N12<525842626 021
ubTÜBINGEN

www.diakonia-online.net

theol

40
2009
ohne T

Diakonia

40. Jahrgang
Heft 1
Januar 2009

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

Wertschätzung

Es ist gut, dass es dich gibt
Peter F. Schmid

»Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie«
Norbert Mette

Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben
Christine Rod MC

Wertschätzung als sozialpolitische Kategorie
Markus Schlagnitweit

weitere Beiträge

Bibelpastorale Impulse der Bischofssyno über das Wort Gottes
Ralf Huning SVD

Die heilsame Dimension des Bibliodrama
Eleonore Näf

Die Ökumenische Gemeinschaft *sanctcl* Mannheim
Stephan Leinweber

Absichtlich missionieren?
Christian Schmitt

6
hul4

ZID ✓

HERDER

ZA 1702

1 EDITORIAL
Veronika Prüller-Jagenteufel

THEMA
WERTSCHÄTZUNG

2 **Anerkennen und wertschätzen**
Leitartikel von Pirmin Spiegel

5 **Es ist gut, dass es dich gibt**
Wertschätzung als Lebens-Notwendigkeit
von Peter F. Schmid

13 **»Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20)**
Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden
von Marie-Louise Gubler

18 **»Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie« (Mk 10,16)**
Wertschätzung als Fundament christlicher Erziehung
von Norbert Mette

24 **Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben**
Wertschätzung in kirchlichen Organisationen
von Christine Rod MC

31 **Wertschätzung als sozialpolitische Kategorie**
von Markus Schlagnitweit

BEITRÄGE

38 **»Biblische Animation der ganzen Pastoral«**
Bibelpastorale Impulse der Bischofssynode über das Wort Gottes
von Ralf Huning SVD

45 **Die heilsame Dimension des Bibliodramas**
Ein theologischer Deutungsversuch
von Eleonore Näf

51 **Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet**
von Christiane Faschon

56 **Die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim**
Eine spirituelle Weggemeinschaft
von Stephan Leinweber

62 **Absichtlich missionieren?**
von Christian Schmitt

69 REZENSIONEN / FILMTIPP / GLOSSE
Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? / Claudia Schulz – Eberhard Hauschildt – Eike Kohler, Milieus praktisch / Johannes Först, Zur Hölle mit der Hoffnung / Salomón Lerner Febres – Josef Sayer (Hg.), Wider das Vergessen, Yuyanapaq / Michael Hettich, Den Glauben im Alltag einüben / Guido Kreppold, Acht Tore zum Glück
74 *The Awful Truth – Die schreckliche Wahrheit. Ein Film von Leo McCarey*
76 *Lebendig gewordener Traum? Glosse von Maria K. Moser*

76 Impressum

Liebe Leserinnen und Leser,

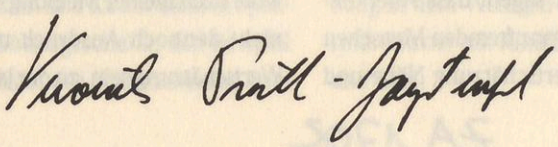
Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern wesentlich davon, von anderen Menschen geliebt zu werden. Es liegt eine tiefe Sehnsucht in uns, angenommen zu sein so, wie wir sind – vor aller Leistung mit aller Schuld. Der Thementeil erforscht die anthropologischen, biblischen, religionspädagogischen, pastoralen und sozialpolitischen Dimensionen des »Lebensmittels Wertschätzung«: Peter F. Schmid beschreibt die therapeutische Macht bedingungsloser personaler Liebe. Marie-Louise Gubler findet deren Spuren in dem oft spannungsvollen Ringen des Paulus mit den Gemeinden. Norbert Mette unterstreicht ihre Bedeutung für das Hineinwachsen von Kindern in eine vertrauensvolle Lebenshaltung. Christine Rod plädiert für eine Kultur der liebenden Aufmerksamkeit in Pastoralteams, bei Projekten wie im Gemeindealltag. Markus Schlagnitweit beschreibt das bedingungslose Grundeinkommen als gesellschaftliche Möglichkeit, von der Wertschätzung für jeden Menschen her Zusammenleben neu aufzubauen.

Im zweiten Teil des Heftes zieht Ralf Huning eine positive Bilanz der Bischofssynode, bei der u.a. die Dignität der Bibelauslegung der Armen zur Sprache kam. Wie heilsam eine erfahrungsbezogene Annäherung an die Bibel sein kann, beschreibt Elisabeth Näf anhand des Ineinanders von Text und Spiel im Bibliodrama.

Zwei Beiträge sind ökumenisch ausgerichtet. Christine Faschon berichtet von Schweizer Aktivitäten zur Schöpfungszeit und Stephan Leinweber über eine junge ökumenische Gemeinschaft rund um ein Bildungszentrum. Dieser Artikel begründet eine lose Reihe, die in diesem Jahrgang ökumenische Gruppen und Bewegungen vorgestellt.

Gehen Wertschätzung für den anderen als Person und Mission zusammen? Christian Schmitt skizziert eine Absicht, die die Freiheit ebenso ernst nimmt wie das Wissen um das Wort der Liebe, von dem sich leben lässt.

DIAKONIA beginnt mit diesem Heft den 40. Jahrgang. Die Praxis der Kirche aus Kraft der Wertschätzung für die konkreten Menschen zu erneuern, war uns immer ein zentrales Anliegen – und wird es bleiben. Dass dabei auch unsere Leistung stimmt und DIAKONIA dafür weiterhin Anerkennung durch viele Leserinnen und Leser bekommt, hofft Ihre



Pirmin Spiegel

Anerkennen und wertschätzen

Nur auf den ersten Blick scheint eindeutig, was Anerkennung und Wertschätzung genau meinen. Sie können definiert, aber auch in der Hoffnung wider den Tod und im Verhalten Jesu gegenüber den Geringsten erkannt werden.

Begriffliche Annäherungen

Menschen leben auf eine grundlegende Weise von gegenseitiger Anerkennung, die wir auch Wertschätzung nennen können. Anerkennung und Wertschätzung können als Vorgabe gesehen werden, als ein Apriori, also vor jeder Leistung und sogar bei Schuld und Versagen. Realistischerweise müssen wir aber sagen, dass in den meisten Fällen Wertschätzung doch auf positive Erfahrungen zurückgeht, die im sozialen Zusammenleben und in Partnerschaften gemacht werden und wurden. Ja, wir könnten sogar dahingehend unterscheiden, dass Anerkennung ein gesellschaftliches Apriori ist, während bei der Wertschätzung zum Apriori der Anerkennung doch jeweils die Erfahrung des Zusammenlebens hinzukommt.

Wir könnten sogar sagen, dass Anerkennung generell allen und ganz fremden Menschen zukommt, während Wertschätzung Nähe und Begegnung voraussetzt, die mit der Erfahrung von Werten verbunden ist.

Natürlich kann man fragen, ob nicht trotzdem eine apriorische Wertschätzung aufgrund einer allgemein angenommenen Menschenwürde durchzuhalten sein müsste. Dabei könnten wir etwa an Höflichkeitsformen denken, die unabhängig von einer tiefer ausgeprägten Wertschätzung jedem und jeder entgegenzubringen sind. Oder sind wir nicht doch immer schon in einem Verhältnis der Reziprozität auf den konkreten Nachweis der Menschenwürde durch sozial erprobte Anerkennung, also auf Sympathie und Gleichgesinntheit angewiesen? Bei einer höflichen Zuwendung oder Anrede kann es sich ebenso um Wertschätzung handeln wie um Strategie, um Stimulans oder um kulturell eingeprägte Formen der Begegnung. Was es genau ist, lässt sich nicht immer leicht und klar entscheiden.

Wäre ein Lob oder eine andere Form der Wertschätzung, die einen anderen Menschen aufrichtet, unehrlich oder nicht authentisch, wenn ich nicht ganz in meinem Inneren von diesem Lob überzeugt wäre? Könnte dieses Lob (obwohl nach meiner Meinung nicht ganz verdient) nicht dennoch Ausdruck meiner besonderen Wertschätzung sein, zu der ja auch die Annahme

UNIV BIBL TÜBINGEN
ZA 1702

von Ambivalenz gehört? Im Gegenüber mit Menschen gibt es immer gleichzeitig Gründe zu Lob und Tadel, zu Dank und Forderung. Wenn wir Tadel und Forderung zurückstellen, kann dies nicht minder Ausdruck unserer Wertschätzung sein. Das Umfeld von Wertschätzung öffnet ein breites Feld von Begriffen und ein ganzes Bündel von Regungen wie Anerkennung, Lob, Dank,

»immer auch ein Trotzdem und ein Obwohl«

Subjektsein ebenso wie Annahme, Zusage, Liebe, Heilung, Sympathie. Aber in jeder Wertschätzung liegt immer auch ein Trotzdem und ein Obwohl, weil jedes Menschsein in sich ambivalent ist.

Die voraussetzungslose Anerkennung eines Lebens aller in Würde und Gerechtigkeit wird heute in den Konstitutionen des modernen Verfassungsstaates garantiert. Für Christen hat sie ein biblisches Fundament, die Gottebenbildlichkeit und die unbedingte Verbundenheit von Gottes- und Nächstenliebe. Ja, man kann sogar sagen, dass durch das Christentum die verfassungsmäßig gültige formale Anerkennung inhaltlich aufgefüllt wird durch eine ebenso formale Wertschätzung, die von Christen jedem Menschen gegenüber erwartet werden darf.

Welchen Stellenwert hat diese Wertschätzung in unseren Pastoralplänen? Wo und wie wird diese frohe Botschaft konkret auf dem Hintergrund vieler übler Nachrichten in unserer globalisierten Welt? Der aufrechte Gang, Würde und Anerkennung, Zuspruch und Anblick gründen nach den biblischen Quellen in unserer Gottesbeziehung. Das beinhaltet, dass der Mensch mehr ist als das, was er kann und hat. Der Alltag in unserer Gesellschaft und Kirche steht in Spannung zu diesem Gottesgeschenk. Ein Beispiel von vielen, das sich auf der internationalen Ebene ereignete und das mich während einer Missio-Ausstellung in diesen Tagen bewegte, möchte ich erzählen.

Widerstand gegen Tod und Leid

Anfang 2008 wurden weit mehr als 300.000 Kenianer zu Flüchtlingen im eigenen Land. Sie wurden Opfer des Gewaltausbruches, der nach den letzten Wahlen das Land erschütterte. Nachdem der Oppositionskandidat bei der Stimmenauszählung in Führung lag, brach der Staatschef die Auszählung ab und rief sich zum Präsidenten aus. Es kam zu blutigen Kämpfen zwischen den Ethnien. Slums brannten. Männer, die vorher als Nachbarn lebten, beraubten einander, brachten sich gegenseitig um, vergewaltigten Frauen und Kinder. »Und wir konnten nichts dagegen tun«, berichtet Schwester Mary Teresa.

In diesem Kontext der Feindseligkeiten geschah eine Unterbrechung des Stroms der Menschenverachtung. Mitten im Flüchtlingslager wird ein Kind geboren, von einer Mutter, die ihre eigene Mutter und fast ihre ganze Herkunftsfamilie im Krieg verloren hatte. Die Frauen in

»eine Hoffnungsspur von Menschlichkeit«

den umliegenden Zelten sind da, unterstützen, wärmen und lassen sich wärmen. Eine Hoffnungsspur von Menschlichkeit bahnt sich einen Weg durch das dichte Gestrüpp des Todes. Der Gewaltzusammenhang wird unterbrochen durch zwei Menschen, eine Mutter und ihr Neugeborenes; sie erhalten Zuspruch, Anerkennung in ihrem Recht auf Leben und Wertschätzung in dem Wenigen und Alltäglichen, das sie sind: Mutter mit Kind im Widerstand gegen Tod und Leid.

Am Beispiel Jesu

Ich erinnere mich an den oft zitierten Begriff des Subjektseins, bei dem es um den aufrechten Gang aller geht. Anerkennung, Wertschätzung und Subjektsein gehören zur gleichen Familie. Das Evangelium proklamiert »das Subjektsein aller Menschen vor Gott.« Es gibt »keinen geringeren Preis für dieses Subjektsein vor Gott (...) als den Kampf gegen jede Menschenfeindlichkeit und Unterdrückung, die die (...) Bevölkerung ganzer Weltregionen nicht zu Subjekten werden lässt«[1]. Unser Glaube versteht sich »als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft«[2], der jedem und jeder einen unaufhebbaren Wert verleiht.

Anerkennung und Wertschätzung sind Gabe und Aufgabe, die sich, wie alle Gaben, im Geben vermehren. Im Teilen mit den Hungrigen und Dürstenden, im Bekleiden von Nackten, im Besuchen und Befreien von Gefangenen, im Friedenstiften unter Zerstrittenen werben wir für religionsneutrale Anerkennung, betreiben christlich inspirierte Wertschätzung und geben ihr ein konkretes Gesicht. Zugleich erhalten wir sie als Geschenk zurück und verändern uns als empfangende Geber durch eine neue Verwurzelung in konkreten Situationen und Lebensgeschichten. Jesu Leben deutet darauf hin.

Wir treffen ihn mit Zöllnern und Pharisäern, mit Samaritanern und Heiden, mit Bauern, Fischern und Dirnen. Je weniger ein Mensch in der Gesellschaft anerkannt ist, je weniger Güter

»empfangende Geber«

von Wert er besitzt, je fremder und trostloser er durch die Welt geht, desto größer ist die Wertschätzung und Anerkennung für ihn, die ihm der Messias Jesus entgegenbringt. Ein Zweifel wird dadurch genommen, nämlich der, im Grunde lästig zu sein, unerwünscht, störend, ja hinderlich.

Die bekannte Stelle aus dem Endgericht im Matthäusevangelium (Mt 25,40) kann auch so gelesen werden: »Was ihr für eine(n) meiner Brüder und Schwestern getan habt, für die die Welt nur Spott und Hohn kannte, das habt ihr mir getan.«

Pirmin Spiegel ist Pfarrer einer Pfarreiengemeinschaft von vier Pfarren im Bistum Speyer und Mitarbeiter bei Adveniat. Von 1990-2003 war er als Fidei-Donum-Priester im Nordosten Brasiliens tätig. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

[1] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 68.

[2] Ebd., 70.

Peter F. Schmid

Es ist gut, dass es dich gibt

Wertschätzung als Lebens-Notwendigkeit

Wertschätzung ist eine existenzielle Grundbedingung für menschliches Leben. Sie ist die Antwort auf das Bedürfnis des Menschen nach Zuwendung und Anerkennung als Person. Dieser Artikel beleuchtet die anthropologischen und therapeutischen Dimensionen bedingungsloser Bejahung als Ausdruck personaler Liebe.

Paulus, Silvanus und Timotheus an die Gemeinde von Thessalonich, die in Gott, dem Vater, und in Jesus Christus, dem Herrn, ist: Gnade sei mit euch und Friede. Wir danken Gott für euch alle, sooft wir in unseren Gebeten an euch denken; unablässig erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an das Werk eures Glaubens, an die Opferbereitschaft eurer Liebe und an die Standhaftigkeit eurer Hoffnung auf Jesus Christus, unseren Herrn. Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr erwählt seid.«

So beginnt Paulus seinen 1. Brief an die Thessalonicher (1,1-4)[1] und drückt dabei seine Wertschätzung für die Menschen in der jungen Gemeinde aus. Der Brief ist ein schönes Beispiel, wie Anerkennung ausgedrückt werden kann: Es ist schön, dass es euch gibt. Wir danken Gott für euch. Wir wissen um euren Wert. Deshalb schätzen wir euch: Wert-Schätzung.

Das Grundbedürfnis nach Anerkennung

Menschen wollen nicht nur erkennen und erkannt werden, sie wollen An-Erkennung bekommen und An-Erkennung geben. Dabei geht es um eine Grundhaltung, die nicht mit vordergründiger Beurteilung der Handlungen des anderen oder mit der Beurteilung des Wertes des anderen für einen selbst zu tun hat, sondern es ist eine fundamentale Einstellung, die den Wert des Menschen als Person anspricht.

Der Personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Sozialarbeit, Pädagogik, Seelsorge und ähnlichen Bereichen sieht die *bedingungsfreie Wertschätzung* zusammen mit der *Empathie* und der *Authentizität* des Beraters bzw. der Seelsorgerin als zentral für eine förderliche Haltung an: ganz allgemein in zwischenmenschlichen Beziehungen, im Besonderen im therapeutischen oder hilfreichen Gespräch und in der Gruppenarbeit. Der Begründer dieses Ansatzes, Carl Rogers, ist einer der Pioniere der Humanistischen Psychologie und Psychotherapie, also jener Richtung, die bewusst von der conditio humana und nicht von naturwissenschaftlichen, technischen oder lösungsorientierten Modellen ausgeht. Er hat die zen-

trale Bedeutung der wertschätzenden Haltung als einer elementaren und prinzipiellen Einstellung nicht nur für Psychotherapie und Beratung[2], sondern für alle Lebensbereiche erkannt.

Das Menschenbild dieses Ansatzes geht von einem grundlegenden »need for positive regard«, einem Bedürfnis nach »positiver Beachtung« aus. Mit diesem Begriff ist nichts anderes gemeint als

»der Wunsch, nicht nur beachtet, sondern geliebt zu werden«

ein (angeborenes oder sehr früh erlerntes) Bedürfnis nach liebevoller Zuwendung, Anerkennung und Wertschätzung. Der Begriff »schließt Haltungen wie Wärme, Liebe, Respekt und Anerkennung ein«[3]. Ohne Zuwendung, ohne Liebe, ohne Wertschätzung ist der Mensch nicht lebensfähig.

Dieser Sehnsucht nach Anerkennung gehen Menschen in vielfältigster Weise nach und versuchen, sie zu befriedigen. Üblicherweise erfahren wir auch Anerkennung in vielfältigster Weise: etwa, wenn das Kind etwas getan hat, was den Erwachsenen gefällt, wenn es gute Schulnoten nach Hause bringt, »brav und fleißig« ist. Wenn Erwachsene einander Anerkennung für etwas zollen, so wird ebenso dieses Bedürfnis nach Wertschätzung befriedigt. Allerdings handelt es sich dabei in den meisten Fällen um eine Anerkennung oder Wertschätzung, die an Bedingungen geknüpft ist, vor allem an Leistung. Die meisten Menschen lernen von klein auf, dass man sich mit Leistung am ehesten Anerkennung und Zuwendung holen kann. Für manche ist es gar nicht oder kaum vorstellbar, ohne Leistung, »einfach so«, geliebt zu werden. Wie der Vater seinem Sohn Lob zollt für etwas, das ihn stolz auf ihn sein lässt, so anerkennt der Chef vor allem die Leistung seines Mitarbeiters.

»Die meisten Menschen lernen, sich mit Leistungen Zuwendungen zu holen.«

Wenn Menschen Anerkennung oft verwehrt wird oder wenn sie ganz fehlt, dann kann es dazu kommen, dass sie versuchen, die Beachtung auf seltsame oder sogar kontraproduktive Art und Weise doch zu erlangen. Wenn das Kind zu wenig Beachtung erfährt, wird es vielleicht etwas anstellen und dann wenigstens insofern Beachtung erfahren, als es bestraft wird und so doch »Zuwendung« erreicht hat. Eltern kennen das, wenn Kinder darum »betteln«, Aufmerksamkeit zu bekommen. Erwachsene sind in mannigfaltiger Weise fähig, diesem Bedürfnis nachzugehen – wenn es notwendig ist auch dadurch, dass sie anderen auf die Nerven gehen oder sogar schaden und sich wenigstens so Beachtung holen. Freilich steckt hinter all dem der Wunsch, nicht nur einfach beachtet, sondern geachtet, wertgeschätzt, geliebt zu werden.

Wertschätzung ohne Bedingungen

Aber eigentlich geht es um eine noch viel tiefer liegende Sehnsucht und ein Grundbedürfnis, das durch eine solche bedingte Zuwendung, eine Wertschätzung, die an Bedingungen gebunden ist (»wenn du gute Noten bringst, dann bin ich stolz auf dich«), nicht befriedigt werden kann. Menschen wollen nämlich zutiefst um ihrer selb st geliebt werden – dafür, dass es sie gibt, dafür, dass sie sind. Und nicht dafür, dass sie so und so sind; bloß dann und dafür, wenn und weil sie *etwas* getan haben, dass der andere nun anerkennt. Sie wollen selbst, *als Person*, geliebt werden – also ohne dass diese Wertschätzung von Bedingungen abhängig gemacht wird.

Wir Menschen wollen um unserer selbst willen geliebt werden und nicht bloß unserer Leistungen wegen. Wir brauchen diese bedingungslose Zuwendung, eine Anerkennung, die wir bekommen, ohne dass wir erst einen Grund dafür liefern müssen. Es geht uns darum, als Person wertgeschätzt zu werden, d.h. in unserem Wert als Person geschätzt zu werden, ohne dass dafür eine Bewertung unserer Leistungen, unseres Handelns oder unseres Nutzens stattfindet und ohne dass zuvor irgendwelche Bedingungen zu erfüllen sind oder dies mit Verpflichtungen verbunden ist.

Bedingungslos heißt, dass nichts, was wir tun, diese grundlegende – Grund legende – Wertschätzung beeinträchtigen kann. Auf dieser Idee beruht etwa das Konzept der universalen

»Bejahung der Person des anderen«

Menschenrechte, die auch Verbrechern Grundrechte zusprechen, weil diese unabhängig von ihrem Handeln einer Person zuzugestehen sind. Moralische Kategorien sind eine ganz andere Ebene. Wertschätzung hat nichts mit beurteilen zu tun, sondern es geht um den anderen als der, der er ist, unabhängig von seinen Taten. Selbstverständlich heißt das nicht, dem anderen einfach rechtzugeben, dem zuzustimmen, was er denkt, oder ihn darin zu unterstützen, egal was er zu tun beabsichtigt. Es geht hier vielmehr um die Bejahung der Person des anderen in ihrem Wesen, nicht um die persönliche Qualifikation einzelner Interessen, Verhaltensweisen, Einstellungen oder Handlungen. Es ist auch nicht davon die Rede, von den eigenen Werten und Bewertungen abzusehen. Es geht vielmehr um eine Grundhaltung dem Menschen als solchem gegenüber, die eine existenzielle Antwort auf das existenzielle Bedürfnis nach Anerkennung ist – eine Haltung, die den anderen annimmt, wie er ist. – Und das ist eine äußerst seltene Erfahrung im Leben eines Menschen.

Im Anders-Sein gefördert

Diese Einstellung lässt sich im Alltag am ehesten bei Eltern zu ihrem Kleinkind finden: Sie lieben dieses Kind, auch wenn sie bei weitem nicht von allem begeistert sind, was es tut. Denn eine Mutter wird ihren Säugling nicht weniger lieben, auch wenn sie mehrmals in der Nacht aufstehen muss und sie das ganz und gar nicht mag: Die Liebe zum Kind ist nicht an die Bedingung geknüpft: »Nur wenn du mich jetzt schlafen lässt.« Es ist ungeheuer wichtig, dass Babys diese Erfahrung machen. Später schaut es dann anders aus: Sobald die Kinder für ihr Verhalten als verantwortlich angesehen werden, kommt es ganz schnell zu Bedingungen und so gibt es Anerkennung beispielsweise dann, wenn Kinder die Wünsche ihrer Eltern respektieren oder erfüllen bzw. wenn erwartete Arbeiten oder Leistungen erbracht werden.

Gerade in der Erziehung wird deutlich, welchen Schaden häufig an Bedingungen gebundene Wertschätzung anrichten kann. Wenn Eltern ihre Wertschätzung des Kindes von dessen Leistungen oder dessen Wohlverhalten abhängig machen, lernen diese Kinder, sich selbst nur

»Ursache für jedwede Psychopathologie«

als wertvoll und schätzenswert anzusehen, wenn sie bestimmte Erwartungen erfüllen. Sonst sehen sie sich als wenig wertvoll oder gar als wertlos an (was in letzter Konsequenz bis zum Selbstmord gehen kann). In solchen Fällen kommt es zu introjizierten Bewertungsbedin-

gungen, die als Ursache für jedwede Psychopathologie gelten. Dann werden Bewertungen anderer übernommen und für die eigenen gehalten, statt dass eigene, auf der Basis von Erfahrungen reflektierte Werte entwickelt werden. Dies kann zu schweren und oft verleugneten Diskrepanzen zwischen den eigenen Erfahrungen und den Bewertungen dieser Erfahrungen führen, die dann eben nicht der Person entsprechen. So kommt es zur Entfremdung und Fremdbestimmung.

Die beschriebene Einstellung geht natürlich auch weit über Freundlichkeit und auch darüber hinaus, was man gemeinhin unter Toleranz versteht (»du bist eben so und ich lasse dich, wie du bist«). »Toleranz«, hatte Goethe gemeint,

»Dulden heißt beleidigen.«

»sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« Anerkennung hat auch nichts mit bloßer Sympathie zu tun. Der andere wird in seinem Anderssein, als ein wahrhaft Anderer, in seiner Eigenart nicht nur geduldet oder als sympathisch erlebt; er wird in diesem Anderssein geschätzt und gefördert. Nur diese Haltung entspricht ganz dem grundlegenden Bedürfnis nach Beachtung. Bedingte Zuwendung kann dem Bedürfnis nach Liebe nicht gerecht werden.

Personale Präsenz

Carl Rogers[4] hat die Bedeutung und Not-Wendigkeit der nicht an Bedingungen gebundenen Wertschätzung (»unconditional positive regard«; Synonyme sind: bedingungsfreie positive Zuwendung bzw. Beachtung, Akzeptieren, Anteilnahme, Achtung, Anerkennung, Sorge) als eine der grundlegenden Haltungen erkannt für die Unterstützung von Menschen, die, gleich in welchen Lebensbereichen, Hilfe und Begleitung brauchen. Für die Psychotherapie und Beratung ist diese Einstellung genau untersucht und heute unwidersprochen als notwendige Grundlage jedweden Helfens anerkannt.

Der Psychotherapeut Jerold Bozarth[5] hält das Akzeptieren überhaupt für die primäre Grundhaltung in der Begleitung von Menschen, weil mit ihr nicht nur dem Bedürfnis nach Wertschätzung und Selbstachtung Rechnung getragen wird, sondern auch personzentriertes Sein im Gegensatz zu bloß personzentriertem Verhalten zum Ausdruck kommt. In Anlehnung an ein Diktum von Rogers (»Wenn ich alles sein kann, was ich bin, dann ist das gut genug«), formuliert Bozarth: »Wenn eine Person sich selbst darin bestätigt fühlt, wer sie im Augenblick ist, dann fördert das alles, was ich bin.«[6]

Wertschätzung beginnt beim Interesse für eine Person. »Inter-esse« bedeutet, beim anderen zu sein, mit ihm zu sein, wie er gerade jetzt ist. Es ist eine Art lebendiger Neugier. Wertschätzung ist eine von Respekt getragene, herzliche Zuwendung und Zuneigung, eine entgegenkommende emotionale Wärme, eine nicht Besitz ergreifende, sorgende Haltung, die be-

»eine Art lebendiger Neugier«

deutet, mit dem anderen zu sein, was immer in ihm vorgeht – ein Ausdruck von Vertrauen, beruhend auf dem Glauben an die grundsätzlich vertrauenswürdige Natur des Menschen. Es handelt sich um ein – im besten Sinn des Wortes – Sorgen um den anderen. Das schließt die Bereitschaft ein, mit dem anderen zu sein, was immer an unmittelbaren Gefühlen in ihm ist. Solch uneingeschränktes Akzeptieren fördert in beson-

derem Maße das Selbstvertrauen und die Auseinandersetzung mit sich selbst.

Diese Einstellung bedeutet, nicht zu fragen oder damit beschäftigt zu sein, was der andere »eigentlich« sagen will, sondern ihn ohne versteckten Verdacht und ohne Beurteilung zu nehmen, wie er sich zeigt. Das Anderssein des an-

»weil du bist angenommen, wie Du bist«

deren wird dabei nicht als Bedrohung abgewehrt, sondern als Bereicherung geschätzt. Auch sozial nicht erwünschtes Verhalten oder »negative Gefühle« beim anderen bringen jemanden, der aus dieser Haltung handelt, nicht davon ab. Die hier beschriebene Haltung ist daher ein enormer Schutz für die Person: Egal, was sie tut, wie sie sich verhält, sie soll sich darauf verlassen können, dass dies an der Wertschätzung ihrer Person nichts ändert.

In der Beratung wird (wie in der Erziehung) die bedingungslose Wertschätzung nicht daran geknüpft, ob der andere sich so verhält und entwickelt, wie man es gerne sähe. Vielmehr wird die Freiheit und Selbstbestimmung des anderen

»Wertschätzung nicht ohne Empathie«

in vollem Ausmaß respektiert. Es wird nicht vermittelt: »Du musst dich ändern«, sondern: »Du kannst Dich ändern; du kannst dein Leben ändern, weil du bist angenommen, wie Du bist«.[7]

Die Bedeutung des Wertschätzens eines anderen Menschen liegt nämlich in ihrem Einfluss auf die Haltung dieser Person zu sich selbst: Wertschätzung ohne Einschränkungen fördert Selbstwertschätzung und Selbstachtung. Liebe durch andere ist die Voraussetzung für Selbstliebe, Quelle des Vertrauens und Selbstwertgefühls. Das unbedingte Akzeptieren ist nur möglich, wenn man versucht, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst sieht – und dies fördert wiederum die Akzeptanz.

Diese Einstellung anderen Menschen gegenüber kann man (wieder) erlernen, vor allem dadurch, dass man andere zu verstehen sucht, so wie sich diese selbst verstehen. Denn natürlich ist Wertschätzung nicht ohne Empathie, ohne Verstehen möglich. Die beiden Haltungen bedingen und ergänzen einander. Nur wenn ich einfühlsam zu verstehen suche, kann ich den anderen als Person wertschätzen, und nur aus der Haltung der Wertschätzung ist einfühlsames Ver-

»sich aussetzen«

stehen möglich. Und natürlich handelt es sich nur dann wirklich um Empathie und Wertschätzung, wenn diese echt, authentisch sind.

Diese drei Haltungen – Authentizität, nicht an Bedingungen gebundene Wertschätzung und Empathie – sind eigentlich drei Dimensionen einer einzigen Grundeinstellung, in der sie gleichsam aufgehoben sind und die als *Gegenwärtigkeit* oder Präsenz bezeichnet wird.[8] Sie stellen drei Facetten oder Ausfaltungen ein und derselben Weise dar, mit einem oder mehreren anderen, in dessen oder deren Gegenwart zu *sein* – kongruent und offen, wertschätzend und ohne Bedingungen, einfühlsam und ohne Beurteilungen –, als Person, die anderen Personen begegnet.

Präsent zu sein, sich ganz der Gegenwart des anderen auszusetzen, ist also die angemessene Antwort auf das Bedürfnis nach bedingungsloser Wertschätzung und Zuwendung. Das gilt natürlich nicht nur für Beratung und Therapie, sondern genauso für die Seelsorge und alle Arten psychosozialer, pädagogischer, generell zwischenmenschlicher Arbeit.

Begegnung und Vertrauen

Rogers und der Personzentrierte Ansatz stehen in der Tradition der Personalistischen oder Begegnungs-Philosophie, für die die Haltung der Bejahung des anderen – Martin Buber nennt sie (für den umgangssprachlichen Gebrauch leicht missverständlich) »Bestätigung« – zum Grundbestand der Existenz gehört, weil sie die Einzigartigkeit jedes Menschen hervorhebt und »das elementare Anderssein des Anderen nicht bloß als notwendigen Ausgangspunkt zur Kenntnis nimmt, sondern von Wesen zu Wesen bejaht«[9]. Buber betont, dass zur wirklichen Annahme des anderen gehört, ihn nicht nur in seiner aktuellen Wirklichkeit, sondern auch in seinen noch nicht verwirklichten Möglichkeiten zu sehen.

Erst durch die Grundhaltung der bedingungslosen Wertschätzung wird *Begegnung* in der Begleitung und Beratung möglich. Begegnung bedeutet »ein staunendes Zusammentreffen mit der Wirklichkeit des anderen«, »ein Betroffenwerden vom Wesen des Gegenüberstehenden«[10] und unterscheidet diese Form von Hilfe von den letztlich bevormundenden und

»die Erfahrung des anderen als Du«

anti-emanzipatorischen Formen von »Beratung durch Experten«, die zu wissen meinen, was anderen gut tut, statt die Autonomie und Freiheit des anderen zu respektieren und seine Selbstheilungskräfte zu unterstützen.

In der personalen Begegnung wird ein anderer in seinem Wesen als ein zutiefst Anderer erfahren, der sich nicht in Bekanntes, Vertrautes einordnen und somit in die Ich-Erfahrung integrieren lässt. Begegnung bedeutet, in der Gegenwart des anderen zu stehen und die Herausforderung anzunehmen, sich auf ihn einzulassen. Es ist diese Erfahrung des anderen als Du, die Begegnung von jeder anderen Form der Beziehung unterscheidet und sie vor allem von jeder Form der Objektivierung des anderen, seiner Versachlichung und Instrumentalisierung, klar abhebt. In der Wechselseitigkeit der personalen Beziehung gewinnt der Mensch sein Personsein, wird gerade dadurch ganz er selbst, dass er sich auf den anderen einlässt, ihm gegenübertritt, ihn sich wahrhaftig, wertschätzend und anteilnehmend vergegenwärtigt und selbst in ungeschützter Offenheit gegenwärtig ist. Diese Gegenwärtigkeit öffnet ihn für den Reichtum des anderen.

Voraussetzung dafür ist ein Grundvertrauen in die Person, die eigene und die des anderen, was diese Einstellung scharf von der meist durch Misstrauen geprägten Haltung in der Gesellschaft, im Berufs- und oft auch im Privatleben

»auch in seinen noch nicht verwirklichten Möglichkeiten«

unterscheidet. Statt Menschen als unfähig, belehrungsbedürftig, destruktionsgeneigt und daher auf Kontrolle und Führung durch Experten angewiesen zu betrachten, geht eine Person-zentrierte, wertschätzende Sichtweise davon aus, dass der Mensch Vertrauen verdient, findet er nur einigermaßen geeignete Beziehungsbedingungen vor. Zu diesen Beziehungsbedingungen gehört ganz wesentlich die bedingungsfreie Wertschätzung als eine Grundhaltung, die eigentlich eine Lebenseinstellung darstellt, einen »way of being«, ja einen »way of being *with*«, wie sich Rogers ausdrückt, eine Seinsweise, eine Weise des *Miteinanderseins.*[11]

Gerade damit ist eine den Wert des anderen schätzende Haltung ein deutliches Kontrastprogramm zu belehrenden, lenkenden, gezielt beeinflussenden, kontrollierenden Vorgangsweisen. Sie ist eine conditio sine qua non für alle

emanzipatorischen Prozesse: Ohne Vertrauen kann sich kein Selbstvertrauen entwickeln.

Pastorale Grundhaltung

Die Wurzeln eines solchen Verständnisses von personaler Begegnung liegen natürlich in der jüdisch-christlichen Tradition, besonders im jüdischen Gebot der Nächstenliebe. Die eingangs zitierte Grußadresse des Paulus benennt auch deutlich den theologischen Grund für Wertschätzung, wenn Paulus die Gemeinde mit »von Gott geliebte Brüder« anspricht.

Interessanterweise hat Rogers selbst die Haltung der Wertschätzung mit dem christlichen Verständnis von Agape in Zusammenhang gebracht bzw. von dorther abgeleitet, mit der Liebe in ihrer unsentimentalen, nicht romantischen, nicht patriarchalischen, nicht oberflächlich-liebenswürdigen, nicht besitzergreifenden und nicht erotisch-sexuellen Ausprägung, sondern als eine »Art der Zuneigung, die Kraft hat«[12].

Rogers schreibt, es gehe in der Therapie darum, zu akzeptieren, zu respektieren, zu lieben. »›Geliebt‹ hat hier vielleicht seine tiefste und allgemeinste Bedeutung, nämlich die, tief verstanden und tief akzeptiert zu werden.« Und er zitiert zustimmend einen seiner Mitarbeiter mit

»Feindseligkeit als Schutzmaßnahme«

der Ansicht, »dass das Wort ›Liebe‹, so leicht es auch missverstanden werden kann, der passendste Terminus ist, um einen grundlegenden Bestandteil der therapeutischen Beziehung zu beschreiben. [...] Mir scheint, dass wir eine Person nur soweit lieben können, wie wir von ihr nicht bedroht werden [...] Wenn also eine Person mir gegenüber feindlich auftritt, und ich im Augenblick außer der Feindseligkeit nichts in ihr sehe, dann bin ich ganz sicher, dass ich auf diese Feindseligkeit defensiv reagieren werde. Wenn ich auf der anderen Seite diese Feindseligkeit als eine verständliche Komponente der Schutzmaßnahmen erkenne, die diese Person gegen ihr Bedürfnis nach Kontakt zu den Menschen trifft, dann kann ich dieser Person gegenüber, die ebenfalls Liebe will, aber im Augenblick so tun muss, als wolle sie sie nicht, mit Liebe reagieren.«

Rogers, generell um klare terminologische Abgrenzung bemüht und daher sonst eher skeptisch, theologische oder spirituelle Begriffe im psychologischen und therapeutischen Kontext

»Die Liebe ist die stärkste Kraft in unserem Universum.«

zu verwenden, übernimmt im Gespräch mit Paul Tillich von diesem den Begriff der »zuhörenden Liebe«[13]. Und gegen Ende seines Lebens spricht Rogers von der Kraft der Liebe, wenn er mutmaßt, »dass die stärkste Kraft in unserem Universum nicht die unterjochende Macht, sondern die Liebe ist«[15].

Wenn personale Liebe als Haltung verstanden wird, die »von Wohlwollen, d.h. von der Achtung der Freiheit des anderen und von der Bemühung um dessen Glück bestimmt ist (amor benevolentiae)«[16], dann ist hier auch von philosophisch-theologischer Seite die Brücke geschlagen. Aus jüdisch-christlicher Überzeugung ist Gott selbst die Liebe (1 Joh). Der Terminus »Agape« wird in der Bibel für Gottes Liebe und die Antwort des Menschen darauf gebraucht. Die wertschätzende Liebe zum Nächsten ist in theologischer Hinsicht also in der bedingungslosen Liebe Gottes zu seinen Menschen fundiert.

Das lateinische und englische Wort für Seelsorge (*cura animarum* bzw. *pastoral care*) ist nicht zufällig dasselbe, wie einer der Begriffe, die

Rogers für Wertschätzung verwendet (*care*). Für die Praxis der Seelsorge gilt es, eine Haltung und ein ihr entsprechendes Verhalten zu entwickeln, das den Menschen die ihnen zustehende und so bitter nötige Wertschätzung entgegenbringt – und zwar eben ohne dies von Bedingungen abhängig zu machen.

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und Leiter des Studiengangs Personzentrierte Psychotherapiewissenschaften an der Sigmund Freud Universität Wien. Er arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und ist Mitglied der Redaktion der DIAKONIA.

[1] Vgl. auch z.B. Röm 1,8f; Phil 1,3-8.
[2] C. R. Rogers, Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie, in: C. R. Rogers/ P. F. Schmid, Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz 1991, 165-184; orig.1957.
[3] C. R. Rogers, Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen, entwickelt im Rahmen des klientenzentrierten Ansatzes, Köln 1987; orig. 1959.
[4] Vgl. Rogers, Anm. 2.
[5] J. D. Bozarth, Coterminous intermingling of doing and being in person-centered therapy, in: Person-Centered Journal 1,1 (1992) 12-20.
[6] Ebd., 17.
[7] Vgl. I. Baumgartner, Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 114f.
[8] P. F. Schmid, Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I: Solidarität und Autonomie, Köln 1994.
[9] M. Buber, Reden über Erziehung, Heidelberg [4]1978, 30.
[10] R. Guardini, Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins, in: Hochland 47,3 (1955) 224-234.
[11] Vgl. Schmid, Anm. 8.
[12] C. R. Rogers, Die klient-bezogene Gesprächstherapie, München 1973; orig. 1951, 154f. Weitere Belege und Diskussion s. P. F. Schmid, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg [5]2007; ders., Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. II: Die Kunst der Begegnung, Paderborn 1996, 253-259 u. 533-540; ders., Acknowledgement – the art of responding. Dialogical and ethical perspectives on the challenge of unconditional relationships in therapy and beyond, in: J. D. Bozarth/P. Wilkins (Hg.), Unconditional positive regard, Ross-on-Wye 2001, 49-64.
[13] Rogers, vgl. Anm. 12, 154f.
[14] C. R. Rogers/P. Tillich, Paul Tillich und Carl Rogers im Gespräch (orig. 1966), in: Rogers/Schmid 1991, 257-273, hier 271-273.
[15] C. R. Rogers, Der Aufbau personenzentrierter Gemeinwesen. Implikationen für die Zukunft (orig. 1980), in: ders., Der neue Mensch, Stuttgart 1981, 85-107, hier 106.
[16] G. Haeffner, Art. Liebe. I. Philosophisch, in LThK3, Bd.6, 908.

Marie-Louise Gubler

»Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20)

Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden

In den Paulusbriefen ist nachzulesen, wie sich wertschätzende Liebe für die Gemeinden ausdrücken kann: Im Lob wie im Tadel oder sogar in der Ratlosigkeit zeigt sich ein leidenschaftliches Ringen um Gottes und der Menschen willen.

Rund 30 Lebensjahre wirkte Paulus nach seiner Berufung als selbstständiger Missionar von Syrien über Kleinasien bis nach Griechenland. Alle Briefe an seine Gemeinden sind in wenigen Jahren (50-56) entstanden. Sie geben Einblick in eine aufreibende Wanderexistenz in mühsamen Fußmärschen, gefährlichen Schiffsreisen, vielfältigen Gefahren, bei chronischen schweren Krankheitsattacken (»Stachel ins Fleisch«, »Schläge Satans«: 2 Kor 12,7) und häufigen Konflikten im Umfeld der Synagogen, die ihm in den Städten als Ausgangspunkte seiner Verkündigung dienten.

In der Öffentlichkeit als wandernder Volksredner wahrgenommen, fehlte es nicht an Verdächtigungen und Strafen durch die römischen Behörden. Seine unstete Lebensweise ohne festen Wohnsitz und Familie ließen ihn als »Abschaum der Welt« und »Unrat für alle« (1 Kor 4,13) erscheinen, als Außenseiter am Rande der Gesellschaft.[1]

Der Gegenwert für diesen strapaziösen Lebensstil und alle Mühsal des Apostels waren die in seinem Bannkreis entstandenen und maßgeblich von ihm geprägten Gemeinden. Sie boten ihm Gastfreundschaft und Zuneigung; ihnen war er zutiefst verbunden, selbst dann, wenn er in harten und polemischen Auseinandersetzungen um sie ringen musste. Wie sehr ihm an diesen, »seinen« Gemeinden lag, zeigt die tiefe Wertschätzung, die sich in den Grußformeln der Briefe und in der theologischen Deutung der Gemeinderealität äußert.

Ich danke euretwegen meinem Gott allezeit

In der Hafenstadt Korinth, der Wirtschafts- und Handelsmetropole Achaias, gründete Paulus auf seiner zweiten Missionsreise (49/50) eine christliche Gemeinde, die die soziokulturelle Vielfalt der Stadt spiegelte und deren Mitglieder vorwiegend aus der heidnischen Unterschicht stammten. Spannungen und Konflikte waren unvermeidlich. Und dennoch sind diese in Parteiengezänk und Inzestfälle verstrickten Christen und Christinnen »die Kirche Gottes in Korinth, die in Christus Jesus Geheiligten, die zur Heiligkeit

Berufenen«, für die Paulus seinem Gott allezeit dankt, deren Reichtum an Wort und Erkenntnis aller Art er lobt und für die er bittet: »dass es euch an keiner Gabe mangelt, solange ihr auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus wartet. Er wird euch Festigkeit geben bis zum Ende.« (1 Kor 1,1-9)

Sie sind Gottes Ackerfeld, in dem Paulus und Apollos Mitarbeiter Gottes sind; sie sind Gottes Bau auf dem Fundament des Christus; eine Baustelle, auf der verschiedene Bauleute ar-

»Betonung von Würde und Wert der Gemeinde«

beiten und teilweise auch pfuschen; sie sind Gottes heiliger Tempel (1 Kor 3,1-16). Sie sind der Leib Christi, in dem die vielen unterschiedlichen Glieder und Begabungen zusammenwirken zum Aufbau des Ganzen: »Durch den einen Geist wurden wir ja alle in einen Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und alle wurden wir getränkt mit einem Geist ... Gott hat unseren Leib so zusammengefügt, dass er dem, was benachteiligt ist, besondere Ehre zukommen ließ, damit es im Leib nicht zu einem Zwiespalt komme, sondern die Glieder in gleicher Weise füreinander besorgt seien.

»Streit und Missgunst als Zeichen der Unmündigkeit«

Leidet nun ein Glied, so leiden alle Glieder mit, und wird ein Glied gewürdigt, so freuen sich alle Glieder mit.« (1 Kor 12,12-26)

Die Betonung von Würde und Wert der Gemeinde, die sich in diesen Bildern äußern, sind keine Idealisierungen, sondern anspruchsvolle Verpflichtung. Um so deutlicher benennt Paulus Streit und Missgunst als Zeichen der Unmündigkeit: »Doch ich, liebe Brüder und Schwestern, konnte nicht zu euch sprechen wie zu Menschen, die aus dem Geist leben, sondern musste zu euch sprechen wie zu solchen, die auf das Irdische beschränkt sind, mit in Christus noch unmündigen Kindern. Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise; denn die konntet ihr noch nicht vertragen.« (1 Kor 3,1-2)

Die Behutsamkeit des Tadels zeigt die zärtliche Liebe des Apostels, der sich als Vater und Erzieher versteht (1Kor 4,14-21: »Nicht um euch zu beschämen, schreibe ich dies, sondern um euch als meine geliebten Kinder zur Vernunft zu bringen ... Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder in Liebe und im Geist der Sanftmut?«). Paulus weiß – gerade als Außenseiter – um die Schwächen der im Glauben noch ungefestigten »kleinen Leute« und um die Gefahr der Arroganz der »Starken«. Eines ist ihm überaus wichtig: der gegenseitige Respekt voreinander, die Rücksicht der Starken, die sich in großer Freiheit im Grenzbereich der religiösen und gesellschaftlichen Traditionen bewegen, gegenüber den Schwachen und Ängstlichen, de-

»die Rücksicht der Starken«

nen das Essen von Fleisch aus heidnischen Kulten als Verrat am Glauben galt: »Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf. Niemand suche das Seine, sondern jeder, das des andern!« (1 Kor 10,23f)

Paulus wird nicht müde, immer wieder das Vorbild Christi in Erinnerung zu rufen (Phil 2,5-11), den Blick für die Unbedeutenden und Geringen zu schärfen, die »Auferbauung« der Gemeinde und die Solidarität mit den Armen in der Mutterkirche Jerusalem anzumahnen (2 Kor 8-9). Sein Apostolat ist »Dienst der Versöhnung« (2Kor 5). In Konflikten sucht er als Abwesender den Konsens mit der versammelten Gemeinde, indem er – im Gebet verbunden –

seine Meinung schreibt (Inzestfall 1 Kor 5), argumentiert, sich auch wieder korrigiert und zurücknimmt und mit sich streiten lässt (Kopfbedeckung für Frauen im Gottesdienst 1 Kor 11,2-16); er bittet um Milde für ein gestraftes Gemeindemitglied, »damit er nicht in allzu großer Trauer versinkt« (2 Kor 2,7). Notfalls verzichtet er auf einen Besuch, um die zerstrittene Gemeinde zu schonen und sie an ihre Mündigkeit zu erinnern: »Ich rufe Gott zum Zeugen an, bei meinem Leben. Nur um euch zu schonen, bin ich nicht mehr nach Korinth gekommen. Es ist ja nicht so, dass wir Herren sein wollen über euren Glauben, nein, Mitarbeiter an eurer Freude sind wir; im Glauben steht ihr ja fest.« (2 Kor 1,23-24)

Allen weiß ich mich verpflichtet

Paulus ist sich bewusst, in einem missionarischen Netzwerk mit vielen Frauen und Männern zu wirken. In allen Briefen grüßt er seine Gefährten und Freunde, empfiehlt Gemeindeleiterinnen wie Phoebe, lobt den Eifer des Titus und die Ernsthaftigkeit des Timotheus, freut sich über die Arbeit seiner Mitkämpfer, erinnert sich der vielen Hausgemeinden, anerkennt die Mühen und den Einsatz der Missionarinnen und Missionare (vgl. die eindrückliche Liste Röm 16!).

Seine Reaktion auf zweifelhafte Motivationen einiger Mitarbeiter zeugt von einer unerhörten Großherzigkeit: »Zwar verkündigen einige Christus bloß aus Neid und Streitsucht, andere dagegen aus voller Überzeugung. Die einen tun es aus Liebe, weil sie wissen, dass es meine Bestimmung ist, das Evangelium zu verteidigen, die andern aber verkündigen Christus zum eigenen Vorteil, in unlauterer Gesinnung, in der Meinung, sie könnten mich, der ich in Fesseln liege, dadurch in Bedrängnis bringen. Doch was soll's! Es geht doch einzig darum, dass so oder so, aus echten oder unechten Motiven, Christus verkündigt wird, und darüber freue ich mich.« Welche innere Freiheit des gefangenen Apostels, der allein will, dass Christus »durch meinen Leib verherrlicht wird, sei es durch mein Weiterleben, sei es durch meinen Tod« (Phil 1,15-20)!

Nicht nur betont Paulus im Bild vom Leib die Wichtigkeit aller Glieder und die Bedeutung der einzelnen Charismen für das Ganze (1 Kor 12,7), sondern er weitet den Blick in die Gesell-

»sich in die andern, die Fremden, hineinversetzen«

schaft hinaus: Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern hat eine soteriologische Funktion zur Rettung der Welt. Nach außen ist sie ein Brief Christi, der für alle Menschen lesbar sein soll (2Kor 3,2). Für den Apostel bedeutet dies: »Griechen und Nichtgriechen, Gebildeten und Ungebildeten weiß ich mich verpflichtet« (Röm 1,14). Und das heißt, sich in die andern, die Fremden, hineinzuversetzen – sich gleichsam ihre Sichtweise zu Eigen zu machen: »Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen unter dem Gesetz einer unter dem Gesetz – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin – um die unter dem Gesetz zu gewinnen. Denen

»Kirche ist nicht Selbstzweck«

ohne Gesetz aber bin ich geworden wie einer ohne Gesetz – obwohl ich vor Gott nicht ohne Gesetz bin, vielmehr Christus für mich maßgebend ist – um die ohne Gesetz zu gewinnen. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen; allen bin ich alles geworden, um in jedem Fall einige zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um Anteil zu bekommen an ihm.« (1 Kor

9,20-23) Ja, er geht sogar so weit, seine Trennung von Christus anzubieten, wenn es der Rettung seiner Volksgenossen diente (Röm 9,3).

Ihr wohnt in meinem Herzen

Die Quelle dieser Radikalität des Paulus ist eine vorbehaltlose Liebe, die jede Gemeinde in ihrer Eigenheit anerkennt und fördert. Die erste europäische Kirche in Philippi ist dem Apostel besonders ans Herz gewachsen. Die tiefe Verbundenheit mit ihr lässt Paulus nicht nur ihre materielle Unterstützung annehmen (die er aus Gründen der Freiheit sonst nicht beansprucht), sondern seine Gefühle offen zu legen: »Ihr wohnt in meinem Herzen ... ich sehne mich nach euch allen, so wie auch Christus Jesus herzlich nach euch verlangt.« (Phil 1,7-10)

Nach seinem Vorbild möchte er eine solidarische, lebendige Gemeinde: »Macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander verbunden in ein und derselben Liebe, einmütig und auf das eine bedacht! Tut nichts zum eigenen Vorteil, kümmert euch nicht um die Meinung der Leute. Haltet vielmehr in Demut einander in Ehren; einer achte den andern höher als sich selbst! Habt nicht das eigene Wohl im Auge, sondern jeder das des andern!« (Phil 2,1-4)

Bei den Gemeinden in Galatien braucht Paulus – aus der gleichen Liebe – ganz andere Töne, hier muss er sozusagen alle Register ziehen und darum kämpfen, dass seine Aufbauarbeit

»Paulus möchte eine solidarische, lebendige Gemeinde.«

nicht von selbsternannten fundamentalistischen Gegnern zerstört wird. »Ihr unverständigen Leute von Galatien, wer hat euch behext? ... seid ihr so unverständig, dass ihr, was ihr im Geist begonnen habt, nun im Fleisch vollenden wollt?« (Gal 3,1-4) Und er argumentiert mit seinem eigenen Werdegang, mit den Verheißungen der Schrift, mit dem gekreuzigten Jesus und seiner Freiheit, mit ihrer einstigen Hingabe für ihn, als er krank und elend zu ihnen kam, um am Ende seine Ratlosigkeit einzugestehen: »Meine Kinder, um die ich immer wieder die Schmerzen einer Geburt erleide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt. Ich wollte, ich könnte jetzt bei euch sein und in einem andern Ton zu euch reden; denn, was euch betrifft, bin ich ratlos.« (Gal 4,19f)

Trotz aller Rückschläge, trotz äußerer Anfeindungen, Verdächtigungen und Kränkungen durch Mitchristen lässt sich Paulus die Zuversicht nicht nehmen, dass seine Gemeinden

»um am Ende seine Ratlosigkeit einzugestehen«

wachsen und lebendig werden, weil das Fundament Christus trägt und sein Ringen und Leiden nicht vergeblich sind. So schreibt er der schwierigen Gemeinde in Korinth: »Ich bin, wenn ich an euch denke, voller Zuversicht, dass meine Freude euer aller Freude ist. Aus großer Bedrängnis und mit angstvollem Herzen schreibe ich euch, unter vielen Tränen, nicht um euch zu betrüben, sondern um euch die Liebe erkennen zu lassen, mit der ich euch über alles liebe.« (2 Kor 2,3-4)

Es ist eine Schicksalsgemeinschaft, die Paulus und seine Gemeinden verbindet. Darum kann er offen von seiner inneren Unruhe, von seinen Kämpfen und Ängsten, auch von seiner Trostbedürftigkeit sprechen – als einer von ihnen: »Unser Mund hat sich aufgetan vor euch, ihr Leute aus Korinth, unser Herz ist weit geworden. In die Enge getrieben werdet ihr nicht bei uns, in die Enge getrieben werdet ihr in eu-

rem Innern. Gebt uns, was wir euch geben – wie zu Kindern rede ich –: Macht auch ihr eure Herzen weit! ... Gebt uns Raum in euren Herzen! ... Groß ist mein Freimut euch gegenüber, groß ist mein Stolz auf euch; ganz getröstet bin ich und voll überschäumender Freude in all unserer Bedrängnis.« (2 Kor 6,11-7,4)

[1] Alle Zitate der Paulusbriefe sind der Neuen Zürcher Bibel (2007) entnommen.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol.,ist Dozentin in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich) und in der theologischen Schule der Benediktinerabtei Einsiedeln. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Norbert Mette

»Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie« (Mk 10,16)

Wertschätzung als Fundament christlicher Erziehung

Menschen von Anfang an mit unbedingter Wertschätzung zu begegnen, ermöglicht ihnen ein Aufwachsen, das geprägt ist von Selbstbewusstsein und Vertrauen. Hieran kann dann auch christliche Verkündigung anknüpfen.

Es ist eine anrührende Szene, die im so genannten »Kinderevangelium« (vgl. Mt 19,13-15 par) von Jesus überliefert worden ist und die nachhaltige Auswirkungen auf die Sichtweise von Kindern und den Umgang mit ihnen gezeitigt hat: Obwohl seine Begleiter und Begleiterinnen aus Fürsorge für Jesus die Frauen und ihre Kinder daran hindern wollen, setzt sich Jesus durch und lässt sie zu sich kommen. Er nimmt die Kinder in seine Arme, legt ihnen die Hände auf und segnet sie – eine spontane, aus seinem Herzen kommende Geste. Den Kindern muss er das nicht erklären, wohl aber den dieser Begegnung zuschauenden Erwachsenen. Solche wie diese Kinder, so macht er ihnen klar, gehören zum Reich Gottes. Darum werden dort nur die aufgenommen, die ihrerseits die aufnehmen, die bereits zum Reich Gottes gehören.

Jesus bringt die Kinder somit in engste Verbindung mit dem Zentrum seiner Botschaft, der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Er ordnet sie in die Reihe derer ein, denen er ebenfalls die Aufnahme in dieses Reich zugesprochen hat, den Armen vor Gott, den Trauernden, den Gewaltlosen, denen, die Frieden stiften, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, den Barmherzigen u.a.m. (vgl. Mt 5,1-12), und er bekräftigt dieses mit der Handauflegung und Segnung: Unter die bergende Zusage Gottes gestellt, geht in den Kindern die Verheißung Jesu weiter. Weitere in den Evangelien berichtete Begebenheiten unterstreichen diese Wertschätzung, die Jesus Kindern gegenüber an den Tag gelegt hat – im Kontrast zu dem Stellenwert, der ansonsten in der damaligen Zeit Kindern beigemessen wurde.[1]

Sie lassen mich nicht fallen

Aus heutiger Sicht verhält sich Jesus in der berichteten Szene den Kindern gegenüber eigentlich nicht anders, als es Erwachsene in einer ähnlichen Situation wohl auch tun würden; Kinder animieren einfach dazu, dass man sich ihnen zuwendet und sie liebkost. Etwas anders ergeht es allerdings denen, die ständig die Kinder – vor allem, wenn sie klein sind – um sich haben. Bei aller Fürsorge und Liebe, die sie ihnen grundsätzlich zuteil werden lassen, erleben sie Situatio-

nen, in denen die Kinder nicht niedlich und zärtlich sind, sondern gehörig auf die Nerven gehen und als Belastung empfunden werden. Diese Erfahrung gehört zum Umgang mit Kindern dazu. Von daher wäre es verfehlt, Kinder idealisieren und Kindheit romantisieren zu wollen. Auch in der Beziehung zu Kindern stellen sich Höhen und Tiefen ein, vielleicht sogar verstärkt. Denn Kinder sind zum einen elementar auf verlässliche Bezugspersonen angewiesen, die für sie da sind, ihnen zu essen geben, sie pflegen, ihnen Schutz und Geborgenheit vermitteln, sie in ihrer Entwicklung begleiten und fördern usw. Zum anderen müssen sie sich aber auch, um allmählich selbstständig werden zu können, mehr und mehr von ihren Bezugspersonen lösen und ihren eigenen Weg zu gehen versuchen, was unweigerlich mit Auseinandersetzungen verbunden ist.

Erfahrungsgemäß wird dieser auch für sie durchaus riskante Prozess des Selbstständigwerdens in dem Maße für die Kinder und später Jugendlichen erleichtert und gefördert, wie sie zu spüren bekommen und so die Gewissheit haben, dass ihre Bezugspersonen, vorab ihre Eltern, zu ihnen halten und sie gern haben und dass diese

»Für die Jugendlichen ist das Selbstständigwerden ein riskanter Prozess.«

grundsätzliche Wertschätzung alle Reibungen und Streitereien überdauert, ja diese teilweise sogar ein Ausdruck dessen sein können. »Ich weiß, ich kann mich auf meine Eltern verlassen; sie lassen mich nicht fallen!« – Wer als Heranwachsende oder Heranwachsender davon zutiefst überzeugt sein kann, kann seinen Weg gehen und kann sogar, wenn er in die Irre führt, wieder neu anfangen.

Man kann sagen, dass für Heranwachsende, zumal in der ersten Phase ihres Lebens, aber auch darüber hinaus, in besonderer Weise gilt, was konstitutiv für das Menschsein überhaupt ist: »Der Mensch ist darauf angewiesen, von anderen anerkannt zu werden. Er lebt davon, dass andere ihm bezeugen: Es ist gut, dass es dich gibt. Eine Anerkennung, die den Menschen um

»auch in seiner Hinfälligkeit und Schwäche«

seiner selbst willen meint, darf nicht nur auf seine positiven Eigenschaften und Leistungen bauen. Wirklich angenommen ist der Mensch nur dort, wo jemand ihn auch in seiner Hinfälligkeit und Schwäche und mit all den Belastungen annimmt, die ihm im Laufe seines Lebens, mit oder ohne eigene Schuld, zugewachsen sind. Eine solche Annahme ist auch nicht abhängig davon, wie der andere Mensch sich entwickelt oder was ihm widerfährt. Sie gilt immer.«[2] Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) schildert auf anschauliche und eindrückliche Weise – offensichtlich zeitlos gültig – eine solche unbedingte Barmherzigkeit eines Vaters seinem erwachsen gewordenen und in die Irre gegangenen Sohn gegenüber.

Unbedingt erwünscht

Dieses Gleichnis enthält allerdings bekanntlich nicht nur eine solche pädagogische Weisheit, sondern verbindet diese mit einer theologischen Botschaft: Wie der Vater seinen verlorenen Sohn wieder aufnimmt und ihm so neues Leben schenkt, so ist es mit Gottes Umgang mit uns Menschen bestellt. Das bedeutet, dass in der Wertschätzung, die einer dem anderen zuteil werden lässt, auch Gottes Wertschätzung diesem Menschen gegenüber zum Ausdruck kommt. Übertragen auf den Umgang von Er-

wachsenen (Eltern, Erzieher/innen, Lehrer/innen etc.) mit Kindern heißt das, dass ihm als solchem bereits, insofern er von Liebe und Achtung ihnen gegenüber getragen ist, eine religiöse Dimension innewohnt.

Schon aus psychologischer Perspektive ergibt sich, dass eine entscheidende Bedingung dafür, ob eine gedeihliche Entwicklung zum Erwachsen-Werden gelingt, darin besteht, dass die

»Urvertrauen als Keim«

Heranwachsenden zu spüren bekommen, dass es sinnvoll ist, überhaupt erwachsen zu werden. Gefragt sind hier zunächst die unmittelbaren Bezugspersonen, doch relevant ist ebenso das gesellschaftliche Gesamtklima. Die Ausbildung des Urvertrauens ist für die weitere Entwicklung grundlegend. Hierbei verweist etwa Erik H. Erikson darauf, wie sehr es bereits im Säuglingsalter darauf ankommt, dass die Eltern ihrerseits in ihrem Leben von einem solchen Grundvertrauen getragen sind und es dem Kind in der Weise, wie sie mit ihm umgehen, vermitteln und dass in diesem Urvertrauen der Keim zu einem dem Leben Gewissheit verleihenden Glauben angelegt ist – sei dieser nun explizit religiös oder nicht.[3] Ohne das theologisch vereinnahmen zu wollen, ist von dieser Perspektive her zu sagen, dass jede Erziehung, die dem Heranwachsenden die Erfahrung unbedingten Erwünscht- und Anerkanntseins vermittelt, in ihrem Kern genau das realisiert, was christliche Praxis ausmacht.[4]

Erfahrungen im sozialen Miteinander

Von hier aus ergibt sich für das Verständnis und die Konzeption von religiöser Erziehung im christlichen Verständnis, dass sie nicht reduziert werden darf auf das Vermitteln von und Eingewöhnen in explizit religiöse Praktiken wie Beten, Sakramente, Bekanntschaft mit biblischen Erzählungen u.a.m. Sollen diese Dinge nicht isolierte oder gar zusätzliche Momente innerhalb eines ansonsten kaum davon tangierten Erziehungsvorgangs bleiben, müssen sie in einen organischen Zusammenhang mit der Entwicklung in Kindheit und Jugend und den dabei gemachten elementaren Erfahrungen gebracht werden. Pointiert formuliert lautet der Basissatz religiöser Erziehung: »Ich glaube, dass Gott Dich liebt.« Für die Heranwachsenden wird das zuallererst in der Art des liebe- und respektvollen Umgangs mit ihnen konkret erfahrbar.

Somit beginnt religiöse Erziehung schon bei der Vermittlung grundlegender Erfahrungen und Praktiken – etwa indem Eltern besorgt sind, dass sie ihren Kindern um ihrer gesunden körperlichen und psychosozialen Entwicklung willen zugute kommen, »wie Wärme, Schutz, Geborgenheit und Annahme, Streit und Versöhnung, Liebe und Hass, Teilen, Danken, Feiern, Staunen, Spielen, Pflege und Trost in Krankheit, Zusammengehörigkeit, geteilte Freude und Trauer, Mahl halten …«[5] Alle diese Erfahrungen und Vollzüge weisen engste Beziehungen zu Kernelementen des christlichen Glaubens auf. Es kommt darum nicht nur für die allgemeine Per-

»Kernelemente des christlichen Glaubens«

sönlichkeitsbildung von früher Kindheit an, sondern auch für die Disposition zu einer religiösen Entwicklung entscheidend darauf an, dass es den Heranwachsenden möglich ist, solche grundlegenden und (in der genuinen Wortbedeutung) sinnvollen bzw. sinnstiftenden Erfahrungen im sozialen Miteinander, angefangen im engsten Kreis der Familie, zu machen.

Lothar Krappmann beschreibt sie beispielhaft wie folgt: »Es sind Erfahrungen, die auf den ersten Blick gar nicht nach religiösen Erfahrungen aussehen, die aber dennoch dafür sorgen, dass die Wörter und Bilder unserer Kinder reich an Vorstellungen, Erinnerungen und Hoffnungen werden, die sie für die Verkündigung unseres Glaubens ansprechbar machen. Wenn Kinder nicht wenigstens Spuren von Glück und Lust, von Wahrhaftigkeit und Vertrauen, aber auch – in bewältigbarer Weise – Schmerz und Angst erfahren, wie soll in ihnen die Sehnsucht nach dem wachsen, was unser Glauben ihnen verheißt? Wenn Kinder nicht Wasser und Wind, Brot und Wein, Licht und Dunkel, Vater, Mutter, Bruder und Nachbar kennen lernen, wie sollen sie dann die Sprache des Glaubens verstehen, in der alle diese natürlichen Gegebenheiten und menschlichen Erlebnisse benutzt werden, um wenigstens im Symbol und Ritus zum Ausdruck zu bringen, was wir dereinst von Angesicht zu Angesicht sehen werden, jetzt aber nur wie in einem unklaren Spiegel?«[6]

Lebenskraft aus dem Vertrauen

Eine an solchen elementaren Erfahrungen anknüpfende religiöse Erziehung ist integraler Bestandteil der gesamten Erziehung. Ihr spezifischer Beitrag besteht darin, diese Erfahrungen von einem religiösen bzw. spezifischer von einem christlichen Horizont her (vertraut werden mit biblischen Erzählungen und den zentralen Glaubensinhalten) zu deuten und in explizit religiösen Vollzügen (Gebet, Gottesdienst, Sakramente, Feier, Taten der Nächstenliebe etc.) zu gestalten.[7]

Der Religionspsychologe und Theologe Bernhard Grom weist auf, dass eine religiöse Erziehung sich in dem Maße lebensförderlich auswirkt, wie sie bestimmte Entwicklungsaufgaben aufgreift, die sich im Zuge des Heranwachsens stellen. Für das Kleinkindalter führt er vier solche Entwicklungsaufgaben an:[8]

(1) Unter *Sammlung und Emotionsregulation* versteht Grom die Fähigkeit, die jedes Kind zu erwerben hat, »seine Gedanken und Gefühle mit gesammelter Aufmerksamkeit wahrzunehmen und so zu verarbeiten, dass es seine Stimmungen günstig beeinflussen kann, sich etwa

»regelmäßige Abendrituale«

bei Trauer etwas Tröstendes sagt oder sich durch die Pflege der Vor- und Nachfreude positive Gefühle verschaffen kann«[9]. Regelmäßige Abendrituale, an denen Eltern mit ihren Kindern über den abgelaufenen Tag noch einmal nachdenken und möglicherweise daraus ein Dank- und Bittgebet an Gott formulieren, sind eine Form, das Kind, aber auch den Erwachsenen darin einzuüben.

(2) Für sein ganzes weiteres Leben ist, wie bereits dargelegt, entscheidend, dass das Kind ein *tragfähiges Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen* vermittelt bekommt. Das beginnt mit der Erfahrung der Wertschätzung, die das Kind von seinen Bezugspersonen mitgeteilt bekommt. Wo das ausbleibt, fühlt man sich schnell verlassen, gekränkt, unverstanden und verzagt. In diesem Zusammenhang kann Gott als der Grund eines

»Vertrauen, dass jemand Größeres sie trägt«

wirklich tragfähigen Selbstwertgefühls, so wie es Menschen aufgrund ihrer Endlichkeit und Launenhaftigkeit nicht vermitteln können, erschlossen werden. Für Kinder ist es wichtig zu erleben, wie auch ihre Eltern ihre Lebenskraft aus dem

Vertrauen, dass jemand Größeres sie trägt, gewinnen.

