Kirchenjahres mit Sorgfalt und Entschiedenheit hineinzugehen. Biblische (Marie-Louise Gubler), liturgische (Birgit Jeggle-Merz) und theologische (Maria Katharina Moser) Vergewisserung bieten dafür Perspektiven und Kriterien: Dabei wird deutlich, dass

Bethlehem bis heute für die politische Brisanz des Eintretens Gottes in unsere Geschichte steht; dass die Weihnachtsbotschaft nur im Zusammenhang mit dem Ganzen der christlichen Identität verstehbar ist; dass dieses Ganze sich von einer gebürtlichen Theologie her neu ausleuchten lässt.

Konkrete Hinweise, wie pastoral Tätige diese Zeit so gestalten können, dass das verheißene Heil auch für sie selbst erahnbar wird, gibt der Tiroler Pfarrer Franz Troyer. Ebenfalls auf Tirol, und zwar auf die dort besonders häufig anzutreffenden großen Krippen, bezieht sich Franz Weber, der anregt, sich von dieser volksnahen Kunst mitnehmen zu lassen in die Tiefe des Glaubens.

Der zweite Teil bringt den im letzten Heft angekündigten Beitrag von Norbert Mette zu einem inspirierenden Missionsansatz aus Kanada. Auch Ulrich Winkler streift das Thema Mission in seinem Bericht über einen Lehrgang, der christliche Spiritualität im Kontext anderer Religionen betrachtet. Ursula Hamachers-Zuba fragt angesichts der Lebenskontexte Jugendlicher nach einer größeren Perspektivenvielfalt in der Firmpastoral, denn eine klar festmachbare Lebenswende, die gefeiert werden könnte, scheint kaum mehr vorhanden. Petr Slouk setzt bei der Taufe an: Eine tschechische Studie unter Erwachsenen, die sich taufen ließen, belegt die Bedeutung von Gemeinden, wenn die Neugetauften aktive Christen bleiben sollen. Ihre frische Hingabe und die Treue der Alteingesessenen können einander befruchten. Solche kreative Wechselwirkung sucht Franziska Loretan-Saladin im Gespräch mit der Dichterin Hilde Domin im Blick auf das Predigen.

Einen Advent mit Zeit zum Lesen und ein überraschendes Fest wünscht Ihnen

Veronika Prüller-Jagenteufel

Alle Jahre wieder?

Die Heiligabend-Religion ist voller Kitsch und Kommerz und voller Sehnsucht. An sie ist anzuknüpfen und sie ist anzufragen. Erfahrungen aus einer Pastoral, die tiefer blickt.

Advent und Weihnachten: eine Zeit pastoraler Hochspannung. Die Pastoral läuft auf Hochdampf und das bei mir schon seit fast 40 Jahren, denn so lange bin ich im Dienst. Advents- und Weihnachtsfeiern in den verschiedenen Gemeinden, mit Rentnern, Kindern und Jugendlichen. Betriebsfeiern in Kindergarten, Schule und Krankenhaus, Rorate-Messen und Frühlingschichten, ökumenische Gottesdienste auf dem Weihnachtsmarkt und und und. Auch im Rotary-Club bin ich – als einziger Geistlicher – jedes Jahr dran. Schließlich gehört so etwas Religiöses in diese Zeit. Man erwartet von mir neue gute Geschichten, anregende Bilder, spirituelle Impulse und vor allem soll es etwas sein, wovon es einem so richtig weihnachtlich zumute wird.

Nur mehr Vorweihnachtszeit

Was hab ich schon für Bücher gekauft, was für Medien mir zugelegt. Jedes Jahr hole ich sie hervor, um dann noch neue zu kaufen, die mir aber meist kaum Neues bringen, so groß das Weih-

nachts-Angebot auch erscheint. Übrigens ist der Advent fast gestrichen oder nur noch als Vorweihnachtszeit wahrzunehmen. In Dessau sind wir stolz darauf, dass trotz der Minderheit von ca. 17% Christen der Weihnachtsmarkt noch immer Adventsmarkt heißt, wohl ein Ergebnis engagierter Christen der Wendezeit.

Alle Jahre wieder und Jahr für Jahr wohl immer mehr erlebe ich diesen pastoralen Hochdruck, der allerdings schon am ersten Weihnachtstag zu verdampfen scheint und umkippt in eine Art Faschings- und Silvesterlaunigkeit. Alle

»es diesmal anders zu machen«

Jahre wieder höre ich von gestressten Eltern, dass sie sich vornehmen, es diesmal anders zu machen. Im Kindergarten diskutieren wir mit Eltern über das Schenken und die Geschenke-Flut, die gerade Kinder immens zu überfordern scheint. Der von Adveniat für Familien herausbrachte Adventskalender wird von vielen als gute Anregung genutzt, die Advents- und Weihnachtszeit sinn- und geistvoller zu gestalten und den Blick zu weiten über die kleine Idylle hinaus. Aber oft seufzen Eltern (und auch wir), dass die so guten Vorsätze durch die Realität des Vorweihnachtsrummels gekippt werden.

Mit der christlichen Weihnachtsgeschichte scheint das alles nichts mehr zu tun haben. Und manche fragen: Warum auch? Weihnachten kann man auch so feiern. Das soll es ja schon vor den Christen zu heidnischer Zeit gegeben haben. Auf unserem städtischen Adventsmarkt erzählt

»den Blick weiten über die kleine Idylle hinaus«

mir der freikirchliche Pastor eine Geschichte aus Hamburg: Die dem Weihnachtsmarkt nahe gelegene Kirche hatte ein Plakat aufgestellt, um für Veranstaltungen in der Kirche zu werben. Was einen Mann zu der Äußerung veranlasste: »Jetzt machen sogar die Kirchen schon Weihnachten mit.«

Man hat als Kirchenmann schon sehr berechtigte Gründe, um loszudonnern gegen Kitsch, Konsum, Gefühlsduseligkeit, die an den wirklichen Problemen der Zeit und den menschlichen Erfordernissen vorbeigehen. Und zugleich auch an der christlichen Weihnachtsbotschaft vorbeigehen, die in größere Tiefen vorstoßen muss.

Ja und dann noch die Geschichte mit dem unausrottbaren Weihnachtsmann. Es wird mit Aufklebern dagegen gekämpft: »Weihnachtsmannfreie Zone«. Aber der Weihnachtsmann bleibt weiter auf dem Vormarsch. Und ob das weißgekleidete lockige Christkind die theologisch so überzeugende Alternative ist, darf man zumindest auch einmal anfragen.

Anknüpfen und anfragen

In solcher Situation gibt es pastoral immer zwei Möglichkeiten: anknüpfen oder umhauen. Ich muss gestehen, dass ich die erste bevorzuge, aber doch die zweite sozusagen als Stachel im Fleisch

nicht völlig vernachlässigen möchte. Jedes Jahr hole ich also meine umfangreiche Sammlung von Büchern, Geschichten, Bildern, DVDs, CDs, Liedern hervor, die ich oft zunächst ohne Erfolg daraufhin durchgehe, was vor diesem doppelten Anliegen »anknüpfen und anfragen« bestehen kann.

»Heiligabend-Religion« nennt Matthias Morgenroth unsere moderne Art Weihnachten zu feiern: »Weihnachten ist das moderne Christfest. Die vielen verschiedenen Weihnachtsbräuche haben sich erst in der bürgerlichen Moderne entfaltet und mit ihnen verbinden sich typisch moderne Gedanken. An Weihnachten ist in der Moderne zusammengedrückt, was früher über das ganze Jahr verteilt war: ein Leben mit dem Kalender, mit biblischen Geschichten, Heiligtagen, kirchlicher Musik, Besinnung, Backen und Feiern und Gottesdienstbesuch. Das Mittelalter war dagegen viel mehr von Passion und Ostern geprägt, von Kreuz und Auferstehung, Himmel und Hölle und jüngstem Gericht. Dem

»Die Moderne ist krippenfixiert.«

Heil nach dem Tod. Die Moderne in Mitteleuropa ist demgegenüber, etwas pauschal gesagt, eher krippenfixiert. Sie hat Weihnachten ins Zentrum ihrer christlichen Religiosität gerückt und damit auch das Leben vor dem Tod und – ohne es so zu nennen – die Metaphorik, die mit dem Inkarnationsgedanken verbunden ist. Es handelt sich also um eine Verschiebung, nicht um eine Verfallsgeschichte.«¹

Mehr aus ostdeutscher Sicht hat der evangelische Theologe Dietrich Mendt seinem Weihnachtsbuch einen Text vorangestellt: »Es scheint, wir leben in einer Welt ohne frohe Botschaft. Umso begieriger mühen wir uns um Weihnachten, unser letztes Hoffnungsfest. Wir geben nicht auf, uns überraschen zu lassen. Unstillbar ist unser Verlangen nach Signalen, die uns den Sinn

weisen. Noch haben wir die Nachricht von Weihnachten im Hinterkopf ... Aber schon macht das Erinnern Mühe. Sprachlos, liedlos stehen wir vor dem Baum. Die Geschenke werden zügig getauscht. Schon weiß kaum einer noch den Rahmen für die Bescherung.« Und

»durch diesen Hintereingang«

im Vorwort schreibt er – und hat dabei wohl hauptsächlich den »religiös unmusikalischen Osten Deutschlands im Blick: »Im Advent fängt alle Menschen allmählich die Weihnachtsstimmung ein. Auf diesem Wege, durch diesen Hintereingang kriecht der christliche Glaube plötzlich in jedes Haus hinein. Und irgendein Symbol christlicher Herkunft, ein Stern, eine Kerze, also ein ›Licht‹, ein Räuchermann, den man unschwer als einen der drei Weisen aus dem Morgenland erkennt, ein Transparent mit der Krippe oder gar die Krippe selbst in Holz, in Ton, in Keramik zieren die Schrankwand oder das Fenster.«² Die DDR-Ideologie hat gegen alles auch nur entfernt nach Christlichem Riechende angekämpft. Eines der makabersten Ergebnisse ist sicher die Umbenennung der Engel in »Jahresendpuppe mit Flügeln« – so makaber wieder, dass es sich nicht durchgesetzt hat.

Heiligabend-Religion

Viele Menschen treibt die Sehnsucht nach einer heilen Welt, die Hoffnung auf Heilsein. »Beten Sie für mich, dass ich Weihnachten draußen bin«, bat mich in den letzten Monaten immer wieder ein Gefangener im Dessauer Gefängnis, in dem ich als Seelsorger auch tätig bin. Vielleicht habe ich darauf zu direkt reagiert: »Ich bete lieber darum, dass Sie Ostern nicht wieder drin sind.« Doch wir kannten uns schon lange genug,

dass er es mir nicht übel nahm, sogar auch noch verstehen konnte, dass ich es gut damit meinte. Aber dann fügte er jedes Mal noch an, warum ihm das mit Weihnachten so wichtig war. »Wissen Sie, ich will mal wieder mit meiner Mutter und mit meinem Bruder Weihnachten feiern. So richtig als Familie.«

Mir kam eine Erinnerung hoch an Jackys Angst vor Weihnachten. Jacky hatte ich bei den Gleisbauern kennen gelernt, als ich nach meinem Theologie-Studium ein Jahr aussetzte: »Weihnachten ist das schlimmste Fest. Ich laufe heulend an den erleuchteten Fenstern mit den Weihnachtsbäumen vorbei. Ich bin allein und finde nicht mal eine richtige Kneipe, die offen hat.«

»Heiligabend-Religion«: nicht nur anknüpfen, auch anfragen. Seit etwa 15 Jahren gehe ich Heiligabend auch immer in ein Obdachlosenheim. Einmal fragte mich einer der Männer nach

»Vielleicht wegen solchen Leuten wie uns.«

der Verlesung der Weihnachtsgeschichte: »Warum ist Jesus eigentlich in einem Stall geboren?« Ich fragte zurück: »Was könnten Sie sich denn denken?« – »Meine Meinung interessiert hier doch keinen.« Ich antwortete: »Ich weiß nicht, ob das so stimmt, aber jedenfalls mich interessiert, was Sie selbst denken.« – »Vielleicht wegen solchen Leuten wie uns«, sagte er. Die anderen lachten diesmal nicht. Und ich habe ihm gesagt: »Ich könnte Sie eigentlich morgen mal zur Predigt in unsere Kirche einladen.« Das habe ich mich allerdings dann doch nicht getraut.

Aber trotz eines vollen Terminkalenders am Heiligabend: Ich will den Tag nicht nur in der Kirche und Gemeinde feiern. In Dessau gehe ich am Vormittag zu den Untersuchungshäftlingen ins Gefängnis und zwischen Kinderchrist-

mette und Mitternachtsmesse zu den Obdachlosen. Und ich empfehle auch der Gemeinde: Feiert Weihnachten nicht nur im engen Kreis, geht zu Menschen, die in eurem Umkreis allein und verlassen sind.

Bewusstes Tun

Heiligabend-Religion: nicht nur anknüpfen, auch anfragen. Wo ein Fest mit solch hohen Erwartungen verbunden wird, sind Enttäuschungen immer auch schon vorprogrammiert. Sichtbar wird das auch am Geschenks-Druck. Nach der Wende kursierte in Magdeburg folgender Witz: Das zentrale Kaufhaus der Stadt hat das erste Mal eine große Krippe aus Holz aufgebaut. Am ersten Tag verschwindet die Figur von Josef. Der Kaufhausdetektiv wird mit der Bewachung am nächsten Tag beauftragt. Als er sich kurz ablenken lässt, kommt unbeachtet ein kleiner Junge, schnappt sich die Maria und verschwindet. Am dritten Tag ist der Detektiv für einen Moment eingeschlafen. Und wieder kommt der kleine Junge und verschwindet. Als der Detektiv wach

*»Es gibt auch
gute Weihnachtsgeschichten.«*

wird, ist er froh, dass alle Figuren noch vorhanden sind. Aber in der Krippe entdeckt er einen kleinen Zettel. Darauf ist mit Kinderhand geschrieben: »Letzte Warnung! Liebes Christkind, wenn ich dieses Jahr wieder den Computer nicht kriege, siehst du deine Eltern nicht wieder.«

Vom Witz in die Wirklichkeit: Ein Vater erzählte mir, dass er sich durchgerungen hatte, seinen Zwillingen, die er in der zweiten Klasse dafür noch zu jung hielt, zu Weihnachten doch schon je ein Handy zu schenken, eben um ihnen zu Weihnachten Freude zu machen. Und die

dann beim Auspacken enttäuscht sagten: Aber die anderen in unserer Klasse haben viel bessere Handys.

Heiligabend-Religion: nicht nur anknüpfen, auch anfragen. Das bedeutet für mich und ich muss sagen, es bedeutet das zunehmend mehr für mich: Bewusst zu vollziehen, was ich tue und auch anderen dabei eine Hilfe zu sein und zu geben. Sonst bleiben wir an der Oberfläche des Lebens. Ich merke, wie das Hinterfragen und bewusste Tun anderen gut tut, z.B. auch den Rotariern, etwa wenn ich die Geschichte der Weihnachtslieder vom Mittelalter bis in unsere Zeit in Text und Melodie darstelle.³ Ich merke, wie hilfreich es ist, dem nachzugehen, wie es zum Weihnachtsmann gekommen ist und seine Herkunft nicht nur von Coca-Cola her zu erklären. Und es gibt neben vielen seichten auch gute Advents- und Weihnachtsgeschichten.

Sich umschließen lassen vom Kleinsten

Heiligabend-Religion: nicht nur anknüpfen, auch anfragen. Das bedeutet auch theologisch etwas. Sicher ist Ostern das größere Fest, wo es um Tod und Leben geht. Sicher sind die Evangelien von hinten nach vorne zu lesen. Aber ich möchte eben auch auf Mitteldeutsch buchstabieren, was es bedeutet, dass wir Christen an einen Gott glauben, der Mensch geworden ist, der uns aus den Augen eines Kindes anschaut. Theologisch gesehen ist das eine radikale Revolutionierung des Glaubens an ein irgendwie höheres Wesen. »Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten, das ist göttlich.«⁴

Kierkegaard macht diese, alle menschlichen Vorstellungen von Gott überholende Weih-

nachtserfahrung mit einem Märchen deutlich: Ein König will die Liebe eines einfachen Bauernmädchens gewinnen. Die Ratgeber sagen ihm, er solle sie sich einfach nehmen. Schließlich habe er doch die Macht dazu. Der König antwortet, dass er so ihre Liebe nicht bekommen könne. Die Ratgeber empfehlen ihm, sie mit Geschenken zu überhäufen. Aber wieder antwor-

»aus den Tiefen der Quelle schöpfen«

tet der König, dann würde sie vielleicht den Reichtum lieben, den er ihr bietet, aber wieder nicht ihn selbst. Schließlich findet der König heraus, dass es nur einen Weg geben kann: Er verlässt sein Schloss, kleidet sich in einfache Bauernkleider und zieht unerkannt in das Dorf des Mädchens, um dort um dessen Liebe zu werben.

Heiligabend-Religion: Dass dies kein Märchen ist, sondern Gott mit uns Menschen genauso handelt, bringt Kierkegaard zum Staunen. Es ist das »O« unserer Weihnachtslieder. Es ist der tiefste Grund für die Heiligabend-Religion, wenn sie nicht verkitscht und vermarktet werden soll.

Es ist auch der tiefste Grund für dieses DIAKONIA-Heft, das eine Hilfe sein will, mit den Menschen und sich selbst im Advent und an Weihnachten bewusster umzugehen. Dem fühlen wir uns in der Redaktion der DIAKONIA verpflichtet: dass unsere Verkündigung und Pastoral nicht flach und billig wird, sondern aus den Tiefen der Quelle der christlichen Botschaft schöpft.

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Probst in Dessau und Beauftragter für den Erwachsenen Katechumenat im Bistum Magdeburg. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Matthias Morgenroth, Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003.

² Mache dich auf – werde Licht. Das große Radius-Weihnachtsbuch,

hg. v. Dietrich Mendt, Stuttgart 1994.

³ Vgl. Ingeborg Weber-Kellermann, Das Buch der Weihnachtslieder, Schott 1982; Heut erstrahlt der Krippe Glanz. Gedanken zu den

schönsten Advents- und Weihnachtsliedern, Mainz 2005.

⁴ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 211.

Lasst uns nach Betlehem gehen!

**Der biblische Bericht verortet
die Geburt Jesu in einer konkreten Zeit
an einem konkreten Ort und gibt ihr
damit auch politische Relevanz.
Die Hoffnungsbotschaft trifft auch in
die politische Situation von heute an
jenem Ort am Rand der Wüste Judäas.**

Betlehem am Rand der judäischen Wüste im Land Uru-schalim (Jerusalem) ist schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. bezeugt. In der Bibel hat Betlehem einen besonderen Klang: Hier, »an der Straße nach Efrata, das jetzt Betlehem heißt«, begrub Jakob seine Frau Rahel, die bei der Geburt Benjamins starb (Gen 35,19). Hierher kam die Moabitin Rut mit ihrer Schwiegermutter Noemi zur Zeit der Gerstenernte und wurde durch die Heirat mit Boaz zur Urgroßmutter Davids (Rut 1-4). In Betlehem lebte die Familie Isais mit ihren acht Söhnen, unter denen der Jüngste, David, von Samuel zum künftigen König Israels gesalbt wurde (1 Sam 16-20). Auch die engsten Gefährten Davids in der Zeit als Bandenführer gegen die Philister stammten aus Betlehem (2 Sam 23,13-17: In einer tollkühnen Aktion holen sie für David Wasser aus der Zisterne der belagerten Stadt). Unter König Rehabeam von Juda wurde Betlehem zur befestigten Stadt ausgebaut (2 Chr 11,6); in nachexilischer Zeit flohen nach dem

Mord am Statthalter Gedalja viele Männer, Frauen und Kinder aus Angst vor der Rache der Chaldäer in Richtung der Wüste nach Ägypten. Beim Halt vor Betlehem warnte sie der Prophet Jeremija vergeblich: »Der Herr hat zu euch gesprochen: Rest Judas, zieht nicht nach Ägypten! (Jer 42,19). Aufgrund der Natansverheißung (2 Sam 7) wurde die Geburtsstadt Davids Inbegriff und Unterpfand messianischer

»Unterpfand messianischer Ankündigung«

Ankündigung: »Aber du, Betlehem-Efrata, so klein unter den Gauen Judas, aus dir wird hervorgehen, der über Israel herrschen soll. Sein Ursprung liegt in ferner Vorzeit, in längst vergangenen Tagen.« (Mi 5,1).

Als Geburtsort Jesu verehrt, steht in Betlehem die einzige erhaltene Kirche aus byzantinischer Zeit. Um die christliche Verehrung zu unterdrücken, baute Kaiser Hadrian nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes um 135 über der von der Tradition bezeichneten Höhle ein Adonisheiligtum (Adonis als göttliches Kind, das von der Mutter ausgeht und zurückkehrt!). Kaiser Konstantin beseitigte es und die Kaiserinmutter Helena baute die erste Basilika.

Hieronymus, der von 385-420 in Betlehem lebte und hier starb und im Auftrag des Papstes Damasus an der Übersetzung der Vulgata arbeitete, bedauert in einer Predigt, dass die Krippe aus Lehm, in der Jesus gelegen habe, durch eine aus Silber und Gold ersetzt worden sei: »Der in dieser Krippe neugeboren lag, verschmähte Gold und Silber ... Und ich sehe mit Staunen, dass der

»der kleinste Eingang aller Kirchen«

Herr und Schöpfer der Welt nicht in Gold und Silber, sondern im Staub geboren wurde.« Um 531 errichtete Kaiser Iustinian eine größere und prächtigere Kirche. Als die Perser 614 plündernd durch das Land zogen, entging nur die Geburtskirche der Brandschatzung als vermeintliches persisches Heiligtum, weil die Magier (Mt 2) über dem Portal in persischer Tracht dargestellt waren. In der Kreuzfahrerzeit ausgeschmückt, zerfiel die Kirche im 15. Jahrhundert. Die Geburtskirche hat kein Portal, nur einen 1,3 Meter hohen schmalen Eingang, der gebückt passiert werden muss – es ist der kleinste Eingang aller Kirchen der Welt. Ein ganzes System von Grotten unter der Kirche führt zu jener Felsenhöhle mit dem silbernen Geburtsstern und der Inschrift: HIC DE VIRGINE MARIA JESUS CHRISTUS NATUS EST.

Kommt denn der Messias aus Galiläa?

Jesus wird im Neuen Testament immer nach seiner galiläischen Heimatstadt Nazaret benannt (Jesus von Nazaret). Nach dem Johannesevangelium entbrannte in Jerusalem am Laubhüttenfest ein Streit um seine Herkunft, nachdem etliche Festpilger mutmaßten, weshalb der Hohe Rat nicht gegen Jesus einschreite und ihn ge-

währen lasse: »Sollten die Mitglieder des Hohen Rates wirklich erkannt haben, dass dieser der Messias ist? Doch von dem da wissen wir, woher er ist, vom Messias aber, wenn er kommt, weiß niemand, woher er ist« (Joh 7,27). Der Ruf Jesu nach dem lebendigen Wasser am siebten Festtag löst eine erregte Diskussion aus: Ist er vielleicht der (endzeitliche) Prophet? Ist er der Gesalbte Gottes? Doch dagegen steht das Prophetenwort der Schrift: »Soll denn der Messias aus Galiläa kommen? Sagt nicht die Schrift, dass der Messias aus dem Geschlecht Davids und aus Betlehem kommt, dem Dorf, wo David war?« (Joh 7,41-42). Der Festnahme entgeht Jesus, weil auch die Gerichtsdieners des Hohen Rates von seiner Rede fasziniert sind und Nikodemus für ihn spricht.

»Wer ist doch dieser?«

Doch von seinen Ratskollegen erhält er die schroffe Antwort: »Lies doch nach: Der Prophet kommt nicht aus Galiläa!« (Joh 7,52). Der geheimnisvolle Ursprung des kommenden Messias »in fernen, längst vergangenen Tagen« (Mi 5) wird sich in Betlehem offenbaren. Die Frage »Wer ist doch dieser?« begleitet Jesu Wirken von Anfang an. Seiner faszinierenden Verkündigung stand das allzu bekannte, familiäre Milieu entgegen (Mk 6,3: »Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?«). Alles sprach gegen Jesu Messianität.

Die beiden – recht unterschiedlichen – Geburtserzählungen nach Matthäus und Lukas stimmen darin überein, dass Jesus zwar in Nazaret aufwuchs, aber in Betlehem geboren wurde und sich in ihm die messianischen Verheißungen erfüllten. Es sind christologische Bekenntniserzählungen, die trotz ihrer unterschiedlichen Akzente das Bekenntnis zu Jesus als dem erwarteten Christus (dem gesalbten Messias) in eine geschichtliche Situation stellen

und Antworten auf die Fragen ihrer Zeit geben wollen.

Der Schatten des Kreuzes über dem Anfang

Die Vorgeschichte nach Matthäus zeigt einen schon am Anfang überschatteten Weg. Die Genealogie am Anfang deutet in der ungewöhnlichen Nennung von fünf Frauen (Nichtisraelitinnen, irreguläre eheliche Verbindungen) eine gebrochene Heilsgeschichte an; die Heimführung Marias ist von Not und Nichtverstehen Josefs geprägt; die Magier, die das Messiaskind suchen, treffen auf König Herodes, der mit seinem Hof (»ganz Jerusalem«) über die Geburtsankündigung erschrickt und das Kind mit unerbittlichem Hass verfolgt. Unschuldige Kinder müssen in Betlehem sterben, weil das verfolgte Kind mit seinen Eltern nach Ägypten entkam. Auch die Rückkehr in die Heimat ist verdunkelt: Aus Angst vor dem Herodessohn Archelaos kann Josef nicht nach Betlehem zurück und nimmt Wohnsitz im galiläischen Nazaret.

In diese Dunkelheit bricht helles Licht: Die Verheißungen erfüllen sich. Das Kind der Jungfrau ist Immanuel, Gott-mit-uns (Jes 7,14); das kleine Betlehem wird zum Ort der Offenbarung eines neuen Herrschers für Israel (Mich 5,1-3: »Er wird auftreten und ihr Hirte sein ... er wird der Friede sein«); der Fluchtort Ägypten wird zum Anfang einer neuen Berufung (Hos 11,1);

»Ablehnung durch »ganz Jerusalem«

die trostlose Klage Rahels um die getöteten Kinder schreit nach dem Trost einer neuen Zukunft (Jer 31,16f: »So spricht der Herr. Verwehre deiner Stimme die Klage und deinen Augen die Trä-

nen ... Es gibt eine Hoffnung für deine Nachkommen«). Der leuchtende Stern führt Fremde einer andern Religion von weither zum neugeborenen »König der Juden«, dem messianischen »Sohn Davids«.

Nicht Herodes ist der neue Salomo – trotz Tempelrestauration, reger Bautätigkeit, Handelsbeziehungen und üppigem Lebensstil –, sondern das unbedeutende neugeborene Kind Jesus. Die Ablehnung Jesu durch Herodes und »ganz Jerusalem« (Mt 2,3) weist voraus auf die Tragödie der Ablehnung durch sein Volk und die Öffnung des Evangeliums für die Völkerwelt. Das bei Matthäus überlieferte Jesuswort bekennt: »Die Königin des Südens wird beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Hier ist einer, der mehr ist als Salomo« (Mt 12,42).

Der Retter der Verlorenen

Auch die Vorgeschichte nach Lukas schildert keine Idylle. Als messianischer Prophet, der selbst den geisterfüllten Propheten Johannes übertrifft, hat Jesus keinen Platz in dieser Welt (Lk 2,7). Die Steuererhebung des römischen Kaisers Augustus zwingt die kleinen Leute, ihr Heimatdorf zu verlassen. Unterwegs, am Rande der bewohnten Stadt Betlehem, wird das Kind geboren. Auch hier wird vorweggenommen, was Lukas als Jesuswort über die Heimatlosigkeit des Menschensohnes überliefert: »Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann« (Lk 9,57). Als erste Zeugen hören Hirten durch die Engelsbotschaft von der Geburt, finden das Kind und loben Gott dafür. Hirten spielen auch in hellenistischen Geburts-erzählungen eine Rolle. Für Lukas repräsentie-

ren diese einfachen Leute die Gemeinde der auf Gottes Wort Hörenden. Die Botschaft der Engel kündigt einen Retter für die verlorene Welt an: »Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr« (Lk 2,11).

Im Alten Testament ist Gott selbst Retter oder schickt einen Richter, im Neuen Testament ist es der wiederkommende Christus, der für seine Kirche der »Rettende« heißt (Phil 3,20). In der hellenistischen Herrschaftsideologie spielte der Titel Retter (soter) eine große Rolle. Uralte Hoffnungen vom wiederkehrenden »goldenen Zeitalter« knüpften sich an Kaiser Augustus

»Kontrast zur Augustusverehrung«

(31. v. - 14. n. Chr.), der den Tempel des Kriegsgottes schloss und 14 v. Chr. den Friedenstempel (ara pacis) weihte. Von Vergil wurde er als »Retter des ganzen Menschengeschlechts« besungen, der »die Gebete aller erfüllt und übertrifft« und mit seinem »Evangelium« die Welt verändert. Nicht nur die Häufung der christologischen Titel (soter, christos, kyrios), sondern der Kontrast zur Augustusverehrung geben auch dem Bekenntnis des Lukas einen politischen Akzent: Nicht der mächtige Kaiser Roms wird die Welt retten, sondern der in Betlehem Geborene, dessen Friedensangebot dauerhafter als die »pax Romana« des Augustus ist.

Bethlehem als Zeichen

Mit ihrer herrschaftskritischen Akzentsetzung verkünden Matthäus und Lukas eine höchst aktuelle Botschaft. Bethlehem, die kleine palästinensische Stadt vor den Toren Jerusalems, ist heute eine besetzte Stadt, durch die acht Meter hohe Mauer eingeschnürt, von Armut und Hoff-

nungslosigkeit gezeichnet, durch wiederholte israelische Militäraktionen verwüstet. So berichtete 2002 die Palästinenserin Viola Raheb: »Kann es wirklich sein, dass diese kleine, erst vor kurzem so sorgfältig restaurierte Stadt jetzt in Trümmern liegt? ... Die Mauern sind vom Kugelhagel durchlöchert, die Fensterscheiben zerborsten ... Was mich erschreckt, ist der Anblick der Menschen: Ihre Gesichter sind gezeichnet von Trauer, Hoffnungslosigkeit und Demütigung. An der Bäckerei vor unserer Kirche stehen die Menschen Schlange ... Soweit also ist es mit uns gekommen, dass wir wie 1948 und 1967 für trockenes Brot Schlange stehen müssen?«¹

Aber mitten in Bethlehem steht als Zeichen der Hoffnung das Caritas Baby-Hospital, wo palästinensische, jüdische und christliche Pflegerinnen, Ärztinnen und Ärzte kranke Kinder betreuen und ihre Mütter schulen; hier tragen Ordensschwestern das Leid verzweifelter Familien im Gebet mit, spenden in den Dörfern des besetzten Landes Hilfe und Trost. Sie alle harren aus, weil sie an die Botschaft von Bethlehem glauben. »Ohne die Heilige Nacht gibt es keine Theologie«, schrieb Dietrich Bonhoeffer. »Die altkirchliche Christologie ist wirklich an der Krippe von Bethlehem entstanden, und es liegt auf ihrem verwitterten Antlitz weihnachtlicher Glanz.«²

So bleibt Bethlehem – wie das Gedicht »Begebenheit« von Arnim Juhre betont – der Kontrapunkt der Hoffnung zu den großen Gefährdungen der Menschheit:

Begebenheit

Es begab sich aber zu der Zeit,
da die Bibel ein Bestseller war,
übersetzt in 197 Sprachen,
und das Neue Testament
noch sechzig Mal mehr,

dass alle Welt sich fürchtete:
vor selbstgemachten Katastrophen,
Inflationen, Kriegen, Ideologien,
vor Regenwolken, radioaktiv,
und Raumschiff-Flotillen,
die spurlos verglühn.

und alle Welt täglich
geschätzt und gewogen wurde,
ob das atomare Gleichgewicht stimmt,
hörte man sagen:
Lasst uns nach Bethlehem gehen.

Arnim Juhre³

Als die Menschenmenge auf dem Weg war
ungeheuer sich vermehrend,
hinter sich die
Vernichtungslager der Vergangenheit,
vor sich die
Feueröfen des Fortschritts,

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin in den
Theologischen Kursen für Laien (Zürich) und in der theo-
logischen Schule der Benediktinerabtei Einsiedeln. Sie ist
Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Viola Raheb, Die Zerstörung
Bethlehems – Terrorbekämpfung?
Ein Augenzeugenbericht von Viola
Raheb, aus: www.uni-kassel.de/fb
2002.

² Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte
Schriften Bd 3, 382f.

³ aus: Kurt Marti. Stimmen vor Tag,
München 1965, 50.

Im Interview: Birgit Jeggle-Merz

Weihnachten feiern in postsäkularer Zeit

Chance der Begegnung mit dem Heil Gottes

Das Weihnachtsfest ist im Bewusstsein vieler und auch in den Terminkalendern vieler Pfarren das zentrale christliche Fest. Es im Blick auf das ganze Mysterium Christi gut zu gestalten, ist herausfordernd. Die Liturgie selbst gibt dazu Hilfen an die Hand.

DIAKONIA: Frau Jeggle-Merz, in unserem Vorgespräch meinten Sie, die Weihnachtszeit sei als Thema in der Liturgiewissenschaft nicht besonders verankert. Das hat mich aufhorchen lassen. In den Gemeinden und vielen anderen kirchlichen Praxisbereichen sind der Advent und die Weihnachtszeit die Hoch-Zeit schlechthin. Es ist gerade liturgisch eine besonders dichte Zeit. Dabei bereitet sie vielen, die für Gottesdienste und Besinnungsstunden und Ähnliches verantwortlich sind, so manche Schwierigkeit. Ist es das, was sich auch in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion widerspiegelt?

Birgit Jeggle-Merz: Natürlich sind Advent und Weihnachten kein blinder Fleck in der Liturgiewissenschaft. Es wird auch zu dem »Hochfest der Geburt des Herrn« – wie es im Messbuch heißt – sowohl liturgiegeschichtlich geforscht, nach den Quellen und Ausgestaltungen des Festes in der Geschichte gefragt als auch liturgietheologisch aus der Feiergestalt des Weih-

nachtsfestes zu erschließen gesucht. Das, was es auch dem Liturgiewissenschaftler resp. der Liturgiewissenschaftlerin schwer macht, mit diesem Fest umzugehen, liegt vielleicht an der Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichem Befund und der Befindlichkeit des postsäkularen Menschen.

Da ist auf der einen Seite das kulturelle und gesellschaftliche Umfeld, das dem Weihnachtsfest hohe Bedeutung zumisst – auch jenseits allen christlichen Inhalts. Fragt man auf der Straße

»die absurdesten Antworten«

Passanten nach dem, was denn da an Weihnachten eigentlich gefeiert werde, kann man ja die absurdesten Antworten hören. Weihnachten steht nicht so sehr für eine möglicherweise christliche Identität, sondern vielmehr für ein schönes Gefühl.

Daher reduziert sich Weihnachten als Fest der Familie und der Geschenke oft auf den Heiligen Abend, den 24. Dezember. Auf diesen Abend hin sind der Advent, alle Werbung in den Medien und das ganze Sehnen nach der heilen Welt ausgerichtet. Auch dort, wo Weihnachten aus christlicher Überzeugung gefeiert wird, liegt der emotionale Schwerpunkt dieses Festes auf

dem Heiligen Abend. Um ihn kreist die ganze gefühlsbetonte deutsche Weihnacht mit ihrer winterlichen Romantik, mit Christbaum und leuchtenden Kinderaugen, mit Glühwein und Plätzchen, mit Rauschgoldengel und »Stille Nacht, heilige Nacht«. Auch der Handel, der kurz nach den Sommerferien die Regale der Geschäfte mit weihnachtlichem Gebäck und Deko-Material füllt, zielt einzig auf den Abend des

»mitten hinein kommt die Kirche«

24. Dezember. Die Weihnachtszeit selbst ist aber dann spätestens mit dem 26. Dezember beendet, denn dann gilt die Aufmerksamkeit dem Jahreswechsel und auch schon ein wenig der bevorstehenden Fasnacht.