(3) Eine *positive Lebenseinstellung* kommt u.a. darin zum Ausdruck, dass man sich über das eigene Leben, über die Mitmenschen und über die Natur freuen kann, »statt ausschließlich zweckgerichtet, gefühlsarm oder blasiert zu reagieren«[10]. Staunen, danken, loben und fragen sind elementare Haltungen, die Kinder spontan

»staunen, danken, loben und fragen«

an den Tag legen. Sie gilt es zu verstärken, wobei sie auf eine Ahnung für das Geheimnis, dem alles Leben und die ganze Schöpfung sich verdankt, hin geöffnet werden können.

(4) Eine weitere Entwicklungsaufgabe ist der *Aufbau von prosozialem Empfinden und Verhalten.* »Das Kind entwickelt diese Bereitschaft, wenn die Erziehung sie durch Einladen, Belohnen und Anerkennen unterstützt und nicht ein antisoziales Verhalten fördert.«[11] Doch kommt in diesem Zusammenhang – nicht nur beim Kind – leicht die Frage auf, ob es sich überhaupt lohnt, nicht nur an sich, sondern auch an andere zu denken. Geschichten von gläubigen Menschen können dazu ermutigen, trotz mancher Rückschläge hilfsbereit und solidarisch zu sein.

Kultur des Aufwachsens

Wo Religiosität bzw. Glaube dermaßen in enger Verbindung mit den Entwicklungsaufgaben grundgelegt worden ist, kann sie bzw. er im Zuge der weiteren Entwicklung erweitert und vertieft werden. Dabei ist nicht davon auszugehen, dass dies kontinuierlich verläuft. Vielmehr bekommt man schon im Zuge des Heranwachsens es immer wieder mit Erfahrungen zu tun, die Erschütterungen und Enttäuschungen mit sich bringen und Fragen und Zweifel an all dem aufkommen lassen, was man bisher für richtig gehalten hat. Ebenso wie die Identitätsfindung ist die religiöse Entwicklung ein lebenslanger Vorgang und kommt nie zur Vollendung, sondern bleibt fragmentarisch.

Wie sich das beispielsweise in der Phase der Pubertät gestaltet, hat Gunther Klosinski wie folgt ausgeführt: »Mehr noch als in der ersten Ablösungsphase, des Trotzalters, geht es in der zweiten Separationsphase, in der Pubertät, um die Einübung von Nähe und Distanz, um Zärtlichkeit, Sexualität und Aggression. Gottesbilder und religiöse Weltbilder müssen diese Eckpfeiler miteinbeziehen und integrieren. Bleibt das Bild von Gott ein übermächtiges Außenbild, wird die Gottesvorstellung verwandelt in einen verfolgenden Gott. Dies verhindert die Entwicklung des Individuums zu einem eigenverantwortlichen Menschen verhindert. Kommt es aber zu

»Die religiöse Entwicklung ist ein lebenslanger Vorgang.«

einem Gewahrwerden und zu der Empfindung, dass in unserem Inneren, in unserer ›Seele‹, ein Gott gleichsam verankert ist, kann ein positives, Entwicklung ermöglichendes Bild zum Leitbild unseres Menschseins werden. In letzterem Falle würden wir Gott individuell in der Seelentiefe erfahren. In diesem Sinne kreist die Gottessuche auch um die Suche nach dem eigenen Selbst, das letztlich zwar immer Geheimnis bleiben wird, sich aber stets in neuen Aspekten und Symbolen zeigen und finden lassen möchte.«[12]

Auf zwei Punkte sei abschließend nur noch stichwortartig aufmerksam gemacht: Zum einen bleibt auch für die Eltern die religiöse Erziehung ihrer Kinder für ihre eigene religiöse Entwick-

lung nicht folgenlos. Zum anderen kann nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass die für eine (religiöse) Erziehung, wie sie hier skizziert worden ist, erforderlichen sozialen Rahmenbedingungen gegeben sind. Von daher kommt auf die Kirchen, die an der Ermöglichung von religiöser Erziehung ein Interesse haben, gewissermaßen eine Lobby-Aufgabe zu: Sie müssen sich zusammen mit gleich gesinnten gesellschaftlichen Kräften für eine »Kultur des Aufwachsens« (L. Krappmann) stark machen.[13] Dies ist ein wichtiger Dienst an der Gesellschaft in ihrem Interesse der Ermöglichung eines gemeinsamen Lebens auf Zukunft hin.

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] Vgl. Norbert Mette, Kinder als Künder der frohen Botschaft – eine praktisch-theologische Herausforderung, in: Ders., Praktisch-theologische Erkundungen 2, Berlin 2007, 109-119.

[2] Synodenbeschluss: Christliche gelebte Ehe und Familie, in: Ludwig Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1, Freiburg/Br. 1976, 423-457, hier: 426.

[3] Vgl. Erik H. Erikson, Einsicht und Verantwortung, Stuttgart 1966, 101-106. 141-145; Lothar Krappmann, Kann sinnorientierende Sozialisation noch gelingen?, in: Religionspädagogische Beiträge 19/1987, 2-15; Wolfgang Bartholomäus, Christsein lernen von Anfang an, Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, bes. 26-36.

[4] Vgl. Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u.a. 1965, 277-298.

[5] Martina Blasberg Kuhnke, Religiöse Erziehung in der Familie, in: K. J. Lesch/Egon Spiegel (Hg.), Religionspädagogische Perspektiven, Kevelaer 2004, 65-72, hier: 66.

[6] Lothar Krappmann, Symbole, Riten, Festlichkeit, in: Caritasverband der Diözese Münster (Hg.), Religiöse Erziehung und christliche Gemeinde. Dokumentation der religionspädagogischen Wochen im Bistum Münster, Münster 1981, 16-33, hier: 16f.

[7] Vgl. W. Bartholomäus, a.a.O., 37-80.

[8] Vgl. Bernhard Grom, »Ich bin ich, und das ist gut so!« Religiöse Erziehung ist Lebenshilfe, in: Gepflanzt am Wasser des Lebens, Publik-Forum 38, 2004, 15-18; vgl. ausführlicher ders., Religionspädagogische Psychologie. Kleinkind, Schüler, Jugendlicher, Düsseldorf-Göttingen 1981, bes. 61-143.

[9] B. Grom, Ich bin ich, siehe Anm. 4, 16.

[10] Ebd., 17.

[11] Ebd., 18.

[12] Gunther Klosinski, Wann ist religiöse Erziehung gelungen? Anmerkungen des Kinder- und Jugendpsychiaters, in: WzM 57 (2005) 179-190, hier: 188.

[13] Vgl. Norbert Mette, Die Mitverantwortung der Kirchen bei der Gestaltung einer Kultur des Aufwachsens, in: Ders., Praktisch-theologische Erkundungen 2, siehe Anm. 1, 149-162.

Christine Rod MC

Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben

Wertschätzung in kirchlichen Organisationen

Persönliche Wertschätzung und ebenso jene für die getane Arbeit ist eine mächtige Ressource. Um sie zu nutzen, lohnt es sich, der Auswertung von Aktivitäten und Erfahrungen Aufmerksamkeit zu widmen. Wege dafür zeigt nicht nur modernes Management, sondern bereits die geistliche Tradition.

»Ich kenne eure Mühen«

Die Mühen und die Mühsal der kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften sind hinlänglich bekannt. Spiritualität und Religiosität boomen, aber weitgehend an den »alten Orten« von Kirche vorbei. Ratlosigkeit, Traurigkeit, Resignation über so viel Vergeblichkeit machen sich breit. Kirchliche Gemeinden und Organisationen sind heute oft in Zwickmühlen bis hin zu ernstlichen Existenzängsten, was sie noch mehr und noch schneller agieren lässt – immer in der Hoffnung, doch nicht nur auf der Stelle zu treten und endlich vorwärts zu kommen, doch noch Mitglieder zu rekrutieren oder zumindest für die Umwelt nicht völlig aus der Plausibilität zu fallen. Der gewünschte Erfolg jedoch lässt auf sich warten, das Selbstvertrauen ist klein geworden und der »Geschmack« von Sinnhaftigkeit und Vitalität weitgehend geschwunden.

Ein Blick auf die sieben Gemeinden, die in der Offenbarung des Johannes (Off 1,9-3,22) nicht nur erwähnt werden, sondern mit »Sendschreiben«, mit Briefen besonders bedacht werden, könnte bedeutsam sein, ähnelt ihre Situation doch in mancherlei Hinsicht unserer eigenen heute. So lohnt es sich, dort nachzuschauen und sich von Analogien ansprechen zu lassen: Es sind kleine Gemeinden, fremd, unwichtig, zerstreut, irgendwo am Rande der damaligen großen Welt. Sie sind teilweise von außen her bedroht, aber was sie noch mehr plagt, sind interne Meinungsverschiedenheiten und die Sorge, wie sie mit ihrem kleinen, jungen Glauben in dieser

»Das Selbstvertrauen ist klein geworden.«

großen Welt bestehen können. Auf jeden Fall versuchen sie, ihrem neuen Glauben eine Gestalt zu geben, mit aller Ungewissheit, ob ihr eigenes Lebensprojekt »christlicher Glaube und christliche Gemeinschaft« auch tatsächlich eine Zukunft haben wird.

»Ich kenne eure Mühen, ich kenne eure Werke, ich kenne eure Liebe, eure Bedrängnis und euer Ausharren«, so lautet fast stereotyp die Einleitung zu jedem dieser Briefe. Erst danach

kommen Kritik und Korrektur; erst danach wird auf die Konflikte und auf die Götzen Bezug genommen. In dieser Reihenfolge scheint ein Geheimnis zu liegen: Zuerst sind die Wertschätzung, die Würdigung, der Respekt dran; dann erst alles andere. »Einen Wert sehen und geben« hängt etymologisch mit »werden« zusammen. Wertschätzung ermöglicht das Werden.

Wertediskussion

Die Wertediskussion ist in aller Munde, zumindest im Munde derer, die erkannt haben, dass wir es in allen Arten von kirchlichen und anderen Non-profit-Institutionen (also nicht nur in den Gemeinden, sondern auch in den Orden, in der Caritas usw.) mit neuen ethischen und Werteherausforderungen zu tun haben. Besonders spürbar ist das auch im Gesundheits- und Bildungswesen. Wie aber ist es mit dem Schätzen der Werte, mit dem Wertschätzen dessen, was etwas wert ist? Wer ist etwas, mehr, viel wert?

Auch die neuere Organisationsentwicklung und die Führungskräftewelt wissen um die Bedeutung der Wertschätzung und beschäftigen sich mit »Anerkennungsmanagement«, »Evaluation«, »Motivations- und Motivierungsstrategien« oder »Appreciative Inquiry«[1], also mit wertschätzender Erkundung (in) einer Organisation. In der so genannten freien Wirtschaft versucht ein ausgeklügeltes materielles Belohnungssystem (Gehaltsprämien und »Incentives«,

»Anerkennungsmanagement«

also großzügige Geschenke in Form von Reisen oder besseren Autos) Wertschätzung für Einsatz und Loyalität zu zeigen und zu installieren. Die »Halbwertszeit« solcher Belohnungen für engagierteres Mitarbeiten beträgt laut Reinhard Sprenger ganze 48 Stunden.[2] Wie diese 48 Stunden genau zu verstehen sind, gibt Sprenger nicht an, aber er weist deutlich darauf hin, dass eine solche Vorgangsweise Mitarbeitende zu belohnungssüchtigen, fremdbestimmten Kindern machen würde, und er nennt diese Belohnungsstrategie ein Sisyphos-Dilemma.

Dennoch schauen Mitarbeitende aus kirchlichen und sozialen Einrichtungen oft neidvoll auf ihre KollegInnen in der Wirtschaft. Auch wenn Geld keineswegs alles ist, so ist ein gewisser Zusammenhang zwischen Einsatz und Abgeltung doch nicht von der Hand zu weisen.

»Förderung zielorientierten, produktiven Arbeitens«

So bleibt tatsächlich zu fragen, warum Engagement in kirchlichen und sozialen Bereichen finanziell relativ schlecht abgegolten wird. Ist es vielleicht gerade in diesen Milieus nicht gar so ernst gemeint mit der Wertschätzung, weil doch der Einsatz vermeintlich ohnehin selbstverständlich und doch für ein »höheres Ziel« geleistet wird?

Evaluiert wird heute auf jeden Fall in fast allen Organisationen viel (die geringer werdenden Ressourcen an Geld und Personal machen es nötig), aber vor allem quantitativ und im Sinne der Steigerung der Produktivität. Das ist an sich noch kein schlechtes Anliegen, es sei denn, die Qualitäten und die zugrundeliegenden handlungsleitenden Bewirkabsichten werden übersehen, die die eigentlichen Beweggründe erst ausmachen. Auch im Non-Profit-Bereich sind in den letzten Jahren die »strukturierten MitarbeiterInnengespräche« auf allen Hierarchieebenen gang und gäbe geworden, die ein ähnliches Grundanliegen zu verfolgen scheinen: die Kommunikation von Wertschätzung und damit die Förderung zielorientierten, produktiven Arbeitens.

Mir geht es in diesem Beitrag nun um Haltungen, aber auch um eine sehr konkrete Methode, wie Wertschätzung und Anerkennung glaubwürdig und hilfreich praktiziert werden kann: einerseits als Instrument von persönlicher Würdigung und von Wachstum und andererseits als eines der Instrumente einer »lernenden Organisation«.

Einen Wert geben

Der heilige Ignatius von Loyola (1491-1556) war nicht nur einer der ganz großen spirituellen Lehrer; er war auch – Jahrhunderte vor der »Erfindung« der Psychologie – ein hervorragender Psychologe und wusste, wie Menschen gedeihen, reifen, lernen, sich entwickeln können. Ignatius hat dabei viel mit Zurückschauen, Sich Erinnern, Innewerden gearbeitet in der Annahme, dass in den gemachten Erfahrungen schon der Stoff für Gegenwärtiges und Zukünftiges liegt. Eigentlich ist das ein revolutionärer theologischer Ansatz, im 16. Jahrhundert auf das zu vertrauen, was im Menschen liegt und was er durchlebt hat.

Das folgende Wertschätzungs- und Auswertungsschema geht in seiner ursprünglichen Struktur auf das so genannte Examen aus den Geistlichen Übungen[3] zurück. Hier wird es

»In den Erfahrungen liegt der Stoff für Gegenwärtiges und Zukünftiges.«

selbstverständlich mit Adaptionen auf heutige Sprache und Anwendbarkeit für Individuen, aber auch für Institutionen verwendet, die nicht primär auf Gewinnmaximierung und Marktpositionierung, sondern auf »höhere Ziele« ausgerichtet sind. Ignatius geht es im »Examen« darum, dass der Mensch sich und die Dynamiken seines Lebens kennen lernt und dass er darin Grundlinien entdecken kann. Glaubende Menschen können das auch die Spuren Gottes in ihrem Leben nennen.

Ignatius übt einen Blick auf Qualitäten und Kriterien ein, indem er strikt auf Reduktion zielt: »Nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her.«[4] Bei aller Wichtigkeit von Quantitäten – hier geht darum, dem was war und wie es eben war, noch einmal einen Wert zu geben und somit zu vertrauen, dass in diesem »Verkosten« auch schon die Grundnahrung für die Zukunft liegt.

Diese Form der Auswertung unterbricht das rastlos-getriebene »Vorwärts« und schaut zurück. Eigentlich ist das eine uralte spirituelle Tradition (an Tagesrückblick oder Revision de vie sei erinnert), aber sie wird in der Pastoral wenig praktiziert. Sie vertraut dem eigenen Augenmaß, der eigenen, intuitiven und meistens treffsicheren Einschätzung. Sie ist hilfreich, wenn ein Arbeitsauftrag oder ein Projekt nach einem längeren Zeitraum abgeschlossen ist oder wenn eine natürliche Zäsur erlebt wird (z.B. die Sommerpause eines Pfarrteams nach einem Arbeitsjahr).

Einfache Fragen

Mit vier elementaren Fragen wird die Wirklichkeit in den Blick genommen. Sie mögen auf den ersten Blick einfach klingen und wollen vor allem einen Prozess des gemeinsamen Durchkauens, des gemeinsamen Durchbuchstabierens in Gang setzen. Auf diesen Prozess kommt es an. Da die Fragen auch eine Handreichung für konkretes Erproben dieser Art von Auswertung sind, werden sie mit »Sie« formuliert wiedergegeben. Entscheidend ist ihre Reihenfolge.

1) Lassen Sie in Ihrer Rückschau drei Ereignisse, Veranstaltungen, Begebenheiten auftau-

chen, die Sie als gelungen einschätzen. Was ist gelungen, was war erfreulich – und warum, wodurch, wie? Die drei können auch vier oder nur zwei sein, auf jeden Fall gilt der Hinweis des Ignatius: »Nicht das Vielwissen, sondern das Verkosten ...« Diese Begebenheiten sind zu verkosten: die Freude, die Zufriedenheit, der Stolz über ein vollbrachtes Werk, die Erkenntnisse, die Erfahrung von Zusammenhalt, die Lernschritte, ...

Ignatius spricht – in seiner alten Sprache – vom »Dank für die empfangenen Wohltaten«[5]. Dann erst kommt alles andere. Für defizitorientierte Menschen, die gut darauf trainiert sind, grundsätzlich vom Einsatz für die anderen zu leben und keine eigene Anerkennung zu brauchen, ist das manchmal schon eine erste gewaltige Herausforderung. Aber Ignatius spricht ja

»Dank für die empfangenen Wohltaten«

auch von »Übungen«; niemand muss ein Meister darin sein, und üben heißt vor allem: dranbleiben und sich Unfertigkeiten erlauben.

Eine besondere Qualität zeigt sich durch dieses Fragen nach »warum, wodurch, wie«. Denn es geht nicht einfach um eine Bestandsaufnahme und schnelle Zuordnung, sondern es geht um das Heben von Qualitätskriterien. Das wird umso spannender, wenn verschiedene Menschen verschiedene Ereignisse mit verschiedenen Einschätzungen versehen.

2) Lassen Sie drei Ereignisse, Veranstaltungen, Begebenheiten auftauchen, mit denen Sie unzufrieden sind oder waren. Was daran ist nicht gelungen, was war unerfreulich – und warum, wodurch, wie? Auch hier wird einem das »Verkosten« zugemutet. Auch Frust, Enttäuschung über nicht eingehaltene Arbeitsvereinbarungen, die Erkenntnis, sich doch viel zu viel und zu unkonkret vorgenommen zu haben – all das darf sein. Wieder ist es das »Warum«, das aus dem schnellen Urteilen und gleichsam »Notenverteilen« herausholt.

3) Welchen Gewinn hat es gegeben? Und für wen? – Für die Arbeitsgruppe, für die Institution, persönlich, ... Die Bibel selber spricht viel von Wachstum, das Reich Gottes wird in

»Warum ist die Scheu so groß, dieses Mehr zu benennen?«

Wachstums- und Fruchtbarkeitsbildern beschrieben. Ignatius spricht von »Magis«: Die Menschen dürfen, sollen ein Mehr an Erkenntnis, Glauben, Selbstvertrauen, Kommunikationsfähigkeit, Aufmerksamkeit gewinnen können. Warum bloß die Scheu davor so groß ist, diesen Gewinn und dieses Mehr zu benennen?

4) Welche Hilfen hätten die Mitarbeitenden und Mittragenden gebraucht und von wem? »Hätten gebraucht« – vorbei ist vorbei, könnte man sagen. Aber bei klugem Hinhören können Verantwortliche erkennen, wie sie Strategien für ihre Führungsaufgabe entwickeln und die Mitglieder ihres Teams fördern und unterstützen können. Natürlich setzt das ein bestimmtes Verständnis von Führen und Leiten im kirchlichen Kontext bei den Verantwortlichen voraus. Und bei den Mitarbeitenden die Fähigkeit, konkret und erkennbar zum Ausdruck zu bringen, was sie von wem brauchen. Das ist ein Lernprozess auf beiden Seiten.

Die lernende Organisation

Eine gute Kultur der Auswertung setzt – über die Inspiration durch Ignatius hinausgehend – das Verständnis einer so genannten »lernenden

Organisation« voraus. »Eine lernende Organisation ist eine Gruppe von Menschen, die einander brauchen, um etwas zu erreichen, und im Laufe der Zeit kontinuierlich ihre Fähigkeiten ausweiten, das zu erreichen, was sie wirklich anstreben.«[6]

In dieser Perspektive ermöglicht Auswertung also:

- Wertschätzung für den eigenen Einsatz und für den Einsatz anderer Personen. Diese muss konkret und erkennbar und somit glaubwürdig geäußert werden, was in der Schnelligkeit des Alltags und der Anforderungen leicht untergeht.
- das Erkennen von handlungsleitenden Kriterien und Motiven für Erfolg und Misserfolg. Das oben erwähnte Durchbuchstabieren, das Sprachesuchen und -finden bringt diesbezüglich größere Klarheit und Bewusstheit.
- Freude über das Bewältigte und Wertschätzung der eigenen Lebenszeit und der Investition von Engagement und oft genug auch Herzblut für ein Anliegen.
- eine Zusammenschau, die Zusammenhänge, innere Logiken und Entwicklungen erkennen lässt, die sonst in der Bruchstückhaftigkeit

»Sprache suchen und finden«

des Alltags nicht erfasst werden können. Somit ermöglicht die Auswertung auch, die zugrunde liegenden relevanten Themen und die weiterführenden Fragen zu identifizieren.
- das Entdecken von nötigen Rahmen- und sonstigen Arbeitsbedingungen, um sich nicht durch mangelnde Stützmaßnahmen auf der Beziehungsebene zu überfordern.
- das Zusammenwachsen einer Gruppe bzw. eines Teams durch das Kommunizieren von Einschätzungen. Durch diese Selbst- und Fremdeinschätzung ist Auswertung ein Instrument der Teamentwicklung.
- kluge Strategien und Pläne für die Zukunft zu entwickeln, die der Organisation selbst, aber auch dem »Markt«, d.h. potentiell Suchenden oder Interessierten, »KundInnen« oder PartnerInnen, angemessen und nutzbar sind.

Der aufmerksame, sorgfältige Blick in die Vergangenheit produziert zunächst nichts Neues, was vielleicht einer der Gründe für die mangelnde Praxis von Auswertung ist. Aber die wertschätzende Aufmerksamkeit auf das, was war

»der Blick für das, was sein könnte«

und was ist, gewährt eben auch Hilfe und Treffsicherheit, um gezielter nächste, zukünftige Schritte zu gestalten und öffnet so den Blick für das, was sein könnte. Die Zukunft muss nicht neu erfunden werden; das meiste und die entscheidenden Fragen sind in der Vergangenheit schon grundgelegt: Wer sind wir? Wer wollen wir sein? Wozu sind wir da? Für wen wollen wir zum Segen und zum Nutzen sein? Was wollen wir bewirken und für wen und mit wem? Was war und ist unsere Ursprungsintention und wie ist sie heute zu leben?

Thesen zur Wertschätzung

Die folgenden Thesen versuchen die Bedeutung der Wertschätzung in der Organisation kirchlicher Pastoral und Sozialarbeit zusammenzufassen und Kriterien für ihre Praxis zu skizzieren.

- Wertschätzung muss immer konkret, erkennbar und glaubwürdig sein. Ein übertriebenes oder zu allgemeines Lob wird eher missachtend wahrgenommen und bewirkt genau das Gegenteil von guter Wertschätzung, nämlich das Gefühl, nicht ernst genommen oder vielleicht sogar verachtet und verspottet, also klein gemacht zu werden.

- Wertschätzung nährt eines der tiefsten Bedürfnisse der Menschen: Ansehen und Würde zu haben, und diese kann man sich nun einmal nicht selber geben. Somit ist Wertschätzung eine der Quellen für ein gut verwurzeltes Vertrauen in sich selbst und in das Leben. Wertschätzung hat eben, wie eingangs schon erwähnt, mit dem Werden zu tun.
- Wertschätzung hebt das kreative Potential, sozusagen »das Beste« im Menschen und ist somit ein Anstoß zur Menschwerdung.
- Wertschätzung ist grundsätzlich partizipativ, d.h. sie zielt auf das Zusammenspiel mehrerer Personen ab. Sie ist auch hierarchie-umkehrbar. Reinhard Sprenger bezeichnet als höchste

»Wertschätzung zielt auf das Zusammenspiel mehrerer Personen ab.«

Form von Motivation und Wertschätzung das Interesse aneinander und an der gemeinsamen Arbeit[7], und das kann auch eine mitarbeitende Person ihrem Vorgesetzten erweisen. Selbstverständlich kann ein Vorgesetzter einem Mitarbeiter Anerkennung und Lob aussprechen. Noch fruchtbarer ist es, wenn das auch umkehrbar ist und ausgedrückte Wertschätzung in beide Richtungen möglich ist. So werden Hierarchien nicht noch mehr zementiert, sondern die Beteiligung und partnerschaftliche Mitverantwortung gefördert.

- Wertschätzung schafft durch die Umkehrbarkeit und durch den großen Stellenwert des Verkostens des Gelungenen einen angstfreien Raum und macht Menschen zu Veränderung und zum Lernen bereit. Insofern ist sie eine kreative Kraft und kann eine solche hervorbringen. Wertschätzung glaubt daran, dass Menschen und Institutionen keineswegs nur aus Kritik lernen und vorankommen.
- Wertschätzung ist ressourcenorientiert, d.h. sie geht nicht von Defiziten aus, sondern von dem, was war und was ist und was sein könnte, und nicht von dem, was sein sollte oder müsste oder sein hätte müssen. Daher ist sie eine Hilfe zur Ausweitung des Möglichen.
- Wertschätzung will und kann Potenzial heben, anerkennen, würdigen, und sie glaubt daran, dass das »Werkzeug« zum Lösen von Problemen bereits in den jeweiligen Menschen und

»Das Werkzeug ist bereits in den Menschen angelegt.«

Organisationen angelegt ist. Insofern ist Wertschätzung eine hoch produktive und motivierende »Angelegenheit«. Welche Mittel und Strategien für die Problemlösung gesucht werden können und wie das bereits Angelegte nutzbar gemacht werden kann, sind natürlich noch einmal besondere Herausforderungen.

- Wertschätzung allein ist noch keine Lösung eines Problems, aber sie verändert die Aufmerksamkeit, die Wahrnehmung, den Fokus und kann somit helfen, Wichtigkeiten und Dringlichkeiten neu einzuordnen.
- Wertschätzung lässt darüber freuen und erkennen, was in der Vergangenheit schon alles (auch an Schwierigem) bewältigt wurde und

»Wertschätzung ist eines der Lerninstrumente.«

kann dadurch ein wenig Zukunftsangst abbauen. Wertschätzung ist also auch eine Quelle vertrauensvoller Offenheit für Bevorstehendes und Herausforderndes.

- Wertschätzung ist eines der Lerninstrumente eines jeden Menschen. Schon ein Kind, das Schreiben lernt – und wenn es noch so auf dem Papier kratzt –, braucht Wertschätzung und

Bestärkung, ohne die andere Seite der Wirklichkeit zu verleugnen. Das Mengenverhältnis scheint entscheidend zu sein, das rechte Maß: Durch wie viel Wertschätzung lernt ein Mensch, und durch wie viel Kritik, Korrektur und Maßregelung lernt er/sie?

- Wertschätzung ist auch eines der Lerninstrumente einer lernenden Organisation. Auf Kirche angewandt könnte das folgendermaßen lauten: »Die Kirche ist eine Gruppe von Getauften, die einander brauchen, um die Botschaft von der Zuwendung Gottes zu verstehen und zu leben, und die im Laufe der Geschichte ihre menschlichen und spirituellen Fähigkeiten ausweiten, um das Geheimnis Gottes zu berühren.«[8]

Christine Rod MC ist Theologin, Organisationsentwicklerin und Supervisorin. Sie ist als Pädagogische Mitarbeiterin im Kardinal König Haus, dem Bildungszentrum der Jesuiten, in Wien tätig. Ihre Schwerpunkte sind: Aus- und Weiterbildung und Begleitung von Führungskräften im kirchlichen, pädagogischen und Gesundheitsbereich. Sie ist Mitglied der Ordensgemeinschaft der Missionarinnen Christi.

[1] Matthias zur Bonsen/Carole Malek, Appreciative Inquiry. Der Weg zu Spitzenleistungen, Weinheim-Basel 2001.
[2] Reinhard K. Sprenger, Mythos Motivation. Wege aus der Sackgasse, Frankfurt 2005, 73.
[3] Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen bzw. Exerzitienbuch, um 1530, Nr. 43.
[4] Exerzitienbuch, Nr. 2.
[5] Exerzitienbuch, Nr. 43.
[6] Michael Bangert, Lernende Kirche? Zeiten, Orte und Strategien des Lernens im Laufe der Kirchengeschichte, in: Valentin Dessoy u.a., Kirche als lernende Organisation. Supervision in einem von Tradition und Entwicklung geprägten System, Bensberg 2000, 177-199, hier 180.
[7] Sprenger, Anm. 2, 204
[8] Bangert, Anm. 6, 180f.

Markus Schlagnitweit

Wertschätzung als sozialpolitische Kategorie

Das Konzept eines bedingungslosen Grundeinkommens, das unabhängig von Erwerbsarbeit jedem und jeder zusteht, ist sozial- wie wirtschaftspolitisch umstritten. Dabei könnte es eine strukturelle Umsetzung einer biblisch fundierten Gnadentheologie sein.

Mitte der 1980er-Jahre brachten Lieselotte Wohlgenannt und P. Herwig Büchele SJ als Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksoe) unter dem Buchtitel»Grundeinkommen ohne Arbeit«[1] erstmals die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens für alle in die Debatte um eine Reform des österreichischen Sozialsystems ein. Dabei ahnten sie wahrscheinlich nicht, zu welch nachhaltigem Widerstand gegen ihre sozialreformerischen Ideen gerade dieser Buchtitel Anlass geben sollte. Denn mit ihrem innovativen Ansatz setzten sie sich in diametralen Widerspruch zu den (historisch relativ jungen) Paradigmen unserer Erwerbsarbeitsgesellschaft. Diese besagen vor allem zweierlei: 1. Wesentliche soziale Güter wie Existenzsicherheit, gesellschaftliche Partizipation und sozialer Status sind eng an Arbeitsleistung gekoppelt. 2. Als Arbeit gilt in diesem Zusammenhang praktisch ausschließlich Erwerbsarbeit, also am Arbeitsmarkt handelbare Arbeitsleistung. Dementsprechend widerspricht die Vorstellung eines Anspruchs auf soziale Grundsicherung und Partizipation unabhängig von jeder erwerbsarbeitsförmigen Gegenleistung der modernen Sozialstaatskonzeption.

Diktat der Erwerbsarbeit

So sehr zwar die Idee eines soliden, staatlich organisierten Sozialsystems zum Kernbestand gerade jener europäischen Grundwerte zählt, nach denen in der aktuellen Suche nach der »Seele Europas« (Jacques Delors) allenthalben gerufen wird, so fest scheint auch der sozialpolitische Grundsatz in den Herzen und Köpfen der meisten Menschen verankert zu sein, wonach soziale Transferleistungen nur jene erhalten sollten, die diese »auch unbedingt benötigen«. Vorausgesetzt wird dabei als »Normalfall«, dass jeder Mensch selbstständig in der Lage ist, auf der Grundlage eigener Erwerbsarbeit für seinen Unterhalt zu sorgen. Nur der Fall der – angenommenen bzw. nachgewiesenen – Unfähigkeit zur eigenständigen Existenzsicherung generiere sittliche wie rechtliche Ansprüche auf solidarische Hilfestellungen durch das Gemeinwesen. Das steht zumindest in den entwickelten europäi-

schen Staaten im Fall von Kindern und Kranken, Altersschwachen und Menschen mit Behinderungen praktisch außer Streit.

Wie aber verhält es sich etwa bei sozialen Randgruppen wie obdachlosen oder migrationswilligen Menschen, bei Menschen im Strafvollzug oder bei Drogenabhängigen? Sind sie – wenigstens nach gängigem Urteil – nicht »selbst schuld« an ihrer existentiell bedrängten Situation und stehen deshalb außerhalb des Bereichs gesellschaftlicher Solidaritätsverpflichtung? Und was ist mit gar nicht so sehr am sozialen Rand stehenden Gruppen wie Studierenden oder »gesunden« (also noch arbeitsfähigen) Alten oder jenen Menschen (zumeist Frauen), die aufgrund

»Wo beginnt und wo endet die sozialstaatliche Pflicht zur Solidarität?«

eigener Entscheidung »zu Hause bleiben«, um sich etwa der Erziehung ihrer Kinder, der Pflege von bedürftigen Angehörigen oder ehrenamtlichen Tätigkeiten in ihrem sozialen Umfeld zu widmen? Verzichten sie nicht freiwillig – um anderer (persönlicher) Güter und Werte willen – auf Existenzsicherung durch eigenständige Erwerbsarbeit? Wie aber sieht es dann wiederum aus mit unfreiwillig Erwerbslosen, mit unterbezahlten Menschen (den heute so genannten »working poor«) und – ganz schwierig – mit jenen Menschen, die aufgrund der Aussichtslosigkeit, überhaupt eine adäquat und existenzsichernd entlohnte Beschäftigung zu finden, sich selbst aus dem Arbeitsmarkt genommen haben und deshalb nicht mehr als arbeitslos gemeldet sind: freiwillig, unfreiwillig, selbst verantwortlich ... – oder nicht? Wo beginnt und wo endet die sozialstaatliche Pflicht zur Solidarität?

Um einerseits dem sozialpolitischen Dogma moderner Leistungsgesellschaften: »Sozialleistungen nur jenen, die sie wirklich brauchen«, und andererseits der sozialstaatlichen Solidaritätsverpflichtung angesichts hochdifferenzierter sozialer Problemlagen gerecht werden zu können, entwickeln sich die verschiedenen europäischen Sozialsysteme durchwegs zu immer komplexeren Netzwerken sozialer Sicherungs- bzw. Unterstützungsformen. Dabei werden sie

»immer rigorosere Kontroll- und Überwachungssysteme«

immer schwerer durchschaubar gerade für ihre Anspruchsberechtigten und immer komplizierter und deshalb auch kostspieliger in der Verwaltung. Zudem mutieren sie unter dem politischen Argument der »sozialen Treffsicherheit« allmählich zu immer rigoroseren Kontroll- und Überwachungssystemen mit für die Betroffenen stets sich verschärfenden Anspruchsbedingungen bzw. Zumutbarkeitsbestimmungen und oft demütigenden Überprüfungen der individuellen Arbeitsfähigkeit und -bereitschaft, des Bedarfs, der familiären Verhältnisse sowie eines eventuell vorhandenen Vermögens.[2]

Die große humanitäre und politische Errungenschaft des Sozialstaats weicht auf diese Weise auch in Europa zunehmend dem menschenrechtlich wie demokratiepolitisch pro-

»historisch relativ junge Leistungsideologie«

blematischen Gebilde eines sozialen Kontroll- und Überwachungsstaats, der – obwohl als moderner, pluralistischer Rechtsstaat an sich zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet – kurzerhand die historisch relativ junge Leistungsideologie der neuzeitlichen Erwerbsarbeitsgesellschaft zur allgemein verbindlichen sozialen Norm erklärt.

Leistungsträger und Zwangswesen

Gerade an dieser Tendenz wird deutlich erkennbar, wie sehr die traditionellen Sozialstaatskonzeptionen letztlich einem negativen Menschenbild verhaftet sind, das dem einzelnen Menschen Wertschätzung nicht an sich, sondern bestenfalls unter der Bedingung ökonomischer Leistungsträgerschaft bzw. unter utilitaristischen Vorzeichen entgegenbringt. Der Grundsatz: »Sozialhilfe nur jenen, die sie wirklich brauchen«, verdankt sich letztlich dem präsumtiven Generalverdacht, die Mitglieder eines Gemeinwesens würden dieses (unter dem Deckmantel der Anonymität) lediglich zu ihrem persönlichen Vorteil ausnutzen, wo immer sich die Gelegenheit dazu bietet; und dieses könne nur durch entsprechende Kontroll- und Überwachungsmechanismen bzw. die Forderung entsprechender Gegenleistungen vor solchem »Sozialschmarotzertum« geschützt werden. Zugleich könne die staatsbürgerliche Solidarverpflichtung in Gestalt von Steuern und sozialen Abgaben gegenüber den diese zahlenden wirtschaftlichen »Leistungsträgern« nur aufrecht erhalten werden, wenn auch die dadurch Begünstigten zu wenigstens zumutbaren Gegenleistungen verpflichtet

»Provoziert diese Gesellschaft problematisches Sozialverhalten?«

werden – und sei es nur zum behördlich beglaubigten Nachweis, zu alt, zu krank, zu unqualifiziert, zu dumm, zu … zu sein, um den geltenden Leistungserfordernissen der Erwerbsarbeitsgesellschaft zu genügen.

Wieder einmal erhebt sich auch in diesem sozialen Zusammenhang die große Frage nach der zeitlichen Priorität von Henne oder Ei: Macht der in jedem Menschen schlummernde »Sozialschmarotzer-Egoist« – theologisch gesprochen: die erbsündige Verfasstheit des Menschen – ein Gesellschaftssystem notwendig, das soziale Gerechtigkeit und Sicherheit nur unter den Prinzipien von Leistung und Gegenleistung bzw. Leistungs- und Anspruchskontrolle zu organisieren und herzustellen imstande ist? Oder generiert nicht vielleicht genau umgekehrt gerade eine solche Gesellschaft, die dem Einzelnen von Anfang an durchgängig signalisiert: »Niemandem wird etwas geschenkt!« und »Du musst Dir Deine soziale Wertschätzung erst verdienen!«, im Gegenzug ein negatives Sozialverhalten, wonach dem Gemeinwesen stets der maximale Nutzen bei minimaler Gegenleistung »abgeluchst« wird? Warum auch sollte einer Gesellschaft freiwillig etwas gegeben werden, die selbst nichts schenkt? Mit anderen Worten: Fördert, ja provoziert nicht gerade eine Gesellschaft, die ein allfälliges »Sozialschmarotzertum« mit Leistungs- und Anspruchskontrollen scharf bekämpfen zu müssen glaubt, genau dieses problematische Sozialverhalten?

Wertschätzung provoziert Wertschätzung

Genau an dieser Stelle findet sich ein starker Ansatzpunkt für die Idee eines leistungsunabhängigen bzw. bedingungslosen Grundeinkommens. Im Unterschied zu praktisch allen Sozialsystemen moderner Erwerbsarbeitsgesellschaften versucht dieser Ansatz gerade die problematische Koppelung von sozialer Sicherheit und Erwerbsarbeit aufzulösen bzw. zu schwächen und zugleich einem positiv wertschätzenden Menschenbild Vorschub zu leisten: Es wird davon ausgegangen, dass jeder Mensch ein originäres (wenngleich unter den aktuellen leistungsgesellschaftlichen Lebensbedingungen mitunter ver-

schüttetes und korrumpiertes) Bedürfnis hat, mit seinem Leben, seinen Fähigkeiten und Ressourcen etwas Sinnvolles anzufangen, sofern ihm dazu Gelegenheit und Freiraum geboten werden. Wobei sich als »sinnvoll« in der Realität das erweist, was auch für andere Menschen Bedeutung, Nutzen, Sinn hat und deshalb soziale Anerkennung findet. Ein bedingungsloses Grundeinkommen soll genau jene sozialpolitischen Rahmenbedingungen herstellen, die diesem positiv wertschätzenden Menschenbild entsprechen und Voraussetzung für seine Realisierung und Entfaltung sind.

Unter dem Motto: »In Freiheit tätig sein« definieren deshalb die Katholische Sozialakademie Österreichs und das von ihr initiierte »Netzwerk Grundeinkommen und sozialer Zusammenhalt« ein solches Grundeinkommen als eine bedingungslose finanzielle Zuwendung, die jeder Person mit dauernder Aufenthaltserlaubnis in existenzsichernder Höhe ohne Rücksicht auf sonstige Einkommen, Arbeit oder Lebensweise als Rechtsanspruch zusteht und eine Krankenversicherung inkludiert.

Es ist wenig überraschend, dass gegen dieses Konzept gerade von solchen gesellschaftspolitischen Kräften heftig polemisiert wird, die sich den sozialen Paradigmen der Erwerbsarbeitsgesellschaft ideologisch verpflichtet fühlen und daraus auch ihren Gewinn schlagen. Interessant ist allerdings, dass gerade auch aus kirchennahen Kreisen immer wieder heftige Kritik kommt – und zwar mit dem Einwand, der Ansatz stünde im Widerspruch zur Katholischen Soziallehre, zum christlichen Menschenbild und zur biblischen Arbeitsmoral. Dazu im Folgenden einige Anmerkungen.

»auch aus kirchennahen Kreisen immer wieder heftige Kritik«

Biblische Arbeitspflicht?

Kaum eine unter ChristInnen geführte Diskussion zum Grundeinkommen entbehrt des Hinweises auf den »biblischen« Grundsatz: »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 3,10b), aus dem sich eine sittliche Verpflichtung zu Arbeit und eigenständiger Unterhaltssorge ableiten lässt. Wichtig dabei: Nur wer nicht arbeiten will, hat demnach keinen Anspruch auf Unterhalt. Das gilt aber keineswegs für jene, die arbeiten möchten, aber keine adäquate Arbeit haben bzw. finden können.

Ich spreche hier bewusst von »adäquater« Arbeit, denn der Arbeitsbegriff der Bibel und darauf aufbauend der kirchlichen Soziallehre ist nicht einfach kurzschlüssig mit dem ideologisch verkürzten Begriff der Erwerbsarbeit gleichzusetzen. Ideologisch verkürzt ist dieser Arbeitsbegriff deshalb, weil er – häufig interessegeleitet – anderen, nicht bezahlten Tätigkeiten, also etwa der Arbeit in Familien und Haushalten, der Nachbarschaftshilfe, sozialem und politischem Ehrenamt, der Bildung oder der Eigenarbeit bzw. Selbsthilfe eine die soziale Existenz begründende Funktion überhaupt nicht bzw. nicht im selben Maß wie der Erwerbsarbeit zuerkennt – nicht einmal unter der Maßgabe, dass es sich dabei in vielen Fällen um gesellschaftlich notwendige und sinnvolle sowie sozial und ökologisch nachhaltige Leistungen handelt, auf welche die Gesellschaft ohne Risiko ihres Zerfalls oder zumindest Qualitätsverlustes nicht verzichten kann. Umgekehrt gibt es menschlich, sozial und ökologisch höchst problematische Formen der Erwerbsarbeit, die dennoch einen Anspruch auf

Internethinweis
Materialien und Positionen zum Grundeinkommen finden sich unter
http://www.grundeinkommen.at

soziale Absicherung und Partizipation begründen. Beide Fälle stellen nicht nur ein rechtsphilosophisches Problem, sondern ein evidentes soziales Unrecht dar.

Für die Katholische Soziallehre hat Arbeit jedenfalls nicht nur eine naturale Funktion im Dienste der Existenzsicherung bzw. des Unterhaltserwerbs: Als Mitwirkung am göttlichen Schöpfungswerk (religiöse Dimension) muss sie zudem in einem positiven Verhältnis zu Um- und Mitwelt stehen. Arbeit hat ferner eine personale Dimension, insofern der Mensch darin seine personale Würde als Abbild seines Schöpfergottes realisiert. Werden diese Forderungen aber automatisch von Tätigkeiten erfüllt, die zwar bezahlt werden, u.U. aber destruktiv für die Umwelt sind, soziale Ungerechtigkeiten vergrößern oder den arbeitenden Menschen selbst schwer schädigen bzw. demütigen? Arbeit integriert den Menschen schließlich auch sozial, schafft ihm Anerkennung und Möglichkeiten der gesellschaftlichen Partizipation. Diese von der Soziallehre geforderte soziale und politische Dimen-

»Arbeit als Mitwirkung am göttlichen Schöpfungswerk«

»Arbeit schafft Anerkennung«

sion der Arbeit bleibt in der aktuellen Form der Marktökonomie zumindest allen unbezahlten Arbeiten weitgehend versagt. Man könnte auch sagen: Weil unbezahlte Arbeit keinen Marktwert erzielt, erfährt sie auch keine (adäquate) Wertschätzung.

Die im zweiten Thessalonicherbrief postulierte Arbeitspflicht kann jedenfalls nur für Formen der Arbeit gelten, in denen die aufgezählten und von der Soziallehre geforderten Dimensionen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen, also nicht etwa die Naturalfunktion einseitig über alle anderen Funktionen dominiert. Nicht jede Form der heute am Arbeitsmarkt angebotenen Erwerbsarbeit ist also automatisch jene dem Menschen adäquate »gute« Arbeit, zu welcher allein der Mensch moralisch verpflichtet werden kann. Und aus der Sicht der Soziallehre ist einem Sozialsystem jedenfalls nicht zuzustimmen, das die Erfüllung dieser Arbeitspflicht ausschließlich an der Integration in den Erwerbsarbeitsmarkt bemisst und nur im Falle von deren Unmöglichkeit »einspringt«.

Entmündigung?

Stichwort »einspringen«: Das Subsidiaritätsprinzip der Soziallehre verbietet allen sozial übergeordneten Einheiten, Aufgaben zu übernehmen, die auch von untergeordneten sozialen Einheiten gelöst werden können. Zugleich verpflichtet es die übergeordneten Einheiten aber auch, dort subsidiär einzugreifen, wo untergeordnete Einheiten überfordert sind. Manche »kirchennahe« Polemik gegen ein Grundeinkommen ortet nun gerade dessen Widerspruch zu diesem Grundprinzip der Soziallehre. Ihr Vorwurf: Das Grundeinkommens-Konzept spricht dem Menschen die Fähigkeit ab, selbst für seinen Unterhalt zu sorgen; er wird vielmehr »zwangsbeglückt«.

Abgesehen von der schon rein formallogischen Fehlerhaftigkeit dieses Vorwurfs sollte aufgrund des oben Dargelegten evident sein: Die herrschende Form der Marktökonomie schafft keine ausreichenden und für alle Menschen gleichermaßen zugänglichen Möglichkeiten, ihrer sittlichen Pflicht zu einer im Sinne der Soziallehre »guten« Arbeit nachzukommen; aufgrund ihrer eigenen Logik hat sie auch gar kein originäres Interesse daran. Vor diesem Hintergrund steht nun aber ein Grundeinkommen gerade

nicht im Widerspruch zum Subsidiaritätsprinzip der Soziallehre, sondern lässt sich – im Gegenteil – sogar daraus begründen: Angesichts des Versagens der aktuellen Marktökonomie wirkt das Grundeinkommen subsidiär, weil der einzelne Mensch dadurch erst den Freiraum gewinnt, einer »guten« Arbeit nachzugehen.

Untergrabung der Arbeitsmoral?

Kritiker des Grundeinkommens befürchten häufig auch schwere Schäden für die Leistungs- und Arbeitsmoral unserer Gesellschaft. »Mit einem Grundeinkommen würde ja niemand mehr arbeiten wollen!«, malen sie den Teufel an die Wand. Aber nicht nur, dass sie damit ein äußerst pessimistisches, wenig wertschätzendes Menschenbild und außerdem eine sehr negative Arbeitsauffassung verraten, auch der hier gebrauchte Moralbegriff ist äußerst fragwürdig.

Es wird in dieser Sorge um die »gesellschaftliche Moral« ja implizit davon ausgegangen, dass Menschen nur durch äußeren Druck bzw. Sanktionen zu sittlichem Verhalten gebracht werden können. Dabei wird allerdings die erste Grundbedingung für verantwortetes sittliches Handeln außer Acht gelassen: Moral setzt Freiheit voraus. Zugegeben: Die Gefahr des Missbrauchs ist immer gegeben, wo es Freiheit gibt. Soll diese deshalb aber möglichst klein gehalten

»Moral setzt Freiheit voraus.«

werden durch gesetzlichen Druck bzw. die Androhung von Sanktionen? Das Ergebnis wären ja bestenfalls moralisch gegängelte Menschen, die stets an der Grenze des Erlaubten entlang schrammen, während sie gar nicht in die Lage kommen, im Vollsinn des Wortes sittlich zu handeln, d.h. aus innerer Einsicht und Freiheit heraus.

Es ist durchaus Aufgabe eines staatlichen Rechtssystems, notwendige Rahmenbedingungen und Standards für ein funktionierendes gesellschaftliches Zusammenleben zu setzen. Eine christliche Ethik kann sich aber mit der bloßen Gewährleistung der sozialen Ordnung keineswegs zufrieden geben; Ziel muss vielmehr stets die sittliche Bewährung des Menschen in Freiheit sein, d.h. der verantwortungsbewusste Umgang des Menschen mit bzw. in Freiheit.

Falsches Menschenbild?

Bleibt schließlich die kritische Frage, ob das dem Konzept des Grundeinkommens zugrundeliegende Menschenbild wirklich realistisch ist und die biblisch begründete, sündhafte Gebrochenheit des Menschen ausreichend ernst nimmt. Hier stellt sich wenigstens für den innerchristlichen Diskurs eine entscheidende Grundfrage: Wird mit diesem Argument nicht im selben Atemzug die gesamte biblische Botschaft, insbesondere die Botschaft der Bergpredigt, als (politisch) irrelevant und unrealistisch denunziert, gehört doch die *bedingungslose* Zusage der Liebe Gottes zum Kernbestand der biblischen, insbesondere der jesuanischen Botschaft? Wäre demnach also nicht Gott selbst der Vorwurf eines falschen bzw. naiven Menschenbildes zu machen, wenn Er dem Menschen das Geschenk seiner Liebe zumutet – und zwar bedingungslos: ohne Vorleistung, ohne Gegenleistung, ohne sonstiges Verdienst? – Unbedingte Wertschätzung ist geradezu eine Grundkategorie biblischer Theologie!

In diesem Kontext kann das Konzept eines Grundeinkommens jedenfalls sogar als Versuch

einer direkten gesellschaftspolitischen Umsetzung biblischer Gnadentheologie gesehen werden: Dem Menschen wird durch ein existenzsicherndes Grundeinkommen seitens der Gesellschaft der Freiraum *geschenkt*, sich dieser bedingungslosen Vorleistung als Ausdruck gesellschaftlicher Wertschätzung entsprechend zu verhalten und nun seinerseits das ihm Mögliche zu einem gelingenden gesellschaftlichen Zusammenleben beizutragen – oder eben nicht.

Hierin zeigt sich nochmals eine besondere Form der positiven Wertschätzung: Die Eigenverantwortung, die dem einzelnen Menschen mit der Gewährung eines Grundeinkommens

»Zumutung von Freiheit und Verantwortung«

zugemutet wird, ist ungleich größer als in allen anderen Gesellschaftsmodellen, die auf Leistungskontrolle und mit Strafe belegten Missbrauchsverboten aufbauen. Diese – gewiss riskante – Zumutung von Freiheit und Verantwortung findet ihr Vorbild aber gerade in jener Bedingungslosigkeit, in welcher der biblische Gott sich selbst dem Menschen zumutet und ausliefert.

Eschatologische Gesellschaftspolitik

Gewiss, das endgültige Offenbar- und Wirklichkeit-Werden des Gottesreiches steht erst noch aus. In der eschatologischen Spannung zwischen »Schon und Noch-Nicht« wird auch die realpolitische Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht ohne Kompromisse und Zwischenschritte auskommen. Ein Grundeinkommen wird in diesem Sinn nicht von heute auf morgen direkt und vollständig umzusetzen sein, sondern bedarf behutsamer Umsetzungsschritte. Dennoch vertritt die Katholische Sozialakademie dieses Konzept als eine politische Richtungsforderung. Es ist eine gesellschaftspolitische Zielangabe mit realpolitischer Relevanz, insofern Realpolitik nicht als zielblinder Pragmatismus verstanden wird, sondern als die Durch- und Umsetzung all jener Schritte, die notwendig sind, um sich einem als sinnvoll und erstrebenswert erkannten Ziel wenigstens anzunähern.

Markus Schlagnitweit, Bacc. theol., Lic. Dr. rer. soc., ist Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs in Wien (www.ksoe.at) und Hochschulseelsorger in Linz. Seine Schwerpunkte sind: Katholische Soziallehre, Sozial- und Wirtschaftsethik, Spiritualität des Politischen und des Gehens.

[1] Herwig Büchele/Lieselotte Wohlgenannt, Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft, hg. v. d. Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1985. (Mittlerweile vergriffen; der Text ist zum Download verfügbar unter http://www.grundeinkommen.at)

[2] Vgl. etwa Herbert Obinger/Emmerich Tálos, Sozialstaat Österreich zwischen Kontinuität und Umbau. Eine Bilanz der ÖVP/FPÖ/BZÖ-Koalition, Wiesbaden 2006.

Ralf Huning SVD

»Biblische Animation der ganzen Pastoral«

Bibelpastorale Impulse der Bischofssynode über das Wort Gottes[1]

Die Bischöfe betonten in Rom u.a. die unmittelbare Bibellektüre. In Gemeinschaften auf das zu hören, was der Geist Gottes insbesondere den Kleinen und Geringen sagt, könnte auch hierzulande die Kirche verlebendigen.

Vom 5. bis 26.10.2008 beschäftigte sich die 12. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode mit einem Thema, das schon seit vielen Jahren von Bischöfen und verschiedenen Institutionen vorgeschlagen worden war: »Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche«. Bereits 1985 hatte die zweite außerordentliche Bischofssynode festgestellt, dass im Unterschied zu anderen Dokumenten des Zweiten Vatikanums die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* zu wenig rezipiert worden war. Dies betraf vor allem das auf die Praxis ausgerichtete sechste Kapitel »Die Heilige Schrift im Leben der Kirche«. Papst Johannes Paul II. zog aus dieser Erkenntnis bereits erste Konsequenzen und betonte seit den 1990er-Jahren in fast allen seinen Lehrschreiben die Notwendigkeit der geistlichen Schriftlesung. Auch Papst Benedikt XVI. ermutigte wiederholt zu einer erneuerten Praxis der *Lectio Divina*, »auch durch den Einsatz neuer, gründlich erwogener und zeitgemäßer Methoden« und äußerte seine feste Überzeugung, dies könne der Kirche »einen neuen geistigen Frühling bringen«.[2] Nach Abschluss der Bischofssynode über das Wort Gottes gilt es nun, eine erste Bilanz zu ziehen. Sind von dieser Versammlung pastorale Impulse ausgegangen, die auf »einen neuen geistigen Frühling« hoffen lassen?

Befürchtungen und Hoffnungen

Einige Entscheidungen des Papstes in den Monaten vor der Bischofssynode ließen bei manchen in der Bibelpastoral engagierten Christen Ängste aufkommen, die Beratungen der Synodenväter könnten zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur zu einem weiteren Rückschritt führen. Erinnert sei hier an die Diskussionen um die Feier der »außerordentlichen Form« des Römischen Messritus und die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Kardinal Carlo M. Martini machte in einem vielbeachteten Artikel im Vorfeld der Bischofssynode seine eigenen Befürchtungen öffentlich. Er warnte davor, hinter die geglückten Formulierungen von *Dei Verbum* zurückzugehen und sich mit Fragen zu beschäftigen, die theologisch längst geklärt sind. Dazu

zählte er die Anerkennung der Notwendigkeit der Bibelwissenschaft.[3]

Neben diesen Befürchtungen wurden durch die Ankündigung der Bischofssynode über das Wort Gottes aber auch viele Hoffnungen geweckt. Besonders sei hier auf die Entwicklungen in den »jungen Kirchen« hingewiesen, in denen seit dem Konzil viele von Laien geleitete kleine christliche Gemeinschaften entstanden sind, deren geistliche Mitte das Wort Gottes ist. Würde die Synode diese weiter fördern?

Vorbereitung und Verlauf

Die Vorbereitung der Bischofssynode orientierte sich an der bisher üblichen Vorgehensweise, dass zunächst die Oberhirten über ein Thema beraten und danach für eine Umsetzung ihrer Einsichten in die Praxis werben. Ist dies jedoch für ein Nachdenken über das Wort Gottes im Leben der Kirche der richtige Weg? Die Katholische Bibelföderation, die 1969 gegründet worden war, um den Ortskirchen bei der Durchführung der Konzilsbeschlüsse bezüglich der Heiligen Schrift im Leben der Kirche zu helfen, hatte bereits 1986 wegweisende Empfehlungen für eine Vorbereitung der Synode gegeben, in der von Anfang an das ganze Volk Gottes einbezogen wäre.[4]

Es wurde vorgeschlagen, vieles von dem, was als mögliche Empfehlungen der Bischofssynode zu erwarten war, bereits vorher in die Praxis umzusetzen. Man dachte an eine multidimensionale Begegnung mit dem Wort Gottes, ähnlich den in den Jahren 1992 und 2003 durchgeführten Bibeljahren in den deutschsprachigen Ländern. Nach einem dreijährigen Vorbereitungsprozess, der auch ökumenische und interreligiöse Begegnungen einschlösse, sollte die Synode über diese Praxis reflektieren und weitere Impulse geben.

Zu einem Vorbereitungsprozess, in dem wirklich alle Ebenen der Kirche einbezogen wären, ist es leider nicht gekommen, wenngleich neben den Bischofskonferenzen auch andere

»eine beachtliche Zahl von Frauen eingeladen«

Gruppen und Einzelpersonen ihre Anmerkungen zu den *Lineamenta* einbringen konnten. Hatte dieser stark theologisch argumentierende Text zunächst noch manche Befürchtungen verstärkt, wurde das überraschend praxisorientierte Instrumentum laboris umso positiver aufgenommen. Große Zustimmung fand auch die Tatsache, dass – anders als bei vorausgegangenen Bischofssynoden – eine beachtliche Zahl von Frauen als Expertinnen oder *Auditores* (Hörerinnen) eingeladen wurden. Dass erstmals ein jüdischer Rabbi in der Synodenaula sprach und dass neben anderen Vertretern aus der Ökumene das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie Patriarch Bartholomaios an der Synode teilnahm und in der Sixtinischen Kapelle predigte, wurde auch in der säkularen Presse gewürdigt. Davon abgesehen fand die Synode jedoch nur ein geringes Presseecho, was sicher an ihrem harmonischen Verlauf lag und an der Tatsache, dass innerkirchliche Reizthemen keine besondere Rolle spielten.

Ergebnisse

Da die Bischofssynode nur ein beratendes Gremium ist, können ihre Dokumente zunächst nur die Richtung aufzeigen für die weitere Entwicklung in der Kirche. Verbindlich wird nur sein, was in einem nachsynodalen päpstlichen Schreiben aufscheint. Die Tatsache jedoch, dass Papst Benedikt XVI. die ihm überreichten Vorschläge

(*Propositiones*) in einer italienischen Arbeitsübersetzung veröffentlichen ließ, lässt vermuten, dass er die Wahrnehmung dieser Empfehlungen für wünschenswert hält. Auch die Hauptpunkte der Redebeiträge der Synodenväter wurden über das Internet öffentlich zugänglich gemacht.

Eine unmittelbare Wirkung der Versammlung betrifft die teilnehmenden Bischöfe selbst. Wie einige von ihnen berichteten, war für sie bereits der internationale Austausch bereichernd und anregend. Darüber hinaus konnten sie auch inhaltlich wichtige Anregungen aufnehmen. So berichtete Bischof Oswald Hirmer, einer der Väter der Sieben-Schritte-Methode des Bibel-Teilens, er habe bei vielen Bischöfen eine große Unsicherheit in bibelpastoralen Fragen gespürt.

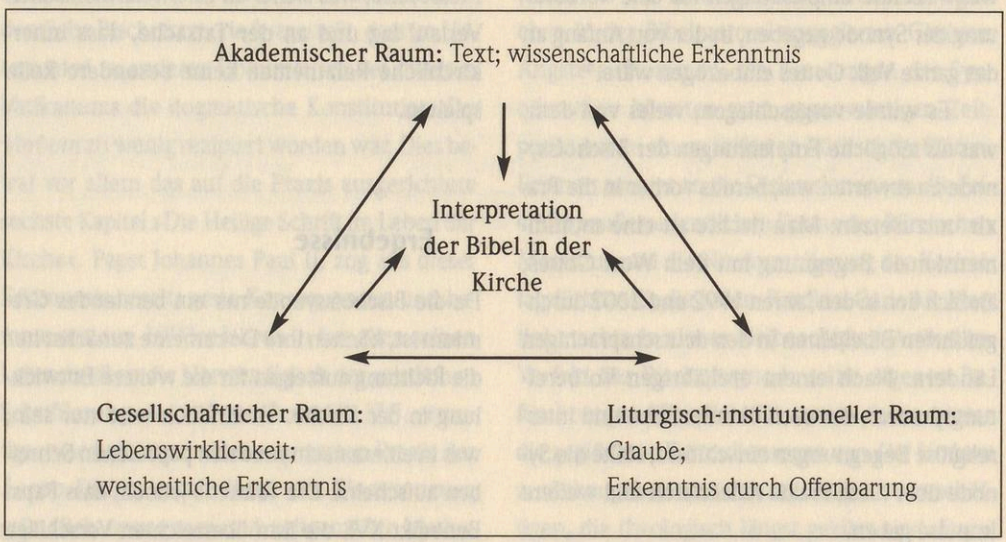
»die Bibel als Seele des pastoralen Handelns«

Es ist nun zunächst die Aufgabe der Teilnehmer an der Bischofssynode, die dort gewonnenen Erkenntnisse an ihre lokalen Bischofskonferenzen weiterzugeben und auf eine Umsetzung in die Praxis zu drängen. Darüber hinaus sind jedoch durch die Veröffentlichung der *Propositiones* sowie einer »Botschaft an das Volk Gottes« alle Glieder der Kirche eingeladen, sich mit den Empfehlungen der Bischofssynode auseinander zu setzen.

Im Folgenden sollen die bedeutendsten Impulse für die Bibelpastoral in der römisch-katholischen Kirche aufgezeigt werden. Was mit »Bibelpastoral« gemeint ist, macht Propositio 30 deutlich, in der hervorgehoben wird, dass die bibelpastorale Arbeit nicht ein weiterer Bereich neben anderen pastoralen Arbeitsfeldern sei. Es gehe dabei vielmehr um die »biblische Animation (›Beseelung‹) der ganzen Pastoral«. Die Bibel soll also nicht nur Seele der Theologie sein (vgl. DV 24), sondern des ganzen pastoralen Handelns. Ob diese Grundeinsicht auch praktische Konsequenzen hat, wird zum Prüfstein für die Beurteilung der langfristigen Bedeutung der Bischofssynode.

Hermeneutische Räume

Für die Darstellung der bibelpastoralen Impulse greife ich auf das Modell der »hermeneutischen Räume« zurück, das auf der Unterscheidung von



drei verschiedenen Zugängen zum Wort Gottes beruht. Pablo Richard definiert den hermeneutischen Raum als »institutionelle[n] Ort, an dem ein konkretes Subjekt als Träger der Interpretation agiert, der zu diesem Ort gehört und sich von anderen Subjekten unterscheidet, so wie seine bestimmte Interpretation der Bibel unverkennbar zu diesem Ort gehört und sich von der Interpretation unterscheidet, die an anderen hermeneutischen Orten passiert«[5]. In der katholischen Kirche gibt es den liturgisch-institutionellen Raum, in dem der überlieferte Glaube Schlüssel zur Interpretation der Bibel ist, den akademischen Raum, in dem die Interpretation sich besonders auf den Text, seine Entstehung und seine Strukturen konzentriert und den gemeinschaftlichen Raum, in dem über die Lebens- und Glaubenserfahrungen der Interpreten ein Zugang zu der in den Texten bezeugten Wirklichkeit gefunden wird. Eine der Heiligen Schrift als »Gotteswort im Menschenwort« angemessene Interpretation muss dialogisch in allen drei Räumen erfolgen.

»dass das Wort Gottes etwas Vorgegebenes und Unverfügbares ist«

Die katholische Kirche hat ein besonders ausgeprägtes Gespür für die Bedeutung des *liturgisch-institutionellen* Raumes und des für diesen Raum charakteristischen Traditionsprinzips. In der Liturgie, in der uns das Wort Gottes am Tisch des Wortes gereicht wird, können wir erfahren, dass das Wort Gottes etwas Vorgegebenes und Unverfügbares ist. In ihr wird deutlich, dass das Wort Gottes mehr ist als eine Information über Gott: Es ist auch Licht, wirksame Kraft, letztlich Gott selbst, insofern er mit den Menschen in Dialog tritt, um sie zum Heil zu führen.

Im liturgisch-institutionellen Raum wird das Wissen um diesen »Mehrwert« des Wortes Gottes bewahrt und weitergegeben. Dabei kommt dem kirchlichen Lehramt eine besondere Aufgabe zu, doch erfüllt es diese Aufgabe, wie die päpstliche Bibelkommission betont, »innerhalb der *koinônia* des Leibes Christi, indem es den Glauben der Kirche amtlich ausdrückt, um so der Kirche zu dienen. Zu diesem Zweck konsultiert es die Theologen, die Exegeten und andere Experten, deren legitime Forschungsfreiheit es anerkennt und mit denen es in wechselseitiger Beziehung steht, im Hinblick auf das gemeinsame Ziel, ›das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren‹.«[6]

Diese Aussage macht die enge Verknüpfung mit dem *akademischen Raum* deutlich. Die Kirche benötigte einen langen Lernprozess, um zu dieser Einsicht zu gelangen. Erst mit der Konzilskonstitution *Dei Verbum* kam es zur endgültigen Anerkennung des akademischen Raumes. Hier richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf den Text, der uns Gottes Wort vermittelt.

»Lernprozess zur Anerkennung des akademischen Raumes«

Neben der Rekonstruktion des Urtextes gehört die Übersetzung des Textes in heutige Sprachen zu den vorrangigen Aufgaben. Dabei gilt es, sowohl dem Ursprungstext als auch den Benutzern der Übersetzungen gerecht zu werden. Hier zeigt sich die enge Verknüpfung mit den beiden anderen hermeneutischen Räumen. Die BibelwissenschaftlerInnen müssen als Übersetzer und Interpreten zugleich Anwälte des Textes und der heutigen Leser sein. Diese doppelte Aufgabe können sie nur erfüllen, wenn sie nicht nur den Text, sondern auch die Lebensrealität der LeserInnen kennen.[7]

Der *dritte hermeneutische Raum* ist erst seit kurzem im Blick lehramtlicher Äußerungen. Die Erkenntnis der päpstlichen Bibelkommission,

dass »alle Glieder der Kirche eine Rolle bei der Interpretation der heiligen Schriften zu übernehmen«[8] haben, wurde von der Bischofssynode aufgegriffen und bestätigt. In den Propositiones 9 und 22 werden deshalb alle Gläubigen ausdrücklich zur häufigen und beharrlichen Bibellektüre aufgerufen.

Im *gemeinschaftlichen Raum* sind alle Gläubigen Subjekte der Bibellektüre, der Zugang zu der in der Heiligen Schrift bezeugten Wirklichkeit erfolgt hier vor allem über Intuition, Erfahrung und praktisches Lebenswissen. Das Hauptinteresse gilt dabei nicht dem Text, sondern dem heutigen Leben als dem Ort, an dem man die Stimme Gottes vernehmen möchte. Theologisch lässt sich die Bedeutung der Bibelinterpretation aller Gläubigen von der kirchlichen Lehre über den sensus fidelium erschließen. Das Urteil der Kirche zeigt sich nicht nur in den Äußerungen des Lehramtes oder der Theologen, sondern auch im Glaubenssinn der Gläubigen, der in hervorragender Weise durch den Dialog mit der Bibel sichtbar werden kann – in Worten, vor allem aber in der Lebenspraxis.

Impulse

Die Bischofssynode bekräftigte das dialogische Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum*. Weitere theologische Reflexionen über die Sakramentalität des Wortes Gottes, sowie die Irrtumslosigkeit und Inspiration der Heiligen Schrift wurden angeregt. Nicht zuletzt aufgrund der Redebeiträge des Papstes war die Beziehung zwischen dem liturgisch-institutionellen und dem akademischen Raum ein zentrales Thema. Die Unverzichtbarkeit der Bibelwissenschaft wurde bekräftigt, zugleich aber auch ihre Begrenztheit deutlich gemacht. In praktischer Hinsicht wurde nach Wegen gesucht, Predigt und Katechese stärker biblisch auszurichten. Eine Revision der Leseordnung wurde empfohlen, bei der besonders der bleibende Wert des Alten Testamentes deutlicher werden sollte (Propositio 16). Es ist zu hoffen, dass dabei auch die kritischen Anfragen der feministischen Exegese Berücksichtigung finden.