Mitten in diese Sehnsucht und emotionale Stimmung hinein kommt die Kirche mit ihrer Botschaft der Inkarnation Gottes. Solange sie bei der rührenden Geschichte von dem Kind in der Krippe und den Weisen aus dem Morgenland bleibt, ist auch alles recht und gut. Einfach ein wunderbarer Auftakt für die familiäre Feier zuhause. Aber mehr? Eigentlich nicht.

Mehr als der 24.12.

DIAKONIA: In der Pastoral scheinen sich viele nun auch genau auf diesen Punkt, den 24. Dezember bzw. den in vielen Weihnachtsfeiern vorgezogenen Heiligen Abend zu konzentrieren. Hier erreicht Kirche ja auch Menschen, die sie nur zu dieser besonderen Zeit im Jahr aufsuchen.

Birgit Jeggle-Merz: Für Seelsorger und Seelsorgerinnen stellt das Weihnachtsfest mit Recht eine sensible Phase und eine Chance dar, Menschen mit der Frohen Botschaft in Berührung zu bringen. Zahlreiche gute Beispiele (wie das Nächtliche Weihnachtslob in Erfurt¹) zeigen, wie

das gehen kann. Viele Menschen, die den gottesdienstlichen Vollzügen eher fremd gegenüberstehen, wünschen gerade an diesem 24. Dezember einen Gottesdienst als Teil ihres Festes. Die Inhalte, die die Kirche mit dem Wunder der Menschwerdung verbindet, und die Erwartungen vieler Menschen, die an diesem Tag in die Kirche kommen, sind dabei allerdings häufig disparat.

Wenn ich dies so pointiert herausstelle, gilt mein Plädoyer nicht einem Boykott von Weihnachten oder einer Dezimierung der Anstrengungen in den Gemeinden, sondern ich möchte einladen, genauer hinzuschauen, was die Kirche bei diesem Fest feiert, wie sie es feiert und was für Konsequenzen sich daraus ergeben.

DIAKONIA: Wo liegt also aus liturgischer Sicht der Schwerpunkt des Festes? In welche Richtung wäre da der Blick insbesondere zu weiten?

Birgit Jeggle-Merz: Aufmerken lässt vielleicht schon, dass nach dem Messbuch der katholischen Kirche der Höhepunkt des Festes nicht auf dem 24. Dezember liegt, sondern auf

»Weihnachten als Erlösungsfest«

dem 25. Dezember. An diesem Tag feiert die Kirche das Fest des neuen Lichtes und der neuen Sonne, der Menschwerdung und der Geburt Christi. Das ist z.B. bereits den Weihnachtspredigten Leos I. (440-461) zu entnehmen. Bald nachdem ein eigenständiges Fest der Geburt Jesu Christi installiert worden war, wurde Weihnachten als Erlösungsfest begangen in engster Einheit mit Ostern.

Seinen besonderen Akzent erhielt dieses Fest schon früh durch die dreifache Messfeier: in der Nacht, in der Morgenfrühe und am Tag. In der Nacht steht die Geburt des Retters im Vordergrund; die Hirtenmesse in der Morgenfrühe ist von der Freude geprägt, die Menschen an der

Krippe geschenkt wird; die Festmesse am Tag feiert die Menschwerdung des Wortes, das für immer unter uns wohnt. In diesen drei Messen des 25. Dezember feiert die Kirche das Wunder der Menschwerdung. Die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil fügte ein viertes Formular hinzu: »Am Heiligen Abend«.

Das älteste dieser drei Messformulare ist die Messe »Am Tag«. Hier liegt – anders als an Ostern – der Schwerpunkt: Diese Messe ist die eigentliche Festmesse. Sie ist geprägt durch die Verkündigung des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18): »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott ... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.« Auch die Gebete dieser Messe bleiben nicht beim Kind in der Krippe, sondern blicken voraus auf die Erlösung, die mit der Menschwerdung angebrochen ist: »Allmäch-

»besonderer Akzent durch die dreifache Messfeier«

tiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und wunderbar erneuert« (Tagesgebet), du »willst uns Versöhnung schenken und uns wieder mit dir verbinden« (Gabengebet), durch deinen Sohn, »der heute als Heiland der Welt geboren wurde« (Schlussgebet).

Die zweite Messe zur Mitte der Nacht kam wohl hinzu, um den theologischen Gehalt von Weihnachten zu unterstreichen: »Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht zur Mitte gelangt war, da sprang dein mächtiges Wort vom Himmel« (Weish 18,14f). In der Nacht verkündet der Engel des Herrn den Hirten die Geburt des Messias. Die lukanische Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1-14) hebt besonders die Menschwerdung Gottes hervor: die Geburt im Stall, das Kind in der Krippe, die Verkündigung

an die Hirten und das »Gloria in excelsis« der himmlischen Heerscharen. Die dritte Messe, das so genannte Hirtenamt, hat seinen Namen vom Evangelium, denn in den Morgenstunden wird die Begegnung der Hirten mit dem Kind in der Krippe verkündet (Lk 2,15-20).

Weihnachten – so macht der Blick in die liturgischen Quellen deutlich – ist mehr als das süßliche, verkitschte Fest, das uns die Werbung

»Als die Nacht zur Mitte gelangt war ...«

suggerieren möchte. Den Gemeinden ist sehr anzuraten, die Akzente bewusst zu setzen. So kann Weihnachten nicht irgendwann am Nachmittag oder Abend des 24. gefeiert werden, denn unser Glaube kennt Zeiten des Heils: Die Mitte der Nacht ist der Anfang eines neuen Tages. Aus Bequemlichkeit oder aus Sorge um die Zahl der Gottesdienstteilnehmer sollte der mitternächtliche Termin nicht aufgegeben werden.

Wie erwähnt, hat seit der Liturgiereform eine vierte Messe »Am Heiligen Abend« Eingang in das Messbuch gefunden. Diese Entscheidung war nicht glücklich, denn dieses Formular zeigt

»gesellschaftlich bedingte Akzentverschiebung«

noch deutlich adventliche Züge in den Orationen, kündigt aber im Evangelium (Mt 1,1-25) bereits die Geburt Jesu an und verwendet schon im Eucharistischen Hochgebet die Präfation von Weihnachten. Hinzu kommt, dass dieses Formular bereits vor der ersten Vesper von Weihnachten verwendet werden kann, also noch im Advent. Dies verdunkelt, wann die Kirche das Wunder der Menschwerdung Gottes feiert, und trägt zur gesellschaftlich bedingten Akzentverschiebung bei.

Chance der Seelsorgeeinheiten

DIAKONIA: Nun wird kaum eine Gemeinde das Weihnachtsfest in dieser Ausführlichkeit feiern können bzw. ist es eben eine hohe Anforderung für die pastoral Tätigen, diese verschiedenen Gottesdienste zu verschiedenen Zeiten auch in ihrer jeweiligen Besonderheit gut zu gestalten. Was bieten sich hier aus Ihrer Sicht für Lösungsmöglichkeiten an?

Birgit Jeggle-Merz: Ich sehe z.B. in den vielerorts neu errichteten größeren Seelsorgeeinheiten die Chance, das Gesamt der gottesdienstlichen Feiern an Weihnachten neu zu bedenken. Im Zentrum sollten die Feier der Christmette und die Festmesse am 25. Dezember stehen. Um diese Eucharistiefiern können sich eine Reihe weiterer Gottesdienste gruppieren, die jedoch alle auf die zentralen Feiern von Weihnachten ausgerichtet sein sollten.

In der Praxis der Gemeinden erfreuen sich besonders die »Kinderchristmetten« oder die »Krippenspiele« am späteren Nachmittag des 24. Dezember großer Beliebtheit, denn hier wird gerade für Familien mit Kindern in anschaulicher Weise die frohe Botschaft von Weihnachten verkündet. Auch Menschen, die im Laufe des Jahres nur wenig Kontakt zur Kirche haben, sehen in diesen Feiern ein für sie angemessenes Angebot. Gerade weil die so zusammengesetzte Gemeinschaft der Mitte gottesdienstlichen Feierns, der Feier der Eucharistie also, häufig fremd ge-

»Brückenfunktion zum gottesdienstlichen Leben«

genüber steht, sollte auf die Verbindung von Krippenspiel und Eucharistiefier verzichtet werden. Auch sollte dem Krippenspiel keine Kommunionfeier angehängt werden. Alle, die das Fest der Menschwerdung mit der Feier der Eu-

charistie begehen möchten, können in die Christmette oder in die Festmesse vom 25. Dezember eingeladen werden.

Für viele liturgisch ungeübte Menschen, die dennoch Weihnachten mit einem Kirchengang verbinden wollen, sind die Krippenfeiern jedoch nicht unbedingt das richtige Angebot. In den Seelsorgeeinheiten ist zu prüfen, ob es nicht wenigstens an einem Ort einen Gottesdienst geben kann, der den Bedürfnissen dieser Suchenden gerecht wird, ohne zu überfordern. Gerade solche Feiern könnten eine Brückenfunktion zum gottesdienstlichen Leben der Kirche bilden.

Jede Seelsorgeeinheit sollte auch im Blick haben, dass es in ihren Reihen Christen gibt, die nur mit großen Schwierigkeiten an der miternächtlichen Messfeier teilnehmen können. An einem Ort der Seelsorgeeinheit sollte daher eine weihnachtliche Vorabendmesse stattfinden, die nicht als Kindergottesdienst konzipiert ist.

Das Weihnachts-Paket

DIAKONIA: Worauf ist nun bei der konkreten Gestaltung der Gottesdienste aus Ihrer Erfahrung zu achten? Inwieweit sind Unterlagen, die ja in großer Zahl jedes Jahr neu aufgelegt werden, hier hilfreich?

Birgit Jeggle-Merz: Ich habe selbst viele Jahre eine der Krippenfeiern in meiner Gemeinde mitverantwortet. »Eine der« kann ich sagen, weil die Nachfrage nach einem (gottesdienstlichen) Angebot am späten Nachmittag des 24. Dezember so groß war (und heute noch ist), dass alle drei Kirchen in unserem damaligen Pfarrbezirk trotz zeitgleicher Feier gut gefüllt waren. Ich weiß also, wie viel Mühe mit den gottesdienstlichen Feiern am Heiligabend verbunden ist. Spätestens nach den Weihnachtsferien beginnt schon die Suche nach einem geeigneten Vor-

schlag für ein Spiel mit den Kindern am Heiligen Abend. Obwohl das Thema »Weihnachten« vorgegeben ist, verschlingt die Suche viel Zeit. Immer neue Bücher versprechen das beste Rezept und das schönste Krippenspiel. Und doch ist eine Vorlage nie wirklich passend. Also habe ich mich meistens hingesezt und selber etwas geschrieben, kannte ich doch die Kinder, die sich gut in der Öffentlichkeit des Gottesdienstes präsentieren können, und die, die gerne mitmachen, aber doch lieber im Hintergrund bleiben. Auch wusste ich, wer so gut Trompete spielen kann, dass er die Engel ankündigen kann, und kannte die, die mit Begeisterung die Tengel schlagen würde.

Selten habe ich ein ähnlich bereitwilliges Engagement der Eltern erlebt, etwas zu dieser Feier beizutragen. Für das Nähen der Kostüme etwa oder das Auffinden der passenden Requisiten musste ich nie lange Freiwillige suchen. Das zeigt mir: Weihnachten ist ihnen wichtig. Zu

»bereitwilliges Engagement der Eltern«

Weihnachten gehört der Kirchgang wie der Christbaum und die Weihnachtsplätzchen. Das ganze »Paket« Weihnachten ist von hohem Wert. Das wollen sie gerne an ihre Kinder weitergeben. Auch wenn ihnen nicht immer klar ist, was das Kind in der Krippe mit der Menschwerdung Gottes und was diese mit Erlösung zu tun hat.

Einige Male habe ich versucht, in den Krippenspielen einen sozialkritischen Zug unterzubringen. Das ist nicht besonders gut angekommen. Damals habe ich das nicht verstanden, ich ging doch davon aus, etwas »Neues« bringen zu müssen, einen Anstoß zum Nachdenken auch am Heiligabend. Heute bringe ich weit mehr Verständnis für den Wert des immer Gleichen auf. Jedes Jahr die gleiche Geschichte zu hören und

zu sehen, bietet Sicherheit und Konstanz. Bei aller Veränderung in der Welt, gibt es Inseln, auf denen alles gleich bleibt und die gerade dadurch Stabilität anbieten.

Alltagstransparenz

DIAKONIA: Ist das nicht ein ambivalenter Zug von Festen, dass sie das Bestehende bestärken? Weihnachten feiert doch die Ankunft von etwas ganz Neuem und Einzigartigem in der Menschheitsgeschichte. Wie kann die Balance gelingen zwischen Stabilität und Kommen des Neuen, ganz Anderen?

Birgit Jeggle-Merz: Feste zu feiern gilt ganz grundlegend als »universale menschliche Handlungsweise und primäre Kulturtatsache aller bekannten Gesellschaften«². Unzweifelhaft sind Fest und Feier also wesentliche und unverzichtbare Bestandteile menschlichen Lebens, ist mit ihnen doch in hohem Maße Sinnstiftung und Identitätsbildung verbunden. Bestimmt man das Wesen des Festes nun in der darin zum Ausdruck kommenden »Zustimmung zur Welt« (Josef Pieper), als »Tage des Eingedenkens« (Walter Benjamin), als »Zeit in der Zeit« (Bernhard Casper) oder als »Ausnahmetage« (Peter Handke), im-

»dem Leben in all seiner Endlichkeit Sinn zuschreiben«

mer ist mit ihnen eine Überschreitung des Alltags verbunden, durch die wiederum gerade diesem Alltag und dem alltäglichen Leben des je einzelnen Menschen in all seiner Endlichkeit und Sterblichkeit Sinn zugeschrieben wird.

In den letzten Jahren sind es insbesondere die Überlegungen des Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann, die besondere Rezeption erfahren. Assmann versucht das Fest als

Medium oder Ort kultureller Erinnerung zu erhalten. Dem Alltag mit seinen unberechenbaren Wechselfällen, seinem Mangel an tieferem Sinn und seiner Routine steht das Fest mit seiner »Alltagstransparenz« gegenüber. Die Identität einer Gemeinschaft wird geradezu durch ein religiös-kultisches Fest begründet, denn ein solches Fest

»Darstellung von Herkunft und Identität«

ist jeweils bezogen auf ein bestimmtes Gründungsgeschehen, entweder auf ein mythisches oder heilsgeschichtliches Ereignis, das dann im Fest entfaltet, wiederholt oder vergegenwärtigt wird. Durch die Mitfeier erhalten die Beteiligten Anteil an den Wirkungen dieses die Gemeinschaft gründenden Geschehens in vordenklicher Zeit.³

So geht es im Fest um eine symbolisch-rituelle Darstellung von Herkunft, Identität und damit Erhalt des je einzelnen wie auch des gemeinschaftlichen Lebens. Die Feste im jüdisch-christlichen Kontext reihen sich hier ein: »Das christliche Fest ist ... das feierliche Gedenken einer heilvollen Vergangenheit, die in der Gegenwart als lebensspendend und befreiend erfahren wird, deren endgültige Verwirklichung aber erst für die Zukunft erhofft werden kann.«⁴ Liturgische Feste und gottesdienstliche Feiern sind so verstanden »Zeitinseln«, um im Leben Sinn und Grund zu entdecken.

Christliche Identität

DIAKONIA: Was bedeutete das nun umgelegt auf das Weihnachtsfest? Inwieweit kommt christliche Identität hier zum Ausdruck?

Birgit Jeggle-Merz: Das Fest der Menschwerdung Gottes hat sich überraschenderweise

erst im Laufe des 4. Jahrhunderts herausgebildet. Bis dahin ist Ostern das einzige Jahresfest der Christen. Noch im Jahre 400 sieht beispielsweise Augustinus einen deutlichen Unterschied zwischen Ostern und Weihnachten. Weihnachten sei ein Fest der bloßen Erinnerung an das historische Ereignis der Geburt Jesu Christi, Ostern hingegen vergegenwärtige das Heilsgeschehen der Erlösung. Bald allerdings verändert sich die Einschätzung der Bedeutung der Geburt des Herrn. Es ist nicht mehr nur historisches Ereignis, sondern Beginn des Erlösungsmysteriums. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts preist Leo der Große in seinen Weihnachtshomilien das Geburtsgeschehen »als Fundament und sichtbares Offenbarwerden des göttlichen Heilsplans der Erlösung«⁵.

Weshalb unabhängig von einander zwei Geburtsfeste entstehen – Weihnachten (25. Dezember) und Epiphanie (6. Januar) – ist nicht genau geklärt. Schon bald allerdings bilden die Feste um die Menschwerdung des Herrn Jesu Christi neben dem Osterfest einen zweiten Pol

»ein zweiter Pol im liturgischen Jahr«

im liturgischen Jahr. Im Laufe der Zeit verschieben sich die Akzente weiter: Immer mehr wird die Inkarnation als die alles bestimmende Heilstat angesehen und das Weihnachtsfest wird mehr und mehr zum wichtigsten Fest der Christenheit. Erst das Zweite Vatikanische Konzil wagte hier aus theologischen Gründen eine Neubewertung und gab dem Wochen- und Jahresostern seine für die Christenheit zentrale Bedeutung zurück.

DIAKONIA: Müsste dementsprechend nicht auch die gemeindliche Gestaltung des Weihnachtsfestes viel deutlicher über das niedliche Kind in der Krippe hinausgreifen, zum erwachsenen Jesus hin und zum Christus des Glaubens

und von daher Inkarnation und Erlösung als ein unteilbares Geschehen erweisen?

Birgit Jeggle-Merz: Da gebe ich Ihnen Recht. Doch ein solcher Appell entspringt nicht allein Überlegungen, wie der heutige Mensch am besten mit dem Gehalt des Weihnachtsfestes in Berührung kommen könnte, sondern hat seine Wurzeln in der Grunddynamik des kirchlichen Festes selbst. Die Kirche feiert im Kirchenjahr nie isoliert einen Aspekt des Heilsgesche-

»Das Mysterium ist immer ganz.«

hens, sondern: Zentraler Inhalt liturgischer Feiern ist immer die durch geschehene und verheißene Heilsereignisse konstituierte Heilsgeschichte als Ganze. In diesen Bezugsrahmen lassen sich alle Phasen und Ereignisse des Lebens einordnen, die des Einzelnen, der Kirche, der Menschheit. Das bedeutet auch, dass diese Ereignisse des Lebens ihren Ort und ihre Qualität durch die Begegnung mit Gott gewinnen und selbst heilsgeschichtliche Bedeutung haben.

Bei der gemeindlichen Gestaltung des Festes der Menschwerdung könnte ein Satz des Benediktiners Odo Casel hilfreich sein, den er häufig ins Spiel brachte: »Das Mysterium ist immer ganz.« Mit diesem kleinen Satz kommt zum Ausdruck, dass Gottes Handeln, wie er selbst, immer Eines, immer das Eine und je Ganze ist, immer das eine Angebot seiner selbst und niemals weniger als er selbst, mögen die Situationen menschlichen Lebens auch noch so unterschiedlich sein.⁶

»Kochbücher«

DIAKONIA: Gerade zu Weihnachten sind also die Anforderungen an das Gestalten von Gottesdiensten, zumal solchen, die auch Menschen

ansprechen sollen, die sonst kaum je eine Kirche betreten, sehr hoch. Welche Hilfen gibt es da? Können Sie für den Umgang mit den unzähligen Vorlagen und Gottesdienstmodellen einen Tipp geben?

Birgit Jeggle-Merz: Für den Umgang mit Gottesdienstvorlagen gebe ich gerne den Rat einer älteren Dame weiter, die einmal bei mir eine Fortbildungsveranstaltung besuchte. Meinem damaligen recht pauschalen Verriss von Rezeptbüchern entgegnete sie, dass sie solche Modelle handhabe wie ihre Kochbücher. Wenn sie etwas Neues kochen wolle, dann wälze sie gerne ein Buch nach dem anderen auf der Suche nach dem schmackhaftesten Rezept. Sie entscheide sich für eines der Rezepte und halte sich meist sehr genau an die dort angegebenen Zutaten und Kochzeiten. Dann probiere sie das Gericht, befinde es für gut oder weniger gut. Wenn das Essen geschmeckt hat, dann schaue sie beim nächsten Mal zur Vergewisserung gerne wieder ins Buch. Umso häufiger sie allerdings ein Gericht zubereitet habe, umso seltener schaue sie in das Kochbuch.

Vergleichbar kann auch der Umgang mit den Modellbüchern gestaltet werden: Umso weniger Übung in der Vorbereitung von Gottesdiensten vorhanden ist, umso mehr braucht es

»mit dem Heil Gottes in Berührung kommen«

solche Vorlagen. Mit der Zeit werden die Vorlagen jedoch immer unwichtiger, weil das Gefühl für das gottesdienstliche Geschehen und die Sicherheit in der Auswahl der einzelnen Elemente mit der Praxis wächst. Hin und wieder ist es dann wieder schön, sich durch Vorlagen anregen zu lassen. Es ist wie beim Kochen: Ein interessantes, wohl gestaltetes Kochbuch lädt ein, sich wieder mehr Zeit für die Zubereitung der Speisen

zu nehmen. Doch: Das Lesen von Kochbüchern macht noch keine gute Köchin und keinen guten Koch. Allein das Tun schärft die Fähigkeit zu kochen. Genauso verhält es sich mit den Modellbüchern: Modellbüchern im Regal verbessern nicht die Gottesdienstkultur, sondern nur das Feiern selbst und die kritische Reflexion des Geschehens.

DIAKONIA: Was wünschen Sie unseren LeserInnen für das kommende Weihnachten?

Birgit Jeggle-Merz: Der Artikel 102 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt die Grundlinien des liturgischen Jahres. Besonders bemerkenswert ist der letzte Abschnitt: »Indem sie [d.i. die Kirche] so die Mysterien der Erlösung feiert, erschließt sie die Reichtümer der Machterweise und der Ver-

dienste des Herrn, so dass sie jederzeit gewissermaßen gegenwärtig gemacht werden und die Gläubigen mit ihnen in Berührung kommen und mit der Gnade des Heiles erfüllt werden.« Das Fest der Menschwerdung bietet uns allen also die Chance, mit dem Heil Gottes in Berührung zu kommen und die Erlösung der Welt zu feiern. Ich wünsche uns allen die Erfahrung dieser heilvollen Begegnung.

DIAKONIA: Vielen Dank für das Gespräch!

Birgit Jeggle-Merz, Dr. theol., ist Professorin für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Praktischen Liturgiewissenschaft.

Die Fragen stellte Veronika Prüller-Jagenteufel.

¹ Vgl. z.B. das »liturgische Experiment« eines »Nächtlichen Weihnachtslobs« für Ungläubige, das seit 1988 im Erfurter Dom jedes Jahr gefeiert wird. Bischof Wanke: »Es darf gehofft werden, dass das »Nächtliche Weihnachtslob« für manche ein Anstoß wurde, sich den verschütteten oder noch unbekannten Wahrheiten des christlichen Glaubens zu nähern.«

² Vgl. W. Gebhardt, *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Frankfurt a.M. u.a. 1987,

11f.; O. Marquard, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in: *Das Fest*, hg. v. W. Haug/R. Warning, München 1989, 684–691; A. Schilson, *Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 44 (1994) 3–32.

³ Vgl. J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: Ders. (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, 13–30.

⁴ B. Kranemann, »Feiertags kommt das Vergessene ...«. Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996) 3–22, 5.

⁵ St. Wahle, *Die Fleischwerdung des Wortes – Ein Geheimnis findet zu seinem Fest*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 12 (2007) 50–55, 50.

⁶ Angelus A. Häußling, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel*, in: *HID* 53 (1999) 4–10, 7.

Gott kommt zur Welt

Geborenwerden als Angelpunkt der Inkarnationstheologie

**Gott ist da, wo wir sind – zur Welt
gekommen wie alle Menschen:
durch die Geburt. Die Bedeutung
der Menschwerdung Gottes erschließt
sich nicht erst durch sein Leiden,
sondern vom Anfang her. Weihnachten
lässt sich verstehen als Einspruch gegen
die Geburtsblindheit der Theologie.**

»Dass man in der Welt Vertrauen haben und
daß man für die Welt hoffen darf, das ist viel-
leicht nirgends knapper und schöner ausge-
drückt als in den Worten, mit denen die Weih-
nachtsoratorien ›die frohe Botschaft‹ verkün-
den: ›Uns ist ein Kind geboren.«¹

Gott ist Mensch, das sagt wirklich etwas über
Gott selber aus, und weil eben das Mensch-
liche, das ausgesagt wird, in dem er sich selber
uns zusagt, in aller Wahrheit (obzwar anders als
seine Gottheit) über *ihn* selbst ausgesagt wird,
darum ist genau dieses Menschliche seine eige-
ne Wirklichkeit, in der *er selber* und nicht nur
eine von ihm verschiedene Natur uns begegnet,
so daß man in aller Wahrheit von Gott selbst et-
was begriffen und ergriffen hat, wenn man die-
ses Menschliche ergreift.² So Karl Rahner in

einem Text aus dem Jahr 1955, in dem es ihm
darum getan ist, deutlich zu machen, dass
die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus
nicht eine »Art Verkleidung« Gottes als Mensch
meint, keine Theophanie im Menschenkos-
tüm, die eigentlich nicht viel über Gott aussagt.
Menschwerdung, das heißt: Gott – »und nicht
nur sein Signal« – ist »wirklich, wo wir sind,
da«..

Es ist wohl kein Zufall, dass Karl Rahner sei-
ne leidenschaftlichen Ausführungen zur In-
karnation als ein Stück Weihnachtstheologie
schreibt. Denn es ist gerade Weihnachten, dieses
»Hohe Fest des göttlichen Abstiegs der Ewigkeit
in die Zeit, der Unendlichkeit in die Endlich-
keit«, das die Botschaft verkündet: »Gottes
Ferne ist die Unbegreiflichkeit seiner alles durch-
dringenden Nähe.« Gleichwohl ist es unge-
wöhnlich, dass Rahner Inkarnation mit Weih-
nachten in Verbindung bringt und an Weih-
nachten verdeutlicht. Denn Weihnachten ist ein
theologisches Randthema, zumindest der Schul-
theologie. Im Allgemeinen denkt die Theo-
logie lieber über Ostern denn über Weihnach-
ten nach, stellt lieber Jesu Leiden, Sterben und
Auferstehung denn sein Geborenwerden ins
Zentrum der Reflexion dessen, was es bedeutet:
Gott ist Mensch geworden.

Der theologischen Randständigkeit von Weihnachten korrespondiert eine »Geburtsblindheit der Philosophie«³. (Übrigens reflektiert auch Karl Rahner – obschon er eine Weihnachtstheologie entwirft – das Geboren-Sein des Sohnes Gottes nicht explizit.)

Dass Philosophie und Theologie Geburt als menschlichen Anfang wenig bedenken, gehört nun zunehmend der Vergangenheit an. Angestoßen durch die Arbeiten Hannah Arendts, die der Gebürtlichkeit einen zentralen Platz in ihrem philosophischen Entwurf einräumt, haben feministische Philosophinnen wie die Diotima-Gruppe, Andrea Günter oder Annegret Stopzcyk sowie Theologinnen wie Elisabeth Moltmann-Wendel, Ina Praetorius, Hanna Strack und Karin Ulrich-Eschemann begonnen, Geburt und Geborenwerden anthropologisch und theologisch zu reflektieren.

Einen Anfang machen

Gott ist Mensch geworden – also können wir etwas von Gott begreifen, wenn wir das Menschliche begreifen, sagt Karl Rahner. Zum Menschsein gehört das Geborensein.

Jeder Mensch ist durch die Geburt in die Welt gekommen. Für Hannah Arendt ist das von fundamentaler anthropologischer Bedeutung. Sie setzt die Natalität gegen Heideggers Diktum vom Sein zum Tode und versteht den Menschen von der Geburt als Neuanfang her. Der Neuanfang des Menschen in und mit der Geburt ist der Grund, warum Menschen selber einen neuen Anfang machen und handeln können. Handeln ist für Arendt die Antwort auf das Geborensein als Grundbedingung der menschlichen Existenz. »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergrei-

fen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.« (VA 215)

Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, dass Gottes Sohn geboren wurde? Gott wird Mensch, und diese Menschwerdung beginnt mit einer Geburt. »Uns ist ein Kind geboren« – die Weihnachtsbotschaft lässt uns hoffen und vertrauen: Gott setzt einen Neuanfang in seiner Geschichte mit den Menschen. Die Weihnachtsbotschaft verkündet den Anfang von Gottes Heilshandeln »pro nobis« – ein Heilshandeln, das so einzigartig ist wie der geburtliche Anfang

»Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen«

eines jeden Menschen und so sehr in Kontinuität steht mit dem Heilshandeln Gottes in der Geschichte Israels wie alle Menschen durch die Geburt miteinander zu einer Menschheitsfamilie verbunden sind. Das Heil, das Gott für uns Menschen will, ist nicht erst von Jesu Leiden und Tod »für unsere Sünden«, sondern von der Geburt Jesu her zu verstehen. Der Engel des Herrn verkündet den Hirten in der Geburtsnacht Jesu: »Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren« (Lk 2,10f).

Diese soteriologische Dimension von Weihnachten ist eng verknüpft mit der schöpfungstheologischen Dimension, auf deren Spur uns wiederum Hannah Arendt bringt, wenn sie schreibt, es sei die »Gebürtlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist. Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt« (VA 217). Bei der Erschaffung der Welt – so Arendt – blieb das Prinzip des Anfangs

zunächst außerhalb der Welt, in der Hand Gottes. Mit der Erschaffung des Menschen kommt das Prinzip des Anfangs in die Welt. Der Mensch, vorher ein Niemand, wird als ein Jemand – und mit ihm die Freiheit – erschaffen. Durch die Geburt kommt ein neuer, einzigartiger Mensch auf

» Wer sich am geringsten Menschen vergreift, vergreift sich an Christus. «

die Welt, in Bezug auf den es vor seiner Geburt »Niemand« gab und der selber handelnd immer wieder etwas Neues anfangen, schöpferisch werden kann.

Wenn wir an diesem Punkt nun biblisch und christlich weiterfragen, dann müssen wir die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Anschlag bringen: Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Diese Gottebenbildlichkeit ist eine Bestimmung des Menschen, die der Mensch immer wieder verfehlt. In anderen Worten: Der Mensch ist heilsbedürftig. Dieses Heil »pro nobis« schenkt Gott neu in seiner Menschwerdung, in der er den Menschen gleich wird. »Er ist den Menschen gleich geworden, damit sie ihm gleich seien. In der Menschwerdung Christi empfängt die ganze Menschheit die Würde der Gottebenbildlichkeit zurück. Wer sich jetzt am geringsten Menschen vergreift, vergreift sich an Christus, der Menschengestalt angenommen hat und in sich das Ebenbild Gottes für alles, was Menschenantlitz trägt, wiederhergestellt hat.«⁴

Gott macht sich abhängig

Geboren werden bedeutet, in Form einer Beziehung zur Welt zu kommen. »Aus der Anfänglichkeit in einem schwangeren Leib tritt jeder Mensch, meist unter Schmerzen, als Tochter

oder Sohn, als blutiger, schleimiger, schreiender, gänzlich abhängiger Säugling ins Licht der Welt. Von Anfang an ist er oder sie angewiesen auf die Zuwendung derer, die schon vorher da waren. Also darauf, dass andere den Neuling schützen, nähren, wärmen, ihm Sinn, Sprache, Regeln, Moral, Kulturtechniken vermitteln. Die Abhängigkeit nimmt im jahrelangen Prozess des Begleitetwerdens ins Erwachsenenleben allmählich ab, hört aber nie auf.«⁵

Es gehört grundlegend zum Menschsein dazu, sein Leben aus dem Leib einer anderen und dann immer wieder aus den Händen anderer zu bekommen, hineingeboren zu werden in eine schon bestehende Menschenwelt, in ein »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA 226), das allem einzelnen Handeln und Sprechen vorausgeht, das andere vor uns und für uns gewoben haben und in dem zurechtzufinden uns andere helfen müssen. Diese fundamentale Bezogenheit, die sowohl Abhängigkeit von anderen als auch Verantwortung für andere bedeutet, vergessen und verleugnen wir gerne – z.B. wenn wir Freiheit als Unabhängigkeit von anderen den-

» in Form einer Beziehung zur Welt zu kommen «

ken; wenn wir glauben, unsere Freiheit verteidigen zu müssen, indem wir uns gegen andere und ihren Zugriff auf unser Leben abgrenzen und wehren; wenn wir Menschen, die Sozialhilfe in Anspruch nehmen müssen, als abhängig und unselbstständig stigmatisieren; wenn wir übersehen, dass auch der Manager sein soziales Netz braucht, das ihm Essen, saubere Kleidung, Wohnraum, medizinische Versorgung und Pflege im Krankheitsfall etc. zur Verfügung stellt und ihn so frei setzt für seine Managertätigkeiten.

Gott macht nicht mit bei dieser Verleugnung der zur *conditio humana* gehörenden Bezogen-

heit und Bedürftigkeit. Er wird nicht nur ganz Mensch, indem er sich dem Leiden aussetzt. Er wird ganz Mensch – und bindet sich so an seine Schöpfung und an den Menschen als sein Geschöpf –, indem er sich verwickeln lässt in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten.

»dass uns in unserer Abhängigkeit Sorge entgegengebracht wird«

Er wird geboren, kommt in Form einer Beziehung zur Welt – und macht sich damit abhängig vom »mir geschehe, wie du gesagt hast« der Maria, die durch die Geburt Jesu zur Mutter Gottes wird. Er macht sich abhängig davon, dass Maria und Josef ein Dach über dem Kopf für ihn finden, ihn in Windeln wickeln und für ihn sorgen.

Diese Erfahrung frühkindlicher Abhängigkeit kommt vor der Leidenserfahrung – sowohl für Jesus als auch für uns alle. Es sind diese Erfahrungen frühkindlicher Abhängigkeit, die uns Vertrauen lehren (können). Vertrauen, auch das Gott-Vertrauen, und Hoffnung speisen sich nicht nur aus dem Wissen um das Mitleiden Gottes, sondern auch und zuerst aus dem Wissen, dass wir darauf vertrauen können, dass uns in unserer Abhängigkeit Sorge entgegengebracht wird.

Im Fleische

Gott macht sich abhängig vom »mir geschehe, wie du gesagt hast« der Maria, und so wird Maria zur Mitarbeiterin an der Menschwerdung Gottes. Dieses Ja, diese Mitarbeit der Maria ist wesentlich für das Verständnis der Menschwerdung. Die evangelische Theologin Karin Ulrich-Eschemann schreibt dazu: »Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes liegt im Werden (fieri). ... Dieses Werden (fieri) reibt sich immer wieder an dem, was wir unter Entwicklung verstehen.

In einer Entwicklungslogik gedacht, würden wir dann in unserem Zusammenhang fragen müssen: Wie entwickelt sich der Mensch Jesus zum Sohn Gottes? (Christologie von unten.) Oder umgekehrt: Wie entwickelt sich der Sohn Gottes zum wirklichen Menschen? (Christologie von oben.) Die Frage nach dem Werden Jesu weist hin auf die Tatsache des Gewordenseins Jesu in einer Frau und des Geborenses Jesu aus einer Frau ... Die Bekenntnisaussage »geboren von der Jungfrau Maria« ist und bleibt grundlegend für das christologische Verstehen des von Gott gewährten Heils: Die Menschwerdung Gottes ist in Kooperation mit Maria geschehen.«⁶

Verschiedene Formulierungen beschreiben diese Kooperation Marias bei der Menschwerdung Gottes. Die Kirchenväter nennen Maria theotokos, Gottesgebärerin. Hanna Strack be-

»die Frau als Mitschöpferin«

zeichnet in ihrer Theologie der Geburt die Frau als Mit-Schöpferin.⁷ Und Julie Hopkins spricht vom »Werden Gottes im weiblichen Fleisch« als »Ort der lebensspendenden und erlösenden Macht Gottes«⁸.