Hervorheben möchte ich die erstmalige Thematisierung der Beziehung zwischen liturgisch-institutionellem und gemeinschaftlichem Raum. Dies zeigt sich vor allem in Propositio 32,

»Alle Gläubigen sind Subjekte des Bibellesens.«

in der es um die Ausbildung von Priesteramtskandidaten geht. Neben der Erinnerung der bereits in *Dei Verbum* betonten Notwendigkeit persönlicher geistlicher Schriftlesung und wissenschaftlicher Ausbildung (DV 25) wird nun empfohlen, die Kandidaten sollten auch an Bibelkreisen von Laien teilnehmen und dort vor allem das Hören auf das Wirken des Heiligen Geistes einüben.

Sosehr diese Empfehlung zu begrüßen ist, fehlt doch der Hinweis, dass die dort gewonnenen Erfahrungen auch reflektiert werden müssen. Die Ausbildung in den Erkenntnisweisen von Theologie und Bibelwissenschaft führt nämlich häufig zu einer Entfremdung von der für den gemeinschaftlichen Raum typischen weisheit-

»das Hören auf das Wirken des Heiligen Geistes einüben«

lichen Erkenntnisweise. Besonders in Gesellschaften, in denen Wissenschaft zur Lebensform geworden ist, wird die wissenschaftliche Erkenntnis einseitig privilegiert. Wenn Bibelwissenschaftler und Theologen nicht gelernt haben, über die Begrenztheit ihrer Erkenntnis und über den Wert der Erkenntnis der »einfachen Leute«

zu reflektieren, werden sie in den Bibelkreisen von Laien schnell als die »Wissenden« dominieren und die »Ungebildeten« zum Verstummen bringen. Die Empfehlung, die Ausbildungsprogramme zu erneuern (Propositio 32), sollte zu einer Aufnahme des Faches »Bibelpastoral« führen, wie es die Empfehlung in Propositio 22 nahelegt. Die Lehrmeister für dieses Fach sind auch außerhalb der Seminare und Universitäten zu suchen.

Hingewiesen sei noch auf Propositio 17, in der eine Öffnung des Dienstamtes des Lektors auch für Frauen empfohlen wird, um ihren unersetzlichen Dienst auch institutionell zu würdigen. Propositio 18 plädiert für eine Erweiterung der in Gemeinden gepflegten liturgischen Vielfalt, die bisher häufig allein auf die Eucharistiefeier beschränkt bleibt. Vorgeschlagen wird die Förderung von Tagzeitenliturgie und Wort-Gottes-Feiern, seien sie doch privilegierte Orte für die Begegnung mit dem Herrn.

Innovation

Die explizite Anerkennung der Auslegungskompetenz der »einfachen Gläubigen« und dabei besonders der Armen halte ich für die bedeutendste Innovation der Bischofssynode. Bereits in der ersten Woche gab Bischof Emmanuel Lafont aus Cayenne (Französisch-Guyana) ein bewegendes Zeugnis. »Ich bezeuge, dass das Gotteswort unter den Geringen und Demütigen fruchtbar ist. Ich habe ein Lizenziat der Heiligen Schrift am Bibelinstitut in Rom, aber durch die Armen hat sich mir das Gotteswort in all seiner Macht erschlossen. Mich haben sie evangelisiert (...) Die Armen sind dem Gotteswort gegenüber weit offen und bei der Lesung muss die Kirche immer in ihrer Nähe sein. Ich bitte diese Synode, ein großes Vertrauen in die Art zu legen, in der die Geringen und Laien allgemein das Gotteswort empfangen. Ich befürchte nicht so sehr, dass sie die Bibel nicht richtig verstehen, sondern dass sie

»Die Armen sind dem Gotteswort gegenüber weit offen.«

dass sie sie gar nicht lesen oder wir sie daran durch übertriebene Sorge hindern, das Wort Gottes zu lieben.«[9] In den *Propositiones* wurde seine Anregung aufgegriffen. Als Handlungsanweisungen für den Dienst an den Armen wird in Nr. 11 hervorgehoben, die Seelsorger und Hirten sollten die Armen nicht nur als Objekte ihres caritativen Handelns sehen, sondern auf sie hören, von ihnen lernen, sie in ihrem Glauben anleiten und sie dazu motivieren, Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu sein.

Die Synode empfiehlt die Bildung kleiner christlicher Gemeinschaften als privilegierten Ort für die Begegnung mit dem Wort Gottes und ermutigt zu einer Förderung der persönlichen und gemeinschaftlichen *Lectio Divina*. Dabei geht es nicht nur um geistliche Erbauung; ausdrücklich wird betont, dass das rechte Hören auf das Wort Gottes immer zur Sendung führt. Neben der Verkündigung wird auch der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung herausgestellt (Propositiones 38, 39, 54). Der Dialog mit den Juden wird als zum Wesen der Kirche gehörend bezeichnet (Propositio 52). Auch zum Dialog mit anderen Religionen wird ermutigt, wenngleich hier deutlicher auf die Schwierigkeiten hingewiesen wird (Propositiones 50, 53).

Konsequenzen

Werden die Impulse der Bischofssynode zu »einem neuen geistigen Frühling« führen? Im deut-

schen Sprachraum wird dafür ein längerer Bekehrungsprozess nötig werden. Unter den fast 40 Redebeiträgen, in denen die *Lectio Divina* thematisiert wurde, gab es keinen aus einem deutschsprachigen Land; hier dominierte die Betonung des akademischen Raumes. An Materialien für die Bibelarbeit mangelt es bei uns nicht – die Bibelwerke leisten in dieser Hinsicht seit Jahrzehnten eine bedeutende Arbeit. Eine »biblische Animation der ganzen Pastoral« wird jedoch nur gelingen, wenn ein neues Bewusstsein für den Wert und die Notwendigkeit der Begegnung mit dem Wort Gottes durch das Lesen der Heiligen Schrift entsteht, vor allem auch bei den hauptamtlich in der Pastoral Tätigen.

Dazu ist gerade bei uns die von der Bischofssynode empfohlene Erneuerung der Ausbildungsprogramme dringend angezeigt. Es müsste dabei zu einer neuen Interdisziplinarität kommen. Bibelwissenschaft, Theologie, Liturgie und Pastoral dürfen nicht getrennt nebeneinander stehen, sondern bedürfen des *wechselseitigen* Austausches. Die zu Recht eingeforderte »Qualifizierungsoffensive« (Thomas Söding)[10] im Sinne vertiefter Bildung darf nicht nur auf die Erkenntnisweisen des akademischen und des liturgisch-institutionellen Raumes beschränkt werden. Die in manchen Diözesen begonnene Förderung kleiner christlicher Gemeinschaften ist darum nicht in erster Linie eine strukturelle Alternative aufgrund des gegenwärtigen Umbruchs, sondern eine geistliche Notwendigkeit.

Ralf Huning SVD, Dr. phil., war mehrere Jahre in der biblischen Erwachsenenbildung tätig und hielt Vorlesungen über »Bibelpastoral« in Indonesien und Deutschland. Seit kurzem ist er Pfarrer in Hamburg-Neugraben.

[1] Hubert Frankemölle zum 70. Geburtstag – Bibelwissenschaftler, Pionier der rezeptionsorientierten Exegese und unermüdlicher Mahner, die jüdischen Wurzeln des Christentums nicht zu vergessen.

[2] Beide Zitate aus: Papst Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses »Die Heilige Schrift im Leben der Kirche: 40 Jahre Dei Verbum« (16.09.2005), in: BDV(D) Nr. 76/77 (2005), 5.

[3] Vgl. Kardinal Carlo Maria Martini, Die Bischofssynode über das Wort Gottes, in: StZ 226 (2008), 291-296.

[4] Proposals for a Synod of Bishops: »Sacred Scripture in the Life of the Church«, in: Word-Event 16 (1986), Nr. 64/65, 5.

[5] Pablo Richard, Das Wort Gottes als Quelle des Lebens und der Hoffnung für das neue Jahrtausend, in: BDV(D) 50 (1999), 4-10, hier: 6.

[6] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, III.B.3 (Zitat im Text: Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen 21).

[7] Vgl. Ralf Huning, Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters (SBB 54), Stuttgart 2005, 238-240.

[8] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, III.B.3.

[9] Zusammenfassung seines Beitrags in: Synodus Episcoporum, Verlautbarungen Nr. 9 (9.10.2008); kleinere Fehler in der deutschen Übersetzung wurden vom Verfasser nach dem französischen Original korrigiert.

[10] Thomas Söding, Gottes Wort – wer antwortet? Erwartungen an die Vollversammlung der Bischofssynode, in: HerKorr 62 (2008), 443-447, hier: 446.

Eleonore Näf

Die heilsame Dimension des Bibliodramas

Ein theologischer Deutungsversuch

Viele Erfahrungen bestätigen, dass Bibliodrama heilsam wirkt. Der biblische Text wie das verwandelnde Spiel lassen sich als Wirkfaktoren angeben. Weder Therapie noch Liturgie, ist Bibliodrama auf eigene Weise Begegnung mit dem Heil schaffenden Gott.

Vor einiger Zeit habe ich auf Einladung eines Bildungshauses mit einer Gruppe von Frauen einen Bibliodrama-Workshop zur Weihnachtsgeschichte (Mt 1,18-25) durchgeführt: Zu Beginn des Workshops lege ich eine Kopie des Bibeltextes in die Kreismitte und lese den Text vor. Jede Frau soll sich dann in einer solchen Körperhaltung zum Text hinstellen, dass darin ihre Beziehung zum Weihnachtsevangelium zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig soll jede Frau einen Satz aus dem Weihnachtstext aussprechen, der ihr beim Lesen »ins Herz gefallen« ist. Anschließend setzt sich die Gruppe wieder im Kreis zusammen und die Frauen teilen mit, wie es ihnen im kurzen szenischen Spiel ergangen ist.

Plötzlich beginnen die Frauen von Advent und Weihnachten zu erzählen. Fast alle Frauen erzählen Leidensgeschichten. »Früher«, meint Petra, »da war das anders. Als Kinder hatten wir uns auf Weihnachten gefreut und gespannt auf die Geschenke und den geschmückten Baum gewartet. Damals war Weihnachten das Fest. Heute weiß ich nicht mehr, was es mir bedeutet.« Und Esther fährt fort: »An Weihnachten sind ich und mein Mann todmüde von der vielen Arbeit im Geschäft. Das wirkt sich auch auf unsere Kinder aus. Die sind an Weihnachten nur quengelig und überdreht, was mich und meinen Mann nur noch gereizter macht und was sich dann oft in Konflikten entlädt.«

Bedrückte Stille herrscht nach dieser Gesprächsrunde. Traurigkeit und Enttäuschung, aber auch unerfüllte Hoffnung und Sehnsucht der Frauen sind spürbar. Ich nehme den Weihnachtstext in die Hand und lese die Stelle vor, wo der Engel Josef im Traum verheißt: Sie wird

»unerfüllte Hoffnung und Sehnsucht«

ein Kind gebären, ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen (Mt 1,21). Mich an die Gruppe wendend sage ich: »Weihnachten ist das Fest, an dem uns verheißen wird, dass der, der da geboren wird, uns befreien will von all dem, was uns einengt und niederdrückt; der uns erlösen will von all dem, was uns resigniert und hart macht.« Dann

lade die Frauen ein, sich die Frage zu stellen: »Woran leide ich in dieser Weihnachtszeit am meisten? Und wovon soll der, welcher kommt, um sein Volk von seinen Sünden zu erlösen, mich erlösen?«

Nach einigen Minuten lasse ich die Frauen zu zweit zusammensitzen, um sich dazu auszutauschen. In den anschließenden szenischen Stegreifspielen dürfen diese zwei Frauen sich gegenseitig in der Rolle eines Engels das zusprechen, was sie sich im Gespräch an Wünschen

»Eine Tür hat sich geöffnet.«

und Sehnsüchten erzählt haben. Die Frauen sitzen im Halbkreis. Immer zwei stehen auf und gehen auf die Bühne, die für das Spiel eröffnet wurde. Zuerst schlüpft die eine in die Rolle des Engels und spricht der anderen Frau die von ihr im Gespräch formulierten Wünsche als befreiende Verheißung zu. Dann werden die Rollen getauscht und die andere Frau schlüpft in die Rolle des Engels. Auch sie spricht ihrer Spielpartnerin die von ihr im Gespräch mitgeteilten Wünsche als Verheißung für Weihnachten zu. Zwischen den Spielen ergibt sich jeweils eine kurze Pause, in der es mucksmäuschenstill ist. Dann betreten zwei andere Frauen die Bühne, wieder unterbrechen die Worte eines Engels die Stille.

Am Schluss sitzt die Gruppe noch eine Weile schweigend da. Jede geht der Verheißung, die ihr der Engel zugesprochen hat, nach. In der Reflexionsphase teilen die Frauen mit, was sie im Spiel erlebt haben. Die Stimmung von vorhin hat sich vollständig geändert: Nicht mehr Resignation und Enttäuschung beherrschen den Blick auf Weihnachten, sondern Hoffnung und Kraft. Weihnachten hat nun für alle wieder eine Bedeutung gewonnen. Einige Frauen entwickeln Ideen, was sie in den restlichen Adventstagen tun wollen, das bisher in ihrem Alltag keinen Platz gefunden hat. Andere schmieden Pläne, was sie am Weihnachtsfest ändern wollen. Da, wo kein Verstehenszugang zum Fest war, hat sich eine Tür geöffnet. Freude ist spürbar.

Heilungshandeln

In diesem Ausschnitt aus einem Bibliodrama-Workshop kommt exemplarisch zum Ausdruck, worum es im Bibliodrama geht: Eine Gruppe von Männern und Frauen versammelt sich um einen biblischen Text, um ihn im Rollenspiel zu erleben. Indem die Gruppenmitglieder in die Geschichte hineingehen, entsteht eine Begegnung mit dem Text, mit sich, mit der Gruppe und der transzendenten Dimension. Dieses in der Regel befreiende Veränderungsgeschehen wird in der Bibliodrama-Literatur als *therapeutische Dimension* des Bibliodramas bezeichnet und immer wieder lobend erwähnt.[1] In einem seltsamen Widerspruch dazu aber steht, dass sich noch

»nicht auf die Eliminierung von Krankheitssymptomen fokussiert«

niemand intensiver mit dieser Dimension beschäftigt hat. Umso mehr, als die Attraktivität des Bibliodramas – so behaupte ich – maßgeblich mit dieser Dimension zusammenhängt.

Doch worin besteht die therapeutische Dimension des Bibliodramas? Lässt sie sich planen und »machen«? Und in welchem Verhältnis steht sie zu psychotherapeutischen Heilungsprozessen und zu heilsamen Prozessen in der Liturgie?

Um die befreiende Dimension im Bibliodrama von psychotherapeutischen Prozessen abzugrenzen, spreche ich im Kontext bibliodramatischer Prozesse von der heilsamen und nicht von der therapeutischen Dimension. Anders als klinisch-psychologische und medizinische Hei-

lungsprozesse ist die heilsame Dimension des Bibliodramas nicht auf die Eliminierung von Krankheitssymptomen fokussiert. Vielmehr geht Bibliodrama davon aus – und damit werden die theologischen Koordinaten abgesteckt, innerhalb derer die Rede von der heilsamen Dimension des Bibliodramas zu verstehen ist –, dass Leid, Krankheit und auch der Tod zum menschlichen Leben gehören, welches nicht erst dann Wert und Würde erhält, wenn es davon befreit ist.

Das heilsame Geschehen im Bibliodrama wird daher *nicht nur* als Prozessgeschehen verstanden, in dem Leiden gemindert werden kann, sondern *auch* als ein Geschehen, bei welchem Menschen darin unterstützt werden, ein Leiden

»Leiden sinnvoll in das Leben einbeziehen«

so in ihr Leben einzubeziehen, dass sie es trotzdem sinnvoll führen können. Denn der christliche Glaube wehrt sich gegen die Vergötzung von Gesundheit und Heilung. Die Bedeutung des Glaubens »geht nicht in seiner möglicherweise therapeutischen Wirkung auf. Vielmehr findet sich der christliche Glaube hineingespannt zwischen das verheißene *Heil* des Reiches Gottes und das gegenwärtig erlebte Unheil (Röm 8,18ff). Er erweist seine Kraft in erster Linie daran, dass er diese Spannung aushält, ohne an ihr zu verzweifeln.«[2]

Trotzdem ist das heilsame Handeln für die christliche Praxis unentbehrlich. Denn Jesus selber hat Leid und Not als widergöttliche Macht bekämpft, wo er konnte. Er hat aber seine Heilungspraxis nicht absolut gesetzt, sondern sie als zeichenhaftes Einbrechen des universellen Heils, als stückweise Verwirklichung der verheißenen neuen Welt gedeutet. Christlich-kirchliche Praxis, auch die heilsame bibliodramatische Praxis, muss sich daher bewusst sein, dass jedes Heilungshandeln bis zum Anbrechen der vollendeten Heilszeit Stückwerk bleibt und nur bruchstückhaft realisierbar und erfahrbar ist (1 Kor 13,9-13).

Text und Spiel

Heilsame Prozesse im Bibliodrama lassen sich zwar nicht planen oder gleichsam »machen«. Es können aber Faktoren bzw. Bedingungen benannt werden, die dazu beitragen, dass sich heilsame Prozesse im Bibliodrama ereignen. Dazu gehören der biblische Text und das Spiel.[3]

Der Faktor, der als Bedingung für das heilsame Geschehen im Bibliodrama wohl am häufigsten genannt wird, ist der biblische Text. In der Bibliodrama-Literatur wird die Heilkraft biblischer Texte – unter anderem – theologisch begründet: Die Selbstmitteilung Gottes, die in den biblischen Texten als geronnene Erfahrungen überliefert ist, wird »unter der Gabe des Heiligen Geistes«[4] im bibliodramatischen Rollenspiel in der Weise gegenwärtig, dass sie zur befreienden Erfahrung wird. Die Bibel wird dabei nicht nur als ein Geschichtsdokument verstanden, in

»Ort und Zeichen der heilsschaffenden Nähe Gottes«

dem die Ursprungsgeschichten der jüdisch-christlichen Tradition aufgeschrieben sind, sondern sie ist auch Heilige Schrift und als solche herausragender Ort und Zeichen der heilsschaffenden Nähe Gottes. Kommt sie ins Spiel, so kommt Gott ins Spiel, erfährt man ihre Wirkkraft, so erfährt man Gottes Wirkkraft.

Kann mit dem Faktor »biblischer Text« das heilsame Geschehen auch in anderen Formen der Bibelarbeit, in der Liturgie oder in der Katechese erklärt werden, so bildet das Spiel nicht

nur *das* Element, das die bibliodramatische Arbeitsweise grundlegend charakterisiert und sie von anderen Ansätzen der Bibelarbeit unterscheidet, sondern es ist wohl *der* Faktor bibliodramatischer Textarbeit, der das heilsame Geschehen am stärksten dynamisiert.[5] Begründet wird die wandelnde Kraft des szenischen Spiels in der Bibliodrama-Literatur damit, dass allem ästhetischen Gestalten, in besonderer Weise dem szenischen Spiel, eine verändernde Kraft innewohnt.[6]

Dabei wird auf Hans-Georg Gadamer verwiesen, der die autonome Kraft des Spiels darin sieht, dass es zu einer »Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt«[7]. »Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, Verwandlung ins Gebilde. (...) Die Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre. (...) In der Darstellung des Spiels kommt heraus, was ist. In ihr wird hervorgeholt und ans Licht gebracht, was sich sonst ständig verhüllt und entzieht.«[8]

Ins Wahre verwandelt

Im Spiel wird also dem Spielenden offenbart, was »sein wahres Sein ist«.[9] Dabei wird der Spielende »ein anderer Mensch«, wird »ins Wahre« verwandelt. Der Begriff des »Wahren« hat dabei wenig mit so genannter objektiver Wahrheit zu tun und ist nicht mit empirischen Methoden zu verifizieren. »Das Wahre« meint vielmehr eine existentielle Wahrheit, ein persönliches »Wahr-Sein«, ein Wahrhaftig-Sein, in dem sich etwas Wesentliches der Person, ihrer aktuellen Situation oder ihrer Lebensgeschichte zeigt.

Mit Hilfe dieser zwei Wirkfaktoren »Bibeltext« und »Spiel« lässt sich das heilsame Geschehen im bibliodramatischen Spiel, das ich zu Beginn geschildert habe, wie folgt verstehen: Durch die wandelnde Kraft des szenischen Spiels sind die Leiderfahrungen der Frauen mit Weihnachten hervorgeholt und ans Licht gebracht worden. Die Frauen konnten sich dieser existentiellen Wahrheit – ihrer schwierigen vorweihnachtlichen Lebenssituation – stellen, die im Alltag verdeckt und verhüllt war.

In der spielerischen Vergegenwärtigung der im biblischen Text überlieferten geronnenen Erlösungsverheißung erfahren die Frauen die Kraft der biblischen Erlösungsverheißung, indem ihr

»sich dieser existentiellen Wahrheit stellen«

Leid und ihre Resignation in Kraft und Hoffnung verwandelt werden. Die Frauen sind »andere« geworden. Sie haben die heilsame Dimension des Bibliodramas als persönliche, konkrete Erlösungserfahrung erlebt, welche neue Handlungsperspektiven, Mut und Hoffnung freigesetzt hat. Sie haben dabei neu verstanden, dass Weihnachten – das Fest der Menschwerdung Gottes – ein Fest der Erlösung ist: Gott wird Mensch, nicht um zu verurteilen, zu richten und zu strafen, sondern um Menschen von ihren Belastungen zu erlösen, auch hier und heute.[10]

Sinnenhaft erlebbares Heil

Bibliodrama will also das befreiende und provozierende Potenzial biblischer Texte entdecken und für die Lebensgeschichte, die aktuelle Lebenssituation und den Glauben wirksam machen. Auch psychotherapeutische Verfahren intendieren, heilsame Impulse für Hilfe suchende Menschen zu ermöglichen. Im Bibliodrama geschieht dies aber nicht durch therapeutische Methoden und Techniken, sondern im Kontext der Bibelauslegung. Die heilsame bibliodramatische

Dimension bildet gleichsam die Rückseite eines hermeneutischen Zugangs, dessen Vorderseite im Verstehen biblischer Texte besteht. Oder anders gesagt: Die Heilungsdimension ist ein untrennbarer Bestandteil einer Hermeneutik, die biblische Texte so verstehen will, dass hier und heute erfahren werden kann, was diese verheißen: Lebensgewinn. Werden dabei biographische Bruchstellen, seelische Verwundungen oder soziale Konflikte aktiviert, werden sie nicht wie in psychotherapeutischen Verfahren durchgearbeitet. Sie erfahren in der Auseinandersetzung mit der Kraft des biblischen Textes und des Spiels und im Schutz der Rolle heilsame Impulse.

Im Unterschied zu anderen Formen der Bibelarbeit stellt das spontane, schöpferische Spiel ein zentrales methodisches Moment des Bibelzugangs dar. In der Rollenidentifikation werden die in den biblischen Texten tradierten Erfahrungen verkörpert, vergegenwärtigt. Das Spiel bildet – wie oben gezeigt – ein dynamisierendes Moment des heilsamen bibliodramatischen Ge-

»biblische Texte so verstehen, dass Lebensgewinn erfahren wird«

schehens. Damit gerät die heilsame Dimension des Bibliodramas in die Nähe heilsamer spiritueller Prozesse, wie sie rituelle, liturgische oder sakramentale Vollzüge darstellen. Hier werden vergangenes Heilsgeschehen, vergangene Heilsgeschichte vergegenwärtigt. Vor diesem Hintergrund lässt sich die heilsame bibliodramatische Dimension als sakramentales Geschehen verstehen, in dem sich die heils- und heilungsschaffende Gegenwart des Christus Jesus ereignet.

Eine so verstandene heilsame Dimension des Bibliodramas ist anschlussfähig an das Sakramentverständnis von Leonardo Boff: Sakramentalität findet für Boff ihre größte Dichte in Jesus Christus. Sie geht nach dessen Tod auf die Kirche über und begründet ihre sakramentale Struktur, die sich in besonderer Weise in den sieben Sakramenten ausdrückt. Sakramentalität als Zeichen der Gegenwart und Nähe Gottes ist aber nicht nur auf die Kirche und ihre Sakramente beschränkt, sondern kann auch durch andere sakramentale Zeichen vermittelt werden. Da der

»Doppelauftrag, zu verkündigen und zu heilen«

Mensch die Fähigkeit hat, »aus einem Gegenstand ein Symbol und aus einer Handlung einen Ritus zu machen«, besitzt das Sakrament »eine tiefe anthropologische Verwurzelung«.[11] Der christliche Mensch kann also in allem »die Mitteilung göttlichen Lebens an die Welt«[12], Gottes Botschaft an die Menschen entdecken und verstehen: »Alles kann sakramentales Medium der göttlichen Gnade sein.«[13] In einer solchermaßen sakramenttheologisch verstandenen heilsamen bibliodramatischen Dimension sind Heil und Heilung untrennbar verbunden, gehören Spiritualität und heilsame Prozesse eng zusammen.

Damit erweist sich Bibliodrama als eine Form der Bibelauslegung, die Jesu Doppelauftrag, zu verkündigen und zu heilen, im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen kreativ und religionsproduktiv umsetzt. Unter den Bedingungen einer entfalteten Moderne und den sich damit verändernden religiösen Sozialformen und

»Sehnsucht nach sinnenhaft erlebbarem Heil«

religiösen Bedürfnissen vieler Menschen, können es sich Kirche und pastorale Praxis nicht mehr leisten, an dieser Realität vorbeizuschauen. Denn wenn »kirchlich-christliche Symbole nicht mehr als lebensdeutend relevant erlebt werden

(...) und Kirche als ein Ort des unnachvollziehbaren Lebensentzugs, nicht aber als die erwartete Hilfe zu einem orientierenden und handlungsleitenden Lebensbezug erscheint, finden verstärkt alternative Sinnvermittlung und Lebensorientierung Aufmerksamkeit.«[14]

Das Bibliodrama nimmt die Sehnsucht vieler Menschen nach einem sinnenhaft erlebbaren Heil wahr, indem es eine Auseinandersetzung mit biblischen Texten anbietet, in der sich heilsame Prozesse ereignen. Heilsverheißung wird dabei als Lebensverheißung in Form von befreiender Lebensdeutung, von Sinnerfahrung, Kontingenzbewältigung, Versöhnung oder Umkehr erfahren. Heil bleibt dabei nicht eine theoretische Worthülse, sondern wird zu einer lebendigen und lebendigmachenden Erfahrung.

Eleonore Näf, Dr. theol., arbeitet als Klinikseelsorgerin am Universitätsspital Bern (CH) und als Bibliodrama- und Psychodramaleiterin in freiberuflicher Praxis. Ihre Doktorarbeit bei Prof. Leo Karrer ist erscheinen unter dem Titel »Die heilsame Dimension des Bibliodramas. Ein theologischer Deutungsversuch und ein Vergleich mit dem Psychodrama«, bei Academic Press Fribourg, 2008.

[1] Vgl. z.B. Gerhard Marcel Martin, »Bibliodrama« als Spiel, Exegese und Seelsorge, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 68/4 (1979) 135-144, hier 135 und 141, auch ders., Sachbuch Bibliodrama, Stuttgart; Berlin; Köln (1995) [2]2001. 73.

[2] Beide Zitate bei Ulrich Eibach, Gesundheit und Krankheit. Anthropologische, theologische und ethische Aspekte, in: Michael Klessmann (Hrsg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge [2]2002, 213-224, 221.

[3] Weitere Faktoren der heilsamen Dimension im Bibliodrama die Zielsetzung, die Gruppe, die Leitung und die Bereitschaft der Teilnehmenden.

[4] Claudia Mennen, Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie, Freiburg i.S. 2004, 51.

[5] Vgl. Eleonore Näf, Die heilsame Dimension im Bibliodrama, in: TEXT RAUM 8/16 (2002) 10-13.

[6] Vgl. Else Natalie Warns/Dietrich Redecker, Die ästhetische Dimension des Bibliodramas, in: Else Natalie Warns/Heinrich Fallner, Bibliodrama als Prozess. Leitung und Beratung, Bielefeld 1994, 13-84, hier 16-18.

[7] Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Band 1), Tübingen (1960) [6]1990, 108.

[8] Ebd., 116–118.

[9] Ebd., 116.

[10] Es ist diese Wandlung ermöglichende Kraft des Spiels, vor allem des szenischen Spiels, welches das Spiel auch für pädagogische oder therapeutische Ansätze interessant macht. Die Ähnlichkeit zwischen Bibliodrama und Psychodrama, aber auch zwischen Bibliodrama und anderen pädagogischen oder therapeutischen Gruppenverfahren, bei denen spielerische Elemente einbezogen werden, liegt wesentlich im Medium Spiel begründet.

[11] Beide Zitate bei Boff, Kleine Sakramentenlehre, 13.

[12] Ebd., 14.

[13] Ebd., 15.

[14] Alfred Dubach, Nachwort: »Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht«, in: Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage, Zürich; Basel (1993) [2]1993, 295-313, hier 306.

Christiane Faschon

Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet

Seit 15 Jahren engagieren sich die Kirchen in der Schweiz bewusst für die Erhaltung der Schöpfung im Rahmen der »SchöpfungsZeit« vom 1. September bis 4. Oktober. Neben Gottesdiensten und gemeinsamen Gebeten geht es immer um eine konkrete Umsetzung.

In der Schlussbotschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt im September 2007 heißt es: »In der Sorge um Gottes Schöpfung beten wir um mehr Rücksichtnahme und Achtung für ihre wunderbare Vielfalt. Wir setzen uns gegen ihre schamlose Ausbeutung ein, denn ›die ganze Schöpfung wartet auf Erlösung‹ (Röm 8, 23), und wir verpflichten uns dazu, auf Versöhnung zwischen Menschheit und Natur hinzuwirken. (...) Wir empfehlen, dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten.«

In der Schweiz hat das bereits Tradition, vertritt der Verein oeku doch schon seit 1986 diesen Gedanken einer Zeit für besondere Gebete und Aktion in Sorge um die Schöpfung. 1993 lancierte die oeku diesen Vorschlag einer SchöpfungsZeit vom 1. September bis 4. Oktober. In diesen Zeitraum fallen Tage mit Beziehung zur Schöpfung wie der Eidgenössische Buß-, Dank und Bettag, Erntedankfeste sowie der Tag des Heiligen Franziskus. Seit 15 Jahren ist die SchöpfungsZeit nun in vielen Kirchgemeinden und Pfarreien ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens.

Jedes Jahr stellt die oeku zu einem Thema Unterlagen in Deutsch und Französisch zur Verfügung mit Anregungen für Gottesdienste, Diskussionen, ökologisch verantwortliche Lebensgestaltung. Thema 2008 war »Planet Erde – Oase im All«.

Rund 600 Kirchgemeinden, kirchliche Organisationen und Einzelpersonen sind Mitglieder des Vereins oeku. Das Budget umfasst rund 300.000 Franken, das sind ca. 190.000 Euro. Die oeku ist von der Schweizer Bischofskonferenz und dem Schweizerischen Evangelischen

»ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens«

Kirchenbund als Beratungsorgan für ökologische Fragen anerkannt. Sie arbeitet auf christlicher Grundlage für das kirchliche Umfeld. Sie pflegt die Zusammenarbeit mit anderen Umweltorganisationen und führt gemeinsam mit Bundes-

stellen Kurse zum Energiesparen in kirchlichen Gebäuden durch. Sie nimmt in eigenem Namen zu umweltpolitischen Fragen Stellung oder regt Kirchenleitungen an, sich umweltpolitisch zu äußern.

Seit 2007 empfiehlt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) die Unterlagen der oeku allen ihren Mitgliedskirchen. Zudem engagiert sich die AGCK für das Schöpfungsgebet. Wie die SchöpfungsZeit konkret begangen und umgesetzt wird, soll im Folgenden an Hand von Beispielen aufgezeigt werden.

Gottesdienste, Exkursionen und Schnitzelheizung

Die katholische Pfarrgemeinde Waltenschwil (AG) feiert die SchöpfungsZeit seit 1998 mit den von der oeku vorgegebenen Themen. Treibende Kraft ist unter anderen das Ehepaar Albert und Regula Blum-Kolb; Albert Blum ist Gemeindeleiter. Regula Blum-Kolb betont die Bedeutung des Plakates, das alle entsprechenden Veranstaltungen auflistet. »Das Plakat führt das Thema und alle Feiern, Vorträge und Aktivitäten etc. den Gemeindemitglieder im wahrsten Sinne vor Augen.« Dazu gehört das jährliche Schöpfungsfest mit Gemeinschaftsspielen, Postenlauf im Wald, Familienfußball und einer Schlussbesinnung in der Kirche oder im Freien. Der niederschwellige religiöse Zugang spricht offensichtlich viele Menschen an.

Mehrere Gottesdienste wie beispielsweise Kinderfeiern in der Waldgrotte. sind dem aktuellen SchöpfungsZeit-Thema gewidmet. Das Ehepaar Blum hat die SchöpfungsZeit auch im Religionsunterricht verankert und nahm für die Kommunion-Vorbereitung 2006 das Thema Brot, Fisch und Wein auf. So wurde in Zusammenarbeit mit dem Naturmuseum »naturama« in Aarau ein Natur-Erfahrungstag gestaltet, bei dem ein Bach nach Leben durchsucht und somit der Lebensraum des Fisches erlebbar gemacht

»dass die Pfarrgemeinde bewusst ökologisch handelt«

wurde. Regula Blum-Kolb betont, dass gerade durch den kirchlichen Unterricht das jeweilige Thema vertieft und implantiert werde.

Ein wichtiges Ziel ist, dass die Pfarrgemeinde verstärkt und bewusst ökologisch handelt. Ausflüge der Pfarrei werden konsequent mit öffentlichen Verkehrsmitteln absolviert. Autogewohnte Kinder und Erwachsene genießen dann die Bahnfahrten. Für alle Anlässe wird das Geschirr der Kirchgemeinde verwendet oder die Gäste werden gebeten, eigenes Geschirr mitzubringen. Die Leute haben sich an die neue Praxis gewöhnt. Wegwerfgeschirr wird vermieden oder wieder verwendet.

Als die politische Gemeinde eine zentrale Holzschnitzelheizung mit Holz aus den gemeindeeigenen Wäldern plante, schloss sich die Kirchgemeinde Waltenschwil dem Wärmeverbund an. Seit 2006 werden Kirche, Kirchgemeinde-

»Die Leute haben sich an die neue Praxis gewöhnt.«

und Pfarrhaus mit Fernwärme aus der Holzschnitzelfeuerung beheizt. Die Kirchgemeinde spart auf diese Weise rund 6.000 Liter Öl jährlich.

Das Thema Schutz der Schöpfung löse allerdings nicht »die große Begeisterung aus, es müsse immer wieder neu aufgenommen werden – eben nachhaltig«, sagt Regula Blum-Kolb und betont, wie wichtig es ist, einen langen Atmen zu haben.

Gottesdienste und ökumenische Kompostieranlage

Pfarrer Beat Berchtold der Kirchgemeinde Thun-Strättligen berichtet, wie vor 17 Jahren in einem Neubau-Quartier für ca. 2500 Personen eine ökumenische Freiwilligengruppe den ersten Kompostierplatz in Thun einrichtete! Dieser wird bis heute von etwa 15 Personen betrieben.

«Danach nahmen wir die Impulse des Ökumenikers Lukas Vischer auf und führten die SchöpfungsZeit ein«, so der reformierte Pfarrer.

»Die Kirchen können zu einer Änderung beitragen.«

Dazu gehören fünf bis zehn Predigten zum Jahresthema, ein Familienwaldtag sowie ein Fest am See mit Ständen. Letzteres wird morgens mit einem Taufgottesdienst eröffnet und abends mit einem Segensgottesdienst für »Mensch und Tier« abgeschlossen. Auch hier listet ein Plakat alle Veranstaltungen zur SchöpfungsZeit in allen engagierten Gemeinden auf.

Der Kanton Thurgau gibt zum Thema der oeku jeweils einen Gestaltungsvorschlag für eine Liturgie heraus. Hier hat sich gezeigt, dass Abendgebete beliebt sind, denn sie brauchen keinen großen Vorbereitungsaufwand. Die Dienststelle Erwachsenenbildung der Reformierten Kirche gibt außerdem Gebetskärtchen in der Größe einer Kreditkarte zum Thema heraus. Ein breites Angebot von einschlägigen Materialien findet sich auch auf der Website der Reformierten Kirche des Kantons Luzern.

Die SchöpfungsZeit sowie die oeku sind noch immer zu wenig bekannt. »Die Kirchen können zu einer Änderung beitragen, wenn sie die SchöpfungsZeit über ihre Medienstellen sowie entsprechende Artikel bekannt machen und die Gottesdienst-Unterlagen der oeku (die so genannte Arbeitsdokumentation) mit offizieller Empfehlung den Kirchgemeinden und Pfarreien zur Verfügung stellen« erklärt Kurt Zaugg-Ott, Leiter der oeku. »Auch die Aufnahme in den Kirchenkalender wie bei der römisch-katholischen Kirche oder in die reformieren Kirchenordnungen ist hilfreich.« In diesem Zusammenhang begrüßt er auch das Engagement der AGCK. »Hilfreich waren auch die Empfehlungen der SchöpfungsZeit auf europäischer Ebene durch KEK und CCEE (Graz 1997, Sibiu 2007) sowie 2007 die Berichte des internationalen Klimarates.« Seither sei das Interesse an der SchöpfungsZeit stark gewachsen, so der Stellenleiter und fügt an, dass die stetig steigenden Energiepreise auch mitspielten.

Theologische Grundlage des Schöpfungsgebets

»Wir laden die gesamte christliche Welt ... ein, zusammen mit der großen Mutterkirche, dem ökumenischen Patriarchat, jedes Jahr an diesem Tag den Schöpfer aller Dinge anzurufen und anzuflehen, Ihm Dank zu sagen für die große Gabe der Schöpfung und Ihn um ihre Bewahrung und ihr Heil zu bitten. Zugleich fordern wir in väterlicher Sorge die Gläubigen in aller Welt auf, in sich zu gehen und zusammen mit ihren Kindern die natürliche Umwelt zu respektieren und zu schützen.« Mit diesen Worten führte Seine Heiligkeit, Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, 1989 den Tages der Bewahrung der Schöpfung ein. Er betonte dabei, dass Gott der Vater die Welt erschaffen habe, wie alle Christen im Credo beten. Und dass die Menschen als »Haushalter« und nicht als »Besitzer« zu handeln haben.

Als Datum für das Schöpfungsgebet wurde der Beginn des orthodoxen Kirchenjahres ge-

wählt. Hier befindet sich die orthodoxe Kirche in großer Nähe zum jüdischen Neujahrsfest Rosch Haschana, das auch als Geburtstag der Schöpfung gefeiert wird und im zeitlichen Umfeld des 1. September stattfindet. Wie alle jüdischen Feiertage ist es im Zyklus der Natur verankert. So geht zum Beispiel das Pessach auf ein Frühlingsfest der Nomaden, das Mazzenfest auf die Gerstenernte und Sukkot auf das Fest der Wein- und Obsternte zurück. Doch in Israel wurden die Feste neu theologisch verortet: So wurde der Exodus mit dem Mazzenfest verbunden und das ungesäuerte Brot mit der Eile des Auszugs aus Ägypten erklärt. Sukkot, das Laubhüttenfest, erinnerte an die Offenbarung am Sinai und an die Hütten, in denen das Volk auf seiner Wüstenwanderung lebte. Dazu kam der Sabbat, der Ruhetag von Mensch, Tier und Erde, der mit der Ruhe Gottes am siebten Tage nach dem Schöpfungswerk erklärt wurde. Im Gebetbuch Israels und der Kirche, den Psalmen (Psalm 33, 65, 93, 104 etc.), findet sich immer wieder das Lob der Schöpfung und des Schöpfers.

Adressen und Websites

oeku, Schwarztorstrasse 18, Postfach 7449 , 3001 Bern, Tel. 0041 (0) 31 398 23 45 / Fax 0041 (0) 31 398 23 47 **info@oeku.ch; www.oeku.ch**

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz; **http://www.agck.ch/**

Albert und Regula Blum-Kolb, Kath. Pfarrgemeinde St. Nikolaus, Kirchweg 12, CH-5622 Waltenschwil, Schweiz +41 (56) 622 12 30; **kath.pfarramt-waltenschwil@bluewin.ch**

Pfr. Beat Berchtold, von May-Str. 39 B, 3604 Thun, Tel. 033 336 99 75, Fax 033 335 15 14; **beat.berchtold@ref-kirche-thun.ch** Oder Sandra Begré, 033 336 48 39.

Dienststelle Erwachsenenbildung Reformierte Kirche Thurgau, Bahnhofstrasse 5, CH-8570 Weinfelden. Tel. 0041 (0)71 622 0551/Fax 0041 (0)71 622 05 52; **deb-tg@swissonline.ch; www.evang-kirche-tg.ch**

Website Reformierte Kirche des Kantons Luzern; **http://www.refluzern.ch/**

> *»Gottes neue Welt ist die Erfüllung der Schöpfung.«*

Für die christlichen Gemeinden wurde die Feier der Auferstehung Christi bestimmend, die Feier des Sabbat wurde immer mehr auf den Sonntag verschoben. »Die Gemeinde versammelte sich, um mit Wort, Gebet und Mahl die Gegenwart des Herrn zu feiern ... Der Bezug auf die Schöpfung trat in den Hintergrund«, schreibt der Theologe Lukas Vischer.[1] Er plädiert für einen Neuansatz. »Zu Unrecht ist die Beziehung des Sabbats/Sonntags zur Schöpfung in den Hintergrund getreten. .... Der Sonntag ist in gewissem Sinn ein Osterfest im Kleinen. Dieser neue Inhalt muss aber keineswegs als Gegensatz zu der im Alten Testament überlieferten Bedeutung des Sabbats als Ruhetag in Analogie zu Gottes Schöpfung in sieben Tagen verstanden werden. Gottes neue Welt ist die Erfüllung der Schöpfung. Als Gottes Geschöpfe preisen wir den Schöpfer ... Der Sonntag erinnert uns an unsere Verantwortung gegenüber den Mitmenschen und den Mitgeschöpfen.«

> *»Imperativ des christlichen Glaubens«*

Lukas Vischer plädierte für eine SchöpfungsZeit zum Ende des Kirchenjahres, da diese sich »ungezwungen in das bestehende Kirchenjahr einfügen« lasse, etwa durch die Erntedankfeste. »Diese Ordnung hätte den Vorzug, dass sie den Glauben an Gott den Schöpfer mit dem Ganzen des Credo verbindet. Wenn heute von ökologischer Verantwortung die Rede ist, entsteht leicht der Eindruck, dass es sich um eine

neue und dazu noch politische Aufgabe handle. Noch immer ist vielen Christen nicht klar, dass es sich dabei um einen Imperativ des christlichen Glaubens handelt. Der heutige Umgang mit den Gaben der Schöpfung kommt einer Leugnung Gottes gleich. Jede Isolierung dieser Verantwortung vom Ganzen des Glaubens ist dann eine Verharmlosung.«

Zusammenfassung

Die Charta Oecumenica betont unter der Überschrift »Die Schöpfung bewahren«: »Im Glauben an die Liebe Gottes, des Schöpfers, erkennen wir dankbar das Geschenk der Schöpfung, den Wert und die Schönheit der Natur. Aber wir sehen mit Schrecken, dass die Güter der Erde ohne Rücksicht auf ihren Eigenwert, ohne Beachtung ihrer Begrenztheit und ohne Rücksicht auf das Wohl zukünftiger Generationen ausgebeutet werden.«

[1] Eine Zeit für Gottes Schöpfung, ECEN 2006, veröffentlich von der KEK Genf.

Die Kirchen in Europa plädierten deshalb 2001 für einen Schöpfungstag.

Die Schlussbotschaft der Dritten Europäischen ökumenischen Versammlung in Sibiu 2007 empfiehlt die SchöpfungsZeit. Die Kirchen haben hier in den letzten Jahren zwar Anstrengungen unternommen. »Während die Kirchen in sozialen und Entwicklungsfragen seit den 1960er-Jahren ausgesprochen aktiv sind, gibt es kein entsprechendes Engagement zur Bewahrung der Schöpfung«, so der Leiter der oeku Kurt Zaugg. »In den Kirchen fehlt oft das Bewusstsein, dass dieses Engagement zu ihren Kernaufgaben gehört. Ich meine, dass der Glaube an Gott als Schöpfer und seine gute Schöpfung nicht glaubwürdig aufrechterhalten werden können, wenn die Kirchen nicht aktiver werden.«

Christiane Faschon ist Generalsekretärin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK).

Stephan Leinweber

Die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim

Eine spirituelle Weggemeinschaft

Rund um ein Bildungszentrum in gemeinsamer Trägerschaft der evangelischen und katholischen Kirche entstand in Mannheim eine ökumenische Gemeinschaft. Sie möchte Offenheit und Beheimatung ebenso verbinden wie Spiritualität und Engagement.

Mannheim ist die größte Stadt auf dem Gebiet der Erzdiözese Freiburg und der Evangelischen Landeskirche in Baden. Ihre Größe, ihre geographische Lage im Dreiländereck Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Hessen, ihre Tradition bringen es mit sich, dass in ihr Entwicklungen früher und nachhaltiger spürbar werden als in anderen Kommunen des Landes. Entsprechend früher werden auch Herausforderungen für die Bildungsarbeit in kirchlicher Trägerschaft deutlich sowie die Notwendigkeit der Neuorientierung kirchlicher Arbeit überhaupt.

Erwachsenenbildung im ökumenischen Kontext ist ein Handlungsfeld der evangelischen und katholischen Kirche und damit auch ein Teil öffentlicher Weiterbildung. Eine solche Erwachsenenbildung bezieht sich auf die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit ebenso wie auf die Kirche, ihre Mitglieder, ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. In ihren Angeboten nimmt diese Erwachsenenbildung teil an der gesellschaftlichen Kultur und hilft, Kirchen als Dialogpartnerinnen in Fragen von Glauben und Lebensgestaltung ernst zu nehmen über die Grenzen von Kirchengemeinden und Kirchenmitgliedschaft hinaus. Damit nutzen die Kirchen die missionarische Chance von Bildungsangeboten in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Lebensentwürfen und Wertvorstellungen im Respekt von Gewordensein und den je eigenen Wegen der Menschen, die ihre Kurse besuchen. So trägt sie bei zur Glaubwürdigkeit der Kirchen, denen es um Menschen geht. Schwerpunkte setzt eine kirchliche Erwachsenenbildung in ökumenischem Kontext in den Themenfeldern: Spiritualität, Religion, Theologie; Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur; Pädagogik, Psychologie, Lebensgestaltung; Fortbildung und Beratung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.

Auf dem Hintergrund dieser Parameter – der Stadt Mannheim und dem Selbstverständnis kirchlicher Bildungsarbeit – ist die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* entstanden.

Bildungsarbeit in der Großstadt

In Mannheims Innenstadt sind alle Funktionen einer Stadt versammelt. Sie ist Verkehrsknoten-

punkt und Umschlagplatz von Waren und Weltanschauungen. Sie bietet Raum für das Experimentieren mit neuen Lebensstilen und Lebensformen. Die Kommunikationsabläufe sind bestimmt von Offenheit und Unverbindlichkeit, verbindlich allenfalls in den unterschiedlichen Szenen. Individualismus und Pluralismus haben

»Der Bildungsmarkt ist kaum mehr zu überblicken.«

vielfältige Gesichter, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Über 30.000 Menschen arbeiten in der Innenstadt, 15.000 studieren hier. Auf etwa 140 ha leben 25.000 Menschen, davon ca. 35% ausländische Mitbürgerinnen und Mitbürger. Eine Vielfalt von Nationen, Kulturen, Religionen und religiösen Überzeugungen begegnen sich hier und auch nicht. In der fast an der alten Stelle wieder errichteten Synagoge und der neu erbauten Moschee dokumentiert sich, zusammen mit sieben christlichen Kirchen, etablierte Religion abrahamitischer Herkunft.

In dieser Situation sind die Kirchen gefordert, Dialogpartnerinnen zu sein mit einem hohen Maß an innerer und äußerer Präsenz und Glaubwürdigkeit. In etlichen Bereichen gibt es bewährte Kooperationen, auch institutioneller Art, zwischen den beiden großen Kirchen, etwa in der Telefonseelsorge oder der Hospizarbeit.

»für die Polis«

Darüber hinaus finden sich vielfältige Ad-hoc- und informelle Gelegenheiten zur Zusammenarbeit. Auffallend ist, dass verstärkt Gemeinden gerade in der Bildungsarbeit immer häufiger die Kooperationen mit den Schwestergemeinden suchen, auch über Bibelwochen hinaus.

Man muss sich deutlich vor Augen halten: Der Bildungsmarkt in dieser Stadt ist inzwischen so weitläufig geworden, dass er kaum mehr zu überblicken ist. Die Kleinanzeigen in den stadtweiten Publikationen sind voll von Kurs-, Vortrags- und Seminarangeboten unterschiedlicher privater Anbieter, vornehmlich zu den Themenbereichen Lebenshilfe und -deutung. In diese Konkurrenz begeben sich die Kirchen mit ihrer Bildungsarbeit – oder sie werden nicht wahrgenommen.

Für die Bildungsarbeit in kirchlicher Trägerschaft sind unter den Bedingungen der Großstadt zwei wesentliche Voraussetzungen dafür konstitutiv: Zum einen ist sie offen für Spiritualität und Diskurs, für die Polis und ihre Angelegenheiten. Sie lebt im ökumenischen Gespräch und fördert den interreligiösen Dialog. Sie lebt Ökumenizität selbst, hält die Spannung unterschiedlichen konfessionellen Herkommens aus und macht ihren Reichtum fruchtbar. Und zweitens ist sie ein Ort für Begegnung, Bildung und Orientierung, für die Einübung des Respekts, für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Lebensentwürfen und Wertvorstellungen. Eine solche Bildungsarbeit – als eine Form von Stadtkirchenarbeit – braucht den öffentlichen, den identifizierbaren Ort.

Ein gemeinsam gestalteter Ort

Vor diesem situativen Hintergrund und einer gelebten Ökumenizität arbeiten die Bildungseinrichtungen der beiden Kirchen in dieser Stadt schon über ein Jahrzehnt in wechselnden Kooperationen und in den unterschiedlichsten Themenbereichen zusammen.

Eine erste Konsequenz dieser Gemeinsamkeiten und der immer intensiver werdenden Kooperation des Bildungswerks der Erzdiözese Freiburg, Außenstelle Mannheim, und der Arbeitsstelle für Evangelische Erwachsenenbildung im

Kirchenbezirk Mannheim war die Herausgabe eines gemeinsamen Halbjahresprogramms Evangelischer und Katholischer Mannheimer Erwachsenenbildung. Eine weitere war die Planung und der Bau eines Ökumenischen Bildungszentrums.

Gemeinsam mit dem evangelischen und mit dem katholischen Schuldekan wurde ein Haus in der Innenstadt gebaut und belebt, welches neben den notwendigen Büros und der gemeinsamen Medienstelle Räume der Bildung und Begegnung bereitstellt. Der Umzug unter das ökumenische Dach brachte die Möglichkeit zu verstärkter Kooperation. Die Balance zwischen konfessioneller Eigenständigkeit und konfessionsverbindendem Bezogensein will probiert sein. Die evangelische wie die katholische Kirche hat mit diesem Haus einen öffentlichen, einen identifizierbaren Ort ihrer Bildungsarbeit als einer Form von Stadtkirchenarbeit errichtet.

Die vier beteiligten Einrichtungen, so formulieren sie im Entwurf des Kooperationsvertrags, arbeiten mit Menschen in unterschiedlichen öffentlichen und privaten Lernsituationen

»Das ökumenische Dach brachte verstärkte Kooperation.«

des Lebens. Hintergrund ihrer Arbeit ist der Respekt vor den Menschen, ihrem Gewordensein, vor dem, was sie glauben und hoffen. Freisein und Bezogensein sind ihnen gleichwertige Orientierungslinien ihres christlichen Glaubens. In der Geschwisterlichkeit sehen sie eines der besten Stücke christlicher Tradition. Sie pflegen das hohe Gut der Bildung in der Offenheit der initiierten Prozesse. In der Fähigkeit zu Dialog und Diskurs tragen sie bei zur religiösen und politischen Kultur der Stadt. Mit der Entscheidung der beiden Kirchen in den beteiligten Gremien, ein solches Bildungszentrum zu wollen, setzen die Kirchen einen deutlichen Akzent wider die Tendenzen der Marginalisierung und Selbstmarginalisierung von Kirche in dieser Stadt und Gesellschaft.

So gewinnt die Hoffnung Gestalt, dass ein ökumenisches Haus derer, die in dieser Stadt Bildungsarbeit in kirchlicher Trägerschaft betreiben, notwendige Impulse setzen wird für die persönliche Orientierung von Menschen, für den innerkirchlichen, den städtischen, den ökumenischen und den künftig immer stärker werdenden interreligiösen Dialog.

Ein lebendiger geistlicher Ort

2000 ist der Hausbau beendet und im Februar wird das Bildungszentrum unter dem Motto »Die Menschen stärken – die Sachen klären« festlich und feierlich eingeweiht und bezogen. Das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* ist ein Ort der Begegnung, der Bildung, der Orientierung. Als geistlicher Ort ist es ein offenes und gastfreundliches Haus. Es erfüllt seinen Auftrag in den Bereichen Erwachsenenbildung und Religionspädagogik. Durch Begegnungen und Erfahrungen von Spiritualität und Bildung im Hause entsteht im Laufe der Jahre unter vielen Gästen und im Leitungskollegium der Wunsch nach vertiefter geistlicher Grundierung.

Seit Bestehen des Hauses wurden und werden wir vom Kollegium immer wieder angefragt, fragen wir uns selbst, wie die Arbeit, die wir tun, stärker spirituell grundiert und zentriert werden

»wie die Arbeit stärker spirituell grundiert werden kann«

kann. Die Fragen, die wir stellen, sind: Wie können wir sanctclara noch stärker als bisher als einen spirituellen Ort wahrnehmbar machen? Wie

können wir eine kontinuierliche Gemeinschaftskultur entwickeln, die eine spirituelle Heimat bieten und die Idee einer Bildungsarbeit im ökumenischen Horizont mittragen und mitprägen kann? Wie können wir dadurch beitragen zur Entwicklung einer ökumenischen Kirchen- und Gemeindekultur?

Eine erste Richtung des Nachdenkens gewinnen wir in einem Workshop im Sommer 2006, zu dem sich etwa 20 ehrenamtliche Mitarbeiter und Sympathisanten von *sanctclara* versammelt hatten. Die Idee der Gründung einer Ökumenischen Gemeinschaft *sanctclara* verdichtet sich, denn auch die Aussagen der Evangelischen Landeskirche Baden und des Erzbistums Freiburg bestärken auf dem Weg. Fast gleich lautend sprechen die »Leitbilder für die Zukunft der Evangelischen Landeskirche in Baden« und die »Pastoralen Leitlinien der Erzdiözese Freiburg« von »lebendigen geistlichen Orten« oder »Biotopen gelebter Christlichkeit« neben den Pfarrgemeinden. Konkret sind damit Wallfahrtsorte, Bildungshäuser oder Klöster gemeint.

Das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* Mannheim findet sich hier wieder. Gewünscht wird in jenem Workshop u.a. eine verbindliche Gemeinschaft in ökumenischem Geist,

»experimentierfreudig und nicht zu eng«

eine einladende Offenheit, eine geistliche Heimat, Nähe und Vertrauen, regelmäßige spirituelle Angebote, eine Kombination von Anregung, Aussprache, Essen und Trinken, Kontakt zu anderen geistlichen Zentren, Projekte mit Gemeinden, Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentages 2010. Als nähere Kennzeichen eines solchen geistlichen Ortes werden genannt: gelebte Religiosität, den Glauben teilen; theologische Gespräche und Diskussionen; ritualisierte Einfachheit und Wiedererkennbarkeit; regelmäßig miteinander beten; Gemeinschaft und Verlässlichkeit; Respekt und Akzeptanz; Weiterentwicklung von alternativen Gottesdienstformen; »Dialogräume« vor dem Hintergrund einer verbindlichen Gemeinschaft; Verschiedenheit aushalten und Fremdheit kultivieren; als tragende Elemente: Liturgie – Gemeinschaft – Bildung.

Verbindliche spirituelle Weggemeinschaft

Eine kleine Projektgruppe legt dann im Herbst 2006 einen Strukturvorschlag für eine »verbindliche Gemeinschaft« um das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* vor, der alsbald umgesetzt werden soll. In der Zwischenzeit wird – jeweils mittwochs – mit einem Angebot zum Mittagsgebet, zu dem offen eingeladen wird, begonnen. Und nach einem Prozess gemeinsamen Erlebens und Nachdenkens gründet sich dann im März 2007 die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim. Die Gemeinschaft versteht sich als Weggemeinschaft,

- in der sich Menschen finden, denen an spirituellem Wachstum und spiritueller Entwicklung gelegen ist – und die dafür Gelegenheiten suchen und schaffen, sich für wie lange Wegstrecken auch immer zu beheimaten. Dabei sind die Angebote, die für und durch die Gemeinschaft entwickelt werden, immer auch Bestandteil des Angebots des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara* – soweit es nicht dezidiert um Begegnungen innerhalb der Gemeinschaft geht. Das heißt: Wer immer möchte, kann an dem, was sich an Spiritualität entfaltet, partizipieren. So wird die Gemeinschaft auch Kreise ziehen können und selbst angeregt werden zu neuen Kreisen.

- die sich grundlegend ökumenisch versteht – und das heißt, dass sich ein weiter Horizont auftut vor dem Hintergrund des Reichtums der christlichen Tradition. Dabei will sie durchaus experimentierfreudig und nicht zu eng sein, zugleich aber auch darauf achten, dass das, was unter dem Signum »Ökumenische Gemeinschaft« firmiert, tatsächlich auch glaubwürdig und für die Gemeinschaft verantwortlich einher kommt.
- in der eine Spiritualität ohne Engagement nicht denkbar ist. Das primäre Engagement derer, die zur Ökumenischen Gemeinschaft *sanctclara* gehören, bezieht sich auf die Bildungsarbeit des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara*. Das Engagement wird sich immer mal wieder projektbezogen konkretisieren, auch erweitern können – wie das gehen wird, wird sich zeigen.
- die kein Freundes- bzw. Freundinnenkreis, auch kein Förderkreis ist. Wenn durch die Beiträge der Mitglieder der Gemeinschaft das eine oder andere über die Angebote der Gemeinschaft hinaus (mit-)finanziert werden kann, umso besser. Aber das ist nicht der erste Zweck der Gemeinschaft. Allerdings: Spiritualität hat natürlich auch mit Verleiblichung und also auch mit Geld zu tun. Davon brauchen wir in Zukunft eher mehr als weniger.

Ein offener und einladender Ort

Die Mitglieder dieser Weggemeinschaft unterstützen das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* ideell und materiell. Sie nehmen nach persönlicher Möglichkeit am geistlichen Leben des Hauses teil und gestalten es mit. Die Leitung der Gemeinschaft, bestehend aus den hauptamtlichen Leitungspersonen des Bildungszentrums und mindestens vier gewählten Mitgliedern der Gemeinschaft, nimmt besondere Verantwortung für die Gestaltung des geistlichen Lebens der Gemeinschaft wahr. Sie nimmt Anregungen der Mitglieder und der Gäste des Hauses auf und entwickelt Angebote spirituellen Lebens als Teil der Programmplanung des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara*. Spirituelle Angebote, die die Gemeinschaft entwickelt und trägt, sind grundsätzlich offen. Sie sollen Menschen in unterschiedlicher Weise ganzheitlich ansprechen.

Die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* versteht sich als Weggemeinschaft, der sich jeder anschließen kann, der möchte, welcher Konfession er oder sie auch angehört. Sie ist ein offener und einladender Ort, der geistliche Beheimatung schafft und auf diese Weise die bereits

»Weggemeinschaft, der sich jeder anschließen kann«

grundlegend vorhandene Einheit der Kirchen lebt und die stete »Verpflichtung der Kirchen zur Einheit in der Vielfalt« wach hält.

Um in einem ökumenisch weiten Raum eine Verbindung untereinander zu schaffen und zu pflegen, ist ein breit gefächertes Programm, das sich immer wieder weitet, nötig: Mindestens zweimal im Jahr gibt es ein Treffen aller, mit einem Thema, wie z.B. »Was ist eine ökumenische Haltung?« oder »Wiederentdecken des Leiblichen in neuen Gebetsformen«, mit einem Erfahrungsaustausch, gemeinsamen Essen und einer Liturgie. Es gibt eine Zen-Gruppe und das wöchentliche Mittagsgebet mit Suppe und die »Oasenzeiten« mit fester Struktur: gemeinsames Schweigen, Reden, Beten und Singen.

Derzeit pilgert eine Gruppe in jährlich je zwei Etappen den pfälzischen Jakobusweg von Speyer nach Hornbach. Vieles wird noch hinzu kommen im Laufe der Zeit. Alle Angebote sind offen für jedermann und jedefrau. Um diese Of-

fenheit auch strukturell deutlich zu machen, verzichtet die Gemeinschaft bewusst darauf, sich eine Rechtsform zu geben. Wer kommt, ist da, wer mitmacht, macht mit. Wir schauen einfach, wie es jetzt weitergeht und was sich entwickelt. 64 Menschen haben sich derzeit auf die Gemeinschaft und diesen Weg eingelassen.

Das Gründungsdokument

An der Gründungsversammlung im März 2007 nehmen nahezu 90 Menschen teil. Sie sind neugierig auf das, was da gegründet werden soll. Am Ende des Vormittags gehen 58 Frauen und Männer nach vorne und unterschreiben die Gründungsurkunde für die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim. Jeder, der möchte, erhält ein kleines hölzernes Segenskreuz als Zeichen der Mitgliedschaft. Das Gründungsdokument nennt in 12 Sätzen Sinn und Ziel der Gemeinschaft:

- Das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* ist ein Ort der Begegnung, der Bildung, der Orientierung. Es erfüllt seinen Auftrag in den Bereichen Erwachsenenbildung und Religionspädagogik.
- Von Anfang an, seit seiner Einweihung im Jahr 2000, sind Ökumene und Spiritualität wesentliche Bezugspunkte im Leben des Hauses. Als geistlicher Ort ist es ein offenes und gastfreundliches Haus.
- Durch Begegnungen und Erfahrungen von Spiritualität und Bildung im Haus entstand in den vergangenen Jahren unter vielen Gästen und im *sanctclara*-Kollegium der Wunsch nach vertiefter geistlicher Gemeinschaft. In einem Prozess gemeinsamen Erlebens und Nachdenkens gründet sich zum siebten *sanctclara*-Fest im Jahr 2007 im Ökumenischen Bildungszentrum *sanctclara* die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim.
- Die Ökumenische Gemeinschaft *sanctclara* Mannheim versteht sich als Weggemeinschaft.
- Ihr geistliches Leben gestaltet die Gemeinschaft in unterschiedlichen Formen gemeinsamer und individueller Spiritualität.
- Spirituelle Angebote, die die Gemeinschaft entwickelt und trägt, sind grundsätzlich offen und sprechen Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen an.
- Die Gemeinschaft lebt die Einheit der Kirche und hält die Verpflichtung der Kirchen zur Einheit wach.
- Die Gemeinschaft fördert Bildung als wesentlichen Auftrag der Kirche.
- Die Mitglieder engagieren sich für die Ziele der Gemeinschaft und des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara* Mannheim.
- Sie nehmen nach persönlicher Möglichkeit am geistlichen Leben des Hauses teil und gestalten es mit. Sie unterstützen das Ökumenische Bildungszentrum *sanctclara* auch finanziell.
- Die Gemeinschaft wird vom *sanctclara*-Kollegium und vier gewählten Mitgliedern der Gemeinschaft geleitet. Die Leitung nimmt besondere Verantwortung für das Zusammenleben und das geistliche Leben der Gemeinschaft wahr.
- Sie nimmt Anregungen der Mitglieder und der Gäste des Hauses auf und entwickelt Angebote spirituellen Lebens als Teil der Programmplanung des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara* Mannheim.

Stephan Leinweber, Dr. Phil., Dipl. Theol., Dipl Päd., ist Weiterbildungsreferent und CoLeiter des Ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara* Mannheim.

Christian Schmitt

Absichtlich missionieren?

Mission klingt manchen nach Vereinnahmung oder gar Manipulation. Dabei ist eine gelingende Begegnung nicht herstellbar. Bekehrung bleibt unverfügbares Geschenk. Der sich schenkenden Liebe Gottes kann missionarisches Tun dennoch dienen wollen.

Vor einigen Monaten sagte mir ein priesterlicher Freund, dass er eigentlich keine Bekehrungsabsicht habe, wenn er anderen Menschen begegne. Das klingt für missionarisch gestimmte Ohren erst einmal fremd. Es stellen sich Fragen.

Absicht

Was verstehen wir unter Absicht? Umgangssprachlich ist Absicht ein entschiedenes Wollen. Wer also die Bekehrung eines anderen will und gegebenenfalls entsprechend handelt, hat eine Bekehrungsabsicht. Nun ist aber die Bekehrung einer Person ein Vorgang, der von einem Dritten (dem Missionar, der Missionarin) nicht adäquat verursacht werden kann. Niemand kann die freie Zustimmung und Entscheidung eines anderen ersetzen. Bekehrung als Hinwendung zu Gott ist eine höchstpersönliche und unvertretbare Handlung. Hieraus ergibt sich die zwingende Notwendigkeit der Anerkennung von Gewissens- und Religionsfreiheit (DH 2,1).

Der Missionar kann Impulse geben, er kann aber die Bekehrung des anderen nicht herstellen. Mission ist kein »poietisches«, sondern ein »praktisches« Tun. Diese für das christliche Leben wie für die Pastoral wichtige Unterscheidung ist für die Klärung unserer Frage sehr hilfreich.

»Mission ist kein poietisches, sondern ein praktisches Tun.«

Nach Aristoteles ist Poiesis eine Handlung, die ihr Ziel in der Produktion von Gütern findet, wohingegen Praxis eine Handlung ist, die ihr Ziel in sich selbst hat, da sie nicht auf die Hervorbringung von Gütern gerichtet ist, sondern auf das Gute. Mission ist in diesem Sinne kein »herstellendes Tun«, sondern eine Praxis, ein Tun des Guten um seiner selbst willen und nicht primär um des Erfolges willen. Missionarische Praxis wirkt auf den andern ein durch Worte und Taten. Zu einer Bekehrung kommt es aber nur, wenn dieser sie will. Die Worte und Taten des Missionars oder der Missionarin sind die – nur mehr oder weniger – adäquate Gelegenheit, bei der sich eine andere Person bekehrt.

Nicht herstellbarer Erfolg

Bisher wurde ohne weiteres als Erfolg des missionarischen Handelns die Bekehrung des anderen angesehen. Dies ist ungenau, denn bereits das Zustandekommen einer Begegnung, in der es zu einem Dialog kommt, ist ein Erfolg. Jeder missionarische Erfolg hängt von der Begegnung miteinander kommunizierender Freiheitswesen ab. Wenn diese anständig und respektvoll miteinander umgehen, ist das bereits ein Erfolg. Mit Kant kann man als formalen Mindeststandard formulieren, dass der jeweils andere nie nur als Mittel, sondern immer auch als »Zweck an sich selbst« zu behandeln ist.

Der Mensch ist das einzige von Gott um seiner selbst willen gewollte Lebewesen in der sichtbaren Schöpfung (GS 24,3). Er darf daher nicht für einen außerhalb seiner selbst liegenden Erfolg instrumentalisiert werden. Eine Mission, die intentionaliter darauf ausgerichtet wäre, »die Kirche wieder voll zu kriegen«, würde hinter dieser Maßgabe zurückbleiben. Der Erfolg der Mission bemisst sich daher nicht am äußeren Erfolg für die Kirche als irdischer Organisation, sondern am Erfolg für die sich bekehrende Person selbst. Mission darf nicht proselytistisch sein, indem die materielle oder intellektuelle Armut des anderen ausgenutzt wird, sie darf nicht manipulativ sein,

»Mission ist theologisch immer ein Trialog.«

indem sie Bedürfnisse zur Unterwanderung des freien Willens befriedigt und sie darf nicht impositorisch sein, indem dem anderen etwas auferlegt wird, dem er nicht zustimmt.

Wenn die missionarisch-dialogische Einwirkung auf den anderen so geschieht, dass sie dessen Freiheit voll respektiert, dann liegt der Bekehrungserfolg der Mission nicht mehr in den Händen des Missionar. In wessen Händen liegt er? Bisher wurde nur auf der horizontalen Ebene zweier sich begegnender menschlicher Freiheiten gesprochen. Zu diesen Freiheiten in ihrer Begrenztheit tritt noch das Wirken des Heiligen Geistes hinzu. Die Worte und Taten des Missionars sind in dieser Perspektive das »Material«, an das der Heilige Geist anknüpfen kann, um im anderen die Erkenntnis Gottes wach zu rufen und dessen Bekehrung zu ermöglichen.

Aus dieser vertikalen Perspektive kann nun hinzugefügt werden, dass erstens noch niemand jemals allein durch eine andere menschliche Person bekehrt wurde und dass zweitens auch noch niemand aus eigener Kraft sich bekehrt hat. Auch dies ist immer nur durch das Wirken des Geistes möglich. Mission ist daher nie nur ein horizontaler Dialog zwischen zweien, sondern in theologischer Perspektive immer ein Trialog: die zwischenmenschliche Begegnung kommt erst zur Vollendung, wenn das Wirken Gottes zugelassen wird.

Die Unverfügbarkeit des anderen

Der freie Wille bleibt unverfügbar und ohne Einwilligung sind nichtempirische Erkenntniszuwächse unmöglich. Welche Impulse den andern bewegen, kann der Missionar nicht abschließend wissen. Selbst wenn er den soziokulturellen, sozioreligiösen und persönlichen Lebenskontext seines Gegenübers kennt. Immer hat er zu bedenken, dass er vielleicht nicht die richtige Peron für sein Gegenüber ist, dass er vielleicht nicht die richtigen Worte findet, oder es für den andern vielleicht nicht der richtige Zeitpunkt in seinem Leben ist. Insofern bleibt eine grundsätzliche Unverfügbarkeit in der Begegnung bestehen. Und wer diese Unverfügbarkeit erkennt und an-

erkennt, wird sich schwer tun, einfachhin von einer Bekehrungsabsicht zu sprechen.

Ohne weiteres ist es hingegen möglich, von einer Begegnungsabsicht zu reden. Weitergehend auch noch von einer Bezeugungsabsicht, wobei schon diese davon abhängt, dass sich in der Begegnung die Gelegenheit zum Zeugnis für den christlichen Glauben ergeben wird. Aber Bekehrungsabsicht? Nach dem Gesagten kann diese Absicht folgendermaßen präzisiert werden: Erstens zielt sie darauf, in Worten und Taten das »Material« zu liefern, an das der Heilige Geist anknüpfen kann. Zweitens soll dem andern so seine eigene Bekehrung ermöglicht werden. Damit wäre die Bekehrungsabsicht des Missionars darauf gerichtet, dem andern die äußeren Rahmenbedingungen für seine Bekehrung zu geben. Kann darüber hinaus die Absicht auch auf den inneren Vorgang der Bekehrung gerichtet werden, von der der Missionar weiß, dass er nur in freier Zustimmung wirklich ist?

Berufung zur Mission

Mit der Unterscheidung von Praxis und Poiesis wurde ein wesentliches Kriterium formuliert: Man kann seine Absicht auf eine missionarische Praxis richten, deren Bekehrungserfolg nicht herstellbar ist. Aber – nun drehen wir die Fragerichtung um – kann man missionarische Praxis wollen, ohne auch den Bekehrungserfolg mit zu beabsichtigen? Im christlichen Leben und folglich auch in der Mission, kann die Ebene des zwischenmenschlichen Tuns von der Ebene des göttlichen Tuns nicht randscharf getrennt werden. Der Missionar darf in seinem Reden und Tun darauf vertrauen, dass Gott mit ihm ist und sein Sprechen und Leben nutzen wird als instrumentum salutis. Ein solches Vertrauen entspricht dem sakramentalen Verständnis der Kirche (LG 1,1), als deren Glied der einzelne Missionar, die einzelne Missionarin handelt. Der Missionar darf die »eigentliche Berufung der Kirche ... Sie ist da, um zu evangelisieren« (EN 14) auch absichtlich leben wollen.

Mission ist Grundaufgabe des ganzen Gottesvolkes (AA 2,1; 3,1, LG 17).[1] Der Missionar darf wissen, dass er nicht allein unterwegs ist, sondern dass Gott mit ihm ist. Er kann daher damit rechnen, dass etwas passiert, anlässlich seines Tuns und Redens. Er weiß, dass das Ent

»wissen,
dass Gott mit ihm ist«

scheidende zwischen dem anderen und Gott geschieht, dass er demgegenüber nur eine »mäeutische« Funktion hat. Von der Absicht Gottes, sich selbst im andern zu bezeugen, darf er ausgehen: »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Der Missionar darf eintreten in den Willen Gottes und sich diesen zu eigen machen. In diesem Horizont kann er seine Absicht auf die Bekehrung des anderen richten.

Mission als Dialog mit dem Wort Gottes

Fehlt nur noch der Hörer der Botschaft. Auf seine Absicht sich zu bekehren käme es ja an. Kann von ihr ausgegangen werden? Vor seinem Gewissen hat jeder Mensch die Pflicht und das Recht, die Wahrheit zu suchen (DH 2,2). Die Wahrheit will nicht anders als kraft ihrer selbst den Menschen überzeugen, indem sie sanft und stark den menschlichen Geist durchdringt (DH 1,3). Da jeder Mensch mit einem Gewissen ausgestattet ist und für die Begegnung mit Gott geschaffen ist, ist er grundsätzlich in der Lage die

Wahrheit über Gott zu hören. Diese »grundsätzliche« Fähigkeit des Menschen ist auch dann noch vorhanden, wenn sie »aktuell« nicht erkennbar ist.

Aktuell und im Einzelfall ist die Erkenntnisfähigkeit gegenüber der Wahrheit von vielen persönlichen, soziokulturellen und sozioreligiösen Faktoren abhängig, die die Fähigkeit zum Aufnehmen der Wahrheit beschränken. Dennoch bleibt die potentia oboedientialis des Menschen Teil der Schöpfungswirklichkeit. Hier liegt das schöpfungstheologische Fundament der Mission.[2] Darauf kann sich der Missionar verlassen. Er darf wissen, dass er dem anderen keine fremde Botschaft bringt, sondern eine auf die er in verborgener Weise bereits gewartet hatte. Eine

»das Wort Gottes aus seinem Leben heraus zu verstehen«

die ihm in die Seele geschrieben ist. Mission findet im Dia-log statt, in dem sich das »Zwischenwort« ereignet, das dem anderen die Erkenntnis der Wahrheit im Heiligen Geist vermittelt. Der christliche Missionar oktroyiert so dem anderen nichts ihm Fremdes auf, sondern hilft ihm das Wort Gottes an ihn aus seinem Leben heraus zu verstehen.

Im religiös pluralen Kontext

Dieses Wort Gottes hat Fleisch angenommen. An diesem Bekenntnis unterscheiden sich die verschiedenen Verständnisse von Mission. Jesus Christus, den die Kirche als den letztlich einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen bekennt (LG 8,1), steht in der Mitte der Mission der Kirche, auf deren Antlitz sein Licht die Völker erleuchten soll (LG1,1). Die Mittlerschaft Jesu Christi ist gewissermaßen der Scheidepunkt im Missionsverständnis. Hier ist nicht der Platz diese Frage gebührend zu behandeln. Das muss an anderer Stelle geschehen.[4]

Mit dem Vaticanum II (LG 16) darf man die letztlich einzige Heilsmittlerschaft Christi, nicht exklusiv sondern inklusiv verstehen. Schon die Tradition sprach von den logoi spermatikoi und der praeparatio evangelica. Diese anzuerkennen bedeutet aber nicht, einem relativistischen Reli-

»Ohne dieses Bekenntnis zu Christus gibt es keine christliche Mission.«

gionspluralismus das Wort reden. In der dialogisch-missionarischen Begegnung kann das inklusive Verständnis der Heilsmittlerschaft Christi dazu führen, dass sich »Menschen unterschiedlicher Standpunkte ... in wechselseitiger Inklusivität füreinander«[5] öffnen.

Diese missionarisch-dialogische Offenheit für die religiöse Wahrheit des anderen ist nicht Relativismus, sondern Respekt vor wirklicher Erkenntnis der Wahrheit am »anderen Ort«, die nie ohne das Wirken des Heiligen Geistes gewonnen wurde. Sie ist keine Relativierung der letztlich einzigen Heilsmittlerschaft Christi, weil Christus, in dem die Fülle der Wahrheit Gottes gegenwärtig ist, alle Teilwahrheiten einschließen kann.

Ohne dieses Bekenntnis zu Christus als dem einzigen Sohn Gottes gibt es keine christliche Mission und auch keinen christlich missionarischen Dialog. Wer in einen wirklichen Dialog mit dem anderen tritt, kann nicht Christus verschweigen oder religionspluralistisch relativieren. »Bei genauer Betrachtung ist eine solche Einstellung undialogisch, zumal außer freundlicher Wahrnehmung sonst nicht viel voneinander erwartet wird.«[6]

Liebesdienst

Mission ist als Grunddimension des christlichen Lebens Liebesdienst. Deshalb muss sie aus der Logik der Liebe heraus verstanden werden. Die Liebe ist dem anderen gegenüber nicht einfach neutral gesinnt, sondern sie ist wohlwollend und sie wirbt für den Bräutigam. Sie will dem anderen wohl. Sie wünscht ihm Gutes, vor allem die Erkenntnis des Guten, der allein Gott ist und die Beziehung zu ihm. Die missionarische Liebe weiß um den Durst in der Seele des anderen und sie kennt das Wasser des Lebens. Sie geht davon aus, dass der andere geschaffen ist für die Begegnung mit dem lebendigen Gott, und sie will dieser Begegnung dienen.

Sie weiß um die Leere in der Seele des Menschen, die letztlich nur von Gott gefüllt werden kann. Sie weiß auch, dass alle anderen Füllungen, bestenfalls vorbereitenden und schlechtenfalls versperrenden Charakter haben. Sie weiß, dass letztlich nur Christus hineinführt in das trinitarische Leben Gottes. Sie kennt das Brot und das Wasser des Lebens und sie will den anderen nicht verhungern und verdursten lassen. Sie hat die Absicht dem anderen zu helfen, dass er sich bekehre und zu Christus finde und so in eine Schönheit und Freude des Lebens gelange, die nur in Gott möglich ist. Sie ist als Liebesdienst im Dienst des einzig wahren Bräutigam. Diesen

»Sie kennt das Brot und das Wasser des Lebens.«

»von Angesicht« und beim »Namen« bekannt zu machen, ist für den christlichen Missionar, die christliche Missionarin Herzensanliegen.

Dass die Beziehung zu Gott nicht »anonym« bleibe, sondern in die volle Realität der Beziehung von Angesicht zu Angesicht trete, ist die Mitte der christlichen Offenbarung, der die Mission dient. Sie kann sich aus der Dynamik der Liebe heraus, die konkret ist, nicht mit religionspluralistischen Abstraktionen begnügen, wo doch das »Angeld« der wahren Liebe schon gereicht wird. Mission wird herausgefordert von der Suche und der Sehnsucht der Menschen, die in Verzweiflung umzuschlagen droht, wenn sie nicht die Hoffnung auf Erfüllung findet (vgl. 1Petr 3,15). Mission ist in dieser Perspektive Dienst an der barmherzigen Liebe Gottes.

Präsentische Eschatologie

Die missionarische Liebe will Liebe. Sie ist nicht einfach absichtslos. Sie will, dass die Liebe geliebt wird (Franziskus, Magdalena von Pazzi u.a.). Sie leidet unter der Achtlosigkeit gegenüber Gott (Marguerite Marie Alacoque) und den Verirrungen, die daraus resultieren. Sie ist absichtsvoll, weil sie der Liebe und ihrer rettenden Ausbreitung dienen will. Sie schenkt sich, weil sie Liebe ist, und nicht weil sie sofortigen Erfolg haben wird.

Es geht um die Liebe selbst, die nur wahr ist, wenn sie sich selbst weiterschenkt. Es geht um den, der Liebe ist, und die Erwiderung seiner Liebe. Bleibt diese aus, so bleibt das Leiden daran, als die Form fortdauernder Liebe unter der Bedingung der Missachtung. Der verkündigende Grunddienst der Kirche heißt griechisch Martyria: Zeugnis. Die Gabe des eigenen Lebens ist das ultimative Glaubwürdigkeitszeugnis der Liebe. Mehr ist menschlich gesehen nicht möglich. Unzählige Missionare sind im Laufe der Jahrhunderte auf eine Mission gegangen, die sie in den nahezu sicheren und frühen Tod führen sollte. Sie wussten dies! Die Gabe des eigenen Lebens wurde verstanden als mystische Ermöglichung der Bekehrung des anderen: sanguis martyrum, semen ecclesiae.

Dieses Theologoumenon, das mit Paulus[7] an die Lebenshingabe Christi selbst anknüpft, zeigt die innere Verbindung des Missionars mit Christus. Nur aus dieser Verbindung ist missionarischer Dialog bis zur Gabe des Lebens möglich. Die Bereitschaft, das eigene Leben zu riskieren und zu geben, macht das Wirken Christi erfahrbar: »Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15,13). In ihrer Bereitschaft zur Gabe des eigenen Lebens, zeigt sich die Absicht der missionarischen Liebe, der Bekehrung des andern auf verborgene Weise, ermöglichend zu dienen. Dieser Zusammenhang ist aus dem Leben Jesu bekannt, dessen »Erfolg« sich erst im Blick über seine irdische Lebensspanne hinaus zeigte. Mission als Martyria hat Anteil an seinem eschatologischen Offenbarwerden.[8]

Ein kenotischer Prozess

Das eschatologische Offenbaren der Liebe Christi geschieht nicht erst in der blutigen Hingabe des Lebens. Bereits im unblutigen Nachvollzug der kenotischen Hingabe und Anpassungsfähigkeit Christi an sein Gegenüber, wird dessen Liebe erfahrbar und in einem hermeneutischen Prozess eigener Art wirksam.[9]

Wer missioniert überschreitet die Grenzen seiner Welt[10] und lässt damit seine Sicherheiten hinter sich. Er geht in den »Garten des anderen«[11], in dem er sich zunächst nicht auskennt, den er sich zeigen und erklären lassen muss. Er doziert nicht von oben herab, sondern versucht den anderen, sein Leben, seine Wahrheit zu verstehen. In diese individualisierte Perspektive bezieht dialogische Mission auch den kulturellen und religiösen Lebenskontext des andern ein. So versucht sie kontextbezogen, »die Zeichen der Zeit [zu] erkennen und im Lichte des Evangeliums [zu] deuten« (GS 4). Sie begibt sich auf Augenhöhe mit dem andern und kann warten, bis ihm die Gegenwart, Liebe und Wahrheit Gottes aufgeht.

Nicht der Blut-Schweiß-und-Tränen-Geruch verkrampfter Moralapostel und auch nicht der Geruch des Selbstverliebten ist es, was die Menschen anzieht, sondern der »Duft der Erkenntnis

»von einer Erfahrung geprägt, die verwandelt«

Christi« (2 Kor 2,14). Es ist nicht nur so, dass der Christ der Zukunft einer sein wird, der etwas erfahren hat (wie Karl Rahner meinte). Der Missionar ist einer, der von einer Erfahrung geprägt wurde, die begonnen hat, ihn zu verwandeln, und die er infolgedessen ausstrahlt. In dieser Ausstrahlung ist er ein »Einladungsschreiben« (vgl. 2 Kor 3,3).

Es geht um die gelebte Verbindung mit Christus im Heiligen Geist und als deren Folge um das entsprechend ausstrahlende, weil verwandelte Verhalten. Mission bleibt auf diese Weise Missio Dei. Sie bleibt sein Tun in uns und durch uns. Sie ist in dieser Perspektive mehr Attraktion als Aktion. Sie bleibt auch in dieser Hinsicht nochmals das Unverfügbare.

Bekehrungsabsicht

Absichtlich missionieren? Es bleibt paradox! »Das Paradox ist die Rückseite, deren Vorderseite die Synthese wäre. Aber diese entgeht uns immer. Der wunderbare Teppich, an dem jeder durch sein Dasein mitwebt, ist noch unüberblickbar.«[12] Wir stehen noch in der Geschichte, und Mission findet in ihr statt. Unverfügbar ist die Begegnung (weil sie sich in zureichender Qualität ereignen muss), unverfügbar bleibt die

Freiheit des anderen (das ist in der heutigen Welt zumindest theoretisch klar), unverfügbar bleibt der »Duft« und die Ausstrahlung (weil sie Geschenk Gottes und dessen Annahme sind), unverfügbar bleibt das Handeln Gottes (weil er heilig ist und der einzige, der in diesem komplexen Geschehen wirklich weiß, was er tut und wann er es tut).

Und trotzdem ist Mission ein absichtsvolles Tun des Christen und der Kirche, das dem Auftrag Christi entspricht und in der Logik seiner Liebe auf die Bekehrung des anderen in diese Liebe gerichtet ist. Nur wenn die Kirche und der Missionar in ihr die göttliche Liebe weiterschenkt, empfängt sie diese Liebe; nur wenn der Missionar den anderen völlig freilässt, hat dieser Raum sich zu bekehren; nur wenn er dessen Bekehrung ins Leben wirklich will, gibt er alles und sich selbst; nur wenn er auch das nochmals loslässt, überlässt er Gott die Mission. Auch wenn ihm keine Synthese aus all dem gelingt und ihn das Geschehen der Mission übersteigt, darf er seinen Teil daran wollen und sich hineingeben: Absichtlich!

Christian Schmitt, Lic. iur. can., Dr. theol., ist Priester des Bistums Münster und derzeit freigestellt, um mitzuarbeiten am Aufbau des Masterprogramms »Dialog und Mission in Europa« an der Universität Wien (www.master-dialog-mission.at). Er ist Mitglied der Gemeinschaft Emmanuel und Rektor in der »Akademie für Evangelisation« in Wien.

[1] Vgl. u.a. Giancarlo Collet, »bis an die Grenzen der Erde«, Grundfragen heutiger Missionstheologie, Freiburg i.B., 2002.

[2] Vgl. Josef Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg i.B. 2005, 116.

[3] Vgl. Hans Urs von Balthasar, Epilog, Trier 1987, 61.

[4] Eine sehr kurze und gute Zusammenfassung der gegenwärtigen Diskussion findet sich bei Jan-Heiner Tück, Rabbi, Vorbild, Gottes Sohn, HerKorr 62 (2008) 369-373.

[5] Hans Waldenfels, Christus und die Religionen, Regensburg 2002, 101.

[6] Ebd.

[7] »Ich ergänze in meinen Leiden, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1, 24).

[8] Hierzu von bleibender Bedeutung: Eric Peterson, Zeuge der Wahrheit, Theologische Traktate, Würzburg 1994.

[9] Vgl. Bertram Stubenrauch, Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen, IKZ-Communio 36 (2007) 139-151.

[10] Vgl. Theo Sundermeier, Mission – Geschenk der Freiheit, Frankfurt a.M., 2005, 16.

[11] Vgl. Timothy Radcliffe OP, http://www.inxl6.org/article3147.php.

[12] Henri de Lubac, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972.

Kirche vor Ort

Bernhard Spielberg
Kann Kirche noch Gemeinde sein?
Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 73
Würzburg: Echter Verlag 2008
Pb., 461 S., 42,00 Eur (D) / 43,20 Eur (A) / 70,90 SFr

Mit einer geballten Ladung von Fakten, nämlich anhand der Entwicklung der Daten zum (katholisch-)kirchlichen Leben in Deutschland einerseits und der Ergebnisse der Sinus-Milieu-Studie andererseits, führt der Verfasser schonungslos vor Augen, wie tief die Krise der Kirche derzeit reicht und wie sehr davon besonders die Kirche vor Ort betroffen ist. Die Partizipation am kirchlichen Leben ist drastisch am Sinken, weil immer mehr Menschen das Gefühl haben, die Kirche habe mit ihnen nichts zu tun, sieht man einmal von Ausnahmesituationen ab. Treffend lässt sich dieser Sachverhalt als »Exkulturation« der Kirche umschreiben. Im Anschluss an diese Diagnose zeigt der Verfasser im 2. Kapitel mithilfe der Dokumentation von pastoralen Planungsprozessen in zehn deutschen Diözesen auf, wie die Kirche auf diese Herausforderung(en) zu reagieren versucht. Auch hier ist sein Ergebnis ernüchternd. Um es knapp zu sagen: Eine klar erkenn- und nachvollziehbare Linie fehlt.

Kann die Kirche in Deutschland von ihren Schwesterkirchen in anderen Teilen der Welt lernen? Interessante Perspektiven könnte nach Meinung des Verfassers der »Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA)« vermitteln, den er im 3. Kapitel ausführlich vorstellt, beginnend mit seiner Herkunft in Südafrika bis hin zu einem Praxisbericht aus Malaysia. Aufgrund der Unterschiedlichkeit der kulturellen Kontexte lässt sich dieser Ansatz nicht einfach nach Europa übertragen. Aber zu lernen gibt er mindestens in zweifacher Hinsicht, indem er nämlich zum einen die Notwendigkeit einer neuen Inkulturation der Kirche im hiesigen Kontext bewusst werden lässt und zum anderen die Suche nach einer dem erneuerten kirchlichen Selbstverständnis angemessenen Sozialform forciert. Diesen Herausforderungen stellt sich das 4. Kapitel. Neue Chancen für die Kirche vor Ort ergeben sich nach Meinung des Verfassers, wenn Pfarrei und Gemeinde nicht, wie es seit einiger Zeit vielfach geschieht, miteinander vermischt, sondern voneinander getrennt werden: die Pfarrei als Netzwerk von Gemeinden. Welche Schwerpunkte sich für – natürlich aufeinander abzustimmende – Prozesse der Pfarrei- und der Gemeindeentwicklung ergeben, wird abschließend mit Blick auf die Lebensgewohnheiten der Menschen, um die es geht, ausgeführt. Es handelt sich um eine informative Studie, die den in der Pastoral Tätigen und für sie Verantwortlichen eine Fülle an Anregungen gibt, auch wenn sie einiges Kritische zu den derzeitigen Bemühungen um eine Neuorientierung der kirchlichen Landschaft zu lesen bekommen.

Norbert Mette, Dortmund

Kirche in Milieus

Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kohler
Milieus praktisch
Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde

Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008
Brosch., 296 Seiten, 24,90 EUR (D)

Seit der Veröffentlichung der Sinus-Studie haben Milieuuntersuchungen in der katholischen Kirche Hochkonjunktur. Die Emphase verkennt, dass es in der evangelischen Kirche seit langem die Auseinandersetzung mit Milieuclustern in

der Gesellschaft gibt, unter anderem in dem Langzeitpanel der EKD-Mitgliederstudien (zuletzt 2002). Die Autorin und die Autoren des vorliegenden Bandes wollen nun, auf dieser Basis eine Analyse- und Planungshilfe für die Kirche vorlegen, mithin ein Arbeitsbuch, das einen Wegweiser in den immer komplexer werdenden gesellschaftlichen Verhältnissen darstellen soll. Die AutorInnen begründen die Notwendigkeit der Milieuperspektive in der kirchlichen Arbeit. Hilfreich ist ihnen die Definition einer Theologie, die vom Individuum ausgeht und das jeweilige Glaubensverständnis als originären Ort der Theologie ansieht – und diese ist zumeist nicht mit lehramtlichen Aussagen kongruent. Aus diesem Blickwinkel begründet sich die Auseinandersetzung mit Glaubens- und Lebensstilen.

Es gelingt in dem Band, Bezüge herzustellen und Analogien aufzuzeigen, weil jede Typologie in sich unzureichend ist (69). Die AutorInnen haben eigene – teils vereinfachte – Cluster gebildet, die Analyse und Umsetzung in Kirche und Gemeinde ermöglichen sollen. Die Grundlagen zur praktischen Umsetzung nehmen den größten Teil des Buches ein, sie sind, und das ist unbedingt positiv zu vermerken, Querschnittskategorien in der seelsorglichen Arbeit. Anhand von Gottesdienst, Bibel- und Medienarbeit, Ehrenamt und Kultur (als Auswahl) wird aufgezeigt, wie sehr verschiedene Milieus die Arbeit prägen bzw. was verschiedene Milieus in der kirchlichen Arbeit anfragen. Die AutorInnen denken vom anderen her, dem der Heilsauftrag gilt. Zuletzt werden konkrete Analyseinstrumente geboten. Dass das Buch einen praktischen Leitfaden bietet, hebt es unter allen ähnlichen Veröffentlichungen hervor. Angesichts der Hochkonjunktur von Milieustudien bleibt die Frage, wann die erste ökumenische Untersuchung angesichts der gemeinsamen Herausforderungen erfolgt.

Martin Lätzel, Schulensee

Gericht und Hoffnung

Johannes Först

Zur Hölle mit der Hoffnung

Die Entdeckung kirchlicher Praxis und Sozialform als Ressource einer hoffnungsgeleiteten Eschatologie

Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 20
LIT-Verlag: Münster 2003
kart., 312 Seiten, 19,90 Eur (D) / 20,50 Eur (A)

Im Mittelpunkt des vorliegenden Buches steht (in seinem 2. Kapitel) die Gegenüberstellung von »geschlossener Gerichtsvorstellung« und »geöffneter Gerichtsvorstellung« (122), die für zwei unterschiedliche theologisch-eschatologische »Systeme« stehen: Während das eine monologisch-selbstreferenziell und deduktiv ist sowie von einem starren Belohnung-Strafe-Schema ausgeht, ist das andere dialogisch-deutungsoffen und induktiv und versteht Gericht dynamisch als kritische Begegnung. Diese Interpretationsambivalenz eschatologischer Bilder zeigt sich (so das 1. Kapitel) auch in der theologischen Entwicklung. Die Geschichte zeigt dabei nicht nur, wie konkrete politisch-gesellschaftliche Rahmenbedingungen die eschatologischen Vorstellungen prägen, sondern auch – wie der Satz »Extra ecclesia nulla salus« aus der einen Perspektive heraus pointiert formuliert – den engen Zusammenhang zwischen Kirchenbild und Eschatologie. So wurde etwa im 19. Jahrhundert in Deutschland »die strukturelle Differenz von Kirche und Gesellschaft [...] zur Differenz von Heil und Unheil, Gut und Böse, zwischen Rettung und Verdammnis« (78).

Im Ansatz einer Kommunikativen Ekklesiologie – die in Anlehnung an Bernd Jochen Hilberath rezipiert wird – kommt es nun darauf an, die geschichtlich-erfahrungsbezogenen Bedingungen der eschatologischen Vorstellungen mit den Glaubenswahrheiten in Beziehung zu set-

zen. So wird es »Aufgabe sein, die Polyphonie der Glaubensäußerungen speziell mit dem Dogma von der Hölle so miteinander in Kommunikation zu bringen, dass beide in ihrer je eigenen Bedeutung zwar nicht gemindert, jedoch in ihrer Reichweite begrenzt werden.« (109) Aus diesem Ansatz leitet sich dann (im 3. Kapitel) die Entwicklung einer Praxis der Hoffnung ab, die sich – in Anlehnung an »Evangelium nuntiandi« – »durch den an der Lebenswelt der Menschen orientierten Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung« (210) zeigt und die sich in konkreten Praxisfeldern manifestiert.

Der Verdienst des Buches ist es, die Lehre von der Hölle von Verengungen zu befreien und ihre produktive Leistung für die Gestaltung heutiger christlich-kirchlicher Praxis aufzuzeigen.

Thomas H. Böhm, Volkach

Wahrheit und Versöhnung

Salomón Lerner Febres/Josef Sayer (Hg.)

Wider das Vergessen, Yuyanapaq

Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Peru

Matthias-Grünewald-Verlag: Ostfildern 2008
Pb., 208 S., 16,90 Eur (D) / 17,40 Eur (A) / 30,90 Sfr

Die peruanische Wahrheits- und Versöhnungskommission (WVK) stellte sich nach dem peruanischen Bürgerkrieg (1980 bis 2000) der Aufgabe der »Wiederherstellung der Wahrheit« (17). Im abschließenden Bericht der Kommission zeigt sich, dass der 20 Jahre dauernde blutige Konflikt weitgehend auf dem Rücken der Armen ausgetragen wurde.

Josef Sayer, Hauptgeschäftsführer von Misereor, weist in seinem Geleitwort darauf hin, dass es auch in Europa wichtig ist, Kenntnis von den Vorgängen in der peruanischen Gesellschaft zu erlangen. Die internationale Aufmerksamkeit stärkt nicht nur die Position der WVK im innerperuanischen Versöhnungsprozess, sondern auch wir können von der peruanischen Gesellschaft lernen, wie bedeutsam es ist, sich historischen Wahrheiten zu stellen, und welche Bedingungen einen solchen Prozess ermöglichen. Der Bericht macht transparent, wie die Entscheidung der Guerilla-Organisation »Leuchtender Pfad« zum bewaffneten Kampf eine dramatische Eskalation der Gewalt nicht nur von Seiten der Polizei und der Armee nach sich zog, sondern auch das Gewaltpotenzial der »Revolutionären Bewegung Tupac Amaru« (MRTA) und der bewaffneten »Selbstverteidigungskomitees« enorm steigerte, so dass die Zivilbevölkerung zwischen diesen Akteuren der Gewalt regelrecht zerrieben wurde. Auf knapp 70.000 schätzt die WVK die Zahl der Todesopfer aus Ermordungen, Entführungen, Vergewaltigungen, Vertreibungen, Massakern, Gefechten und Hinrichtungen. Auch die Traumatisierungen, politischen und sozialen Verwerfungen und weitere Konsequenzen der Gewalt werden von der Kommission dokumentiert.

Weitgehend positiv wird in dem Bericht die Rolle der Kirchen in Peru in den Jahren des Bürgerkrieges reflektiert. Diese leisteten nicht nur Menschenrechtsarbeit und beteiligten sich am gesellschaftlichen Prozess der Versöhnung, sondern boten auch Zuflucht für Menschen in Not an. Der Bericht schließt mit konkreten Vorschlägen für eine weitergehende Friedens- und Versöhnungsarbeit in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft.

Das Buch ist leicht zugänglich und bietet einen sachlichen und historisch fundierten Einblick in die zwei Jahrzehnte der Gewalt sowie in die Suche nach ihrer Überwindung in Peru.

Stefan Silber, Sailauf

Exerzitien im Alltag

Michael Hettich

Den Glauben im Alltag einüben

Genese und Kriterien der ignatianischen Exerzitien im Alltag

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 71
Echter: Würzburg 2007
Geb., 412 Seiten, 42,- EUR-D / 69,50 SFr

Dieses Buch basiert auf einer pastoraltheologischen Arbeit zu den Exerzitien im Alltag, die im Sommersemester 2007 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommen wurde. Durchgehend ist die intensive Beschäftigung des Autors mit den Exerzitien im Alltag zu spüren. Er sieht in ihnen einen wichtigen Beitrag im pastoralen Handeln der Kirche in heutiger Zeit und eine Möglichkeit, Menschen wieder in ihren Glaubenssehnsüchten anzusprechen. Das Anliegen dieses Buches ist es, eine Kriteriologie zu entwickeln, die für ignatianische Exerzitien im Alltag relevant ist. Sie soll dazu beitragen, dass der Begriff »Exerzitien« im ursprünglichen Sinn nicht unreflektiert verwendet wird.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil legt Michael Hettich die Ursprünge und Praxis der Exerzitien im Alltag bei Ignatius und den ersten Jesuiten dar. Es ist eine sehr gelungene Verbindung von geschichtlichem Überblick und ignatianischer Exerzitientheologie. Geschichtliche Fakten werden so knapp als möglich und so ausführlich als nötig erörtert. Dieser Teil bietet einen guten Überblick über die Entwicklung der Exerzitien in der Anfangsphase der Gesellschaft Jesu.

Der zweite Teil ist den Wegbereitern einer neuen Praxis von Exerzitien im Alltag gewidmet. Diese versuchten, in Erinnerung an die Praxis des Ignatius, die Exerzitien den jeweiligen Exerzitanten anzupassen. In diesem Teil ist eine klare Differenzierung von Exerzitien nach den Anmerkungen 18 und 19 des Exerzitienbuches des Ignatius zu finden. Die Wegbereiter der Exerzitien nach Anmerkung 19, Gilles Cusson und Maurice Giuliani, werden ausführlich dokumentiert und in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden dargelegt.

Im dritten Teil geht es um die Entwicklung der Exerzitien im Alltag nach EB 19 zu Exerzitien im Alltag nach EB 18. Wiederum wurde gut recherchiert, wann die leichten Übungen nach EB 18 wieder aufgenommen wurden. Hier klingt vor allem die Chance an, dass in dieser Form in den individuellen Prozess des Exerzitanten auch der Gemeinschaftsaspekt integriert werden kann. Besondere Bedeutung wird der Gewissenserforschung bzw. dem Gebet der liebenden Aufmerksamkeit beigemessen. Ihr ist ein ganzes Kapitel gewidmet, in dem auch eine veränderte Form vorgeschlagen wird, die den Menschen der heutigen Zeit näher liegt und doch das Ignatianische bewahrt. Den Schluss bildet die Beschreibung von vierzehn Kriterien, die Angebote erfüllen sollten, um Exerzitien im Alltag zu sein. Bei jedem Kriterium ist auch eine Option für die Gemeindepastoral angefügt.

Bemerkenswert an diesem Buch ist, wie der Autor aus einer derartigen Fülle an Dokumenten das Wesentliche zusammengefasst hat. In vielen Fußnoten erweitern zusätzliche Zitate nochmals den Blick auf die Ausführungen. Dabei wurden die spanischen, englischen und französischen Texte nicht übersetzt. Diese Arbeit ist meines Erachtens ein wichtiger Beitrag für die Weiterentwicklung der Exerzitien im Alltag, auch im Hinblick auf die Anliegen der Pastoral.

Nora Bösch, Feldkirch

Bergpredigt als Therapie?

Guido Kreppold
Acht Tore zum Glück
Mit der Bergpredigt das Leben finden

Vier-Türme-Verlag: Münsterschwarzach 2008
Geb., 143 S., 16,90 Eur (D) / 17,40 Eur (A) / 30,90 SFr

Guido Kreppold, Kapuziner, Diplom-Theologe und Diplom-Psychologe, wird seit Jahren von der Frage bewegt, wie die Botschaft Jesu in unserer Zeit beim Menschen exakter und lebensförderlicher ankommen kann. Er sieht viele Anzeichen dafür, dass sich die Botschaft Jesu sachlich und kalt und in vielem nicht wirklich lebensförderlich anfühlt. Als Psychologe, der insbesondere C. G. Jung verbunden ist, will er die Menschen zumal über ihre Träume in Kontakt mit den urreligiösen Kräften ihres Seelengrundes zu bringen. Das ist für ihn eine geradezu unerlässliche Voraussetzung, um die Menschen in die Lage zu versetzen, die Botschaft Jesu »richtig zu verstehen«. Kreppold zeigt einfühlsam die subtile Prozesshaftigkeit auf, in der es zu einer Annäherung zwischen der Botschaft Jesu und dem eigenen Leben kommen kann. Seine durchgängige These ist dabei, dass sich die Botschaft Jesu als Niederschlag religiöser Erfahrung dem Menschen in dem Maß erschließt, in dem er sich der eigenen Gefühls- und Erfahrungswelt stellt.

Exemplarisch buchstabiert Kreppold dies anhand der acht Seligkeiten und fünf Antithesen der Bergpredigt durch. In der tiefenpsychologisch-spirituellen Arbeit wird die Fixierung auf das Ethisch-Moralische als ihrem vermeintlichen Fokus überwunden und erschließt sie sich als religiöse Erfahrung, die den Seelengrund gewissermaßen zum Schwingen bringt: So erscheinen die Seligpreisungen als Tore zum Glück. Dabei ist Kreppold selbstkritisch genug, um einzuräumen, dass diese psychologisch-spirituelle Arbeit kein Generalschlüssel für jedermann ist.

Man begegnet in diesem Buch vielen erhellenden Passagen. So, wenn Kreppolt im Zusammenhang der Seligpreisung der Armen darauf verweist, dass es darum gehe, nicht im Habensmodus, sondern im Seinsmodus zu leben. Oder wenn er an der Seligpreisung des Verfolgung-Erleidens die Deutung herausarbeitet, mit den Grundbedingungen des Lebens konfrontiert zu werden und auf diesem Weg eine neue Heilserfahrung zu machen. Dabei kommt nicht zu kurz – ein Eindruck, der bei der Lektüre bisweilen aufkommen kann –, dass die Anverwandlung der eigenen Gefühls- und Erlebniswelt an die Botschaft Jesu »allein ein Prozess ist, den Gott wirkt« (79).

Wenn auch viele – wie bisher schon – Kreppolds Ausführungen mit Gewinn lesen werden, kommt ein gewisses Befremden auf, wenn der Autor in einer zu platten Identifizierung das »Himmelreich« mit dem heilenden Anschluss an den Seelengrund gleichsetzt (52). Gewiss, er tut das in Anführungszeichen. Nur, Jesus redete nicht in Anführungszeichen. Es entsteht der Eindruck, als komme die Berührung des Menschen mit Gott letztlich nur mit Hilfe der Heilkunst der Psychotherapie zustande. Etwas von solchem Ausschließlichkeitsgeschmack hat auch die anfechtbare Gegenüberstellung von »alter und neuer Religion«, von »altem und neuem Gewissen« an sich (114). Mit dem Alten Testament gewissermaßen das »vorpersonale Erziehungsgewissen« zu assoziieren, und erst mit dem die Botschaft Jesu übermittelnden Neuen Testament das »personale Reifungsgewissen« (117, 118), ist theologisch nicht haltbar. Und weiter: Wenn es Kreppold in seiner spirituell-therapeutischen Arbeit darum geht, die Menschen an ein höheres ethisches Niveau heranzuführen (18) und er dieses höhere Niveau an der Bergpredigt exemplarisch aufgewiesen sieht, versteht er dann die Bergpredigt noch richtig? Ist ihr nicht gerade das

wesentlich, dass sie alle ethischen Kategorien in der Gewissheit des Glaubens übersteigt, in allen Lebenslagen von Gott angenommen, geliebt und bejaht zu sein? Dem stimmt Kreppold fraglos zu, will er doch in seiner spirituell-therapeutischen Arbeit die Menschen zu dieser Gewissheit hinführen. Nur, in der Art seiner Ausführungen bleibt er bisweilen im zu engen Rahmen bloß ethischer Kategorien hängen.

Ohne Frage werden dennoch viele Leserinnen und Leser aus Kreppolds in vielen Passagen interessanten und erhellenden Ausführungen Gewinn ziehen.

Stefan Knobloch, Mainz

Filmtipp

The Awful Truth – Die schreckliche Wahrheit

USA 1937, 91min. Regie: Leo McCarey; Drehbuch: Viña Delmar; Buchvorlage: Arthur Richman; DarstellerInnen: Irene Dunne, Cary Grant, Ralph Bellamy u.a.; Columbia Pictures

Kaum ein Genre Hollywoods beschäftigt sich in ähnlich einprägsamer und zugespitzter Form mit zwischenmenschlicher Wertschätzung und ihren Fehlformen wie die Screwball Comedy der 1930er-Jahre. Dieser Begriff wird hergeleitet vom umgangssprachlichen englischen Ausdruck screwball für »Spinner« und umreißt ein Hollywood-Genre, das die damals neue Möglichkeit des Tons und der Sprache in sehr spezieller und pointierter Weise ausreizt. Diese Filme sind meist durch eine starke zentrale Frauenfigur und ein sehr luxuriöses Setting geprägt: Die ProtagonistInnen haben keine Alltagssorgen um Geld, Beruf oder Kinder und dafür viel Zeit für Konversation. Sie sind vollkommen auf sich selbst und ihre eigene Glückssuche zurückgeworfen und müssen herausfinden, was im Leben zählt und von Wert ist. Dafür müssen sie eine Transformation durchlaufen, sich in ihrer Beziehung zu sich und zum Partner verändern. Der amerikanische Philosoph und Filmanalytiker Stanley Cavell streicht in seinem Werk Pursuits of Happiness (über sieben solcher Komödien, die er als Remarriage Comedies bezeichnet, darunter eben auch THE AWFUL TRUTH) heraus, dass dieser Abschnitt der Filmgeschichte einhergeht mit einer besonderen Zeit in der Geschichte des Feminismus, in der sich im Kampf um Gegenseitigkeit und Anerkennung echtes Bewusstsein von Frau und Mann entwickelt – ein utopisches Unterfangen und insofern eine Romanze.

Das Publikum wird Zeuge dieses ständigen Kampfes in einem talking picture voll Wortwitz und Mehrdeutigkeit. Die ProtagonistInnen verharren in einem Kreislauf von Sehnsucht, Verachtung und Anerkennung. Diese muss notwendigerweise auch Vergebung und Versöhnung beinhalten – also eine Metamorphose im Sinne von Tod und Auferstehung, im Fall von The Awful Truth als drohende Scheidung und Wiederverheiratung – zur Erlangung einer neuen Daseinsperspektive. So beschreiben solche Filme auch das Wesen der Ehe und ihrer Legitimität. Das Paar führt ein gesellschaftliches Glückskonzept vor: Die Frau reicht den Apfel der Versuchung, fordert heraus, der Mann muss den bedeutenden ersten Schritt tun, beweisen, dass er nicht kommandiert, sondern wünscht. Er muss sich zum Narren machen und es so der Frau ermöglichen, ihr Verlangen wieder zu entdecken und sich selbst statt des Apfels zu geben, um den Mann wiederum zu befähigen, dies als Geschenk anzuerkennen und vergebend anzunehmen. Zentrale Themen dabei sind das Zerbrechen von Lebenskonzepten, Identität, Streit und Kampf, Vergebung, Glück, Ehre, Sexualität, Erziehung, Skandal, Entfremdung, Verwandlung und die Metaphysik einer Ehe insgesamt. Das Leben – vorgeführt im Film – erscheint dabei als Poesie,

als psychologisch zu analysierender Traum, als Bedeutungsnetzwerk, das man letztlich nicht vermessen, nur weiterspinnen kann.

Leo McCareys THE AWFUL TRUTH zeichnet sich unter den vielen berühmten Screwball Comedies besonders durch sein tiefes und seriöses Verständnis des menschlichen Wesens und seine alltägliche Komik aus. Dafür wurde der Regisseur auch mit dem Oscar ausgezeichnet. Von Anfang an spielt der Film mit Begriffen wie Wahrheit und Vertrauen, und Jerry Warriner (Cary Grant) bezeichnet seine Frau Lucy (Irene Dunne) dabei scherzhaft als Philosophin. Eitelkeit und Leichtsinn haben in ihrer Ehe zu vielen Missverständnissen geführt, nun steht die Scheidung im Raum, und das wichtigste Thema ist der gerichtliche Kampf um das Sorgerecht für den gemeinsamen Hund Mr. Smith. Doch als der jeweils andere Partner an der Anbahnung einer neuen Ehe für den Zeitpunkt, da die Scheidung rechtskräftig wird, arbeitet, sind der Kreativität keine Grenzen mehr gesetzt, ihm bzw. ihr dabei Barrieren in den Weg zu legen. Ein komödiantisches Schlachtfeld tut sich auf, wo zwei großartige Schauspieler wortgewaltig ihre Talente messen.

Dabei wird offenbar, wie sehr das Glück von Zufällen abhängt. Es geht um die richtige Perspektive, nicht um große Feste, sondern um das Lachen-Können im Alltag. Nicht äußerliche Hindernisse müssen aus dem Weg geräumt werden, sondern das Paar muss selbst etwas über sich lernen. Die Apathie muss überwunden, das Glück im Irdischen und Alltäglichen und sich Wiederholenden – wie der Ehe – gesucht werden. Der Humor bekräftigt das Menschsein und leugnet es nicht. Freiheit muss ermöglicht, Wahrhaftigkeit muss gefunden werden. Die Ehe kann kein Zueinander finden, bevor sie weiter geführt wird und das Paar sich neu kennen lernt und aufeinander hört – auch im musikalischen Sinn: Lachen und Singen liegen nahe beisammen und zeigen das alltäglich sich wiederholende, wahre Eheglück auf. Wenn Lucy singend die vulgäre Schwester und damit die gemeinsame Vertrautheit und Vergangenheit, gleichzeitig aber auch das Erotische verkörpert, eröffnet sie für die problematische Körperlichkeit des Paares eine Erlösung. Jene ermöglicht das Amüsante des normalen Menschseins, wo auch das Vulgäre als Gewöhnliches Platz findet.

Jerry nimmt Lucys Aufforderung an, ihr an den Platz der Kindheit zu folgen, wodurch die Vertrautheit der beiden deutlich wird und damit auch aufgeht, dass die schreckliche Wahrheit ist, dass das Paar seine gemeinsame Wahrheit nur auf einer internen Ebene seiner Ehe finden kann. Am Ende sind die beiden noch parallel, nicht zusammen, in zwei Zimmern, eine schwarze Katze als Symbol weiblicher Sexualität versperrt die Tür und die Frage ist, woher in diesem Land der zweiten Chancen die zweite Chance kommen soll. Da verstricken sie sich in einen geradezu philosophischen Dialog über Wahrnehmung, Wahrheit und Wandlung, Selbigkeit und Differenz. Philosophie begann schließlich auch mit Staunen und Erregung und setzte sich fort im Disput – und somit in der Komödie. Lucy hat durch ihre Wandlung nach Jerrys Bild von ihr (dessen er sich nicht bewusst war) die Wieder-Vereinigung ermöglicht, nun muss er sich selbst finden, indem er sich verletzlich macht, sich selbst nachfolgt und neu wird – ebenso wie ihre Ehe, aus der die falschen Bilder ausgeräumt werden mussten und in der nun Versöhnung ansteht.

Monika Jagenteufel, Wien

Lebendig gewordener Traum?

von Maria Katharina Moser

Wenn es da draußen immer noch jemanden gibt, der daran zweifelt, dass in Amerika alles möglich ist, wenn es jemanden gibt, der glaubt, der Traum unserer Gründerväter sei nicht mehr lebendig, der an der Kraft der Demokratie zweifelt – dann ist diese Nacht unsere Antwort darauf«, so Barack Obama nach seiner Wahl zum 44. Präsidenten der USA.

Alles ist möglich – die Wahl Obamas hat die Geschichte verändert. Noch vor 60 Jahren durften Schwarze in den Südstaaten in der Öffentlichkeit nicht neben Weißen sitzen. Jetzt sitzt ein Schwarzer im Oval Office. Was das in der Tiefe bedeutet, verstehen vielleicht nur die, in deren kollektivem Gedächtnis die Geschichte der Sklaverei eingeschrieben ist.

Anlass zur Hoffnung gibt auch Obama selbst. »Yes, we can« – so tritt ein Hoffnungsträger auf. In der Wahlnacht bekam ich Gänsehaut, als Obama sagte: »All jenen, die uns heute Abend von jenseits der Küsten zuschauen, aus Parlamenten und Palästen, die sich um die Radios gedrängt haben in den vergessenen Ecken der Welt, denen sage ich: Unsere Geschichten mögen unterschiedlich sein, aber wir teilen das gleiche Schicksal.« Doch mischte sich Bedenken in die Freude. Ich musste an einen Kommentar des Grazer Pastoraltheologen Rainer Bucher zum Tod des Kärntner Landeshauptmanns Jörg Haider denken: Es sei in einer Demokratie problematisch, wenn sich Erlösungshoffnungen so sehr an einen einzelnen Menschen heften – »Die metaphysische Stelle in der Politik muss frei bleiben.«

Diese Mahnung gilt auch für jene, die Obama apokalyptische Bedeutung zuschreiben. Schon während des Wahlkampfes mutmaßten konservative Christen öffentlich, Obama – charismatisch auftretend, wortgewandt, Rettung versprechend – sei der seit langer Zeit erwartete Antichrist. Apokalyptisch aufzutreten, spaltend und aggressiv, das warf auch Kurienkardinal Francis Stafford dem US-amerikanischen President elected vor. Auf der Gefühlsebene rangiert derartiges zwischen absurd und beschämend. Aber mit etwas Distanz betrachtet, können wir etwas lernen aus diesen Aussagen: Der eschatologische Vorbehalt ist unverzichtbar für die Rolle der Hoffnung in der Politik.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · Januar 2009 · 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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; *Einzelheft* € 14,00 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

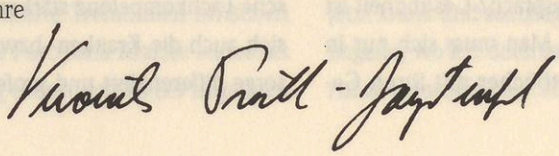
Druck: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

Liebe Leserinnen und Leser,

ich gestehe, ich habe noch nie an einer Krankensalbung teilgenommen. Ich war selbst noch nicht in einer Situation, die mich danach hätte fragen lassen – und ich habe auch keine in meinem Umfeld erlebt. Als Theologin und Seelsorgerin, die nicht im Umkreis der Krankenseelsorge tätig ist, komme ich damit nicht in Berührung. Spätestens seit der Lektüre der Artikel des diesmaligen Schwerpunkts finde ich das richtig schade. Dieses Sakrament eröffnet Möglichkeiten und Fragehorizonte, die in jedem Leben und in jeder Gemeinde bedeutsam sind. Die Beiträge schreiten das Thema von kirchenrechtlicher, liturgischer, praktischer wie systematischer Perspektive ab und treffen sich u.a. in der Frage nach dem Ort von Sterblichkeit und Kranksein in einer leistungsbetonten Gesellschaft. Die Wiedergewinnung der vormals »Letzten Ölung« als Stärkung inmitten von Krankheit holt das Sakrament in das Leben herein und könnte es auch in die Mitte der Gemeinden platzieren, wo es als Feier der Kirche auch hingehörte. Zugleich stellt sich unabweisbar die Frage nach dem Tod und der Gestaltung des unmittelbaren Übergangs. Besonders hier kommt in der Praxis die nötige Spendung durch einen Priester auch an ihre Grenzen. Die Beiträge laden zur Reflexion ein und beschreiben konkrete Erfahrungen und Wege einer stärkeren Verankerung dieses Sakraments im kirchlichen Gesamtgeschehen.

Im zweiten Teil des Heftes stellen wir in unserer Serie eine weitere ökumenische Gemeinschaft vor: die Iona Community; herausgewachsen aus der reformierten Kirche nimmt sie die Benediktusregel neu auf in der Form eines »dezentralen Klosters«. Zwei längere Beiträge fragen nach Deutungsmustern für die Situation von Gemeinden, einmal pastoraltheologisch in einem klärenden Rückblick auf die letzten 40 Jahre mithilfe der Sinus-Studie, dann soziologisch im Blick auf das veränderte Bindungsverhalten heutiger Menschen. Beide Artikel plädieren für eine neue Pluralität der Vergesellschaftungsformen im Rahmen der Kirche. Die letzten beiden Beiträge führen nach Österreich: Die ökumenische Zusammenarbeit hat hier eine beachtliche Erfolgsgeschichte zu erzählen, die von einer ihrer langjährigen Trägerinnen, Christine Gleixner, nachgezeichnet wird. Das Portrait einer anderen Frau, Eva Petrik, zeigt die zentrale Bedeutung eines aktiven Laienapostolats. Ebenso wie die Wichtigkeit der Ökumene gilt das nicht nur für Österreich, meint

Ihre



Leo Karrer

Kranken-Salbung

Die Grenzen des Lebens sind nicht die Grenzen der Liebe: Das zeigt u.a. das Sakrament der Krankensalbung. Wo Kranke und Alte immer mehr an den Rand gedrängt werden, ist es ein starkes Heilszeichen, dem die Kirche mehr Aufmerksamkeit widmen sollte.

Man sagt, dass die Krankensalbung – ähnlich wie die Beichte – das stillste der sieben Sakramente sei. Es führe allzu häufig eine Randexistenz im Leben der christlichen Gemeinden. Aber: Was ginge nicht alles menschlich und christlich verloren, wenn dieses Sakrament abhanden käme. Dabei führen sowohl Krankheit als auch heilende Salbungen mitten ins Leben, in den persönlichen und gesellschaftlichen Alltag. Krankheit und Heilungsbedürfnis durchziehen unser Leben. Aber beide Teile des Wortes Kranken-Salbung haben je für sich innert kürzester Zeit in ihrem Verständnis eine rasante Entwicklung durchlaufen.

Kranken(-Salbung)

»Hauptsache, man bleibt gesund« – wie oft beendet dieser Satz ein Gespräch? Gesundheit ist ein zerbrechliches Gut. Man muss sich nur in den Kirchen die Fürbittbücher mit ihren Gebetsanliegen zu Gemüte führen, um eine Ahnung zu bekommen, wie vielfältiges Leid die Menschen plagt. Kranke Menschen erleiden ihr Schicksal stets als eine trennende Wand zur Welt der Gesunden und der voll Leistungsfähigen. Man wird ausgegrenzt, denn Krankheit kann auch anstecken. Jede Störung soll im Pflegeablauf möglichst verhindert werden. Und die Spitäler sind erst recht eine Welt für sich.

Die medizinische Wissenschaft hat vor allem in den letzten Jahrzehnten ungeheure Fortschritte gemacht, um Krankheiten zu heilen oder den Leidenden Linderung zu bringen. Nicht umsonst genießt die Ärzteschaft ein soziales Prestige an der Spitze der Berufe. Aber auch das Verständnis von Krankheit hat sich geändert, obwohl Karl Kraus sagt: »Eine der verbreitetsten Krankheiten ist die Diagnose.«

Seit den 1980er-Jahren hat sich im Blick auf die medizinische Versorgung und professionelle Pflege ein rein funktionales Denken auf einen erweiterten humanistischen Ansatz ausgeweitet (Sr. Liliane Juchli). Zwar werden ganzheitliche Orientierung am Menschen und an seinem Befinden wie auch die pflegerische wie medizinische Fachkompetenz stärker gewichtet und hat sich auch die Kranken- bzw. Krankenhausseelsorge differenziert und professionalisiert. Doch

diese ganzheitliche Sicht ist inzwischen wieder gefährdet, z.B. durch die Spezialisierung in der medizinischen Versorgung, die funktionalen Ansätze mit evaluierbaren Kompetenzen, die Begrenzungen und Einschränkungen durch

»Ist ein profitorientiertes Gesundheitswesen nicht ein Widerspruch?«

Gesetze und Vorschriften sowie durch tarifliche Regelungen. In einem Bericht über eine Tagung an der Universität Luzern zu »Rechtsfragen zum Krankheitsbegriff«[1] ist die Rede von einem leistungsbezogenen Krankheitsbegriff, von »Überarztung«, von normativen Vorgaben der Behandlungsbedürftigkeit und von gesundheitsökonomischen Aspekten usw. Auf den Menschen »Patient« findet sich in diesem Bericht kein Hinweis. So stellt sich erneut die Frage, wie es den Kranken ergeht und wie Krankheit zu verstehen sei. Geht es nur um biologisches Kranksein in einem naturwissenschaftlichen Konzept von Medizin? Ist ein profitorientiertes Gesundheitswesen nicht ein Widerspruch in sich?

Der Mediziner und Friedensnobelpreisträger von 1985, Bernard Lown, meint dazu: »Eine ganz wesentliche Frage ist, ob der Arzt sich auch weiterhin fachgerecht für die Belange eines menschlichen Wesens einsetzen können wird oder lediglich ein Techniker zu sein hat, der den einen oder das anderen schlecht funktionierenden Körperteil betreut.«[2] Und die Fragen gehen weiter. Was heißt z.B. psychische Gesundheit? Die Weltgesundheitsorganisation definiert psychische Gesundheit als Abwesenheit von Leid und Unwohlsein. Das erscheint problematisch, denn zur seelischen Gesundheit können durchaus auch Leiden und unangenehme Gefühle gehören. Gibt es scharfe Trennlinien zwischen krank und gesund? Psychisch Kranke leiden an der Stigmatisierung ebenso wie an der negativen Bewertung ihrer Probleme. Es entsteht ein doppelter Leidensdruck. Denn nicht die Gefühle und die Scham an sich machen krank, sondern deren gedankliche Abwertung oder gar deren Verwerfung. »Es gilt, eine Einstellung zu finden, die psychische Störungen als Möglichkeit des Lebens anerkennt ... Leiden ist so persönlich, dass nur die einzelne Person für sich aus ihrem Lebenszusammenhang heraus dem Erlebten einen Sinn geben kann. Doch um die Sinnfrage kommt niemand herum.«[3] So ist jede Krankheit und jedes Leiden kein ausschließlich körperlicher Vorgang, sondern auch ein eminent geistiges und seelisches Geschehen. Gefragt sind Geduld und Verständnis, Zuwendung und Zeit, Gespräch und Empathie sowie mitgehende Treue, die auch die eigene Hilflosigkeit auszuhalten versucht.

Im Bereich von Gesundheit und Krankheit haben sich die ethischen Herausforderungen massiv verschärft. Damit sind die Fragen nach Lebenssinn, Menschenbild und letztlich nach religiöser Orientierung engstens verwoben. Erinnert sei an die »künstliche« Verlängerung des Le-

»Um die Sinnfrage kommt niemand herum.«

bens, an die absolute oder begrenzte Autonomie der Kranken bzw. die von außen dominierte Sterbehilfe (Euthanasie), an Patientenverfügung, Hospiz-Bewegung, Sterbebegleitung etc.: Fragen über Fragen, die uns bis an die Grenzen des ethischen und theologischen Ringens führen.

Darob darf aber nicht der Blick auf den einzelnen kranken oder/und leidenden Menschen verloren gehen: Werde ich wieder gesund? Warum trifft es ausgerechnet mich? Ich habe doch nichts Böses getan. Warum werde ich gerade jetzt krank und sozusagen »aus dem Verkehr gezogen«, wo ich doch in der Familie oder im Beruf so gefordert bin? Wie fühlt sich Sterben an?

Gibt es ein Danach? Ist das nun alles gewesen? Habe ich vom Leben nicht viel mehr erwartet? Ich bin so müde; will oder mag ich überhaupt noch? Warum gerade jetzt diese wache Sehnsucht nach Lebendigkeit? Was hat das alles für einen Sinn?

(Kranken-)Salbung

Genau in diese Situation hinein ist den Menschen ein wunderbares Sakrament geschenkt: die Krankensalbung. Sie hat als Sakrament eine bewegte Geschichte hinter sich. Wie das Gesundheits- und Krankheitsverständnis hat auch die Krankensalbung einen Bedeutungswandel durchlaufen. Noch vor wenigen Jahrzehnten sprachen wir vom Sterbesakrament. Die ältere Generation erinnert sich noch vielfach, dass der Gang des Priesters zur »Letzten Ölung« mit dem Viatikum (»Wegzehrung«) in die Wohnung eines kranken Menschen und das anschließende Glockengeläute den »Tod« ansagten.

Diese traditionelle Engführung auf »Letzte Ölung« oder gar »Todesweihe« ist seit etwa den 1980er-Jahren aufgebrochen worden. In einzelnen Gemeinden finden liturgische Feiern statt, in deren Rahmen einer größeren Zahl von kranken und leidenden Menschen die Krankensalbung als Zeichen der Stärkung und der Hoffnung im Vertrauen auf Gott gespendet wird. Selbst bei Seniorenkursen für Geistliche und Seelsorgepersonal werden gemeinschaftliche Krankensalbungen gefeiert. Allerdings ist dabei zu bedenken, dass Altsein keine Krankheit ist. Aber die Anfälligkeiten nehmen natürlich zu.

Ist aber dieses Sakrament kircheninstitutionell nicht gefährdet, da das Kirchenrecht die »gültige« Spendung dieses Sakramentes nur durch Priester vorsieht (Canon 1003, §1)? Damit sind viele vollberuflich und freiwillig in der Krankenseelsorge oder Sterbebegleitung engagierte Frauen und Männer von der Spendung dieses so bedeutungsvollen Sakraments ausgeschlossen.

»verschiedene Rituale«

In der Praxis haben sich zwar verschiedene Rituale der Salbung entwickelt. Doch die beauftragten Seelsorgerinnen und Seelsorger geraten häufig in Konflikt zwischen den existentiellen Situationen der Kranken und den Vorgaben des Kirchenrechts, vor allem dann, wenn nicht klar unterschieden wird zwischen heilwirkenden sakramentalen Ritualen und dem Sakrament der Krankensalbung. Es geht um das Amtsverständnis. Noch aber geben die Entscheidungsträger der Kirche keinen Raum einer Diskussion, die das theologisch Mögliche und pastoral Notwendige sucht und wagt. Die offizielle Kirche riskiert, was zu retten wäre. Auch in diesem kirchlichen Bereich ist die Praxis und deren theologische Legitimation viel weiter als die engen Vorgaben des kanonischen Systems. Es ist ein Ärgernis, wie die Seelsorge und die betroffenen Menschen sich selbst überlassen bleiben. Das vorliegende Heft von DIAKONIA möchte sich diesen Fragen stellen.

Blick in die Tradition

Für das neue Verständnis ist die biblische Fundierung entscheidend. Im Alten Testament hatte Krankheit als Strafe Gottes oder als Prüfungs- und Läuterungssituation gegolten. Aber auch Heilung hatte mit Gott zu tun (Ex 15,26; Hiob 5,18). Gott bezeichnet sich selbst als Arzt (Ex 15,26). Wegen des tiefen Zusammenhangs von Krankheit und Gottesverhältnis waren auch in Israel die Priester zuständig: Beten, Opfer, das Heilmittel Öl und die Salbung gehörten zusammen.

Das Wirken Jesu war ganz darauf eingerichtet, aus körperlichen, seelischen und geistigen Unheilszusammenhängen zu befreien und die neuen Verhältnisse im Horizont der »Gottesherrschaft« aufbrechen zu lassen. Bei Jesus ist Krankheit Anlass für das heilende Wirken Gottes: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken« (Mk 2,17). Krankenheilungen sind für ihn Zeichen des anbrechenden Gottesreiches. Krankheiten sind unheilvolle Erfahrungen, die es im Namen Gottes zu bewältigen gilt.

Seine Jünger führen das weiter. Sie verkündeten das Evangelium und heilten überall die Kranken (Lk 9,6), sie trieben Dämonen (psychische Leiden und Mächte im Inneren des Menschen wie Angst, Zweifel, Sucht und Depression ...) aus, sie salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie (Mk 6,13). Dies hat die Tradition der Krankensalbung beeinflusst. Klassisch geworden ist dafür eine relativ späte Stelle im Jakobusbrief (Jak 5,14f): »Ist einer von euch krank, dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich. Sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben...« – Jesus ist am Heil der Menschen interessiert. Heiland ist immer noch eine Bezeichnung, die gerade kranken Menschen nahe gehen dürfte. – Das Zweite Vatikanische Konzil knüpft am biblischen Verständnis an, wenn es in der Liturgiekonstitution heißt: »Die ›Letzte Ölung‹, die auch – und zwar besser – ›Krankensalbung‹ genannt werden kann, ist nicht nur Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für den Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Alterschwäche in Lebensgefahr zu geraten« (73).

»retten und aufrichten«

Das Konzil empfiehlt, den Ritus an die Verhältnisse der Kranken anzupassen (75). Konkreter ist die Apostolische Konstitution Pauls VI. (1972), in der bestimmt wurde, das Sakrament der Krankensalbung jenen zu spenden, deren Gesundheitszustand angegriffen ist, indem man sie auf der Stirn und auf den Händen mit geweihtem Öl salbt und dabei folgende Worte spricht: »Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des heiligen Geistes. Der Herr, der dich von den Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf!« Nicht mehr nur Sündenvergebung steht im Zentrum, sondern die Kraft des Hl. Geistes und die Worte »retten« und »aufrichten«.[4]

Heil und Heilung

Die Krankensalbung greift auf die Salbung bei Taufe und Firmung zurück. Die grundsätzliche Zusage der Liebe Gottes zum Menschen wird in einer konkreten Situation zum Hoffnungszeichen. Dieses Sakrament spricht Gottes Zusage und Verheißung einer heilen und erfüllten »Lebendigkeit« hinein in die Situation der körperlichen und seelischen Grenzerfahrung sowie der Krankheit und der Angst vor dem Tod. Wie Schuld nicht zum Anlass wird, dass Gott uns fallen lässt, so auch Krankheit, Sterbenmüssen, körperliches und seelisches Zerbrechen nicht: Wenn wir am Ende sind, ist Gott da.

Im Zeichen der Krankensalbung (Gebet mit Handauflegung, Salbung) wird den Menschen in der Treue gegenüber dem Wort und dem Weg Jesu bedeutet: »Es ist gut, dass du bist; du bist in der Tiefe deines Daseins als geliebtes Geschöpf

bejaht, und Gott bleibt zu deinem ganzen Heil dir treu.« Dadurch wird in die Furchen der Krankheit und der Sterbenserfahrungen und in die Gräben unserer Zusammenbrüche die Saat der Hoffnung und der Kraft gestreut, die Hoffnung auf »Leben in Fülle« (Joh 10,10).

Auch hier ist die sakramentale Praxis gerade vom gesellschaftlichen Hintergrund sehr bedeutsam: Alles was mit Krankheit und Sterben zu tun hat, wird fast klinisch sauber aus der Öffentlichkeit verbannt; manche Glücksvorstellungen

»Altwerden wird zum Unglücksfall.«

und ein überhandnehmender Gesundheitskult lassen jegliche Form von Behinderung als Wertminderung des Menschen erscheinen. Altwerden wird zum Unglücksfall. Andererseits ist Gesundheit ein hohes, wenn auch labiles Gut.

Im Sinne des Sakramentes liegt alles, was mit den Anstrengungen der Menschen und der Wissenschaft zu tun hat, Krankheit zu verhindern, zu mildern und zu heilen. Vermutlich wird der Sinn gerade dieses Sakramentes in Zukunft noch an Bedeutung gewinnen, wenn wir an die Begleitung kranker und sterbender Menschen denken. Von daher wird Leib- und Seelsorge die Würde der kranken, behinderten und alt gewordenen Menschen in einem dialogischen Geschehen im eigenen Bereich ernst nehmen und sich gegen Tendenzen in der Gesellschaft zur Wehr setzen, wo Kranke und Alte ausgesondert und nur zum Objekt von Fürsorge werden. Eine Kirche, die die Krankensalbung spendet und feiert, begibt sich in die Solidarität mit den Leidenden. Voreilige fromme Antworten auf die Fragen

»zuletzt das gemeinsame Warten auf den Tod«

nach dem Warum des Leidens verbieten sich. Etwas anderes ist es, diese Fragen auf die Zukunft einer für uns unbegreiflichen Heils-Verheißung zu öffnen.[5] Die Solidarität mit den Leidenden kann der Herausforderung des Sterbens nicht ausweichen. Dies kann bedeuten: Dableiben, geduldiges Ausharren und zuletzt das gemeinsame Warten auf den Tod.

Die Krankensalbung ist somit ein elementares Heilszeichen in schweren Stunden des Lebens. Nicht umsonst haben sich über die Wertschätzung und die Bedeutung dieses Sakraments auch ökumenisch wichtige Annäherungen ergeben und eine liturgische Praxis mit Handauflegung, Gebet und Salbung ausgebildet bis hin zu Heilungs-Gottesdiensten. Das Sakrament der Krankensalbung will in schweren oder gar aussichtslosen Lebenssituationen Hoffnung im Vertrauen auf Gott schenken, denn es will sagen, dass die Grenzen des Lebens nicht die Grenzen der Liebe sind.

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

[1] Vgl. Uniluaktuell vom 25. September 2008
[2] Tages-Anzeiger (3. September 2004), 10.
[3] Daniel Hell, Direktor an der Psychiatrischen Uni-Klinik in Zürich, in: »Forum« vom 30. September/7. Oktober 2001, 8.
[4] Vgl. hierzu: Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz [7]1998, 226f.
[5] Leo Karrer, Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid, Freiburg i.Br. 1990.

Sabine Demel

Krankensalbung und Letzte Ölung

Sakrament gegen die Isolation bei schwerer Krankheit

Die Praxis wie die kirchenrechtliche Sicht des Sakraments hat sich im Lauf der Geschichte wiederholt verändert. Heute steht u.a. eine stärkere Einbindung in gemeinschaftliche und gemeindliche Szenarien an sowie eine neue Auseinandersetzung mit dem Tod. Offenes Diskursthema bleibt die Frage des Spenders.

Zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften droht kranken, sterbenden und toten Menschen die Isolation. Das ist religionsgeschichtlich schon für die orientalische Antike belegt. Und es zeigt sich bei uns heute in unseren riesigen Klinikkonzernen. »Meist sind sie errichtet ›vor den Toren der Stadt‹, außerhalb von Wohn- und Lebensbereichen, abgesondert auf den Feldern draußen. So lebensentscheidende Ereignisse wie Geburt, Krankheit, Heilung und Sterben finden in gesellschaftlicher Isolation statt.«[1] Doch kein Mensch und keine Gesellschaft kann die Erfahrungen mit Krankheit, Sterben und Tod auf Dauer ausblenden. Daher hat sich in den christlichen Gemeinden ein konkreter Ratschlag gegen diese Isolation durchgesetzt. Er ist im Neuen Testament überliefert und lautet schlicht und ergreifend: »Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde [griech.: presbyteroi] zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten, wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben« (Jak, 5,14f).

Wechselvolle Geschichte

Die ersten textlichen Zeugnisse einer speziellen Salbung der Kranken mit gesegnetem Öl datieren aus dem 3. Jahrhundert, der explizite Verweis dafür auf den Jakobusbrief ist seit dem 5. Jahrhundert belegt.[2] Seitdem etabliert sich in den christlichen Gemeinden die Praxis einer Ölsalbung von erkrankten Gemeindemitgliedern durch die autorisierten Leiter der jeweiligen Gemeinde – eine Funktion, die im Zuge der kirchlichen Ämterentwicklung sehr bald den Priestern zufällt. Mit der Ölsalbung wird der/die Kranke Gott übereignet; denn das Öl ist Segensträger Christi. Um das deutlich zu machen und sich zugleich von heidnischen Magiebräuchen abzusetzen, wird es bald üblich, dass das Öl vom Bischof geweiht ist.[3]

»Stand die Krankensalbung in der alten und frühmittelalterlichen Kirche im Dienst der Hei-

lung von allen körperlichen sowie seelischen und geistigen Schwächen, so wurde in den Sakramentaren des 8./9. Jahrhunderts die Einordnung der Krankenliturgie in den Kontext von Kran-

»für den letztmöglichen Augenblick aufheben«

kenbuße und Viaticum (letzte Wegzehrung), also in die Sterbe- und Begräbnisliturgie die Regel.«[4] Mit dieser zeitlichen Verlagerung wandelte sich auch das Verständnis der Ölsalbung der Kranken hin zur Ölsalbung als letzte Vorbereitung auf den Tod; so wurde aus der »Krankensalbung« die »Letzte Ölung«.

Mehrere Faktoren mögen für diese Entwicklung mit maßgeblich gewesen sein. Zum einen war der Empfang der Ölsalbung mancherorts mit einer gehörigen materiellen Abgabe für den Spender verbunden und zum anderen war der/die »Gott-Geweihte« im Falle der Genesung gehalten, künftig irdischen Freuden und Genüssen zu entsagen. Von daher legte es sich nahe, diese Ölsalbung nicht in zu jungen Lebensjahren zu empfangen, sondern sich für den letztmöglichen Augenblick aufzuheben.[5] Hinzu kam die damalige Praxis der Kirchenbuße mit entsprechenden Auswirkungen auf die Ölsalbung. Denn im ausgehenden Altertum wurde es üblich, dass »die Rekonziliationsbuße wegen ihrer kirchenöffentlichen Elemente und der (im Vergleich

»Akzentverschiebung«

zu den ersten Jahrhunderten) härteren Dauerfolgen immer mehr auf das Lebensende verschoben wurde, die Krankensalbung aber einem ausgeschlossenen Sünder erst nach der Rekonziliation gespendet werden konnte.«[6]

Diese Entwicklung der zeitlichen Verlagerung der Ölsalbung an das Lebensende brachte wiederum mit sich, dass in der Sündenvergebung, die nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes nur eine bedingte Wirkung der Ölsalbung ist für den Fall, dass Sünden begangen worden sind, allmählich eine der Hauptwirkungen der Ölsalbung gesehen wurde. Ursache für diese Akzentverschiebung ist die Tatsache, dass der Empfang der Ölsalbung am Lebensende zunehmend mit dem Bußsakrament in Verbindung gebracht und der Gesalbte in den Stand der Büßer aufgenommen wurde.[7]

Das Sakrament der Todesweihe

Als im 11./12. Jahrhundert eine systematische Sakramententheologie entwickelt wurde, wurde die »Letzte Ölung« ganz selbstverständlich unter die Siebenzahl der Sakramente aufgenommen. Die Sakramentalität und die Sinndeutung als »Letzte Ölung« blieben lange Zeit unbestritten. Erst die Reformatoren stellten im 16. Jahrhundert sowohl die Sakramentalität der Ölsalbung wie auch deren Umdeutung von einer Krankenölung zu einem Sterbesakrament heftig in Frage. Daher musste auf dem Konzil von Trient (1545-1563), das als katholisches Reformkonzil alle Einwände der Reformatoren zu widerlegen hatte, auch die reformatorische Kritik an der »Letzten Ölung« zurückgewiesen werden.

Dementsprechend wurde dort gelehrt (vgl. DS/DH 1694-1700), dass erstens die Praxis der »Letzten Ölung« schriftgemäß ist und zweitens Christus dieses Sakrament eingesetzt hat, zwar nicht durch eine direkte Weisung, sondern durch seine Vergegenwärtigung der heilenden Kraft Gottes in Wort und Tat, wie es bei Markus angedeutet (Mk 6,13) und dann durch Jakobus verkündet ist (Jak 5,14f). Drittens wurde herausgestellt, dass die eigentlichen Spender dieses Sa-

kraments die Presbyter der Kirche sind, wie es bereits bei Jakobus geschrieben steht, worunter nicht einfach die Ältesten dem Lebensalter nach oder die Vornehmsten im Volke verstanden werden, sondern entweder die Bischöfe oder die Priester.

In der klassischen Terminologie der Sakramententheologie ausgedrückt lehrt das Konzil von Trient: Subjekt des Sakraments ist der

»Vergegenwärtigung der heilenden Kraft Gottes«

schwer erkrankte Gläubige. Spender ist jeder und nur ein Priester. Die Materie ist die Salbung mit geweihtem Öl und die Form das Gebet des Spenders. Die Wirkungen sind die heilbringende Gnade, Vergebung der Sünden, Aufrichtung des/der Kranken. Hatten die Konzilsväter von Trient noch im Blick, dass die »Letzte Ölung« auch den/die Kranke(n) an Seele und Leib aufrichtet, also auch die Wirkungen der ursprünglichen »Krankensalbung« schenkt, wurde in der Folgezeit die »Letzte Ölung« nur noch als Salbung zum Sterben, als Sakrament der Todesweihe bzw. Sterbesakrament gesehen und herausgestellt.[8]

Beistand in der Krise

Erst das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) vollzog eine entscheidende Kehrtwende wieder hin zur ursprünglichen Bedeutung der Ölsalbung als Beistand für den ernsthaft erkrankten Menschen, dem auch die Bedeutung der »Letzten Ölung« innewohnen kann, aber nicht primär und vor allem nicht als einziger Sinngehalt zukommt. Unmissverständlich erklärt das Konzil: »Die ›Letzte Ölung‹, die auch – und zwar besser – ›Krankensalbung‹ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten« (SC 73).

Dieser konziliaren Akzentuierung entsprechend leitet das derzeit geltende Kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1983, die Bestimmungen über das Sakrament der Ölsalbung (cc.998-1003) mit folgender theologischer Präambel ein: »Durch die Krankensalbung empfiehlt die Kirche gefährlich erkrankte Gläubige dem leidenden und verherrlichten Herrn an, damit er sie aufrichte und rette; sie wird gespendet, in dem die Kranken mit Öl gesalbt und die in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Worte gesprochen werden« (c.998 CIC/1983). Knapper, präziser und zugleich einladender lässt sich Sinn und Zweck des Sakramentes

»eine gesamtmenschliche Stärkung der geistgewirkten Hoffnung«

der Ölsalbung in seiner ursprünglichen und wiederentdeckten Bedeutung und Wirkung kaum umschreiben. Das ist umso bemerkenswerter, weil das frühere Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1917, lediglich drei Regelungen über den rechten Vollzug und den Spender des Sakramentes der Ölsalbung – der damaligen theologischen Überzeugung der Gesamtkirche entsprechend als »Letzte Ölung« bezeichnet – enthalten hatte, aber keinerlei Aussagen über dessen theologische Bedeutung (cc.937-939 CIC/1917).

Vor allem die Umschreibung der Wirkung dieses Sakraments in c.998 CIC/1983 als »Aufrichten« und »Retten« durch den verherrlichten Herrn – eine offensichtliche Anlehnung an die Formulierung des Jakobusbriefes – bringt tref-

fend zum Ausdruck, dass dieses Sakrament »nicht entweder auf die Gesundheit des Leibes oder der Seele [zielt], sondern darauf, in der Begegnung mit Christus eine gesamtmenschliche Stärkung der geistgewirkten Hoffnung zu empfangen. Christliche Hoffnung aber richtet sich sowohl auf das ›Letzte‹ wie auf das ›Vorletzte‹: auf das ›Sein-in-der-Welt‹ wie auf das ›Sein-vor-Gott‹, sie ergreift Seele und Leib und wegen der Verbindung beider auch dessen gesundheitliches Befinden (was nicht mit klinischer Heilung identisch sein muss).«[9]

In Gemeinschaft und unter Mitwirkung von Laien

Eine weitere Neuerung von zentraler Bedeutung im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 stellt die rechtliche Möglichkeit dar, das Sakrament der Krankensalbung mehreren Kranken zugleich in einer gemeinsamen Feier zu spenden (c.1002 CIC/1983). Voraussetzung dafür ist die ausreichende Vorbereitung und die rechte Disposition der Empfängerinnen und Empfänger der Krankensalbung sowie die Beachtung der Maßgaben des jeweiligen Diözesanbischofs. Da diese Neuerung bereits 1972 durch die Gottesdienstkongregation in der »Ordnung für die Salbung der Kranken und ihrer Seelsorge« (Ordo unctionis infirmorum eorumque Pastoralis Curae, 7.12.1972) eingeführt worden ist, hatte die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1978 in einer »Erklärung zur Krankenpastoral« festgelegt, dass bei einer gemeinsamen Feier der Krankensalbung für mehrere Kranke über die gesamtkirchlichen Bestimmungen hinaus die Empfängerinnen und Empfänger vor der gemeinsamen Feier namentlich angemeldet und in einem eigenen Gespräch vorbereitet sein müssen sowie deren Anzahl überschaubar gehalten werden soll, um den Eindruck einer Massenspendung zu vermeiden.[10]

Seiner theologischen Bedeutung entsprechend kann das Sakrament der Krankensalbung empfangen, wer als Gläubige(r) »aufgrund von Krankheit oder Altersschwäche in Gefahr gerät«

»fünf Kriterien«

(c.1004). Allerdings darf es »jenen nicht gespendet werden, die in einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig verharren« (c.1007 CIC/1983). Bei dieser auf den ersten Blick rigoros anmutenden Regelung darf nicht übersehen werden, dass die Spendung der Krankensalbung nur dann verweigert werden darf, wenn alle hier genannten fünf Kriterien erfüllt sind. Demzufolge darf die Spendung nur verweigert werden, wenn erstens eine Sünde vorliegt, die zweitens schwer, drittens offenkundig, also allgemein bekannt, ist und in der viertens verharrt wird, die also nicht bereut wird, und zwar fünftens in hartnäckiger Weise, also trotz Ermahnung und anderer pastoraler Bemühungen nicht bereut wird.

Hinsichtlich der Spenderfrage hat der kirchliche Gesetzgeber dagegen keinerlei Änderungen vollzogen. Wie schon auf dem Konzil von Trient festgelegt und im CIC/1917 übernommen, gilt auch nach dem geltenden Recht, dass die Krankensalbung nur von einem Priester gül-

»nur von einem Priester gültig gespendet«

tig gespendet wird (c.1003 CIC/1983). Da bereits auf der »Gemeinsame[n] Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« (1972-1975) eine Ausweitung des Spenderkreises auf Diakone und Laien, die in der Krankenseelsorge tätig sind, diskutiert und seitdem immer wieder eingefordert wird, ist diese Diskussion jüngst

durch eine »Note der Kongregation für die Glaubenslehre über den Spender des Sakraments der Krankensalbung vom 11. Februar 2005« nochmals aufgegriffen worden. Darin wird kurz und bündig eingeschärft, dass die Lehre, wonach nur Priester (Bischöfe und Presbyter) die Spender des Sakraments der Krankensalbung sind, »endgültig zu halten (definitive tenenda) [ist]. Weder Diakone noch Laien können deshalb den genannten Dienst ausüben und jegliche Handlung in diesem Sinn stellt eine Vortäuschung des Sakraments dar.«[11]

Zur Entschärfung dieser Diskussion um den Spender der Krankensalbung haben die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben über »Die Sorge der Kirche um die Kranken« vom 20. April

»von Priester, Diakon und/oder Laien gemeinsam gestaltet«

1998[12] einige Vorschläge entwickelt, wie die Feier der Krankensalbung von Priester, Diakon und/oder Laien gemeinsam gestaltet werden kann. Konkret führen die Bischöfe dazu aus:

»In den Fällen, in denen Diakone oder Laien vom Bischof mit der Krankenhaus-Seelsorge beauftragt sind, können diese bei der Feier der Krankensalbung *mitbeteiligt* werden; der *eigentliche Spender des Sakraments ist der Priester.* Mögliche Formen sind: a) Ein Diakon oder ein Laie, der einen Kranken seelsorglich begleitet, soll, wenn zur Feier des Sakraments der Krankensalbung ein Priester gerufen wird, nach Möglichkeit *bei der Feier der Krankensalbung anwesend sein und mitwirken.* Er soll den Priester und den Kranken einander vorstellen. Er kann die Schriftlesung sowie die Bitten vor der Handauflegung und die Christusrufe nach der Salbung vortragen. Auf diese Weise kommt die Gebetsgemeinschaft bei der Feier der Krankensalbung deutlicher zum Ausdruck.

b) Es empfiehlt sich, in den Gemeinden und besonders in Krankenhäusern und Altenheimen die Krankensalbung regelmäßig im Rahmen einer Eucharistiefeier zu spenden. Der Dienst des Priesters bei der Krankensalbung ist damit in ein umfassenderes liturgisches Geschehen eingebettet.

c) Wo beides nicht möglich ist, kann der Diakon oder der Laie dem Kranken durch Gebet und Zuspruch begleiten. Gemeinsam mit dem

»den Kranken durch Gebet und Zuspruch begleiten«

Kranken kann er um Vergebung der Sünden bitten. Schließlich kann er den Kranken durch symbolische Zeichenhandlungen – durch ein Kreuzzeichen auf die Stirn oder durch Besprengen mit Weihwasser zur Erinnerung an die Taufe und die in ihr geschenkte Gleichgestaltung mit Tod und Auferstehung Jesu Christi – Kraft, Mut und Trost zuteil werden lassen. In diesem Zusammenhang verdient der neu konzipierte Wortgottesdienst mit Krankensegen in der Neuausgabe der ›Feier der *Krankensakramente*‹ (1994) mit reichen Auswahlmöglichkeiten an Gebeten Beachtung.«

Herausforderungen und Chancen für heute

Die Geschichte der Ölsalbung zeigt eindrucksvoll, dass Inhalt, Bedeutung und Ausgestaltung dieses Sakramentes im Laufe der Jahrhunderte mehreren großen Wandlungen unterzogen worden sind. Das kann Mut machen, auch heute nach den notwendigen Veränderungen für eine den Zeichen der Zeit entsprechende Vorbereitung und Feier der Krankensalbung Ausschau zu halten. Dafür werden schon seit einigen Jahren mehrere Aspekte angemahnt, vier sind im Folgenden benannt.

1) Die Krankensalbung muss mehr mit dem gewöhnlichen Leben verbunden werden. Wie wenig sie in Beziehung zum normalen Leben steht, wird u.a. auch daran deutlich, dass es für die Krankensalbung so gut wie keine katechetische Vorbereitung gibt. Im Vergleich mit den anderen Sakramenten tut sich hier eine erschreckende Kluft auf. Paradigmatisch ist hier an die aufwendige Vorbereitung der Erstkommunion oder auch des Weihesakraments zu erinnern. Eine katechetische Vorbereitung auf die Erfahrung einer schweren Krankheit der eigenen Person oder eines liebgewordenen Menschen gibt es in unseren Gemeinden nur selten, meistens sogar überhaupt nicht. Auch die Erfahrung und das Miterleben des Sterbens ist katechetisch weitgehend ausgeblendet. Wie kann sich das ändern?

Hier können folgende Überlegungen mögliche Wege bahnen: »Es gibt keine größere Gewissheit im Leben eines Menschen und in der Welt insgesamt als diese: Krankheit und Sterben gehören zum Leben. Um aber diese Wahrheit zu akzeptieren, bedarf es eines langen Lernpro-

»mehr mit dem gewöhnlichen Leben verbunden«

zesses. Eigene Betroffenheit können Lernchancen sein, Schritte in diesem Lernprozess voranzugehen. Bevor nicht diese grundlegenden Lernprozesse in unseren Gemeinden in Gang kommen, wird auch kaum ein Veränderungsprozess bezüglich der Krankensalbung entstehen. Gemeindekatechese als Hilfe zum Gelingen des Lebens kann und muss, will sie ihrer eigenen Zielsetzung gerecht werden, den Lernprozess um diese zentralen Themen von Leben und Sterben in Gang setzen. Das eigentliche katechetische Ziel zum Sakrament der Krankensalbung heißt dann, in den Gemeinden Lernprozesse mit Betroffenen zu ermöglichen, um Krankheit und Sterben in der eigenen Lebens- und Lerngeschichte zu entdecken und aufzugreifen.«[13]

2) Die Spendung der Krankensalbung als sakramentale Handlung der Kirche sollte nicht in einem isolierten Akt stattfinden, sondern im Rahmen einer liturgischen Gemeinschaftsfeier – gegebenenfalls in Verbindung mit einer Eucharistiefeier – (wesentlich stärker als bisher) in das

»aufgehoben sein im gläubigen Gebet der Kirche«

gemeindliche bzw. pfarrliche Leben integriert werden. Das könnte an eigens angebotenen Senioren- und Krankentagen in der Gemeinde wie auch in Krankenhäusern und Heimen geschehen. Denn eine gemeinsame Feier lässt einerseits die Empfängerinnen und Empfänger »ihr Aufgehobensein im gläubigen Gebet der Kirche tiefer erfahren.«[14] Und andererseits kann die Gemeinschaft auf natürliche Weise lernen, erfahren und miterleben, dass Krankheit und Sterben zwar schwierige, aber dennoch ganz normale Vorgänge der menschlichen Existenz sind, die durch den christlichen Glauben und die christliche Lebenspraxis liebevoll und fürsorglich begleitet werden.

Krankheit und Sterben können so (wieder leichter) ihren angemessenen Platz im Gemeindeleben und im Leben der einzelnen Gemeindeglieder erhalten und werden nicht (länger) an

»Solidarität der Kirche mit ihren Kranken«

den Rand gedrängt oder gar gänzlich verdrängt. Denn sowohl die Empfängerinnen und Empfänger als unmittelbar Betroffene wie auch die mitfeiernde Gemeinschaft als mittelbar Betroffene können so gemeinsam und doch auf je ihre Weise erleben, dass Krankheit und Sterben als Sym-

bole der Gottesferne und Isolation von den Menschen zu Symbolen der Gottesnähe und Solidarität werden. Eine radikalere Umqualifizierung von Krankheit und Tod ist kaum denkbar: »Das, was Trennung symbolisiert, kann dank des sakramental vermittelten Erbarmens des Kyrios zum wirksamen Medium der Verbindung von Gott und Menschen und der Menschen untereinander werden. Möglicherweise wird der Kranke dadurch selber gesund.«[15]

3) Zur Förderung des Gemeinschaftsbezugs wie auch als Beitrag zur katechetischen Vorbereitung auf die Feier der Krankensalbung sollte das Krankenöl künftig nicht oder zumindest nicht nur am Gründdonnerstag durch den Bischof in der Chrisammesse geweiht werden, sondern vor Ort, durch den Priester in den einzelnen Gemeinden. »Dadurch würde die Gemeinde als

»Krankheit und Sterben einen angemessenen Platz im Gemeindeleben geben«

zentraler Ort des Krankensakraments und damit dessen Communio-Charakter wieder stärker zum Tragen kommen. Durch eine priesterliche Ölweihe inmitten der Gemeinde könnte nicht nur ganz im Sinn des Trienter Konzils das Sakrament der Krankensalbung stärker ekklesiologisch verankert, sondern zugleich die Solidarität der Kirche mit ihren Kranken eindrucksvoller zum Ausdruck gebracht werden, insofern sie an solchen Gemeindefeiern teilnehmen könnten, während sich die vorösterliche Chrisammesse fernab jeglicher Kranken vollzieht, mehr auf die Formalität als auf den diakonalen Dienst an den Kranken bedacht.«[16]

4) Nachdem die einseitige Sichtweise der Ölsalbung als Todesweihe durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden worden ist, droht heute bisweilen die gegenteilige Gefahr, nämlich im Zusammenhang mit der Krankensalbung die Perspektive des Sterbens auszublenden und somit die persönliche Konfrontation mit dem Tod zu tabuisieren. Ein Indiz für diese Gefahr ist die Tatsache, dass in der Gottesdienstordnung für die Krankensalbung das Wort »Tod« – außer auf Christus bezogen – nicht vorkommt.[17] Doch zur Ölsalbung gehört auch die Konfrontation

»letzten Schritt der Lebensübergabe zu vollziehen«

des/der Einzelnen mit der Frage, »ob ich (rückblickend) genug gestorben bin, um mit Christus auferstehen zu können, und ob ich (vorausblickend) bereit bin, mit Christus den letzten Schritt der Lebensübergabe zu vollziehen«[18].

Um diese fordernde Perspektive der Krankensalbung im Blick zu behalten, sollte die Krankensalbung ein fester Bestandteil der Palliativ-Pflege sein. Die palliative Pflege sucht, »eine integrale Antwort auf medizinischer, psychischer, sozialer und religiöser Ebene zu geben. So ist palliative Pflege als Mentalität die begleitende Ergänzung der kurativen Medizin. In der Endphase, wenn die kurative Medizin aufhört, übernimmt sie die Totalversorgung. Es ist nicht

»mit einer noch nicht erfüllten Zukunft«

verwunderlich, dass in einem palliativen Kontext im Prozess des Akzeptierens und in der Verarbeitung der Trauer aufs neue Symbolhandlungen und Rituale entdeckt werden wie z.B. das bewusst vollzogene Zudrücken der Augen des Verstorbenen oder das Übergeben des Traurings an den überlebenden Partner.«[19] Die Krankensalbung kann in dieser Phase für die Empfängerin und den Empfänger erfahrbar machen, dass

in den pflegenden Personen Gott am Werk ist, dass sie/er mit Gott in ihrer/seiner Leidenssituation verbunden ist und dass Gott sie/ihn sendet »weiterzuleben auf dem Weg zur Vollendung, zur Rettung und zur Auferstehung, mit einer noch nicht erfüllten Zukunft«[20].

Sabine Demel ist Professorin für Kirchenrecht an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind das Verhältnis von Theologie und Recht, die Ökumene, Beteiligungsstrukturen, das kirchliche Amt, die Rechtsstellung von Laien und Frauen in der Kirche.

[1] Klaus Tigges, »Sie kommen aber doch nochmal wieder ...?!« Vom katechetischen Schweigen über die Krankensalbung, in: KatBl 109 (1984) 747-750, 748.
[2] Vgl. Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, in: HdD IV 3, Freiburg i.Br. 1978, 218f.
[3] Vgl. Gisbert Greshake, Krankensalbung. II. Historisch-theologisch und III. Systematisch-theologisch, in: LThK 6, Freiburg i.Br. [3]1997, 419-423, 419f.
[4] Christoph Böttigheimer, Krankensalbung und Spendungsvollmacht, in: StZ 216 (1998) 607-618, 608.
[5] Vgl. Greshake (Anm.3), 420.
[6] Anton Ziegenaus, Der Empfänger der Krankensalbung, in: Dienst an Glaube und Recht, hrsg. v. Anna Egler und Georg May, Berlin 2006, 709-719, 713.
[7] Vgl. Böttigheimer (Anm.4), 613.
[8] Vgl. Greshake (Anm.3), 421.
[9] Ebd., 423.
[10] Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Erklärungen zur Krankenpastoral, Heft 19, hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1978, hier Nr. 2.
[11] In deutscher Übersetzung abgedruckt, in: AfkKR 174 (2005) 164.
[12] Die Deutschen Bischöfe, Die Sorge der Kirche um die Kranken, Heft 60, hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1998, hier S.15f (Hervorhebungen von Verf.in).
[13] Tigges (Anm.1), 749.
[14] Andreas Heinz, Krankensalbung. VI. Praktisch-theologisch, in: LThK 6, Freiburg i.Br. [3]1997, 424-425, 425.
[15] Michael Schulz, Sakramentale Theodizee: die Krankensalbung. Anthropologie, Theologie und Spiritualität eines Sakramentes, in: Theologie und Glaube 91 (2001) 69-86, 85.
[16] Böttigheimer (Anm.4), 616.
[17] Vgl. Kristiaan Depoortere, Neue Entwicklungen rund um die Krankensalbung, in: Concilium 34 (1998) 553-564, 561.
[18] Ebd., 563.
[19] Ebd., 555.
[20] Ebd., 560.

Benedikt Kranemann

Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft

Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung

Was oft nur in der Abgeschiedenheit von Krankenzimmern gefeiert wird, eröffnet viele, auch die Gemeinden einbeziehende Möglichkeiten. So könnte die Kraft der Heilszusage Gottes ebenso wie die Verpflichtung zur Sorge für die Kranken oder auch der Umgang mit heiligem Öl für die ganze Kirche wiedergewonnen werden.

Die Krankensalbung wird häufig jenseits der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit gefeiert, ihre Glaubensbotschaft kommt dabei für das Gros der Gemeinden zu wenig zur Geltung. Doch könnte gerade diese Liturgie in einer Gesellschaft, die hinsichtlich der Grenzfragen menschlichen Lebens auf der Suche nach Antworten ist, Prämissen christlicher Anthropologie und kirchlichen Handelns zum Ausdruck bringen. Man kann vielleicht sogar zuspitzen: Eine Liturgie, die sich ernsthaft Kranken oder denen, die sich wegen einer gefährlichen Erkrankung einer Operation unterziehen müssen, die sich Menschen mit Altersschwäche oder einer bedrohlich angegriffenen Gesundheit zuwendet, setzt im gesellschaftlichen Umfeld ein Signal und ist geradezu aktuell.

Die Kirche gibt ein Zeichen, das sehr nachdrücklich für christliche Gottesbotschaft und Nächstenliebe steht. Angesichts der Kontingenz menschlicher Existenz, der Schwäche des Menschen, seiner Schmerzen und Ängste, der Einschränkung seiner Lebensmöglichkeit feiert die Kirche ein Sakrament, das aus der Hoffnung auf das Handeln des dreieinen Gottes lebt. Getragen ist es von der Glaubensgewissheit des in Jesus Christus angebrochenen Gottesreiches, von der Nähe Jesu zu den Leidenden und von der Überwindung der Macht des Todes in der Auferstehung. In der Krankensalbung scheint das Bild Gottes, der dem Menschen nahe ist, und zugleich ein Bild des Menschen auf, der in aller Gebrochenheit und Hinfälligkeit von Gott angenommen ist.

Gegenüber allen Mechanismen, Krankheit, Schwäche und Verfall zu verdrängen, ist die Krankensalbung ein Gegenakzent. Sie ist ein Sakrament, das Bedeutung für das Leben heutiger Menschen hat und im Bewusstsein der Gemeinden und dann auch der Gesellschaft viel stärker präsent sein müsste, denn es eröffnet dem Mitfeiernden von Gott her eine Perspektive der Hoffnung angesichts jener Grenzen, die zum menschlichen Leben unweigerlich hinzugehören. Zugleich ist sie ein theologisch vielfältig deutbares Sakrament, das in der Gegenwart Christi gefeiert wird: Es sagt in unterschiedlicher

Weise Heil und Heilung zu, betrifft Leib und Seele, wird im Hier und Jetzt gefeiert, verbindet zugleich mit der Heilsgeschichte Christi und bringt Hoffnung auf zukünftiges Heil zum Ausdruck.

Auf der einen Seite existiert eine theologisch und seelsorglich facettenreiche Liturgie, auf der anderen Seite ist eine Praxis zu beobachten, die sich verbessern lässt. Die »Feier der Krankensakramente«[1] bietet eine Fülle von Möglichkeiten zur Verlebendigung dieser Liturgie in Kirche und Gesellschaft. Deshalb soll im Folgenden gefragt werden, wie der Krankensalbung innerhalb der liturgischen Ordnung ein höherer Stellenwert im Leben der Gemeinde gegeben werden kann. Nach Überlegungen zur Theologie dieser Liturgie sollen einige Aspekte genannt werden, unter denen heute dieses Sakrament neu erschlossen und lebendiger gefeiert werden kann.

Die theologische Mitte

Sowohl in der theologischen Diskussion als auch in der gottesdienstlichen Praxis scheint sich diese Sakramentenliturgie als sperrig zu erweisen, zu sehr ist sie immer noch mit dem Odium des Sterbesakraments verbunden. Was feiert die Krankensalbung?[2] Zur Orientierung ist der Rückblick auf die Liturgiekonstitution hilfreich, die sich in SC 73-75 zur Benennung des Sakraments äußert und einige Vorgaben für die Liturgiereform macht, die Maßstab kirchlichen Handelns bleiben. Theologisch deutet man das Sakrament als Zuspruch von Heil und Heilung des ganzen Menschen, wobei diese Heilszusage in einer anamnetisch grundierten, also den Menschen in die Heilsgeschichte Gottes einbindenden Liturgie immer alle Zeitebenen im Hier und Jetzt umfasst.[3] Pastoral möchte man eine breitere Praxis dieses Sakraments initiieren.

Das Zweite Vatikanum wollte die Vorstellung einer mit der Todesstunde verbundenen Salbung überwinden. Diese Liturgie und ihre Möglichkeiten sollten »besser und breiter« genutzt werden.[4] Für die zukünftige Liturgie erwartete man »Hinweise auf die Beziehung des Sakramentes zur Auferstehung des Leibes und auf die

»vielfältige Situationen menschlicher Krankheit«

Angleichung an den Erlöser, die das christliche Leiden auszeichnet«[6]. Die erneuerte Liturgie sollte besser der Situation des Kranken entsprechen. Und die Krankensalbung sollte die Kraft schenken, Krankheit bestehen und überwinden zu können.[7] Ein ganzheitliches Bild des Menschen und seiner Krankheit prägte die Reformpraxis. Die Salbung gilt Seele und Leib, sie soll als Wirken des Geistes Gottes verstanden werden.

Neben den pastoralliturgischen Anliegen, vielfältige Situationen menschlicher Krankheit und damit – so kann man dies fortschreiben – ganz unterschiedlichen Lebenssituationen von Kranken gerecht zu werden, steht die Zusage von Heil und Heilung für Leib und Seele im Mittelpunkt der Diskussionen in der Konzils- und Nachkonzilszeit. Das liturgische Buch interpretiert die Krankensalbung vor dem Hintergrund

»Begegnung mit Christus«

von Jak 5,14f als »Begegnung mit Christus« und macht dabei das Wort »Heiland« stark, eine Übersetzung des lateinischen »salvator«, die sich von »heilen« herleitet. In dieser Liturgie ist Christus als der Heiland den Menschen nahe, »er will ihnen beistehen in den Schmerzen, in der Ungeduld und Angst, in der menschlichen und religiösen Kraftlosigkeit und in dem inneren Aufbegehren, dem Glaubensdunkel, der Verdros-

senheit und dem Zweifel oder auch der Abstumpfung und Verhärtung des Herzens gegenüber Gott. All diesen Anfechtungen soll ihre heilsbedrohliche Spitze genommen werden.«[8]

Das gewinnt vom Jakobusbrief her, der vom Retten, Aufrichten, Sündenvergeben spricht, an Aussagekraft. Die Krankensalbung unterstützt den Menschen in seinem Ringen um gelingendes Leben und sagt ihm die Gegenwart des Heilands zu. All das spricht für eine zeitige Feier der Krankensalbung im Verlaufe einer Krankheit, wenn das Sakrament als »Stärkung, die Christus ... an-

»sakramentliche Liturgie in einer Gemeinde«

bietet«, erfahren werden soll. Es ist ein dem Leben zugewandtes Sakrament, das dem Kranken helfen soll, eine für ihn existentiell bedrohliche Situation mit der Hilfe Gottes zu bewältigen und zu bestehen.

Zugleich lädt in der Krankensalbung »Christus ... die Kranken ein zur Teilnahme an seinem Leiden für das Heil der Welt«. Der Kranke kann seine Krankheit und sein Leiden im Lichte der Passion Christi deuten, er kann also in seiner Krankheit eine besondere Nähe zu Christus erfahren. Wenn dies Ausdruck christlicher Spiritualität sein soll, braucht es Vertrautheit mit christlicher Deutung von Krankheit und Tod, vor allem aber auch mit der Krankensalbung. Diese wird es

»eine bedrohliche Situation mit der Hilfe Gottes bewältigen«

nur dort geben, wo die Krankensalbung als sakramentliche Liturgie in einer Gemeinde präsent ist und als Aufgabe der ganzen Kirche begriffen wird. Welche theologischen Aspekte spielen eine vorrangige Rolle, wo gibt es Realisierungsmöglichkeiten?

Handeln der Kirche

Liturgie, also auch die Krankensalbung, ist kirchliches Handeln. Damit ist ein Doppeltes angesprochen: Es ist Christus selbst, der im Sakrament als Herr der Kirche am Kranken handelt. In seinem Namen versammelt man sich, zu ihm richtet man seine Bitten für die Kranken, ihm vertraut man die Kranken an: »Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette ..., ja sie ermahnt sie, sich bewusst dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen ... und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen.« (LG 11)

Dieses ekklesiale Moment soll im Mitfeiern der Kirche, also von Gemeinde oder Gemeinschaft, erfahrbar werden. »Tätige Teilnahme« mag zwar im Zusammenhang von Krankensalbung zunächst befremdlich wirken, doch gibt es mittlerweile viele Beispiele dafür, wie dies gelingen kann. Dass man Menschen am Krankenbett

»als Einzelne angesprochen«

versammelt, also etwa Angehörige oder medizinisches Personal zur Mitfeier einlädt, würde Kirche sichtbar machen. Das liturgische Buch sieht aber auch eine »gemeinsame Feier der Krankensalbung im Rahmen einer großen Zusammenkunft« vor und nennt als Orte beispielhaft Krankenhaus, Krankentage und Wallfahrten[9], doch wäre die Reihe sicherlich fortzuführen. Man wird die Krankensalbung so zu ausgewählten Terminen feiern können; die Verbindung eines Krankengottesdienstes mit dem Gedenktag der hll. Ärzte Kosmas und Damian ist dafür ein gutes Beispiel.[10]

Diese Form der Krankensalbung unterscheidet sich kaum von der Feier mit einzelnen

Kranken. Es können z.B. mehrere Priester an den Salbungen beteiligt werden, Laien, die in der Krankenseelsorge arbeiten, aber auch Angehörige können beim Wortgottesdienst und verschiedenen Gebetselementen mitwirken, auch die übrige Gemeinde trägt durch das Mitbeten und

»Solidarität der Gemeinschaft«

singen die Liturgie mit und drückt dadurch Nähe zum Kranken und Hoffnung im Glauben aus. Die Kranken, die als Einzelne angesprochen und ernst genommen werden, erleben die Gemeinschaft der Glaubenden, die für sie fürbittend eintritt und mit ihnen Solidarität zeigt. Die gemeinschaftliche Feier könnte diese Liturgie stärker präsent machen und damit auch die Verantwortung der Kirche wie des einzelnen Christen für die Kranken deutlicher ins Bewusstsein heben.

Bert Groen hat vor dem Hintergrund von Erfahrungen in den Niederlanden sowie im Wallfahrtsort Lourdes Aspekte wie Ermutigung und Stärkung für die Kranken, aber auch die »Solidarität der Gemeinschaft« unterstrichen.[11] Deutlich werde, »dass diese Krankensalbung die Teilnehmenden auch mit der großen Kirchengemeinschaft verbindet«[12]. Zeugnisse von Kran-

»Missa chrismatis sollen die mitfeiern können, die viel mit Kranken zu tun haben.«

ken, die von ihrem Umgang mit Krankheit und der Auseinandersetzung im Glauben sprechen und sich in Segnungsgottesdiensten bewähren[13], könnten auch in dieser Liturgie Platz finden. Sie könnten sichtbar machen, wie der Kranke in der Salbung zu sich und seiner Krankheit, gestützt durch die Glaubensgemeinschaft und ihr Gebet, eine neue Beziehung entwickeln kann.

Auch die Missa chrismatis in der Karwoche kann beitragen, die Krankensalbung im Bewusstsein der Menschen stärker präsent werden zu lassen. Mancherorts hat man in den letzten Jahren den Gründonnerstag als Termin für diese Messe aufgegeben und ein ihm nahes Datum gesucht. Das Ziel muss sein, dass gerade Gemeindemitglieder und Christen, die viel mit Kranken zu tun haben, diese Liturgie, in der durch den Bischof das Krankenöl geweiht wird, mitfeiern können. In dieser Liturgie an zentraler Stelle des Kirchenjahres wird die Bedeutung der Seelsorge an den Kranken unterstrichen, für die die Salbung mit Öl »ein heiliges Zeichen seines Erbarmens [ist], das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist«[14].

Mancherorts hat man einen Abendtermin gewählt, um Vertretern aus Gemeinden, aber auch aus Medizin und Seelsorge die Teilnahme zu ermöglichen.[15] Es sind kleine Schritte, die diese Liturgie und ihre Botschaft präsenter machen werden.

Weltzugewandte Liturgie

Liturgie und Diakonie gehören in christlicher Perspektive eng zusammen.[16] Ob es um die Fürbitte für Menschen in Not geht, um die Darbringung von Gaben in der Eucharistie, von deren caritativer Bedeutung heute oft nur noch die Kollekte zeugt, ob es die Sorge um die Sterbenden und Toten ist oder die Sendung des Menschen aus der Liturgie in die Lebenszusammenhänge des Alltags, immer wieder wird deutlich, dass Liturgie nicht »weltlos« ist und sein kann.[17] Auch die Krankensalbung ist Ausdruck einer weltzugewandten Liturgie, in der Gottesdienst und Nächstenliebe ineinandergreifen. Die Sensibilität für Leidende, Schwache, Kranke gehört

zu einer Liturgie, die Passion und Auferstehung Christi feiert, konstitutiv hinzu.

Auch die Krankenseelsorge, das Gebet für die Leidenden und die Praxis der Krankensalbung – eine sehr eindrückliche, weil geradezu körperliche Zuwendung zu den Kranken – sind Diakonie der Kirche und gehen Hand in Hand mit der Liturgie. In der Gemeindepraxis gehört die Krankensalbung in aller Regel nicht zu jenen Liturgien, in denen die Diakonie als ein Auftrag, der aus der Pro-Existenz Christi erwächst, sichtbar wird, denn diese Liturgie spielt sich häufig im Verborgenen ab. Das hat zwei negative Effekte: Dass es gegenüber den Kranken eine christliche

»eine christliche Pflicht der Zuwendung zu den Kranken«

Pflicht der Zuwendung gibt, wird zumindest mit der sakramentalen Form der Krankenseelsorge kaum zusammengebracht werden können, denn Krankensalbung kommt in der Gemeindeöffentlichkeit nicht vor, d.h. eine Form diakonalen Handelns bleibt ausgeblendet. Eine zweite negative Konsequenz ist, dass ein Sakrament, das man nicht erlebt bzw. von dem man kaum Genaueres weiß, nicht oder nur schwer eigene Praxis werden wird.

Die Krankensalbung sollte Thema christlicher Verkündigung, d.h. Thema der Predigt werden. Nach Erfahrungen des Verfassers aus verschiedenen deutschsprachigen Gemeinden in den letzten Jahren ist das kaum einmal der Fall. Zum einen gilt es, die Krankensalbung als Zeichen der Hoffnung und Zuwendung Gottes zu erschließen und diese Liturgie und ihre Zeichen nahezubringen; zum anderen sollten das diakonale Moment dieser Liturgie und die Wechselwirkung beider Grundvollzüge der Kirche vermittelt werden: »Die Feier der Krankensakramente ist für die Kirche selbst ein Anruf, die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes zu erkennen … Zugleich wird die Kirche aufgerufen, das, was sie in den Sakramenten ankündigt und feiert, auch in ihrem Tun zu verinnerlichen: Auf-

»Das Diakonale ist eine wesentliche Grunddimension christlicher Liturgie.«

merksamkeit für die Kranken und Sterbenden, ihre Annahme durch die Gemeinde, Teilen des Leidens und der Hoffnung, die durch Jesus Christus eröffnet ist.«[18]

Das Diakonale ist eine so wesentliche Grunddimension christlicher Liturgie, dass seine Unterbewertung den Gottesdienst aushöhlt. Gerade an dieser Stelle sollten Haupt- und Ehrenamtliche, die in der Krankenseelsorge tätig sind, ihre Erfahrungen mit der Krankenliturgie und der Bedeutung der Krankensalbung, mit dem Glaubenszeugnis angesichts von Krankheit und Leid einbringen können.

Nicht nur in einer solchen Liturgie sollte das Fürbittgebet für diejenigen hinzutreten, die die Krankensalbung in den kommenden Tagen feiern werden. So partizipiert die Gemeinde in der Eucharistie und zwar in der zentralen Oratio fidelium an der Krankensalbung und tritt bei Gott für die Kranken ein. Man wird im Einzelfall entscheiden müssen, ob die Kranken namentlich genannt werden oder ob die Diskretion das verbietet.

Mystagogische Liturgie

Die Krankensalbung ist eine Liturgie, die in besonderer Weise aus Zeichen lebt: der Handauflegung, die schweigend vollzogen wird, der Salbung mit Öl. Es sind sehr einfache Zeichenhandlungen, die biblische Hintergründe haben

und auf eine lange Tradition zurückgehen. Für die Liturgie selbst muss im Vordergrund stehen, dass diese Zeichen aus sich sprechen können und so ihrem mystagogischen Charakter entsprechend gehandelt wird. Dazu gehört, dass die Hände schweigend aufgelegt werden. Krankenseelsorger berichten immer wieder, dass dieses ein besonders eindrückliches Zeichen sei, in dem die Intensität des Geschehens und die Nähe Gottes deutlich zum Ausdruck komme. Die Intimität dieses Geschehens verlangt nach Stille.

Genauso ist es mit der Ölsalbung, die als Salbung an dieser Stelle keiner großen Ausdeutung bedarf, sondern nur eines kurzen deutenden Wortes, das die bereits erwähnten Dimensionen des Sakraments ausspricht. Wie bei allen anderen sakramentlichen Zeichenhandlungen ist es auch hier wichtig, dass die Salbung mit Öl sich entfalten kann und beispielsweise das Öl nicht sofort

»Die Intimität dieses Geschehens verlangt nach Stille.«

wieder abgewischt wird. Beides gilt für die Salbung einzelner Kranker, aber nicht minder für eine gemeinsame Feier der Krankensalbung, in der sich die Bedeutung der Zeichen dann auch für die Gemeinde insgesamt entfalten wird.

Um die Zeichenhaftigkeit der Krankensalbung in der Gemeinde zu verdeutlichen, haben in den vergangenen Jahren immer mehr Gemeinden im öffentlich zugänglichen Kirchenraum einen Ort für die heiligen Öle geschaffen. Es gibt ganz unterschiedliche Gestaltungsbeispiele von Wandnischen, die dafür genutzt werden, bis hin zu Figuren mit entsprechenden Aussparungen. Solche Aufbewahrungsorte, die auch eine angemessene Gestaltung des Ölgefäßes notwendig machen, befinden sich häufig an prominenter Stelle im Kirchenraum. Entsprechend ausgewiesen durch die Gestaltung des Ortes, weisen sie auf das Sakrament hin und sind ein nicht unwesentlicher Beitrag, um die Gemeinde, aber auch andere Besucher des Kirchenraumes auf die Krankensalbung neu bzw. immer wieder aufmerksam zu machen. Zwischen dem Kirchenraum und dem Krankenzimmer, zwischen den Menschen und dem Gottesdienst hier wie dort wird so eine Brücke geschlagen. Sicherlich wird man nicht allein durch einen solchen Ort die Krankensalbung in der Gemeinde neu ins Bewusstsein rufen, aber es handelt sich doch um einen wichtigen Baustein innerhalb eines größeren pastoralen Konzeptes.

Gottesdienst und Zuwendung zum Menschen

Christliche Liturgie besitzt gleichzeitig immer viele Dimensionen und ist offen für unterschiedliche Deutungen. Die Krankensalbung feiert vorrangig die Heilszusage Gottes an Menschen in körperlicher und seelischer Not. Zugleich fordert sie Kirche und Gemeinde immer wieder neu heraus, sich der Kranken anzunehmen, und verweist eindringlich auf die diakonale Dimension der Liturgie. In der Gesellschaft schließlich ist sie Zeugnis der Menschenfreundlichkeit, auch den Kranken in seiner Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit anzunehmen. Ein Sakrament, das in solcher Weise Gottesdienst und Zuwendung zum Menschen vereint, muss in der kirchlichen Praxis einen sichtbar höheren Stellenwert erhalten.

Benedikt Kranemann ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Seine Arbeitsschwerpunkte sind neben liturgietheologischen Fragen die Liturgiegeschichte seit der Frühen Neuzeit und das Verhältnis von christlicher Liturgie und religiösem Pluralismus in spätmoderner Gesellschaft.

[1] Vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg., Solothurn u.a. [2]1994.

[2] Vgl. Lambert Leijssen, Die Krankensalbung. Eine Neu-Interpretation aus dem heutigen Kontext heraus, in: Liturgisches Jahrbuch 45 (1995) 152-177.

[3] Vgl. Albert Gerhards/Benedikt Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt [2]2008, 142f u.ö.

[4] Vgl. Emil Joseph Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch deutscher Text, Münster [2]1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6) 155.

[5] Ebd., 157.

[6] Ebd., 159.

[7] Vgl. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath, Bd. 2. Freiburg/Br. 2004, 1–227, hier 155.

[8] Feier der Krankensakramente, Pastorale Einführung 29 (Nr. 22).

[9] Feier der Krankensakramente 99.

[10] Vgl. Reinhard Hauke, Kosmas- und Damiangottesdienst. Segnungsgottesdienst für Kranke und ihre Helfer, in: Gottesdienst 41 (2007) 13.

[11] Vgl. Bert Groen, Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge, in: Heiliger Dienst 59 (2005) 100-118, hier 103-108.

[12] Ebd., 104f; vgl. ebd. 105 auch zu Problemen.

[13] Vgl. Hauk, Anm. 10.

[14] Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Pontifikale IV. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg/Br. 1994, 177.

[15] Vgl. Groen, Anm. 11, 108.

[16] Vgl. Benedikt Kranemann/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie, Freiburg/Br. 2006 (QD 218).

[17] Klemens Richter, Praktische Fundamentaltheologie und Liturgiewissenschaft. Plädoyer für ein noch ausstehendes Gespräch, in: Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. von Tiemo Rainer Peters/Thomas Pröpper/Hermann Steinkamp, Düsseldorf 1993, 230-239, hier 232.

[18] Feier der Krankensakramente, Pastorale Einführung 26 (Nr. 12).

Willi Riemer

»Was willst Du, dass ich Dir tun soll?«

Über die Krankensalbung im Krankenhaus

Wo das Sakrament organisch in den Prozess der Seelsorge eingebunden ist, entfaltet es seine volle Kraft. Zuspruch für den eigentlichen Übergang des Sterbens geben aber öfter Segensrituale, die aus der Begegnung mit den Betroffenen situativ entwickelt werden.

Als ich 1974 meine Berufstätigkeit als Pastoralreferent begann, hätte ich nie gedacht, dass ich einmal als Krankenhausseelsorger arbeiten würde. Der Weg schien verschlossen. Schließlich gab es die Priester in dieser Form der Seelsorge, oft alt und/oder selbst krank, und hier und da waren auch einige Ordensschwestern in diesem Bereich tätig. Seit ca. 15 Jahren hat sich das Bild der Krankenhausseelsorge sehr verändert. Die Zahl der Priester ist förmlich eingebrochen, die der Ordensschwestern drastisch zurückgegangen und an ihre Stelle ist eine große Zahl von Seelsorgerinnen und Seelsorgern getreten, die im Laienstand sind. Auch das Anforderungsprofil an die Seelsorgerinnen und Seelsorger hat sich verändert, so dass man sagen kann: Das Krankenhaus ist als Ort intensiver Seelsorge entdeckt worden. In der Folge davon hat sich auch das Selbstverständnis der Krankenhausseelsorge und damit auch der Umgang mit dem Krankensakrament verändert.

Meine erste Begegnung mit der Krankensalbung oder, wie es damals hieß, der Letzten Ölung, war Anfang der 1960er-Jahre. Ich war Obermessdiener und durfte, wenn die Schule es zuließ, unseren Pfarrer beim Versehgang begleiten. Die Begleitung des Sterbenden und seiner Familie beschränkte sich auf Gebet und Ritus, persönliche Worte wurden kaum gesprochen. Wenn der Kranke dann starb, war er »versehen mit den Tröstungen unserer heiligen Kirche«, wie es in der Todesanzeige dann hieß. Im Bewusstsein der Menschen hatte die Letzte Ölung auch etwas von einem Gleitmittel zum Öffnen der schwergängigen Himmelstür.

Einige Jahre später, als ich mittlerweile Pastoralreferent war, haben wir alte und kranke Menschen der Gemeinde zu einer gemeinschaftlichen Feier des Krankensakramentes in die Gemeindekirche eingeladen. Es war schwer, die Menschen vom neuen Verständnis des Krankensakramentes zu überzeugen, und es ist vielleicht bis heute noch nicht richtig gelungen.

Heute begleite ich wieder den Priester bei der Spendung der Krankensalbung im Krankenhaus, allerdings nicht mit der Versehlaterne. Jetzt bin ich es, der ihn ruft, nachdem ich den Patienten/die Patientin und meistens auch seine/ihre Familie schon länger betreut habe. Manchmal

erlebe ich es aufgrund einer langen Beziehungsgeschichte mit dem Patienten als schmerzlich, dass die Spendung der Krankensalbung an den Priester gebunden ist. Weil es aber um die Patienten und ihre Angehörigen geht und um die Stimmigkeit des Sakramentes, begleite ich den Priester bei der Spendung des Krankensakramentes. Oder begleitet er mich?

Teil des Seelsorgegeschehens

Das Krankenhaus ist sicher der Ort, wo die Krankensalbung noch relativ häufig gespendet wird. In dem katholischen 460-Betten-Krankenhaus, in dem ich arbeite, geschieht das ca. zweimal pro Woche, in Unikliniken und Großstadthäusern ist das weitaus seltener der Fall. Die Zahlen geben allerdings keinen Aufschluss darüber, wie gefragt die seelsorgliche Begleitung in den Krankenhäusern ist, denn die erschöpft sich ja nicht in der Spendung des Sakramentes. Deshalb ist es notwendig, das Krankensakrament nicht isoliert zu betrachten, sondern eingebunden in das Seelsorgegeschehen, auch wenn sich dabei Segenshandlungen und Rituale entwickeln, die nicht die sakramentale Anerkennung haben.

Das Verständnis vom Sakrament zur Gesundung ist in den Köpfen der Menschen, die ins Krankenhaus kommen, nicht so weit verbreitet, dass sie z.B. zu Beginn ihres Aufenthalts auf die Idee kämen, nach dem Sakrament zu fragen. Zu diesem Zeitpunkt stehen Medikamente und ärztliches Handeln eindeutig im Vordergrund. Das Krankensakrament kann sich im Idealfall aber organisch im Laufe einer Krankheitsgeschichte entwickeln, d.h. es gibt eine Hinführungs- oder Vorbereitungsphase, eine Zeit für das Ritual und die Zeit der Nachbesinnung. Steht am Anfang das Bedürfnis nach Gesundung (in der Bedeutung, dass alles wieder funktioniert), kann im Verlauf des Krankheitsprozesses der Wunsch nach Heil und Heilung entdeckt werden, ein Wunsch, der das Bedürfnis nach Gesundung überschreitet.

Wie die Spendung des Sakramentes sich organisch entwickeln kann, möchte ich am Beispiel einer Krankengeschichte aufzeigen. Frau Elbers (der Name wurde geändert), 67 Jahre, klagt über häufige Übelkeit. Der Hausarzt kann den Grund nicht finden und schickt sie vorsichtshalber ins Krankenhaus. Hier beginnen die üblichen Untersuchungen, zunächst ohne Ergebnis. Nach drei Tagen lerne ich sie kennen. Sie ist sehr besorgt, die Ungewissheit macht ihr zu schaffen, sie hat Angst vor der Diagnose. »Aber«, so sagt sie, »sie wissen noch nicht, was es ist.« Ein unbestimmtes Etwas macht ihr Angst und es tut ihr gut, über diese Angst sprechen zu können. Nach weiteren Untersuchungen finden die Ärzte eine Wucherung im Darm. Die Untersuchung einer Gewebeprobe ergibt dann die endgültige Diagnose: bösartiger Krebs. Frau Elbers ist verzweifelt, damit hatte sie nicht gerechnet. Sie weint sehr heftig und die Pflegekräfte bieten ihr an, mich zu rufen. Sie willigt ein. Ich sitze lange bei ihr. Sie weint, fragt, klagt und zweifelt an Gott.

»vom Bedürfnis nach Gesundung zum Wunsch nach Heil und Heilung«

Nach einer Stunde wird sie etwas ruhiger, sie soll am nächsten Tag operiert werden. Das Angebot, das Krankensakrament zu empfangen, lehnt sie zu diesem Zeitpunkt ab. Ich gehe am Abend vor der Operation noch einmal zu ihr und bringe ihr einen kleinen Bronzeengel als Begleiter. Den nimmt sie gerne an und auch mein Angebot, mit ihr und für sie zu beten, nimmt sie an.

Es wird eine sehr große Operation und sie kommt auf die Intensivstation, wo sie zunächst im künstlichen Koma bleibt. Hier lerne ich auch ihren Mann kennen und es ergeben sich inten-

sive Gespräche. Nach drei Tagen ist sie wieder ansprechbar, aber noch sehr geschwächt. Langsam erholt sie sich und die Gespräche werden wieder intensiver. Sie erinnert sehr viel aus ihrer Lebensgeschichte und auch Tod und Sterben sind für sie keine abstrakten Themen mehr. Nach zwei Wochen stellen sich Probleme bei der Wundheilung ein, die Wunde entzündet sich und muss zweimal pro Woche unter Narkose gereinigt werden. Sie ist wieder sehr geschwächt. Nach zwei weiteren Wochen sprechen wir bei einem Besuch über ihre Geduld, die sie mittlerweile entwickelt hat. Am Ende des Gespräches äußert sie den Wunsch, die Krankensalbung zu empfangen. Ich setze mich mit einem Priester in Verbindung und sie bekommt im Beisein ihres Mannes und ihrer beiden Töchter das Krankensakrament gespendet. Als biblischen Text habe ich die Geschichte von Maria und Martha ausgewählt, sie hat ganz viel mit ihrer eigenen Geschichte zu tun. Nach drei Monaten kann Frau Elbers entlassen werden.

Zum richtigen Zeitpunkt

Diese Krankheitsgeschichte hat erlebbar gemacht, wie die Spendung des Krankensakramentes in die gesamte seelsorgliche Begleitung während einer Krankheit eingebunden sein kann. Und sie kann auch zeigen, dass es für die Spendung des Sakramentes einen Prozess geben kann und einen »richtigen« Zeitpunkt, an dem die Patientin spürt, jetzt ist es stimmig. Im Nachgespräch haben wir gemeinsam überlegt, warum die Krankensalbung nicht zu einem früheren Zeitpunkt passend gewesen wäre. Sie meinte, dass sie zu dem Zeitpunkt ganz auf Gesundung hin orientiert war und stark an ihre eigenen Kräfte und die der Ärzte geglaubt hat. Der Krebs sollte weg und sie wollte, dass alles so schnell wie möglich wird wie früher, als sei nichts geschehen. So, wie ein Stück aus ihrem Darm entfernt wurde, sollten ein paar Monate aus ihrem Leben entfernt werden, ohne dass man den Verlust bemerkt. Sie befürchtete, dass diese Erwartung auch nach einer möglichen Krankensalbung nicht in Erfüllung gehen könnte und sie dann noch viel mehr mit Gott hadern müsse als bisher. Sie war bereit für das Krankensakrament, als sie ihre Erkrankung angenommen, sich mit ihrem neuen Zustand ausgesöhnt hatte. Es war für sie, als beginne ein neuer Lebensabschnitt. Sie hat die Salbung ganz deutlich als Sakrament der Stärkung erlebt. Es war ihr, sagt sie, beim Salben der

»Es war, als beginne ein neuer Lebensabschnitt.«

Hände, als nehme sie jemand bei der Hand, um ihr zu sagen: »Du hast noch einen weiten Weg vor dir, aber ich gehe ihn mit dir.« Die vorbereitenden Rituale wie das gemeinsame Gebet und das Geschenk des Engels hat sie als passend erlebt. Ich glaube, die Patientin hat erlebt, was der 41. Psalm sagt: »Auf dem Krankenbett wird der Herr ihn stärken, seine Krankheit verwandelst du in Kraft.«

Aus der Sicht des seelsorglichen Begleiters ist die Patientin durch ihre Erkrankung in eine schwere Lebenskrise gestürzt. Da sie bisher wenig krank und noch nie im Krankenhaus war, ver-

»mit sich und ihrer Krankheit versöhnt«

fügte sie über keine Ressourcen, die ihr helfen konnten, diese neue, unbekannte Situation psychisch zu bewältigen. Entsprechend ausgeprägt war in der Zeit nach der Diagnose der Kampf um die Akzeptanz der Erkrankung. Das Selbstbild der ewig gesunden Frau war zerstört und sie rea-

gierte darauf sehr verstört. Sie hatte das Gefühl, vor dem Scherbenhaufen ihres Lebens zu stehen. Diese Scherben mussten zunächst eingesammelt und sortiert werden, um dann festzustellen, dass es Brüche in ihrem Leben gibt, aber dass nichts unwiederbringlich verloren war. Was sie in dieser Phase brauchte, hat sie im Wesentlichen bekommen: den Rückhalt der Familie, die ihr signalisierte: »Du bist nicht allein in dieser schweren und unsicheren Zeit«, und die Begleitung durch die Seelsorge, die ihr den Raum bot, die Themen, die sie bedrängten, zu besprechen, wann sie es wollte. So konnte sie die Erfahrung machen, in jeder Phase der Krankheit und Krise akzeptiert zu sein. Das hat ihr den Weg bereitet, sich selbst mit ihrer Krankheit zu akzeptieren. Als sie das konnte, war sie bereit für das Krankensakrament. Weil sie mit sich und ihrer Krankheit versöhnt war, konnte das Krankensakrament seinen versöhnenden Charakter aufscheinen lassen. Deshalb ist auch das Sakrament an dieser Stelle von ihr als Kraftquelle erkannt und als heilsam erfahren worden.

Heilende Zuwendung Gottes

Die heilende Zuwendung Gottes, die den Menschen wertschätzt, wird im 20. Kapitel des Matthäusevangeliums erkennbar. Es ist die Geschichte von der Heilung der Blinden bei Jericho (Mt 20,29-34): »Jesus verlässt Jericho und viele Menschen begleiten ihn. Am Wegrand sitzen zwei Blinde, die laut rufen: Herr, Sohn Davids, hab Erbarmen mit uns. Die Menschen fühlen sich in ihrer Kommunikation mit Jesus gestört und wollen sie zum Schweigen bringen, doch sie rufen noch lauter. Jesus bleibt stehen und fragt sie: Was wollt ihr, dass ich euch tun soll? Herr, wir möchten, dass unsere Augen geöffnet werden, ist ihre Antwort. Jesus hatte Mitleid mit ihnen und berührte ihre Augen. Im gleichen Augenblick konnten sie wieder sehen und folgten ihm.«

In diesem Abschnitt erinnert sehr viel an die Situation der Krankensalbung im Krankenhaus. Am Anfang steht der Ruf nach Hilfe. Die seelische Not in der Krankheit ist zu groß, um sie aus eigener Kraft bewältigen zu können, es ist das Eingeständnis der Hilfsbedürftigkeit, das Tor zur religiösen Dimension des Menschen. Dann kommt die Frage: Was willst du, dass ich dir tun soll? Der Patient wird geachtet, er kann entscheiden, bekommt nichts verordnet, wie er es von der Medizin her gewohnt ist. Zwei wichtige Hinweise folgen: Jesus hat Mitleid. Diese göttliche Eigenschaft finden wir schon im Buch Exodus (Ex 22,26) erwähnt: »Wenn er zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid.« Das Mitleid Gottes mit den Menschen ist weit mehr als ein Lippenbekenntnis, denn in der Person Jesu hat Gott sich entschieden, in Solidarität mit den Menschen den Weg des Mitleidens (compassion) zu gehen. Das entspricht dem, was der Volksmund in dem Satz ausdrückt: »Du kannst deinem Bruder nicht die Tränen abwischen, ohne dir die Hände nass zu machen.«

»Gott hat sich entschieden, den Weg des Mitleidens zu gehen.«

Dieses Mitleid, das bereit ist, sich die Hände nass oder schmutzig zu machen, ist Ausdruck der Spiritualität, die wir im Krankenhaus entwickeln und auch noch weiter ausbauen müssen, sowohl bei den Ärzten wie bei der Pflege als auch bei den Seelsorgern. Wenn das Krankensakrament vor diesem Hintergrund gespendet wird, kann es nicht in den Verdacht einer magischen Handlung kommen. In der Heilungsgeschichte beschreibt Matthäus dann Jesu Sinn für das Ritual: »Er legte ihnen die Hand auf die Au-

gen.« Sie hörten nicht nur seine Worte, sie spürten etwas, sie konnten sehen und folgten ihm – eine sakramentale Handlung. Wenn die Spendung der Krankensalbung im Krankenhaus spirituell so verankert ist, bleibt der Patient Subjekt des Handelns und empfängt die Zuwendung, wie Jesus sie gegeben hat.

Rituale des Übergangs

Gemessen an den meisten übrigen Sakramenten führt die Krankensalbung ein Schattendasein, selbst im Krankenhaus. Das ist nicht ganz verwunderlich, denn sie berührt so viele Tabus. In einer Gesellschaft, in der Gesundheit den Status einer Ersatzreligion bekommen hat, kann man es sich nicht leisten, krank zu sein. Wir gehen nicht mehr in Krankenhäuser, sondern in Spitäler und Hospitale, lassen uns durchchecken, eine neue Hüfte machen oder eine Geschwulst entfernen. Wir werden fixiert auf unsere Blut-, Leber- und Nierenwerte, und der neue Sinn des Lebens heißt: Hauptsache gesund! Abhängigkeit und Gebrechlichkeit sind die größten Angstfaktoren geworden.

«Ich habe Krebs, aber meine Frau soll das nicht erfahren.« – »Ich will zurück nach Haus, auf keinen Fall ins Altenheim.« Solche Sätze begegnen mir häufig. Wenn Krankheit so angstbesetzt ist und der Umgang damit so verkrampft, dann braucht es Zeit und Geduld, um diese Verkrampfung zu lösen, um in der Folge davon der Krankensalbung mehr Akzeptanz und Verständnis geben zu können. Wenn Patienten mit schweren Erkrankungen etwas länger als zur Zeit üblich (5-7 Tage) im Krankenhaus sind, besteht die Chance, daran zu arbeiten. Vorbereitende Rituale helfen, unserer Verkopfung entgegenzuwirken, und können die Bedeutung der Krankensalbung spürbar werden lassen. Schließlich muss das Sakrament selbst auch gepflegt werden, es darf nicht durch eine nachlässige Form der Spendung, durch einen oberflächlich reduzierten Ritus ausgehöhlt werden. Eine Einbindung in die übrige Seelsorge scheint mir ein geeigneter Weg. Wenn es auch nicht immer in der hier beschriebenen Form möglich ist, so lassen sich sicher noch andere kreative Wege finden

Ein gutes Beispiel für die Kreativität der Seelsorgerinnen und Seelsorger sind die mittlerweile zahlreichen Rituale und Segensfeiern am Lebensende, die Übergangsrituale. Oft kommen wir bei der Bitte um die Krankensalbung in die Situation, dass eigentlich so etwas wie die Letz-

»eigentlich so etwas wie die Letzte Ölung gefragt«

te Ölung gefragt ist. Wie die Statistik zeigt, wird zunehmend im Krankenhaus gestorben. Starben 1910 etwa 10% der Menschen im Krankenhaus, waren es 1966 in der Bundesrepublik schon 57% und 1984 erlebten 80% der Menschen ihre letzten Tage im Krankenhaus. Hier haben wir eine Entwicklung, die vorhersehbar dazu führt, dass immer mehr Menschen in ihren letzten Tagen und Stunden durch einen Ritus des Übergangs begleitet werden könnten. Oft sind sie aber gar nicht mehr in der Lage, selbst zu entscheiden, da sie manchmal im komatösen Zustand oder durch die Gabe von starken Schmerzmitteln kaum noch ansprechbar sind. Es gibt aber gerade in dieser Lebensphase den Wunsch nach einem Ritual, sei es vom Patienten selber oder ersatzweise von den Angehörigen, die im Sinne des vermeintlichen Patientenwillen sagen: »Unsere Mutter ist regelmäßig zur Kirche gegangen, sie war sehr religiös, sie hätte das bestimmt gewollt.«

An dieser Stelle tut sich eine Problematik auf, für die es bis jetzt keine befriedigende Lö-

sung gibt. Die Krankensalbung ist hier eine Verlegenheitslösung, weil sie vom Verständnis her nicht auf das Ende ausgerichtet ist, sondern einen Gesundungsprozess als reale Möglichkeit impliziert. Kirchliche Handbücher schlagen vor, an dieser Stelle die Eucharistie als Wegzehrung

»bis jetzt keine befriedigende Lösung«

zu spenden, doch diese Lösung scheitert oft an der Unmöglichkeit, einem Menschen, der nur noch sehr eingeschränkt bei Bewusstsein ist, die Kommunion zu reichen. Außerdem ist in dieser Lebens- und Sterbephase manchmal schnelles Handeln gefordert und ein Priester ist nicht immer so rasch zu erreichen. Schließlich kommt noch hinzu, dass zwischen dem »System« des Patienten (Familie und Freunde) und der Seelsorgerin oder dem Seelsorger eine Beziehung aufgebaut worden ist und der Wunsch geäußert wird, dass nicht ein »fremder Priester« geholt werde, sondern die Seelsorger vor Ort ein Ritual feiern sollen. Will man diesem Wunsch entsprechen, so sollte dabei allerdings nicht die Frage nach dem rechtmäßigen Träger des Rituals im Vordergrund stehen, sondern nach dem, was die betroffenen Menschen in der letzten Lebensphase suchen oder was sie sich wünschen.

Im Frieden gehen können

Ein Trost, den sich Menschen nach dem Tod eines Angehörigen gerne selbst zusprechen, ist die Vergewisserung: »Er ist friedlich eingeschlafen.« Gemeint ist damit vordergründig, dass er keine Schmerzen gehabt hat. Wenn man Zeuge und Begleiter der Verabschiedung gewesen ist, spürt man, dass mit dem Frieden viel mehr gemeint ist, z. B., dass vorhandene Konflikte noch angesprochen oder ausgeräumt werden konnten, dass Bilder voneinander und Erwartungen aneinander noch korrigiert werden konnten, dass die Starre eingefrorener Beziehungen durch Anwesenheit und Gesten der Nähe gelöst werden konnte, dass Schuld vergeben werden konnte und Schuldgefühle benannt werden konnten, dass die Summe des Lebens, die »Lebensbilanz«, noch einmal aufleuchtete. Auf solche Weise versöhnt, kann der sterbende Mensch gehen und die Angehörigen können ihn gehen lassen. Wenn dieser Prozess von einem Ritual begleitet oder unterstützt wird, kann er auf eine viel tiefere und intensivere Weise erfahren werden, weil durch Symbole, Gesten, Berührungen und Segnungen andere Schichten des Menschen angesprochen

»versöhnt gehen und gehen lassen«

werden als die der verbalen Wahrnehmung. Als Krankenhausseelsorger haben wir hier die Chance und die Aufgabe, Gefühle, die die Menschen im Innersten bewegen, ins Bild oder in die Sprache zu bringen und damit ausdrucksfähig zu machen.