In diesen Formulierungen steckt ein Zweifaches: Sie verweisen uns auf die paradigmatische Bedeutung, die Geborenwerden und Geburt für das kooperative Handeln Gottes mit den Menschen haben. Und sie verweisen uns auf die leibliche Dimension des Inkarnationsgeschehens. Inkarnation heißt: Gott ist im Fleische. Und das in einem doppelten Sinne: Gott ist *Fleisch geworden* und verleiht damit dem leiblichen Vollzug der menschlichen Existenz herausragende Würde. Und Gott *wird im Fleisch* und verleiht damit dem vergeschlechtlichen Leib, dem Frauenkörper, eine besondere Würde. Gleichwohl ist das Christentum geprägt von einer langen Geschichte der Ablehnung des weiblichen

Körpers und seiner »Feuchtgebiete«. Vielleicht ist die Tatsache, dass so viele Menschen Weihnachten lieber und intensiver feiern als Ostern, ein Hinweis darauf, dass sich die Verunglimpfung des weiblichen Körpers nie ganz hat durchsetzen können. Vielleicht liegt aber gerade hier ein Grund, warum Weihnachten in Kitsch und Harmlosigkeit abgeglitten ist. Der Schweiß, das Blut und der Schmerz der Geburt verschwinden jedenfalls hinter den lieblichen Bildern eines frisch gewaschenen Kindes in weißen Windeln in der Krippe im Stall.

Einheit und Differenz

Alle Menschen werden geboren. Und jeder Mensch wird als einmalige Person geboren. Die Geburt als etwas, das allen Menschen gemein ist, begründet Einheit unter den Menschen. Gleichzeitig erscheint jeder Mensch durch die Geburt »als ein einzigartig Neues in der Welt« (VA 217), als von allen anderen Unterschiedene/r. Die Geburt zeigt an, dass Gleichheit und Verschiedenheit, Gemeinsamkeit und Einzigartigkeit gleichermaßen das Mensch-Sein und das Zusammenleben von Menschen notwendig bestimmen: »Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden ... Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, ... bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung; eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander im Notfall die allen gleichen, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen.« (VA 213)

Dieses durch die Geburt grundgelegte Zugleich von Einheit und Differenz der Menschen kann vielleicht helfen, etwas vom Gedanken der Menschwerdung Gottes zu verstehen. So wie alle Menschen gleichzeitig gleich und voneinan-

der unterschieden sind, so ist auch Gott gleichzeitig als Menschgewordener den Menschen gleich und als Gott von den Menschen grundlegend unterschieden. Gott setzt sich als Anderer seiner Selbst. »Dieses Zugleich von Einheit und Differenz im Sich-selbst-Setzen Gottes ist als

**»gleichzeitig den Menschen gleich
und grundlegend unterschieden«**

Möglichkeitsbedingung dafür anzusehen, dass Gott sich zu einem einzelnen Menschen machen kann und doch Gott bleibt, wie umgekehrt der Mensch, in dem Gott sich inkarniert hat, Gott ist und doch Mensch bleibt. Oder anders formuliert: Gott verleibt sich in einem einzelnen Menschen als dem Anderen seiner selbst und teilt sich so in diesem Menschen voll und ganz mit, ohne Abzug. Und doch ist dieser Mensch als der Andere bleibend Mensch und damit kein als Mensch verkleideter Gott ...«⁹

Dass Gott Gott bleibt und damit grundlegend unterschieden vom Menschen, erscheint recht klar: Würde er nicht Gott sein und bleiben – was hätte er uns dann als Gott mitzuteilen? Wenn Gott aber nicht Mensch geworden wäre – und zwar wirklich und ganz Mensch, mit Haut und Haar, in Fleisch und Blut – könnten wir dann seine Selbstmitteilung überhaupt verstehen? Wenn wir dem Gedanken Arendts folgen und

»Könnten wir dann seine Selbstmitteilung überhaupt verstehen?«

ihn in Analogie lesen zum Verhältnis Gottes zu den Menschen, dann wird deutlich: Die Selbstmitteilung Gottes in seiner Menschwerdung braucht sowohl die Differenz zwischen Gott und den Menschen gleichsam als Differenz aller Differenzen, als auch seine Einheit mit dem Menschen – so wie die Gleichzeitigkeit von Ein-

heit und Differenz unter den Menschen notwendig ist für zwischenmenschliche Verständigung. Und diese Selbstmitteilung Gottes in seiner Menschwerdung beginnt wie jede Menschwerdung, beginnt mit dem, worin wir das Zugleich von Einheit und Differenz begründet erfahren: mit der Geburt.

Wir kommen durch Geburt zur Welt. Gott kommt durch Geburt zur Welt. Das Geburts-Fest

Weihnachten, es verkündet uns alljährlich die Botschaft, die uns hoffen und vertrauen lässt: Gott ist wirklich da, wo wir sind.

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Sozialethikerin und Redakteurin beim ORF (Österreichischer Rundfunk), Abteilung Religion im Fernsehen. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich ⁵2007, 317. (Im Folgenden abgekürzt mit VA)

² Karl Rahner, *Gott in Fleisch und Blut. Ein Stück Weihnachtstheologie*, in: *Wort und Wahrheit* 10 (1955) 887-893, hier und im Folgenden: 890f.

³ Vgl. Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*, Frankfurt a.M. 1988, 60.

⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*,

München ¹⁰1971, 279.

⁵ Ina Praetorius, *In Abhängigkeit zur Welt gekommen. Warum es gut ist, die Geburt Gottes gebührend zu feiern*, in: *beziehungsweise – weiterdenken. Forum für Philosophie und Politik – www.bzw-weiterdenken.de*

⁶ Karin Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000, 116.

⁷ Vgl. Hanna Strack, *Die Frau ist*

Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt, Rüsselsheim 2006.

⁸ Julie Hopkins, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz 1996, 126.

⁹ Saskia Wendel, »Gott ist im Fleische.« Ein Annäherungsversuch an eine ungeheuerlich anmutende Botschaft, in: *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche – www.theologie-und-kirche.de/wendel-weihnachten.pdf*, 5.

Weihnachten als Last und Lust

Wie als Priester Weihnachten leben?

**Nicht durchrasen, sondern mit Bedacht
den Bogen vom ersten Advent bis
zur Taufe Jesu spannen: Priester und
Laien im pastoralen Dienst brauchen
dazu Gelassenheit, gute Planung
und Mut zu klaren Entscheidungen.
Überlegungen aus eigener Erfahrung.**

Als junger Priester hatte ich kurz vor Weihnachten mit einem Tiroler Pfarrer ein Gespräch, das ich wohl nie vergessen werde. Im Blick auf die kommenden Feiertage meinte dieser: »Machst du es auch so? Den fünften Gang einlegen und mit Vollgas durch!« Mich haben diese Worte damals sehr erschüttert und sie tun es heute noch. Nein, das kann es nicht sein, dass ich als Priester scheuklappenmäßig und mit Vollgas durch die Feiertage rase, damit ich sie überlebe. Das wäre ein Verrat am christlichen Menschenbild, am Priesterberuf und an der oft gepredigten Feiertagskultur.

In den kommenden Zeilen versuche ich einige Erfahrungen und Grundhaltungen zu beschreiben, die mir für die Advent- und Weihnachtszeit wichtig geworden sind und die mir helfen, die Feiertage als Quelle des Glaubens zu erleben. Dabei gehört zur gelungenen Feier der Weihnachtszeit zunächst die Adventzeit wesentlich dazu.

Gegen den Trend, alles sofort haben zu müssen

Wann beginnt für die meisten Leute der Advent? Mit der ersten Weihnachtsbeleuchtung auf den Straßen (seit Jahren beginnt in den Straßen Innsbrucks am 2. November die Montage der Beleuchtungskörper), mit dem Besuch des Christkindlmarktes, mit der immer früher einsetzenden Flut von Bettelbriefen, mit den Weihnachtseinkäufen, mit dem ersten Adventsontag, mit dem Anzünden der ersten Kerze am Adventkranz oder mit dem Aufstellen des Christbaumes am Balkon?

Es gibt wohl keine Zeit im Jahr, die gesellschaftlich so zwiespältig gelebt und erlebt wird wie die Adventzeit. Einerseits wird uns überall die stillste Zeit im Jahr angepriesen, andererseits wird in keiner Jahreszeit mit allen möglichen Veranstaltungen so um die Menschen geworben wie im Advent. Der Handel muss in dieser Zeit die größten Gewinne einfahren. Sozial engagierte Menschen eilen von einer Wohltätigkeitsveranstaltung und Besinnung zur nächsten, sogar Pfarren veranstalten »Weihnachtsbasare« bzw. »Christkindlbasare« (mir gefällt hier der Ausdruck Adventbasar oder allgemein Pfarrbasar viel besser) in der Mitte des Novembers.

Wir feiern im Advent nicht Weihnachten (und am Karfreitag nicht Ostern). Wenn es Pfarren gelingt, die Adventzeit wirklich als Vorbereitungszeit zu leben und die dreifache Ankunft Christi zu feiern, ist dies heilsam und ein gutes Gegengewicht zur schnellen Gesellschaft: Der Blick auf Jesu Kommen vor 2000 Jahren hilft, sein Leben immer besser kennen zu lernen. Die Aufmerksamkeit für sein tägliches Kommen

»das Bewährte mit mehr Tiefe tun«

macht uns offener für die alltäglichen Begegnungen und Erfahrungen. Das Wissen um sein Kommen am Ende der Welt stellt unser Leben in einen großen Zusammenhang. Es gilt im Advent, die Spannung des Noch-Nicht und Doch-Schon auszuhalten und zu thematisieren.

Bei der pfarrlichen Planung und Gestaltung der Adventzeit versuche ich seit Jahren, folgende Schwerpunkte zu setzen:

- *Kaum organisatorische Sitzungen im Advent:* Mit etwas Planung lassen sich die regelmäßigen Sitzungen im November und dann wieder im Jänner festlegen. Es ist wirklich nicht notwendig, am 15. Dezember noch eine Pfarrgemeinderatssitzung abzuhalten. Es ist mehr als bedenklich, wenn wir als Pfarre die Leute einladen, die Stille des Advents zu suchen und sich Zeit für die Familie zu nehmen, aber gleichzeitig die engagierten Leute der Pfarre dreimal wöchentlich zu Abendsitzungen ins Pfarrzentrum holen. So versuche ich im Advent das Motto »Sendung statt Sitzung« (Bischof Franz Kamphaus) verstärkt zu forcieren.
- *Roratogottesdienste:* Für mich sind es die morgendlichen Roratogottesdienste, die dem Advent das spezifische Gesicht geben. Es fällt auf, dass in Tirol immer mehr Pfarren diesen Schwerpunkt setzen und jährlich mehr Leute zu diesen Morgengottesdiensten kommen. Sie wollen sich

gezielt Zeit nehmen und bewusst den Tag beginnen. In unseren beiden Pfarren feiern wir die Roratogottesdienste sehr schlicht als Adventgottesdienste: mit den vertrauten Adventliedern, mit Kerzenlicht, mit wenig Worten und viel Stille. Schwerpunkt sind die täglichen Lesungen der Adventzeit.

- *Thematisierung der Sehnsucht:* Die täglichen Lesungen der Adventzeit bieten uns große Bilder vom Traum Gottes für unsere Welt und entwickeln eine große Psychologie der Sehnsucht nach Frieden, Heilung von Verletzungen und Leben in Fülle. Diese prophetischen Texte eignen sich besonders, die menschliche Sehnsucht kommen zu lassen, sie anzuschauen und auszuhalten, ohne sie sofort mit allem Möglichen zuzustopfen oder die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen. Es ist ehrlicher und im Blick auf die vielen Benachteiligten unserer Welt auch hilfreich, wenn wir uns eingestehen, dass manches in diesem Leben sogar unvollendet bleibt. Das macht uns aufmerksamer und dankbarer für das bereits Erreichte.

- *Nichts Zusätzliches:* Vor Jahren hegte ich den ehrgeizigen Plan, im Advent zusätzlich Exerzitien im Alltag zu machen. Mein geistlicher Begleiter meinte damals, ob es nicht klüger wäre, nichts Zusätzliches zu tun, sondern das Bewährte mit mehr Tiefe, das Selbstverständliche mit neuer Aufmerksamkeit. Diese Rückmeldung nimmt mir seit Jahren den Druck, im Advent mehr leisten zu müssen oder den Advent herstellen zu müssen.

Nur am 24. Dezember?

In Tirol ist Weihnachten gesellschaftlich viel breiter verankert als Ostern. Ein Kind kommt auf die Welt, das ist leichter verständlich als die Botschaft, dass Gott sich für uns am Karfreitag sogar

kreuzigen lässt, aber stärker ist als der Tod und deshalb in den Ostermorgen hinein auferstanden ist. Als Familienfest und Anlass, bei dem sogar Erwachsene Gefühle zeigen dürfen, ist Weihnachten auch volksskirchlich getragen. Darin liegt die Chance, viele Menschen anzusprechen und gleichzeitig eine Gefahr. In der großen Familienidealisierung von Weihnachten («Fest der Familie», »Fest der Freude«, »Fest des Schenkens«), die durch die Medien bis ins Unerträgliche betrieben wird, gehen jene Menschen ganz unter, die arm sind oder keine ideale Familiensituation erleben. Ich verstehe Personen immer besser, die vor den Weihnachtsfeiertagen Angst haben und in einem ehrlichen Gespräch sagen, dass sie sich wünschen, wenn diese Tage schon vorbei wären.

Dadurch, dass viele schon ab Adventbeginn Weihnachten im Wohnzimmer haben und der Christbaum am 24. Dezember schon die ersten Nadeln verliert, wird nachvollziehbar, dass für diese Menschen nach dem Heiligen Abend Weihnachten vorbei ist, dann zum Glück ein paar freie Tage folgen und sowieso der Jahreswechsel als nächster Schwerpunkt vor der Tür steht.

Wie geht es Priestern zu Weihnachten, wie geht es MessnerInnen (KirchendienerInnen) oder Mitgliedern von Kirchenchören? Folgende Weihnachtsfabel der Tiere beschreibt die Stimmungsvielfalt wohl sehr gut:

»Die Tiere diskutierten einmal über Weihnachten. Sie stritten, was wohl die Hauptsache an Weihnachten sei. Na klar, Gänsebraten, sagte der Fuchs. Was wäre Weihnachten ohne Gänsebraten? Schnee, sagte der Eisbär. Viel Schnee. Und er schwärmte verzückt von der weißen Weihnacht. Das Reh sagte: Ich brauche aber einen Tannenbaum, sonst kann ich nicht Weihnachten feiern. Aber nicht so viele Kerzen, heulte die Eule. Schön schummrig und gemütlich muss es sein. Stimmung ist die Hauptsache. Aber mein neues Kleid muss man sehen, sagte der

Pfau. Wenn ich kein neues Kleid kriege, ist für mich kein Weihnachten.

Und Schmuck! krächzte die Elster. Jede Weihnachten bekomme ich was: einen Ring, ein Armband. Oder eine Brosche oder eine Kette. Das ist für mich das Allerschönste an Weihnachten. Na, aber bitte den Stollen nicht vergessen, brummte der Bär, das ist doch die Hauptsache. Wenn es den nicht gibt und all die süßen Sachen, verzichte ich auf Weihnachten. Mach's wie ich, sagte der Dachs, pennen, pennen, pennen. Das ist das Wahre. Weihnachten heißt für mich: Mal richtig pennen. Und saufen, ergänzte der Ochse. Mal richtig einen saufen und dann pennen. Aber da schrie er: Aua, denn der Esel hatte ihm einen gewaltigen Tritt versetzt. Du Ochse du, denkst du denn nicht an das Kind? Da senkte der Ochse beschämt den Kopf und sagte: Das Kind, jaja, das Kind – das ist doch die Hauptsache. Übrigens, fragte er dann den Esel, wissen das eigentlich die Menschen?»

Bei der pfarrlichen Planung und Gestaltung der Weihnachtszeit ist mir in den letzten Jahren Folgendes immer wichtiger geworden:

- *Keine Verklärung der Weihnachtszeit:* Ein altes Tiroler Sprichwort sagt: »Je heiliger die Zeit, umso böser die Leut.« Ich erlebe es für die GottesdienstbesucherInnen als befreiend, wenn diese Tatsache ab und zu in den Fürbitten oder beim Friedensgruß angesprochen wird. Das wirkt wie das Hochheben eines Kochtopfdeckels und verhindert eine vorgetäuschte Familienidylle oder Doppelbödigkeit, bei der wir in der Kirche Weihnachten und innigen Frieden zelebrieren, daheim aber eine ganz andere Stimmung erleben.
- *Weihnachten ist nicht nur am 24. Dezember:* Zur Kindermette und zur Christmette kommen besonders viele Menschen. An den folgenden Feiertagen ist der Gottesdienstbesuch ähnlich einem durchschnittlichen Sonntag. Das ist schade, weil damit der Reichtum und die Fülle

des Weihnachtsfestes nicht erfahrbar werden kann. Wie ich für die Feier von Ostern den Bogen von Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Ostermorgen und Osterfeiertag brauche, so besteht das Weihnachtsgeheimnis aus dem Heiligen Abend, dem Christtag, dem Fest des ersten Märtyrers Stefanus, dem Fest

»Blick auf den gesamten Weihnachtsfestkreis«

der Hl. Familie bis zu Epiphanie und dem Fest der Taufe des Herrn. Erst dieser ganze Bogen zeigt, dass Gott ganz gezielt zum Heil dieser Welt Mensch geworden ist und diese Botschaft alle Fasern des Lebens durchdringen soll. Weihnachten ist es wert, ganz verschieden gefeiert zu werden: mit vertrauten Liedern und feierlicher Kirchenmusik, mit Stille und Schlichtheit, mit einem Festtagessen und der Unterstützung der Ärmsten im Rahmen der Dreikönigsaktion.

Der Blick auf den gesamten Weihnachtsfestkreis kann und soll auch eine Entlastung für die Verantwortlichen der Gottesdienste sein. Der Wert von Weihnachten hängt nicht allein davon ab, ob die Weihnachtspredigt gut ist oder das Hirtenspiel bei der Kindermesse gelingt. Nicht nur der 24. Dezember ist entscheidend, ganz abgesehen davon, dass wir in unserer Liturgie Weihnachten nicht herstellen, sondern höchstens darstellen können. Auf die Frage, wie Ostern war, antwortete heuer ein Tiroler Pfarrer, der gerne singt, zu Ostern aber verkühlt war und so nicht singen konnte: »Die ganze Auferstehung war ein Krampf!« Gott sei Dank gibt es auch dann Weihnachten und Ostern, wenn die Verantwortlichen der Liturgie Fehler machen.

- *Persönliche Feiertagskultur:* Es wäre für mich ein falsch verstandener Dienst, wenn ich als Priester zu Weihnachten von einer Veranstaltung oder Predigtvorbereitung zur nächsten

hetze und die Feiertage nicht als Fest oder Höhepunkte im Kirchenjahr erlebe. So bemühe ich mich um rechtzeitige Vorbereitung und um eine Feiertagskultur mit festlichem Essen, mit Erholung und Stunden mit Freunden und Vertrauten. Gerade der zweite Feiertag ist für mich oft ein leichtes Weiterschwingen und Tiefschwingen des Festgeheimnisses. Vielleicht gelingt es, in einer pfarrlichen Gruppe auch einmal Folgendes zu besprechen: Wie kann eine Pfarre mithelfen, dass ihre ehrenamtlichen und hauptamtlichen Mitglieder Weihnachten nicht nur als Rollenträger (als Chorleiter, als Messner, als Pfarrer ...) erleben, sondern als Menschen und Christen?

Predigt als Last und Lust

Vor Jahren hat sich jemand die Mühe gemacht, den Beginn von Predigten in der Christmette zu sammeln. Hier einige Beispiele: »Wie geht es Ihnen? Sind Sie auch so erschöpft?« – »Ich habe hier ein Schaf mitgebracht. Es ist ein Schaf von den Hirtenfeldern von Betlehem.« – »Letzte Woche habe ich in der Kirchenzeitung eine Geschichte gelesen, die mich sofort angesprochen hat.« – »Was wäre, wenn Gott irgendein verträumtes Wesen wäre, das nur um sich selbst kreist und sich abschirmt von der Armut und Not der Welt? Dann hätte es das erste Weihnachten im Stall von Betlehem wohl nie gegeben. Was wäre, wenn es Gott gar nicht gibt oder er nur eine positive Kraft ist? Was wäre, wenn Macht und Erfolg die Namen Gottes wären, wenn Gott nur ein Freund der Starken und Reichen wäre? Dann wäre das erste Weihnachten eine große Panne gewesen, nicht in einem Palast mit Swimmingpool, sondern in einem Stall, nicht neben einem Ferrari, sondern bei Ochs und Esel. Was wäre? Was wäre? Weihnachten sagt uns: Dieses ›Was wäre gibt es nicht!‹« – »Beim Nach-

denken über das Geheimnis von Weihnachten kehre ich am liebsten zum Ursprung zurück und blättere in den wenigen Seiten des Matthäus- und Lukasevangeliums, die von den Ereignissen in Betlehem berichten und noch so frei sind von allem Kitsch und verkaufsorientierten Denken. In diesen schlichten Texten kann ich immer wieder etwas Neues entdecken. Heuer ist mir dabei ganz oft Folgendes in den Sinn gekommen ...«

Ich schätze immer mehr die alte kirchliche Tradition, an Feiertagen nicht Tagespolitik zu machen, sondern kurz das Festtagsgeheimnis in den Mittelpunkt zu stellen: darstellend (nicht herstellend), feiernd, anbetend, mit dem schlichten Versuch, es in die heutige Zeit hinein zu buchstabilisieren und zu aktualisieren. Die Botschaft, dass Gott mit Haut und Haaren Mensch wird, ist frohe Botschaft und kann/soll uns Menschen zu einem gelassenen und freien Leben helfen.

Viele Prediger stöhnen zu Recht über die vielen Predigten in den Weihnachtstagen und befürchten die Gefahr der Abflachung. »Wie kann und soll ich jeden Tag etwas Neues sagen?« (nebenbei: Muss ich immer etwas Neues sagen?) Im Blick auf die vielen Predigten versuchen wir in unserem Seelsorgeraum folgenden Weg:

- *Rechtzeitige Vorbereitung:* Es ist uns Predigern ein Anliegen, rechtzeitig vorbereitet zu sein, um dann die Feiertage zu genießen und sich nicht von einer Predigt zur nächsten zu retten.
- *Blick auf viele Predigtmethoden:* Gerade die emotional vielfältige Weihnachtszeit lädt ein, bei der Predigt verschiedene Methoden und Stilmittel zu verwenden. Das eine Mal darf ein persönliches Erlebnis im Mittelpunkt stehen, eine der vielen Weihnachtsgeschichten und Legenden. Ein anderes Mal versuche ich eine biblische Predigt zu den großen Texten der Hl. Schrift.
- In unserem Seelsorgeraum haben wir den Vorteil, dass wir als Pfarrteam (Pfarrer, zwei Diakone, Pastoralassistentin) die Pfarren leiten und

ich als Pfarrer nicht der einzige Prediger bin. Natürlich gibt es den Druck und wohl auch die Eitelkeit, dass an den hohen Feiertagen nur ich als Pfarrer predigen darf. Ich bin ja der Pfarrer, das erwarten sich auch die Leute. Ich gebe diesem Druck nicht nach (obwohl einige Leute schimpfen), auch deswegen, weil ich überzeugt bin, dass viele PredigerInnen mit ihren je eigenen Talenten eine Bereicherung für die Pfarren sind und die Predigt auch ein Spiegelbild der Seelsorge sein soll. Es kann doch nicht sein, dass viele hauptamtliche MitarbeiterInnen in der Kirche ganz treu und regelmäßig die Seelsorge tragen, aber als Prediger nur der Pfarrer oder ein eingefogener Priester zur Verfügung stehen.

Weihnachten findet draußen statt

Unser Nachdenken über die großen christlichen Feiertage bleibt oft bei liturgischen Fragen stecken und übersieht die soziale und menschliche Not vieler Menschen gerade in diesen Tagen. Ein Blick in andere Länder kann auch hier unseren Blick weiten. Mutter Theresa wurde einmal gefragt, wie sie Weihnachten feiert. Ihre Antwort: »Ich betrachte das Weihnachtsevangelium und gehe dann hinaus in die Armut der Stadt, um diese Geschichte zu suchen. Ich finde sie im nächsten weggelegten Kind, das ich in mein Kinderheim mitnehme, um ihm Wärme, Zukunft und Hoffnung zu geben.« Wer mit dieser Grundhaltung lebt, legt sein Leben in die Welt hinein und folgt den Fußspuren des Mensch gewordenen Gottes. Er schafft die Verbindung zwischen Liturgie und Diakonie.

Franz Troyer, Dr. theol., ist Pfarrer im Seelsorgeraum Allerheiligen-Kranebitten in Innsbruck und Leiter der Bibelpastoral der Diözese Innsbruck.

»Ich steh' an deiner Krippe hier«

Krippentheologie

**Weihnachtskrippen bringen
die Botschaft der Menschwerdung
konkret ins Bild. Sie sind ein Stück
inkulturierte Inkarnationstheologie
und laden zur Betrachtung ein:
geschnitzte Mystagogie.**

**Im Folgenden beschrieben anhand
einer bekannten Tiroler Krippe.**

Alle Jahre wieder« stehe ich schauend und staunend vor der Bilderwelt der Tiroler Weihnachtskrippen. Sie sind für mich mehr als nur ein faszinierend vielfältiger Ausdruck verschiedener Epochen der Volkskunst. In Tirol lebt der weihnachtliche Brauch des »Krippeleschauens«, also des bewussten Besuchens verschiedener Krippen, der von Krippenvereinen, Pfarrgemeinden und Privatpersonen gepflegt wird.

Die vielen Besucher, die die Weihnachtskrippen jedes Jahr anziehen, wecken in mir die Frage nach dem theologischen Gehalt und dem Verkündigungscharakter dieser Darstellungen der Weihnachtsbotschaft. Muss die Botschaft des Weihnachtsevangeliums nicht immer wieder verschiedene Festtags- und Alltagskleider menschlicher Lebenswirklichkeit anziehen, damit sie überhaupt »anschaulich« und mit unseren menschlichen Sinnen erfahrbar wird?

Inkulturation der Weihnachtsbotschaft

Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie sehr mich die bunt bemalten Krippenfiguren in meiner Heimatpfarre als Kind in ihren Bann gezogen haben (ich habe meine Mutter und meine Großmutter immer wieder buchstäblich zum Krippeleschauen »gezogen«). Als dann eines Tages – ich war inzwischen schon im Theologiestudium – eine Gruppe von Frauen bei uns daheim auf die Idee kam, große Krippenfiguren in heimatliche Volkstrachten »einzukleiden«, löste das zunächst bei vielen Leuten Erstaunen und Befremden aus. Mir aber hat diese »Inkulturation« der Weihnachtsbotschaft eingeleuchtet.

Später bin ich als Missionar solchen »Einkleidungen« immer wieder in verschiedenen kulturellen Kontexten begegnet. Ist es nicht eine theologische Konsequenz aus dem Evangelium der Menschwerdung, dass die Hirten in den Weihnachtskrippen in Afrika die bunten Kleider ihrer jeweiligen Stammeskultur tragen und dass Maria und Josef in Asien eben asiatische Gesichtszüge aufweisen? In einer der charakteristischen Tonkrippen vom Andenhochland in Peru kommt das Jesuskind in einem Binsenboot des Titicaca-Sees auf die Welt und Ma-

ria und Josef sind – wie könnte es auch anders sein – wie Indios gekleidet.

Die Botschaft der Menschwerdung wird immer wieder neu ausgesagt. Sie wird von Menschen einer bestimmten Kultur »verkörpert«, die sich mit ihrem ganzen Leben gläubig in dieses heilige Geschehen hineinbegeben. Sie verleihen dem Weihnachtsevangeli-um dadurch eine je neue Gestalt und Aussagekraft. Am deutlichsten wurde mir diese Aneignung und Verkörperung des Heilsereignisses der Geburt Jesu in Brasilien, wo vor der Mitternachtsmette Menschen aus

»Einkleidung in verschiedene kulturelle Kontexte«

Fleisch und Blut als Maria und Josef auftreten und eine so genannte »lebende Krippe« zur Darstellung bringen. Da »verkündet« dann ein »echtes« neugeborenes Kind – oft lautstark schreiend – die Geburt Jesu. Man kann über so viel Naivität der armen und einfachen Leute genauso lächeln wie über den Ernst und die Begeisterung, mit denen Kinder bei uns in Krippen- und Hirtenspielen das Weihnachtsgeschehen verkünden. Mich aber machen diese Versuche einer »Aktualisierung« theologisch nachdenklich.

Ich gestehe, dass es mir lange nicht gelungen ist, zwischen dem, was ich aus der Exegese über den besonderen Charakter der neutestamentlichen Erzählungen von der Geburt Jesu weiß, und dem, was ich als Theologe über das Lebensgeheimnis der Inkarnation im Licht der Tradition der Kirche zu ergründen versuche, und meinem von der Bilderwelt der volkstümlichen Krippendarstellungen verschiedenster Art geprägten Vorstellungen eine Verbindung herzustellen. Im »Krippeleschauen«, d.h. im Versuch, mich auf die Botschaft von Weihnachtskrippen, auf deren bildhafte Verkündigung und die dahinter liegende Theologie einzulassen, verringert

sich für mich zusehends die Kluft zwischen theologischem Gedankengut und den Ausdrucksformen einer Volksfrömmigkeit, wie sie uns in den alten und neuen Krippendarstellungen begegnen.

Zur Geschichte der Weihnachtskrippen

Der Krippenforscher Rudolf Berliner definiert das Wort Krippe »als festzeitlich begrenzte, figürliche und verwandelbare Darstellung verschiedener Begebenheiten des evangelischen Weihnachtsberichtes mit Andeutung der Örtlichkeit«¹. Das Weihnachtsgeschehen wird in den Krippen offensichtlich je neu verortet und damit lokal inkulturiert. Die Krippendarstellungen »reichen thematisch von der alleinstehenden Krippe bis zur figurenreichen Schilderung des gesamten Weihnachtsgeschehens«². Sie ermöglichen ein »Miterleben der heiligen Geschichte« und sind als »Hilfsmittel zur geistlichen Pilgerfahrt gedacht«³. Die Geburt Jesu stand genauso wie seine Passion als zentrales Thema des Christentums »immer schon wegen der Einfachheit und Klarheit des Geschehens im Mittelpunkt der Phantasie des Volkes«⁴, das diese Ereignisse ohne Wissen um die je eigene literarische Gattung der neutestamentlichen Erzählungen entsprechend ausschmückte und sie in den Kontext der eigenen Kultur und Lebenswelt stellte.

Schon auf spätromanischen Fresken, wie etwa auch auf der Darstellung der Geburt Christi am Altar von Schloss Tirol (um 1370), wird Jesus zum Beispiel im einfachen Stall eines Bauernhauses geboren. Maria badet das Kind in einem Holzschaff. Im Hintergrund verkündet ein Engel einem mit einem Schaffelmantel und Tiroler Hut bekleideten Hirten die frohe Botschaft der Weihnacht.⁵

Im späten 16. Jahrhundert entstehen in Tirol die ersten »Krippen«, die zunächst nur aus einem in der Krippe liegenden Jesuskind bestanden, das in einem durch ein Drahtgitter abgesicherten Kasten aufbewahrt und zur Weihnachtszeit in den Kirchen aufgestellt wurde.⁶ An der Entstehung und Verbreitung der Weihnachtskrippen waren nach dem Konzil von Trient die Orden der Franziskaner und Kapuziner und vor allem die Jesuiten maßgeblich beteiligt. Die Patres und Brüder versuchten in der Zeit der Gegenreformation den katholischen Glauben des Volkes durch kirchliche Volksschauspiele, durch prachtvolle Gottesdienste und durch die Anschaulichkeit eines bilderreichen religiösen Brauchtums zu stärken.

In einem Nachruf auf den in Schwaz in Tirol geborenen Jesuitenbruder und Krippenbauer Josef Brandstetter (1541-1625) heißt es, dass seine »Krippen des neugeborenen Herrn so kunstvoll waren, daß die meisten in den Kirchen [...] durch ihre natürliche Einfalt anerkannt und sehr

»Die bäuerliche Bevölkerung fühlt sich selbst als Teil der Weihnachtsgeschichte.«

beliebt als Schaustücke waren«⁷. Erwähnenswert und theologisch bedeutsam ist zweifellos auch die Tatsache, dass schon im frühen Barock im religiösen Volksbrauchtum neben den großen Weihnachtskrippen auch so genannte Fastenkrippen mit der Darstellung der verschiedenen Stationen des Leidens Christi entstanden. In dieser volkstümlich-bildhaften Katechese wurde somit das Weihnachtsgeschehen mit der Passion in Verbindung gesetzt.⁸

Eine neue Blütezeit erlebte die Krippenkultur, die sich nun über die Städte und ihre Kirchen hinaus auch in den Märkten und Dörfern verbreitete, im 18. Jahrhundert. Selbst- und frei-

heitsbewusste Tiroler Bauern lassen sich zu dieser Zeit in den Krippen in ihrem Sonntagsstaat als Hirten darstellen. Die bäuerliche Bevölkerung steht hier nicht mehr am Rande des Geschehens, sondern fühlt sich selbst als Teil der Weihnachtsgeschichte.⁹ »Echte Zeugnisse der barocken Volkskunst« und in ihrer Anschaulichkeit eine »Aufforderung zum Miterleben«¹⁰ der Weihnachtsgeschichte waren auch die bekleideten Krippen des Barock, die unter dem aufgeklärten Kaiser Joseph II. durch Hofdekret aus allen Kirchen entfernt werden sollten. Der Superior des Franziskanerklosters in Telfs nannte sie sogar einen »Gräuel im Tempel Gottes«, der abgeschafft werden sollte. Ein aufgeklärter Salzburger Erzbischof befahl im Jahre 1782, dass »alle, teils ungereimten und ärgerlichen, teils lächerlichen und wenigstens unnötigen Dinge, als auch die Krippeln aus der Kirche wegbleiben und wo sie schon aufgestellt wären, weggeräumt werden sollen«¹¹. Er musste diese Verordnung allerdings wegen der zahlreichen Proteste zurücknehmen.

Allen Verboten zum Trotz überlebten die Krippen ihre aufgeklärten Gegner und kehrten – sofern man sie nicht zerstört hatte – zum Teil wieder in die Kirchen und Kapellen zurück. Aber man brauchte auch neue Kirchenkrippen. Die Bildhauer und Schnitzer, die unter dem aufgeklärten Staatskirchentum lange ohne Verdienst geblieben waren, erhielten nun vor allem von der Landbevölkerung neue Aufträge, die zur Entstehung beeindruckender geschnitzter Krippenkunstwerke führten.¹²

Die Giner-Krippe von Absam¹³

Ein unbestrittenes Meisterwerk dieser spätklassischen Epoche der Tiroler Krippenkunst ist die von Johann Giner dem Älteren zwischen 1793-

1796 geschaffene Krippe in der Pfarr- und Wallfahrtskirche von Absam bei Hall in Tirol, die wie kaum eine andere dieser Art auch eine theologische Botschaft vermittelt. Die durchschnittlich 40 cm hohen Figuren in lichter, farbig kühler Ölfarbenfassung strahlen, wie der Krippenforscher Josef Ringler es ausdrückt, einen »feierlichen

»*empfindsame individuelle Gesprächspartner*«

Ernst und eine spürbare Frömmigkeit«¹⁴ aus. Das Werk zeugt von der Bodenständigkeit seines Schöpfers. Johann Giner stammte aus einer Bauernfamilie in Thaur bei Innsbruck und übernahm dort nach dem Tod seiner Mutter den Hof, den er neben seinen künstlerischen Schaffen bis zu seinem eigenen Tod bewirtschaftete.¹⁵

Das von ihm dargestellte Weihnachtsgeschehen spielt sich in dieser und in anderen Giner-Krippen immer auf zwei Ebenen ab. Auf der höheren Ebene befinden sich die Heilige Familie und die Engel, die aber von ihrem geweihten Platz auf die niedrigere Ebene zu den Hirten hinabsteigen, um sie jeweils ganz persönlich zum göttlichen Kind zu führen. Die Engel sehen zum einen wie Altarengel aus und tragen einen um eine Schulter gelegten Mantel, zum anderen werden sie durch ihre je eigene Mimik und Gestik als empfindsame individuelle Gesprächspartner der Hirten dargestellt. Die Hirten ihrerseits sind Menschen aus der bäuerlichen Umgebung des Künstlers. Sie tragen die typische Bauernmode ihrer Zeit: geschlitzte, halb- oder dreiviertellange oder an den Knien abgebundene Hosen mit Wadenstrümpfen, Sandalen oder Kurzstiefeln, Lodenröcke, Hemden und Hüte – ihre Arbeits- und Alltagskleider also, nicht ihre Sonntagstracht.¹⁶

Während es die Hirten in den vielen anderen Krippendarstellungen wie in einer von der

Verkündigung der Geburt des Messias ausgelösten Dynamik meist fraglos zum Stall von Bethlehem zieht, erscheinen die Hirten Johann Giners in der Absamer Krippe teilweise geradezu als aufgeklärte moderne Menschen, die mit den Boten vom Himmel in Diskussion treten, um ihnen ihre Skepsis, ihre Zweifel, Fragen und Ängste mitzuteilen. Die Engel lassen sich offensichtlich auf diese je eigene Glaubenssituation von Menschen ein. Jeder Hirte bekommt seinen eigenen Engel an die Seite gestellt. So scheint ein junger, selbstbewusster und noch gar nicht von der Weihnachtsbotschaft überzeugter Hirte von seinem Engel in ein Gespräch verwickelt zu werden, in dem der offensichtlich sehr irdisch gesinnte junge Mann mit einer nach oben weisenden Geste des Engels daran erinnert wird, dass mit der Geburt Jesu sich auch für ihn der Himmel geöffnet hat.

Ein anderer Hirte führt seinen kleinen Sohn an der Hand. Beiden weist ihr Begleitengel den Weg zum göttlichen Kind. Besonders beeindruckend ist eine Zweiergruppe, die jedes Jahr ganz im Vordergrund des gesamten Krippenbaus aufstellung findet: Einem Hirten, dessen Augen, Gesichtsausdruck und Körperhaltung einen ängstlichen Menschen zeigen, der seinen Engel

»*Jeder Hirte bekommt seinen eigenen Engel.*«

Hilfe suchend anblickt, begegnet dieser mit einem liebevollen und ermutigenden, aber auch entschiedenen Blick. Der Engel schaut dem Mann nicht nur in die Augen. Er fasst ihn auch entschlossen an der Hand und nimmt ihn einfach mit auf den Weg zum Zentrum des Weihnachtsgeschehens.

Nur ein Hirte hat schon das Ziel seines Weges erreicht. Er kniet voll Inbrunst und Andacht vor dem Jesuskind¹⁷, das von einer jugendlich

wirkenden, bescheiden gekleideten Mutter Maria mit seinen kleinen geöffneten Armen den Besuchern entgegengereicht wird. Ein ebenso junger und dynamischer Josef blickt liebevoll-zärtlich auf das Kind und weist mit der Gestik seiner Hände auf Jesus als den eigentlichen Mittelpunkt des Geschehens hin.

Mystagogie eigener Art

Man kann diese Absamer Krippe von Johann Giner und andere seiner Meisterwerke wie viele andere Weihnachtskrippen in Tirol und anderswo kaum mit Worten beschreiben. Man muss lange vor ihnen stehen und sie anschauen. Nur so kann man langsam mit den Augen des Herzens und des Glaubens »erschauen« und errahnen, welche Inhalte der Weihnachtsbotschaft der Künstler damit verkünden wollte. Giner hat es wie viele andere vor ihm und nach ihm meisterhaft verstanden, mit künstlerischer Qualität und volkstümlicher Ausdruckskraft seinen eigenen Glauben an die Kraft der Weihnachtsbotschaft und die schlichte Gläubigkeit der bäuerlichen Bevölkerung seiner Umgebung ins Bild zu setzen und ihm eine inkulturierte Gestalt zu verleihen. Aber dieser »Volks Glaube« ist nicht so naiv und fraglos, wie das auf einen ersten Blick erscheint.

Es mag gewagt oder vielleicht sogar überzogen erscheinen, die »Volkstheologie«, die hinter einem solchen Kunstwerk wie der Giner-Krippe in Absam steht, als »Mystagogie eigener Art« zu bezeichnen. Engel sprechen Menschen im Namen Gottes in ihrer je eigenen Lebens- und Glaubenssituation ganz persönlich an. Wie kann ein Mensch überhaupt einen Zugang zu diesem Geheimnis des Glaubens, dass das ewige Wort »Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat« (Jo 1,14), bekommen, wenn es nicht Botinnen

und Boten gibt, die ihn dort abholen, wo er gerade steht? Vielleicht hat ein Krippenkünstler wie Johann Giner inmitten der äußeren Selbstverständlichkeiten eines spätbarocken Volkskatholizismus, der aber auch durch die kritischen Anfragen der Aufklärung herausgefordert wurde, intuitiv gespürt oder vielleicht auch im existentiellen Ringen um den eigenen Glauben leidvoll erfahren, dass schon damals nicht alle Menschen über jeden Zweifel erhaben waren. Wahrscheinlich brauchte es auch schon früher Weggefährtinnen und Weggefährten im Glauben, geistliche Begleiterinnen und Begleiter, denen man zuerst all die vielen Fragen und Anfragen stellen und die eigenen Ängste aussprechen durfte, die daran hindern, sich auf das Geheimnis der Menschwerdung einzulassen.

Die Frage, wie Menschen heute nach dem Verlust volkskirchlicher Rahmenbedingungen und dem Ausbleiben familiärer religiös-kirchlicher Primärerfahrungen neu glauben lernen,

»Inkulturation der biblischen Botschaft in die Bilder alltäglicher Lebenswelten«

gehört zweifellos zu den wichtigsten Herausforderungen der Seelsorge. Eine mystagogische Pastoral versteht sich in ihrem Ansatz und in ihrer Praxis als Begleitung und erschließende Hinführung zur Erfahrung »jener ursprünglichen und persönlichen Gottesbeziehung, die das alltagsweltliche Leben der Menschen umgreift, es bedingt und trägt und es als Geheimnis dieses Lebens erfahrungsbezogen und in lebensgeschichtlicher Konkretheit«¹⁸ zu errahnen versucht. Dass eine solche Erschließung in wirksamer Form nicht nur mit Worten, sondern vor allem auch über eine Inkulturation der biblischen Botschaft in die Bilder alltäglicher Lebenswelten von Menschen erfolgen kann und muss, davon

scheinen – neben vielen anderen – vor allem auch die Krippenkünstler überzeugt gewesen zu sein.

... bleib ich anbetend stehen

Wenn ich Jahr für Jahr in der Weihnachtszeit – oft mehrmals – vor der Krippe in Absam und vor anderen Krippen stehe und mich nicht nur auf die Krippenfiguren einzulassen versuche, sondern auch die Menschen neben mir wahrnehme, die mit mir zum »Krippeleschauen« gekommen sind, dann verhilft mir der Text eines Weihnachtsliedes, das aus einem ganz anderen Kontext stammt, zu einem tieferen Zugang zu den Bilderwelten der Weihnachtskrippen.

»Ich steh an deiner Krippe hier, o Jesu, du mein Leben«, hat der große und tiefsinnige Paul Gerhardt um die Mitte des 17. Jahrhunderts gedichtet. »Ich komme, bring und schenke dir, was du mir hast gegeben.« Es ist ein Lied voll andächtigen Staunens, mit dem der Dichter sich mit seinem ganzen Leben in dieses Heilsereignis der Geburt des Gottessohnes hineinbegeben.¹⁹ Er weiß, dass er dieses Geheimnis nicht fassen kann. Und doch erfüllt ihn eine tiefe Freude. Er kann sich, wie es in der 4. Strophe zum Ausdruck kommt, an diesem Ereignis der Menschwerdung nicht »satt sehen«. Er kommt

an eine Grenze: »Und weil ich nun nichts weiter kann, bleib ich anbetend stehen.« Ein solches staunend-anbetendes Krippeleschauen wird aber vielen von uns (post)modernen Menschen nicht leicht fallen.

Krippentheologie ist Inkarnationstheologie. Was viele unserer Weihnachtskrippen auf eine oft naive Weise, die der Lust an fantasievoller Ausschmückung und der Gefahr der Verniedlichung und Verharmlosung des Weihnachtsgeschehens nicht immer entgeht, zum Ausdruck bringen, hat seinen heilsgeschichtlichen Grund in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.« (Jo 1,18) Diese Kunde haben nach dem Zeugnis des Lukasevangeliums die Hirten als Erste vernommen. Und sie haben sie weiter verkündet. Sie tragen sie weiter bis heute – fragend und staunend. Im »Krippeleschauen« lassen sich Menschen von dieser ursprünglichen Art der Begegnung mit dem Geheimnis der Menschwerdung zum Glauben führen.

Franz Weber ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Pfarrer am Stadtrand von Innsbruck und Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

¹ Zitiert nach J. Ringler, Alte Tiroler Weihnachtskrippen, Innsbruck-München 1969, 11.

² G. Jászai, Art. Krippe. C. Weihnachtskrippe, in: E. Kirschbaum (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2, Rom 1970, 658.

³ Ebd. 256.

⁴ E. Egg/H. Menardi, Das Tiroler Krippenbuch. Die Krippe von den Anfängen bis zur Gegenwart, Innsbruck 1996, 9.

⁵ Ebd. 11-12.

⁶ Vgl. ebd. 13.

⁷ Zitiert nach Egg/Menardi, Anm. 4, 15.

⁸ Vgl. ebd. 14.

⁹ Vgl. ebd. 24.

¹⁰ Ebd. 41.

¹¹ Zitiert nach Egg/Menardi, Anm. 4, 41-42.

¹² Vgl. ebd. 46-49.

¹³ Bildmaterial unter http://touristicviews.com/krippe_absam_/6krippe_absam_20.htm

¹⁴ Ringler, Anm. 1, 45.

¹⁵ Vgl. Egg/Menardi, Anm. 4, 49.

¹⁶ Vgl. ebd. 51.

¹⁷ Vgl. Ringler, Anm. 1, 45.

¹⁸ W. Simon, Art. Mystagogie. II., Religionspädagogisch und praktisch-theologisch, in: LThK3, Bd. 7, 571.

¹⁹ Vgl. dazu S. Sandherr, »Ich steh an deiner Krippe hier«, in: Magnificat. Das Stundenbuch, Dezember 2007, 378-381. Das Lied findet sich im Gotteslob unter der Nr. 141.

Von der Krippe weitergehen

Betrachtung nach Weihnachten

Die Krippe ist kein Platz zum Bleiben.

Die Hirten kehren zurück.

**Welche Wege wollen wir
nach Weihnachten weitergehen?**

Nachdem sie das Kind bestaunt hatten, war es Zeit zurückzukehren (Lk 2,20). Was die HirtInnen erzählt hatten, hatte allen geholfen, in dem Neugeborenen die Vergewisserung zu sehen, dass Gott zu seinen Verheißungen steht. Dass der Messias wirklich kommt. Dass Friede unter den Menschen möglich ist, weil der Retter da ist – gerade für sie, die Kleinen und Randständigen dieser Gesellschaft.

Auch ihr Rückweg ist davon geprägt: Sie können gar nicht aufhören, Gott zu loben. Die Rettung und der Friede und der wunderbare Glanz der Gegenwart Gottes waren wirklich zu spüren gewesen. Wie es gesagt worden war.

Nun kehren sie zurück. Ihre Herden werden noch da sein. Der Lohn wird nicht besser sein und die Kälte schneiden wie vorher. Wölfe wird es weiter geben und genauso die Gesellschaft, in der es keinen guten Platz für sie gibt.

Ob es ihnen gelingen wird, ihre Begeisterung und Hoffnung in den Alltag mitzunehmen? Wie wird sich die Erfahrung dieses besonderen Zusammenseins in der Gegenwart Gottes auf ihr Leben auswirken? Werden das Glück und die Freude, die sie erleben durften, Früchte tragen?

Vielleicht wird der eine ein liebevollere Vater und die andere behutsamer mit den Schafen umgehen. Vielleicht schließt sich der Dritte einer Widerstandsgruppe gegen die römische Staatsgewalt an. Vielleicht versucht ein Vierter nicht mehr, beim Verkauf eines Tieres zu betrügen. Vielleicht tun sich ein paar zusammen und erreichen, dass ihnen der Zwischenhändler in Zukunft einen gerechten Preis zahlt.

Vielleicht erinnern sie sich wieder öfter an die Erzählungen von Gottes Solidarität mit seinem Volk und dass sie miteinander ebenso

Mit Genehmigung des Vier-Türme-Verlags gekürzt aus:
Veronika Prüller-Jagenteufel, Den Weg zur Krippe weitergehen. Ein spiritueller Begleiter durch die Advents- und Weihnachtszeit, Münsterschwarzach 2008, 93-94.

umgehen sollen. Vielleicht trauen sie sich zum nächsten Pesachfest in die Stadt, um die Botschaft der Rettung wieder zu hören. Vielleicht halten sie den Sabbat wieder genauer, damit die Ahnung eines glücklichen Lebens in Gerechtigkeit gestärkt wird. Vielleicht wird sich eine von ihnen später diesem Jesus anschließen und nach dessen Tod seine Auferstehung verkünden.

Schließlich waren sie doch *umgekehrt*, nachdem sie an seiner Krippe die Herrlichkeit gekostet hatten.

Mission als transformierende Kraft

Anregungen aus Kanada

Das Vertrauen, dass Gottes Geist in der Welt präsent ist, lockt die Kirche, auf Menschen und Welt zuzugehen.

Gottes Wirken zu bezeugen und Rechenschaft von der eigenen Hoffnung abzulegen, zeigen sich dabei als Kernstücke kirchlicher Sendung.

Was ein kanadischer Bischof entwirft, ist auch hierzulande inspirierend.¹

Dass die Kirche die Grenzen der ihr traditionell vertrauten Milieus überschreitet und auf Menschen, die sich einem anderen Milieu zugehörig fühlen, zugeht, ist eine nachhaltige Provokation der so genannten Sinus-Milieu-Studien². Diese haben unter den Verantwortlichen für die Pastoral in Deutschland eine heilsame Unruhe ausgelöst und die derzeitige Milieuverengung unter den noch aktiv am kirchlichen Leben Partizipierenden bewusst werden lassen.³ Die entscheidende Frage ist allerdings, worauf die Provokation abzielt. Problematisch sind allzu kurzschlüssige Reaktionen, die aus empirischen Befunden sofort praktische Strategien ableiten wollen. Unreflektiert gewinnt dann ein Denken entsprechend der Marketingstrategie Oberhand, das in der Expansion von Gewinnen den entscheidenden Erfolg sieht. Wer aus einer binnenkirchlichen Nabelschau, die wache Zeitgenossen

eher abschreckt, herauskommen möchte, muss den Überlegungen zum Handeln der Kirche in der Welt von heute ein umfassenderes Paradigma zugrunde legen.

Ein solches Paradigma findet sich komprimiert zusammengefasst in einem Beitrag des Oblatenpaters und Weihbischofs von Halifax, Claude Champagne OMI, den er auf der Vollversammlung der Kanadischen Bischofskonferenz im Oktober 2007 vorgetragen hat, unter dem Thema »Neue Evangelisierung: Neue Herausforderungen für die Mission der Kirche in Kanada«⁴. Im Folgenden wird zunächst der Ansatz des kanadischen Bischofs als anregende Stimme von außerhalb unseres deutschsprachigen Kontexts wiedergegeben und danach nach Konsequenzen für ein auch hierzulande weiterführendes Verständnis von Mission gefragt.

Präsenz und Gottesherrschaft

Zwei vom letzten Konzil erneut ins kirchliche Bewusstsein gebrachte Momente legt Bischof Champagne seinem neuen Paradigma zugrunde: das Vertrauen auf die universale Präsenz des Geistes des auferstandenen Christus in unserer Welt und die Rückbesinnung auf die Wirklich-

keit der Herrschaft Gottes als dem Herzstück der Mission Jesu und seiner Jünger und Jüngerinnen. Mit dem Ansatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, bei theologischen und pastoralen Überlegungen den Ausgang bei den »Zeichen der Zeit« zu nehmen, habe, so führt der Bischof aus, das Zweite Vatikanische Konzil die traditionelle theologische Denkweise, die ausschließlich deduktiv geprägt gewesen sei, um die

»Beide Seiten geben und empfangen.«

induktive Methode ergänzt. Theologisch habe das seinen Grund darin, dass die Kirche sich stärker des universalen Wirkens des Heiligen Geistes bewusst geworden sei. Unterstrichen habe dies Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Dominum et Vivificantem*, indem er das Vertrauen darauf anmahnte, dass dieser Geist immer und überall am Werk sei, auch bevor die Kirche in Aktion trete. Nochmals bekräftigt habe dieser Papst das anlässlich des Friedensgebets in Assisi 1986 mit dem Hinweis, dass jedes authentische Gebet, gleichgültig wer es verrichte, inspiriert sei vom Geist des auferweckten Christus.

Aus diesen neuen theologischen Einsichten, so folgert Bischof Champagne, erwachsen ein verändertes Verständnis und eine veränderte Praxis der Mission: Sie habe wesentlich zu tun mit der Besinnung auf die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in allen Menschen, zu denen wir gesandt sind, die frohe Botschaft zu verkünden: den Gläubigen und Ungläubigen, den Angehörigen unserer Generation und denen der jüngeren Generation. Das Wirken des Heiligen Geistes helfe uns zu verstehen, dass Mission heute nicht einlinig erfolgt, sondern dialogisch. Beide Seiten geben und empfangen; beide haben ihre reichen Erfahrungen vom Heiligen Geist einzubringen. Das bedeute, dass, bevor man sich

mit der Mission beschäftige, zu der die Kirche berufen ist, man anerkennen müsse, dass die älteste Mission, die zugleich auch die wichtigste in der heutigen Welt ist, vom Heiligen Geist ausgehe, der schon am Werk sei und der Kirche in der Welt vorausgehe. Wörtlich schreibt Bischof Champagne: »Wir machen ihn [den Geist] nicht präsent in unserer Welt; er war und ist längst dort, bevor wir ankommen. Wir sind nicht die Botschafter des auferweckten Christus und seines Geistes, sondern wir machen seine Gegenwart und sein Wirken sichtbar. Wichtig ist es, ihn wiederzuerkennen, ihn willkommen zu heißen und mit ihm zusammenzuarbeiten; mit ihm, der die Menschen darauf vorbereitet, der Fülle des Reiches Gottes entgegenzupilgern, so wie sie im Ostergeheimnis Christi schon eröffnet worden ist.«

Diese Gottesherrschaft habe im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu gestanden, der darin das Ziel seiner Sendung erblickt habe. Darum müsse sich die Kirche als im Dienst für dieses Reich Gottes stehend begreifen und dürfe nicht länger einem ekklesiozentrischen Missionsverständnis huldigen. Was die Gottesherrschaft sei, habe Jesus in dem, was er getan und gesagt habe, für

»Christus willkommen heißen und mit ihm zusammenarbeiten«

uns sichtbar werden lassen. Bischof Champagne nennt vor allem folgende Aspekte: Jesu Zuwendung zu den gesellschaftlich marginalisierten Personen und seinen Einsatz dafür, dass sie alle ihren Platz in der Gemeinschaft finden können; Jesu Gebetsleben, das uns einen Gott der Barmherzigkeit und Liebe offenbart; Jesu Verhalten gegenüber dem Gesetz, das er befolgt, aber nicht als absolut gelten lässt; Jesu Verkündigung als Botschaft der Vergebung und Barmherzigkeit; Jesu Heilungen und Exorzismen als Zeichen

dafür, dass die Gottesherrschaft sich auf alle Dimensionen des Menschseins bezieht: die spirituelle, psychische und physische; die durch Jesus angestiftete Ermöglichung und Befreiung der Menschen, aus ihrem Vereinzeltsein herauszukommen und mit anderen geschwisterliche Beziehungen einzugehen; schließlich Jesu Einladung, so wie er Mut zu einer inneren Freiheit zu haben.

Missionarische Situationen

Von diesen beiden theologischen Ausgangspunkten her entwickelt Bischof Champagne ein neues Verständnis von Evangelisierung. Folge man Papst Johannes Paul II. mit seiner Unterscheidung von drei pastoralen und missionarischen Situationen, ergebe sich, dass das auch für Kanada zutreffe: Erstens gebe es immer mehr Menschen, die Christus und das Evangelium noch nicht kennen gelernt hätten und auch keiner anderen Religion angehörten. Zweitens gebe es Gruppen und Gemeinden, die pastoral aktiv seien. Und drittens gebe es Getaufte, die am Glaubensleben nicht teilnähmen und sich nicht

»die Werte der Gottesherrschaft«

als Kirchenmitglieder betrachten würden. Angesichts dieser Herausforderungen sei die Mission bzw. Evangelisierung in dreifacher Hinsicht neu zu gestalten: zum einen in ihren Methoden, zum anderen in ihren Trägern und weiterhin in ihrem Eifer.

Am ausführlichsten geht Bischof Champagne auf die neuen Methoden ein. Die Sendung der Kirche bestehe darin, dazu beizutragen, dass Gottes heil machende Herrschaft unter den Menschen Platz greife. Dazu müsse sie für die Werte genau dieser Gottesherrschaft eintreten, für Dia-

log, menschliche Entwicklung, Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, Erziehung, Sorge für die Kranken, Hilfe für die Armen und Kinder, Freiheit, Vergebung, Liebe, Respekt und bei all dem die Bekräftigung des Vorranges von Transzendenz und Spiritualität. Symbolisch den Geist des auferweckten Christus sichtbar werden zu lassen, darin bestehe die missionarische Berufung.

Unter dem Stichwort »gehen zu ...« zielt Bischof Champagne darauf ab, dass Einsatz für die Gottesherrschaft zur Voraussetzung hat, dass man sich von dem bislang Vertrauten löst und sich auf Neues, auf eine unvertraute Wirklichkeit einlässt. Es gelte, den und die anderen bedingungslos und frei zu lieben, ohne bestrebt zu sein, ihn oder sie zu überreden, etwa im Interesse der Rekrutierung für die Kirche. »Eine missionarische Kirche darf keiner Nostalgie an das

»Wir müssen die kennen, an die wir uns wenden.«

Vergangene huldigen. Unsere Welt, die von Gott geliebt ist, hat ihre Stärken und Schwächen wie die Welt in vergangenen Tagen. [...] Uns selbst präsent zu machen, impliziert darum das Bestreben, die anderen zu entdecken, zu wissen, wofür sie stehen in ihrer Kultur, in ihrer Mentalität, in ihrer Suche nach einem erfüllten menschlichen Leben, nach einem gehaltvollen Sinn des Lebens. Wir sind eingeladen, die Fragen unserer Zeitgenossen und -genossinnen entgegenzunehmen. Das bedeutet etwa bei dem Zugehen auf junge Leute, dass wir uns ihnen annähern mit einem Interesse an ihnen als Individuen, an ihrem jeweiligen Leben, an ihren Freuden und ihrem Leiden, ihren Hoffnungen und ihrer Ver zweiflung, aber auch ihrem Engagement, ihren Vorlieben, Freundschaften, Fragen und Befürchtungen. Wir müssen die kennen, an die wir uns

wenden. Zurzeit fühlen sich gewisse Gruppen in unseren Gemeinden unsichtbar in der Kirche: Frauen, ethnische Minoritäten, die Armen, Homosexuelle; sie sollen ihren Ärger der Kirche gegenüber ausdrücken können. Auf sie muss mit der Liebe Rücksicht genommen werden, nach der sie sich so inbrünstig sehnen.«

Mission heißt, in einen Dialog einzutreten und dabei die anderen nicht auf die eigene Sichtweise zu verpflichten, sondern anzuerkennen,

»Wahrheit und Demut«

dass sie eigenes Wahres haben, das sie mitzuteilen haben, eigenes Gutes, was sie anbieten können – Früchte des Wirkens des Geistes. Man könne und dürfe damit rechnen, so Bischof Champagne, dass der Heilige Geist bei den anderen gegenwärtiger sei als in den eigenen Reihen, so dass man selbst davon bereichert werde. Durch den Dialog, der in Wahrheit, Fairness und Demut geführt werde, eröffne sich die Chance, die eigene Identität besser kennen zu lernen und zu vertiefen – natürlich vor dem unaufgebbaren Hintergrund der eigenen Tradition und der eigenen Überzeugungen, aber auch in Respekt vor den anderen Traditionen und Überzeugungen.

Träger der Mission

Bischof Champagne erinnert auch daran, dass der Kampf um Gerechtigkeit eine konstitutive Dimension in der Mission bilde, die Frohe Botschaft zu verkündigen.⁵ Die Verkündigung durch das Tun müsse sodann durch die Verkündigung durch das Wort ergänzt werden. Allerdings müsse man heute in Rechnung stellen, dass viele ältere Zeitgenossen im Verlauf ihres Lebens von der Kirche statt einer Frohbotschaft eine Drohbotschaft vermittelt bekommen hätten. Es gelte

darum, deutlich zu machen, dass die Botschaft des Evangeliums etwas sei, was gut für ein Leben in Freiheit und Glück ist.

In diesem Zusammenhang hebt Bischof Champagne hervor, dass gerade in unserer Zeit eher Zeugen gebraucht würden als Lehrer, Erfahrung stärker als Doktrin, Leben und Tatsachen mehr als Theorie. Es gehe weniger darum, Personen zu finden, die die Kirche vergrößern würden, als vielmehr den Menschen zu helfen, dass sie sich auf die Reise zur Fülle der Gottesherrschaft begeben. Und wenn dann jemand sich ausdrücklich zum christlichen Glauben bekehre, sei das ein Werk des Heiligen Geistes und nicht des Missionars.

Im nächsten Abschnitt umreißt Bischof Champagne das Neue der Evangelisierung mit Blick auf ihre Träger. Während früher ausschließlich geweihte Priester und Ordensleute

»gut für ein Leben in Freiheit und Glück«

als für die Mission zuständig gehalten wurden, werde sie heute als eine Angelegenheit und Aufgabe aller Getauften angesehen. Diese allgemeine Verantwortung für die Mission erfolge nicht durch ein Mandat seitens der kirchlichen Hierarchie, sondern ergebe sich von der Taufe her. Allerdings gehöre zum Zeugnisgeben vom Evangelium, dass man selbst sich um ein evangeliumsgemäßes Leben bemühe. Für die entsprechende Zurüstung der Laien zu ihrer missionarischen Aufgabe kommt nach Bischof Champagne den Vereinen und Bewegungen innerhalb der Kirche eine große Bedeutung zu.

Als letzten Aspekt der Neuheit der Evangelisierung verweist Bischof Champagne auf den Eifer und die Leidenschaft, mit der sie von denen betrieben werde, die sich die Frohe Botschaft für ihr Leben zu Eigen gemacht hätten.

Zu den anderen gehen

Dieses Paradigma der »neuen Evangelisierung« bringt die Kirche in die angemessene Relation zu dem, wozu sie gesandt ist, und es entlastet sie davon, allzu sehr auf sich selbst fixiert zu sein. Sie wird freigesetzt, sich uneigennützig in den Dienst der von der Frohen Botschaft ausgehenden transformierenden Kraft in Richtung auf das von Jesus verheißene »Leben in Fülle« für alle Geschöpfe hin zu stellen – eine Transformation, die sich sowohl auf die je individuellen als auch auf die strukturellen Lebensumstände erstreckt. In theologischer Terminologie heißt das: Die Kirche besinnt sich zurück auf und wird freigesetzt zu ihrer originären Mission.⁶

Wenn Bischof Champagne der Frage nach der Methode so große Aufmerksamkeit widmet, dann geht es ihm nicht um eine vordergründige strategische Planung kirchlichen Tuns entsprechend der Marktlogik von Angebot und Nachfrage. »Methode« hat im christlichen Kontext eine andere, viel umfassendere Bedeutung: »Eine Methode zu haben, bedeutet einen ›Weg‹ – *hodos* – zu kennen, einen Weg, um zu verstehen,

»Christ zu sein, bedeutet zu gehen.«

um nachdenken zu können. [...] Christ sein bedeutet, Jesus Christus nachzufolgen: Sequela Christi. Eine wirklich theologische Methode muss m.E. im Inneren dieses großen Weges der Nachfolge Christi angesiedelt sein. Sie erinnern sich vielleicht daran, dass in der Apostelgeschichte die Praxis der christlichen Gemeinde verschiedentlich als Weg bezeichnet wird. Christ zu sein, bedeutet ›gehen‹. Das Gehen ist eines der großen Bilder in der Bibel, wenn vom Glaubenden, im Neuen Testament vom Christen, gesprochen wird.«⁷

So ist es elementarer Vollzug des Glaubens, wenn Bischof Champagne als ersten Schritt das »Gehen zu den anderen« anführt. Es gilt, die vertrauten Besitzstände hinter sich zu lassen und sich an neue Orte mit unbekannten Einstellungen und Gewohnheiten zu begeben und den Menschen dort zu begegnen – nicht um dort gleich wieder Kirche zu managen, sondern zuallererst um zu hören, zu hören und nochmals zu hören. Was treibt die Menschen um? Was macht ihre Freude und Hoffnung, Angst und Trauer aus? Wo sind im Leben dieser Menschen Spuren des Heiligen Geistes zu entdecken?

Fraglich werden

Solches Hören und Entdecken lässt diejenigen, die hören und entdecken, nicht unverändert. Sie vernehmen und entdecken ihrerseits in sich selbst etwas, was sie mehr oder weniger umkrempelt. Sie beginnen, ihre Umgebung mit neuen Augen wahrzunehmen, und erfahren, dass die Begegnung mit den anderen zur eigenen Bereicherung wird.

Das wird verstärkt dadurch, dass man mit den anderen ins Gespräch kommt, in einen Austausch etwa darüber, wonach man sich sehnt, was einen im Leben trägt und ihm Sinn gibt, aber auch über die großen und kleinen Sorgen des Alltags, auch über Erfahrungen des Scheiterns und des Leidens und vieles andere mehr. »Das alles kann und darf nicht dazu führen, dass, was als Milieus und damit als Lebensentwürfe existent und so wiederum gesellschafts- und kulturbildend wirkt, umstandslos gutgeheißen wird. Es ist sehr wohl noch zu fragen, ob sich nicht benennen lässt, was ein gutes Leben ist. Die Kirche könnte [sc. und sollte, NM]) sich hier dialogisch als Gesprächspartnerin einbringen, ohne gleich ›fertig‹ zu wissen, was ein gutes Leben ist.«⁸

Wie bereits angedeutet, gibt es eine klare Grenze, deren Verletzung vom christlichen Glauben her nicht geduldet werden kann, weil sie der Gottesherrschaft nicht entspricht. Das ist immer dann der Fall, wenn Menschen Ungerechtigkeit widerfährt. Hier ist die Option, die sich vom christlichen Glauben her ergibt, eindeutig: In solchen Fällen muss aktiv eingegriffen werden und

»benennen, was ein gutes Leben ist«

es muss zugleich alles daran gesetzt werden, dass so etwas nach Möglichkeit nicht vorkommt. So genügt es nicht, dass die Kirche wieder stärker Kontakt zu den ihr fernen Milieus findet und umgekehrt, sondern dass sie auch einem totalen Auseinanderdriften der Milieus und damit einem Verlust des Solidar-Empfindens füreinander wehren muss.⁹

Wo Christen und Christinnen und die Kirchen sich glaubwürdig engagieren, brauchen sie sich keine Sorgen zu machen, dass sie dann nicht auch gefragt werden, warum sie das tun. Das ist der angemessene Zeitpunkt, dass sie neben den Taten auch in Worten Zeugnis und Rechenschaft ablegen von dem Glauben und der Hoffnung, die sie beseelen. Das große Problem der Kirche in unserer Zeit scheint mir darin zu bestehen, dass sie für die Mehrheit der Zeitgenossen offensichtlich so gut wie keinen Anlass gibt, sie zu fragen. Wer Fragen hat, ist auch neugierig, Antworten darauf zu hören, und ist bereit, sich mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen, ob sie für das

»Glaube in seiner Polyphonie zum Erklingen bringen«

eigene Leben tauglich sind oder nicht. Mit einer bloßen Offensive, Wissensbestände des christlichen Glaubens wieder intensiver zu vermitteln,

ist es nicht getan, wenn nicht nachvollzogen werden kann, wofür dieses Wissen hilfreich sein soll. Wo das jedoch der Fall ist, vermögen Menschen einiges im persönlichen Leben und im Leben miteinander umzukrempeln.

Der enge Zusammenhang von Glauben und Leben bedingt, dass es dabei zu einer Fülle von Auslegungen des Glaubens kommt. Statt das zu behindern, besteht aller Grund, es zu fördern, damit der Glaube in seiner Polyphonie zum Erklingen gebracht werden kann – selbst wenn sich dabei gelegentlich Disharmonien einstellen. Damit ist impliziert, dass Mission unter den heutigen Gegebenheiten glaubwürdig nur in ökumenischer Kooperation betrieben werden kann; auch im Verhältnis der Konfessionen untereinander erweist sich Mission als transformierende Kraft.

Ernstfall

Ein letzter Hinweis sei zu den Agenten der Mission gegeben. In ihrer Stellungnahme zu den »Lineamenta« für die Ordentliche Bischofssynode 1987 über die »Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt« hat sich die Deutsche Bischofskonferenz darum bemüht, statt den Laien etwa als Nicht-Amtsträger negativ zu bestimmen, positiv ans Licht zu heben, was ihn ausmacht, und formuliert: »Der Laie im engeren Sinn ist also jener Christ, welcher das Kirche-Sein und die Sendung der Kirche in der Welt exemplarisch verdeutlicht. Er ist »kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst »nach dem Maße der Gabe Christi (Eph 4,7)« (LG 33). Er ist gewissermaßen der »Ernstfall« des Christen in der Welt.«¹⁰ Entsprechend gilt es, gerade die Laien mit ihrer missionarischen Berufung in der Kirche stark zu machen und zu för-

dern. Dazu gehört auch, dass man ihnen die eigenständige Verantwortung, die ihnen kraft Taufe und Firmung zukommt, auch wirklich einräumt. Weiterhin müssen ihnen Räume eröffnet werden, in denen sie sich gemeinsam mit anderen ihrer Verantwortung vergewissern und Erfahrungen untereinander austauschen können – so etwas wie Gemeindebildungen an der Basis.

Giancarlo Collet hat prägnant ausgedrückt, worin der Grund der Mission der Getauften besteht und von welchem Geist sie beseelt ist: »Indem die Christinnen und Christen aus der Erfahrung leben dürfen, dass Gott zu den Menschen sein unbedingtes Ja gesagt hat und dass die Antwort auf dieses Ja, die Liebe zu unseren

Geschwistern, davon lebt und sich dadurch stärkt, dass sie von Gott geliebt werden, eröffnen sie durch ihr dankbares und absichtsloses Glaubenszeugnis auch Anderen die Möglichkeit, dieses unbedingte Ja sich gefallen und selbst vom Evangelium sich überzeugen zu lassen. Alles Andere liegt in Gottes Hand.«¹¹

Norbert Mette, Dr. theol. Dr. theol. h.c., ist Universitätsprofessor für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Technischen Universität Dortmund. Seine Forschungsschwerpunkte sind derzeit: Humanismus in Bibel und Koran; Plurale Wirklichkeit Gemeinde; Religiöse Sozialisation und Katechese.