Im Laufe der Zeit sind von den Kolleginnen und Kollegen in der Seelsorge schon zahlreiche Rituale und Segensfeiern für die Situation des Übergangs entwickelt worden. Sie entstehen aus der Sensibilität und der Kreativität der seelsorglichen Begleiter durch das intensive und gute Hinhören auf die Geschichten der Menschen, die verborgen und zwischen den Zeilen die Symbole und Riten schon in sich tragen. Eine Domestizierung dieser Riten in die Kirchenamtlichkeit hinein würde ihnen die Lebendigkeit nehmen und sie versteinern lassen. Die Rituale und Segensfeiern, gefeiert von Patienten, Angehörigen, Pflegekräften und Seelsorgern, brauchen nicht die amtliche Aufwertung, um wert- und bedeutungsvoll zu sein. Wert und Bedeu-

tung dieser Zeichen erschließen sich und werden erfahren in der spirituellen Communio der Feiernden, denn wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist Christus mitten unter uns. Bei diesen Überlegungen ist mir durchaus bewusst, dass der Aspekt der amtlichen Anerkennung von Ritualen am Krankenbett und Übergangsriten unter den Kolleginnen und Kollegen sehr unterschiedlich gesehen wird.

Welche Form ist richtig?

Es tut weder dem Krankensakrament noch den Priestern gut, dass sie so aneinander gefesselt sind. Die Priester sind beauftragt, Sakramente zu spenden und kommen deshalb viel zu selten auf die Idee, situativ zu entscheiden, welche Form der Feier, welches Ritual in einer bestimmten Situation der Krankheitsgeschichte gerade gut und sinnvoll ist. Und das Krankensakrament wird hohl, wenn der fremde Priester zum fremden Kranken kommt und situationsbedingt nur ein blutleerer Ritus vollzogen werden kann. Jedem Priester unterstelle ich, dass er diese Schwierigkeit sieht und sich Mühe gibt, durch sein persönliches Engagement etwas von diesem Dilemma aufzufangen. Aber er kann es nicht beseitigen, die Gründe liegen nicht bei ihm. Das Krankensakrament steht im Dienst des Patienten, ist eine Gabe Gottes für ihn. Wenn sie ihn nicht erreichen kann, muss alles, was hinderlich ist, auf den Prüfstand und diskutiert werden.

Wir haben in den Krankenhäusern, in denen die Seelsorge auch personell einen entsprechenden Stand hat, gute Möglichkeiten, das Sakrament der Heilung in den gesamten Heilungsprozess zu integrieren. Das kann durch Seelsorgerinnen und Seelsorger geschehen, aber

»im Dienst des Patienten«

auch durch Anlehnung an das Pflegepersonal und die Ärzte, indem wir uns der spirituellen Grundlage unseres Handelns bewusst sind, den Menschen in seiner personellen Würde erkennen und nicht zum Krankheits-«fall« werden lassen.

Wir sehen uns als Krankenhausseelsorger aber auch unter dem Anspruch, dem Bedürfnis der Menschen nach einem Übergangsritus Rechnung zu tragen. Wenn es die Krankensalbung von ihrem Selbstverständnis her nicht ist, können andere Rituale und Segensfeiern diesem Wunsch entsprechen. Diejenigen, die diese Feiern und Formen durchführen, müssen sich dabei aber nicht als Notlösung verstehen.

Willi Riemer, Pastoralreferent, ist Krankenhausseelsorger in der St. Barbara Klinik in Hamm Heessen (Westf.). Nach Tätigkeiten in Gemeinde, Erwachsenenbildung, und Studentengemeinde folgte eine mehrjährige Beratungsarbeit in der Krisenhilfe Münster, eine Ausbildung zum Trauerbegleiter und die Leitung von Trauerseminaren für Hinterbliebene nach Suizid. Seit drei Jahren ist sein neuer Schwerpunkt die Krankenhausseelsorge.

Dorothea Sattler

Der Gebrechlichkeit des Lebens im Miteinander gewahr werden

Systematisch-theologische Überlegungen zur Krankensalbung

Im Tod ist das Leben. Das Sakrament feiert den österlichen Glauben. Begleitet von sinnlichen Zeichen und eingebettet in das Erinnern der Lebensgeschichte, kann es einem versöhnten Warten auf den Messias den Weg bereiten.

Einzigartig
die Flucht
ins Freie.

Immer rascher
die Reisen,
die Aufenthalte
begrenzter.

Der Preis
zur Weiterfahrt
steigt ständig.

Begleiter sterben
oder fallen zurück.

Wer bleibt, rückt näher.[1]

Einzigartig – so beginnt das Gedicht – einzigartig ist jeder Lebenslauf. Das Gedicht vergleicht das Leben mit einem Weg. Diese Metaphorik ist in der philosophischen und theologischen Tradition sehr vertraut. Pilgernd, im »status viatoris«, als Wandernder ist der Mensch immerzu unterwegs. Viele älter werdende Menschen reisen gerne, falls die Lebensbedingungen dies erlauben. Nach der Phase der Sorge für die eigenen Kinder bleibt oft mehr Zeit für die Wahl von neuen Lebenszielen. Im beständigen Älterwerden erfahren Menschen, dass die Zeiten immer rascher vergehen, das Schöne kaum zu halten ist und die unbekannten Wege immer mühsamer nur begangen werden können. Schließlich stirbt so manche vertraute Begleitperson. Wer bleibt, rückt näher. Im Alter zeigt sich, wer ein treuer Lebensgefährte war und bleibt. Mit der Lebensbedrohung durch den Tod wächst die Sensibilität für das Geschenk menschlicher Beziehungen.

Biografie und Sakrament

Die Theologie der Sakramente hat eine große Nähe zu jener Dimension der anthropologischen Reflexion, die in jüngerer Zeit immer deutlicher in den Blickpunkt des Interesses gerückt wird: die biografische Verwurzelung der menschlichen Existenz. Lebensgeschichte(n) und Glaubenserfahrung(en) stehen in einem inneren Zusammenhang. Das Leben lehrt glauben, hoffen und

lieben. Das Leben lehrt auch zweifeln, resignieren und verbittern. Es gibt zwar eine gut nachvollziehbare Skepsis gegenüber der Annahme, es gebe heute noch »Normalbiografien«, zwei Wirklichkeiten des menschlichen Daseins begegnen jedoch in jedem Lebenslauf: die Unversöhntheiten und die Vorboten des Todes in Krankheiten. Diesen beiden Lebenssituationen gibt das Sakrament der Krankensalbung eine christliche gläubige Deutung. Wie kaum in gleichem Maß ein anderes Sakrament hat die Krankensalbung einen engen biografischen Bezug.

In systematisch-theologischen Beiträgen aus jüngerer Zeit ist die Frage intensiv aufgenommen worden, welcher spezifischen Lebenssituation das Sakrament der Krankensalbung entspricht.[2] Eine Alternative zeichnet sich dabei ab: Ist diese liturgische Feier nur in erkennbarer und kaum

»Unversöhntheiten und die Vorboten des Todes«

mehr zu vermeidender Todesnähe angemessen oder geht es in ihr primär um eine Zeichenhandlung, die zumindest eine Besserung der Krankheitssymptome oder gar deren Heilung erhoffen lässt? Bei den Antworten, die auf diese Frage in der gegenwärtigen Theologie gegeben werden, fällt auf, dass nach Wegen gesucht wird, die Anliegen beider Voten miteinander zu verbinden: Die Reduktion der Sinngebung des Sakraments der Krankensalbung auf eine »Letzte Ölung« von Sterbenden ist den biblischen Zeugnissen nicht entsprechend und stellt auch eine Verkürzung der Traditionsgeschichte dar. Im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils[3] zielen Reformbemühungen noch immer an, die Krankensalbung in einer zur Liturgie versammelten Gebetsgemeinschaft zu feiern und dabei primär die Hoffnung auf Genesung zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. In der pastoral-diakonischen Praxis – in den Krankenhäusern oder an den Wohnstätten – ist es jedoch auch heute nicht selten noch immer die Sterbesituation, die in der liturgischen Feier der Krankensalbung eine Deutung erfährt. Die letzte Reise soll mit den am meisten vertrauten Menschen angetreten wer-

»Auf dem letzten Weg soll niemand allein sein.«

den. Auf dem letzten Weg soll niemand allein sein. In Todeserwartung suchen viele Menschen nach stiller und schlichter Gemeinschaft mit den nächststehenden Menschen.

In diesem kurzen Beitrag möchte ich dafür Verständnis zu wecken versuchen, dass die mit dem Erleben von schweren Krankheiten verbundene Todesnot eine spezifische menschliche Lebenssituation darstellt, die einer gläubigen Deutung bedarf. Die Krankensalbung nimmt beides in den Blick: die mögliche Gesundung und auch das Sterben. Für viele Menschen ist gerade in den letzten Lebenszeiten das Wissen um eine noch unausgesprochene Schuld bedrängend. Zur physischen Krankheit kommt dann die seelische Not hinzu. Beides kann sich wechselseitig verstärken. Die Wirklichkeiten Sünde und Tod begegnen in der Feier der Krankensalbung in enger Verbundenheit miteinander.

Hoffnungen und Hoffnung in Krankheiten

In der philosophischen und theologischen Traditionsgeschichte ist die Unterscheidung zwischen den inhaltlich bestimmten vielen »Hoffnungen« (spes quae) und der einen menschlichen Grundhaltung »Hoffnung« (spes qua) gut vertraut.

Kranke Menschen haben zunächst verständlicherweise sehr konkrete Hoffnungen:

Eine Lebensbeeinträchtigung möge nicht lange andauern; eine Diagnose möge Entlastung bewirken und Ungewissheiten mindern; das Erwachen aus der Narkose möge mühelos sein; die Dosierung der Medikamente möge zum gewünschten Ziel führen. In der Krankheit haben Menschen oft das Bedürfnis sehr lange und detailliert über Einzelheiten des Befindens zu sprechen. Besuch ist erwünscht. Wenn weitreichende Entscheidungen anstehen, werden mögliche Folgen intensiv bedacht. Einfühlsame Gespräche mit fachkundigen Menschen werden gesucht. Die Hoffnungen richten sich auf eine Verlängerung der Lebenszeit, eine möglichst schmerzfreie Behandlung sowie eine aussichtsreiche Perspektive nach der Krankheit.

Eigener Reflexionen bedarf es, um die Hoffnungen psychisch kranker Menschen zu erfassen, da je nach Krankheitsbild in unterschiedlicher Weise Trübungen des Bewusstseins bestehen können. Bei Depressionen sind Gespräche auf kognitiver Ebene über verbleibende Hoffnungen oft nicht zielführend. Bei Angstzuständen oder Zwangsvorstellungen können verhaltenstherapeutische Methoden in der Hoffnung bestärken, frei werden zu können für die Selbstbestimmung des Lebens. Zeichenhandlungen werden von psychisch kranken Menschen anders aufgenommen als von physisch Kranken.

»bewusste Annahme der eigenen Sterblichkeit«

Nicht erst dann, wenn die Aussicht auf eine Erfüllung der Hoffnungen im irdischen Leben schwindet, stellt sich die Grundfrage nach der einen Hoffnung in all den Hoffnungen. Die innere gläubige Haltung im Umgang mit neuen Auskünften zur Krankheitssituation will früh schon eingeübt sein. Die bewusste Annahme der eigenen Sterblichkeit ist eine lebenslange Aufgabe, bei deren Erfüllung Phasen zu unterscheiden sind. Insbesondere die Gewissheit, unheilbar krank zu sein, löst einen stark emotional bestimmten Prozess aus, bei dem Phänomene wie Wut, Zorn, Verdrängung, Taktieren, Entmutigung oder auch Annahme des Unabwendbaren wahrzunehmen sind. Aus christlicher Sicht bleibt eine Hoffnung bestehen, auch wenn einzelne Hoffnungen sich nicht erfüllen: die Hoffnung auf unverlierbares Leben in versöhnter Gemeinschaft mit Gott und mit den im irdischen Leben wichtig gewordenen Mitgeschöpfen. Oft sind es nicht mehr die langen Gespräche, die ganz am Ende der Lebenszeit gewünscht werden. Hoffnung selbst angesichts des Todes kann durch Zeichen und Gesten bestärkt werden.

»Hoffnung auf unverlierbares Leben in versöhnter Gemeinschaft mit Gott«

Rituelle und symbolische Handlungen werden oft auch dann angenommen, wenn sie von unvertrauten oder fremden Menschen angeboten werden. Die existentiell verwandelnde Bedeutung von Gesprächen über den Krankheitsverlauf und über die bisherige Lebensgeschichte ist diesem Geschehen zuzuordnen.

Der Krankensalbung gehen im klinischen Kontext nicht selten Gespräche mit Menschen voraus, die eine entsprechende pastorale Ausbildung erfahren haben. Das komplexe Verhältnis zwischen den vielen Hoffnungen und der einen Hoffnung kann darin zur Sprache kommen. Wenn die Feier der Krankensalbung in Pfarrgemeinden etwa im Kontext der pastoralen Sorge für eine größere Gruppe von Senioren angeboten wird, ist zuvor oft kaum die Zeit und Gelegenheit, über einzelne Lebenssituationen intensiv zu sprechen. Ähnlich ist es in Alten- und Pflege-

heimen, in denen es keine hauptamtlich tätigen pastoralen Mitarbeiter/innen gibt. Häufig sind es dann die Angehörigen, die von erfüllten oder zerbrochenen Hoffnungen hören. Die sakramentale Zeichenhandlung kann in der bestehenden Hoffnung bestärken oder sie auch wecken. Der personale Mitvollzug der sakramentalen Krankensalbung ist in dem Maße leichter, in dem eine Vorbereitung auf die liturgische Feier geschehen ist, bei der die Lebensgeschichte, der Krankheitsverlauf und die Hoffnung des Menschen ins Wort kommen konnte.

Vor dem Tod noch bestehende Unversöhntheit

Von früher christlicher Zeit an ist mit dem gemeinschaftlichen Gebet für die Kranken die Frage nach der Vergebung der Sünden verbunden worden. Jener biblische Text, der in der Traditionsgeschichte in der Regel herangezogen wurde, um die Ursprünge der Feier der Krankensalbung in der Zeit der ersten Gemeinden zu belegen, stellt diesen Zusammenhang bereits ausdrücklich her: Wer krank ist, der versammle die Ältesten der Gemeinde zum Gebet und zur Salbung. Dann heißt es wörtlich: »und wenn er Sünden getan hat, wird ihm vergeben werden. Bekennt also einander eure Sünden und betet füreinander, dass ihr gesund werdet« (Jak 5,15b-16a). Im textlichen Zusammenhang geht es vor allem um die große Wirksamkeit des gemeinschaftlichen Gebets. Die Frage des Sündenbekenntnisses ist dieser Thematik zugeordnet. Die Sündenvergebung wird dabei als eine von Gott im Gebet zu erbittende Gabe verstanden: »Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist« (Jak 5,19b).

Das Sündenbekenntnis bringt den Menschen in Verbindung mit seiner eigenen Lebensgeschichte. Unversöhntes wird dann schmerzlich bewusst. Nicht wenige Menschen haben das Anliegen, vor ihrem Tod noch etwas auszusprechen, was sie oft lange schon belastet. Die Formen, die diesem Wunsch entsprechen, können sehr unterschiedlich sein. Manchmal führen Kranke mit ihnen nahe stehenden Menschen vor dem Tod Gespräche, in denen tief verborgene Erinnerungen an Lebenssituationen wach werden, in denen Verletzungen bewirkt wurden oder Zerwürfnisse begonnen haben. Es kann auch das Anliegen der Angehörigen sein, sich bei einer sterbenden Person noch entschuldigen zu können. Manche Menschen möchten vor dem Tod lieber mit einer fremden Person sprechen, der gegenüber es ihnen leichter fällt, auf die Schattenseiten des eigenen Lebens zu blicken. In der zeitlich oft notwendig begrenzten Liturgie der Krankensalbung ist nicht immer Raum für die geschilderten Anliegen. In der sakramentalen Feier kann es jedoch zu einer verdichteten Aufnahme von Aspekten kommen, die im Voraus in Begegnungen und Gesprächen vorbereitet wurden.

»verdichtete Aufnahme vorbereiteter Aspekte«

Auch hier zeigt sich, dass die sakramentale Feier nicht gesondert von der existentiellen Auseinandersetzung mit Krankheit und Tod zu verstehen ist, vielmehr nach einer Verbindung zwischen der personalen und der sakramentalen Wirklichkeit zu suchen ist.

Die römisch-katholische Antwort auf die Frage, wer der liturgischen Feier der Krankensalbung vorstehen darf, lässt sich nicht ohne die Berücksichtigung des Sakraments der Versöhnung verstehen. Das kirchliche Anliegen, sterbende Menschen nicht der Gelegenheit zu berauben, die sakramentale Feier der Versöhnung zu erbitten, grenzt den Kreis der Vorsteher auch der Liturgie der Krankensalbung auf Priester und

Bischöfe ein, denen das Recht zur Verkündigung der göttlichen Absolution von den Sünden erteilt ist. Im Gemeindealltag wird das Sakrament der Versöhnung zwar vielfach kaum noch erbeten, ganz anders sieht dies im Zusammenhang der geistlichen Begleitung aus. In lebensgeschichtlich bedeutsamen Situationen wünschen viele, auch über die eigene Schuldgeschichte mit Menschen in ein Gespräch zu kommen, die zuhören und einen geistlichen Rat oder Trost geben können. In schwerer Krankheit und in Todesnähe bedarf es einer besonderen Sensibilität, Menschen über das lebensgeschichtliche Erzählen

» Gelegenheit, die sakramentale Feier der Versöhnung zu erbitten «

auch an die oft verborgenen Tiefenschichten der Biografie, in denen verbliebene Unversöhntheiten zu ahnen sind, heranzuführen. Für ein solches Geschehen braucht es oft viel Zeit. Vertrauen zwischen den Personen muss erst entstehen. Im Krankenhausalltag haben sich diese geistlichen Dienste nicht selten personell differenziert: Auch Laienmitarbeiter/innen in der Klinikseelsorge hören im Rückblick auf die Lebensgeschichte der Kranken Eingeständnisse von Versagen oder auch unmittelbare Schuldbekenntnisse.

In die sakramentale Feier der Krankensalbung kann diese innere Auseinandersetzung mit der Lebensgeschichte der Kranken mit wenigen Worten aufgenommen werden. Freuden, Nöte und Bedrängnisse des Lebens können in Gegenwart der Angehörigen erinnert werden. Gerade im Blick auf die Frage der Aussöhnung mit der Lebensgeschichte, die immer eine Beziehungsgeschichte ist, ist die Gemeinschaft mit vertrauten Menschen von hoher Bedeutung bei der liturgischen Feier.

Die sakramentale Zeichenhandlung und ihre Wirkungen

Sakramente wirken auch nach römisch-katholischer Lehrmeinung nicht »automatisch«, nicht losgelöst von der menschlichen Bereitschaft, sich für Gottes Verheißung zu öffnen. Über Jahrhunderte stand insbesondere das Sakrament der Krankensalbung in der Gefahr, ein »Versehgang« zu sein, bei dem ein Priester die drei »Sterbesakramente« Buße (Beichte), Eucharistie (Wegzehrung) und Krankensalbung (Letzte Ölung) einem Menschen »spendet«, der kaum noch in der Lage war, dem liturgischen Geschehen mit Bewusstsein zu folgen. Heute noch bestehen gerade bei kirchennahen Menschen Ängste im Blick auf die Frage, ob eine aufgrund der situativen Gegebenheiten verhinderte Krankensalbung Einfluss haben wird auf das Schicksal der verstorbenen Person. Ganz einfach lassen sich die mit dieser Sorge verbundenen Fragen nicht beantworten. Jeder Mensch – ob »versehen« mit oder ohne die Sterbesakramente – kommt vor Gottes Gericht. Die Bereitschaft zur Läuterung des Lebens wird von Gott von jedem Geschöpf eingefordert. Dieses Geschehen im Tod zu bejahen, fällt leichter, wenn sich in irdischer Zeit bereits

» Bereitschaft zur Läuterung des Lebens «

der Blick auf die Unzulänglichkeiten des eigenen Lebens richtet und die Zusage Gottes, jedem Geschöpf gegenüber barmherzig zu sein, glaubwürdig verkündigt worden ist.

In der Theologie der Sakramente ist nicht zuletzt durch intensivierte Gespräche mit den reformatorischen Traditionen neu in das Bewusstsein getreten, wie wichtig der worthafte Anteil in der Liturgie ist. Auch wenn Menschen in schwerer Krankheit nicht mehr sprechen kön-

nen, so hören sie doch noch lange. Der Hörsinn erlischt erst sehr spät. Dieses Wissen kann dazu veranlassen, dem Sprechen mit Kranken sehr hohe Bedeutung zu geben. Im Sinn der Erneuerung der Feier der Sakramente durch das Zweite Vatikanische Konzil ist vor allem mit der Feier der Krankensalbung eine Schriftlesung zu verbinden.

Der Intention nach weckt die Feier der Krankensalbung in Verbindung mit der »Wegzehrung«, der Krankenkommunion, viele Sinne: hören können auf Gottes Wort des Erbarmens hinein in die von Schuldgefühlen mitbestimmte Lebensgeschichte, erfühlen einer Berührung mit wohlriechendem Öl, schmecken von Brot und / oder Wein (manche Kranke können nur noch trinken). Auch der Blick auf ein entzündetes Licht wird in der Regel möglich sein. Die paschatische Dimension jeder menschlichen Existenz wird in der Krankensalbung ganz offenkundig: Menschen leben in Übergängen und erhoffen sich Wege heraus aus der Unversöhntheit und der Todesbedrohung hinein in Orte, an denen die Vollendung des Lebens auf immer erlebbar ist.

Österliche ökumenische Entdeckungen

In der gegenwärtigen ökumenischen Situation wird eine Spannung immer offenkundiger, die untergründig als Beweggrund für die Suche nach weitergehenden Annäherungen der Konfessionen betrachtet werden kann: Auf der Ebene der kirchlichen Institution mit den fest gefügten Ämterstrukturen sind weitere Konvergenzen kaum noch zu erreichen. Oft sind es nicht einmal theologische Argumentationen, die eine größere Einmütigkeit verhindern. Was in vielen Jahrhunderten an konfessioneller Sozialgestalt gewachsen ist, lässt sich nicht einfach reformieren. Ganz anders sieht es auf der Ebene der geistlichen Ökumene aus: Immer mehr wird bewusst, dass die eine christliche Taufe die gemeinsame Grundlage für jede weitere Entfaltung des sakramentalen Lebens in der Christenheit ist. Jedes Sakrament ist auf eigene Weise ein Taufgedächtnis. Beim Sakrament der Krankensalbung lässt sich dieser Zusammenhang sehr leicht erschließen: Krankheiten sind Zeiten, in denen die immer bestehende Bedrohung des menschlichen Lebens durch Sünde und Tod augenscheinlich werden. In der Taufe feiert die christliche Gemeinschaft die Teilhabe am österlichen Geheimnis: Im Tod ist das Leben.

In den wenigen ökumenischen Dokumenten[4], die sich bisher mit dem Sakrament der Krankensalbung befassen, wird deutlich, dass die römisch-katholische Tradition auf den Spuren der reformatorischen Anfragen zu einer Neubesinnung auf die biblischen Grundlagen dieses Sakraments gefunden hat. Die primäre Hinordnung der liturgischen Feier auf die Situation von kranken Menschen, die die Heilung ihrer Leiden erbitten, wird einvernehmlich beschrieben. Auch in der evangelischen Tradition ist die Sorge um die kranken Menschen nach dem Vorbild der neutestamentlich überlieferten Krankenheilungen unbestritten. Krankensegnungen und auch Krankensalbungen sind oft in Verbindung mit dem Krankenabendmahl eine vertraute evangelische liturgische Praxis. Krankenbesuche mit der Überbringung der eucharistischen Mahlgaben sind auch im Anschluss an die evangelische Abendmahlsliturgie nicht ausgeschlossen.[5]

»das österliche Christusereignis zeichenhaft vergegenwärtigen«

Gemeinsam entdecken die christlichen Konfessionen die theologischen Grundlagen des Sa-

krements der Krankensalbung neu: Der in vielfacher Variation neutestamentlich überlieferte aufmerksame Blick Jesu auf kranke Menschen verpflichtet zu einem ihm entsprechenden Handeln in seiner Nachfolge. Bei der Begründung der Sakramentalität einer kirchlichen Feier steht in der heutigen Theologie die Frage im Vordergrund, welche Zeichenhandlungen das österliche Christusereignis zeichenhaft in spezifischen Lebenssituationen von Menschen vergegenwärtigen. Krankheiten in Todesnähe sind ohne Zweifel solche existentiellen Anlässe, die zu einer ökumenisch gesinnten christlichen Deutung einladen.

Auf den Messias warten

Ein zweites Gedicht von Richard Exner mit dem Titel »Lebenslauf« nimmt eine Situation in den Blick, in der die Worte verstummen. Miteinander vertraute Menschen können nur noch gemeinsam glaubend und hoffend warten, mehr nicht.

Einmal ist unter Menschen alles gesagt. Dann gilt es allein noch gläubig zu warten. Die Krankensalbung kann in dieser Wartezeit hilfreich sein. Sie muss nicht das Lebensende bezeichnen. Auch lange vor dem Tod können Leiden zum Verstummen führen. Wer noch wartet, ist nicht ohne Hoffnung. Der Gebrechlichkeit des Lebens im Miteinander gewahr zu werden, ist eine Aufgabe, die die Getauften vor hohe Anforderungen stellt. Stumm warten auf den Messias werden die, die zuvor in Worten und Zeichen das Leben der Menschen gedeutet haben, die dem Tod nahe sind. Schwer ist es, um den Tod geliebter Menschen zu wissen. Vor dem letzten Schweigen noch einmal miteinander sprechen zu können, das kann ein tiefer Trost sein. Am Ende bleibt nur, hoffend und wartend beieinander auszuhalten.

warten

auf den augen-
blick ohne stimmen
ohne wörter zwischen
dir und mir

nur mit
dem atem

auf den
augenblick
zwischen uns

wie
auf den
messias

warten[6]

Dorothea Sattler, Dr. theol., ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

[1] Richard Exner, Gedichte 1953-1991, Stuttgart 1994, 33.
[2] Vgl. als Übersicht mit Rückblick auf ältere Literatur: Gisbert Greshake, Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung, in: Concilium 34 (1998) 544-553.
[3] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, Nr. 73-75.
[4] Vgl. Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Göttingen / Freiburg 1986, 133-140.
[5] Vgl. Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, Gütersloh 2003, 51.
[6] Richard Exner, Gedichte 1953-1991, Stuttgart 1994, 295.

Reinhild Traitler-Espiritu

Iona – Poesie des Ortes am Rand

Die Iona Community als dezentrales ökumenisches Kloster

Die schottische Hebrideninsel Iona beherbergt nicht nur alte Königsgräber, sondern das geistliche Zentrum einer weltweiten ökumenischen Kommunität, deren Mitglieder in ihrem Alltag die alte Regel des Betens und Arbeitens in Solidarität mit den Armen zu leben versuchen.

Liebesgeschichten beginnen mit Begegnungen. Was mich zuerst an Iona gefesselt hat, war die Poesie des Ortes. Wer am späten Nachmittag über den Sund fährt, der die große Hebrideninsel Mull von Iona trennt, erblickt das Inselchen im Heiligenschein des Gegenlichts. So habe ich vor Jahren Iona zum ersten Mal erlebt. Es war im Hochsommer, die letzte Fähre war längst verpasst und wir fuhren in einem zufällig verfügbaren kleinen Kutter über die viel zu raue See in das Licht, in dem die Insel sich zu bergen schien, wie in einer großen Hand.

Andere heilige Orte haben ihren »Vorhof«, Iona hat das Meer, das Besucherinnen und Besuchern den Zugang erlaubt oder verwehrt. Es kann schon vorkommen, dass der schmale Sund nach einem Sturm tagelang unpassierbar ist und die Reisenden im »Bed and Breakfast« im kleinen Fischerdorf Fionniphort auf Mull warten müssen, bis die Dünung sich gelegt hat und die Fähre wieder andocken kann. Jenseits der Bucht sieht man die düsteren Felsen der Westküste von Mull. Der dortige Gneis gehört zu den ältesten Gesteinsformationen der Erde und alles atmet die Gelassenheit der Zeit. Hier, am Rand Europas, schweift der Blick in die Weite der nahezu unberührten Welt von Meer und Inseln unterm nördlichen Licht. Eine Kathedrale der Schöpfung, durch deren gemalte Fensterscheiben der Schimmer einer anderen Dimension dringt, spürbar und geheimnisvoll zugleich.

Die Grenze zwischen unserer Welt und dieser anderen sei auf Iona »dünn wie Papier«, hat der Begründer der Iona Community, der schottische Pfarrer George Macleod, einmal gesagt. Der irische Kriegermönch Columba, der im Jahr 563 mit zwölf Gefährten auf der Insel gelandet sein soll, meinte, an der lichtübergossenen Westküste stiegen die Engel auf und nieder. Und die wenigen Bauernfamilien, die auf der Insel Schafe züchten, nennen die kleinen Erhebungen »Elfenhügel« und stellen sich damit in eine ältere, vorchristliche Tradition: Schon in keltischer Zeit sei die Insel ein Heiligtum gewesen, das wahrscheinlich der Göttin des Eibenbaumes (des yew tree) geweiht war, was noch heute im gaelischen Namen I-ou zum Ausdruck komme.

Fest steht, dass Iona Jahrhunderte lang ein spirituelles Zentrum gewesen ist. Die kleine Insel beherbergte bis zur Reformation zwei Klöster und war nicht nur ein bekannter Pilgerort, sondern auch Begräbnisstätte der schottischen Könige des frühen Mittelalters: Duncan und Macbeth wurden hier bestattet. Von Iona hat die Christianisierung der Schotten und Pikten ihren Ausgang genommen. Während England von Rom aus missioniert wurde, waren im Norden die Iren tätig, die stärker an keltische religiöse und kulturelle Traditionen anknüpften. Diese Verbindung mit der »keltischen Kirche« hat der Norden nie verloren, und sie wird heute bewusst wieder gesucht, theologisch und liturgisch.

Auch wenn die Inselklöster nach der Reformation verfielen, geriet die alte spirituelle, stark mit der Landschaft verbundene Tradition nie ganz in Vergessenheit. In der Romantik wurde sie als Teil des kulturellen Erbes Schottlands wieder entdeckt und hat seitdem unzählige Menschen in ihren Bann gezogen.

Die Iona Community als Gegenentwurf

Die 1938 gegründete Iona Community bettet sich in diese Traditionen ein, allerdings ohne jedes romantische Augenzwinkern, ja ohne dass die Community auf Iona gegründet worden wäre. Sie entstand in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts im Kontext des städtischen Industrieproletariats von Glasgow. Dort lernte George Macleod in seiner Gemeinde im Werftenviertel Old Govan die im Zuge der Wirtschaftskrisen der Nachkriegszeit arbeitslos gewordenen Menschen kennen. Die Diskrepanz zwischen der Situation der verarmten Massen und der Realität der Kirche empfand Macleod als Skandal. In gewisser Weise könnte man die Community als einen Gegenentwurf zur institutionellen Sicherheit, zum mittelständischen Lebensstil und zur abgehobenen Spiritualität der Kirche sehen. Als Versuch, eine Antwort zu finden auf die Frage, wie die Kirche mit den arbeitslosen Menschen solidarisch sein könnte.

George Macleods Antwort war einfach, aber radikal: Unter armen Menschen kann die Kirche das Evangelium von der Erlösung und Würde jeder einzelnen Person nur glaubhaft verkündigen, indem sie ihren eigenen Lebensstil ändert, sich gesellschaftlich und politisch einmischt und zusammen mit den Menschen nach Wegen sucht, um das Leben für alle gerechter zu machen. Das

»Neubestimmung des Ortes von Kirche«

ganze Leben der Kirche, wie sie betet, Gottesdienst feiert und in der Gesellschaft präsent ist, entfaltet sich aus dieser Neubestimmung des Ortes von Kirche.

In diesem Sinn ist auch die Iona Community Teil einer größeren Bewegung der Erneuerung der Kirchen aus dem Geist des Evangeliums, die zwischen den beiden Weltkriegen im protestantischen Raum zu beobachten ist und die mehrheitlich von Laien getragen wurde: Sie speiste sich aus der beunruhigenden Erfahrung der Mitschuld der Christen an den Verheerungen des Krieges und dem Wunsch nach Frieden zwischen und unter den Völkern Europas. In den

»neues Interesse an bestimmten monastischen Formen«

Zwanziger- und Dreißigerjahren waren in Frankreich und in der Schweiz die Gebetsgemeinschaften der »Veilleurs/Veilleuses« (Wächter/Wächterinnen) entstanden, die für den Frieden beteten und wachten und dadurch

Widerstand leisteten, indem sie einfach da waren – eine »presence« (ein Begriff, der viel diskutiert wurde).

Gemeinschaften wie die Communauté de Taizé oder die im gleichen Umfeld entstandene Frauengemeinschaft von Grandchamp standen den Veilleurs nahe. Andere versuchten, den von faschistischen Vorstellungen vereinnahmten Begriff der »Gemeinschaft« im Sinn christlicher Nachfolge zurückzugewinnen: so z.B. Dietrich Bonhoeffer in dem 1935 von der Bekennenden Kirche gegründeten Predigerseminar Finkenwalde. Auch wenn das Seminar bereits 1937 wieder geschlossen werden musste, hat Bonhoeffer in einer kleinen Schrift Regeln für das »gemeinsame Leben« niedergelegt, die in scharfem Kontrast zum alles vereinnahmenden Gemeinschaftsbegriff der Nationalsozialisten standen.

All diesen Versuchen gemeinsam war ein neues Interesse an bestimmten monastischen Formen, vor allem an Regeln für ein gemeinsames christliches Leben als Gegenentwurf zu den zutiefst beunruhigenden gesellschaftlichen Entwicklungen. Die Iona Community ließ sich dabei von der alten benediktinischen Verknüpfung von Beten und Arbeiten inspirieren. Zusammen mit den ausgesteuerten Werftarbeitern verstand George Macleod Arbeit nicht primär als Broterwerb, sondern als Partizipation an der Gemeinschaft. Das gab Menschen ohne Erwerbsarbeit die Möglichkeit, ihr Leben mitzugestalten und so ihre Würde zu bewahren.

Ein virtuelles Kloster

Im gemeinsamen Aufbau des verfallenen Klosters auf Iona sammelte und definierte sich die Iona Community in den formativen Jahren zwischen 1938 und 1967 als Gemeinschaft, die in gewisser Weise das Leben an den Rändern von Kirche und Gesellschaft auslotete, im Hin- und Hergehen, im Dazwischensein: zwischen Iona und Glasgow, zwischen Pfarrern und Arbeitern, zwischen Beten und Arbeiten, Spiritualität und gesellschaftlichem Engagement, politischen Aktionen und liturgischer Erneuerung. Von Anfang an war klar, dass die Insel Iona nicht das Zentrum der Gemeinschaft war und der Aufbau des Klosters nicht ihre hauptsächliche Aktivität – die lag weiterhin in den Industriequartieren der schottischen und englischen Städte und umfasst heute ein breites Spektrum, das von Widerstand gegen die Stationierung nuklearer Waffen auf bri-

»Präsenz und Labor«

tischem Boden bis zur Arbeit mit straffälligen Jugendlichen reicht. Dennoch sind die beiden Zentren, die die Gemeinschaft auf der Insel Iona unterhält, sowie das Jugendzentrum auf der Insel Mull wichtige Orte und Arbeitsschwerpunkte, Präsenz und Labor zugleich, wo die eigenen theologischen und politischen Ansprüche erst einmal in der Praxis des Zusammenlebens getestet werden können.

Allerdings leben dort nicht die Mitglieder der Iona Community zusammen, sondern ein Team von Freiwilligen, das großteils im Jahresturnus wechselt. Die 270 Mitglieder leben in verschiedenen Lebensformen an unterschiedlichen Orten, in Großbritannien, in der Schweiz, Holland und Deutschland, den USA und Australien; die rund 2000 assoziierten Mitglieder stammen aus zwanzig weiteren Ländern. Insgesamt versucht die Community einen Entwurf verbindlichen Lebens und einer engagierten Spiritualität zu entwickeln, der den Lebens- und Beziehungsformen in modernen, mobilen Gesellschaften angepasst ist. Sie ist sozusagen ein virtuelles Kloster, dessen Mitglieder an ihrem je eigenen Ort die Regel, die alles zusammenhält,

zu verwirklichen suchen und sich dabei von der Gemeinschaft getragen wissen. Erst langsam hat sich die Community aus ihrer Verankerung in der Church of Scotland gelöst und sich ökumenisch und kulturell geöffnet. Die Mitglieder kommen heute aus reformierten, anglikanischen, lutherischen und katholischen Traditionen.

Lebensregeln im weltweiten Horizont

Gerade weil Iona keine monastische Gemeinschaft ist, sondern eine von Laien und Laiinnen, die an je verschiedenen Orten in verschiedenen Lebensformen leben, hat die fünffache Regel, der sich alle Mitglieder und z.T. auch assoziierte Mitglieder verpflichten, eine besondere Bedeutung. Die Regel versucht, das spirituelle Leben im Alltag so zu strukturieren, dass es Raum gibt für Arbeit und Muße, Beziehungen bzw. Gemeinschaft und Alleinsein, Gebet und Bibellesung, gesellschaftliches Engagement und alles, was zum Erhalt des Lebens nötig ist (vom Kochen bis zur Körperpflege). Sie zielt auf einen neuen Umgang mit persönlichen und gesellschaftlichen Ressourcen wie Zeit und Geld und ermutigt zum Teilen. Grundanliegen ist, das Evangelium ganzheitlich zu verstehen, Hierarchien zu überwin-

»neuen Umgang mit persönlichen und gesellschaftlichen Ressourcen«

den, verschiedene Tätigkeiten nicht gegeneinander auszuspielen und aus dem Alltag selbst einen spirituellen Raum zu machen: »Worship and work must be one!« lautet das Motto. Tägliches Gebet und Bibellesung, aktiver Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, Rechenschaft über den Gebrauch von Geld und Zeit und regelmäßige Treffen in kleinen lokalen oder regionalen Gruppen bestimmen so den Rhythmus.

Immer noch gilt das alte »ora et labora«: Indem zwischen diesen beiden Wörtern ein »und« steht, verweist jedes auf das andere. Das Leben erschöpft sich nicht im Tätigsein, aber ohne die Arbeit könnte das Gebet zu einem bloßen Gefühl werden, das keine konkrete Basis hat. Die Arbeit begrenzt unsere Wirklichkeit. Wir können nicht alles und es gelingt nicht alles. Sich aus dem Rhythmus der Arbeit regelmäßig zu befreien und zum Gebet zu sammeln, hält uns deshalb vor Augen, dass die Arbeit nicht unser Gott ist, sondern nur eine Notwendigkeit. Besonders für reformierte Christinnen und Christen ist es ein kleiner Akt des Widerstands, sich das immer wieder klar zu machen.

Der andere Blick auf die Arbeit hilft auch, die Hierarchie unter den Arbeiten und den Arbeitenden aufzubrechen. Bis heute gilt, dass sich die Gäste in den Zentren der Iona Community

»dass die Arbeit nicht unser Gott ist«

an der täglichen Hausarbeit beteiligen und in kleinen Teams nicht nur Gemüse putzen und Kartoffeln schälen, sondern auch die Räume reinigen und die Abteikirche für den nächsten Gottesdienst vorbereiten. Das gemeinsame Toilettenputzen, wo der Professor aus Cambridge gleich neben der schottischen Verkäuferin das Bürstel schwingt, hat sich schon oft als besonders intensiver Lernort erwiesen.

Auch die freiwillige Armut, die Einschränkung der Güter ist ein Kontrastprogramm. Es hebelt unser tief verankertes Streben nach Sicherheit aus, indem es uns zeigt, dass wir Sicherheit auch durch Teilen gewinnen können. In der Iona Community verpflichten sich die Mitglieder zum Teilen des Zehnten. Wie das berechnet wird, ist

Gegenstand intensiver Gespräche in kleinen lokalen Guppen, die sich regelmäßig treffen. Dabei geht es nicht einfach darum, Geld zu geben, sondern einen Lebensstil der Genüge einzuüben und damit andere Formen von Lebensintensität schätzen zu lernen: Gastfreundschaft, Partizipation an als sinnvoll empfundenen Tätigkeiten und Anliegen, Verbindung mit Menschen im weltweiten Horizont, geteilte Werte, Hinwendung zur Schönheit der Erde, Einfachheit und Genüge sowie Schutz der natürlichen Lebenswelt. Nicht Armut und Verzicht sind das Ziel, sondern ein maßvoller Umgang mit begrenzten Ressourcen und Achtsamkeit für die Interessen aller. Genau das versucht die Gemeinschaft in der Führung ihrer Zentren, aber auch im persönlichen Leben der Mitglieder einzuüben.

Moderne Mystik

George Macleod hat wie kein anderer die Iona Community geprägt, sozusagen als »Theopraktiker«, dessen Theologie im Praxisfeld der Gemeinde entstanden ist und politisch wirksam sein wollte. Als junger Mann hatte er den Ersten Weltkrieg mitgemacht. Aus dem Entsetzen über das Morden der Kriegsjahre ist später sein unbeugsames pazifistisches Engagement erwachsen. In einer Art mystischem Erlebnis in der Osternacht 1933 erfährt er die Kirche als Wirklichkeit des Leibes Christi, als profunde soziale, spirituelle und mystische Gemeinschaft. Dieses Erlebnis erklärt, dass er die Iona Community als stärkende und erneuernde Kraft innerhalb der Kirche verstand, die für ihn – trotz großer ökumenischer Offenheit – immer die Church of Scotland, also die reformierte Kirche, war.

George Macleods theologisches Denken bestimmt bis heute die Theologie und liturgische Erneuerungsarbeit der Iona Community. Immer wieder beschäftigte ihn die Frage, wie modernes Leben und christliche Spiritualität zusammengehen. Darauf findet er in einem radikalen Verständnis von Inkarnation eine Antwort. Christus ist der Christus des ganzen Kosmos. Es geht dabei nicht um eine Vergöttlichung von Materie,

Die Regel der Iona Community:
Die Iona Community ist eine moderne christliche Gemeinschaft von Frauen und Männern, die neue Wege suchen, das Evangelium in der heutigen Welt zu leben. Ihre Mitglieder leben nicht zusammen, sondern wissen sich durch eine gemeinsame Regel miteinander verbunden. Diese fünfteilige offene Regel ruft die Mitglieder auf zu:

- täglichem Gebet und Bibellektüre
- zum teilenden und verantwortungsvollen Umgang mit Geld
- zum teilenden und verantwortungsvollen Umgang mit der Zeit
- zum Einsatz für Frieden und soziale Gerechtigkeit
- zur Gemeinschaft miteinander

Neue Mitglieder durchlaufen eine zweijährige Trainingszeit, während der sie etwa fünfmal eine Woche miteinander verbringen.

Natur, Leiblichkeit, sondern um die mystische »Christification« der gesamten Schöpfung, die alles unter die Herrschaft Christi bringt und heiligt. Daraus entsteht das, was oft als »keltische Spiritualität« bezeichnet wird. Es handelt sich um eine Hinwendung zur Schöpfung, die als eine Form der Inkarnation, der Gegenwart des kosmischen Christus in allem wahrgenommen wird: »Dreh einen Stein um und ein Engel fliegt auf«, heißt es in einem großen Christushymnus.

Eng damit zusammenhängt der Gedanke des »Embodiment«, dass Gott im Leiblichen, Materiellen sich offenbart, wenn wir es »mit den Augen des Glaubens« sehen. Die Brücke zur Wahrnehmung sind Hinwendung und Mitgefühl (compassion) für alle Geschöpfe. Erlösung hat mit Befreiung und Heilung der Körper und all der Beleidigungen, denen wir körperlich unterworfen sind, zu tun, aber auch mit den systemischen Ursachen des Leidens: »Wer für die tuberkulosekranke Arbeiterin aus Glasgow betet, weiß, dass man gleichzeitig für die Veränderung der verheerenden Wohnverhältnisse in den Slums von Glasgow beten und handeln muss«, hat George Macleod einmal gesagt. Diese Hinwendung zum Köper findet noch heute ihren liturgischen Ausdruck in dem berührenden Gebet um Heilung mit gegenseitiger Handauflegung, das einmal in der Woche in der Abbey von Iona gefeiert wird.

Internethinweis:
http://www.iona.org.uk
http://www.ionabooks.com
Unter diesen Adressen findt sich u.a. eine Liste der zahlreichen Publikationen der Iona Community (inkl. Gottesdienstmaterial).

Macleods Theologie ist eher mystisch-poetisch als systematisch. Sie ist praktisch verankert und möchte politisch relevant sein. Hierin folgt die Iona Community noch heute ihrem Gründer: Ihre Musiker und Theologinnen – John Bell, Graham Maule, John Harvey, Kathy Galloway, Ruth Burgess, Ian Sutch Pickard – sind Sängerinnen, Poeten und Geschichtenerzählerinnen. Ihre Texte sind lebenspraktisch, ihre Melodien inspiriert von der gaelischen Volksmusik und vom Liedgut der weltweiten Ökumene. Singen, beten und erzählen sind Formen christlicher Präsenz in der Welt, die an die großen Verheißungen Gottes erinnern wollen: Iona wird immerhin das »Taizé des Nordens« genannt und ist nicht zuletzt wegen der ergreifenden Schönheit und Schlichtheit seiner täglichen Gottesdienste bekannt.

Engagement für die Welt

Engagement bedeutet für die Iona Community eine Änderung der Gewohnheiten im Alltag. Es ist keine »extraordinary power«, keine außergewöhnliche Begabung oder Macht nötig, um die Welt zu verändern, sondern unsere ganz gewöhnliche Alltagsmacht wäre genug, meint Helen Steven von der Iona Community in einem Büchlein, das den Zusammenhang zwischen Beten und politischem Handeln beschreibt.

Das politische Handeln der Iona Community will bewusst Alltagshandeln sein: Es ist politisch, wie wir unsere Zeit und unser Geld verwenden; welchen Abfall wir produzieren und wie wir ihn entsorgen; es ist politisch, wie viel Zivilcourage und aktiven Anstand wir haben oder

»Schönheit und Schlichtheit seiner täglichen Gottesdienste«

zu erlernen bereit sind; es ist politisch, welche Alternativen wir setzen, von der Gastfreundschaft bis zur Umverteilung persönlicher Ressourcen. Für die Iona Community liegen die Initiativen politischen und ökonomischen Handelns im Lokalen und Alltäglichen und bei ihren Mitgliedern. Sie begleitet sie aber und lanciert übergreifende Kampagnen für jene Anliegen, die in ihrer Regel festgeschrieben sind: etwa das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit und der Einsatz für ein atomwaffenfreies Europa.

Vor allem aber sorgt sie dafür, dass in der Abbey auf der Insel Iona zwölf Monate im Jahr

zweimal täglich der Gottesdienst stattfindet, dass nach einem Kalender für Menschen und Anliegen gebetet wird und dass in den Zentren rund hundert Programmwochen stattfinden, wo Tausende von Menschen aus aller Welt zusammenkommen und etwas vom »geheiligten Alltag« spüren können.

Probleme des dezentralen Klosters

Das Konzept der Iona Community ist anspruchsvoll. Es vertraut darauf, dass auch eine virtuelle Gemeinschaft die Disziplin aufbringen kann, nach erkennbaren Regeln zu leben und diese in die Gestaltung des gesellschaftlichen Ganzen einzubringen – jede Person an ihrem Ort. Die Mitglieder leben nicht »miteinander«, sondern »miteinander verbunden« – das ist ein signifikanter Unterschied. Ging es in den Dreißigerjahren darum, die Solidarität der Kirche mit den Armen zu leben und zu einem konstituierenden Merkmal von Kirche zu machen, so erkundet die Gemeinschaft heute, wie solidarisches Leben unter den Bedingungen der Globalisierung zu gestalten ist. Das stellt große Anforderungen an die Kommunikationsfähigkeit aller Mitglieder und überfordert auch gelegentlich.

Dabei hat sich herausgestellt, dass in der ortlos gewordenen Welt die Bedeutung eines Ortes und einer Tradition wieder wesentlich wird. Die virtuelle Gemeinschaft funktioniert nur, wenn gleichzeitig die direkte Kommunikation gestärkt wird: Deswegen bleiben die Treffen in lokalen Gruppen und die jährliche »Community Week« auf der Insel – die fünfte Regel – weiterhin zentral. Die anspruchsvolle Aufgabe, um die die Community sich heute sammelt, ist das unmissverständliche Engagement für die großen biblischen Verheißungen eines Lebens in Gerechtigkeit und Frieden mit der ganzen Schöpfung.

Reinhild Traitler-Espiritu, Dr. phil., ist Co-Leiterin des Europäischen Projekts für Interreligiöses Lernen (EPIL). Bis 2003 war sie Leiterin des Studienbereichs beim Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern, Schweiz. Sie war seit 1998 assoziiertes Mitglied und ist seit 2006 Mitglied der Iona Community.

Christian Bauer

Von der Pfarrei zum Netzwerk?

Eine pastoralsoziologische Probebohrung[1]

Eine typische Pfarrgemeinde durchlief seit 1970 gewisse Stadien und erreicht heute doch nur wenige Milieus. Als zukunftsträchtig erscheint nunmehr eine ebenso bunte wie riskante Vielfalt kirchlicher Sozialgestalten.

Darf ich Sie auf eine pastoralsoziologische Probebohrung mitnehmen? Bitte folgen Sie mir in eine ganz normale deutsche Stadtrandpfarrei. Nennen wir sie St. Jedermann in Musterstadt-Beispieldorf. Diese Pfarrei gibt es tatsächlich, nur heißt sie in Wirklichkeit anders. Wir werden dort einige lokalgeschichtliche Gesteinsproben entnehmen, in denen sich einzelne pastorale Zeitschichten nachweisen lassen. Diese stehen für die bisher noch kaum untersuchte diachrone Perspektive der vieldiskutierten Sinus-Milieustudie von 2005. Ein entsprechender »mikrologischer Blick« (W. Benjamin) vermag im konkreten historischen Detail eine ganze Konstellation von Geschichte und Gesellschaft sichtbar zu machen. Der folgende Versuch einer solchen Darstellung des Ganzen im pastoralsoziologischen Fragment stützt sich auf Sinus-Milieudaten, die vor kurzem für St. Jedermann erhoben worden sind, aber auch auf eine eingehende Lektüre des Pfarrbriefs Jedermannsbote sowie eigene Beobachtungen vor Ort. Dieses kulturhermeneutische Verfahren einer »dichten Beschreibung« (C. Geertz) auf der Basis schriftlicher Quellen und teilnehmender Beobachtung erhebt nicht den Anspruch einer wissenschaftlich erschöpfenden Untersuchung nach den Kriterien empirischer Sozialforschung. Es handelt sich vielmehr um eine erste explorative Sondierung.

Hierzu sind einige idealtypische Vereinfachungen vonnöten, denn auch für das »Kollektivsubjekt« Kirche gilt: Das gesamte Leben ist ein permanentes Reduzieren von Komplexität. Ich muss die Welt um mich herum stets soweit vereinfachen, dass ich mich dazu verhalten, also: handeln kann. Die Sinusstudie kann dabei eine wertvolle Hilfe sein. Sie liefert dafür nicht nur synchrone Momentaufnahmen, sondern auch diachrone Zeitperspektiven. Man denke nur an die Sinus-Phasentypisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte: Tradition – Moderne – Neuorientierung.

Diese diachrone Perspektive soll im Folgenden entlang des Praxisbeispiels St. Jedermann entrollt werden. Über den dort gewachsenen Milieuplural lassen sich gängige pastoraltheologische Interpretationsfolien legen. Materialkästen hierfür bieten Rolf Zerfaß und Maria Widl, aber auch Paul M. Zulehner.[2]

Pfarrei

Zunächst wäre da der so genannte Typus A, den Rolf Zerfaß im Anschluss an eine Pastoraltypologie Hermann Steinkamps herausgearbeitet hat: die klassisch-vorkonziliare Pfarrei. Maria Widl spricht im Zusammenhang mit dieser Sozialform von der »Pfarrer-Pfarre«. In der Priestertypologie von Paul Zulehner entspräche ihr der Idealtypus des »zeitlosen Klerikers«. Diesen Kirchentyp A kann man sich wie ein von oben nach unten durchhierarchisiertes Dreieck vorstellen. Der pastorale Kernbegriff dieses Typus ist die Betreuung. In der Perspektive der Sinusmilieus gesprochen, orientiert er sich am Grundwert der Tradition. Er ist getragen vom Leitmilieu der Traditionsverwurzelten. Seine größte Stärke besteht in der klaren Identität, die er allen seelsorglich Betreuten ermöglicht. Seine größte Gefährdung ist das Risiko des Klerikalismus einer »Volkskirche« althergebrachten Zuschnitts.

In unserem exemplarischen Praxisort St. Jedermann war dieser Typus bis weit in die 1970er-Jahre hinein die dominante Sozialform. Damals kam es in Musterstadt-Beispieldorf zu einem

»alltagskulturelle Persistenzen«

sprunghaften Anstieg der Einwohnerzahlen, als in unmittelbarer Nähe zur Ortsgrenze ein neuer Universitätscampus gebaut wurde. Der ehemalige Winzer- und Bauernort wandelt sich nun zum »Professorendorf«. Ein demographischer Wandel, der sich auch auf die bis dato in St. Jedermann vorherrschende Sozialform der »Pfarrei« niederschlug. Diese war vor allem von den »Alt-Beispieldorfern« und ihren Vereinen wie dem »Obst- und Gartenbauverein« oder der »Maria-Schmerz-Bruderschaft« geprägt. Mit den so genannten »Neubürgern« jedoch kamen nun auch vermehrt weniger traditionelle katholische Milieus in die schnell wachsende Kommune am Musterstädter Stadtrand. Eine Entwicklung, die zu größeren kirchlichen Umwälzungen vor Ort führte, als es durch das Zweite Vatikanum überhaupt möglich war. Dieses ist in Musterstadt-Beispieldorf zunächst nicht mit einem Pfarrerwechsel verbunden, und auch der erste gewählte Beispieldorfer Pfarrgemeinderat ist noch ganz von traditionsverwurzelten Katholiken geprägt. Nach dem Konzil bleibt St. Jedermann somit noch für längere Zeit eine traditionelle Pfarrei in vorkonziliarem Sinn. Ganz offensichtlich gibt es auch in der Pastoral alltagskulturelle Persistenzen, die im Untergrund großer Einzelereignisse noch lange fortdauern können.

Pfarrgemeinde

Mit einem Pfarrerwechsel Ende der 1970er-Jahre trat dann als neue kirchliche Sozialform der von Zerfaß so genannte Typ B hinzu: die aktiv-moderne Pfarrgemeinde. Maria Widl spricht von der »Aktivistenpfarre«. In der Priestertypologie von Paul Zulehner entspräche ihr der »zeitnahe Kirchenmann«. Diesen Kirchentypus kann man sich so vorstellen, dass das vormalige Dreieck sich nun zum Kegel mit einer breiten Basisebene verwandelt. Der pastorale Kernbegriff dieses Typus ist das Angebot. In der Diktion der Sinusstudie gesprochen, orientiert man sich nun am Grundwert der Moderne. Typ B ist getragen vom tonangebenden Leitmilieu der Bürgerlichen Mitte. Seine größte Stärke besteht in der kirchlichen Heimat, die er allen pastoral Beteiligten (Stichwort: »Aus Betreuten sollen Beteiligte werden.«) bietet. Seine spezifische Gefährdung liegt im Risiko des Aktivismus' einer eingeschworenen Schar von Ehrenamtlichen.

Für unseren Praxisort St. Jedermann heißt dies: Neubürger und Alt-Beispieldorfer treffen

jetzt auch im Pfarrgemeinderat aufeinander. Zusammen mit einem Redaktionsteam hebt der Pfarrer den Pfarrbrief Jedermannsbote aus der Taufe – eine neues Format lokalkirchlicher Binnenkommunikation, das in den milieureduzierten Verhältnissen früherer Zeiten nicht nötig war. In diesen kannte ohnehin jeder jeden. Einander

»Kernbegriff dieses Typus ist das Angebot.«

zunächst fremde Sozialmilieus lernen sich allmählich besser kennen. Traditionelle Katholiken kommen in Kontakt mit Vertretern der Bürgerlichen Mitte und auch mit ersten Postmateriellen. Das geht natürlich nicht ohne Konflikte und Reibungsverluste ab. Dennoch ziehen Alt- und Neu-Beispieldorfer schon bald vermehrt an einem Strang. Es entsteht eine zahlenmäßig immer stärker werdende Kinder- und Jugendarbeit. Die traditionelle Pfarrei St. Jedermann hat sich zu einer modernen Pfarrgemeinde entwickelt. Die »Pfarrgemeinde« ist ein im Wortschatz der Kirche relativ neuer Begriff, der im Umfeld der Würzburger Synode aufgekommen ist. Es handelt sich um einen kirchlich realpolitischen »Kompromissbegriff« (R. Bucher), mittels dessen man die überkommene vorkonziliare Pfarrei mit dem neuen nachkonziliaren »Prinzip Gemeinde« (F. Klostermann) zusammenbringen und versöhnen wollte.

Gemeinde

Mit dem Aufkommen der so genannten »Neuen Sozialen Bewegungen« (Stichwort: »Mehr Demokratie wagen!«) in den 1980er-Jahren wird nun auch in St. Jedermann/Beispieldorf zunehmend der pastoralsoziologische Typ C sichtbar: die politikbewegt-basiskirchliche Gemeinde. Maria Widl spricht in diesem Zusammenhang von der »verbindlichen Gemeinde«. In der Priestertypologie von Paul Zulehner entspräche ihr der »moderne Gemeindeleiter«. Diesen Kirchentyp C kann man sich so vorstellen, dass die vom Pfarrer verkörperte Spitze des nachkonziliaren »Pfarrgemeindekegels« sich nun absenkt, bis sie – und mit ihr auch alle weiteren Schichten – auf einer Ebene mit der Kegelbasis angekommen ist und nun die Scheibe eines Kreises auf gleicher Augenhöhe bildet. Der pastorale Kernbegriff dieses neuen Typus ist das Engagement. In der Perspektive der Sinusmilieus gesprochen, orientiert er sich am Grundwert der Postmoderne und ist getragen vom neuen Leitmilieu der Postmateriellen. Seine größte Stärke besteht in der gesellschaftlichen Veränderung, die er auch außerhalb der Kirche anzustoßen vermag. Seine größte Gefährdung ist das Risiko des Elitismus' einer sich moralisch überlegen fühlenden Minderheit.

Auch in St. Jedermann kommt nun die ominöse Frage nach dem »Gemeindebewusstsein« auf. Man lädt zu Vorträgen über die Theologie der Befreiung ein und auf dem Höhepunkt

»Wer mitmacht, erlebt Gemeinde.«

der Debatte um den Nato-Doppelbeschluss veranstaltet man ein »Friedensfasten«. Auch das Team der Beispieldorfer Hauptamtlichen, dem nun erstmals eine Frau angehört, unterstützt diesen Weg (Stichwort aus dem Pfarrbrief: »Wer mitmacht, erlebt Gemeinde.«). Nach dem Umbau des ehemaligen Pfarrsaals zu einem gemeindetauglichen Kirchenzentrum wird im März 1987 eine so genannte »Gemeindewoche« veranstaltet. Diese beginnt mit einem »Bolivien- und Peru-Nachmittag« und endet mit einem vom neugegründeten Arbeitskreis Mission-Entwicklung-Frieden gestalteten »Gemeindetag«. Auch die Traditionsverwurzelten und die Vertreter der

Bürgerlichen Mitte bleiben weiterhin aktiv. So findet sich im Programm der Gemeindewoche auch ein »Bruderschaftsabend« der Maria-Schmerz-Bruderschaft und ein vom Sachausschuss Ehe-Familie-Schule organisierter »Familientreff mit Kindern«: Arbeitskreis trifft Bruderschaft trifft Sachausschuss. Allein schon diese Sozialformdifferenz belegt jenen neuen Milieuplural, der nun auch in Beispieldorf die kirchliche Gesamtsituation prägt. Mit guten theologischen Gründen sprach man auch dort nun lieber von der Gemeinde als von der Pfarrei. Das klang nicht nur weniger kirchenrechtlich, sondern auch um einiges biblischer. Auch in St. Jedermann war nun die hohe Zeit der nachkonziliaren katholischen Gemeindetheologie angebrochen: »Zentrale Bezugsgröße war nicht mehr die römisch-katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze, sondern der überschaubare Nahraum einer kommunikativ verdichteten Gemeinde.« (R. Bucher).

Krise

Ein neuer Pfarrer setzt in den 1990er-Jahren zusammen mit einem kurz vor ihm nach Beispieldorf gekommenen Pastoralreferenten den eingeschlagenen Weg fort. Sie gründen ehrenamtliche Katecheseteams, die die gesamte Sakramenten-Initiation von der Taufe über die Erstkommunion bis hin zur Firmung weitgehend selbstständig gestalten und bald zu einem bistumsweit wahrgenommenen Pastoralmodell werden. Viele beschreiben diese Phase als eine Blütezeit der Gemeinde. Aber schon in diesen Jahren beginnt es im Gebälk zu knirschen. Der sehr rührige Katechese-Arbeitskreis ist zunehmend überlastet. Auch für das sich immer schneller drehende Beispieldorfer »Pfarrkarussell« trifft die folgende Beobachtung zu: »Wir sind ständig dabei vorzubereiten, schüren Vorfreude, heizen Erwartungen an für den großen Tag, wenn das Christkind kommt, wenn der liebe Heiland kommt, wenn der Bischof kommt. Und ist der große Tag vorbei, schütteln wir uns einmal kräftig und stürzen uns in die Vorbereitung mit der nächsten Gruppe für den nächsten großen Tag. Ist Jesus dazu gestorben, dass sich dieses kirchliche Karussell dreht?«

»dass sich dieses kirchliche Karussell dreht«

(R. Zerfaß). Man überlegt nun in St. Jedermann, ob die gesamte Gemeinde vielleicht ein »Sabbatjahr« einlegen sollte. Der nicht realisierte Traum lautet: Alle pastoralen Anstrengungen auf Null fahren, die im alten Ortskern befindliche Pizzeria übernehmen und als ansprechbare Christen dort einfach nur präsent sein.

Die Gemeinde gerät zunehmend in die Krise. In den späten 1990er-Jahren kommt es zu einem mehrfachen Pfarrerwechsel. Eine zuvor nach Beispieldorf gewechselte Pastoralreferentin ist in dieser Zeit die einzige »hauptamtliche« Konstante. Aber auch sie kann ein allmähliches Auseinanderdriften der einzelnen Gemeindemilieus nicht verhindern. Auch in St. Jedermann

»Auseinanderdriften der Gemeindemilieus«

greifen nun gesamtkirchlich zu beobachtende »Desintegrationstendenzen« (R. Bucher). Die allgemeine Bereitschaft zum Engagement nimmt ab. Seit 1998 finden sich kaum noch Kandidatinnen und Kandidaten für die Pfarrgemeinderats- und Kirchenverwaltungswahl. Alles wird weniger: Kirchgänger, Pfarrbriefausträger, Mitglieder im Frauenbund und bei der KJG. Nach dem Jahrtausendwechsel macht sich eine gewisse Ratlosigkeit breit. In diese Situation hinein

kommt 2007 die Sinus-Milieustudie mit detaillierten Angaben zur Lage vor Ort: Die drei Milieus der Traditionsverwurzelten, der Bürgerlichen Mitte und der Postmateriellen, die die Beispieldorfer Pastoral jahrzehntelang getragen haben, sind – bezogen auf die örtliche Gesamtsituation – verschwindend klein. Diese wird nun vor allem von neuen Leitmilieus wie Modernen Performern und Experimentalisten bestimmt. Und die sind in aller Regel weder in der Kirche von St. Jedermann noch in deren Pfarrzentrum anzutreffen. Auch in Musterstadt-Beispieldorf brechen somit neue Zeiten an.

Netzwerk

Neue Zeiten verlangen nach alternativen, lokal passgenaueren kirchlichen Sozialformen. Den pastoralen Typus, den dieser Zeitenwechsel erfordert, gibt es in der Gemeindetypologie von Rolf Zerfaß noch nicht. Sie endet mit Typus C. Deshalb wäre ihr heute wohl noch ein Typ D hinzuzufügen, den man mit Maria Widl als »schöpferisches Netzwerk« bezeichnen könnte. Pastoralsoziologen wie Michael Hochschild propagieren dieses kirchliche Zukunftsmodell schon seit Jahren. In der Priestertypologie von Paul Zulehner entspräche ihm wohl der »zeitoffene Gottesmann«. Man kann sich diesen Kirchentyp D so vorstellen, dass sowohl das »Pfarreidreieck« als auch der »Pfarrgemeindekegel« und die »Gemeindescheibe« allmählich schrumpfen und zunehmend auseinander treten. Zusammen mit anderen Sozialformen bilden sie nun einzelne Knotenpunkte in einem pastoralen Netzwerk, dessen verschiedene Kirchenorte sich im Idealfall des Gelingens bereichern und eine transversal vernetzte »Gesamtpastoral« bilden. Die in dieser Netzwerkpastoral entstehenden Kontraste können nun entweder eine destruktive oder aber eine konstruktive Wirkung entfalten – in jedem Fall jedoch sind sie sozialformmäßig höchst produktiv. Wie die kreativen Differenzen eines »schöpferischen Netzwerks« eben.

Der Kernbegriff dieses neuen Typus D ist eine innovative Form von Beteiligung, die auf eine im Grundsatz neuartige Freiheit in der kirchlichen Zugehörigkeit setzt. Dieser im Entstehen begriffene Kirchentyp orientiert sich am Grundwert einer »Hypermoderne«, die in der Sinus-

»transversal vernetzte Gesamtpastoral«

Milieustudie unter dem Stichwort »Neuorientierung« noch ein wenig ungenau mit der Postmoderne zusammengenommen wird. Das zugehörige soziale Leitmilieu ist das der Experimentalisten und der Modernen Performer. Diese verstehen es, das Spiel ihres Lebens im hypermodernen Plural seiner Züge souverän und lustvoll zu spielen. Die größte Stärke von Typ D besteht in der potenziellen Kreativität, die seinen freiheitlich vernetzten Milieudifferenzen innewohnt. Seine größte Gefährdung jedoch ist das Risiko einer Desintegration autonomer kirchlicher Orte. Wo pastorale Vielfalt der Normalfall ist, wird die kirchliche Einheit zur Aufgabe. Generell gilt: Die weitgehend neue kirchliche Sozialform des Netzwerks überschreitet den Rahmen einer herkömmlichen Wohnortpfarrei wie St. Jedermann grundsätzlich – und zwar nicht nur in ihrer traditionell-pfarrlichen, sondern auch in ihrer bürgerlich-pfarrgemeindlichen und postmateriell-gemeindlichen Gestalt.

Zukunftswerkstatt

Vor diesem Hintergrund haben sich über vierzig Beispieldorfer Katholikinnen und Katholiken im

September 2008 zu einer pastoralen »Zukunftswerkstatt« getroffen. Unter dem Titel »Quo vadis, Kirche?« ging es darum, anhand der lokalen Sinus-Milieudaten gemeinsame Perspektiven für die Zukunft zu entwickeln. Viel Zeit wurde hierbei darauf verwendet, die jeweils eigene Wirklichkeitswahrnehmung zu synchronisieren und in den diachronen Zusammenhang der gerade skizzierten lokalen Kirchengeschichte einzuordnen. Nur wer weiß, woher er kommt, kann auch sagen, wo er steht, und in etwa abschätzen, wohin die Reise geht. Gerade diese sinusgeleitete

»mit wachsender pastoraler Neugier um sich blicken«

Wahrnehmung des eigenen Weges in eine hypermoderne Minderheitensituation sorgte bei den Teilnehmenden für überraschende »Aha«-Momente. Allmählich beginnt man nun auch in Musterstadt-Beispieldorf, sich die Augen zu reiben und mit wachsender pastoraler Neugier um sich zu blicken. Und auch dies wiederum nicht ohne Konflikte und Reibungsverluste – zumal ein vom neuen Pfarrer initiierter Kirchenumbau ansteht, an dem sich die Geister entlang der Sinus-Milieugrenzen scheiden.