¹ Dem Artikel liegt ein Statement auf der Festakademie anlässlich der Verabschiedung von P. Dr. Hermann Schalück OFM als Präsident von Missio am 8. Mai 2008 in Aachen zugrunde, das gekürzt und bearbeitet wurde.

² Vgl. Milieuhandbuch »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005«, Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision, München 2006. Vgl. auch als Nachfolgestudie: Bund der Deutschen Katholischen Jugend/Misereor (Hg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27, Düsseldorf 2008.

³ Vgl. z.B. Lebendige Seelsorge 57 (2006) Heft 4: Kirche in (aus) Milieus, und neuerdings Michael N. Ebertz/Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer

milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008.

⁴ Vgl. Claude Champagne, New Evangelization: New Challenges for the Church's Mission in Canada, in: The Ecumenist, Vol. 44, No. 4, Fall 2007, 18–23..

⁵ Vgl. II. Ordentl. Generalversammlung der Weltbischofssynode in Rom: De iustitia in mundo, Über die Gerechtigkeit in der Welt 6, 1971.

⁶ Vgl. dazu auch: Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004; vgl. grundlegend: Giancarlo Collet, »Geh in die Stadt und dort wird man dir sagen, was zu tun ist!« Überlegungen zur Mission in der Stadt, in: Benjamin Bravo/Alfons Vietmeier (Hg.), Gott wohnt in der Stadt, Zürich 2008, 191–213.

⁷ Gustavo Gutiérrez, Theorie und

Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: Johann Baptist Metz/Peter Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen. München 1988, 48–60, hier: 56.

⁸ Magnus Striet, Zum Kirchenverständnis der Sinus-Milieu-Studie und deren Konsequenzen, in: Impulse für die Pastoral 2/2007, 18–22, hier: 21f.

⁹ Vgl. Ralf Miggelbrink, Milieutranszendenz. Eine praktische Folgerung aus der Sinus-Studie, in: LS 58 (2007) 260–264.

¹⁰ In: Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987, 5–29, hier: 10f.

¹¹ G. Collet, Anm. 6, 213.

»Wenn es Gott denn gibt,«

Glaubenshorizonte österreichischer Jugendlicher und die Firmung

Das Interesse von Jugendlichen für Religion steigt, die Nachfrage nach der Firmung ist ziemlich stabil.

Abhanden kommt jedoch die klar beschreibbare Lebenswende, noch mehr eine verbindliche Kirchlichkeit.

Firmpastoral muss sich vielen Fragen und Unsicherheiten stellen – wie die Jugendlichen auch.

Wenn es Gott denn gibt, dann liebt er mich und alle Menschen.«¹ Könnte so ein Credo, ein Glaubensbekenntnis der meisten Jugendlichen in Österreich lauten? Die aktuelle Österreichische Jugendwertestudie wagt diese These, freilich mit einigen Einschränkungen: Dieser Satz wird als »Motto« verstanden, als Deutung vieler Einzelaussagen und Daten. Die Zustimmung zu dem Satz selbst wurde aber nicht in dieser Formulierung abgefragt.

Dieses »Credo« ist weniger ein Satz als vielmehr eine Frage. Vor die Alternative gestellt, ob sie an Gott glauben oder nicht (ohne die Antwortmöglichkeit »Ich weiß nicht«), entscheiden sich 69% der Jugendlichen für ein Ja.² Lassen die Antwortmöglichkeiten jedoch Spielräume zu – etwa bei Fragen nach der eigenen Beziehung zu Gott, nach dessen Eigenschaften, nach seiner Erfahrbarkeit, sind Jugendliche mit einer eindeuti-

gen Glaubensüberzeugung die Minderheit. Es dominieren die eingeschränkten Zustimmungen: »trifft eher zu«.

Trotz zunehmendem Bekenntnis zu einem persönlichen Gott überwiegt weiterhin deutlich die Vorstellung von Gott als einem höheren Wesen oder geistiger Macht.³ Und, was vielleicht das deutlichste Kennzeichen der Unsicherheit ist: Gott ist für Jugendliche heute kaum erfahrbar – nicht in ihrem Alltagsleben, nicht in seiner Präsenz in dieser Welt, nicht in der Kirche. Wo Gott noch am ehesten erfahren und ersehnt wird, ist die individuelle, ganz intime Ebene: Die meisten Jugendlichen sind (eher) davon überzeugt, dass Gott im Inneren eines jeden Menschen anzutreffen ist und dass Gott sie liebt.

Ist es bedenklich, dass ein »Credo« als Frage formuliert ist? Bedenkenswert, aber nicht bedenklich. In Zeiten wie diesen geht es um die grundsätzliche Frage, wie ein Mensch, gleich welchen Alters, es heute überhaupt fertig bringt, Christ oder Christin zu werden. Karl Rahners Gelassenheit in diesen Dingen darf auch noch für unsere Zeit gelten. Die Gelassenheit, dass aufs Individuum gesehen die einzelne Glaubens- und Gnadengeschichte ein Auf und Ab kennt und doch immer schon eine individuelle Liebesgeschichte Gottes mit diesem Menschen ist – und

dass auf die Kirche gesehen mit der Situation der Diaspora zu rechnen ist und sie in gewissem Sinn ein »heilsgeschichtliches Muss«⁴ darstellt. Da wird es nicht ausbleiben und hat es einen hohen Wert, dass einzelne Menschen oder Gemeinschaften stellvertretend das bekennen, was viele vielleicht zu hoffen wagen, wofür sie aber nicht im vollen Umfang eintreten können.

Lebensphase der Unsicherheit

Vielleicht entspricht die Zögerlichkeit, die aus einem möglichen Bekenntnis eine sehnstuchsvolle Frage macht, zum Teil einer nahe liegenden Überlebensstrategie heutiger Jugendlicher: sich so wenig wie nötig und so spät wie möglich festzulegen. Die Unsicherheit dieser Lebensphase ist so groß wie noch nie: Die Pubertät beginnt (biologisch) immer früher und damit droht ein Abschied von der Kindheit, für den man psychisch-emotional noch nicht gerüstet ist.

Gleichzeitig verschiebt sich der Übergang vom Jugendalter ins Erwachsensein immer weiter nach hinten und hat keine klare Struktur mehr. Jungsein bekommt einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert. Das macht den Wechsel in einen anderen Status nicht leicht, weil es keine adäquate Anerkennung dafür gibt. Zudem sind einige der Schritte, die als typische Entwicklungsaufgaben des Jugendalters definiert werden⁵, mittlerweile de facto zu Lebensauf-

»keine adäquate Anerkennung«

gaben geworden, die offenbar mehrfach durchlaufen werden müssen oder können: Umbau der sozialen Beziehungen, Berufswahl als Entwicklungsaufgabe, Bildung als Entwicklungsaufgabe und Identitätsarbeit.

Auch die Geschlechterrollen sind weiterhin im Umbruch. Die Balance zwischen Familie und Beruf wird – nicht nur für junge Frauen – ein immer wichtigeres Thema. So manchem jungen Menschen (vor allem jungen Mann) scheint da die Rückbesinnung auf traditionelle Rollenbilder wie den »starken Mann, den eine Frau an ihrer Seite braucht«, durchaus wieder attraktiv. Der Arbeitsmarkt signalisiert, dass hohe Qualifikation, Flexibilität und je nach Bedarf wechselndes Wissen und Einzelkompetenzen gefordert sind. »Belohnt« werden diese jedoch zunehmend mit Praktikumsstellen, befristeten Dienst-, prekären Beschäftigungsverhältnissen – und in vielen Lehrberufen mit Gehältern, die sprichwörtlich »zum Leben zu wenig, zum Sterben zu viel« bieten. Wenn die Gesellschaft Jugendlichen so wenig Verbindliches und Verlässliches anzubieten hat, warum sollte es Jugendlichen dann klug erscheinen, sich auf irgendetwas verbindlich festzulegen? Wenn Flexibilität gefordert ist, bleibt man flexibel – oder antwortet mit einem Hang zu Stabilität und Autoritarismus.

Flexibler Glaube

Die Strategie, sich möglichst viel offen zu halten, wird offenbar auch im Kontext von Kirche eingesetzt. Der Glaube an Gott nimmt zu, die Bedeutung des Lebensbereichs Religion gegenüber anderen Bereichen wie der Politik steigt, dennoch bezeichnen sich immer weniger Jugendliche als religiös. Die meisten gehören einer Konfession an und halten religiöse Feiern an Lebenswenden für wichtig. An der regelmäßigen Praxis der Kirche nimmt jedoch kaum noch ein Junger teil, gleichgültig ob es um Gottesdienstbesuch, Gebetskreise oder Jugendgruppen geht. Selbst wer sich als Ministrantin oder Mitarbeiter bei Projekten der Katholischen Jugend oder an-

deren Verbänden hoch mit Kirche identifiziert, hat u.U. kein Problem damit, nur alle paar Wochen einen Gottesdienst mitzufeiern.

Es besteht offenbar der Wunsch, dazu zu gehören, weil Gott wichtig ist – ohne sich jedoch eingemeinden zu lassen. Anders ausgedrückt: Man möchte gern unverbindlich mit Kirche in Verbindung bleiben.⁶ Wer Jugendliche verstehen und in ihrer Lebenssituation anerkennen möchte, tut vermutlich gut daran, diese Unverbindlichkeit nicht vorn vornherein als bequeme Be-

»unverbindlich mit Kirche in Verbindung bleiben«

liebigkeit, sondern auch als logische Konsequenz daraus zu sehen, wie Jugendliche Welt wahrnehmen und darauf reagieren lernen. Ob die Strategien junger Menschen im Umgang mit konfessioneller Religion zum »gelingenden Leben« beitragen, bleibt zu prüfen – hatte doch die Würzburger Synode das Ziel katechetischen Wirkens darin gesehen, »dem Menschen zu helfen, dass sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und den Anspruch Gottes eingeht«⁷. Aber man muss anerkennen, dass die Jugendlichen sich erstens durchaus nahe liegender Strategien bedienen und dass zweitens darin auch kritische Anfragen an die kirchliche (Gottesdienst-)Praxis liegen.

Zwischendrin die Firmung

In diese Situation hinein fällt ein – historisch eher zufällig dort gelandeter – biographisch aber nach wie vor genutzter Anknüpfungspunkt an Kirche: die Firmung. Dass die Firmung die Altersgruppe der Jugendlichen betrifft, war historisch nicht immer so und muss auch nicht zwangsläufig so sein. Der Grund für die zeitliche Trennung zwi-

schen Taufe, Firmung und Eucharistie war ein pragmatischer und amtstheologischer – kein sakramententheologischer. Mit Einführung der Säuglingstaufe und Anwachsen der Gemeinden wurde die Taufe den Presbytern übertragen, die Salbung und Handauflegung im Anschluss an die Taufe blieb jedoch dem Bischof vorbehalten. Bei einem Besuch in der Gemeinde firmte dieser die jeweils zuletzt Getauften. Erst im Lauf der Zeit wurde der Abstand zwischen Taufe und Firmung deutlich größer, wurde die Firmung im Übergang zwischen Kindheit und Erwachsenwerden verortet.

Mit der Festlegung der Sakramente auf die Zahl sieben wurde die Firmung zu einem »eigenständigen« Sakrament. Es wurde in Unterscheidung zur Taufe das betont, was im gegliederten Initiationsgeschehen in der Verantwortung der Firmlinge liegt: Wachstum im Glauben und Zeugnis. Seit Thomas von Aquin galt für die Firmung die »Gnade der Stärkung und des

»stärkere Rückbindung an die Taufe«

Wachstums im Glauben zum (geistigen) Kampf gegen die Feinde des Reiches Gottes«⁸. Erst das Zweite Vatikanische Konzil und die Festlegung Pauls VI. auf die alte byzantinische Spendeformel 1971 brachte wieder eine stärkere Rückbindung an die Taufe und das Wirken des Heiligen Geistes ins Bewusstsein.

Die Firmung ist ein Teil des Initiationsgeschehens der Kirche. Die Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils lautet: »Die Gläubigen werden durch das Sakrament vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Hl. Geistes ausgerüstet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen.« (LG 11)

Worum geht es bei der Zugehörigkeit zu Kirche? Jeder Mensch darf sich als von Gott gewollt und damit als erlöst verstehen – schon vor allem kirchlichen Handeln. Dennoch ist Kirche nicht überflüssig. Sie verweist auf Jesus Christus, das Ursakrament. Sie hält sein Erlösungshandeln im Bewusstsein und lässt sich als ein Instrument für das fragmentarische Erfahrbarwerden der Erlösung in den Dienst nehmen. Die Sakramente sind in diesem Sinn Zeichen der Nähe Gottes zu uns Menschen⁹ – und bewirken, dass die Nähe Gottes, seine Heilszusage, konkret wird. Durch die Aufnahme in die Kirche antwortet man auf die Zugehörigkeit zu Gott und lässt sich ein auf einen Prozess, der dazu befähigt und in unterschiedlichen Formen daran teilhaben lässt, dass die Botschaft des Evangeliums weitergetragen wird.

Wer Sakramente feiert, bindet sich in diesen Kontext ein. Das tun auch Jugendliche, die sich trotz aller Distanz zur Institution und trotz der Absenz erkennbarer kirchlicher Praxis weiterhin in großer Zahl firmen lassen. Den Wert der Institution können sie vielleicht nicht benennen: Dreiviertel der österreichischen Jugendlichen ist der Ansicht, dass sie auch ohne Kirche religiös sein könnten. De facto entscheiden sie sich aber auf ihre Art und Weise und unter mehr oder weniger starkem Einfluss der Eltern für Religiosität im Rahmen einer Konfession. Das ist in Österreich vermutlich auch (noch?) Teil einer gewissen kulturellen Identität – aber nicht nur eine Formalität.¹⁰

Eigenständiges Sakrament

Die deutliche Betonung des Heiligen Geistes als primär handelndes Subjekt weist eindeutig daraufhin, dass der entscheidende Punkt im Firmgeschehen nicht die Leistung des Menschen (Be-

kenntnis, Entscheidung, Eintritt), sondern das Wirken des Geistes ist, das entdeckt, gedeutet und zugelassen werden kann. Im Zentrum steht ein »Pfingsterlebnis«, wie es die Kirche als Gründungsimpuls erfahren hat und wie es sich im Alltag von Jugendlichen da und dort finden lässt: Unterstützung erhalten, Angst überwinden, Türen öffnen, Verständnis füreinander entwickeln, Kommunikation aufnehmen – und das in einer Lebenssituation, in der oft Türen knallen, Unabhängigkeit erkämpft wird, Unverständnis herrscht, Unsicherheit das Leben bestimmt.

Die Firmung durch den Bischof signalisiert, dass ein Mensch in die Kirche aufgenommen ist, die sich zwar in Gemeinde verwirklicht, aber nicht in einer konkreten Pfarrgemeinde erschöpft. Das entlastet vom Druck zu meinen, man müsse alle Jugendlichen umfassend beheimaten und binden. Sehr sinnvoll scheint in dem

»Knotenpunkt der Existenz«

Zusammenhang auch, in der Firmpastoral Zugang zu verschiedenen kirchlichen Orten zu ermöglichen – sei es durch regionale Firmlings-events, durch Projekte mit der (Young) Caritas, Jugendkirchen, Kooperationen mit NGOs etc.

Die theologische Deutung der Firmung als »eigenständiges« Sakrament, das nicht Kindern, sondern jungen Menschen gespendet wird und einen theologischen Akzent auf die Stärkung und das Wachstum im Glauben legt, ist eine nachträgliche. Sie rechtfertigt eine bestehende Praxis in Anerkennung dessen, dass geschichtlich Gewordenes und Rahmenbedingungen der jeweiligen Zeit auf ihre theologischen Deutungsmöglichkeiten hin befragt werden können. Es werden Sinnaspekte offenbar, die »zu ihrer Zeit« besonders wichtig sind. Das legt nahe, dass es bei der Interpretation und der Gestaltung der Firmung auch heute einen gewissen kontextuellen

Spielraum gibt und geben muss. Die Theologie der Firmung ist eine Theologie, die sich entwickelt (hat) und unterschiedlich akzentuiert wird. Sie ist weder losgelöst »von der christlichen Initiation zu betrachten noch von der konkreten pastoralen und katechetischen Ausgestaltung«¹¹.

Das Plädoyer, in diesem Sinn die Firmung gewissermaßen als Sakrament des Erwachsenwerdens zu verstehen, hat daher eine theologische – vor allem aber pastorale – Logik: Gegen die verbreitete Praxis, als Hauptziel der Firmung die Integration von Jugendlichen in Gemeinden zu sehen und daran die Frage des angemessenen Firmalters aufzuhängen, wäre die Überlegung zu setzen, »welche hilfreichen Deutungen von Lebenswirklichkeit die Firmpastoral für Jugendliche in *deren* Situation bereithält und ob das

»widersprüchliche Teilzäsuren«

Firmsakrament nicht bewusst in der Lebenszeit der Pubertät verortet werden soll. Das wäre sicher ein anstrengender Weg, aber es bestünde die Chance, dass auch die so wichtige Lebenswende vom Kindsein zum Erwachsenensein eine sakramentale und damit lebensförderliche Deutung erfährt und dass Jugendliche ihre Firmung als Feier eines entscheidenden »Knotenpunktes ihrer Existenz« (Joseph Ratzinger 1966) begehen können.¹²

Nun verläuft der Weg, ChristIn zu werden, gerade in unserer Zeit nicht nur entlang einer kirchlichen »Normalbiographie« von Säuglings- taufe, Erstkommunion in der Volksschule, Firmung im Jugendalter etc., sondern zunehmend in ganz anders gelagerten und ausgelösten Kommunikationsprozessen. Eine Fokussierung auf die sakramentale Deutung der Lebenswende »Jugend« greift hier zu kurz und birgt die Gefahr einer theologischen Engführung.

Keine Lebenswende mehr

Ist Firmung jedoch biographisch im Jugendalter angesiedelt und wird Firmpastoral aus einem mystagogischen und subjektorientierten Ansatz heraus vor allem unter dem Aspekt der sakramentalen und lebensförderlichen Deutung des Erwachsenwerdens verstanden, dann fragt sich: Wie gestaltet sich das angesichts einer Lebensphase, die heute keine »Lebenswende« mehr kennt und kaum einen singulären »Knotenpunkt« ihrer Existenz ausmachen kann? Die Pubertät als biologisch-hormoneller Vorgang der Geschlechtsreife lässt sich zeitlich vielleicht noch einigermaßen abgrenzen, ist aber nur ein Teil dessen, was Pubertät an emotionalen und gesellschaftlichen Folgen und Veränderungsprozessen zwischen Kindheit und Erwachsensein ausmacht. Der Übergang wird zeitlich ausgedehnt, hat keinen klaren Abschluss und ist gekennzeichnet durch »verschiedene, häufig widersprüchliche Teilzäsuren und vielfältige, ambivalente Übergänge zum Erwachsenenalter«¹³. Muss die Firmpastoral entsprechend zeitlich ausgedehnt werden? Muss sie in hohem Maß individualisiert werden? Kann sie exemplarisch einen der zahlreichen Brüche und Übergänge begleiten, deuten und daran Kompetenzen sichtbar machen, die für Gelingen von Leben fortan immer wieder wichtig sein werden?

Wie ist sicherzustellen, dass der Blick auf die Lebenssituation von Jugendlichen nicht dazu führt, dass Erwachsene festlegen, welche die zentralen Herausforderungen sind, denen Jugendliche sich stellen und in denen sie bestärkt werden müssen? Was geschieht, wenn die hilfreiche Deutung von Lebenswirklichkeit auf eine (und sei sie noch so zentrale) Perspektive reduziert wird? An einem konkreten Beispiel: Wie ist sauber zu unterscheiden zwischen der Firmung als einem Initiationssakrament der Kirche und

als einem Initiationsritual, das auf ein gesellschaftliches Manko zu reagieren versucht? Erstes kann nur gefeiert werden, wenn es das realisiert und deutet, was im Alltag schon da und erfahrbar ist. Zweites nimmt ernst, dass »zwar eine Prüfung nach der anderen erfolgt (Schule, Beruf, Studium, Führerschein), aber keine den Charakter einer grundlegenden Initiation mehr hat, die wirklich »entlastet«, einen realen Übergang anzeigt, schmerzlich, aber letztlich wohl tuend zum Feiern Anlass gibt und Status verleiht«¹⁴. Läuft man dann aber Gefahr, (trotz guter Absicht) Initiation einseitig auf individuelles Erwachsenwerden als Mann oder Frau zu fokussieren und etwa Elemente »christlicher Männerbefreiung«¹⁵ in die Firmpastoral zu importieren, die erst noch einer weiterführenden theologischen Reflexion bedürften?¹⁶

Wie ist eine subjektorientierte Begleitung des Erwachsenwerdens anzulegen und dabei die christlich-kirchliche Dimension sichtbar zu machen, ohne wieder bei dem weit verbreiteten Verständnis zu landen, mit der Firmung gelte man als »kirchlich erwachsen« – was den Anerkennungs-, Entscheidungs- und Verantwortungsscharakter gut zum Ausdruck bringt, den Aspekt

»Bereitschaft, auf diesen Geist zu vertrauen«

der Geistesgabe aber ausklammert? Wie ist überhaupt denk- und erfahrbar, dass der Geist Gottes schon mit der Taufe verliehen, man mit der Firmung aber noch einmal mit »einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgerüstet« wird? Nahe liegend ist hier ein mystagogischer Zugang, der entdecken hilft, wo der Geist Gottes beschützend, ermutigend, wegweisend schon in meinem Leben erfahrbar ist. Firmung kann dann als ein Akt der »Realisierung« gefeiert werden, in der sich durch Handauflegung und Salbung die

Anwesenheit und Kraft des Geistes symbolisiert und kristallisiert – und von Seiten des Firmlings die Bereitschaft signalisiert wird, auf diesen Geist zu vertrauen und sich dafür offen zu halten, als gesegneter Mensch selbst »zum Segen anderer«¹⁷ zu werden.

Firmpastoral

Für die Firmpastoral lassen sich angesichts all dieser Überlegungen und Fragen vielleicht nur einige wenige »Richtlinien« skizzieren: Firmpastoral ist stets (und immer wieder neu) aus dem konkreten pastoralen und katechetischen Kontext heraus zu entwickeln. De facto führt meist der Leidensdruck an der bestehenden Praxis dazu, eherne Gesetze zu hinterfragen, Unerhörtes zu benennen¹⁸ und neue Dinge auszuprobieren – etwa Jugendlichen die Kompetenz zuzutrauen, selbst zu wählen, ob der Weg zur Firmung für sie sinnvollerweise »eine halbe Stunde oder ein halbes Jahr«¹⁹ dauert. Wichtig ist, dass die Firmung für alle gemeinsam stattfindet. Sonst kommt es zu einer sozialen Ausdifferenzierung zwischen »guten und besseren« ChristInnen.

Firmpastoral – in alten wie neuen Konzepten – legt sich selbst Rechenschaft über ihre Ziele ab und darüber, ob die Mittel und Wege dem angemessen sind. Sie bedenkt die theologische Vielfalt, die das Firmsakrament im Lauf seiner Geschichte in sich versammelt hat, und hält die darin liegenden Spannungen aus. Sie arbeitet mystagogisch und subjektorientiert, ohne individualistisch zu werden, denn letztlich beginnt das Glaubensbekenntnis mit einem »Credo« – »ich glaube«.

Firmpastoral vertraut darauf, dass Gottes Geist im Leben der (zumeist) jungen Firmlinge bereits anzutreffen ist. Das (vermutete) »Credo« heutiger österreichischer Jugendlicher: »Wenn

es Gott denn gibt, dann liebt er mich und alle Menschen« kann schon fast als Kurzformel christlichen Glaubens durchgehen. Es enthält wesentliche Elemente: Gott und ich und alle Menschen – in Liebe verbunden.

Als Anspruch an die Kirche bleibt, sich dem zweifelnden Fragen – »wenn es Gott denn gibt« – zu stellen und glaubwürdige Erfahrungsräume

»Erfahrungsräume und Deutungshilfen«

und Deutungshilfen zu entwickeln. Es geht dabei nicht um Gewissheit, nicht um Garantien. Es geht um die Erfahrung und nachvollziehbare Überzeugung, dass sich das, wofür der Gott des Christentums steht, in der Kirche finden lässt

und dass die Hoffnung besteht, dass das für jeden Menschen einmal die Welt verändert. Das messianische Lebensprogramm Jesu nach Lk 4,18-21 – von Frank Meier-Hamadi vorgeschlagen als das Programm, in das Taufe, Firmung und Eucharistie initiieren sollen – knüpft durchaus an der hohen Sensibilität von Jugendlichen für Beziehung und Gerechtigkeitsfragen²⁰ an – und zwar praktisch, spürbar, befragbar.

Ursula Hamachers-Zuba, Dr. theol., ist Assistentin am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Caritasarbeit, Beziehungen zwischen ChristInnen und AtheistInnen, Werteforschung. Sie ist wissenschaftliche Begleiterin der Wiener Jugendkirche.

¹ Regina Polak, Lebenshorizonte: Religion und Ethik, in: Christian Friesl/Ingrid Kromer/Regina Polak (Hg.), Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, Wien 2008, 126-213, 161.

² Ebd., 141. Die Zustimmung zum Glauben an Gott liegt damit deutlich höher als im Jahr 2000.

³ Vgl. Ebd., 156-160.

⁴ Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Karl Rahner. Sämtliche Werke (Band 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit), hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann u.a., Freiburg i. Br. 2003, 251-273, 258.

⁵ Vgl. Helmut Fend, Entwicklungspsychologie des Jugendalters. Ein Lehrbuch für pädagogische und psychologische Berufe, Opladen 2001, 22.

⁶ Vgl. Polak, Anm. 1, 140-156.

⁷ Das katechetische Wirken in der Kirche. Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der

Bundesrepublik Deutschland, in: Texte zu Katechese und Religionsunterricht (Arbeitshilfe 66), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, 232.

⁸ Bernd Jochen Hilberath, Gibt es eigentlich eine eigenständige Theologie der Firmung?, in: Lebendige Seelsorge 23 (2001) 5-9, 7.

⁹ Vgl. Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz 1998.

¹⁰ Vgl. Polak, Anm. 1, 144-146.

¹¹ Hilberath, Anm. 8, 9.

¹² Herbert Haslinger, Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit, in: ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd 2, Mainz 2000, 164-184, 182.

¹³ Wilfried Ferchhoff, Jugend an der Wende vom 20. zum 21.

Jahrhundert. Lebensform und Lebensstile, Opladen 1999, 176.

¹⁴ Hartmut M. Griesse (Hg.), Übergangsrituale im Jugendalter, Münster 2000, 257.

¹⁵ Felix Rohner, Die Nacht des Feuers. Ein Impuls zur Initiation, in: Lebendige Katechese 23 (2001)

30-33, 31.

¹⁶ Vgl. Frank Meier-Hamadi: Pubertätsritus Firmung?, in: Katechetische Blätter 131 (2006) 360-365.

¹⁷ Christiane Weber, Firmkatechese als Entdeckungsreise. Skizzen einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung, in: Stefan Knobloch/Herbert Haslinger (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1999, 156-193, 161.

¹⁸ Vgl. Hildegard Wustmans, Von der Möglichkeit, das Unerhörte zu benennen. Die metaphorische Rede von Gott, in: Herbert Haslinger/Simone Honecker (Hg.), »Na logo«. Glaubenswissen in der Jugendpastoral, Kevelaer/Düsseldorf 2002, 11-34.

¹⁹ Claudia Guggemos/Stefan Karbach, Eine halbe Stunde oder ein halbes Jahr. Firmvorbereitung als Bestärkung in der Identitätsfindung Jugendlicher, in: Lebendige Katechese 23 (2001) 28-30.

²⁰ Vgl. Polak, Anm. 1.

Dass die Sprache stimmt

Was Predigerinnen von Dichtern lernen können

**Für die Dichterin Hilde Domin
schafft die poetische Sprache
eine heilsame reflexive Distanz zum
Geschehen. Worte, die eine »Reserve
des Ungesagten« bereitstellen, eröffnen
Raum für die Hörenden. Auch Predigten
können in diesen Raum führen.**

In einem Schreibarbeit-Seminar an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich stellte der Schriftsteller Adolf Muschg seinen Literaturstudentinnen und -studenten die Aufgabe, einen Text zu schreiben zum Thema »Etwas, das noch niemand gesehen hat«. Muschg verdeutlicht seine Aufforderung: »Es ging darum, nicht etwas ganz Neues zu sehen, sondern etwas ganz neu zu sehen. Also kraft unserer Sprache Zeichen zu setzen, die das vermeintlich Wohlbekannte so wiedergeben können, als ob es noch keiner gesehen hätte.«¹

Die Schreibaufgabe Adolf Muschgs erinnert mich an die Herausforderung, vor der Predigerinnen und Prediger stehen: »Wir verkündigen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist ...« (1 Kor 2,9). Während bei Paulus die Frage nach dem Inhalt des Neuen im Vordergrund steht, will Muschg seine Studierenden lehren, etwas »kraft unserer Sprache« neu zu sehen.

Beim Predigen geht es um beides. Mit der hermeneutischen Kompetenz ist immer auch eine sprachliche Kompetenz gefordert. Dabei ist Sprache nicht einfach eine Form, in die der zuvor gefundene Inhalt im letzten Arbeitsgang gebracht wird. Schon das Lesen und Verstehen geschieht in Sprache, die in sich selbst das Potenzial enthält, eine neue, »andere« Sicht der Wirklichkeit zu erschließen. »In der Gestalt menschlicher Sprache vermittelt sich deshalb der Trost, die Kritik und die orientierende Kraft des Glaubens.«²

Was kann Predigern und Predigerinnen helfen, Sprache derart Neues erschließend zu verwenden? Wer regelmäßig predigt, läuft Gefahr, sich zu wiederholen, dieselben Bilder und Metaphern so lange zu verwenden, bis sie wie ein alt vertrauter Handschuh passen. Dadurch kann der direkte Kontakt, das Fingerspitzengefühl für die offenen Fragen und Widerstände des Lebens wie der biblischen Texte verloren gehen. Wo lässt sich also lernen, wieder neu und »hautnah« vom Abenteuer der Geschichte Gottes mit den Menschen zu sprechen?

Solche Fragen standen am Beginn meiner Forschungsarbeit zur Predigtsprache.³ Dabei habe ich mich neben der Auseinandersetzung mit Sprache innerhalb der Homiletik vor allem auf dem Forschungsfeld »Theologie und Litera-

tur« umgesehen. Auf diesem Feld suchen seit den 1970er-Jahren Theologinnen und Theologen auf eine neue Weise das Gespräch mit Literatur und Literaturwissenschaft.⁴ Dorothee Sölle und Karl-Josef Kuschel prägten dies je auf ihre Weise. Dorothee Sölle ging es darum, wie ein theologischer Gehalt in nicht-religiöser, weltlicher Sprache formuliert und verstanden werden kann – in ihren Worten: »Wie gelingt die Realisation eines theologischen Gehaltes in der nicht-religiösen weltlichen Konkretion?«⁵ Karl-Josef Kuschel brachte ein methodisches Instrument in die Diskussion ein, die strukturelle Analogie, mit der religiöse und literarische Texte nach Entsprechungen und Abweichungen in Form, Stil und Struktur untersucht werden können.⁶ Literatur soll dabei nicht durch die Theologie vereinnahmt oder instrumentalisiert werden. Sie kann jedoch als kritisches Korrektiv an der Sprache der Theologie wirken. Durch die Beschäftigung mit Literatur können auch Predigende neue Möglichkeiten der Sprache entdecken und ihre eigene Sprachsensibilität fördern.

In meiner Forschungsarbeit wählte ich als Gesprächspartnerin für meine Frage nach den Möglichkeiten der Sprache die Lyrikerin Hilde Domin. Bekannt ist sie vor allem durch ihre Gedichte. Sie hat sich jedoch auch eingehend zur Dichtungstheorie geäußert. Ihre Vorträge und Essays dazu veröffentlichte Hilde Domin Ende der 1960er-Jahre im Buch »Wozu Lyrik heute«.⁷ Zwanzig Jahre später hielt sie die Frankfurter Poetik-Vorlesung, in der sie ihre Poetik noch einmal entfaltete sowie an eigenen und fremden Gedichten veranschaulichte.⁸

Hilde Domin (1909–2006)

Ein Blick in das Leben der Dichterin macht ihr kraftvolles Eintreten für Humanität in ihren Ge-

dichten und in ihrer Dichtungstheorie verstehbar. 1909 in Köln als Tochter jüdischer Eltern geboren, verließ sie Deutschland schon 1932 zusammen mit ihrem späteren Mann Erwin Walter Palm. Aus dem Studienaufenthalt in Rom wurde schließlich ein über zwanzig Jahre währendes Exil, davon 14 Jahre in Santo Domingo auf der Karibikinsel Hispaniola. Dort, »am Rande der Welt«, begann Hilde Domin im Alter von 42 Jahren Gedichte zu schreiben. Nach der fluchtbedingten Sprachodyssee über Italienisch, Englisch und Spanisch fand sie zurück zur deutschen Sprache, die ihr einerseits unverlierbare Heimat bedeutete. Andererseits begegnete sie ihrer Muttersprache auch zwiespältig, denn es war auch die oft missbrauchte Sprache ihrer Verfolger.⁹

Hilde Domin's Lyrik ist geprägt von der Kraft des Dennoch, von einem Urvertrauen, das die Dichterin ihren Eltern verdankt und das ihr trotz schlimmer Erfahrungen nie abhanden kam. Dies bezeichnet sie selbst als Wunder. In einer Rede mit dem Titel »Humanität bei Lebzeiten – eine Utopie?« sagte sie 1978: »Das Wunder, für das hier Bereitschaft verlangt wird, besteht für mich darin, nicht im Stich zu lassen. Sich nicht und andere nicht. Und nicht im Stich gelassen zu werden. Das ist die Mindest-Utopie, ohne die es sich nicht lohnt, Mensch zu sein.«¹⁰

Wenn die Autorin über das Dichten nachdenkt, dann schöpft sie aus ihrem breiten literarischen, philosophischen und soziologischen Wissen. Sie ist sehr an der Frage interessiert, welche Bedeutung Gedichte für die Gesellschaft haben, gerade in der politisch-sozialen Umbruchsituation von 1968. Gedichte zu schreiben war für sie zu einer existenziellen Notwendigkeit geworden. »Schreiben [ist] für mich wie Atmen: Man stirbt, wenn man es lässt.«¹¹ Das Gedicht ist für die Lyrikerin grundsätzlich zweckfrei. Wer schreibt, schreibt nicht »um zu«. Dennoch ist das literarische Kunstwerk unverzichtbar, weil

es für Dichterin und Leser einen Freiraum eröffnet: Wer sich mit Dichtung befasst, unterbricht während dieser Zeit den Alltag, schafft Distanz, gibt sich dadurch Gelegenheit zur Selbstfindung und die Möglichkeit, die Welt, das Leben neu zu sehen: ein Augenblick von Freiheit. Noch unabhängig von der inhaltlichen Möglichkeit, Erfahrungen von Entfremdung und Unmenschlichkeit zu benennen, erhält damit schon die Beschäftigung mit Lyrik eine öffentliche Bedeutung. Denn wer sich ausklinkt aus dem Räderwerk des Funktionierens wird »für einen Augenblick Subjekt, nicht Objekt der Geschichte«¹².

Hilde Domin hat also einen doppelten Anspruch an das Gedicht, einen inhaltlichen (benennen) und einen formalen (Freiraum ermöglichen). Der Mut, der dazu von der Dichterin gefordert ist, ist ein dreifacher: der Mut, sie selbst zu sein, der Mut, nichts umzulügen, und der Mut, an die Anrufbarkeit der Menschen zu glauben. Das Gedicht soll zu einem »magischen Gebrauchsartikel« werden, der in der je eigenen Rezeption durch die Lesenden sich stets neu konkretisiert und zur neuen Begegnung mit sich selbst und der Wirklichkeit einlädt. Möglich wird dies durch die besondere sprachliche Gestalt des Gedichts. Es soll musterhaft, authentisch und einmalig sein.