Eine wichtige Erkenntnis dieser Zukunftswerkstatt lautet, dass man in St. Jedermann vielleicht gar nicht alle Sinus-Milieus selbst ansprechen muss. Vielmehr könne man in der pastoralen »Arbeitsteilung« mit anderen Kirchenorten

»noch ganz andere Orte kirchlicher Pastoral«

eine neue Bescheidenheit erlernen, die mit einer bisweilen schmerzhaften Selbstrelativierung zusammenhängt – ganz nach dem Motto »Giovanni, nimm dich nicht so wichtig« (Johannes XXIII.). Eine solche Haltung lässt für sich gelten, dass es neben der eigenen Pfarrei noch ganz andere Orte kirchlicher Pastoral gibt. Die Herausforderung der Sinus-Milieustudie ist also eine viel größere als mancherorts gedacht. Sie ist vor allem eine geistliche Herausforderung. Eine sehr grundsätzliche Anfrage an die Grundhaltung der Pastoral. Es kommt hierbei viel weniger darauf an, die Vertreter gemeindefremder Sozialmilieus wieder »in unsere Kirche hineinzubekommen«, als vielmehr, sich in entkrampfter Gelassenheit stattdessen selbst zu fragen, an welchen Orten diese etwas von Gott als dem »unendlichen Geheimnis« (K. Rahner) unserer Welt zu erzählen haben – freilich ohne in die Naivität zu verfallen, gleich aus jedem Hedonisten oder Etablierten einen »Fremdpropheten« wider Willen zu machen. Es gibt sie nämlich – zwar nicht in großer Zahl, aber eben doch – auch in der Kirche, die vermeintlich Anderen: die Experimentalisten, die Konsum-Materialisten und die Modernen Performer. Nicht wenige von ihnen sind durchaus bewusste Katholiken, die zwar kaum zum Pfarrfamilienabend kommen, sich dem Volk Gottes aber dennoch zugehörig fühlen. Nur eben anders, als viele in der Kirche meinen: »Der Bach des Herrn ist reichlich gefüllt.« (Ps 65,10).

Ergebnis

An den territorialpastoralen Kirchenorten mit ihrer »milieuverengten« (M. Ebertz) Binnenkultur wird oftmals gar nicht wahrgenommen, dass an kategorialpastoralen Kirchenorten wie Citypastoral, Gefängnis- oder Klinikseelsorge auch ganz andere Sozialmilieus vorkommen. Die Sinus-Studie fordert daher zu einem Perspektivenwechsel heraus, der unsere pastoralen Alltagsfixierungen lockern könnte: »Zur spezifischen Blickverengung durch die eigene Beheimatung im pfarrlichen Milieu gehört, dass kaum ins Bewusstsein

kommt, wie viele Formen freier Zusammenschlüsse quer zur ordentlichen Bistumsseelsorge möglich sind. Diese Vielfalt ist ein beeindruckendes Zeugnis des spirituellen Reichtums, den der Geist Gottes in der Kirche schöpferisch freisetzt, damit sie den charakteristischen Herausforderungen der Zeit nicht ausweicht.« (R. Zerfaß). Gerät dieser kirchliche Sozialformplural in den Blick, so wird eine weit verzweigte Netzwerkpastoral sichtbar, die mit ihrer differenzierten Milieuorientierung auch vermeintlich »kirchenfremden« Zeitgenossen Berührungspunkte, Schnittstellen und Kontaktflächen bietet – und zugleich desintegrative Tendenzen innerhalb der Kirche verstärkt. Nicht nur in St. Jedermann/Beispieldorf, sondern auch an allen anderen Kirchenorten.

Die bei unserer Probebohrung durch die verschiedenen Sedimentschichten eines exemplarisch ausgewählten kirchlichen Praxisortes entnommenen »Gesteinsproben« machen unter dem pastoralsoziologischen Mikroskop eine makrohistorische Konstellation sichtbar, die das Ergebnis eines nichtlinear verlaufenden kirchlichen

»evangelisatorische Präsenz des ganzen Volkes Gottes in der Welt von heute«

Gesamtprozesses darstellt. Dieser hätte den »Utopien« der deutschsprachigen Praktischen Theologie zufolge von der Pfarrei des Tridentinums über die Pfarrgemeinde der Würzburger Synode hin zur Gemeinde der nachkonziliaren Pastoraltheologie führen sollen – in Wirklichkeit jedoch mündete er in die »Heterotopie« (M. Foucault) eines Netzwerks pastoraler Orte, an dessen Knotenpunkten bereits hier und da eine alternative Ordnung der Dinge aufscheint.

Genau diese neue kirchliche Sozialform aber könnte zu einer unverhofften Wiederentdeckung des Zweiten Vatikanums und seines Pastoralbegriffs verhelfen. Die umfassende Gesamtpastoral einer Kirche des Konzils meint nämlich nicht weniger als die »evangelisatorische« Präsenz des ganzen Volkes Gottes in der Welt von heute – und dieses kann sich vom Plural gegenwärtiger Lebenslagen her eben nur noch als ein vielgestaltiges Netzwerk entwerfen: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Benachteiligten aller Art ...« (GS 1). Im Rahmen einer entsprechenden Gesamtpastoral finden auch die kirchlichen Sozialgestalten der Pfarrei, der Gemeinde und der Pfarrgemeinde ihren Platz. Sie alle verdienen jede nur denkbare Solidarität von Seiten der Praktischen Theologie. Es wird sie auch weiterhin geben. Und darüber hinaus viele einzelne Christinnen und Christen, die sich zwischen den Maschen dieses Kirchennetzes in aller Freiheit ihren eigenen Glaubensort suchen.

Lagerfeuer

Die spezifische Qualität der einzelnen kirchlichen Orte einer solchen territorial verankerten Gesamtpastoral lässt sich, unabhängig von ihrer jeweiligen Sozialgestalt, anhand der Metapher des geistlichen »Lagerfeuers« abschließend verdichten. Gemeint sind jene wärmenden Feuerstellen im Dunkel der Nacht, an denen man sich mit vertrauten Menschen über die Dinge des Seins austauscht. Irgendwann erreicht man dabei jenen geheimnisvollen Punkt, an dem aus Reden Schweigen wird, aus Hören Lauschen und aus Sehen Schauen. Lagerfeuer gelingender Existenz können prinzipiell an allen Kirchenorten aufflackern: »Es muss allen Sozialformen der Kirche darum gehen, Menschen zusammenzubringen, die voneinander lernen, was es heißt, eine spezifische Phase des eigenen Lebens unter dem An-

spruch der Botschaft Jesu zu gestalten. Die Räume, in denen dies geschieht, werden offene Ränder haben müssen und zeitlich wie örtlich durchaus flüchtig sein können; Intensität und Flüchtigkeit müssen sich nicht widersprechen, bisweilen bedingen sie sich gar.« (R. Bucher).

Manifest wird dieses notwendige Paradox in dem neuen Erkennungslogo, dass sich die St. Jedermann-Gemeinde in Musterstadt-Beispieldorf inzwischen gegeben hat. Dieses zeigt weder ein traditionelles »Pfarreidreieck« noch einen bürgerlichen »Pfarrgemeindekegel« oder eine postmaterielle »Gemeindescheibe«. Sondern vielmehr konzentrische Kreise, die von der Beispieldorfer Kirchensilhouette ausgehen und in ihrer Linienführung unterbrochen sind – oder positiv formuliert: nach außen hin offen. Sie werden von einem starken inneren Punkt zentriert, der sich als ein spirituelles Lagerfeuer interpretieren lässt. Wie jedes Logo, so ist auch dieses eine Art Leitbild mit projektivem Charakter und keine Gegenwartsbeschreibung. Um daher nicht in praktisch-theologisch unangemessene Lagerfeuerromantik zu verfallen, ist in jedem Fall zu beachten, was Franz Weber einmal in einer entsprechenden Diskussion einklagte: dass man sich am Lagerfeuer nicht »allzu gemütlich einrichten« und darüber die »Welt in seinem Rücken« vergessen darf. Im Extremfall entsprächen solche Kirchenorte dann binnenpastoral wohlverschraubten »Thermosflaschen, die nach innen warm halten, außen aber alles kalt lassen« (K. Rahner). Dabei geht es doch um jene »heißen Kerne im Reich Gottes«, von denen Kardinal König einmal in ähnlichem Zusammenhang gesprochen hatte – und damit um jenen »Horizont der Gottesherrschaft« (R. Zerfaß), an dem sich jede konzilsgemäße Gesamtpastoral auszurichten hat.

Christian Bauer, Dipl. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

[1] Dieser Beitrag geht auf ein Impulsreferat zurück, das im Rahmen einer Fachtagung des Netzwerkes Lebensraumorientierte Seelsorge gehalten wurde – ich danke allen Teilnehmenden für die anregenden Diskussionen und Gespräche.

[2] Siehe Rolf Zerfaß, »... damit Gemeinde lebt – und wir« Perspektiven und Kriterien einer Kooperativen Pastoral, in: Bibel und Liturgie 71 (1998), 84-92; Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz-Wien-Köln 1997; Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000, Ostfildern 2001.

Thorsten Raabe / Klaus Vellguth

Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft

Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten

Postmoderne Menschen sind nicht einfach individualisierte Einzelne. Entlang ästhetischer Merkmale verhalten sie sich eher wie Stammesgenossen auf der Wanderschaft. Diese soziologische Deutung kann der Neukonzeption kirchlicher Gemeinschaft neue Perspektiven eröffnen.

Derzeit gibt es in Deutschland kaum eine Diskussion über die Zukunft der Kirche, in der nicht an irgendeiner Stelle auf die Ergebnisse der Studie »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005« verwiesen wird. Meist führt dieser Verweis dazu, dass die Diskussion in eine Problemfixierung hineingeführt wird. Denn: Die Milieustudie hat zwar auf gravierende (Zukunfts-)Probleme der Kirche in Deutschland hingewiesen. Sie hat mit Blick auf die Zukunftsfähigkeit der Kirche in Deutschland geradewegs den Weg zu ernüchternden Prognosen gebahnt. Auch hat sie alle diejenigen im besten Sinn des Wortes provoziert und hinter liebgewonnenen (Schein-)Sicherheiten hervorgelockt, die es gewohnt sind, mit Blick auf die Gestaltung der Kirche ausschließlich normativ zu reflektieren. Doch zugleich hat die Milieustudie – ungewollt – auch in vielen Diskussionen zu einer Problemfixierung eingeladen. Ziel einer missionarischen Reflexion und Praxis muss es nun sein, diese Problemstarre zu beseitigen und Perspektiven für eine Zukunftsfähigkeit der Kirche – trotz oder noch besser: aufgrund der Ergebnisse der Milieustudie – aufzuzeigen.

Das Ergebnis der ethnographischen Untersuchungen ist ja ernüchternd: Es gibt nur bei einem äußerst begrenzten Kreis der Bevölkerung (nämlich, um es in der »Milieusprache« zu formulieren, bei den Konservativen, der Bürgerlichen Mitte und den Traditionsverwurzelten) die Hoffnung, dass er sich an die Kirche bindet. Weite Personengruppen, und zwar vornehmlich die jüngeren Milieus, empfinden es nicht als attraktiv, zur Kirche zu gehören. Sicherlich hat diese fehlende Affinität bzw. daraus resultierende »Unlust zur Kirchenzugehörigkeit« zahlreiche inhaltliche Gründe. Doch darüber hinaus lässt sich die Kirchenferne auch auf ein geändertes Bindungsverhalten gerade junger Menschen in den postmodern geprägten Milieus zurückführen. Anstatt aber undifferenziert über eine »Bindungsverweigerung« der jungen Generation, eine »Auflösung von Sozialbezügen« in der Postmoderne oder eine »Auflösung von Gemeinschaften« zu lamentieren, ist es hilfreicher, sich das Bindungsverhalten, die Veränderung der Sozialbezüge und neue Formen der Gemein-

schaftsbildung im Zeitalter der Postmoderne genauer anzuschauen. Und dabei festzustellen: Die Postmoderne wirft Gemeinschaft nicht über Bord, sondern zeichnet sie nur in anderen Farben.

Rückkehr der Stämme

Lange Zeit ging die Soziologie davon aus, dass das kommerzialisierte urbane Leben wahre Gemeinschaft zerstört habe. Geprägt ist das Zeitalter der Moderne von einer scheinbar grenzenlosen, regionüberschreitenden und dabei nahraumzerstörenden Mobilität. Das Individuum hat sich zu einem »Nomaden der Gegenwart« entwickelt, der nur noch über einige wenige gesellschaftliche Verbindungen verfügt. Die Fragmentierung der Gesellschaft und die damit verbundene Fragmentierung des Konsums zählen zu den sichtbaren Folgen der Postmoderne. Bernhard Cova hat darauf hingewiesen, dass diese Fragmentierung erst dadurch möglich geworden ist, dass das Individuum im Rahmen der industriellen Entwicklung von allen »entfremdenden« Aufgaben befreit worden ist, wobei sich nun zeigt, dass die Vielfalt an Produkten und Angeboten zu einer wachsenden Isolation des Individuums geführt hat, während ihm paradoxerweise gerade diese Produkte der Postmoderne in

»virtueller Kontakt mit der Welt«

einen virtuellen Kontakt mit der ganzen Welt gebracht haben: »Der Prozess des Egozentrismus, der nicht zuletzt durch die Entwicklung und weitverbreitete Nutzung des Computers in allen menschlichen Lebensbereichen fortgeschritten ist, charakterisiert den postmodernen Alltag.«[1]

Es zeigt sich, dass die vor allem elektronischen (Kommunikations-)Technologien, die in ihrer ursprünglichen Funktion die Individuen verbinden sollen, in ihrem Zusammenspiel aber zur Isolation der Individuen beitragen, da sie unmittelbare, personale Kommunikation durch mittelbare, mediale Kommunikation ersetzen. Das Individuum kann seinen Alltag im Cyberspace scheinbar perfekt organisieren, indem es die technischen Möglichkeiten von Tele-Arbeitsplatz, Online-Shopping, Internet-Banking etc. nutzt.[2] Hinter solch einer Entwicklung verbirgt sich das Schreckgespenst von entmenschlichten Individuen, die sich zu kommunizierenden Subjekten in einem unpersönlichen, utilitaristisch geprägten Raum entwickeln.[3]

Die mit einem extrem hohen Grad der Individualisierung verbundene Epoche der Postmoderne markiert aber nicht den Schlusspunkt einer final gedachten Evolution, sondern stellt eine Übergangszeit dar. Es kann beobachtet werden, wie im Rahmen einer Transformation neue

»unmittelbare, personale durch mittelbare, mediale Kommunikation ersetzen«

Formen der Gemeinschaftsbildung entstehen, »deren wesentlichste Integrationsform die gesellschaftliche Konstruktion persönlicher Identitäten«[4] darstellt.

Max Weber sprach mit Blick auf die Auflösung traditioneller Formen der Vergesellschaftung davon, dass die Moderne mit einer »Entzauberung der Welt«[5] einhergeht. Auch wenn zahlreiche Phänomene der Moderne aus solch einem problematisierenden Blickwinkel angemessen wahrgenommen werden können, sollte diese Perspektive durch einen »ressourcenorientierten Blickwinkel« (Manfred Lütz) ergänzt werden. Der französische Soziologe Michel Maffesoli schreibt dazu treffend: »Wir haben so lange bei der Entmenschlichung und der Entzaube-

rung der modernen Welt und der durch sie hervorgerufenen Einsamkeit verweilt, dass wir nicht länger fähig sind, die Netzwerke von Solidarität zu erkennen, die in ihr existieren.«[6] Mit der These von der »Rückkehr der Stämme« wendet sich Maffesoli gegen ein isoliertes Verständnis der Postmoderne, die diese als Prozess einer fortschreitenden Individualisierung betrachtet.

Postmoderne Stammes-Kultur

Michel Maffesoli hat angesichts der zu beobachtenden neuen posttraditionalen Formen der Gemeinschaftsbildung den Begriff von der »Rückkehr der Stämme« als Gegenbewegung zu einer Bewegung der Individualisierung und Ent-Kontextualisierung des Individuums geprägt.[7] Er charakterisiert diese Stämme als eher unstabil, überschaubar und verbunden durch geteilte Emotionen, Lebensstile, Moralvorstellungen, Unrechtsempfinden und Konsumpraktiken: »Was immer auch im Einzelnen das betreffende Territorium oder der Inhalt der Zuneigung sein mag: kulturelle Interessen, sexuelle Vorlieben, bestimmte Vorstellungen von Kleidung, religiöse Vorstellungen, intellektuelle Motivationen, politische Engagements. Man könnte die Aggregationsträger nach Belieben multiplizieren.«[8]

Zusammengehalten werden die Gemeinschaften durch das symbolische und rituelle Bekenntnis ihrer Mitglieder. Maffesoli bezieht dies darauf, dass die posttraditionalen Gemeinschaften ebenfalls ein festes Repertoire an Relevanzen, Regeln und Routinen bereitstellen, das von den einzelnen Mitgliedern, die sich zur Gruppe bekennen, geteilt bzw. befolgt wird. »Die Idee des Tribalismus ist die Gemeinschaft von Individuen, die gemeinsame Leidenschaften, gemeinsame Wurzeln haben.«[9] In diesen Gemeinschaften realisieren sich die postmodernen Bedürfnisse nach Nähe, Symbolik, Ästhetisierung und Mythisierung, durch die permanent mikrosoziale Formen der Vergesellschaftung hervorgehen, die als Negation der Individualisierung gewertet werden müssen.

Prägnante Beispiele für solche Stämme stellen Maffesoli zufolge die Jugend-, Techno- oder Rollerszenen ebenso dar wie die zu beobachtenden Formen der Gemeinschaftsbildung im Rahmen der derzeitigen Papstbegeisterung. Die Metapher des Stammes ermöglicht es Maffesoli, den von ihm beobachteten Prozess einer Deindividualisierung zu beschreiben. Anknüpfend an Maffesoli bezeichnet Zygmunt Baumann das Wiederentstehen der scheinbar ausgerotteten Stammeskulturen sogar als einen der augenfälligsten Indikatoren der Postmoderne.[10] Der Zusammenhalt dieser Gemeinschaften wird jedoch weder durch äußere Organe sanktioniert noch durch eine Kraft wie das nachbarschaftliche Band bzw. eine gegenseitige Tauschbeziehung zusammengehalten. Stattdessen müssen diese Formen

»ständig
in einem statu nascendi«

der Gemeinschaft sich immer wieder neu reproduzieren und befinden sich deshalb ständig eher in einem statu nascendi als in einem statu essendi.[11]

Bernhard Cova greift in seinen Überlegungen zur gemeinschaftsstiftenden Funktion von Marken ebenfalls unmittelbar auf die Theorie von Michel Maffesoli zurück, wenn er schreibt: »... postmoderne Menschen suchen nicht nur Produkte und Dienstleistungen, die es ihnen ermöglichen, freier zu leben, sondern auch Produkte und Dienstleistungen (Angestellte und das konkrete Umfeld), die sie mit anderen verbinden, mit einer Gemeinschaft bzw. mit einem ›Stamm‹«[12].

Den Ausgangspunkt der Überlegungen von Michel Maffesoli zum Neo-Tribalismus stellen Beobachtungen zu den dionysischen bzw. verausgabenden Aspekten der postmodernen Gesellschaft dar.[13] Signifikant für die von ihm beschriebenen neuen Stammeskulturen, die natürlich keine einfache bzw. primitive Form der menschlichen Gemeinschaftsbildung darstellen, ist, dass sie nicht regional begrenzt sind. Die Zugehörigkeit zum Stamm bzw. zu postraditionalen Gemeinschaften basiert vor allem darauf, dass sich die Stammesangehörigen nach außen hin abgrenzen.[14] Diese expressive Distinktion erfolgt durch Bekenntnis, Übernahme und Vollzug der für eine spezifische Kultur symptomatischen Zeichen, Symbole und Rituale und nur bedingt durch eine gemeinsame, solidaritätsstiftende Wertegemeinschaft.

Ein modernes Nomadentum

Charakteristisch für die Wiederkehr der Stämme ist, dass das Individuum sich zwischen den verschiedenen Stämmen frei fließend hin- und herbewegt.[15] Es entwickelt sich zu einem Wanderer zwischen den Stammeswelten.[16] Der von Maffesoli neben der »Rückkehr der Stämme« bzw. dem »Neo-Tribalismus« als zweite fundamentale Begrifflichkeit geprägte Diktion vom »Nomadentum« ist dem französischen Soziologen zufolge »Ausdruck einer anderen Beziehung zum Anderen und zur Welt, weniger offensiv, viel zärtlicher, irgendwie spielerisch und gewiss tragisch, denn es beruht auf der Intuition von der Vergänglichkeit der Dinge, der Lebewesen und ihrer Beziehungen.«[17] Dabei ist dieses moderne Nomadentum nicht die Lebensrealität einiger weniger, sondern hat sich zum gesellschaftlichen Massenphänomen entwickelt.[18] Es lassen sich zwar weiterhin auch zweckrationale Assoziationen in der Gesellschaft beobachten, doch verlieren sie an Bedeutung gegenüber den Sozialbeziehungen, die auf affektiven Erfahrungen beruhen.

Im Zentrum stehen nicht verbindliche Formen von Beziehung, die eine vollständige und authentische Präsenz der Individuen erfordern, sondern flüchtige Beziehungen, die ein permanentes »Sich-aufeinander-Einstimmen« der einzelnen Individuen erfordern.[19] »Die zeitgenössischen Lebensweisen [...] strukturieren sich nicht

»ein permanentes Sich-aufeinander-Einstimmen der Individuen«

mehr von einem einheitlichen Pol aus. In irgendwie stochastischer Manier sind sie Folge von stark variierenden Zusammentreffen, Erfahrungen und Situationen. Alles Dinge, die affinitäre Gruppenbildungen fördern. Alles passiert so, als ob sich die ›amour fou‹ oder der ›objektive Zufall‹ des Surrealismus, die Begegnung und das ›Dahintreiben‹ des Situationismus nach und nach in das Gesamt des sozialen Körpers verästelt hätten. Das Leben als Kunstwerk ist nicht länger die Angelegenheit einiger weniger, sondern es wird zum Massenprozess; man muss das richtig verstehen, das Ästhetische, um das es hier geht, lässt sich nicht auf eine Geschmacksfrage (des guten oder schlechten ästhetischen Geschmacks)

»Das Leben als Kunstwerk wird zum Massenprozess.«

oder eine Frage des Inhaltes (das ästhetische Objekt) reduzieren. Uns interessiert die reine ästhetische Form: Wie lebt sich die Kollektiverfahrung, wie drückt sie sich aus?«[20]

Jedes Individuum gehört zugleich verschiedenen Stämmen an, die eigene Referenzgruppen darstellen, in denen es aber jeweils mit unter-

schiedlichen Rollenerwartungen konfrontiert wird und auf diese jeweils spezifisch reagiert. Dies setzt eine chamäleonhafte Identität des Individuums voraus, die dazu führt, dass das Individuum mit dem modernen Instrumentarium soziologischer Analyse nicht klassifiziert werden

»Homo Ästhetikus«

kann: »Der soziale Status, also die statische Position eines Individuums in einer sozialen Klasse im Zeitalter der Moderne, wird zunehmend abgelöst durch die soziale Konfiguration, also eine dynamische und flexible Verortung des Individuums innerhalb und zwischen den modernen Stämmen.«[21] Gemeinsam ist zahlreichen dieser, in der privaten Lebenssphäre angesiedelten Stämme, dass sie mit ihrem hohen Grad an erfahrbarer Emotionalität und Gemeinschaft einen Kontrast bilden zu den Bereichen des öffentlichen Lebens, die in der Postmoderne gerade durch die verminderte emotionale Investition bzw. Beteiligung der Individuen geprägt sind.

Beim postmodernen »Homo Ästhetikus«[22] tritt dabei an Stelle einer statisch-stabilen Identität der dynamische und stets sich perpetuierende Prozess der Individuation, in dessen Ver-

»hoher Grad an erfahrbarer Emotionalität und Gemeinschaft«

lauf die Person mit Pluralität und Widersprüchlichkeit konfrontiert wird. Diese Konfrontation mit dem Heterogen-Gegensätzlichen erlebt das nomadisierende Individuum nicht als einen teleologischen oder finalisierenden biographischen Lebensentwurf, sondern als zufällige, kontingente Dynamik der postmodernen Existenz. Das Individuum erlebt, dass der modernistische Identitätsbegriff seine Gültigkeit verloren hat und dass im Zeitalter der Postmoderne eine »Person aus einer Serie von Schichten besteht, die sequenziell gelebt werden oder die sogar gleichzeitig und in Konkurrenz zueinander gelebt werden können«[23]. Das Streben nach Konsistenz der Erfahrung und des Lebensentwurfs, nach Berechenbarkeit und Eindeutigkeit der Identitätsbildung, das das Zeitalter der Moderne prägte, ist im Zeitalter der Postmoderne überwunden. Dabei bewegt sich die Person nicht nur in einer Welt der »Existenzen«, sondern überwindet die »Ökonomie der Existenz«, indem sie einen ästhetischen Stil kreiert: »Einen Stil des Lebens, der den Akzent auf das Spiel der Erscheinungen und auf die immateriellen Aspekte der Existenz legt.«[24]

Maffesoli betrachtet die Heterogenität der Gesellschaft und ihren »Polytheismus der Werte«[25] als wesentliches Charakteristikum der Gegenwart, in der ein »Gewimmel aus Personen« entsteht, »die mit ihren pluralen Masken in all den Stämme spielen, welche für die Postmoderne charakteristisch sind«[26]. Dabei tritt an Stelle der Suche nach einer festgelegten Identität eine erlebnisorientierte temporäre Identifikation sowie ein Maskenspiel nomadisierender Personen. Die sich dabei konstituierenden, kristallisierenden und wieder auflösenden Stämme besitzen keine Stabilität, sondern verändern permanent ihre Zusammensetzung und Struktur, da sie sich aus Personen zusammensetzen, die in einem beständigen Hin und Her von einem Stamm zum anderen wandern.[27] Strukturell und

»Maskenspiel nomadisierender Personen«

existentiell entwickelt sich das Individuum dabei zu einem »rolling stone«: einer dahintreibenden, vagabundierenden Figur und multiplen Person im »Abenteuer der Existenz«[28]. Dabei lassen sich zum einen Entwicklungen der Gesellschaft hin

zu einer heterogenen Masse, andererseits hin zu einer Entwicklung von Mikrogruppen bzw. Stämmen beobachten. »Es existiert eine Verschränkung der Existenzen, die sich jenseits oder trotz der individualistischen Ideologien machtvoll ausdrückt [...] Es gibt gewissermaßen einen Drang nach Zusammen-Sein.«[29]

In diesen posttraditionalen Formen der Gemeinschaftsbildung sieht Maffesoli eine Überwindung einer für das Zeitalter der Moderne typischen Lebensweise, die einerseits durch eine weitgehende Individualisierung und andererseits durch eine Gemeinschaftsbildung auf Basis zweckrationaler Vertrags-Assoziation basiert und durch die sich eine »mechanische Solidarität« realisiert. Diese Phase wird abgelöst durch die Entwicklung einer »organischen Solidarität«, in der sich die Individuen in Kollektiven verlieren. Dies führt letztlich zum »Spiel der Differenzen«, das Maffesoli als wesentliche Kontur einer postmodernen, neo-tribalen Gesellschaft identifiziert.

Während Maffesoli auf formaler Ebene den Raum als eine Dimension bzw. als Strukturelement anerkennt, in dem sich das Phänomen des postmodernen Neo-Tribalismus bzw. Nomadentums ereignet, erkennt er auf materialer Ebene die Entgrenzung und Raumüberschreitung als Charakteristikum der Postmoderne an und stellt dieses raumüberschreitende Prinzip in das Zentrum seiner soziologischen Konstruktionen. Um den Ausdruck des von ihm beschriebenen Umherirrens zwischen den Welten bzw. Nomadentums »zu domestizieren, könnte man von Mobilität sprechen: Letztere besteht aus den täglichen Migrationen: des Tourismus und des Reisens, dem man eine große Zukunft vorhersagen kann. Dazu gehören auch die soziale Mobilität oder die massiven Ortsbewegungen von Bevölkerungsteilen, die sich aus den ökonomischen Disparitäten ergeben. All das ist gewiss banal, aber beinhaltet doch eine gehörige Portion an Abenteuer. Das kann gewollt, angenommen oder erlitten werden, darum geht es hier nicht. Es kann vielmehr als die zeitgenössische Modulation des Verlangens nach einem Anderswo verstanden werden, das regelmäßig die Massen und die Individuen ergreift. [...] Minitel und Flugzeug, Internet und die verschiedenen elektronischen Netze, das Fernsehen und die Informationsautobahnen, all das ermöglicht es im Guten wie im Schlechten, in Realzeit und vor allem kollektiv, kulturelle, wissenschaftliche, sexuelle oder religiöse Erfahrungen zu leben, die sich geradewegs als Bestandteile des Abenteuers der Existenz erweisen.«[30]

»Spiel der Differenzen«

Ein Blick nach vorn

Mit seiner Theorie vom Neotribalismus bietet Maffesoli einen theoretischen Bezugsrahmen für mögliche Formen der Gemeinschaftsbildung im Zeitalter der Postmoderne an, der erklärt, inwiefern das Phänomen der Individualisierung als ein Phänomen des Zeitalters der Moderne verstanden werden kann, während im Zeitalter der Postmoderne eine Rückkehr der Stämme zu beobachten ist.

Mit Blick auf mögliche Formen der Gemeinschaftsbildung um eine Organisation wie der Kirche identifiziert die Theorie spezifische Charakteristika wie die Bedeutung der symbolischen und rituellen Bekenntnisse ihrer Mitglieder, die Relevanz von Bedürfnissen nach Nähe, Symbolik, Ästhetisierung, Erlebnisorientierung und Mythisierung und die Bedeutung eines möglichen Nomadentums als Form der Verbindlichkeit innerhalb einer Gemeinschaft. Für die katholische Kirche, die sich vom »ersten Schock«

nach Veröffentlichung der Sinus-Milieu-Studie erholt hat, bietet die Theorie von der Rückkehr der Stämme sowie vom Neotribalismus einen Anknüpfungspunkt, weil sie beschreibt, wie Gemeinschaft sich in jungen, postmodernen Milieus inszeniert.

Es liegt auf der Hand, dass solch eine Form der Gemeinschaftsinszenierung deutlich von dem abweicht, wie die Kirche in Deutschland ihre Communio heute versteht und lebt. Wenig erfolgversprechend erscheint es, als Reaktion auf die Ergebnisse der Milieustudie in die Trickkiste des Marketing zu greifen, wie es derzeit mancherorts versucht wird. Dabei wird mit großem (nicht zuletzt finanziellen) Aufwand versucht, Menschen mit einem postmodernen Bindungsverhalten in den bislang von der Kirche »verschmähten« Milieus zu identifizieren, um sie in eine kirchliche Gemeinschaft zu integrieren, deren Form der Gemeinschaftsbildung allerdings den Gesetzen eines Zeitalters der Moderne entspricht.

Es ist nicht verwunderlich, wenn man hier ganz schnell auf einen nicht zu überwindenden Widerstand stoßen wird. Die radikalere Herausforderung, die sich einer missionarischen Kirche

» das Communio-Verständnis weiten «

tatsächlich stellt, bestünde darin, das eigene Communio-Verständnis zu weiten und zusätzlich Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu eröffnen, die dem Bindungsverhalten der postmodern geprägten Menschen entsprechen. Dabei würde die Kirche letztlich ihrem katholischen Selbstverständnis treu bleiben und demonstrieren, wie universal und facettenreich sie ihre eigene Einheit in der Vielfalt verstehen und gestalten kann. Solch ein Verständnis von Katholizität, das sich bereits heute in zahlreichen pastoralen Experimenten, Aufbrüchen und Ansätzen niederschlägt, ist im besten Sinn missionarisch, weil es sich konsequent auf den Lebenskontext der Menschen einlässt. Mit ihm kann die Kirche dem gegenwärtigen Trend entgegenwirken, dass immer mehr Menschen den

» zusätzlich Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu eröffnen «

kirchlichen Angeboten den Rücken zuwenden, und präsentiert alternative Angebote, um Menschen, die jegliche Bindung an die Kirche verloren haben, wieder an die Kirche heranzuführen.

Die kritische Gegenargumentation, auf die solch ein Vorschlag trifft, ist vorhersehbar (und auch nicht einfach von der Hand zu weisen): Muss die Kirche ihr theologisch formuliertes Verständnis von Communio oder gar sich selbst einem Zeitgeist oder einer Epoche wie der Postmoderne anpassen? Grenzt dies nicht an Anbiederung anstelle von mutigem »Flagge-Zeigen«? Das Argument kann sicher nicht vorschnell beiseite geschoben werden, gerade angesichts der zunehmenden Erkenntnis, wie wichtig ein klares Profil für die Kirche ist, um sich im unüberschaubaren Warenlager der Sinnanbieter abzuheben. Aber zumindest vorsichtig darf mit den Worten des Apostels Paulus erwidert werden: »Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben.« (1 Kor 9,22b-23)

Thorsten Raabe ist Professor für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre, Absatz und Marketing an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
Klaus Vellguth ist Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und Schriftleiter des »Anzeiger für die Seelsorge«.

[1] B. Cova, Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services, in: European Journal of Marketing 31 (1997) 297-316, 300.
[2] Vgl. Firat, A.F./Venkatesh, A., Postmodernity: The age of marketing, in: International Journal in Research in Marketing (1993) No. 10, 227-249, 242.
[3] Vgl. Escobar, A., Welcome to Cyberia. Notes on the anthropology of cyberculture, in: Current Anthropology 35 (1994) 3, 211-231.
[4] Vgl. Knoblauch, H., Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, T., Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991, 7-41, 33.
[5] Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1985 (Zitat in amerikanischer Ausgabe: S. 177). Vgl. dazu Maffesoli, M., Le réenchantement du monde. Morale, Éthiques, Déontologies. Paris 2006.
[6] Maffesoli, M., The Time of the Tribes: The Decline of individualism in Mass Society, Thousand Oaks 1996, 72.
[7] Maffesoli, M., Jeux de Masques. Postmodern Tribalism, in: Design Issues, Vol. IV (1988), No. 1-2, 141-151.
[8] Maffesoli, M., Le temps de tribut. Le décline de l'individualisme dans la sociétés de masse, Paris 1988, 166. Vgl. Cova, B./Cova, V., Tribal aspects of post-modern consumption research: the case of French inline roller skaters, in: Journal of Consumer Behaviour 1 (2001) 1, 67-76. Nancarrow, C./Nancarrow, P., Hunting for cool tribes, in: Cova, B./Kozinets, R. V./Shankar, A., Consumer Tribes, Oxford 2007, 129-143, 130.
[9] Maffesoli, M./Fuchs, S., Sexus und Gewalt. Gespräch mit Michel Maffesoli. Deutschlandfunk Berlin, zugänglich als Audio-Datei unter www.dradio.de/dlf/sendungen/kultursonntag/197519/; Zugriff vom 30.7.2007.
[10] Vgl. Baumann, Zygmunt, Consuming Life, in: Journal of Consumer Culture 1 (2001) 1, 9-29, 14.
[11] Vgl. Cova, B., Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services, in: European Journal of Marketing 31 (1997), 297-316, 301.
[12] Cova, B., Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services, in: European Journal of Marketing 31 (1997), 297-316, 311. Dieser Aussage folgt das oft zitierte Wort von Cova »the link is more important than the thing«.
[13] Vgl. Maffesoli, M., Der Schatten des Dionysos. Beitrag zu einer Soziologie des Orgiasmus, Frankfurt/M. 1986.
[14] Vgl. Berking, H./Neckel, S., Die Politik der Lebensstile in einem Berliner Bezirk, in: Berger, Peter/Hradil, S. (Hg.), Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile. Göttingen 481-500.
[15] Vgl. Nancarrow, C./Nancarrow, P., Hunting for cool tribes, in: Cova, B./Kozinets, R. V./Shankar, A., Consumer Tribes, Oxford 2007, 129-143, 130.
[16] Vgl. Maffesoli, M., Du nomadisme. Vagabondages initiatique, Paris 1997.
[17] Maffesoli, M., Du nomadisme. Vagabondages initiatique, Paris 1997, 26f.
[18] Vgl. Maffesoli, M., Du nomadisme. Vagabondages initiatique, Paris 1997, 26f.
[19] Vgl. Maffesoli, M., Das ästhetische Paradigma. Soziologie als Kunst, in: Soziale Welt 38 (1987) 4, 460-470.
[20] Maffesoli, M., Le temps de tribut. Le décline de l'individualisme dans la sociétés de masse, Paris 1988, 109f.
[21] Cova, B., Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services, in: European Journal of Marketing 31 (1997), 297-316, 301.
[22] Vgl. Maffesoli, M., Au creux des apparences, Paris 1990, 23f.
[23] Maffesoli, M., Au creux des apparences, Paris 1990, 226.
[24] Maffesoli, M., La contemplation du monde, Paris 1993, 91.
[25] Maffesoli, M., Du nomadisme. Vagabondage initiatique, Paris 1997, 101.
[26] Maffesoli, M., Le rythme de la vie, Paris 2004, 24.
[27] Vgl. Maffesoli, M., Le temps de tribut. Le décline de l'individualisme dans la sociétés de masse, Paris 1988, 17.
[28] Vgl. Keller, R., Michel Maffesoli. Eine Einführung, Konstanz 2006, 121.
[29] Maffesoli, M., La connaissance ordinaire, Précis de sociologie compréhensive. Paris 1985, 100f.
[30] Maffesoli, M., Du nomadisme. Vagabondages initiatique, Paris 1997, 26f.

Christine Gleixner

Begegnung und Inspiration

50 Jahre Ökumene in Österreich

Das Miteinander der christliche Kirche ist in Österreich gut entwickelt und wird auch von der Gesellschaft honoriert. Ein Blick auf eine Erfolgsgeschichte mit Zukunft.

Am 22. Oktober 2008 präsentierte der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich anlässlich seines 50-jährigen Bestehens eine Festschrift mit dem Titel »Begegnung und Inspiration – 50 Jahre Ökumene in Österreich«.[1]

In einem festlichen ökumenischen Gottesdienst in der Konzilsgedächtniskirche in Wien-Lainz dankten offizielle Vertreter und Vertreterinnen und Gläubige der 14 Mitgliedskirchen des Rates für den Weg, den sie miteinander zurücklegen durften, und blickten gemeinsam in die Zukunft mit ihren neuen Herausforderungen. Der anschließende Festakt fand im Kardinal-König-Haus statt. Beide Feierorte haben einen hohen Symbolwert für die Ökumene in Österreich, wie die Geschichte zeigt.

Im Vorwort der Festschrift wird den Autoren und Autorinnen gedankt, für das »Aufspüren und Bewahren der Geschichte und für die Darstellung wesentlicher Themen der Ökumene in Österreich«. Der österreichische Bundespräsident Dr. Heinz Fischer, der den Festakt auch durch seine Anwesenheit auszeichnete, schreibt in seinem Grußwort: »Nach Jahrhunderten des Gegeneinanders ist in den fünf Jahrzehnten seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ein Vertrauen und eine Bereitschaft zur Zusammenarbeit unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften entstanden, um die uns viele Länder und Kirchen in der Welt beneiden.«

Der Festschrift vorangestellt ist ein Wort aus der Charta Oecumenica: »Jesus Christus ist als Herr der einen Kirche unsere größte Hoffnung auf Versöhnung und Frieden. In seinem Namen wollen wir den gemeinsamen Weg in Europa weitergehen. Wir bitten Gott um den Beistand seines Heiligen Geistes.« Einige Aspekte, die für den Weg der Ökumene in Österreich charakteristisch sind, sollen nun aufgezeigt werden.

Der Umgang mit der Geschichte

Österreich ist ein Land der Gegenreformation. Menschen wurden enteignet, ausgesiedelt, vertrieben, zwangskonvertiert, manche sogar getötet. Nur im Geheimen konnten die Protestanten ihrer Glaubensüberzeugung treu bleiben. So entstanden ein tief verwurzeltes Misstrauen gegenüber der römisch-katholischen Kirche und eine schwere Hypothek.

Auf diesem belasteten Hintergrund ist es besonders bemerkenswert, dass nach Verabschiedung des Ökumenismusdekretes des Zweiten Vatikanischen Konzils die Evangelische Kirche in Österreich die dabei geäußerte Dialogbereitschaft »par cum pari« aufgreift: Der evangelische Bischof Gerhard May übergibt den römisch-katholischen österreichischen Bischöfen eine Denkschrift vom 26. Mai 1965, in der die belastenden Fragen genannt werden: Revision des Geschichtsbildes, Anerkennung der Taufe, Zusammenarbeit auf karitativem, sozialem und kulturellem Gebiet, gemeinsame Teilnahme an Einweihungen und öffentlichen Feiern, gemeinsame Gebetsgottesdienste, Fragen der Mischehe, Zwangskonversionen, die gelegentlich in Krankenhäusern und an Sterbebetten vorkommen. In der Denkschrift wird die Aufnahme von zwischenkirchlichen Gesprächen vorgeschlagen im Rahmen eines »neuen verpflichtenden interkonfessionellen Ethos zwischen katholischer und evangelischer Kirche in Österreich«.

Die positive Antwort des Konzilsvaters Kardinal Dr. Franz König am 8. November 1965 bedeutete einen grundlegenden Wandel der Beziehungen zwischen den beiden evangelischen Kirchen und der katholischen Kirche. Am 10. Jänner 1966 eröffnete Kardinal König die erste

»par cum pari«

Sitzung der »Gemischt-Katholisch-Evangelischen Kommission« im erzbischöflichen Palais. Bis heute arbeiten in diesem Gremium Vertreter und Vertreterinnen der Evangelischen Kirche A.B. (Augsburgischen Bekenntnisses – lutherisch), der Evangelischen Kirche H.B. (Helvetischen Bekenntnisses – reformiert) und der römisch-katholischen Kirche im Auftrag ihrer Kirchenleitungen partnerschaftlich zusammen. Die Aufarbeitung der Stolpersteine führte bereits 1969 zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe und 1974 zu einer pastoralen, liturgischen und kirchenrechtlichen Vereinbarung für konfessionsverschiedene Brautpaare und für konfessionsverbindende Ehepaare und Familien. Für den katholischen Part heißt es dort: »Ich will in meiner Ehe am katholischen Glauben festhalten. Ich erkenne an, dass mein Glaube von mir verlangt, mich für die Taufe und Erziehung unserer Kinder in der katholischen Kirche einzusetzen. Ich werde mich bemühen, dem zu entsprechen unter Rücksichtnahme auf das Gewissen meines Partners.«

Es wurden allgemeine Richtlinien für ökumenische Gottesdienste erarbeitet, die eine Orientierungshilfe für alle Kirchen in Österreich sind. In den einzelnen Diözesen und Bundesländern wurde begonnen, die historischen Belastungen gemeinsam aufzuarbeiten und Schritte

»Die neue Sicht verbindet statt zu trennen.«

zur Versöhnung zu setzen. So erscheint nach gemeinsamem Studium heute z.B. das Wirken von Petrus Canisius SJ (1521-1597, Gegenreformator) oder Klemens Maria Hofbauer CSsR (1751-1820, katholische Erneuerung) in Wien für die evangelische wie die katholische Seite in einem teilweise neuen Licht. Die neue Sicht verbindet statt zu trennen.

Die ökumenischen Herausforderungen gerade in Österreich drückte Papst Johannes Paul II. bei seinem Österreichbesuch 1983 vor allen Vertretern der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich so aus: »Wir alle blicken bei dieser Zusammenkunft bewegt zurück über den Lauf der Jahrhunderte, in denen Österreich – wie manche anderen europäischen Länder – durch die Wirren konfessioneller Auseinandersetzungen erschüttert wur-

de. Das kirchliche, kulturelle und gesellschaftliche Leben war geprägt von religiöser Zwietracht, ja von feindseliger Intoleranz, Unterdrückung und Verfolgung ... Die Schuld, die Christen tatsächlich auf sich geladen haben, darf nicht geleugnet werden. Sie wartet immer neu auf Bekenntnis und Vergebung.« Und der Papst sagt weiters: »Der vom Konzil ausgestreute Samen hat hierzulande bereits deutliche Wurzeln geschlagen. Der Prozess der Versöhnung unter den Christen der verschiedenen Traditionen hat zu sichtbaren Ergebnissen geführt. Ich möchte Sie ermutigen, in Ihren Bemühungen fortzuschreiten.« Heute kann gesagt werden, dass dieser Wunsch von allen Kirchen beherzigt wurde.

Der Umgang miteinander

Von Anfang an ist es ein Umgang »par cum pari«, auf gleicher Augenhöhe. Das beginnt 1958, als die Evangelische Kirche A.B., die Evangelische Kirche H.B., die Evangelisch-methodistische Kirche und die Altkatholische Kirche den Ökumenischen Rat gründen. Es setzt sich fort, als 1964 und in den folgenden Jahren die Orthodoxen und die Altorientalischen Kirchen dem Rat beitreten. Natürlich gibt es zunächst gegenseitige Fremdheitserlebnisse, aber das führt zu einem intensiven gegenseitigen Kennenlernen, und heute können sich diese Kirchen in Österreich als gleichwertige Partner verstehen, die eine große Bereicherung bedeuten. Auch die römisch-katholische Kirche beantwortet 1965 die bereits erwähnte Denkschrift auf gleicher Augenhöhe.

Bereits 1964, noch vor der Verabschiedung des Ökumenismusdekretes des Konzils, gründete Kardinal Franz König am 4. November 1964 in der Erzdiözese Wien die Stiftung PRO ORIENTE, eine Einrichtung zur Förderung der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen. Sie hat heute Sektionen in mehreren österreichischen Diözesen. Das Wirken von PRO ORIENTE als Brücke zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens kann kaum überschätzt werden und gewinnt immer mehr

»Brücke zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens«

an Bedeutung. In der Wiener Diözesansynode 1969-1971, in der die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils in das Leben der Erzdiözese integriert wurde, verabschiedeten die Synodalen Beschlüsse, die bis heute nichts an Gültigkeit verloren haben. »Wahre Einheit beruht auf dem Vermächtnis Christi. Somit ist das ökumenische Bemühen die Erfüllung seines Gebotes. Das ökumenische Anliegen ist daher von allen zahlenmäßigen und taktischen Erwägungen zu befreien. Es gibt nur den einen ökumenischen Auftrag und keinesfalls einen jeder Kirche eigenen Ökumenismus. Einheit ist überall dort sichtbar zu machen, wo Übereinstimmung möglich ist.«

Diese Grundsätze machten es möglich, dass die katholische Bischofskonferenz 1970 um den Beobachterstatus im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich ansuchte, was einstimmig angenommen wurde. Damit begann ein langer Weg immer intensiverer auch struktureller Zusammenarbeit. Als der Vatikan mit dem »Ökumenischen Direktorium« vom 25. März 1993 es den Bischofskonferenzen ermöglichte, Vollmitglieder im Ökumenischen Rat ihres jeweiligen Landes zu werden, begannen in Österreich sehr bald sorgfältige Beratungen und nach einem einstimmigen Beschluss der Österreichischen Bischofskonferenz, um die Aufnahme als Vollmitglied zu ersuchen, wurde die Römisch-katholische Kirche mit einem ebenso einstimmigen Beschluss der 13 Mitgliedskirchen am 1. De-

zember 1994 Vollmitglied. Dieser Schritt führte zu einer Bereicherung und Intensivierung der ökumenischen Bemühungen und verstärkte das gemeinsame Zeugnis in der Öffentlichkeit an Glaubwürdigkeit.

Das Wahrnehmen gesellschaftlicher Herausforderungen

Im Laufe der Jahrzehnte werden gesellschaftliche Herausforderungen immer mehr gemeinsam wahrgenommen und erweisen sich als Chance, gegenseitiges Vertrauen aufzubauen und eine Grundlage zu schaffen, auf der mit sehr geringen strukturellen Rahmenbedingungen Zusammenarbeit möglich ist.[2]

Die »Ökumenische Morgenfeier«, eine Radiosendung, die vom 31. März 1968 bis zum Ende des Kirchenjahres 1996/1997 vom staatlichen Rundfunk an jedem Sonn- und Feiertag von 7.30 bis 8.00 Uhr ausgestrahlt wurde, ermöglichte den christlichen Kirchen eine gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, die weit über Österreichs Grenzen hinaus ein Echo fand. Konfessionell gemischte, für jede Sendung neu zusammengestellte Teams erarbeiteten miteinander die Sendungen zu verschiedenen gesellschaftlichen und theologischen Themen, wobei Unterschiede und Gemeinsamkeiten jeweils zu entdecken und zu kommunizieren waren. Der damit verbundene Lernprozess der Mitarbeitenden, die dann auch in der Sendung als Sprecher und Sprecherinnen auftraten, wirkt bis heute nach.

»Lernprozess der Mitarbeitenden«

Ein weiterer Lernprozess war die ökumenische Begleitung der Wiener Konferenz der KSZE (Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) von 1986-1989 durch Konsultationen und Gottesdienste. Der Ökumenische Rat bildete mit der österreichischen katholischen Bischofskonferenz eine eigene Arbeitsgruppe, die gegenüber den Vertretern der 35 Delegationen ein gemeinsames christliches Zeugnis abgeben konnte. Die dabei gemachten positiven Erfahrungen in einem europäischen Kontext erwiesen sich als eine starke Ermutigung auf dem weiteren Weg.

Ein weit über Österreich hinaus beachteter Vorgang ist der Prozess Sozialwort, der mit der Verabschiedung eines gemeinsamen Wortes der Kirchen zur sozialen Situation und dem Auftrag der Kirchen seinen ersten Höhepunkt fand und bis heute andauert. Der Prozess begann im Jahr 2000 mit der Erhebung der sozialen Situation an der »Basis«. Die mehr als 500 Rückmeldungen wurden als Sozialbericht herausgegeben, zu dem mehr als 150 Stellungnahmen von Experten, Organisationen und Parteien eingingen. Auf dieser Grundlage entstand dann in einer dritten Phase

»Prozess Sozialwort«

Phase in Zusammenarbeit von rund 40 Personen der Text des Sozialworts. In dieser dritten Phase fanden auch intensive Gespräche mit den Kirchenleitungen statt, so dass die Vertreter aller 14 Mitgliedskirchen der Veröffentlichung des Sozialwortes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ihre Zustimmung gaben und es am 1. Adventsonntag 2003 in einer feierlichen Vesper im Wiener Stephansdom präsentiert werden konnte. Der Prozess geht weiter und die behandelten Themen sowie die für die Kirchen und die Gesellschaft ausgesprochenen Verpflichtungen sind auch heute von höchster Aktualität und sollen weiter vertieft und entfaltet werden.

Ein wohl einmaliges und sehr nachhaltiges Zeichen war das gemeinsame Auftreten der Ver-

treter der staatlich anerkannten Kirchen vor dem Parlament im Rahmen des so genannten Österreich-Konvents. Fast zwei Jahre lang tagten von Juni 2003 bis Jänner 2005 Vertreter und Vertreterinnen der politischen Parteien und verschiedener Bereiche des öffentlichen Lebens, um eine weitgehende Reform der österreichischen Staatsverfassung vorzubereiten. Die Verfasserin dieses Beitrags arbeitete als Vertreterin der christlichen Kirchen in der Kommission »Grundrechte« mit. Ihre Tätigkeit wurde von einer ökumenisch besetzten Expertengruppe begleitet. Am Beginn der Beratungen des Österreich-Konvents konnten die obersten Kirchenleitungen der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates eine gemeinsam erarbeitete Botschaft in verteilten Rollen vortragen. In der Öffentlichkeit und Politik wurde das aufmerksam wahrgenommen und verschaffte den Kirchen deutliche Anerkennung.

Die 14 Mitgliedskirchen erarbeiten auch öfters in langen Beratungsprozessen mit Experten und Betroffenen Erklärungen zum Beispiel »Zum menschenwürdigen Sterben«, zu Asylfragen, zu Fragen der EU-Erweiterung, zum Irak-Krieg oder »Fragen zur politischen Verantwortung«, die Beachtung finden.

Vom Nebeneinander zum pastoralen Miteinander

Vielfältige Formen der Zusammenarbeit in der Kategorialen Seelsorge wie Telefonseelsorge, Krankenhausseelsorge, gemeinsame Sorge in Seniorenheimen, Tourismusseelsorge oder Vorbereitungsseminare für konfessionsverschiedene Brautleute und gemeinsame Segnungen sind allmählich selbstverständlich.

Auf der pfarrlichen Ebene gibt es zum Beispiel in der Erzdiözese Wien laut Pfarrgemeinderatsordnung in jeder Pfarre eine verantwortliche Person für die ökumenischen Aufgaben. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen und der Weltgebetstag der Frauen sind Fixpunkte. In mehreren Pfarren bilden sich Ökumene-Kreise und ökumenische Bibelrunden, von denen einige auch eine Frucht ökumenischer Aktivitäten im Rahmen eines dreijährigen Prozesses »Jahr der Bibel« sind. Allmählich vernetzen sich diese Kreise auf Dekanatsebene und darüber hinaus, um einander zu inspirieren und miteinander größere Vorhaben wie Reisen, Vortragsabende etc. zu planen.

»Die lange Nacht der Kirchen«, eine Nacht der offenen Kirchen, die zunächst in der Großstadt Wien und mittlerweile an vielen Orten in ganz Österreich zum selben Termin (zumeist Anfang Juni) durchgeführt wird, wird von allen 14 Mitgliedskirchen gemeinsam vorbereitet. Mehr als 200.000 Besucher und Besucherinnen nehmen diese Einladung an, um einander zu besuchen und besser kennen zu lernen.

Weitere Aufgaben

Bildung hat für das ökumenische Geschehen in Österreich eine zentrale Bedeutung. Zur Überraschung vieler, behandelt das erste Kapitel des Sozialwortes das Thema Bildung. Ökumenische Bildung wird an den Universitäten verstärkt vermittelt ebenso an der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, an der die Religionslehrer und -lehrerinnen aller christlichen Kirchen ausgebildet werden.

Auch in der Erwachsenenbildung wird ökumenischen Fragen verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt. Ökumenische Fachtage, Fachtagungen, Symposien haben einen fixen Platz und man ist bemüht, soweit nur irgend möglich, auf die evangelische, die katholische und die orthodoxe Stimme zu hören. Die Differenzen werden dabei

nicht verdrängt, sondern offen angesprochen und als Herausforderung in den weiteren Dialog hineingenommen.

In vielfacher Weise werden internationale Herausforderungen gemeinsam wahrgenommen. Meilensteine waren dabei die drei Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel, Graz und Sibiu. Hierher gehört auch das Engagement der Kirchen in Österreich beim Entstehungsprozess der Charta Oecumenica. Sie wurde am selben Tag, an dem sie in Straßburg

»die evangelische, die katholische und die orthodoxe Stimme«

vom Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen Metropolit Jerémie und dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen Kardinal Miroslav Vlk unterzeichnet wurde, auch den Vertretern und Vertreterinnen der christlichen Kirchen in Österreich in einer feierlichen Vesper im Wiener Stephansdom mit der Bitte übergeben, sich für die Annahme in ihren Kirchen einzusetzen. Bereits in der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2002 konnte die Zustimmung aller Kirchen bekanntgegeben werden. Seitdem ist sie ein wichtiger Wegweiser für ökumenische Vorhaben in Österreich. Im Geiste der Charta Oecumenica ist man auch bemüht, die Beziehungen zu den Ökumenischen Räten in den Nachbarländern zu verstärken und mit ihnen gemeinsam Schritte zum besseren Verstehen und zur Überwindung historischer Belastungen zu setzen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen stellt sich auch bewusst dem interreligiösen Gespräch. Dabei wird die Unterschiedlichkeit der Verbundenheit mit dem Judentum und mit dem Islam beachtet, wie es in der Charta Oecumenica klar ausgedrückt wird. Ebenso klar wird zwischen dem ökumenischen Dialog, der auf der Verbundenheit durch die Taufe und dem einen Glaubensbekenntnis beruht, und dem interreligiösen Gespräch unterschieden. Vieles ist erst am Anfang. Aber es ist zu hoffen, dass der respektvolle Umgang auf der Basis der Menschenwürde und Menschenrechte Wege zu einem friedlichen, einander bereichernden Weg eröffnet.

Vielleicht sind die aufgezeigten Aspekte eine Einladung, sich näher für den österreichischen Weg der Ökumene zu interessieren. Die Festschrift, in der vieles genauer nachgelesen werden kann, ist eine Gelegenheit dazu. So könnte eine Begegnung und Inspiration vielleicht auch über die Grenzen stattfinden.

Christine Gleixner, Mitglied des Ordens der »Frauen von Bethanien«, war von 2000-2005 Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und hatte in über 40-jähriger Tätigkeit verschiedene Aufgaben, insbesondere im Bereich der Ökumene, für die Erzdiözese Wien bzw. die römisch-katholische Kirche Österreichs übernommen.

[1] Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, Wien-Graz-Klagenfurt 2008.

[2] In der Festschrift werden diese Vorgänge in ihrer Bedeutung und in ihrer Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit dargelegt. Hier können sie nur kurz genannt werden.

Christine Haiden

Die vorbildliche Laiin

Erinnerung an eine wichtige »Kirchenfrau« Österreichs

In der Nachkriegszeit boten sich für Laien in der katholischen Kirche viele Chancen einer weitreichenden Teilhabe. Die Wienerin Eva Petrik (1931-2007) nützte sie und wurde als Frau in der Kirche gehört und geschätzt.

Katholikentage sind in Österreich, anders als in Deutschland, seltene Großereignisse, die lange in Erinnerung bleiben und durchaus prägende Kraft haben. Der letzte von den Organisationen des Laienapostolats vorbereitete und durchgeführte Katholikentag war 1983. Ein für die damalige Situation in der österreichischen katholischen Kirche symptomatisches Foto zeigt Eva Petrik, damals 52 Jahre alt, als Vizepräsidentin des Katholikentages an der Seite von Kardinal Dr. Franz König und Katholikentags-Präsident Eduard Ploier. Der Kardinal flankiert von zwei hochrangigen Laien, ein Bild, das mittlerweile historischen Wert hat. Seit dem Ende der Ära König scheint die Position – auch die symbolische – der Laien verändert. An einer Person wie Eva Petrik kristallisieren sich das Entstehen, das Selbstbewusstsein und auch der schleichende »Machtverlust« der Laien in der katholischen Kirche in Österreich. Dass und wie sie Frau war, scheint dabei nicht unwesentlich.

Geprägt vom Bund Neuland

Es war eine kleinbürgerliche Familie, in die Eva Rasny am 23. Dezember 1931 geboren wurde. Mutter Luise und Vater Wilhelm übersiedelten zwei Wochen nach der Geburt ihrer Ältesten von Graz nach Wien, wo der Vater als Techniker einen neuen Job antreten konnte. Die Familie wohnte im 18. Wiener Gemeindebezirk, damals nicht nur ein Stadtteil für Bessergestellte, sondern auch für viele Arbeiter, die in ortsansässigen Maschinenfabriken ihr Brot verdienten. Eva Petriks Kindheit fällt in eine politisch und wirtschaftlich hochexplosive Zeit. Ab 1934 regiert der österreichische Kanzler Engelbert Dollfuß ohne Parlament unter Ausschluss der verbotenen sozialistischen Partei. Die bis heute spürbaren Gräben zwischen »Roten« und »Schwarzen« vertiefen sich, und die Saat des Nationalsozialismus geht immer mehr auf. Die katholische Kirchenführung geht im Wesentlichen mit dem Christlichsozialen Dollfuß und seinem Nachfolger Kurt Schuschnigg.

Es entsteht aber auch die Arbeiterpastoral, und es gibt besonders in Wien eine starke Jugendbewegung im »Bund Neuland«. Gegründet 1919 von Priestern, wollten die »Neuländer« nicht weniger als eine Reform kirchlicher und

politischer Strukturen durch die Heranbildung einer neuen Elite der Jugend. Gebildet, naturverbunden, nationalbewusst, selbstbewusst christlich und als Männer und Frauen gleichberechtigt wollten die Neuländer sein. Lange vor den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils probte man alternative Formen von Liturgie, las Messtexte auf Deutsch und übte sich in den Gruppen in demokratischen Spielregeln. Die Bund Neuland sollte Eva Petriks Leben stark bestimmen, wie er insgesamt in seinem Einfluss auf die österreichische katholische Kirche der Nachkriegszeit nicht zu unterschätzen ist.

Um ihre Ideen umzusetzen, gründen die Neuländer im Wiener Bezirk Grinzing eine Schule. Luise Rasny, die Mutter von Eva Petrik, kommt in freundschaftlichen Kontakt mit der Neuland-Lehrerin Johanna Dolezal. Evas Schulkarriere in der Neuland-Schule ist vorgezeichnet. Sie besucht dort die Volksschule, lernt die reformpädagogischen Konzepte kennen, redet ihre Lehrerinnen mit »Du« an und fällt als besonders gescheites und ambitioniertes Mädchen auf. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1938 muss die Neulandschule geschlossen werden. Ihre Matura legt Eva Petrik 1949 aber wieder am Neuland-Gymnasium ab und kehrt nach absolviertem Studium selbst als Lehrerin an die Schule zurück: Bis zur Pensionierung, unterbrochen nur durch die Geburt ihrer vier Töchter und eine eingeschränkte Lehrtätigkeit infolge ihres politischen Engagements im Wiener Gemeinderat, wird sie dort Mathematik und Chemie unterrichten.

Teilhabe und Loyalität

Die Neuländer vermittelten Mädchen wie Eva Petrik großes Selbstbewusstsein, das eine Berufstätigkeit einschloss. Ein einseitiges katholisches Ideal der Nur-Mutter-und-Hausfrau wollte Eva Petrik nie leben. Für sie gehörten, gemäß dem Selbstverständnis der Neuländer und auch der späteren Katholischen Aktion, privates und öffentliches Engagement immer untrennbar zusammen. »Salz in der Welt sein«, das lernte Eva Petrik nicht nur in der Neuland-Schule, sondern besonders auch in den so genannten »Do-Runden«. Diese nach ihrem Initiator Propst Adolf Dolezal benannten Gruppen boten Jugendlichen wie Eva Petrik vor allem während der Zeit des Nationalsozialismus eine geistige Heimat und Prägung. Nicht der offene Widerstand gegen das Regime war angesagt, sondern das »Überwintern« der eigenen Werte und die Festigung in den Beziehungen, um für die Zeit »danach« gerüstet zu sein. Priester wie Adolf Dolezal

»Ich lasse mir meine Kirche nicht nehmen!«

rückten ab von einem Priesterbild, das den Geweihten in königliche Höhen erhebt und den Gläubigen den Stellenwert eines Hofstaats zubilligte. Das Kirchenbild der Neuländer Priester sah Laien und Priester in unterschiedlichen Rollen, aber gleichwertig. Bei der jungen Eva Petrik löste diese intensive Prägung der Jugendzeit zweierlei deutlich Sichtbares aus: eine ganz selbstverständliche »Teilhabe« an der Kirche als selbstbewusste Laiin und eine enge Bindung an und große Loyalität für die Priester, auch in höchsten Führungsebenen. »Ich lasse mir meine Kirche nicht nehmen!« – Das sollte auch in späten Jahren noch ihr Leitsatz sein. Stets wog sie daher ab, was in welcher Situation »kirchenkämpferisch« opportun war. Eine schnelle Solidarität mit den Vertretern des »Kirchenvolks-Begehrens« war als Präsidentin der Katholischen Aktion nicht ihre Sache. Eine Mitgliedschaft bei der Kircheninitative »Wir sind Kirche« in Jahren ihrer

Freiheit von führenden kirchlichen Ämtern aber selbstverständlich.

Mädeljungschar

Mädchen mit »natürlicher Autorität«, wie sie Eva Petrik von klein auf zugeschrieben wurde, gab es immer schon. Die entscheidende Frage blieb, in welchem Umfeld diese Autorität wertgeschätzt und gelebt werden konnte. Eva Petrik startete gleich nach dem Krieg ihre Karriere als Jungscharführerin. Sie hatte sich entschieden, nicht im Bund Neuland – in einer sich selbst so verstehenden »Elite« – aktiv zu sein, sondern in ihrer Heimatpfarre. Die nach dem Krieg in der »Katholischen Aktion« neu formierten Laienbewegungen der Kirche wurden ihrerseits aber wesentlich von »Neuländern« beeinflusst. Der Wiener Pastoralamtsleiter Prälat Karl Rudolf zählte dazu, aber auch Dr. Willy Lussnig, die die Mädeljungschar begründete und deren Grundsätze intensiv formte. Generationen von kirchlichen Frauen wurden durch sie geprägt. Bildung, Gemeinschaft, Glaube, Teilhabe an der Welt, Entfaltung der Talente galten als tragende Werte. In den Gruppen der Jungschar hatten »Führerinnen« das Wort, Wimpel, Lieder und Lager festigten die Zusammengehörigkeit. Anklänge an das Vokabular und die Methoden der Vorkriegszeit und der Nationalsozialisten waren kein ideologisches Problem, die Begeisterung für die Sache zählte. Erst sehr viel später setzte die kritische Auseinandersetzung mit den Verstrickungen von Kirche und Regime ein.

Eva Petrik sollte sich bald als sehr geschickte und mitreißende Führerin erweisen. Ihre quirrlige Art, ihre Begeisterungsfähigkeit, ihr organisatorisches Geschick und ihre Gabe, anderen empathisch zuhören zu können, wurden Grundlage für lebenslange Freundschaften. Auf der Jungscharburg Wildegg hielt die Studentin der Chemie und der Mathematik an den Wochenenden Schulungen, nahm mit ihren eigenen Gruppen an Wettbewerben teil und machte Jungscharlager zum unvergesslichen Erlebnis. »Christus unser König« war das Motto der kirchlichen Jugend, ein klares Bekennertum schuf ein enormes Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Aus den Reihen der Jungschar gingen nicht nur eine Reihe von Ehepaaren und in der Folge geradezu katholische »Clans« hervor, sondern auch viele leitende Funktionäre und Funktionärinnen in öffentlichen und kirchlichen Einrichtungen. Die Kirche hatte sich ihr eigenes Führungskräftereservoir geschaffen, das bis in die späten 1970er-Jahre hinein ausreichend Nachschub bringen sollte: in Parteien, in Institutionen, in Medien und auch in den Gliederungen der Katholischen Aktion selbst.

Katholische Familie

Als Eva Rasny 1957 ihren Josef Petrik heiratete, legten auch sie den Grundstock für eine katholische »Kernfamilie«. Josef Petrik, zur Zeit seiner Heirat als gelernter Mittelschulprofessor für die Katholische Jungschar als Zentralsekretär tätig, war später in zahlreichen kirchlichen Aufgaben engagiert, vor allem aber in der Gründung und Führung des Katholischen Familienwerkes. Die vier Töchter, geboren zwischen 1958 und 1963, wurden selbstverständlich von Kind an in die Pfarre eingegliedert, übernahmen in Jungschar, Jugend und Pfarrgemeinderat Aufgaben.

Eva Petrik reduzierte in der Kleinkinderzeit ihrer Töchter das schulische Engagement, blieb aber als Referentin der kirchlichen Erwachsenenbildung am Ball. Ihr Thema war die religiöse Kindererziehung und die sexuelle Erziehung des Nachwuchses. Man schreibt die 1970er-Jahre.

Die so genannten 68er haben nicht nur die sexuellen Tabus angegriffen, sondern auch die kirchliche Reaktion in Form der Enzyklika »Humanae vitae« ausgelöst. Papst Paul VI. untersagte den Gläubigen jede Form der Empfängnisverhütung, ausgenommen die so genannte

»das gebildete Gewissen als letzte Entscheidungsinstanz«

natürliche Zeitwahlmethode. Paare wie Eva und Josef Petrik gerieten dadurch in einen massiven Konflikt. Noch mehr Kinder wollten sie nicht verantworten, die natürliche Empfängnisverhütung schied aus persönlichen Gründen aus. Einen Ausweg bot die »Mariatroster Erklärung«, von den österreichischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Wiener Kardinals Franz König verfasst. Sie unterstrich das »gebildete Gewissen« als letzte Entscheidungsinstanz. Auch Kardinal König kam übrigens aus dem Kreis der »Neuland-Priester«, ebenso wie Otto Mauer, der zeitgenössische Künstler und Kirche in einen anregenden Dialog brachte, oder Karl Strobl, der die Hochschulseelsorge erneuerte.