Hilde Domin prägte einen neuen Begriff als Merkmal der Lyrik: die »unspezifische Genauigkeit«. Damit will sie sowohl Ungenauigkeit als auch die Festlegung der Wirklichkeit durch detailliertes Benennen vermeiden. »Unspezifische Genauigkeit« sucht im Spezifischen den (übertragbaren) Kern: das, was sich aus der konkreten Erfahrung der Dichterin in der Erfahrung des Lesers wieder erkennen lässt. Durch die »unspezifische Genauigkeit« behält das Gedicht eine »Reserve an Ungesagtem« und ermöglicht es den Lesenden, die im Gedicht eingefrorene Erfahrung im Blick auf ihr eigenes Leben »aufzutauen« und

anzueignen. Dadurch wird die Sprache des Gedichts zur poetischen Sprache: »Die Worte haben Luft um sich und können also Sprünge machen.«¹³ Konkret bedeutet dies beispielsweise, dass Metaphern auf ihre Lebendigkeit geprüft werden müssen und dass Vorsicht angesagt ist beim Gebrauch von Adverbien und Adjektiven, welche die Worte festlegen. »Genau sein, aber das Wort nicht auspacken, das Wort ist ein Koffer, in dem viel drin ist«¹⁴, darum geht es der Lyrikerin.

Ein solcher Umgang mit Sprache erfordert viel Sorgfalt und Aufmerksamkeit. Die Dichterin ist im Arbeitsprozess stets in einer paradoxen Situation: Sie benennt ihre einmalige und unverwechselbare Erfahrung, aber in modellhafter Weise, sodass sich viele andere in dem Gedicht wieder finden können, selbst über Jahre hinweg. Das Paradox bietet sich manchmal auch als Stilmittel an, um Spannung oder eine unerwartete Gegenansicht auszudrücken. Eines der bekanntesten Kurzgedichte der Autorin ist ein solches Paradox:

Ich setzte den Fuß in die Luft
und sie trug.¹⁵

Homiletik und Sprache

Eine neue Sensibilität für die Sprache war seit den 1980er-Jahren auch in der Homiletik wahrzunehmen. Dazu zählten beispielsweise das Interesse an der kurzen Formulierung von wesentlichen und aktualisierten Glaubenssätzen und deren Einsatzmöglichkeiten in der Predigt¹⁶, kommunikations- und sprechakttheoretische Aspekte sowie der stärkere Einbezug der Rhetorik, die den Predigenden ein formales Instrument zur Vorbereitung der Predigt und deren Gestaltung anbietet.¹⁷

Im Gespräch mit der Semiotik treten mehr und mehr ästhetische Aspekte in den Vordergrund. Der Tatsache, dass die eine Predigt mit ihren sprachlichen Zeichen sehr verschiedene Menschen in unterschiedlichen Situationen erreichen möchte, kann mit der als »offenem Kunstwerk« gestalteten Predigt Rechnung getragen werden.¹⁸ Im Wechselspiel von Unbestimmtheit und Eindeutigkeit als offenem Such-Raum sollen die Hörenden zur persönlichen Aneignung herausgefordert werden. Dieser offene Such-Raum eröffnet theologisch gesprochen den Spielraum für das Wirken des Geistes im Predigtgeschehen. Dabei können sich Predigende

»Sprache ist auf den Dialog angewiesen.«

weniger hinter vorgegebenen Floskeln verstecken, sondern sind gefordert, die Predigt in einer eigenen erschließungsbedürftigen und interpretationsfähigen Sprache zu formulieren.

Dazu ist eine bildhafte, poetische Sprache besonders geeignet. Poetische, insbesondere metaphorische Sprache kann neuen Sinn erschließen und in weltlicher Sprache von transzendentaler Wirklichkeit sprechen. Indem poetische Sprache über sich selbst hinaus weist, gibt sie (noch ausstehenden) Möglichkeiten schon jetzt sprachliche Realität.

Schließlich haben auch feministische Theologie und Genderfragen die Sensibilität für die Sprache der Predigt gefördert. Feministische Homiletik hebt den Gebrauch einer inklusiven und integrativen Sprache hervor: Frauen und ihre Lebenssituationen sollen explizit angesprochen und sowohl in den biblischen Texten als auch in Predigtbeispielen sichtbar werden. Ein Anliegen feministischer Homiletik ist sodann die Teilnahme für die Benachteiligten im Sinne Jesu, die jede Form von Diskriminierung beim Namen

nennt und die – nicht zuletzt mittels poetischer Sprache – die biblische Vision einer Gemeinschaft von Gleichgestellten wach hält.¹⁹

Dichtungstheorie und Predigtsprache

Was kann nun aus den dichtungstheoretischen Reflexionen Hilde Domins für die Sprache der Predigt gelernt werden? Sprache ist der Ort, an dem der Mensch sich der Wirklichkeit stellt und sie zu verstehen sucht. Damit hängt die Frage nach der Übereinstimmung der sprachlichen Zeichen mit der bezeichneten Wirklichkeit zusammen, das heißt: die Frage nach Wahrheit. Um diese Frage zu klären, ist Sprache auf den Dialog angewiesen, der ihr gleichzeitig zugrunde liegt. Darüber hinaus kann Sprache auf Möglichkeiten verweisen, die (noch) nicht wirklich sind. Insbesondere poetischer Sprache kommt diese erschließende, verwandelnde Kraft zu, weshalb sie besonders geeignet ist, Erfahrungen und Verheißungen des Glaubens in Worte zu fassen. All diese grundsätzlichen Dimensionen von Sprache sind auch für die Predigt und deren Aufgabe bestimmend.

Weshalb und wie lassen sich Überlegungen zur Sprache der Dichtung für die Sprache der Predigt fruchtbar machen? Zunächst und offensichtlich ist sowohl Predigt als auch Gedicht das Resultat von Arbeit mit Sprache. Obwohl beide unter verschiedenen Rahmenbedingungen entstehen, kann also die Homiletik aus der Reflexion über die Sprache des Gedichts Schlüsse ziehen für die Sprache der Predigt. Im Mittelpunkt von Predigt und Gedicht stehen zudem der Mensch und seine Lebenswirklichkeit. Daher kann nach strukturellen Analogien zwischen Predigt und Gedicht, deren Sprache und der Arbeit an der Sprache gesucht werden.

Prediger und Predigerinnen können aus der Dichtungstheorie Hilde Domins für die Sprache der Predigt lernen:

- Predigt hat Menschen in der heutigen Zeit etwas zu sagen, wenn sie wie das Gedicht aus der Unterbrechung des Alltags, aus einem Augenblick der Freiheit und im Blick auf die Situation der Menschen heute stattfindet.
- Im Unterschied zum Gedicht ist Predigt grundsätzlich nicht zweckfrei. Zum neuen Blick auf die Wirklichkeit gehört die Perspektive von Bibel und Tradition.
- Auch Predigt ist formal Unterbrechung und eröffnet einen Freiraum, gesellschaftliche Situationen beim Namen zu nennen. Sie kann zur Selbstbegegnung einladen, aber auch zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit aus der Begegnung mit dem Du und der Vision des Reiches Gottes.
- Wer die christliche Botschaft verkündigt, ist inhaltlich gefordert, Position zu beziehen gegen Unmenschlichkeit und Gleichgültigkeit aus dem bedingungslosen Ja Gottes zu jedem Menschen, selbst über den Tod hinaus.
- Wie die Dichterin braucht die Predigerin einen dreifachen Mut: sie selbst zu sein, wahrhaftig zu benennen, d.h. nichts umzulügen, und an die Anrufbarkeit der Menschen zu glauben.
- Musterhaftigkeit, Authentizität und Einmaligkeit sind Eigenschaften, die auch dem Predigttext gut anstehen, wenn religiöse Erfahrungen so zur Sprache kommen sollen, dass die Angesprochenen darin eigene Erfahrungen wiedererkennen oder zu neuen Erfahrungen aus dem Glauben angeregt werden.
- Poetische Sprache ist verwandelte und verwandelnde Sprache, die Erfahrung bewirken will, statt bloß zu benennen. Dies macht sie zur geeigneten Sprache für die Rede von Gott in der Predigt.
- Predigt kommt an ihr Ziel durch die Rezeption der Hörenden. Die »unspezifische Genauig-

keit« ermöglicht die gewünschte Offenheit der Predigt und verhindert gleichzeitig das Abgleiten in Beliebigkeit.

- Das Wissen um den Missbrauch und die Grenzen der Sprache sensibilisiert auch Predigende in ihrem Sprachgebrauch. Die Rede von Gott stößt ebenso wie das Gedicht an die Grenzen von Sprache, weshalb das Schweigen wesentlich zu ihr gehört.

Was darüber hinaus notwendig ist, um so zu predigen, »dass die Sprache stimmt«, ist die Widerständigkeit, das »Dennoch« gegen Unmenschlichkeit und Resignation, wie Hilde Dömin dies eindrücklich in ihrem Leben bezeugt und in ihren Gedichten, beispielsweise in ihrem Gedicht »Sisyphus«, zur Sprache gebracht hat.²⁰

Sisyphus

Variationen auf einen Imperativ von Mallarmé

›Die großen blauen Löcher
die die Vögel machen die argen‹
die schwarzen Risse der Nachrichten
frühmorgens
›stopfe sie
mit unermüdlicher Hand‹

Kämme die Berge
lösche
wische weg
die Kreuzfahrerheere
fahrend zu unheiligen Gräbern
die Löcher die die Kreuzfahrer machen
die argen
stopfe sie
mit unermüdlicher Hand

Und Münder die rufen
mit unermüdlichem Atem
aufgestellt in allen Ländern
und riesige Herzen neue Totems
reibe sie mit Meersand ab
die siebenfältige Herzhaut die arg

Impfe
mit den Tränen der Gefolterten
uns Überlebende
uns Nachgeborene

Die Wege sind krank
Tritte der Kreuzfahrer unermüdliche
müssen geglättet werden
mit den Handflächen unermüdlichen
stopfe
die großen blauen Löcher
die die Flugzeuge machen die argen
und die schwarzen Risse
halte
die Ränder der Wunden zusammen
stopfe die Haut des Planeten
es reißt in unserm Jahrhundert
stopfe
mit unermüdlicher
mit nie ermüdender Hand
rufe
mit nie ermüdendem Atem
die nie ermüdenden Hände

Bergaufwärts gerollt
die Steine
werden Quelle und Brot

Die Dichterin als Ruferin. Sie hat überlebt,
weil sie die Hilfe von Menschen erfahren hat.
»Der Mensch, der gelitten hat, ist eher geneigt,
der Hoffnung Raum zu geben«²¹, ist sie über-
zeugt. Und daher ruft sie, hat sie gerufen, uner-
müdlich, bis zu ihrem letzten Atemzug. »So
kann, so soll man meinen Sisyphus lesen: dass et-
was zumindest durch dies stete Bemühen geän-
dert werden könnte. Dass es versucht werden
muss.«²²

Was könnte der Predigt besser anstehen, als
der Versuch, in diesem Sinne die Welt und das
Zusammenleben der Menschen neu zu sehen
und zur Sprache zu bringen?

Franziska Loretan-Saladin, Dr. theol., ist Lehrbeauftragte für Homiletik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Sie promovierte im November 2007 an der Universität Freiburg/Schweiz (bei Prof. Dr. Leo Karrer) mit der im Artikel vorgestellten Arbeit. Seit 2004 ist sie Radiopredigerin beim Schweizer Radio DRS.

¹ Adolf Muschg, Die gerettete Einzelheit, in: Neue Zürcher Zeitung vom 12./13. Juli 2008, Seite B3.

² Matthias Zeindler, Schriftsteller predigen? Nachwort, in: ders. (Hrsg.), Schriftsteller predigen, Zürich 2006, 159-164, 160.

³ Vgl. Franziska Loretan-Saladin, Dass die Sprache stimmt. Eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin, Freiburg Schweiz 2008.

⁴ vgl. Georg Langenhorst, Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, 13-48. Vgl. Loretan-Saladin, Anm. 3, 29-36.

⁵ Vgl. Dorothee Sölle, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit, Mainz 1996, 11-74, 21.

⁶ Vgl. Loretan-Saladin, Anm. 3,

41-44.

⁷ Vgl. Hilde Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft (1968), Frankfurt a.M. 1993.

⁸ Vgl. Hilde Domin, Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen (1988), Frankfurt a.M. 31999.

⁹ Zur Biografie Hilde Domin vgl. Ilka Scheidgen, Hilde Domin. Dichterin des Dennoch, Lahr 2006.

¹⁰ Hilde Domin, Gesammelte autobiografische Schriften. Fast ein Lebenslauf, Frankfurt a.M. 1998, 406.

¹¹ Ebd., 25.

¹² Domin, Anm. 7, 47-48.

¹³ Ebd., 180.

¹⁴ Hilde Domin, Gesammelte Essays. Heimat in der Sprache, Frankfurt a.M. 1993, 300.

¹⁵ 15 Hilde Domin, Gesammelte Gedichte, Frankfurt a.M. 71999, 111.

¹⁶ Vgl. Leo Karrer, Glaubensbekenntnis als Kurzformel des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 53 (2002) 37-40.

¹⁷ Vgl. u.a. Gert Otto, Rhetorisch predigen. Mit einem Beitrag von Ottmar Fuchs, Gütersloh 1981.

¹⁸ Vgl. Gerhard Marcel Martin, Predigt als »offenes Kunstwerk«? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44 (1984) 46-58.

¹⁹ Vgl. dazu Andrea Bieler / Hans Martin Gutmann, Rechtfertigung der »Überflüssigen«. Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008.

²⁰ Hilde Domin, Gesammelte Gedichte, 346-347.

²¹ Domin, Anm. 8, 93

²² Ebd.

Wie Erwachsene Christen werden

Zur Eingliederung von erwachsenen JungchristInnen in Tschechien

Nicht nur der Weg zur Taufe ist entscheidend, um Christ zu werden, sondern ob der Glaube in einen sinnvollen Alltagszusammenhang eingebracht werden kann. Ein Katechumenat, das die Taufwerber persönlich anspricht, ist dafür ebenso wichtig wie das Erleben von Gemeinschaft. Besonders heikel ist der Übergang aus der Gruppe der Katechumenen in die Gemeinde. Erfahrungen aus Tschechien.

Ich habe den Weg gefunden, begann, dazugehören und bin glücklich und erfüllt.» (Jana)

Die 21-jährige Jana¹ ist eine von 46 Frauen und Männern, die im Jahr 2004 im Rahmen unserer qualitativen Studie interviewt wurden. Sie sprachen im Abstand von drei Jahren nach ihrer Taufe über ihre Beweggründe zum Eintritt in die katholische Kirche, blickten auf den Katechumenat und die Tauffeier selbst zurück und schilderten ihre ersten Erfahrungen in der Gemeinschaft der Kirche. Die Studie wurde in Kooperation des Instituts für Praktische Theologie der Südböhmischen Universität in Budweis mit dem Institut für Pastoraltheologie (heute Institut für Praktische Theologie, Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmantik) der Universität Wien durchgeführt. Michal Kapláník (Budweis) wid-

met sich dem *Prozess* der Glaubenssuche der Befragten und ihren Motiven zur Taufe², mein Forschungsschwerpunkt liegt beim Katechumenat und der Eingliederung der Getauften in die Kirche.

Der für die Initiierung der Studie ausschlaggebende Beweggrund war das deutliche Phänomen der erwachsenen Neuchristen in Tschechien: Ist die Kirche (in den böhmischen und mährischen Diözesen) so gut, dass sie so viele Frauen und Männer motiviert, um die Taufe zu bitten (Frage der Motive)? Ist es sichtbar, dass die Gemeinden eine Menge von Jungchristen aufnehmen (Frage der Eingliederung)?

Eine Visitenkarte

Der erste Blick auf die Daten hinsichtlich der Vorbereitungszeit auf die Taufe spricht von einer grundsätzlichen Zufriedenheit mit und Wertschätzung des Katechumenats. Zwei Typen von Katechumenen können unterschieden werden: Der erste deutlichere Typus sind die Gemeinschaftlichen. Sie schätzen die Vorbereitung in einer größeren Gruppe und manche betonen ausdrücklich die dialogische Form der einzelnen inhaltlichen Begegnungen als positive Erfahrung.

Einige erleben sogar zum ersten Mal im Leben eine verbindliche Gemeinschaft über längere Zeit hinweg. Der zweite Typus sind die Individuellen. Diesen entspricht die Form eines Katechumenats im kleineren Rahmen (unter vier bis sechs Augen, ev. in Verbindung mit einer Ehevorbereitung) oder auch eine eher passive Art (Vorträge aus dem Katechismus).

Die Befragten schätzen den Katechumenat besonders, wenn die Art und Weise der Vorbereitung ihrer Persönlichkeit entspricht, auf die sich vorbereitende Person zugeschnitten wird

»zum ersten Mal im Leben eine verbindliche Gemeinschaft«

bzw. sich die Person auf den Prozess sehr gut einstellen kann. Wichtig dabei sind der Leiter (meistens ein Priester) oder die Leiterin, das Programm und die Gemeinschaft.

Bei den Leitenden wird einerseits Glaubwürdigkeit, Authentizität und Ehrlichkeit hervorgehoben, andererseits die Fähigkeit, die Anwesenden zu begeistern, auf sie einzugehen und ihre Situation und Fragen ernst zu nehmen. Katecheten sind oft die ersten kirchlichen Fachleute, mit denen die TaufwerberInnen in intensiven Kontakt treten. Sie repräsentieren die Kirche und geben ein prägendes Zeugnis ab.

»Pater NN bemühte sich, dass es [die Vorbereitung] auf uns nicht allzu abstoßend wirkt. (...) Viel mehr, dass es uns menschlich anspricht, dass es uns ansteckt und uns in das Geheimnis des Glaubens einführt. Ich denke, dass er ein Mensch mit Charisma ist, wie ein Flamingo. (...) Vor allem war er durch seinen Ausdruck völlig glaubwürdig. An ihm konnte man sehen, dass ihm an jedem Menschen sehr viel liegt, und wenn ich wann auch immer zu ihm komme, wird er sich bemühen, mich zu unterstützen.« (Monika)

Das Programm der Vorbereitung ist ansprechend, wenn die Teilnehmenden weder unterfordert noch überfordert, sondern gefordert werden. Sie wollen etwas dazulernen (über Kirche, Liturgie, Glauben), sie möchten ihre Entscheidung auf solide Fundamente setzen und im Dialog reifen lassen. Generell wird eine dialogisch konzipierte Vorbereitung, die beim Menschen ansetzt, eher bevorzugt als frontaler Religionsunterricht (»Belehrung«, »Monolog«, »ohne Diskussion«, »langweilige Form«). Gut kommen Einkehrtage oder kurze Exerzitien unmittelbar vor der Taufe an, die ganz neue und oft überraschende Erfahrungen mit sich bringen.

Die Mehrheit der Befragten wurde zu Ostern getauft. Ihre Vorbereitung begann meistens im vorhergehenden Herbst, bei manchen dauerte der Katechumenat ein Jahr, bei einigen sogar eineinhalb Jahre. Der Normalfall des Katechumenats in der Tschechischen Republik verläuft in einer Gruppe. Ausnahmen sind z.B. Vorbereitungen im Zusammenhang mit der Eheschließung oder wenn, etwa auf dem Land, wenige Bewerber da sind.

Zu den Wünschen der meisten neugetauften Christen an den Katechumenat gehört jedoch der Wunsch nach einer längeren und gründlicheren Vorbereitung, die dynamisch und anre-

»Wunsch nach einer längeren und gründlicheren Vorbereitung«

gend abläuft, die in einer Gruppe stattfindet und bei der nicht nur Wissen und Regeln im Vordergrund stehen, sondern wo auch das geistliche Leben und die Spiritualität eine wichtige Rolle spielen.

»Ich habe wirklich bis dahin gedacht, dass der Glaube darin besteht, dass der Mensch ihn für sich allein lebt, denn: Was geht meine Beziehung zu Gott schlussendlich jemanden an?

(...) Heute kann ich mir das überhaupt nicht mehr vorstellen. Die Gemeinschaft hat solche Kraft, die Kraft dessen, dass man es mit jemandem teilen kann.» (Sabina)

Die persönliche Unsicherheit wird durch den gemeinsamen Weg abgefangen, das Teilen der Erfahrungen, Haltungen und Ansichten wirkt sich unterstützend auf die eigene Ausdauer und den Eifer aus. In so einem Kreis wird greifbar, wo der christliche Glaube eigentlich lebt: unter Frauen und Männern, die gemeinsam unterwegs sind zum Reich Gottes. Die Glaubensinhalte und die Glaubenspraxis werden hier »geerdet«.

Eine wichtige Unterstützung im Katechumenat finden manche Befragte zusätzlich in den begleitenden Gesprächen mit Familienmitgliedern oder mit Menschen, die einen ähnlichen Weg gegangen sind, oder auch mit Freunden, die in der Kirche verwurzelt sind. Das trifft besonders häufig bei Menschen zu, die ihre Vorbereitung als unzureichend, langweilig oder schwach erleben.

Ziel und Start

Der Katechumenat findet seinen Abschluss in der Taufe, die im Regelfall in der Feier der Osternacht gespendet wird. Oft verbunden mit einer Vielzahl an Frauen und Männern, die auch getauft werden, und einer vollbesetzten Kirche wird die Taufe »eines der größten Erlebnisse«, »eine starke Erfahrung«. Viele Befragte haben nur die Taufe empfangen, manche wurden auch gefirmt. Hier scheint es davon abzuhängen, ob es eine längere Tradition bei den Erwachsenentaufen in der Gemeinde gibt oder ob es sich um einzelne Fälle handelt.

Die GesprächspartnerInnen blicken drei Jahre nach ihrer Taufe dankbar zurück. Manche

sehen ihre Taufe als Augenblick, an dem sich ihr Leben grundsätzlich geändert hat. Die Einschätzung der Bedeutung der eigenen Taufe fällt dabei sehr unterschiedlich aus. Für einige ist es nur eine der Stationen auf ihrem Glaubens- und Lebensweg, für viele andere beginnt in der Taufe ein vollkommen neuer Lebensabschnitt, es handelt sich um einen Neubeginn. Für wiederum andere beinhaltet dieser Schritt die gemeinschaftliche Dimension: Durch die Taufe bin ich Mitglied, gehöre dazu und nehme am Leben der Gemeinde aktiv teil, nach der Zeit des Nehmens kann ich auch geben.

»Das ist wirklich meine Startlinie im Glauben. Endlich habe ich etwas Richtiges gemacht.« (Iveta) – »Ich sagte zum Herrn Pfarrer: »Nun habe ich es [die Taufe] hinter mir; alles ist vorbei.« Und er sagt: »Nein, es ist erst der Beginn.« Und er hatte recht.« (Sabina) – »Dass ich getauft

»erst der Beginn«

bin und mich bemühe, den Glauben zu stärken, hat für mich eine große Bedeutung, es ist für mich der Sinn des Lebens, es gibt meinem Leben einen Rahmen, Orientierung und letztendlich ein Ziel. Es ist ein Weg.« (Jaroslav) – »Mit der Taufe beginnt für mich das echte Leben. (...) Es ist für mich das Leben, das auf irgendeine Weise erfüllt ist und mich zum echten, guten Ziel führt.« (Rudolf)

Erste Gemeindeerfahrungen

Die Neugetauften sind am Ostermorgen erfüllt von dem, was sie in der letzten Nacht erlebt haben. Die intensive Zeit der Vorbereitung mit den regelmäßigen Treffen und der Auseinandersetzung mit sich selbst, dem Glauben und der Lehre der Kirche ist vorbei, es kommt eine Erleich-

terung, Zufriedenheit und auch die Motivation, neu zu beginnen und das Gewonnene umzusetzen. Wie nehmen die Befragten nun die Gemeinschaft der Kirche – während des Katechumenats oder nach der Taufe – wahr? Wie beschreiben sie ihre ersten Erfahrungen?

Der erste Eindruck ist meist positiv, auch wenn dann einige kritische Beobachtungen hinzugefügt werden. Geschätzt wird die gute freundschaftliche Stimmung in der Gemeinde, verbunden mit dem Interesse am neuen Menschen, was sich z.B. im Friedensgruß oder im Smalltalk nach dem Gottesdienst oder im Besuch im Krankheitsfall äußern kann. Das sind Aspekte, die von den Gemeindemitgliedern kommen. Bei den Befragten wird ein Gefühl der inneren Zugehörigkeit deutlich: Ich erlebe, dass ich dazugehöre, ich fühle mich als Christin/als Christ, ich bin in das Gottesdienstleben eingebunden

»auf gleicher Wellenlänge mit den Mitchristen«

und weiß, worum es geht, bin auf gleicher Wellenlänge mit den Mitchristen. Ein solches Selbstverständnis schlägt sich konkret im aktiven Mitleben in der Gemeinde nieder (z.B. Chor, Gebets- oder Familienrunde).

Für eine erfolgreiche Eingliederung eines neuen Mitglieds in die Gemeinde sind oft Vermittler notwendig. Diese können einerseits Personen sein, denen die werdenden Christen zum ersten Mal begegnen (Pfarrer, Leitende des Katechumenats), andererseits Frauen und Männer, die beide (die/den Getauften und die Gemeinde) gut kennen und sie einfach vorstellen und in das Leben der Ortsgemeinde ein wenig einführen (Patin/Pate, Partnerin/Partner oder Freundin/Freund). Wenn solche »Engel« nicht zugegen sind und die/der Neue abwartend und scheu ist, kann es leicht passieren, dass die Neuchristen

zwar fleißig zum Gottesdienst gehen, aber isoliert und einsam bleiben.

Manche erwachsen Getaufte sind unsicher. Sie konnten noch nicht alles aus der Vorbereitung verdauen, verstehen, geschweige denn voll umsetzen. Die kirchliche Sprache ist noch ein wenig fremd, die Gewohnheiten und die Praxis

»fleißig, aber isoliert und einsam«

sind nicht in allen Aspekten bekannt, es tauchen viele Fragen auf: Wie ist das zu verstehen? Was soll ich machen? Was ist richtig? Nicht alle trauen sich, andere MitchristInnen mit diesen vermeintlichen »Banalitäten« zu belästigen. Wenn, dann am ehesten jemanden, die oder der eine ähnliche Erfahrung gemacht hat.

Neben der Gefahr, unbemerkt zu bleiben, wird durch die Befragten der Formalismus genannt: Die Menschen in der Kirche erfüllen zwar ihre Pflicht, bilden aber keine lebendige Gemeinschaft oder leben außerhalb des Gottesdiensttraumes nicht danach («Nichtglaubende sind oft bessere Menschen als die Gläubigen»). Oberflächlichkeit, Gewohnheit und Routine sind keine Werte, die von jungen Christen geschätzt werden. Für manche Interviewten ist es nicht leicht, dass die Gottesdienstgemeinden meist überaltert sind und dass eine Kluft zwischen Jung und Alt zu beobachten ist.

Nehmen und Geben

»Ich bin sehr froh, dass ich von der Kirche die Chance bekommen habe«, meint der 25-jährige Rudolf am Ende des Gesprächs, »die Kirche hat mir echt viel gegeben.« Bisher war es eher einseitig, dass Rudolf viel empfangen hat. Für die Zukunft wünscht er sich, dass er auch etwas einbringen kann. Froh ist er, dass er im Rahmen des

Interviews zum ersten Mal seine Dankbarkeit der Kirche gegenüber ausdrücken konnte. Die Taufe hat sein Leben total verändert.

Während der Interviews wurden im Zusammenhang mit den kirchlichen Erfahrungen auch folgende Fragen gestellt: Was können Sie von Christen, die als Kind oder früher als Sie getauft worden sind, lernen? Und umgekehrt: Was, denken Sie, können diese von Ihnen lernen?

Von den Befragten werden das Wissen und der Überblick der erfahreneren Schwestern und Brüder im Glauben geschätzt: Kenntnis der kirchlichen Tradition, der Bibel und der Lesungen bei der Liturgie – sie können den Neuen einiges erklären und sie in den kirchlichen Alltag einführen. Inspirierend für die JungchristInnen ist auch das Beispiel von manchen Christen, die durch ihr Leben von ihrer tiefen Verwurzelung im Glauben und von Ausdauer und Treue zum

»Freude an der Kirche und am Glauben bis ins hohe Alter«

Glauben – auch durch die Zeit der Verfolgung im kommunistischen Regime – ein Zeugnis ablegen; genannt wurden z.B. die Pflege der kirchlichen Traditionen in den Familien, die Ehrfurcht vor dem Namen Gottes, verantwortungsbewusstes Beten, das sich im regelmäßigen Gottesdienstbesuch, im Rosenkranzgebet und in Gebeten vor und nach der Messe äußert. Durch ihren lebendigen Glaubensstil zeigen manche, dass die Freude an der Kirche und am Glauben bis ins hohe Alter erhalten bleiben kann. So finde man z.B. in der Kirche ältere Damen, die Glück und Freude ausstrahlen und ein Gegenbeispiel zu weit verbreitetem Automatismus und Oberflächlichkeit bieten.

Die Befragten können sich wiederum vorstellen, dass ihre Art und Weise des Glaubenslebens für die »Altchristen« Inspiration bedeutet:

Sie nehmen am kirchlichen Leben bewusster teil – unter dem Motto: weniger ist oft mehr; mit Überzeugung, statt oberflächlich; authentisch und mit persönlichem Einsatz. Christen, die sich im erwachsenen Alter entscheiden, um die Taufe zu bitten, geben den mitwandernden Frauen und Männern Zeugnis von der Lebendigkeit des Glaubens: Der Glaube muss nicht nur »mitgeliefert sein« von Geburt an, sondern kann von Einzelnen entdeckt und entfaltet werden, auch wenn man heutzutage dadurch nicht gerade an Ansehen gewinnt. Eine Frau spricht sogar von Wundern, die hier und heute geschehen und leider oft nicht wahrgenommen werden: Christus ruft die Menschen!

Die erwachsenen Katechumenen bringen eine Botschaft mit, nicht nur nach innen, sondern auch für die Umwelt: Die Kirche ist auch für junge Menschen von heute interessant, sie bietet Lebensqualität. Noch ein Aspekt ist im Zusammenhang mit der Bedeutung von der Eingliederung der jungen Christen zu erwähnen: Auch außerhalb der Kirchengemeinde gibt es

»keine Kluft zwischen drinnen und draußen«

Menschen, die ernst zu nehmen sind, die sich um das Gute bemühen und hohe Werte verfolgen. Bei den GesprächspartnerInnen ist keine Kluft zwischen drinnen und draußen zu sehen, sondern eher eine offene, dialogbereite Einstellung, sie suchen sich das für sie Beste heraus.

»Was kann ich ihnen geben? (...) Vielleicht das Zeugnis, dass man sich auch in der heutigen Zeit, in der es einfach nicht besonders in ist, entscheidet.« (Josef) – »Von mir könnten sie [die »Schon-immer-Christen«], glaube ich, eine echte tägliche Reflexion lernen, sich mehr in den Spiegel zu schauen, sich mehr aus der Distanz zu betrachten, mehr Aufrichtigkeit im Glauben und

echt jede Sache überlegen, nicht aufhören, darüber nachzudenken.» (Rudolf) – »Ich denke, dass die Konvertiten ein sehr schönes Beispiel für Wunder sind, die stattfinden.« (Sabina)

Weiterbildung

Den Weiterbildungsbedarf heben einige der Befragten hervor: Sie kritisieren eine kurze, zu wenig inhaltsreiche Vorbereitung oder das Gefühl der eigenen Unwissenheit. Eine Frau löste diese Situation so, dass sie eine anschließende Taufvorbereitung als Gast besuchte, ein Mann nahm an zwei Einkehrtagen teil. Manche Katechumenatsgruppen treffen sich als eine »Gebetsrunde« weiter oder es werden regelmäßige Treffen (z.B. einmal in drei Monaten) organisiert. Bei vielen dieser Aktivitäten bleiben die Neugetauften aber größtenteils unter sich.

Ein Problem entsteht dann, wenn es in der Gemeinde keine adäquate Fortsetzung zu den Katechumenatsgruppen gibt. »Nun habe ich keine solche Gruppe. Leider. Ich bedauere es.« (Pavla) Es gibt aber auch jene, die Interesse am Angebot der Gemeinde hätten, aber aus Zeitmangel (Familie und Beruf) daran nicht teilnehmen können, und weiters jene, die mit der Situation zufrieden sind: Sie haben ihr Ziel erreicht und versuchen, am Leben der Kirche teilzunehmen.

Eingliedern

Die Katechumenen werden durch die Taufe Mitglieder der Kirche, sie werden in die Gemeinschaft der Glaubenden eingegliedert. In der Studie finden wir unterschiedliche Typen:

Die *Integrierten* haben schon ihren Ort in der Kirche gefunden, nehmen regelmäßig am gottesdienstlichen Leben teil, engagieren sich in

einer Bibel-, Eherunde oder einer ähnlichen Kleingemeinschaft und nehmen oft eigene Mitverantwortung wahr, in dem sie Dienste übernehmen.

Die *Zufriedenen* haben ihr Ziel erreicht und sind weitgehend zufrieden. Ihr Beweggrund für die Taufe war oft die Hochzeit oder der »familiäre Frieden«. Sie sind auch vorrangig durch ihre Familie in die Kirche eingebunden.

Die *Sehnsüchtigen* sind solche Frauen und Männer, die zwar regelmäßige Gottesdienste mitfeiern und vielleicht in einen postkatechumenalen Kreis gehen, aber mit dem Grad ihrer Zuge-

»Sie leiden unter der Anonymität in der Gemeinde.«

hörigkeit zur Gemeinde unzufrieden sind. Sie würden gerne mehr dazugehören, sie leiden unter der Anonymität in der Gemeinde und der Abkapselung kleiner Gruppen. Hier spielt wohl eine gewisse Schüchternheit und Unsicherheit eine große Rolle – ich würde gerne, aber niemand spricht mich an bzw. lädt mich ein.

Unter den »*Geschockten*« sind jene HochschulabsolventInnen gemeint, die sich am Studienort (in der Regel eine große Stadt) auf die Taufe vorbereiteten. An der Taufvorbereitung nahmen viele Frauen und Männer teil, der Katechumenat war gut geleitet und intellektuell anspruchsvoll geführt. Dabei wurde ein Bild von Kirche vermittelt, das nach dem Übersiedeln nach Hause enttäuscht wurde oder ins Wanken gerät. Solche Menschen haben es nicht leicht, woanders als bei den sie prägenden Persönlichkeiten des Katechumenats Fuß zu fassen. Jene, die sich am Ort ihres Lebensmittelpunkts auf die Taufe vorbereiten, haben diese Probleme nicht. Sie wissen, worauf sie sich einlassen.

Die *Suchenden* sind auch nach der Tauffeier weiterhin auf der Suche, denn sie sind sich

nicht sicher, ob die katholische Kirche für sie die richtige ist.

Die *Ausgebrannten* sind junge Christen, die keinen Anschluss gefunden haben und nicht mehr am Leben der Kirche teilnehmen.

Fortbilden und integrieren

Im Zusammenhang mit der Problematik der Eingliederung der Neugetauften in die Gemeinde muss eine Grenze der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt werden: Wir wissen relativ wenig über einige Typen (v.a. die Suchenden und die Ausgebrannten). Wir haben zwar versucht, über die Diözesen und Pfarren möglichst alle den Kriterien entsprechenden Frauen und Männer zur Teilnahme am Projekt einzuladen (in den drei mährischen Diözesen handelte es sich um 474 Taufen innerhalb des gewählten Jahrganges 2001), letztendlich haben sich aber nur 25 Menschen gemeldet (insgesamt für Mähren und Böhmen 46). Die vorliegende Studie stellt im ekkle-

siologischen Bereich viele Fragen und Hypothesen auf, die durch eine Langzeitstudie eingehender beantwortet werden könnten.

Die ersten Ergebnisse der vorgestellten Studie weisen aus praktisch-theologischer Sicht auf zwei wichtige Brennpunkte hin: Zum einen wurde deutlich, dass bei Neuchristen nach der Taufe ein Bedarf an geeigneter Weiterbildung besteht – sei es die intellektuelle Vertiefung des Glaubens, sei es spirituelle Verwurzelung oder praktische Einführung in das kirchliche Leben. Zum anderen wird die Integrationsarbeit in unseren Gemeinden angefragt: Wie gehen Gemeinschaften und Einzelne mit den Neuen um? Gelingt es, diese nur einzureihen oder die neue (Außen-)Sicht und ihr Charisma zum Wohl der Gemeinde zu integrieren?

Petr Slouk, Dr. theol., Pastoraltheologe, ist freiberuflich als Trainer für Führungskräfte sowie als Lektor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien tätig.

¹ Im Artikel werden fiktive Namen verwendet. Das Untersuchungsmaterial ist zugänglich in: Michal Kaplánek/Petr Slouk, JUKO 2001. Junge Konvertiten – Mladí konver-

tité 2001. Forschungsdokumentation – Dokumentace výzkumu (Band I. und II., mit CD-Rom), České Budějovice-Wien-Benediktbeuern 2005.

² Vgl. Michal Kaplánek, Warum Erwachsene Christen werden. Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien, in: DIAKONIA 39 (2008) 276–283.

Mission Spiritualität

Die Frömmigkeit der Religionen schätzen lernen

Was braucht es, um sich auf dem unübersichtlichen Markt der Spiritualitäten kompetent zu bewegen?

Ein Universitätslehrgang in Salzburg lehrt neue Zugänge zu eigener und fremder Spiritualität und reflektiert sie auf wissenschaftlichem Niveau.

Spiritualität unters Volk bringen zu wollen, scheint so überflüssig, wie die sprichwörtlichen Eulen nach Athen zu tragen. Spiritualität ist heute die Gutseite der sonst so gewaltverdächtigen Religionen oder sie ist religionsunabhängig eine Art Wohlfühlprogramm und Psychohygiene zur Kompensation unseres rasanten Lebens tempos. Oder in Abwandlung eines in Österreich bekannten Songs der Gruppe »Erste Allgemeine Verunsicherung«: Spiritualität ist immer und überall. Kommt eine theologische Fakultät nicht reichlich spät, wenn sie dieser Megaszene noch das 1001ste Angebot hinzufügen will?

Am »Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg geht der Universitätslehrgang (ULG) »Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess« gegenwärtig ins zweite Studienjahr. Er dauert drei Jahre und wird mit einem Mastertitel (MAS) abgeschlossen. Nach einem ersten Durchgang 2002-2005 sind nun

beim zweiten ULG 2007-2010 die Akzente noch deutlicher auf einen theologischen Ansatz und zugleich vermehrt auf andere Religionen gelegt.

Der Spiritualitätsmarkt wird damit nicht nachträglich getauft oder christlich vergrößert. Vielmehr wird in diesem Post-doc-Studium Spiritualität auf der Höhe des gegenwärtigen Religionspluralismus theologisch reflektiert. Grundsatzfragen der Mystik wie zentrale Spiritualitäten der Christentumsgeschichte führen über zum Studium ausgewählter Mystik- und Frömmigkeitstraditionen von vier Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus). Wie die lebensgeschichtlichen Wege der Teilnehmer/innen bedeutsam sind, so werden auch Persönlichkeiten aus den jeweiligen Traditionen, sei es als Referent/inn/en oder als historische Biographien, einbezogen. Spiritualität bleibt aber nicht beschränkt auf den individuellen Erfahrungsraum, sondern hat stets eine gesellschaftlich-politische Dimension, die im ULG thematisiert wird. Der Prozess, der zwischen Referent/inn/en, verschiedenen Religionen und Teilnehmer/inne/n bei diesem Studium ins Rollen kommt, wird kontinuierlich durch alle Kurse pädagogisch begleitet.

Religionswissenschaftliche Einführungen, akademisch-theologische Reflexion, persönliche

Zeugnisse, praktische Einübungen und menschliche Begegnungen sind miteinander verwoben. Viele Teilnehmer/innen stehen in der kirchlichen Verkündigung oder arbeiten im Sozial- oder Gesundheitssektor. Allen ist die Komponente der Spiritualität in ihren Berufen zu einer wichtigen Frage geworden. Die beiden im Folgenden angeführten Erfahrungsberichte stehen exemplarisch für diese beiden Berufsgruppen. Obwohl die persönlichen und beruflichen Kontexte sehr unterschiedlich sind, geht es für alle um die Ausbildung einer eigenständigen theologischen Beurteilungskompetenz von Spiritualität.

Beurteilungskompetenz

Auch wenn gesellschaftlich ein großes Interesse an anderen Religionen besteht, kristallisiert sich Glaube im praktischen Vollzug immer noch erstaunlich kompakt entlang konfessioneller Konturen. Authentizität in Glaubensdingen rangiert ganz hoch oben, d.h. die Menschen wollen selbst hinter ihrem Glauben stehen können. Mit der schärfsten Ablehnung begegnen sie – von den Säkularen bis zu den sehr Religiösen – hingegen den Absolutheitsansprüchen der eigenen Glaubensgemeinschaft. Soweit ein wichtiges Ergebnis der von der Bertelsmann Stiftung herausgegebenen Studie »Religionsmonitor 2008«.

Nicht die kirchenamtlich befürchtete wilde religiöse Patchwork-Praxis und religionstheologische Gleichgültigkeit liegen im Trend, sondern der Wille zu einem eigenverantwortlichen Glauben, der weitgehend in der eigenen Tradition gelebt wird, aber unter starker Auseinandersetzung mit anderem Glauben und anderen Kulturen. Das Curriculum des Universitätslehrgangs hat die Berührungsgänge der Theologie mit anderen Religionen abgelegt und stellt philosophische, theologische und religionswissenschaftliche

Grundlagen für eine kompetente Glaubensverantwortung bereit. Eine durchgängige Erfahrung ist, dass durch die Beschäftigung mit den spirituellen Reichtümern anderer Religionen auch das Interesse und die Faszination für die oft unbekannte eigene Tradition wachsen.

Theologie für den Weltfrieden

Religionen sind gefährlich, aus ihnen können Dynamitbündel für Selbstmordattentäter geschnürt werden, wenn man sie auf die Wühltische der Selbstbedienungssupermärkte wirft. Eine echte Gefahr für den Frieden der Welt besteht durch die vulgäre Instrumentalisierung der Religionen durch theologische Autodidakten und selbst ernannte Do-it-yourself-Propheten, durch fundamentalistische Eiferer, ohne umfassende Rechenschaft vor der Religion, auf die sie sich berufen, und ohne Gewissen gegenüber einer ethischen Vernunft.

Religionen haben eine Mission. Sie müssen diesem Missbrauch mithilfe ihrer Theologien entgegenwirken und die Breite, Vielfalt, Komplexität und Vernetztheit der eigenen Traditionen den Vereinfachern dagegenhalten. Religionen haben eine Mission, indem sie an ihrer eigenen Theologie arbeiten, sie prüfen und verkünden, wie sie religiöse Vielfalt anhand ihres eigenen Glaubens würdigen können. Sie müssen also ihre Religionstheologie ausweisen.

Für Christen begründet Religionstheologie die Wertschätzung anderer Religionen, denn die »geistlichen Güter«, die »bona spiritualia«, die das Zweite Vatikanum (in seiner Erklärung *Nostra aetate*) in ihnen anerkennt, sind Gaben des Spiritus Sanctus, des Heiligen Geistes, und ihre Wahrheit kommt vom Wort, das alle erleuchtet. Der dreieinige Gott, der die Vielfalt der Schöpfung liebt, teilt sich vielfältig mit und erlöst. Re-

ligionstheologie verantwortet und eröffnet also eine geistliche, eine spirituelle Begegnung mit andern Religionen. Das ist das Gegenteil von postmodernem Leichtsinn, religiöser Lauheit und bequemer Vernunft.

Lebens- und Glaubenskonzepte verstehen

Erfahrungsbericht von Andrea Sturm, ULG-Teilnehmerin, Salzburg: Als ich mich um einen Studienplatz für den Masterstudiengang in Salzburg beworben hatte, befand ich mich an einem Punkt, an dem ich eigentlich nach einem zwei Jahre davor absolvierten Staatsexamen in der Physiotherapie keine sonderliche Lust auf erneutes Lernen verspürte. Was mich jedoch zu dieser Zeit schon länger quälte, war eine tiefe Sehnsucht nach konfessionsübergreifender Auseinandersetzung, Erfahrung und Austausch im Bereich Spiritualität. Da kam mir der Studiengang goldrichtig in die »Quere«. Für das Studium bin ich sogar nach Salzburg gezogen und habe meine Entscheidung, die sich auch ein bisschen wie Fügung anfühlte, bis heute nicht bereut.

»nicht auf ein kurzes Ritual am Morgen beschränkt«

Nach dem ersten Jahr kann ich sagen, dass meine Erwartungen hinsichtlich der erhofften Impulse für die eigene spirituelle Entwicklung deutlich übertroffen wurden und das Grundverständnis für die bisher vorgestellten religiösen Traditionen ein tieferes geworden ist. Ich bin mir sicher, dass auch die kommenden vier Semester noch reich an Erfahrungen und Impulsen sein werden.

Gerade für mich, die ich mich in meiner Tätigkeit als Physiotherapeutin und Autorin täg-

lich in der Situation wiederfinde, dem Leben und dem Menschsein auf vielfältige Art und Weise gerecht zu werden, ist das Erfassen einer spirituellen Dimension des Lebens unglaublich wichtig geworden, ich komme sozusagen gar nicht mehr darum herum. Ob nun im Bereich von Gesundheit und Krankheit, beim Erreichen von Zielen, beim Schöpfen neuer Hoffnung nach schweren Verlusten und Verletzungen, beim Vertrauen der Patienten in meine Arbeit und bei meinem Vertrauen, auf dem Weg der Heilung der mir anvertrauten Menschen zur richtigen Zeit auch das Richtige zu tun oder dabei geführt zu werden:

»Verständnis, Respekt und Achtung für die gelebte Religion«

Spiritualität ist aus meinem Alltag nicht mehr wegzudenken und die gelebte Form nicht nur auf ein fünfzehnminütiges Ritual am Morgen oder Abend beschränkt.

Da unsere Lebenswelt immer enger zusammenwächst, und die Menschen, die ich behandle, aus unterschiedlichen Ländern stammen, sie mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund und religiösem Grundverständnis des Lebens zu mir kommen, hatte ich schnell das Gefühl, dass mein eigener spiritueller »Unterbau« – der darüber hinaus auch eher exotisch als ortsüblich ist – ich bin seit über 13 Jahren Zen-Buddhistin – nicht reicht, um den Menschen mit genügend Verständnis, Respekt und Achtung hinsichtlich ihrer gelebten Religion entgegenkommen zu können und diese auch konstruktiv zu nutzen, um einen Heilungsprozess in die richtige Bahn zu lenken.

Für den Alltag kann das so aussehen, dass eine zu schicksalsergebene Haltung nach einem Schlaganfall vielleicht die nötige Anpassung an eine neue Situation verhindert und so einer bestmöglichen Rehabilitation im Wege steht. Oder

dass durch Verleugnung der eigenen Körperlichkeit wichtige Untersuchungen ignoriert oder bedrohliche Veränderungen nicht ernst genommen werden. Auch kann ein Zuwenig an Vertrauen ins Leben oder in das Schicksal bei einem Patienten nach einem schweren Trauma das Gefühl auslösen, die Welt oder Gott habe ihn vergessen oder er stehe ganz alleine mit seinem Problem, und der daraus entstehende zusätzliche Stress verhindert oder verzögert seine Gesundung.

Das Studium hilft mir dabei, mir fremde und unbekannte Lebens- und Glaubenskonzepte zu verstehen und mich zu einem toleranteren und einfühlsameren Menschen zu entwickeln, der das Andersein seines Gegenübers respektiert und die darüber hinaus verbindenden Elemente sehen und schätzen lernt. Das ist mir persönlich wie beruflich ein großes Anliegen.

Vertiefung als Christ

Erfahrungsbericht von P. Albert Groß OSB, ULG-Teilnehmer, Stift Altenburg: Dialog nach außen – Dialog nach innen: Sich mit den nicht-christlichen Religionen auseinandersetzen heißt, sich mit der eigenen christlichen Tradition auseinandersetzen. – Rund 15 Jahre nach dem Abschluss meines Theologiestudiums, bei dem ich mich schwerpunktmäßig mit der Geschichte und Theologie des christlichen Mönchtums beschäftigt hatte, war es mir ein Bedürfnis, wieder Neues und bisher nicht Bedachtetes zu hören und zu reflektieren.

Das Thema der nicht-christlichen Religionen war für mich durch die Auseinandersetzung mit der Konzilserklärung »Nostra aetate« und deren Umsetzung in Gartenarchitektur in unserem »Garten der Religionen« im Benediktinerstift Altenburg bei Horn (Niederösterreich) immer wichtiger geworden – und so wurde ich im Ok-

tober 2007 wieder »Hörer« im dreijährigen Universitätslehrgang »Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess« in Salzburg.

Das erste Jahr dieses Curriculums ist nun zu Ende – es ging in diesem »Trimester« ausschließlich um die eigene Perspektive, den eigenen Standpunkt als Christ in der postmodernen Zeit! Begriffs- und Forschungsgeschichte des so jungen Begriffes »Spiritualität«, die Einübung in spirituelle Grundhaltungen wie Sitzen und Gehen, Stille und Bewegung, Kennenlernen der Grundhaltungen und der wichtigsten Vertreter der Religionsphilosophie, der Religionssoziolo-

Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess

Der nächste ULG »Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess« mit MAS-Abschluss an der Universität Salzburg wird in der Schweiz durchgeführt; in der Zeit von April 2009 – Oktober 2011.

Ort und Anmeldung: Lassalle-Haus Bad Schönbrunn/CH und Romerohaus Luzern/CH

Anmeldefrist: bis 15. Januar 2009

Wissenschaftliche Leitung: Ass.-Prof. Dr. Ulrich Winkler, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Theologische Fakultät Salzburg

Website: www.uni-salzburg.at/ztkr-ulg

gie, der interkulturellen Philosophie, der Psychologie der Spiritualität, der Theologie der Religionen mit ihren exklusiven, inklusiven oder pluralistischen Varianten waren die Einblöcke, um die kopernikanische Wende der katholischen Kirche mit ihrer Haltung zu

»Mission und/oder Dialog?«

den nicht-christlichen Religionen seit »Nostra aetate« (28. 10. 1965) und die 40jährige Rezeption dieser Erklärung in den Äußerungen und Haltungen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI., den offiziellen Dokumenten des Hl. Stuhles und der Bischofskonferenzen zu verstehen:

Was heißt heute Mission und/oder Dialog mit den nichtchristlichen Religionen? Welche ganz besondere Stellung hat das Judentum für uns Christen? Ist die Kirche allein selig machend? Oder sind alle Heilswege gleichwertig? Wer ist Jesus Christus? All diese Fragen betreffen »Hausgemachtes«, »Innerchristliches« – und sind unabdingbare Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog.

»Unablässig aber verkündet sie (= die Kirche) und muss sie verkündigen Christus, der ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6).« (Nostra aetate 2). Jesus von Nazareth, der Christus, ist der »Knackpunkt« in dieser Diskussion – daher widmeten sich, um die Vielfalt der »Christologien« und der trinitarischen Argumentationen zu beleuchten, ein weiterer Unterrichtsblock dem Thema »Jesus, ein Mystiker?« und ein spirituelles »Exercitium« im Kloster Niederaltaich der Theologie und Praxis

im frühen Mönchtum und in den ostkirchlichen Traditionen.

In diesem Sinne vorbereitet, werden die Referenten der beiden folgenden Jahre spirituell-theologische Impulse aus der Begegnung mit dem zeitgenössischen Judentum, dem Islam, den hinduistischen und buddhistischen Traditionen setzen. Bei diesen Auseinandersetzungen erwarte ich für mich erneut die Vertiefung meiner eigenen »stabilitas« als Christ, die suchend und offen ist (vgl. Regula Benedicti 58,7) nach den großen Antworten »auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins« (Nostra aetate 1).

Ulrich Winkler, Ass.-Prof. Dr. theol., ist stellvertretender Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und lehrt am dortigen Fachbereich Systematische Theologie.

Revitalisierung von Berufung

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Berufung

Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension

Reihe Theologie und Praxis Bd. 26
Münster: LIT-Verlag 2005
Br., 440 Seiten, Eur-D 39,90

Dass in der katholischen Kirche von heute viele Fenster wieder verschlossen werden, führt vielerorts zu einer pastoralen Atemnot. Wie ist dieser Erschöpfungszustand, für den man oft nur den Mangel an Glauben und an »geistlichen Berufungen« verantwortlich macht, theologisch zu beurteilen? Wer ist in der Kirche überhaupt »vom Geist berufen«?

Auf diese Frage gibt der Autor in einer umfangreichen Studie eine theologisch solide, pastoral überzeugende und zu einer neuen Praxis befreiende Antwort. Das programmatisch »Revitalisierung« von Berufung als »pastoraler Grunddimension« genannte Grundanliegen zielt im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils auf die Berufung aller Christinnen und Christen zum Dienst in Kirche und Welt. Der Verfasser möchte einer Entwicklung entgegen wirken, in der »die Rede von der Berufung aller Christinnen und Christen immer mehr zu einem theologischen Allgemeinplatz oder einer kirchlichen Floskel wird«, aus der keine oder theologisch widersprüchliche Konsequenzen gezogen werden.

Nach einer mit Recht kurz gehaltenen, aber wissenschaftstheoretisch bemerkenswerten Vergewisserung zur »Pastoraltheologie als Charismen- und Berufslehre« (Kap. 1) verortet der Verfasser das Thema Berufung zum einen im eigenen existenziell-religiösen Suchprozess und zum anderen in den Ergebnissen eines von ihm selbst geleiteten interdisziplinären Forschungsprojektes »TheologInnen und Beruf« (Kap. 2).

Was dieser Studie darüber hinaus eine besondere Kontextsensibilität verleiht, ist die im 3. Kapitel vorgelegte sozialwissenschaftliche Gegenwartsdiagnose und deren theologische Interpretation der »Moderne als Kairos für Berufung«. Als »Bausteine einer berufungstheologischen Kriterienlogik« wählt der Autor im 4. Kapitel Ansätze von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner, bevor er im 5. Kapitel für die Praxis sehr hilfreiche und weiterführende Desiderate und Optionen einer »Pastoral der Berufung« benennt. Besonders angesprochen hat mich die abschließende Einladung zu einer neuen Berufungspastoral, die sich von der gläubig-hoffnungsvollen Grundhaltung eines »Tutorismus des Wagnisses« (Karl Rahner) leiten lässt.

Die »vitale« Pastoraltheologie der Berufung, die Ulrich Feeser-Lichterfeld entfaltet, ist kein theologisches »Fast food«. Sie braucht die Bereitschaft zu einer tieferen theologischen Auseinandersetzung. Seminarregenten, Verantwortliche für die Ausbildung von Theologiestudierenden, Frauen und Männer, die in der Berufungspastoral der Orden und Diözesen arbeiten und/oder einfach nur selbst um eine Vergewisserung über ihre eigene Berufung bemüht sind, werden von diesem Buch nicht enttäuscht sein.

Franz Weber MCCJ, Innsbruck

Milieusensible Kirche

Michael N. Ebertz/Hans-Georg Hunstig (Hg.)

Hinaus ins Weite

Gehversuche einer milieusensiblen Kirche

Echter Verlag, Würzburg 2008
Brosch., 312 S., Eur-D 16,80/Eur-A 17,30/sFr 30,40

Dieses Buch kann als Handbuch zum Gesprächsanstoß »Für eine Pastoral der Weite« herangezogen werden, den das Zentralkomitee der deut-

schen Katholiken anlässlich des diesjährigen 97. Deutschen Katholikentages in Osnabrück verabschiedet hat (www.zdk.de). Besonders drastisch hat ja die so genannte Sinus-Milieu-Studie zu Tage gefördert, dass die katholische Kirche in Deutschland ihre vormalige breite, »volkskirchliche« Präsenz in der Gesellschaft eingebüßt hat und nur noch für Menschen in bestimmten Lebenswelten und Milieus einen für ihr Leben bedeutsamen Bezugspunkt darstellt. Diese Exkulturation der Kirche aus weiten Teilen der Bevölkerung zeitigt für beide Seiten erhebliche Folgen, wenn dem nicht entgegengewirkt wird.

Wie das getan werden kann, dazu finden sich in diesem Buch sowohl grundsätzliche Überlegungen als auch praktische Beispiele. Der erste Teil beginnt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse der genannten Studie und deren bisheriger Rezeption. Dem folgt ein Rückblick auf das Neue Testament als Maßstab der Evangeliumsverkündigung und auf den Ausbreitungsprozess der frühen Christenheit, sowie eine Reihe von pastoraltheologischen Beiträgen, einer auch aus der evangelischen Kirche. Schließlich wird auf die spirituelle Grundlegung einer »Pastoral der Weite« eingegangen.

Der zweite Teil enthält eine bunte Mischung von Berichten über praktische Versuche, neue Formen der pastoralen Begegnung mit Menschen aus kirchenfernen und -fremden Milieus zu finden – angefangen in der Territorialgemeinde, über die Erwachsenenbildung, die Verbandsarbeit, die Gefängnisseelsorge, die Arbeit von Orden, die Kirchenpresse, die Jugendarbeit bis hin zu Veranstaltungen wie dem Katholikentag. Sie vermitteln die eine und andere Anregung für den eigenen Wirkungsort.

Wohlthuend fällt bei der Lektüre auf, dass der Blick nicht auf Mängel und Verluste fixiert ist, sondern auf die Möglichkeiten, die die gegebene Situation für die Kirche bietet, wenn sie nur krea-

tiv aufgegriffen werden. Das Ganze bewegt sich allerdings wohl aus pragmatischen Gründen weiterhin innerhalb der Grenzen der gegebenen Strukturen. Doch es deutet sich mehrfach an, dass auch an diesen mittel- und langfristig gehörig gerüttelt werden muss, wenn die Kirche unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen mit den Menschen glaubwürdig und nachhaltig das Evangelium kommunizieren möchte.

Norbert Mette, Dortmund

Jugendkulturen

Udo Göttlich/Renate Müller/Stefanie Rhein/Marc Calmbach (Hg.)

Arbeit, Politik und Religion in Jugendkulturen

Engagement und Vergnügen

Weinheim: Juventa Verlag 2007
256 Seiten, Eur-D 24,-/ sFr 42,30

Es geht um mehr als »nur Spaß haben«, wenn Jugendliche sich in Szenen, jugendkulturelle Settings, Sportvereine und kirchliche Jugendgruppen hineinbegeben. Jugend- und KultursociologInnen wie MedienpädagogInnen tagten gemeinsam und ihre 16 Beiträge geben interessante Einblicke in verschiedensten Stile und Szenen Jugendlicher – vom Clubbing in Leipzig bis zu den VertreterInnen der Schönstatt-Bewegung beim Weltjugendtag in Köln. Jugendkulturen werden nicht nur als Freizeitvergnügen gesehen, sondern als selbst gewählte Orte für Prozesse der Professionalisierung, Selbstbildung und Selbstsozialisation. Dabei kommen auch soziale Ungleichheiten wie Geschlecht, Ethnie, Bildung und Schicht in den Blick. Es wird in vielen Beiträgen versucht, gesellschaftliche Strukturen und individuelle Verarbeitungsmuster zusammen zu sehen: »Vor dem Hintergrund sich wandelnder makrosozialer Strukturen und der risikobehafte-

ten Integration Jugendlicher in die Arbeitsgesellschaft kommen jugendkulturellen Vergemeinschaftungsformen besondere Funktionen zu: Sie helfen (...) immer schwieriger und unbestimmter werdende Übergänge von einem Lebensabschnitt zum nächsten zu erleichtern, prekärer werdende Arbeits- und Familienverhältnisse zu kompensieren und individualisierte Risikostrukturen symbolisch und ästhetisch zu bearbeiten.« (Müller-Bachmann, S. 97) Vor allem anhand kleinerer empirischer Studien wird diesen Prozessen nachgegangen – und am Ende in einem Beitrag auch die Frage aufgeworfen, wie methodisch damit umzugehen ist, wenn öffentliche oder Spezialdiskurse in z.B. qualitative Forschung einfließen – gerade beim Thema »Jugend« mit der (massen)medialen Aufmerksamkeit vor allem auf ihre Defizite und Probleme eine wichtige Frage.

Silvia Arzt, Salzburg

Seelsorge und Ökonomie

Dorothee Haart

Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 68
Würzburg: Echter-Verlag 2007
Brosch., 326 Seiten, Eur-D 36,-/ Eur-A 37,10/ sFr 60,-

Es gibt heutzutage kaum eine Einrichtung, die derart im Spannungsfeld von Ökonomie und Solidarität steht, wie das Krankenhaus. Krankenhausseelsorge ist innerhalb des Systems und gleichzeitig bietet sie eine Alternative, weil sie sich der Renditeerwartung der Träger zu entziehen vermag. Die Hamburger Diözesanbeauftragte Dr. Dorothee Haart hat sich mit einer grundlegenden Arbeit des Themas angenommen und die Möglichkeiten, die Grenzen und die Optionen der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus umfassend dargelegt.

Dorothee Haart beschreibt die Umbrüche, in denen sich das Gesundheitssystem befindet. Sie prophezeit eine Ausdifferenzierung spezialisierter Gesundheitszentren mit dem Effekt, dass multimorbide und finanziell nicht lukrative Patienten von Einrichtung zur Einrichtung verschoben werden. Das System wird paradox, weil es aufgrund der geforderten Eigenständigkeit die Starken unterstützt und für die Schwachen zum Nachteil werden wird. Ausführlich reflektiert Haart die Auswirkungen des Wandels und die Tendenzen der Organisationsentwicklung im Krankenhaus. Die Gefahr sieht die Autorin im durch die Strukturierung bedingten Gefühl der Machbarkeit: »Ein perfekt durchorganisiertes und durchstandardisiertes Krankenhaus kann dazu verleiten, das Unberechenbare und Beängstigende von Krankheit gleich mit wegzuoorganisieren.« (180)

Die kirchlichen Einrichtungen sind vor diesem Prozess nicht gefeit. Die Krankenhausseelsorge steht unter dem doppelten Diktat des kirchlichen und des öffentlichen Kürzungsdruckes. Ihren Ort finden KrankenhausseelsorgerInnen in der Auseinandersetzung mit Seelsorgekonzepten (in Anlehnung an Doris Nauer) sowie dem Diskurs über eine zielgerechte Einbindung in die Institution. Haart sieht die Seelsorge auf einer Gratwanderung zwischen der notwendigen Distanz zum ökonomischen System und der ebenso notwendigen Kooperation mit der Institution Krankenhaus. Die Autorin benennt drei theologische Kriterien, nämlich die Option für die Armen (bzw. die anderen), das christliche Verständnis von Gesundheit und das biblisch-christliche Menschenbild. Sie plädiert dafür, aus solidarischer Koinoniapraxis im Krankenhaus die Gemeindewerdung anzuerkennen. Kriterien dafür entlehnt Haart aus der Sozialpastoral Hermann Steinkamps. Der Beitrag der Seelsorge im Krankenhaus ist die Orthopraxis, nicht planbar,

der Gratuität unterworfen und durch Solidarität geprägt.

Die Arbeit stellt einen wichtigen Beitrag in der aktuellen Diskussion dar. Es liegt an allen Beteiligten, an den Trägern, den Finanzierern des Gesundheitswesens, der Politik und den SeelsorgerInnen im Krankenhaus, den Diskurs um das Bild des kranken Menschen in der Gesellschaft zu führen. Die Seelsorge hat in der Arbeit von Dorothee Haart ihre Position klar umrissen.

Martin Lätzel, Schulseen

Religiöse Dimension des Cyberspace

Angela M.T. Reinders

Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace

LIT-Verlag: Berlin 2006

kart., 376 Seiten, Eur-D 34,90 / Eur-A 35,90 / sFr 53,90

Zeitlos, ortlos, umfassend – diese Kennzeichen, die im allgemeinen Verständnis gerne dem Cyberspace zugeschrieben werden, sind letztlich göttliche Attribute. Von daher stellt sich die Frage, »ob Erlösungsbedarf der Menschen und die Hoffnung auf die Erlösungszusage Gottes auch in der virtuellen Welt ihren Platz finden – oder ob die Virtualität »eigene Götter« schafft« (11), der das vorliegende Buch nachgeht. Es bleibt dabei nicht bei einer abstrakt-reflexiven Bestandsaufnahme stehen, sondern geht dem konkreten Nutzerverhalten und den sich daraus ergebenden »praktischen« Zuschreibungen an den virtuellen Raum nach. Dabei sind hier vorschnelle Gegenüberstellungen – wie etwa der Gott der Bibel und der Gott des Cyberspace – aufzubrechen. Die Hypertextualität – ein wesentliches Kennzeichen des Internets –, die Inhalte miteinander »verlinkt« und so einen vom Nutzer (mit) zu gestaltenden Erfahrungsraum generiert, zeigt (so die Autorin) etwa Parallelen zur biblischen

Gottesrede – die immer wieder »hypertextuell« auf heilsgeschichtliche Bezugspunkte reflektiert – und zum kirchlichen Umgang mit der Bibel – etwa in den wechselseitigen Bezügen der Leseordnung der Liturgie (151).

Die anschließende empirisch-inhaltsanalytische Aufarbeitung zeigt auf, dass auch in Bezug auf die Nutzung des Cyberspace differenzierte Sichtweisen notwendig sind. So tritt die virtuelle Wirklichkeit nicht – wie manchmal befürchtet oder erhofft – an die Stelle der Primärwirklichkeit, sondern vielmehr sind etwa Avatare als künstliche virtuelle Wesen Zeichenrepräsentanten, die auf einen Rückbezug in die Primärwirklichkeit angewiesen sind (279). Als theologische Konsequenz lässt sich die Herausforderung ableiten, Cyberspace und Glaube nicht gegeneinander auszuspielen, sondern den Verweiskarakter des Cyberspace ernst zu nehmen und in ihm – bzw. durch ihn hindurch – dem christlichen Gott, der Beziehung schafft, auf die Spur zu kommen (336).

Thomas H. Böhm, Volkach

Filmtipp

Flatliners

USA 1990, 115 min. Buch/Regie: Peter Filardi/Joel Schumacher; DarstellerInnen: Kiefer Sutherland, Julia Roberts, Kevin Bacon, William Baldwin, Oliver Platt.

Das Thema »Nahtoderfahrung« ist wieder aktuell – ein Blick auf die einschlägigen Publikationen, etwa von Raymond A. Moody, zeigt dies an. Den positiven Beschreibungen Nahtoter, die oftmals von Wärme, Licht und von Glücksgefühlen sprechen, setzt der 1990 in den USA erschienene Film FLATLINERS, den das »Lexikon des Internationalen Films« als »Horrorfilm« bezeichnet, einen Blick ins Jenseits gegenüber, der auch die Aufarbeitung von Schuld thematisiert.

In *FLATLINERS* versucht der angehende Arzt Nelson Wright, mehrere seiner Kollegen für ein Experiment mit künstlich hergestellten Nahtoderfahrungen zu gewinnen. Neben dem mit diesem »Experiment« verbundenen Ruhm, sieht er darin eine wissenschaftliche Aufgabe: Theologie und Philosophie hätten bei der Erklärung dessen, was nach dem Tod komme, versagt, nun sei die Naturwissenschaft am Zug. Nelson selbst und anschließend auch zwei seiner Kollegen und eine Kollegin lassen sich im Abstand mehrerer Tage in den Nahtod versetzen. Dabei überbieten sie sich gegenseitig mit einem immer längeren Aufenthalt im Zustand des Gehirntodes. Das Rückholen gelingt teilweise nur unter dramatischen Umständen.

Die Erfahrungen, die Nelson und seine Kollegen im Nahtod machen, scheinen zunächst positiv: Erinnerungen an das kindliche Spiel auf einem sommerlichen Feld, Bildfragmente schöner Frauen und ein Besuch zu Hause, bei dem auch die Begegnung mit dem verstorbenen Vater möglich ist. Doch nach und nach zeigt sich die Kehrseite der »Ausflüge« in den Nahtod. Nelson wird als erster mit vergangener Schuld konfrontiert: Billy Mahoney, ein kleiner Junge, dem Nelson früher übel mitgespielt hat und der schließlich in Nelsons Anwesenheit zu Tode kam, lauert ihm immer wieder auf und rächt sich, indem er ihn übel zurichtet. (Der Film lässt offen, ob es tatsächlich Billy Mahoney ist oder ob sich Nelson selbst in seinen Tagträumen verletzt.)

Als auch bei den anderen die Konfrontation mit eigener (echter und vermeintlicher) Schuld nicht ausbleibt, ergreift zuerst Dave, einer der Kollegen, der sich selbst als Atheist bezeichnet, die Initiative: Er sucht eine ehemalige farbige Mitschülerin auf, die er ausgegrenzt und gehänselt hat, um sich zu entschuldigen. Diese kann sich zuerst gar nicht erinnern, nimmt dann aber seine Entschuldigung an. Auch die anderen räu-

men mit ihrer Schuld auf. Rachel fühlt sich seit langem am Tod ihres Vaters schuldig, der sich erschossen hat, als sie fünf Jahre alt war. Nach ihrem Nahtod erfährt sie nun in Tagträumen, dass ihr Vater als Vietnamveteran drogensüchtig war und dies vor ihr geheim halten wollte. Am dramatischsten gestaltet sich die Versöhnung Nelsons mit seinem Opfer Billy Mahoney: Nachdem Billy nicht mehr lebt, gelingt die Verzeihung erst im erneuten Nahtod.

Der Film *FLATLINERS* setzt sich mit einer Sicht des Todes auseinander, die einseitig nur das leichte »Hinübergleiten« in eine neue, positive Wirklichkeit sieht und so im letzten ohne Konsequenz für das Leben bleibt. Christian Bendrath bezeichnet den Film deshalb auch als »hochironische Auseinandersetzung mit der Todesideologie von Elisabeth Kübler-Ross«, die im Film insbesondere durch Nelsons Kollegin Dr. Rachel Menes thematisiert wird, die bei ihrer Arbeit im Krankenhaus Sterbende interviewt. Sie ist dabei auf der Suche nach jener schönen Todeserfahrung, die die Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross insbesondere in der Rezeption der Nahtodbeschreibungen Raymond A. Moodys annimmt.

Bei der Auseinandersetzung mit dieser Vorstellung vom Tod setzt der Film *FLATLINERS* der Oberflächlichkeit der Herangehensweise von Nelson und seiner Kollegen – die sich etwa in der Motivation »Ruhm«, aber auch im »Feilschen« um die Länge des nächsten Nahtodes zeigt – die Begegnung mit zentraler persönlicher Schuld gegenüber, die sich erst nach und nach aus dem Filmplot entwickelt. Was sich im erfahrenen Nahtod zunächst warm und schön »anfühlt«, wird nach und nach (und zumindest punktuell) zu einer Konfrontation mit den Schattenseiten des eigenen Lebens. Nelson, seine Kollegin und seine Kollegen stehen nach ihrem Nahtoderlebnis unter dem Eindruck ihrer schuldhaften Lebensvergangenheit, die sich in

ihr Leben hinein »inkarniert« und sie nicht mehr loslässt.

Mit der Aufarbeitung der begangenen Schuld und dem Suchen nach Versöhnung führt damit *FLATLINERS* – zwar unter Hintanstellung des aktuellen medizinischen Forschungsstandes und

Literaturhinweis

Christian Bendrath, »Heute ist (k)ein guter Tag zum Sterben«. Der Film *Flatliners* und die Neugier, »ob es nach dem Tod noch irgendetwas gibt«, in: Martin Laube (Hg.), *Himmel – Hölle – Hollywood. Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart* (Symbol – Mythos – Medien 1), Münster 2002, 19–48.

synchretistisch-populär – eine religiös-theologische Fragestellung ein: Welche Bedeutung hat das gelebte Leben im Augenblick des Todes? Damit diskutiert der Film elementare Lebensfragen, die religiös gedeutet werden können, und knüpft bewusst an den christlichen Traditionsschatz an: »Das jüdisch-christliche Dogma von der leibhaftigen Auferstehung zum Jüngsten Gericht (...) ist sogar die Bedingung der Möglichkeit für die Auseinandersetzung mit der Schuld gegenüber verstorbenen Menschen«; Tod erscheint dann »in aller Härte als ›der Sünde Sold‹ (Röm 6,23) (...), d.h. als Jüngstes Gericht und Konfrontation mit der vollkommenen Erinnerung des Gedächtnisses auch an alles mühsam Verdrängte« (Christian Bendrath).

Auch das zu lebende oder gelebte Leben erhält aus dieser Perspektive Bedeutung – es geht im Tod nicht »einfach« und unreflektiert in ein

größeres Ganzes auf. Die Frage der eigenen Schuld und schuldhaften Verstrickungen wird nicht ausblendet, sondern kann in einem noch zu realisierenden Beziehungsgeschehen aufgearbeitet werden. Dass diese Aufarbeitung nur in der Erkenntnis des begangenen Unrechts und aktiv geschehen kann, wirft auch einen befreiend-erhellenden Blick auf die traditionelle christliche Lehre von den »Letzten Dingen« und ihre populäre Rezeption: »Jüngstes Gericht« ereignet sich demnach nicht nur als statisches Geschehen einer Unter-Scheidung von guten und bösen Menschen, sondern als dynamischer Prozess der Gutes und Böses des je einzelnen gelebten Lebens thematisiert und zur Wandlung zu motivieren vermag.

Die Möglichkeit des »end-gültigen« Scheiterns deutet der Film nur an, aber vielleicht gelingt es ihm gerade so, ein »Vertrauen über den Tod hinaus« anzudeuten, das die Existenz einer Hölle nicht ausschließt, aber trotzdem aus der Hoffnung lebt, dass diese letztlich leer bleibt. Nicht im Blick des Films ist der Aspekt der (von Gott) geschenkten Versöhnung, die zwischenmenschlich nicht machbar ist und die gerade deshalb Ursprung und Voraussetzung jedes menschlichen Ausgleiches ist ...

Insgesamt bietet *FLATLINERS* viele Anknüpfungspunkte, um nicht nur Fragen der christlichen Eschatologie zu diskutieren, sondern vor allem auch deren »Auswirkungen« auf das Leben im Hier und Jetzt zu thematisieren.

Thomas H. Böhm, Volkach

Nur Sprach-Verwirrung?

von Leo Karrer

In der Bibel lesen wir, dass man Babel die Stadt »Wirrsal« nannte, denn dort wurde die Sprache aller Welt verwirrt (Gen 11,9). Im Blick auf unsere heutige differenzierte und individualisierte Zivilisation spricht man zuweilen in Anlehnung an den Genesistext von babylonischer Sprachverwirrung. Gemeint sind damit die unübersichtliche Vielfalt und bemühenden Polarisierungen auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens, wobei die einzelnen kulturellen Milieus miteinander kaum mehr Kontakt finden oder gar eine gemeinsame Sprache pflegen. Die Sperrn für Solidarität und Kommunikation zum Wohl der Menschen werden persönlich spürbar und medial sichtbar. Manchmal will scheinen, dass die Gesellschaft an manche Grenzen ihrer Gestaltbarkeit gelange.

Von diesen Spannungen sind natürlich auch die Kirchen betroffen. Sie wirken sich auf deren Innenarchitektur aus. So werden viele kirchliche Begriffe und religiöse Symbole dem ursprünglichen Sinn und dem kirchlichen Ritual enteignet und sozusagen in säkulare Botschaften umgewandelt. Dann stellt sich die Frage, wie damit umgehen. Wie darauf reagieren?

Eine exemplarische Erfahrung in diese Richtung machte ich in diesem Frühjahr. Aufgrund eines Artikels in DIAKONIA ging es um einen Vortrag zum Thema »Das Kreuz mit dem Kreuz« und zwar im Foyer des Stadttheaters einer größeren Stadt nahe bei München. Vor dem Termin erreichte die Veranstalter eine Meldung, wonach in der Stadt zeitgleich ein anderer Vortrag angesagt war, aber mit dem Titel: »Kein Kreuz mit dem Kreuz«. Irritation, Verlegenheit und Befürchtungen kamen auf. Alle tippten auf eine Gegenveranstaltung einer eventuell evangelikalen oder fundamentalistischen kirchlichen Gruppe. Die Veranstalter recherchierten und kamen den »Tätern« auf die Spur: Es handelte sich um eine Organisation, die einen Abend über Rückenleiden – über dieses Kreuz mit dem Kreuz – veranstaltete.

Wie schnell man doch vom eigenen Milieu ausgeht und reagiert, bevor wir erst genau hinschauen und hinhören ...

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
39. Jahrgang · November 2008 · Heft 6

Medieninhaber und Herausgeber
Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke, Marie-Louise
Gubler, Leo Karrer, Maria K. Moser,
Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-
Jagenteufel (Chefredakteurin), Almut
Rumstadt, Peter F. Schmid, Pirmin
Spiegel, Franz Weber

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-7690850
E-Mail: redaktion@diakonia-online.net
<http://www.diakonia-online.net>

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 68,70
sFr 117,- zuzügl. Versand; **Studenten-**
abonnement (gegen Nachweis) € 54,-
sFr 92,- zuzügl. Versand; **Einzelheft**
€ 13,80 sFr 25,90; alle Preise unverb.
Preisempf.

Wenn bis 6 Wochen vor Ende des
Berechnungszeitraumes keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

Verlag und Anzeigen: Verlag Herder
GmbH, Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg i. Br.
Anzeigenleitung: Friederike Ward (ver-
antw.), Telefon +49 (0)761 2717-220
E-Mail: anzeigenservice@herder.de
Abonentenservice:

Verlag Herder, D-79080 Freiburg i. Br.
Telefon +49 (0)761 2717-200
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.

THEMEN DER HEFTE

- 1/2008: Leidenschaft
- 2/2008: Armut
- 3/2008: Wallfahren
- 4/2008: Jugend
- 5/2008: Mission
- 6/2008: Weihnachten

AUTOR/INNEN/VERZEICHNIS

Abrahamowicz Johannes Paul OSB, Ein Friedhof als Wallfahrtsort. Der heilige Paulus und die Beichte, 2008 (2), 116-122.

Albrecht Christoph SJ, Mitleidenschaftlich leben, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 11-13.

ATD Vierte Welt, Erzählungen von Mut und Widerstand. Aus dem Alltag armutserfahrener Menschen, 2008 (2), 96-102.

Baader Verena, Wann sonst, wenn nicht heute!, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 6-8.

Bauer Christian, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, 2008 (2), 123-129.

Biel Robert, Unterwegs zur dienenden Kirche. Zu Geschichte und Gegenwart der Diakonie in der polnischen Kirche, 2008 (1), 45-51.

Blasberg-Kuhnke Martina/Kuhnke Ulrich, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, 2008 (3), 197-204.

Böhm Thomas H., Beziehungsreich das Evangelium zur Sprache bringen. Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit unter dem Anspruch der modernen Gesellschaft, 2008 (3), 205-211.

Böhm Thomas H., In deinen Händen. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (4), 301-303.

Böhm Thomas H., Jesus von Montreal. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (1), 73-75.

Böhm Thomas H., Flatliners. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (6), 453-455.

Böhmer Anselm, Armutsprojekte – Chancen im Sozialraum. Ressourcen der Armutsarbeit durch freiwilliges Engagement, 2008 (2), 110-115.

Bünker Arnd, Aufgabe oder Wesenszug von Kirche? Missionstheologische Markierungen, 2008 (5), 310-317.

Düring Jonathan OSB, Leidenschaft – die vergessene christliche Tür zum erfüllten Leben, 2008 (1), 32-37.

Eder Helmut, Wieviel Grauen verträgt ein/e Christ/in? Pastoraltheologische Anmerkungen zum Genre des Horrorfilms, 2008 (2), 141-147.

Engelfried-Rave Ursula, »Sonne, Party, Papst und Spaß«. Anmerkungen zum Spaßbegriff katholischer Jugendlicher auf dem XX. Weltjugendtag in Köln, 2008 (4), 264-269.

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Versagen und Vergebung. Über den geglickten Umgang mit Fehlern in der Pflege alter Menschen, 2008 (1), 57-61.

Feige Gerhard, Unter dem Licht Christi auf dem Weg. Ein Blick auf die Impulse der Europäischen Ökumenischen Versammlung für Deutschland, 2008 (3), 191-196.

Fernández de la Hoz Paloma, Die kalte Seite des Wohlstands. Armut und soziale Ausgrenzung im Herzen Europas, 2008 (2), 81-87.

Foitzik Eschmann Dorothee, Räume für Träume? Jugendliche im Kommunikationsraum Ortsgemeinde, 2008 (4), 240-246.

Forum, Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 6-18.

Fuhrmann Siri, Der Weg als Ziel. Wallfahrt im Spiegel ausgewählter Lieder, 2008 (3), 172-178.

Gadenz-Mathys Pia E., »Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn; wenn Fasten, dann Fasten!«, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 13-15.

Gubler Marie-Louise, Lasst uns nach Bethlehem gehen!, 2008 (6), 387-391.

Gubler Marie-Louise, Ökumenische Zeichen. Ein Schweizer Nachklang zur Europäischen Ökumenischen Versammlung, 2008 (1), 52-56.

Hamachers-Zuba Ursula, »Wenn es Gott denn gibt,...«. Glaubenshorizonte österreichischer Jugendlicher und die Firmung, 2008 (6), 425-431.

Hasibeder Sarah, »vollgas« leben, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 10-11.

Heil Markus, Everybody needs some passion, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 15-17.

Heizer Judith, »Einen liebenden Vater stelle ich mir anders vor«. Krebspatientinnen ringen mit Gott, 2008 (4), 284-291.

Helm Franz SVD, Mission als prophetischer Dialog. Zum Selbstverständnis eines Missionsordens heute, 2008 (5), 325-332.

- Hisch Johann, PILGRIM-Schule. Ein Modell der Bildung für Nachhaltigkeit, 2008 (3), 218-222.
- Illeermann Regina/Muschiol Gisela**, Elisabeth – Zugänge zu einer sperrigen Heiligen. Ein Überblick über die Literatur des Jubiläumsjahres 2007, 2008 (5), 360-368.
- Jacobs Christoph**, Entschieden zur Leidenschaft. Pastoralpsychologische Perspektiven zu einer Grundkraft lebendiger Seelsorge (Interview), 2008 (1), 25-31.
- Jeggle-Merz Birgit, Weihnachten feiern in postsäkularer Zeit. Chance der Begegnung mit dem Heil Gottes (Interview), 2008 (6), 392-399.
- Jehle Irmgard, Eine bewegende und bewegte Kirche. Das Zeugnis von 150 Jahren Lourdes, 2008 (3), 179-184.
- Kalb Ursula**, Mit Leidenschaft für das Evangelium und für die Armen, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 17-18.
- Kaplánek Michal, Warum Erwachsene Christen werden. Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien, 2008 (4), 276-283.
- Karrer Leo, Leidenschaft in der Kirche. Eine Spur zum (Er-)Leben, 2008 (1), 2-5.
- Kirsner Inge, Saint Jacques – Pilgern auf Französisch. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (3), 226-227.
- Kläden Tobias, Bologna, Module, Credit Points... Was bedeutet die Reform der theologischen Studiengänge für die pastorale Ausbildung?, 2008 (2), 135-140.
- Kuhnke Ulrich/Blasberg-Kuhnke Martina, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, 2008 (3), 197-204.
- Kunstmann Ines, »Man ist auf Dauer ausgegrenzt und vom Leben abgeschnitten«. Erfahrungen zu »7 Wochen leben mit Hartz IV«, 2008 (2), nur online.
- Leimgruber Ute**, Zur Glaubwürdigkeit einer Lebensform. Erfahrungen und Erkenntnisse mit Klosterfrauen, 2008 (5), 347-353.
- Löffler Irene, Frauen in Führungsaufgaben in der Kirche. Erfahrungen aus einem Fortbildungsprojekt, 2008 (2), 130-134.
- Loretan-Saladin Franziska, Dass die Sprache stimmt. Was Predigerinnen von Dichtern lernen können, 2008 (6), 432-437.
- Martig Charles**, Strikte Regeln als Weg zur Kreativität. Filmgespräche mit Lars von Trier, 2008 (5), 354-359.
- Mette Norbert, Mission als transformierende Kraft. Anregungen aus Kanada, 2008 (6), 418-424.
- Moser Maria Katharina, Die Ungreifbaren?, 2008 (4), 230-232.
- Moser Maria Katharina, Gott kommt zur Welt. Geboren werden als Angelpunkt der Inkarnationstheologie, 2008 (6), 400-405.
- Moser Michaela, Mit Liebe zur Welt und zu den Menschen. Erfahrungen aus der Armutsbekämpfung (Interview), 2008 (2), 103-109.
- Muschiol Gisela/Illeermann Regina, Elisabeth – Zugänge zu einer sperrigen Heiligen. Ein Überblick über die Literatur des Jubiläumsjahres 2007, 2008 (5), 360-368.
- Nachtwei Gerhard**, Alle Jahre wieder?, 2008 (6), 382-386.
- Nachtwei Gerhard/Spiegel Pirmin, Missionarischer Aufbruch? Ein Ost-West-Briefwechsel, 2008 (5), 318-324.
- Pock Johann**, Verkündigung und Diakonie. Über eine untrennbare Verbindung, 2008 (4), 270-275.
- Ponisch Gabriele, »...das hat mich so beseelt«. Wallfahrt als Gegenwart?, 2008 (3), 157-163.
- Prüller-Jagenteufel Gunter, Den Liebesdienst nicht ausfallen lassen. Option für die Armen als kirchliche Verpflichtung, 2008 (2), 88-95.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Dear Frankie. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (2), 150-151.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, The Motorcycle Diaries. DIAKONIA Filmtipp, 2008 (5), 378-379.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Von der Krippe weitergehen. Betrachtung nach Weihnachten, 2008 (6), 417.
- Prüller-Jagenteufel Veronika, Wann ist Wallfahrt?, 2008 (3), 154-156.
- Prüller-Jagenteufel Veronika/Spiegel Pirmin, Der Leidenschaft eine Richtung geben. Ein Dialog zu Begehren, Berufung und der Causa des Reiches Gottes, 2008 (1), 38-44.
- Rainer Angelika**, 72 Stunden kompromisslos kommunizieren. Die Sozialaktion der Katholischen Jugend, 2008 (4), 260-263.
- Rieger-Ladich Markus, Experimentieren schwer gemacht. Jungsein angesichts verschärfter sozialer Distinktion (Interview), 2008 (4), 233-239.
- Rodt Norbert, Leidenschaft, die Freuden schafft, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 8-9.
- Rumstadt Almut, Armut als pastorale Fragestellung, 2008 (2), 78-80.
- Sanders Olaf**, Zwischen Konsum und Respect. Überlegungen zum Kommunikationsverhalten Jugendlicher, 2008 (4), 252-259.

Schlagnitweit Markus, Junge Intellektuelle in der Kirche?

Eine Problemanzeige, 2008 (5), 369-374.

Schönborn Christoph Kardinal, Ohne Leidenschaften

kein sittliches Leben, 2008 (1), 19-24.

Silber Stefan, Wenn einer eine Reise tut... Anstöße und

Anstößiges nach der Rückkehr, 2008 (5), 341-346.

Slouk Petr, Wie Erwachsene Christen werden. Zur Ein-

gliederung von erwachsenen JungchristInnen in

Tschechien, 2008 (6), 438-444.

Solèr Urs, Fürs Leben lernen. KABEL: die kirchliche

Anlauf- und Beratungsstelle für Lehrlingsfragen,

2008 (4), 247-251.

Spiegel Pirmin, Hoffnung für die Armen. Wallfahrt zur

schwarzen Madonna von Aparecida,

2008 (3), 185-190.

Spiegel Pirmin/Nachtwei Gerhard, Missionarischer Auf-

bruch? Ein Ost-West-Briefwechsel, 2008 (5), 318-324.

Spiegel Pirmin/Prüller-Jagenteufel Veronika, Der Leiden-

schaft eine Richtung geben. Ein Dialog zu Begehren,

Berufung und der Causa des Reiches Gottes,

2008 (1), 38-44.

Troyer Franz, Weihnachten als Last und Lust. Wie als

Priester Weihnachten leben?, 2008 (6), 406-410.

Virt Günter, Hoffnung auf Sicherheit. Welche Ethik

braucht die Sicherheitspolitik in Europa?,

2008 (1), 62-68.

Weber Franz, »Ich steh' an deiner Krippe hier«.

Krippentheologie, 2008 (6), 411-416.

Weber Franz, Gemeinde(n) unterwegs. Erfahrungen mit

Pfarrwallfahrten, 2008 (3), 164-171.

Weber Franz, Missionsland Kirche, 2008 (5), 306-309.

Wiederkehr Daniel, Und sie lebt doch, die Diakonie!

Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens,

2008 (4), 292-298.

Winkler Ulrich, Mission Spiritualität. Die Frömmigkeit

der Religionen schätzen lernen, 2008 (6), 445-449.

Wustmans Hildegard, Die alte Frage nach Mission und

die neuen Orte der Profilierung. Religion(en) in

katholischen Kindertagesstätten, 2008 (5), 333-340.

Wustmans Hildegard, Identität aus Begegnung am Ort.

Für einen ortsbezogenen Dialog pluralisierter

Kulturen, 2008 (3), 212-217.

SACHVERZEICHNIS

Alte/Altenpastoral/Pflege

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Versagen und Vergebung.

Über den geglückten Umgang mit Fehlern in

der Pflege alter Menschen, 2008 (1), 57-61.

Aparecida

Spiegel Pirmin, Hoffnung für die Armen. Wallfahrt zur

schwarzen Madonna von Aparecida,

2008 (3), 185-190.

Armut/Arme

ATD Vierte Welt, Erzählungen von Mut und Widerstand.

Aus dem Alltag armutserfahrener Menschen,

2008 (2), 96-102.

Böhmer Anselm, Armutsprojekte – Chancen im Sozial-

raum. Ressourcen der Armutsarbeit durch freiwilliges

Engagement, 2008 (2), 110-115.

Fernández de la Hoz Paloma, Die kalte Seite des Woh-

stands. Armut und soziale Ausgrenzung im Herzen Eu-

ropas, 2008 (2), 81-87.

Kunstmann Ines, »Man ist auf Dauer ausgegrenzt und

vom Leben abgeschnitten«. Erfahrungen zu »7 Wo-

chen leben mit Hartz IV«, 2008 (2), nur online.

Moser Michaela, Mit Liebe zur Welt und zu den Men-

schen. Erfahrungen aus der Armutsbekämpfung

(Interview), 2008 (2), 103-109.

Prüller-Jagenteufel Gunter, Den Liebesdienst nicht

ausfallen lassen. Option für die Armen als kirchliche

Verpflichtung, 2008 (2), 88-95.

Rumstadt Almut, Armut als pastorale Fragestellung,

2008 (2), 78-80.

Spiegel Pirmin, Hoffnung für die Armen. Wallfahrt zur

schwarzen Madonna von Aparecida,

2008 (3), 185-190.

Beichte/Buße

Siehe Versöhnung

Beratung

Solèr Urs, Fürs Leben lernen. KABEL: die kirchliche

Anlauf- und Beratungsstelle für Lehrlingsfragen,

2008 (4), 247-251.

Bethlehem

Gubler Marie-Louise, Lasst uns nach Bethlehem gehen!,

2008 (6), 387-391.

Diakonie

Pock Johann, Verkündigung und Diakonie. Über eine

untrennbare Verbindung, 2008 (4), 270-275.

Wiederkehr Daniel, Und sie lebt doch, die Diakonie!
Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens,
2008 (4), 292-298.

Domin Hilde

Loretan-Saladin Franziska, Dass die Sprache stimmt.
Was Predigerinnen von Dichtern lernen können,
2008 (6), 432-437.

Elisabeth von Thüringen

Muschiol Gisela/Illemann Regina, Elisabeth – Zugänge zu
einer sperrigen Heiligen. Ein Überblick über die Litera-
tur des Jubiläumsjahres 2007, 2008 (5), 360-368.

Erwachsenenkatechumenat/Erwachsenentaufe

Kaplánek Michal, Warum Erwachsene Christen werden.
Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien,
2008 (4), 276-283.

Slouk Petr, Wie Erwachsene Christen werden. Zur Ein-
gliederung von erwachsenen JungchristInnen in
Tschechien, 2008 (6), 438-444.

Film

Eder Helmut, Wieviel Grauen verträgt ein/e Christ/in?
Pastoraltheologische Anmerkungen zum Genre des
Horrorfilms, 2008 (2), 141-147.

Martig Charles, Strikte Regeln als Weg zur Kreativität.
Filmgespräche mit Lars von Trier, 2008 (5), 354-359.

Filmtipp

Böhm Thomas H., In deinen Händen. DIAKONIA Filmtipp,
2008 (4), 301-303.

Böhm Thomas H., Jesus von Montreal. DIAKONIA Filmtipp,
2008 (1), 73-75.

Böhm Thomas H., Flatliners. DIAKONIA Filmtipp,
2008 (6), 453-455.

Kirsner Inge, Saint Jacques – Pilgern auf Französisch.
DIAKONIA Filmtipp, 2008 (3), 226-227.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Dear Frankie. DIAKONIA
Filmtipp, 2008 (2), 150-151.

Prüller-Jagenteufel Veronika, The Motorcycle Diaries.
DIAKONIA Filmtipp, 2008 (5), 378-379.

Firmung

Hamachers-Zuba Ursula, »Wenn es Gott denn gibt,...«.
Glaubenshorizonte österreichischer Jugendlicher
und die Firmung, 2008 (6), 425-431.

Frauen

Leimgruber Ute, Zur Glaubwürdigkeit einer Lebensform.
Erfahrungen und Erkenntnisse mit Klosterfrauen,
2008 (5), 347-353.

Löffler Irene, Frauen in Führungsaufgaben in der Kirche.
Erfahrungen aus einem Fortbildungsprojekt,
2008 (2), 130-134.

Geburt

Siehe Weihnachten

Gemeinde/Gemeindepastoral

Siehe Pfarrei

Gesellschaftliche Entwicklungen

Fernández de la Hoz Paloma, Die kalte Seite des Wohl-
stands. Armut und soziale Ausgrenzung im Herzen
Europas, 2008 (2), 81-87.

Ponisch Gabriele, »...das hat mich so beseelt«. Wallfahrt
als Gegenwart?, 2008 (3), 157-163.

Rieger-Ladich Markus, Experimentieren schwer gemacht.
Jungsein angesichts verschärfter sozialer Distinktion
(Interview), 2008 (4), 233-239.

Sanders Olaf, Zwischen Konsum und Respect. Überlegun-
gen zum Kommunikationsverhalten Jugendlicher,
2008 (4), 252-259.

Schlagintweit Markus, Junge Intellektuelle in der Kirche?
Eine Problemanzeige, 2008 (5), 369-374.

Hymnologie

Fuhrmann Siri, Der Weg als Ziel. Wallfahrt im Spiegel
ausgewählter Lieder, 2008 (3), 172-178.

Inkarnation

Siehe Weihnachten

Interreligiöser Dialog

Winkler Ulrich, Mission Spiritualität.

Die Frömmigkeit der Religionen schätzen lernen,
2008 (6), 445-449.

Wustmans Hildegard, Die alte Frage nach Mission
und die neuen Orte der Profilierung. Religion(en)
in katholischen Kindertagesstätten,
2008 (5), 333-340.

Wustmans Hildegard, Identität aus Begegnung am Ort.
Für einen ortsbezogenen Dialog pluralisierter
Kulturen, 2008 (3), 212-217.

Jugend/Jugendpastoral

Engelfried-Rave Ursula, »Sonne, Party, Papst und Spaß«.
Anmerkungen zum Spaßbegriff katholischer Jugend-
licher auf dem XX. Weltjugendtag in Köln,
2008 (4), 264-269.

Foitzik Eschmann Dorothee, Räume für Träume? Jugend-
liche im Kommunikationsraum Ortsgemeinde,
2008 (4), 240-246.

Hamachers-Zuba Ursula, »Wenn es Gott denn gibt,...«.

Glaubenshorizonte österreichischer Jugendlichen und die Firmung, 2008 (6), 425-431.

Hisch Johann, PILGRIM-Schule. Ein Modell der Bildung für Nachhaltigkeit, 2008 (3), 218-222.

Moser Maria Katharina, Die Ungreifbaren?, 2008 (4), 230-232.

Rainer Angelika, 72 Stunden kompromisslos kommunizieren. Die Sozialaktion der Katholischen Jugend, 2008 (4), 260-263.

Rieger-Ladich Markus, Experimentieren schwer gemacht. Jungsein angesichts verschärfter sozialer Distinktion (Interview), 2008 (4), 233-239.

Sanders Olaf, Zwischen Konsum und Respect. Überlegungen zum Kommunikationsverhalten Jugendlicher, 2008 (4), 252-259.

Schlagintweit Markus, Junge Intellektuelle in der Kirche? Eine Problemanzeige, 2008 (5), 369-374.

Solér Urs, Fürs Leben lernen. KABEL: die kirchliche Anlauf- und Beratungsstelle für Lehrlingsfragen, 2008 (4), 247-251.

Kindertagesstätten

Wustmans Hildegard, Die alte Frage nach Mission und die neuen Orte der Profilierung. Religion(en) in katholischen Kindertagesstätten, 2008 (5), 333-340.

Kirche

Bauer Christian, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, 2008 (2), 123-129.

Blasberg-Kuhnke Martina/Kuhnke Ulrich, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, 2008 (3), 197-204.

Schlagintweit Markus, Junge Intellektuelle in der Kirche? Eine Problemanzeige, 2008 (5), 369-374.

Weber Franz, Missionsland Kirche, 2008 (5), 306-309.

in Kanada

Mette Norbert, Mission als transformierende Kraft. Anregungen aus Kanada, 2008 (6), 418-424.

in Polen

Biel Robert, Unterwegs zur dienenden Kirche.

Zu Geschichte und Gegenwart der Diakonie in der polnischen Kirche, 2008 (1), 45-51.

in Tschechien

Kaplánek Michal, Warum Erwachsene Christen werden. Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien, 2008 (4), 276-283.

Slouk Petr, Wie Erwachsene Christen werden.

Zur Eingliederung von erwachsenen JungchristInnen in Tschechien, 2008 (6), 438-444.

Krankenhausseelsorge

Heizer Judith, »Einen liebenden Vater stelle ich mir anders vor«. Krebspatientinnen ringen mit Gott, 2008 (4), 284-291.

Krippen

Weber Franz, »Ich stehe an deiner Krippe hier«.

Krippentheologie, 2008 (6), 411-416.

Lehrlinge

Siehe Jugend

Leidenschaft

Albrecht Christoph SJ, Mitleidenschaftlich leben,

In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 11-13.

Baader Verena, Wann sonst, wenn nicht heute!,

In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 6-8.

Düring Jonathan OSB, Leidenschaft – die vergessene christliche Tür zum erfüllten Leben, 2008 (1), 32-37.

Forum, Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 6-18.

Gadenz-Mathys Pia E., »Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn; wenn Fasten, dann Fasten!«, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 13-15.

Hasibeder Sarah, »vollgas« leben, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 10-11.

Heil Markus, Everybody needs some passion,

In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 15-17.

Jacobs Christoph, Entschieden zur Leidenschaft. Pastoral-psychologische Perspektiven zu einer Grundkraft lebendiger Seelsorge (Interview), 2008 (1), 25-31.

Kalb Ursula, Mit Leidenschaft für das Evangelium und für die Armen, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 17-18.

Karrer Leo, Leidenschaft in der Kirche. Eine Spur zum (Er-)Leben, 2008 (1), 2-5.

Rodt Norbert, Leidenschaft, die Freuden schafft, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 8-9.

Schönborn Christoph Kardinal, Ohne Leidenschaften kein sittliches Leben, 2008 (1), 19-24.

Spiegel Pirmin/Prüller-Jagenteufel Veronika, Der Leidenschaft eine Richtung geben. Ein Dialog zu Begehren, Berufung und der Causa des Reiches Gottes, 2008 (1), 38-44.

Leitung

Löffler Irene, Frauen in Führungsaufgaben in der Kirche. Erfahrungen aus einem Fortbildungsprojekt, 2008 (2), 130-134.

Literatur

Loretan-Saladin Franziska, Dass die Sprache stimmt. Was Predigerinnen von Dichtern lernen können, 2008 (6), 432-437.

Lourdes

Jehle Irmgard, Eine bewegende und bewegte Kirche. Das Zeugnis von 150 Jahren Lourdes, 2008 (3), 179-184.

Mission

Bünker Arnd, Aufgabe oder Wesenszug von Kirche? Missionstheologische Markierungen, 2008 (5), 310-317.
Helm Franz SVD, Mission als prophetischer Dialog. Zum Selbstverständnis eines Missionsordens heute, 2008 (5), 325-332.
Mette Norbert, Mission als transformierende Kraft. Anregungen aus Kanada, 2008 (6), 418-424.
Nachtwei Gerhard/Spiegel Pirmin, Missionarischer Aufbruch? Ein Ost-West-Briefwechsel, 2008 (5), 318-324.
Silber Stefan, Wenn einer eine Reise tut... Anstöße und Anstößiges nach der Rückkehr, 2008 (5), 341-346.
Weber Franz, Missionsland Kirche, 2008 (5), 306-309.
Winkler Ulrich, Mission Spiritualität. Die Frömmigkeit der Religionen schätzen lernen, 2008 (6), 445-449.
Wustmans Hildegard, Die alte Frage nach Mission und die neuen Orte der Profilierung. Religion(en) in katholischen Kindertagesstätten, 2008 (5), 333-340.

Nachhaltigkeit

Hisch Johann, PILGRIM-Schule. Ein Modell der Bildung für Nachhaltigkeit, 2008 (3), 218-222.

Öffentlichkeitsarbeit

Böhm Thomas H., Beziehungsreich das Evangelium zu Sprache bringen. Gemeindliche Öffentlichkeitsarbeit unter dem Anspruch der modernen Gesellschaft, 2008 (3), 205-211.

Ökumene

Feige Gerhard, Unter dem Licht Christi auf dem Weg. Ein Blick auf die Impulse der Europäischen Ökumenischen Versammlung für Deutschland, 2008 (3), 191-196.
Gubler Marie-Louise, Ökumenische Zeichen. Ein Schweizer Nachklang zur Europäischen Ökumenischen Versammlung, 2008 (1), 52-56.

Option für die Armen

Kalb Ursula, Mit Leidenschaft für das Evangelium und für die Armen, In: Leidenschaft in der Pastoral. Sieben persönliche Statements, 2008 (1), 17-18.
Prüller-Jagenteufel Gunter, Den Liebesdienst nicht ausfallen lassen. Option für die Armen als kirchliche Verpflichtung, 2008 (2), 88-95.
Siehe auch unter Armut

Orden

Helm Franz SVD, Mission als prophetischer Dialog. Zum Selbstverständnis eines Missionsordens heute, 2008 (5), 325-332.
Leimgruber Ute, Zur Glaubwürdigkeit einer Lebensform. Erfahrungen und Erkenntnisse mit Klosterfrauen, 2008 (5), 347-353.

Orte

Bauer Christian, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, 2008 (2), 123-129.
Wustmans Hildegard, Die alte Frage nach Mission und die neuen Orte der Profilierung. Religion(en) in katholischen Kindertagesstätten, 2008 (5), 333-340.
Wustmans Hildegard, Identität aus Begegnung am Ort. Für einen ortsbezogenen Dialog pluralisierter Kulturen, 2008 (3), 212-217.

Pastoralpsychologie

Jacobs Christoph, Entschieden zur Leidenschaft. Pastoralpsychologische Perspektiven zu einer Grundkraft lebendiger Seelsorge (Interview), 2008 (1), 25-31.

Paulus

Abrahamowicz Johannes Paul OSB, Ein Friedhof als Wallfahrtsort. Der heilige Paulus und die Beichte, 2008 (2), 116-122.

Pfarrei/Pfarrpastoral

Troyer Franz, Weihnachten als Last und Lust. Wie als Priester Weihnachten leben?, 2008 (6), 406-410.
Weber Franz, Gemeinde(n) unterwegs. Erfahrungen mit Pfarrwallfahrten, 2008 (3), 164-171.
Wiederkehr Daniel, Und sie lebt doch, die Diakonie! Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens, 2008 (4), 292-298.

Pilgern

Siehe Wallfahrt

Pilgrim-Schulen

Hisch Johann, PILGRIM-Schule. Ein Modell der Bildung für Nachhaltigkeit, 2008 (3), 218-222.

Pfarrblatt

Siehe Öffentlichkeitsarbeit

Sicherheitspolitik

Virt Günter, Hoffnung auf Sicherheit. Welche Ethik braucht die Sicherheitspolitik in Europa?, 2008 (1), 62-68.

Sinus-Milieu-Studie

Bauer Christian, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, 2008 (2), 123-129.
Blasberg-Kuhnke Martina/Kuhnke Ulrich, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, 2008 (3), 197-204.

Spiritualität

Winkler Ulrich, Mission Spiritualität. Die Frömmigkeit der Religionen schätzen lernen, 2008 (6), 445-449.
Siehe auch unter Leidenschaft

Theodizee-Frage

Heizer Judith, »Einen liebenden Vater stelle ich mir anders vor«. Krebspatientinnen ringen mit Gott, 2008 (4), 284-291.

Theologiestudium

Kläden Tobias, Bologna, Module, Credit Points... Was bedeutet die Reform der theologischen Studiengänge für die pastorale Ausbildung?, 2008 (2), 135-140.

Verkündigung

Pock Johann, Verkündigung und Diakonie. Über eine untrennbare Verbindung, 2008 (4), 270-275.
Loretan-Saladin Franziska, Dass die Sprache stimmt. Was Predigerinnen von Dichtern lernen können, 2008 (6), 432-437.

Versöhnung

Abrahamowicz Johannes Paul OSB, Ein Friedhof als Wallfahrtsort. Der heilige Paulus und die Beichte, 2008 (2), 116-122.

Feeser-Lichterfeld Ulrich, Versagen und Vergebung. Über den geglickten Umgang mit Fehlern in der Pflege alter Menschen, 2008 (1), 57-61.

Wallfahrt

Fuhrmann Siri, Der Weg als Ziel. Wallfahrt im Spiegel ausgewählter Lieder, 2008 (3), 172-178.
Jehle Irmgard, Eine bewegende und bewegte Kirche. Das Zeugnis von 150 Jahren Lourdes, 2008 (3), 179-184.
Ponisch Gabriele, »...das hat mich so beseelt«. Wallfahrt als Gegenwart?, 2008 (3), 157-163.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Wann ist Wallfahrt?, 2008 (3), 154-156.
Spiegel Pirmin, Hoffnung für die Armen. Wallfahrt zur schwarzen Madonna von Aparecida, 2008 (3), 185-190.
Weber Franz, Gemeinde(n) unterwegs. Erfahrungen mit Pfarrwallfahrten, 2008 (3), 164-171.

Weihnachten

Gubler Marie-Louise, Lasst uns nach Bethlehem gehen!, 2008 (6), 387-391.
Jeggle-Merz Birgit, Weihnachten feiern in postsäkularer Zeit. Chance der Begegnung mit dem Heil Gottes (Interview), 2008 (6), 392-399.
Moser Maria Katharina, Gott kommt zur Welt. Geboren werden als Angelpunkt der Inkarnationstheologie, 2008 (6), 400-405.
Nachtwei Gerhard, Alle Jahre wieder?, 2008 (6), 382-386.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Von der Krippe weitergehen. Betrachtung nach Weihnachten, 2008 (6), 417.
Troyer Franz, Weihnachten als Last und Lust. Wie als Priester Weihnachten leben?, 2008 (6), 406-410.
Weber Franz, »Ich steh' an deiner Krippe hier«. Krippentheologie, 2008 (6), 411-416.

Weltjugendtag

Siehe Jugend