Wie ernst es Laien wie Josef und Eva Petrik mit ihrem Verständnis von Teilhabe an der Kirche war, zeigt, mit welcher Geduld und Genauigkeit sie Argumente vorbrachten, diskutierten und mit den verantwortlichen Priestern zusammen in lebbare Strukturen gossen. Nicht Opposition, sondern Kooperation bestimmte den Weg der Laien.

Es mag für Josef Petrik eine schmerzliche Erkenntnis gewesen sein, aber er war bereit sie zu akzeptieren: Seine Frau war der »stärkere« Teil ihrer Partnerschaft und auch der öffentlich erfolgreichere. Sie stellte damit ein gängiges Rollenmodell auf den Kopf, das in katholischen Kreisen bis lange in die 1970er-Jahre hinein ungefragt gegolten hat. Mühelos gelang es Eva Petrik Menschen für sich einzunehmen und für Führungsaufgaben nominiert zu werden. Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl, mit Eva Petrik seit Jugendtagen bekannt, bezeichnete sie in seiner Ansprache zu ihrem Begräbnis als »fast perfekte« Frau. Er meinte damit wohl, dass sie die klassischen katholischen Ideale der vielfachen Mutter mit der loyalen Übernahme kirchlicher Ämter bestens vereinbaren konnte.

Kirche als Heimat

Eva Petrik wurde Delegierte des Österreichischen Synodalen Vorganges (1973/74), der im Anschluss an das Zweiten Vatikanische Konzil dessen Umsetzung beraten und beschließen sollte. Zwei Mal war Petrik Vizepräsidentin von Katholikentagen (1974 und 1983), sie stand der österreichischen Bundesarbeitsgemeinschaft der Katholischen Erwachsenenbildungseinrichtungen vor und übte von 1991 bis 1997 das Amt der Präsidentin der Katholischen Aktion Österreichs aus. In Kardinal König fand Eva Petrik einen engagierten Mentor.

Mit dem Ende der Ära König wendete sich aber auch das Blatt für engagierte Laien in der Kirche. Kardinal Hans Hermann Groër und die mit ihm ernannten Bischöfe beschäftigten die Öffentlichkeit vor allem durch ihre »Skandale« und die offensichtlich von Rom gewünschte Änderung des kirchlichen Kurses in Österreich. Für Eva Petrik begann ein engagiertes Werben und Ringen, den Weg des gemeinsamen Gestaltens von Kirche nicht zu verlassen. Als Präsidentin der Katholischen Aktion hielt sie, gemeinsam mit der damaligen Generalsekretärin Ruth Steiner, einen intensiven Kontakt zur Öffentlichkeit. Es gelang ihr – insbesondere durch ihr Engagement gegen Ausländerfeindlichkeit – positive Signale einer weltzugewandten Kirche zu setzen.

Ein Bruch mit der klerikal dominierten Führung der Kirche wäre für Eva Petrik nie in Frage gekommen. Das ließ sie in manchen Fragen, die wenig Aussicht auf Erfolg hatten, auch vorsichtiger agieren, als kircheninterne Kritiker für gerechtfertigt hielten, etwa in der Frage Priesteramt für die Frau oder Aufhebung des Pflichtzölibats. Eva Petrik agierte selbstbewusst als Frau, ohne allerdings den Kampf für Frauenrechte in der Kirche dezidiert zu ihrer Sache zu machen. Aus Angst, als Feministin abgestempelt und von den Möglichkeiten von Gestaltung ausgeschlossen zu werden? Oder überzeugt, dass ein zu scharfer Ton der Sache mehr schaden als sie befördern würde? Kirche war für Eva Petrik Heimat. Eine, die sie sich erhalten wollte und aus der sie sich von niemandem vertreiben ließ. Bis zuletzt übernahm sie Aufgaben in ihrer Pfarre, setzte sich für den christlich-jüdischen Dialog und die Ökumene ein, war treuer Gast bei vielen Veranstaltungen der Katholischen Aktion.

Praxistest

Ein letztes, deutliches, öffentliches Signal setzte sie allerdings im Feld der Politik. Als im Jahr 2000 die Österreichische Volkspartei unter Wolfgang Schüssel eine Koalition mit der FPÖ Jörg Haiders einging, trat Eva Petrik aus der ÖVP aus. Sie protestierte damit gegen einen Pakt, der zu ignorieren schien, dass Haider mit seiner gegen Ausländer gerichteten Politik ein für Petrik unvertretbares Klima der Menschenverachtung geschaffen hatte. Immerhin war Eva Petrik von 1983 bis 1991 Gemeinderätin der ÖVP in Wien gewesen. Im Team von Erhard Busek, einem wie sie durch die Katholische Aktion geprägten Politiker, war sie vor allem für Fragen von Familien und Kindern zuständig. In ihrem Verständnis war es Aufgabe einer engagierten Christin, ihre Ideale auch in der Gesellschaft zu verwirklichen. Leben, Kirche, Welt waren für sie untrennbar verbunden, und sie hielt es für Christen selbstverständlich, alle Bereiche nach den Werten und Idealen des Christentums zu gestalten.

Frauen wie Eva Petrik haben ihr Leben und Wirken stets diesem Praxistest unterworfen. Was sie durch ihre eigenen Erfahrungen, ob als Ehefrau, als Mutter, als Lehrerin oder Politikerin lernte, fand Niederschlag in dem, was für andere

»Die Kirche kann nicht lebendig sein ohne uns Laien.«

erdacht und ihnen vorgeschlagen wurde. Eva Petrik wollte ein lebensnahes Christentum, um Dialog und Wertschätzung bemüht. Der Anspruch an sich selbst war nicht weniger, als dies glaubwürdig vorzuleben.

Eva Petrik hat nicht durch große Gebäude oder ein imposantes Lehrwerk österreichische Kirchengeschichte geschrieben. Sie hat Spuren in Menschen und Strukturen hinterlassen. Wie viel wird davon bleiben? Eva Petriks Sorge wäre vermutlich gewesen, welcher Geist sich heute in der Kirche zeigt. Bestimmt wäre ihr dazu Wegweisendes eingefallen. Wie etwa bei ihrem letzten öffentlichen Auftritt, wenige Monate vor ihrem Tod im November 2007, als sie an Kardinal Christoph Schönborn gerichtet meinte: »Die Kirche ist unser Leben – unsere Heimat. Und so wie wir nicht leben können ohne Kirche, so kann die Kirche nicht lebendig sein ohne uns Laien.«

Christine Haiden, Dr. jur., ist Chefredakteurin der österreichischen Frauenzeitschrift »Welt der Frau«. Sie hat über Eva Petrik ein Buch mit herausgegeben: »Eva Petrik: Mit der Kraft der Sehnsucht, aufgezeichnet von Christine Haiden und Regina Petrik-Schweifer, Styria 2008, 190 Seiten.

Seelsorge in Gelassenheit

Reinhold Bärenz
Wann essen die Jünger?
Die Kunst einer gelassenen Seelsorge

Freiburg im Breisgau: Herder 2008
Geb., 320 Seiten, EUR-D 17,95 / EUR-A 18,50 / SFr 32,90

Das Buch von Reinhold Bärenz, Professor für Pastoraltheologie an der Benediktinerhochschule Sant' Anselmo in Rom, enthält viel mehr, als was der Titel vermuten lässt. Man versinkt förmlich in einer Fülle von interessanten und zum Teil auch subtilen Ausführungen zu allen Lebensgebieten. Eine Zitatenfülle, die kaum zu überbieten ist, wird vor uns ausgebreitet unter drei großen Abschnitten:

Wo Gott berührt, wie Gott berührt und wen Gott berührt. Am Beispiel Jesu in der Erzählung der »Speisung der Vielen« geht es um Hören, Sehen, Schweigen und Sprechen. Immer wieder erfolgt der Rückgriff auf den Begriff »Seelsorge«, dabei steht Erfahrung im Vordergrund. Seelsorge erwächst für Bärenz aus drei Quellen, die auch sein eigenes Gottesbild bestimmen und vor allem die geistliche Dimension von gelungener Seelsorge ausmachen. Es sind: die Schöpfung, die heilige Schrift und die Dichtung. Und immer wieder erscheint, wie ein roter Faden, das Wunder von der Brotvermehrung, wie es die Evangelien berichten.

Reinhold Bärenz bringt auf originelle Weise menschliche Erfahrungen, Zeugnisse aus Literatur und Dichtung sowie ganz normale, zum Teil aus der eigenen Lebensgeschichte stammende Erfahrungen, miteinander in Berührung und eröffnet Wege zu mehr Gelassenheit. Sicher ein interessanter Versuch aus der oft dürren und abstrakten Sprache der Theologie und der Theologen auszubrechen. Ob der Versuch immer gelungen ist und frei bleibt von manchmal etwas kühnen Assoziationen, das zu beurteilen bleibe dem Leser überlassen. In jedem Fall: Ein farbiges Buch, ein bunter Blumenstrauß, eine originelle Weise Seelsorge zu definieren und zu mehr Gelassenheit in der konkreten Seelsorge anzuleiten. Ein klärendes Vorwort zur Absicht des Autors und zur Rechtfertigung eines derart ausgreifenden Unterfangens hätte sich der Rezensent gewünscht.

Josef Bommer, Luzern

Religionsmonitor zweiter Teil

Bertelsmann Stiftung (Hg.)
Woran glaubt die Welt?
Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008

Verlag Bertelsmann-Stiftung: Gütersloh 2009
Geb., 790 Seiten, Eur-D 49,90

Der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung ist eine Untersuchung, die auf über 21.000 Interviews in 21 Ländern beruht und sich zur Aufgabe gemacht hat, die Vielfalt religiöser Lebensstile im internationalen Vergleich zu verdeutlichen. Fragekomplexe widmeten sich dem Interesse an religiösen Themen, religiöser Praxis und der Alltagsrelevanz. Die ersten Ergebnisse, insbesondere für den deutschen Sprachraum, wurden bereits Anfang 2008 in einem handlichen Band dokumentiert und kommentiert.

Schon mit der ersten Publikation wurde eine weitere, ausführlichere den internationalen Bereich stärker berücksichtigende Publikation angekündigt. Sie versammelt nun ausführliche Analysen und (auf CD-Rom) eine umfassende Dokumentation der Ergebnisse. Während der Vorläuferband populärwissenschaftlich angelegt war, wendet sich der jetzige an ein Fachpublikum.

In einem ersten Kapitel wird der Religionsmonitor in Struktur und Perspektiven vorgestellt.

Daran schließen sich ausgewählte Länderanalysen aus vier Kontinenten sowie weitere ausgewählte Ländervergleiche an. Das letzte große Kapitel widmet sich thematischen Zugängen, sowohl konfessionell- bzw. religionsbezogen (Katholiken, Protestanten, Pfingstler und Muslime) als auch gruppenspezifisch (junge Erwachsene, ältere Menschen) und schließlich mehreren Querschnittsbetrachtungen. Der Band wird komplettiert durch eine Dokumentation des Fragebogens sowie einigen vergleichenden Ergebnisgraphiken zur internationalen Religiosität.

Wegen der Fülle des Materials sollen an dieser Stelle nur drei Beiträge besonders hervorgehoben werden, da sie deutliche Ansätze bieten, die heutige Situation pastoraltheologisch weiter zu reflektieren und – es bleibt zu hoffen – auch für die Gestaltung der Pastoral (z.B. den laufenden Umstrukturierungsprozessen der Diözesen) fruchtbar zu machen. Karl Gabriel hat seinen Artikel aus 2007 stark überarbeitet und stellt die Lage der Kirche in Westdeutschland dar, zwar weiterhin als Ausdruck religiösen Lebens, aber mittlerweile und auch in Zukunft eben nicht die einzige mögliche Form, Religion zu leben. Armin Nassehis schon in der Kurzfassung äußerst lesenswerter Artikel über die religiöse Kompetenz wurde nun erweitert zu einer Reflexion der religionssoziologischen Konsequenzen der Untersuchung. In einem abschließenden Artikel setzt sich Hubert Knoblauch mit dem schillernden Begriff der »Spiritualität« und ihrer Popularisierung auseinander. Der Band stellt eine wichtige Materialsammlung für die wissenschaftliche Theologie und die pastorale Praxis dar und sollte so und so wahrgenommen werden.

Martin Lätzel, Schulensee

Kirchliche Paradoxien

Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.)
Paradoxien kirchlicher Organisation

Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche

Ergon-Verlag: Würzburg 2008
Brosch., 332 Seiten, Eur-D 38,-

Was ist sie nun, die Kirche? Institution oder Organisation? Kann man die Begriffe ausschließlich denken oder treffen beide zu? Und inwieweit muss sie sich angesichts des heutigen Ressourcenmangels organisational gerieren, selbst wenn sie dabei Gefahr läuft, ökonomistischen Tendenzen anheim zu fallen? Hat die Kirche ein Ziel und ist ihre Sache zielgerichtet? Wo bleiben die Gnade und die Unverfügbarkeit der Zuwendung Gottes? Diese Fragen müssen diskutiert werden angesichts einer kritischen Situation in der allerorten Antworten auf die Frage gesucht werden, wie es denn nun mit den Kirchen katholisch wie evangelisch weiter zu gehen habe.

Der von Jan Hermelink und Gerhard Wagner herausgegebene Band nähert sich den genannten Fragestellungen gleichsam aus zwei Brennpunkten heraus. Zum einen gilt für alle Beiträge als gemeinsame Folie ein Text von Niklas Luhmann »Organisierbarkeit von Kirchen und Religionen« aus dem Jahr 1972, leider irgendwo abseitig veröffentlicht und den Herausgebern auch nicht zum Wiederabdruck zur Verfügung gestellt. Sie behelfen sich mit einer umfassenden Einführung in den Text. Der andere Brennpunkt ist die zurzeit in der evangelischen Kirche vorherrschende Diskussion, insbesondere angestoßen durch den Reformprozess »Kirche der Freiheit«. Die Flucht in unternehmerische Methoden greift Raum und befördert eine einseitige Organisationswerdung der Kirche, wie Hermelink und Wagner konstatieren. Der Weg in einen reinen »Dienstleister« wäre das Ende eines

Verständnisses von Kirche, das darauf beharrt, »dass sich in der Kommunikation des Glaubens eine Gottesbegegnung ereignen kann, die nicht nur keiner Funktionalisierung unterliegt, sondern vielmehr umgekehrt, von sich aus, alles Handeln und Erleben in das Licht ihrer Verheißung taucht«(12). Der Weg in die Paradoxie von Planung und Unverfügbarkeit ist mit dieser Spannung jedenfalls skizziert. Die verschiedenen Beiträge gehen diesen Weg mit und diskutieren ihn. Grundsätzlich sehen sie die Ansätze des evangelischen Reformprozesses kritisch, wiewohl durchaus auch die Notwendigkeit kirchlicher Organisationsprozesse angemerkt wird. Fraglich – und hier bleibt die Diskussion spannend – ist die Zielrichtung solcher Prozesse und die Hoffnung, die mit der einen oder anderen Richtung verfolgt wird.

Die Paradoxien bleiben und werden im vorliegenden Band überzeugend dargestellt. Das Plädoyer der Autorinnen und Autoren für eine primär theologische Fundierung kirchlicher Entwicklungsprozesse aber ist eindeutig.

Martin Lätzel, Schulensee

Die christliche Matrix

Susanne Heine/Peter Pawlowsky
Die christliche Matrix
Eine Entdeckungsreise in unsichtbare Welten

Kösel Verlag: München
Brosch., 255 Seiten, Eur-D 17,95

Susanne Heine, evangelische Universitätsprofessorin für Praktische Theologie und Religionspsychologie in Wien, und Peter Pawlowsky, katholisch, freier Journalist, langjähriger Leiter der Hauptabteilung Religion im Österreichischen Rundfunk/Fernsehen, haben ein spannendes Abenteuer gewagt: Sie verbinden ihre unterschiedlichen Perspektiven – wissenschaftliche Theologie und engagierte Publizistik, Mann und Frau, katholisch und evangelisch – und laden auf eine Entdeckungsreise in die Welt des Christentums ein, denn sie wollen modernen ZeitgenossInnen nahe bringen, wie das Christentum »tickt«. Herausgekommen ist eine empfehlenswerte, gut lesbare, wohl auch für theologisch ungeübte, aber doch intellektuell ansprechbare Interessierte verständliche Einführung in den christlichen Glauben, die »christliche Matrix«.

Ein erster Teil wirbt darum, sich auf das Unternehmen überhaupt einzulassen. Hier wird zunächst erklärt, wozu es Religion allgemein braucht und dass religiöse Sprache und theologisches Denken die Bereitschaft erfordern, sich in die Welt des Unsichtbaren, der Metaphern, der Dialektik zu begeben. Und die christliche Matrix, diese »unsichtbare Struktur, in die die sichtbaren Dinge wie in ein Netz eingehängt sind« (29), wird in einem ersten Durchgang mit vielsagenden Zwischenüberschriften so charakterisiert: Du bist gewollt – Die erste Krise – Du wirst begleitet – Du bist nicht allein – Die letzte Krise – Du wirst erwartet – Frieden schließen.

Im zweiten Teil wird dann das christliche Gottes- und Menschenbild entfaltet, wobei Autor und Autorin insbesondere um eine verständliche Christologie bemüht sind. Nur wenn Jesus »mehr als ein Prophet« war und daran festgehalten wird, dass sich im Christus Jesus Gott zu erkennen gegeben hat, macht das Christentum überhaupt Sinn. Ausgehend von der conditio humana als nicht bloß begrenzt, sondern auch hinter die eigenen ethischen Ansprüche ständig zurückfallend, wird die conditio christiana als gerechtfertiges Dasein aus Gottes Gnade, als in Christus eröffnete neue Lebensmöglichkeit dargestellt: »Nicht was du getan hast, rechtfertigt dich, sondern dass du gewollt warst ... Dass Gott die Menschen ›gerecht macht‹, heißt nichts anderes, als dass er denen, die ihm vertrauen, das

gibt, was sie nicht haben, sie zu etwas macht, das sie nicht sind.« (169) Kreuz und Auferstehung, Trinität und Gericht und ebenso die Anfrage des Leidens werden v.a. im Nachvollzug der biblischen Denkwege und Sprachformen, insbesondere von Paulus und den Evangelien her entfaltet.

Der dritte und letzte Teil ist christlicher Lebenspraxis gewidmet, wobei die Entstehung der Kirche, die Liturgie als spezifischer Vollzug und Ökumene sowie interreligiöser Dialog thematisiert werden. Auffällig ist dabei das Bemühen um eine gute Klärung des Verhältnisses zum Judentum. Zum Schluss wird anhand des berühmten Bildes von Rene Magritte, das ein Bild im Bild auf einer Staffelei zeigt, noch einmal die Einsicht in die Vorläufigkeit aller Bilder und Theorien benannt. Es bleibt nichts anderes übrig, als sich einzulassen auf das Unsichtbare: »Es ist diese unsichtbare Wirklichkeit selbst, die unseren Glauben sucht.« (215) Ein kleiner Lexikonteil, der im Text erwähnte theologische Fachbegriffe sowie Personen kurz beschreibt, schließt das Buch ab.

Insgesamt erscheint der Versuch, ohne zu viel Fachjargon, ohne Beschönigungen, aber auch ohne falsche Bescheidenheit zu erklären, was das Christentum meint, durchwegs gut gelungen. Klarerweise könnte das eine oder andere Thema auch anders angegangen werden; z.B. kann die starke Betonung der Verletzung von Ordnung in der Beschreibung des Sündenfalls auch erstaunen oder ist dem Gesamtentwurf seine protestantische Prägung anzumerken. Sehr positiv ist hervorzuheben, dass das Bemühen um Verständlichkeit keineswegs dazu führt, ein Christentum zu herabgesetzten Preisen zu verkaufen. Hier wird kein Jesus gegen Christus ausgespielt, sondern die Rede vom Sohn Gottes und der Dreifaltigkeit, von Sünde und Erlösung gut nachvollziehbar gemacht. So kann das Buch auch eine wertvolle Hilfe für die eigene pastorale Praxis wie die eigene Rechenschaft über den Glauben sein. Den einen oder anderen kleinen Seitenhieb auf traditionellere katholische Vorstellungen mag man da gerne verzeihen. Als gewisses Manko bleibt, dass die Praxis des Christentums, etwa im Blick auf soziale Fragen, nicht mehr eigens thematisiert wurde. Aber vielleicht gibt es ein nächstes Buch, das dann nicht nur sagt, wie das Christentum, sondern wie die Christen ticken und wie christliches Leben funktioniert. Denn es ist – und das macht bereits die Lektüre dieses Buches klar – nicht beliebig, was in die Matrix eingehängt wird.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Filmtipp

Glaubensfrage
Wiedersehen mit Brideshead

Glaubensfrage (Doubt), USA 2008. Regie: John Patrick Shanley. Mit Meryl Streep, Philip Seymour Hoffman, Amy Adams, Joseph Foster II, Viola Davis. Verleih: Disney. 104 Min.
Wiedersehen mit Brideshead (Brideshead Revisited), GB 2007. Regie: Julian Jarrold. Nach dem Roman von Evelyn Waugh. Mit Matthew Goode, Ben Whishaw, Hayley Atwell, Emma Thompson, Michael Gambon, Greta Scacchi, Ed Stoppard, Felicity Jones, Joseph Beattie, Patrick Malahide. Verleih: Filmladen. 133 Min.

Das Katholische hat Konjunktur. Solche Feststellung mag befremdlich klingen, doch gerade die jüngste Aufregung um innerkirchliche Vorgänge mag ein Indiz dafür sein, dass – wenn auch vom Negativen kommend – das Faszinosum des Katholischen nicht erloschen ist. Auch im Film ist dieses Faszinosum seit jeher zu finden, bei den surreal-atheistischen Abrechnungen (und schmerzlich genauen Beobachtungen) eines Luis Buñuel ebenso wie im amerikanischen Mainstreamkino. Sogar der Altmeister des Suspense, Alfred Hitchcock, brachte 1953 den Streifen »I CONFESS« (»ICH BEICHTE«) auf die Leinwand, wo – nach einem Drehbuch von George Tabori

– der betörende Montgomery Clift den Pater Michael Logan spielt, dem ein Mord gebeichtet wird. Doch wegen des Beichtgeheimnisses darf dieser das nicht verraten. Ein Film-Drama, bei dem Logan beinahe selbst in der Todeszelle landet, Stoff genug für einen – heute leider fast vergessenen – Hitchcock-Film.

Beide hier angesprochenen Beispiele waren aber noch vorkonziliare Katholika: Der Versuch des II. Vatikanums, die Fenster der katholischen Kirche zur Welt zu öffnen, nahm manchem Drama den Stoff. Denn der Konflikt zwischen einer strengen Religion und der Neigung ihrer Anhänger gab einem Plot offenbar mehr an Dramatik. Vielleicht ist es gerade deswegen kein Zufall, wenn dieser Tage zwei Filme in die Kinos kommen, die vor dem Hintergrund der Unerbittlichkeit und der gleichzeitigen Zerbrechlichkeit des Katholischen spielen.

Der eine Streifen, DOUBT – Zweifel, der englische Titel ist viel besser als der deutsche, der GLAUBENSFRAGE lautet –, kann mit Oscar-Nominierungen für die beste weibliche Hauptrolle (Meryl Streep) und den besten männlichen Nebendarsteller (Philip Seymour Hoffman) aufwarten. DOUBT ist auch deswegen brisant, weil er den Konflikt zwischen der althergebrachten Kirche und einer Kirche, die sich in die Moderne aufmacht, am Exempel eines Machtkampfes auf Pfarrebene festmacht, den Schwester Aloysius, die Bewahrerin des Alten, gegen Pater Flynn, der sich dem Aufbruch verschrieben hat, führt. Wer hätte gedacht, dass derartige Auseinandersetzung durch die gegenwärtigen Entwicklungen in der katholischen Kirche brandaktuell würde? Außerdem bringt der Film auch die Kontroversen rund um sexuellen Missbrauch in der Kirche aufs Tapet – allerdings aus dem Blickwinkel des Priesters als möglichem Opfer einer Verleumdung.

DOUBT spielt 1964, ein Jahr nach der Ermordung John F. Kennedys, in einer katholischen Schule im New Yorker Stadtteil Bronx. Die Hoffnungen der aufbrechenden Generation Amerikas sind durch den Präsidenten-Tod jäh gebremst, die Hoffnungen der aufbrechenden Katholiken – das II. Vatikanum ist im Gang – entfalten sich erst. St. Nicholas in the Bronx haben die politischen Veränderungen den ersten schwarzen Schüler beschert: Um diesen Donald Miller, der unter dem Stigma von Hautfarbe und sozialer Herkunft leidet, kümmert sich der charismatische Pater Flynn liebevoll. Zu liebevoll, wie Schwester Aloysius, die sittenstrenge Direktorin der Schule, meint. Sie vermutet sexuellen Missbrauch durch den engagierten Priester, der Schule und Gemeinde auf neuen Kirchenkurs trimmen will. Doch genau dem stemmt sich Schwester Aloysius entgegen. Die Auseinandersetzung um den schrecklichen Verdacht ist das eine, der Priester sucht diesen zu zerstreuen; doch wer seiner Sache sicher ist wie Schwester Aloysius, hält den Missbrauch für eine Tatsache, auch wenn sie nichts beweisen kann. Aber der Zweifel ist auch in die Ehrwürdige Mutter gesät: Denn selbst wenn die »alte« Kirche in DOUBT unbesiegt bleibt, ihre Protagonistin ahnt, dass sie einen Pyrrhussieg errungen hat. Grandios der Showdown, den Meryl Streep und Philip Seymour Hoffman in der entscheidenden Szene vorlegen. Schon allein für diese Darstellung hätte jeder der beiden den Oscar verdient: Aloysius stellt Flynn vor die Wahl, zu resignieren oder den schwarzen Buben von der Schule verwei sen zu lassen. Entscheidet sich Flynn für den Rücktritt, impliziert dies – in Aloysius' Augen – das Missbrauchseingeständnis. Entscheidet sich der Priester dagegen, ist es um Donald Millers Schullaufbahn geschehen. Ein innerer Konflikt, der das Katholische zu seiner Entfaltung nicht bräuchte, dessen Aktualität aber in der hinters Konzil zurückgehenden aktuellen Retro-Ära der katholischen Kirche neu aufbricht. Interessant, dass

nach den kirchlichen Missbrauchsskandalen in den USA ausgerechnet eine Geschichte erzählt wird, in der die diesbezügliche Verleumdung eines Priesters im Raum steht. Nur in Amerika konnte solches auf die Leinwand gebracht werden, wo die Sensibilität für die Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch größer als hierzulande ist. DOUBT war ursprünglich ein erfolgreiches Broadwaystück; dass Autor John Patrick Shanley aus seinem Theaterstück einen Film machte und ihn als Regisseur realisierte, ist gleichfalls eine seltene Konstellation.

Nur wenig später kommt ein zweiter großer Film, der vor einem katholischen Hintergrund spielt, in die Kinos: WIEDERSEHEN MIT BRIDESHEAD ist die opulente und überzeugende Verfilmung des gleichnamigen Hauptwerks von Evelyn Waugh aus 1945. Der Roman des katholischen Konvertiten, Exzentrikers und Snobs war bereits Anfang der 1980er-Jahre als BBC-TV-Serie verfilmt worden – unter anderem mit Laurence Olivier und Jeremy Irons. Nach seinem Jane-Austen-Porträt GELIEBTE JANE (2007) hat sich Regisseur Julian Jarrold nun an eine Literaturverfilmung gemacht, mit Matthew Goode (MATCH POINT, 2005) und Ben Whishaw hat er zwei junge Sterne von Britanniens Filmhimmel ebenso zur Hand wie die einmal mehr großartige Emma Thompson als Lady Marchmain. Ebendiese katholische Aristokratin versucht ihre auseinanderstrebende Familie mit der Strenge ihrer Religion zusammezuhalten: Der Gatte verbringt seine Tage bei seiner Mätresse (eine passende Nebenrolle für Greta Scacchi) in Venedig; Sohn Sebastian (Whishaw – schwul, Dandy, Alkoholiker) ist am Rigorismus der katholischen Spielart des Christentums zerbrochen. Ein wenig kann Lady Marchmain Tochter Julia unter ihren Fittichen halten und in eine »katholische« Ehe zwingen. Und Sebastians Freund Charles, der Filmerzähler (Goode), findet sich, weil Atheist, als Störenfried in der krampfhaft aufrechterhaltenen Idylle wieder, in der kein Platz für Fehltritte und schon gar nicht für Homoerotik sein darf.

»Katholisch« an diesem Opus ist – Evelyn Waugh ganz und gar gerecht werdend – die seit Jahrhunderten bewahrte, aber sehr brüchig gewordene Folie, auf der sich das Leben einer Upper-Class-Familie abspielt. Atheismus ist etwas fürs Kleinbürgertum, wenn nicht gar fürs Proletariat. Und wenn es nach einem gottungefälligen Leben ans Sterben geht, dann feiert auch der missratene Ehemann Lord Marchmain sein Wieder sehen mit dem Familiensitz Brideshead, wo er buchstäblich im letzten Atemzug in den Schoß von Mutter Kirche zurückkehrt. Am Ende finden verlorene Schäfchen also doch heim, nur der notorische Agnostiker Charles bleibt als Verlorener zurück. Solch Kirchensicht, die letztlich immer in die katholische »Geborgenheit« mündet, dürfte dem herrschenden Zeitgeist an der Kirchenspitze vertraut sein. Immerhin war Waugh, der 1966 verstarb, auch ein glühender Gegner des II. Vatikanums. Auch aus diesem Blickwinkel mag man diese Neuverfilmung für durchaus zeitgemäß halten.

Otto Friedrich, Wien

Mit freundlicher Genehmigung übernommen aus: Die Furche, Ausgabe vom 6.2.2009

Realitätssinn

von Veronika Prüller-Jagenteufel

Manchmal muss sich alles ändern, damit alles beim Alten bleibt.« Mit diesem Satz will im Roman »Der Leopard« (von Giuseppe Tomasi di Lampedusa) der junge Graf Falconeri, der sich den Revolutionsgarden um Garibaldi angeschlossen hat, den alten Fürsten Salina beruhigen, der seine gewohnte Welt zuende gehen sieht. Der Roman spielt im Sizilien der 60er-Jahre des 19. Jahrhunderts und erzählt das Ende einer Epoche: Die feudale Struktur zerbricht; bürgerliche Emporkömmlinge drängen in die Reihen derer, die die Politik bestimmen, und sind wirtschaftlich erfolgreich; das geeinte Italien setzt politisch neue Maßstäbe. »Manchmal muss sich alles ändern, damit alles beim Alten bleibt.« Im Verlauf des Romans bekommt diese Haltung in gewisser Weise recht: Der Graf behält auch in den neuen Zeiten gesellschaftlichen Einfluss und wirtschaftliche Macht, er vermag es, sich mit den Verhältnissen zu wandeln und sich dabei zu behaupten. Mit dem Fürsten stirbt dagegen unwiederbringlich eine Ära.

Auch in der Kirche wird über Veränderungen gestritten bzw. über die richtige Haltung ihnen gegenüber. Auch hier scheinen die, die den gesellschaftlichen Wandel mutig mitgestalten wollen und dadurch der Kirche Relevanz zu erhalten suchen, gegen die zu stehen, die dabei nur »Löwen und Hyänen« am Werk sehen, mit denen sie nichts zu tun haben möchten. Sie gehen lieber unter, als sich zu verändern. Der alte Fürst Salina aus Lampedusas Roman tut das allerdings ohne Bitterkeit oder Hetze, sondern mit Eleganz und Gelassenheit sowie mit einem melancholisch-wohlwollenden Blick auf seinen Neffen und dessen schöne bürgerliche Frau. Er willigt in die eigene Endlichkeit ein und bestärkt die Jugend, ihren Weg zu gehen.

Nun geht es in der kirchlichen Debatte nicht (nur) um eine Generationenfrage, der Bruch besteht nicht (primär) zwischen Jung und Alt. Er scheint eher zwischen denen zu verlaufen, die bereit sind, mit der konkret vorhandenen Kirche zu denken und in ihr zu handeln, und jenen, die sich diesem Wirklichkeitssinn verweigern. Und solche gibt es an beiden Enden des kirchlichen Spektrums. Im Roman dagegen beweisen beide den nötigen klaren Blick auf die Realität: der, der sich in den neuen Zeiten zu bewähren weiß, und ebenso der, der erkennt, was keine Zukunft mehr hat.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · März 2009 · 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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; *Einzelheft* € 14,00 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: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

Liebe Leserinnen und Leser,

als die Redaktion im Frühjahr 2008 beschloss, im Schwerpunkt dieses Heftes danach zu fragen, was helfen kann, inmitten einer angespannten kirchlichen wie gesellschaftlichen Situation den Mut nicht sinken zu lassen und sich einen langen Atem zu bewahren, um trotz allem auf dem Weg des gläubigen Engagements zu bleiben – da wussten wir nicht, wie aktuell das Thema sein würde. Ein Jahr später beginnt sich eine weltweite Wirtschaftskrise abzuzeichnen und sind die innerkirchlichen Dispute so aufgeheizt wie schon lange nicht mehr. Was trägt, was lässt hoffen?

Zentrum des Schwerpunkts ist die Vorlesung, mit der Leo Karrer, langjähriges Redaktionsmitglied, seinen Abschied vom Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Freiburg in der Schweiz nahm. Er sieht Wachstum auch in der Winterzeit und bekennt sich zum hoffenden Ausharren. Gemeinsam die Frage nach dem zu stellen, was den langen Atem gibt, haben wir sodann zwei intergenerationell zusammengesetzte Paare gebeten, eines aus dem Bereich der Eine-Welt-Arbeit, eines aus der Frauenbewegung. Was hat im Engagement getragen? Was macht heute Mut sich einzulassen? Ein Bericht aus dem Ordensbereich und eine biblische Vergewisserung bereichern den Schwerpunkt.

Gemeinsamer Tenor aller Beiträge ist die Suche nach Verwurzelung im Glauben, ist die Rückfrage nach dem Gott, der Welt und Menschen in Liebe zugewandt ist. Das Bekenntnis zu ihm führt daher notwendig ins Handeln in Richtung Gerechtigkeit – auch in den kirchlichen Strukturen.

Im zweiten Teil kehrt das Schwerpunktthema in gewisser Weise gesellschaftlich gewendet wieder: In der Reflexion über die Gründe der Finanzkrise (inklusive alternativer Auswege) sowie in dem sehr persönlichen Erfahrungsbericht eines Langzeitarbeitslosen schwingt ebenfalls die Frage nach den Hoffnungsressourcen mit. In Bezug auf die Zukunftsgestalt von Kirche sind sie wohl in den überschaubaren, biblisch fundierten und sozial tätigen Gemeinschaften zu finden, aber auch im konkreten ehrenamtlichen Engagement z.B. für die Kranken – wenn es denn gut begleitet wird.

Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Der genaue Blick in die Quellen wie in die konkrete Wirklichkeit fördert mehr Hoffnung zutage als womöglich vermutet, meint

Veronika Prüller-Jagenteufel

Marie-Louise Gubler

Im Riss stehen

Zur Berufung der Propheten gehört, für ihr Volk vor Gott in die Bresche zu springen, sich um des Heiles willen in den Riss zu stellen. Auch die heute in der Kirche aufbrechenden Klüfte brauchen Menschen, die dazu bereit sind. Den dafür nötigen langen Atem bewahrt, wer aus der Quelle lebt und das Ziel sieht.

Die vergangenen Monate haben uns sowohl gesellschaftlich wie kirchlich eine Reihe von Ereignisse beschert, die Besorgnis auslösen: die globale Bankenkrise und die rasante Talfahrt der Börsen, deren verheerende Folgen vor allem für die armen Länder noch unabsehbar sind; der Kollaps eines Casinokapitalismus hinter den Fassaden der bestehenden Institutionen, dessen globale Ausmaße alle zu spüren bekommen. Hilflose Rettungsversuche gegen eine drohende Rezession und Lähmung des gesellschaftlichen Lebens lösen ein Gefühl der Ratlosigkeit und des Ausgeliefertseins aus. Und in der Kirche?

Am Ende der Gebetswoche für die Einheit der Christen erinnerte die katholische Kirche an das Zweite Vatikanische Konzil, das von Papst Johannes XXIII. vor 50 Jahren am 25. Januar 1959 angekündigt worden war; doch zeitgleich meldete der Vatikan die Aufhebung der Exkommunikation für die vier illegal geweihten Bischöfe der Piusbruderschaft, die die Konzilsbeschlüsse und deren Kirchenbild der Öffnung zur Ökumene, zum Dialog mit Judentum und Weltreligionen und zur Religionsfreiheit vehement bekämpft.

Das vor 50 Jahren zum Entsetzen mancher Vatikanprälaten vor 18 Kardinälen angekündigte »Ökumenische Konzil für die Gesamtkirche« löste keineswegs Begeisterung, sondern ein beklommenes bis verblüfftes Schweigen aus, das Johannes XXIII. kränkte. Von Kardinal Giovanni Battisti Montini, der später als Paul VI. das Konzil zu Ende brachte, wird berichtet, dass er feststellte, der Papst wisse offenbar nicht, in welches »Wespennest« er damit steche.[1] Heute ist nach der Aufhebung der Exkommunikation und dem Bekanntwerden der Holocaustleugnung durch einen dieser Bischöfe, Richard Williamson, ein Proteststurm entbrannt, der sich in Medien, Kirchenaustritten und Demonstrationen lautstark Luft verschafft. In seinem Schreiben vom 10. März 2009 »an die Bischöfe der katholischen Kirche« stellt Benedikt XVI. betroffen fest: »Die Aufhebung der Exkommunikation ... hat innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche aus vielfältigen Gründen zu einer Auseinandersetzung von einer Heftigkeit geführt, wie wir sie seit langem nicht mehr erlebt haben ... Dass die leise Gebärde einer hingehaltenen Hand zu einem

großen Lärm und gerade zum Gegenteil von Versöhnung geworden ist, müssen wir zur Kenntnis nehmen.«[2]

Das Zweite Vatikanum steht wieder in der Diskussion: Liegt den Signalen aus Rom lediglich ein Kommunikationsproblem, ein »Super-GAU« der Informationswege, oder ein Missverständnis zugrunde? Oder geht es um eine grundsätzliche Kurskorrektur zurück zum vorkonziliaren »Haus

»grundsätzliche Kurskorrektur?«

voll Glorie«, das Sturm und Brandung unbeschadet übersteht, wie es die Piusbruderschaft im Rückgriff auf das französische»ancien régime« vertritt? Umstrittene Bischofsernennungen und Änderungen in der Bußpraxis schüren diese Befürchtung. Die Verhärtung der Fronten innerhalb der Kirche – mitten in einer globalen Wirtschaftskrise – macht vielen Christinnen und Christen zu schaffen und fordert sie heraus, sich auf die tragenden Fundamente ihres Glaubens zu besinnen. Um aus Fehlern zu lernen und um die Visionen des Konzils unbeirrt weiter umzusetzen und zu leben, braucht es den »langen Atem«, den auch der Papstbrief als Frage aufwirft: »Sollte die Großkirche nicht auch großmütig sein können im Wissen um den langen Atem, den sie hat; im Wissen um die Verheißung, die ihr gegeben ist?« Wie aber erhalten die einzelnen Gläubigen Anteil daran?

Lernen aus der Schrift

Was Paulus der Christengemeinde in Rom ans Herz legte, ist heute so aktuell wie damals: »Alles, was zuvor geschrieben wurde, ist uns zur Belehrung geschrieben, damit wir mit Beharrlichkeit und mit dem Trost der Schriften an der Hoffnung festhalten« (Röm 15,4). Die Geschichte Israels und der frühen Kirche ist eine Geschichte von Wegen und Irrwegen, von Katastrophen und Neuanfängen, von menschlicher Untreue, Verrat, Gewalt und göttlicher Treue und Langmut.

Immer wieder wurden glaubende Menschen zwischen einem göttlichen Auftrag und der Solidarität mit ihren Volksgenossen hin- und hergerissen. So machte der Auftrag Gottes, Israel den Spiegel vorzuhalten und das Gericht anzukündigen, den Propheten Jeremija einsam (»Nie habe ich im Kreis derer gesessen, die ihren Spaß hatten, und nie war ich fröhlich, aus Furcht vor deiner Hand saß ich einsam, denn mit Groll hast du mich erfüllt« Jer 15,17) und verunsicherte ihn im Glauben (»Wie ein trügerischer Bach, so bist du für mich, Wasser, auf das kein Verlass ist« Jer 15,18). Seine anfängliche Freude am Gotteswort (»Empfing ich deine Worte, so habe ich sie verschlungen, und deine Worte wurden meine Wonne, die Freude meines Herzens« Jer 15,16) ist zweifelndem Fragen gewichen (»Wo ist das Wort des Herrn? Möge es doch kommen« Jer 17,15). Den Tag des Unglücks, den er seinem Volk ankündigen muss, hat er nicht herbeigesehnt.

Von leidenschaftlichem Mitgefühl bewegt, klagt Jeremija voll Trauer: »Du hast mich überredet, Herr, und ich habe mich überreden lassen; du bist stärker als ich, und du hast gewonnen; den ganzen Tag lang bin ich ein Gespött, jeder macht sich lustig über mich. Denn wenn immer ich rede, schreie ich auf. Gewalttat und Unterdrückung! rufe ich. Den ganzen Tag lang gereicht mir das Wort des Herrn zu Hohn und Spott. Und wenn ich sage: ich werde nicht an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen!, dann wird es in meinem Herzen wie brennendes Feuer, eingeschlossen in meinem Gebein. Und ich habe mich abgemüht, es zu ertragen, und ich kann es nicht« (Jer 20,7-9).

Der Riss, der Israel von seinem Gott trennt, geht mitten durch sein Herz. Aber Jeremija gibt nicht auf: Als seine Worte vehement abgelehnt und seine Zeichenhandlungen von falschen Propheten parodiert werden (vgl. Jer 27: Jochpredigt), schreibt er Briefe an die Verbannten mit

»über den Untergang hinaus Neues ankündigen«

der Aufforderung, sich auf ein langes Exil einzustellen (Jer 29,5f: »Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Frucht, nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter ... sucht das Wohl der Stadt, in die ihr verbannt worden seid«). Angefeindet und mit dem Tod bedroht, diktiert er Baruch seine Botschaft und lässt die Schriftrolle dem König und seinem Hof vorlesen und als dieser sie zerreißt und ins Feuer wirft, schreibt er eine neue Schriftrolle (Jer 36).

In der Passion seines Buches spiegelt sich seine Passion (in Schlamm und Dunkel der Zisterne, in der Verschleppung nach Ägypten, in übler Nachrede: »Lüge ist, was du sagst!« (Jer 43,2). Den Preis der Veränderung fordert Jeremija nicht nur von den andern, sondern zahlt ihn selbst. So kann er über den Untergang hinaus Neues ankündigen: die Vergebung der Schuld in einem neuen Bund, der nicht mehr in vergängliche Buchstaben, sondern von Gott in die Herzen geschrieben wird (Jer 31).

Die prophetische Aufgabe

Die uralte Frage nach den Kriterien echter und falscher Prophetie lässt sich nur durch das Leben beantworten. Ezechiel klagt über seine Zeitgenossen im Auftrag Gottes: »Wehe den törichten Propheten, die ihrem eigenen Geist folgen, ohne etwas gesehen zu haben! Wie Schakale in den Trümmern sind deine Propheten geworden, Israel ... Ich habe einen unter ihnen gesucht, der einen Wall gebaut hätte und vor mir in die Bresche gesprungen wäre für das Land, damit ich es nicht vernichten muss, aber ich habe keinen gefunden« (Ez 13,5; 22,30). Vor Gott in die Bresche zu springen, in den Riss zu treten, der das schuldiggewordene Volk und seinen Gott entzweit, ist die zentrale prophetische Berufung. So bewahrte Mose sein Volk vor dem Untergang, indem er fürbittend für die Bedrohten einstand und auf die angebotene eigene Rettung verzichtete (Ex 32,10; Ps 106,23: »Da gedachte Gott sie zu verderben, wäre nicht Mose, sein Erwählter, vor ihm in die Bresche getreten, um seinen Grimm von der Vernichtung abzuhalten«). So wünschte Paulus in seinem Schmerz über die unerklärliche Ablehnung Christi durch seine Volksgenossen, »verflucht und von Christus getrennt zu sein«, um sie zu retten (Röm 9,3).

In die Bresche zu springen und im Riss zu stehen, ist nicht nur der Härtetest prophetischer Existenz, sondern heute mehr denn je die Aufgabe jedes Christen und jeder Christin, denn der Riss geht mitten durch die Kirche. Nach dem Epheserbrief wurde die trennende Wand der Feindschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen durch das Leben und Sterben Jesu niedergerissen und wurden die einst Fremden zu Hausgenossen Gottes: »Er ist unser Friede, er hat aus den beiden eins gemacht ... zerstört hat er die Feindschaft durch seine eigene Person. Er kam und verkündigte Frieden euch, den Fernen – und Frieden den Nahen« (Eph 2,14-17). »Aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten« muss auch die ganze Kirche darüber wachen, dass beide Pfeiler – der apostolische und der prophetische – zusammenwirken und nicht das apostolische Element zu Lasten des prophetischen absolut gesetzt wird und letzteres verkümmert.

Widerständiges Ausharren

Im Bild der aufsässigen Witwe, die vor dem korrupten Richter ihr Recht hartnäckig und beharrlich einfordert, fordert das Jesuswort zur Beharrlichkeit auf (Lk 18,1-8). Paulus spricht von der »Hypomone«, dem geduldigen Ausharren, der Ausdauer im Tun des Guten, der Standhaftigkeit im Ertragen von Mühen und Leiden, der widerständigen Erwartung in den »Geburtswehen« der neuen Welt: »Wenn wir auf etwas hoffen, das wir nicht sehen können, so gibt uns unser Widerstand die Kraft, darauf zu warten« (Röm 8,25).[3]

Wenn im landläufigen Verständnis heftiges Aufbrausen und flammende Brandreden gegen Unrecht und Gewalt als prophetisch gelten, so zeichnet die Bibel ein anderes Bild: Dem Auftreten in der Öffentlichkeit geht ein Hören auf einen Ruf voraus und folgt die Bereitschaft, Widerstand und Feindschaft zu tragen. Oft widerstrebend haben die Berufenen ihren Auftrag auf sich genommen, haben sensibel wahrgenommen, wohin ihre Zeit trieb; haben nie das Ganze aus den Augen verloren: aus dem kostbaren Erbe der Vergangenheit eine neue Zukunft zu gestalten, mit Mut zum Unzeitgemäßen gegen den herrschenden Trend. In Zeiten wirtschaftlicher Prosperität auf Kosten der Schwachen kündigten sie das Gericht an wie Amos; in Zeiten tiefer Aussichtslosigkeit und Resignation öffneten sie den Blick für die neue Heilszukunft wie Deuterojesaja und die Exilspropheten. Hoffnung lebt aus dem unbeirrten Blick auf das Ziel: die kommende neue Welt Gottes, den verheißenen neuen Himmel und die neue Erde der Gerechtigkeit und des Friedens.

Die Mahnung des Jakobsbriefes kann uns den Weg weisen: »Beklagt euch nicht übereinander, liebe Brüder und Schwestern, damit ihr nicht ins Gericht kommt! Seht, der Richter steht vor der Tür! Liebe Brüder und Schwestern, nehmt euch ein Beispiel am Leiden und an der Geduld der Propheten, die im Namen des Herrn gesprochen haben« (Jak 5, 10).

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich) und in der theologischen Schule der Benediktinerabtei Einsiedeln. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

[1] Vgl. KIPA-Meldung vom 19. Januar 2009.
[2] Den offiziellen Text siehe unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_ge.html
[3] So die Übersetzung der »Bibel in gerechter Sprache« BigS; Neue Zürcherbibel ZB: »Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld« (Röm 8,25).

Leo Karrer

Auch im Winter wächst das Brot

Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft

In seiner Abschiedsvorlesung hat Leo Karrer darüber Rechenschaft gegeben, was ihn, trotz aller scheinbaren Vergeblichkeit der Reformbemühungen, leidenschaftlich Christ und Kirchenmann sein lässt: die Botschaft einer Liebe, der zu dienen sich lohnt.[1]

Es wächst viel Brot in der Winternacht.«[2] Ida Friederike Görres tröstete sich mit diesem Satz, als sie große Mühe mit den Aufbrüchen der Kirche nach dem Konzil hatte. Später hat Karl Rahner dem Bild von der »winterlichen Kirche« Reputation verliehen. Gemeint war nun aber die sich ausbreitende Kirchenverstimmung infolge der ausbleibenden weiteren Erneuerung. Wie schon in neutestamentlicher Zeit erlebten wir nach dem Konzil eine Verzögerung von Naherwartungen, nämlich das Ausbleiben von kirchlichen Reformschritten.

Seither hat sich die kirchliche Stimmung in unseren Ländern alles andere als entschärft. Vielmehr gibt es fortschreitend Kirchenerschöpfung bei den noch Interessierten und Imageverlust der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit. Die frühere Majorität der Kirchenaktiven ist in der westeuropäischen Welt zu einer Minorität geschrumpft. Eine Frau sagte mir nach dem Gottesdienst am Samstag vor Pfingsten: »Ich habe Angst um unsere katholische Kirche.« Meine Überlegungen sind so etwas wie stotternde Versuche, den Weg mit dieser Frau zu gehen.

Mit der Metapher »Winter« ist die aktuelle Situation der Kirche gemeint, die als Krise empfunden wird. Mit dem Bild vom »Brot« ist Hoffnung markiert. Mein Anliegen ist es, eine Brücke zwischen Realität und Vision zu schlagen. Wie können im konkreten Humus der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit Zuversicht wachsen und Hoffnung gedeihen? Mut zur Realität ist dabei ein erster Glaubensschritt, nämlich im Vertrauen auf den Weg und die Botschaft Jesu sich den Erfahrungen der Wirklichkeit zu stellen, ohne sich in ihnen zu verlieren, an ihnen mürbe oder irre zu werden oder gar an ihnen zu zerbrechen.

Dynamisieren der Kirchen-Statik

Durch das II. Vatikanische Konzil wurde die katholische Kirche in eine Selbstvergewisserung gelotst. Bis dato galten die unverrückbare Doktrin und die kirchliche Disziplin im Rahmen des geltenden Kirchenrechts und mit der Wahrheitsgarantie durch das unfehlbare Lehramt. Dominant

war der Katechismus, nicht die Bibel. Diese strukturell und ideell statische Kirche wurde aus ihrem Schlaf geweckt. Für uns, die wir zur Konzilszeit Theologie studierten, war es eine ungeheure Aufbruchszeit mit dynamisierenden Impulsen. Auch die gesellschaftlichen Träume waren von einer Fortschrittseuphorie geprägt.

Die Kirche orientierte sich nicht mehr nur am Kirchenrecht, sondern an der Bibel und an den geschichtlich interpretierten Quellen der Tradition. Die Kirche als »Volk Gottes« und als »Communio« auf der Basis des gemeinsamen Glaubens und der Taufe entdeckte ihre geistliche Lebendigkeit in den Charismen aller ihrer Mitglieder und die große Verwandtschaft mit den anderen christlichen Kirchen. Der ökumenische Frühling begann zu sprießen. Für mich am befreiendsten war damals die Einsicht vom allgemeinen Heilswillen Gottes für alle Menschen. Entlastend wirkte, dass sich die Kirche nicht

»In kurzer Zeit sind wir einen weiten Weg in der Kirche gegangen.«

mehr auf die Sünden der Menschen fixiert zeigte, sondern ihre Sorge auf das Leid und die Fragen der Menschen und die gesellschaftlichen Herausforderungen richtete. In kurzer Zeit sind wir einen weiten Weg in der Kirche gegangen. Mein eigenes Leben in dieser Zeitspanne kommt mir manchmal vor wie eine subjektive Dogmengeschichte.

Die gesellschaftlichen Umbrüche sind weitergegangen: Individualisierung, Differenzierung, Risikogesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Multioptionengesellschaft usw. führten zu kulturellen, ökonomischen und technischen Beschleunigungsprozessen. Verstand sich die Kirche auf dem Konzil noch selbstbewusst als Gegenüber zur Welt, machte sie zusehends die Erfahrung, wie sehr ihre Wege gesellschaftlich gesteuert, bedingt und beeinflusst waren und sind. Die Kirche geriet nach außen in die Defensive und nach innen in Konflikt mit der Erbschaft ihrer eigenen Tradition. Zugleich gab es einen massiven Rückgang an aktiver und emotionaler Kirchenbindung. Viele bekunden ihre Mühe mit organisierter und dogmatischer Religiosität. Und je mehr Kirche als Administration erscheint, umso mehr flüchten die Menschen.

Bei solchen Positionsverlusten gerät eine Institution leicht in eine als bedrohlich empfundene Krisenstimmung. Das traditionelle hierarchi-

»Die Kirche geriet nach außen in die Defensive und nach innen in Konflikt.«

sche Gefüge verfängt sich in Abwehr und bedient den Phantomschmerz der Ewig-Gestrigen. Die früher vermeintliche Uniformität und Geschlossenheit und damit Sicherheit sind zerbrochen. Nun kann Angst dazu verführen, den Verteidigungsring auszuweiten. Die Ängstlichen fürchten um urkatholische Positionen. Und die Ungeduldigen sehen das Konzil verraten. Allzu schnell werden neue Mauern errichtet zwischen denen, die richtig zu glauben meinen, und denen, die dazu bekehrt werden sollen. Darob verliert man aus den Augen, dass der christliche Glaube in sich die tiefsten Quellen für Toleranz birgt.

Eine hochdifferenzierte und individualisierte (z.T. singularisierte und damit desolidarisierende) Gesellschaft mit ihrer Macht und ihren Normen, aber auch mit ihrer Brüchigkeit und mit ihrer Brutalität sowie mit ihrer medialen Öffentlichkeit ist zur maßgeblichen Quartiermeisterin für die Kirche geworden. Rückzüge in kontrollierbare Reviere nützen nichts und heilen noch weniger. Wenn z.B. Gleichstellung von

Mann und Frau, Partizipation, demokratische Entscheidungsfindung, Menschenrechte und faire Konfliktverfahren selbstverständliche Normen geworden sind, auch wenn man ihnen in der Praxis oft nicht die Ehre antut, dann schafft das Spannungen zum geltenden kirchlichen Rechtssystem. Dennoch ist es gerade diese Welt in ihrem zivilgesellschaftlichen Zuschnitt, die die Orte der Kirche bestimmt, wo in die Furchen des gesellschaftlichen und persönlichen Alltags der Same der Hoffnung gestreut sein will.

Kirchliche Konflikthypothese

In dieser Situation haben sich die Vorstellungen über die Kirche vervielfacht und atomisiert. Der früher monolithische Binnenraum der Kirche wurde enthärtet und selber pluralisiert. Vervielfacht haben sich zugleich die Konzepte des pastoralen Handelns bis hin zu verschiedenen Kategorien von Spezialseelsorge. Zudem sind in den letzten Jahren auch die früheren kirchlichen Sozialformen neu in Bewegung geraten. Nicht nur Kirchenbilder wie Seelsorgekonzepte haben sich enorm verändert und sich dem gesellschaftlichen Kontext angepasst, sondern auch das kirchlich-pastorale und theologische Betriebspersonal. Und dies greift sozusagen intim in das hierarchische Selbstverständnis unserer Kirche hinein.

Es hat sich somit innert weniger Jahrzehnte so viel gewandelt, dass das alltägliche Gesicht der Kirche meiner Jugend heute kaum mehr auszumachen ist. Die Kirche hat ein verändertes Profil. Nur einzig und allein das kirchenrechtliche Gewand bzw. die geschichtlich entfaltete Organisationsform der Kirche ist geblieben, wie sie war, und wird in einem geradezu feudalistischen Zuschnitt eher wieder forciert. Die kanonische Kirche ist für das inzwischen üppig Gewachsene zu eng geworden. Was sprießen und leben will, will sich entfalten und beansprucht Lebensraum. Dadurch werden Konflikte, Regelverstöße, Druck von unten und schismatisierende Selbsthilfe geradezu provoziert.

Am meisten bedrängt mich dabei die Mutlosigkeit und Resignation der Enttäuschten mit viel gutem Willen. Für manche ist der Weg zu lang und zu mühsam geworden. Die amtliche

»Die kanonische Kirche ist für das inzwischen üppig Gewachsene zu eng geworden.«

Kirche riskiert vieles, was pastoral eigentlich zu retten wäre, wenn wir z.B. allein an den Reichtum des sakramentalen Lebens denken, der durch den so genannten Priestermangel bedroht ist. Haben wir Gesetze, wonach Gemeinden bzw. Pfarreien sterben müssen? Es ist wohl eine pastorale Chaostheorie aufgetragen, die nicht leicht sein wird, vor allem für jene nicht, die für den Zusammenhalt der Kirche gerade stehen und oft in unbarmherzigen Spannungen ausharren müssen. Reformen sind angesagt. Sie sind verantwortlich in die Wege zu leiten, jene Reformen, die pastoral notwendig und theologisch möglich sind. Der binnenkirchliche Kulturkampf des Systems mit der Modernität in den eigenen Reihen verliert sich im Zweitrangigen.

Auch das Rettende wächst

In dieser Zeit des Umbruchs emergiert von innen her auch das, was Rettung, Zukunftskraft und Geburt zu versprechen vermag. Kirche ist nicht nur Ort der Probleme, sondern auch Ort der Problemlösung und der Ressourcen dafür. Es ist schon da, was wachsen und institutionell, vor allem aber existentiell, in und durch uns Raum gewinnen will. Die schon erwähnte Vielfalt der

Kirchenbilder, die unterschiedlichen Pastoralkonzepte, die Prozesse um die seelsorglichen Sozialformen bzw. pastoralen Räume und das differenzierte und professionalisierte Personalprofil zusammen mit der immer noch sehr beachtlichen Zahl an freiwillig und ehrenamtlich engagierten Christen und Christinnen bergen doch Schubkraft in sich. Sie alle sind Wege und Spuren in die mittel- und langfristige Kirchenzukunft. Sie machen die Kirche ortskundig im Leben der Menschen und gesellschaftlich anschlussfähig. So entpuppt sich bei genauerem Hinsehen manches, das wie eine Krise verlegen machte, doch als heimliche Chance.

Unsere Kirche ist mit den anderen Kirchen zusammen eine zweitausendjährige, auf der Basis der jüdischen Tradition aufbauende Interpretationsgemeinschaft der Botschaft Jesu und der Impulse für die praktische Nachfolge in seinem Geiste. Trotz aller historischen Veruntreuungen

»was in und durch Kirche geschieht und sich schenken will«

ist dies auch eine ungeheuer reiche Weisheits- und Solidaritätsgeschichte. Trotz des reformbedürftigen Systems gibt es auch in unserer Kirche eine charismatische Dynamik, spirituelle und geistige Schubimpulse, menschliche Ressourcen, ethische und solidarische Synergien und so viel guten Willen mit prophetischer Wut und Glut und in aller Stille so viel selbstverständliche und unbelohnte Treue. Es wäre ebenso Realitätsverlust, nicht sehen zu wollen, was in und durch Kirche geschieht und sich schenken will. Kirche ist auch ein weltweites Netz von Frauen und Männern, die einen geistlichen Schatz darstellen, der menschlich reich macht und gleichsam ein Anti-Biotikum sein kann gegenüber der Kirchen-Verstimmung. Ich würde verdummen und seelische und spirituelle Energien verspielen, wenn ich mich aus der Nähe zu einem solch weitverzweigten Solidaritätsverband und aus einer solchen Interpretationsgemeinschaft des Glaubens mit ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Vielfalt abkoppeln wollte. Mit dem Hinweis auf eine unideale Kirche kann man sich nicht aus der Eigenverantwortung stehlen und sich schenken, als Christ oder Christin selber erwachsen zu werden, solidarisch mitzutragen und sich und andere dabei auszuhalten.

Treue zur Vision

Wenn Lebensprozesse langen Atem verlangen, genügt der Pragmatismus kurzfristiger Interessen und das taktische Balancieren zwischen polarisierenden Kräften kaum mehr. Der Erfolg hat uns keinen Treueeid geschworen. Der Kirche ist aber von ihrer tragenden Botschaft her ein Immunsystem als widerstandsfähige Resistenz gegen die eigenen Selbstgefährdungen gegeben. Gemeint ist damit ihre charismatische Tiefe und Kraft aus dem Glauben an Jesus Christus und im Vertrauen auf seinen Geist.

Kirche ist eine empirische Realität. Sie ist aber vor aller funktionalen und geschichtlich gewachsenen Vielfalt und Widersprüchlichkeit eine Gemeinschaft, die sich auf den Gott und Vater Jesu verlässt. Das macht Kirche so unverzichtbar und wertvoll, denn diese konkrete Kirche hat

»einmalige Hoffnungsperspektive«

uns diese einmalige Hoffnungsperspektive vermittelt und Zugang dazu eröffnet. Das ist das Einheitsprinzip, nicht eine monarchische Zentralregierung in Rom, aber auch nicht der freiwillige demokratische Zusammenschluss vieler Ortskirchen. Es geht somit um das »Zur-Sprache-Bringen« der Botschaft Jesu, um das Hören auf das

Wort Gottes und um das Sich-Einlassen auf einen Gott, der dem Dasein eines jeden einzelnen Menschen zum Segen, d.h. zum »Leben in Fülle« (Joh 10,10), werden will. Insofern ist das unterscheidend oder spezifisch Christliche das entscheidend Menschliche. Im Zentrum steht das Offenbarwerden der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, die uns Jesus vorgelebt hat und die in uns selber auferstehen will. Unser Glaube nährt die Hoffnung, dass Gott jedem menschlichen und kirchlichen Tun zuvorkommt. Er ist schon immer da. Wir nennen das seine Gnade. Gottes Liebe ist nicht zu erschleichen, sie ist geschenkt.

Daraus folgt, dass das ganze Gottesvolk als geschwisterliche Gemeinschaft Zeichen des verheißenen Heils ist. Von Gott her sind alle berufen und »beansprucht«, Subjekt christlichen Han-

»die geschenkte Hoffnung in konkreten Schritten aus- und mitteilen«

delns zu werden. Das unverzichtbare kirchliche Amt hat dafür Sorge zu tragen, dass verkündet wird, dass Gottesdienst gefeiert wird, dass die Nächstenliebe praktiziert wird. Das »Was« dieses Dienstes: Glaube – Hoffnung – Liebe, das gehört allen. Darum ist die Verschiedenheit in der Kirche so wichtig wie die Universalität der christlichen Botschaft. Das setzt Träume frei. Das Volk Gottes wird aus der mystischen Tiefe bzw. aus der Ursprungstreue zur biblischen Botschaft und aus dem gottesdienstlichen Feiern und Danken seine Ursprungsenergie schöpfen. Es überwindet alle Formen der Diskriminierung und will sich als Gemeinschaft von Frauen und Männern verwirklichen. Es wird zu einem Ort, wo der ganze Reichtum der auseinandergebrochenen christlichen Traditionen in partnerschaftlicher Ökumene einzubringen versucht wird. Dabei ist die Kirche kein sich selbst erwärmender Ofen (Karl Rahner), sondern wagt eine um die Gesellschaft und den Einzelmenschen sowie um die Welt als Schöpfung Gottes sorgende Praxis.

Es ist offenkundig, wie christen- und kirchenkritisch eine solche Vision ist. Dies darf ich nicht kleinschreiben, nur weil ich selber der Botschaft gegenüber vielfach Schuldner bleibe. Umstürzlerisch bleibt eine solche christliche Option allemal – auch für mich. Der mystische Bezug zur Botschaft Jesu bleibt dabei der eine Hoffnung spendende unverzichtbare Pol der Kirche. Den anderen Pol stellen die Herausforderungen der menschlichen bzw. gesellschaftlichen Gegenwart dar. Nur über diese beiden Pole definiert die Kirche in Wort und Tat ihre christliche Identität und erfüllt sie die aktuellen Dienstanweisungen Gottes.

Christsein findet seine Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Schritten aus- und mitzuteilen. Ohne konkrete Verankerung in der Menschen- und Gottesliebe würde der Gott und Vater Jesu ein stimmschwacher Gott im Leben der Kirche bzw. der Christen und Christinnen. Und wir gestalteten das kirchliche Leben vielleicht aktivistisch rührig und in internen Konflikten lärmig, aber trotzdem gott-los und gottvergessen.

Brotvermehrung

Ob es Winter oder Sommer ist in Gesellschaft und Kirche, ob Frühling oder Herbst, der Rhythmus des Lebens ist uns vorgegeben. Die Sorge aber bleibt, dass aus dem Glauben heraus der Wein der Lebensfreude und das Brot der Lebenskraft weiterhin wachsen, gedeihen und ausgeteilt werden können. Mit dem Brot und der Brotvermehrung durch Kirche ist es ähnlich wie im Leben. Was sich zeigen und offenbaren will,

das haben wir nicht in der Hand. Es lässt sich weder machen noch kaufen, weder erjagen noch erpressen. Man kann sich ihm nur öffnen, aufmerksam auf die Signale des Lebens achten und auf seine Spuren achtsam zu werden versuchen. Dem Leben und dem, was sich im Horizont der

» Treue und Hingabe in der Liebe «

christlichen Heilsbotschaft zeigen will, kann man sich letztlich nur hingeben oder sich ergeben, wenn wir nicht mehr für uns selber eintreten können. Diese Hingabe geschieht als Annahme dadurch, dass der Mensch das Angebot des Lebens im Licht des Glaubens mit dem Gewicht seines eigenen Lebens unterschreibt: mit seinem Glück und seiner Not, mit seinem Hoffen und seiner Freude, mit seinen Grenzen und am Ende sogar mit seinem Sterben. – Auch für Jesus am Kreuz gab es, als alle seine Warum-Fragen keine Antwort erhielten, nur die Treue und Hingabe in der Liebe.

Aber dass sich zu zeigen vermag und dass sich offenbaren kann, was es mit dem Leben im Horizont der christlichen Hoffnung auf sich hat, dafür sind wir zu unseren Anteilen durchaus verantwortlich. Nur wenn wir uns selber dem öffnen, was ankommen und sich entfalten will in unserem Leben, kann das Leben eine Ahnung von sich selber schenken und uns darüber ins

» Aussaat ist angesagt. «

Licht setzen, was es mit Liebe, Gerechtigkeit, Versöhnung, Trauer und Abgründigkeit, aber auch mit Dankbarkeit und Freude auf sich hat. Das haben wir bis zu einem gewissen Grad in der Hand, dafür werden wir haftbar. Für das Entscheidende im Leben bezahlt man letztlich immer mit sich selber. Das gilt auch für unsere Kirchenträume.

Die volkskirchliche Situation war eine Zeit des Erntens und des Einfahrens des Ernteertrages mit vollen Fudern in die Scheunen der Kirche. Diese volkskirchliche Hochkonjunktur von Kirche hat sich verabschiedet. Wir müssen pastoral wohl lernen, nicht den Ernteerträgen der Vergangenheit konsterniert nachzujammern, sondern das mühsamere Säen zu üben, wie auch immer der Boden beschaffen sein mag. Jesus hat nicht gesagt: »Gehet hinaus in alle Welt und ihr werdet ernten und populär sein.« Vielmehr ist Aussaat angesagt. Die volkskirchliche Pastoral war – aus heutiger Sicht – gesellschaftlich ein Erfolgsmodell. Priorität hat aber das Anliegen, dem

» Für das Entscheidende im Leben bezahlt man mit sich selbst «

wir Erfolg wünschen, nicht zuerst die Erfüllung unserer Erfolgsabsichten. Das bedeutet, dem Anliegen und der Sendung der Kirche treu bleiben, auch wenn sich die Zeit mühsam hinzieht, wenn sich unsere Erwartungen nicht wie gewünscht erfüllen.

Aufgetragen ist zu säen, ohne das Wachsen kontrollieren oder vorzeitig zur Reife drängen zu können. Aber nur denen, die säen, kann es blühen, dass das Brot wächst, sich vermehrt und ausgeteilt werden kann. Das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen gibt einen feinen Hinweis (Mt 13,24-30). Auf das Säen kommt es an, nicht die wachsende Saat krampfhaft nach Unkraut abzusuchen und dieses zu vertilgen. Wer sagt überhaupt, was Unkraut ist? »Wachsen lassen« ist zutiefst ein pastorales bzw. christliches, ja menschliches Grundmotiv. Dabei »tröstet« das Bild von der Ähre: Wenn das Korn im dunklen Erdreich liegt, weiß es noch nicht um die fruchtbare Fülle der Ähre. Aber es hat die Kraft dazu, dass die Ähre reift und voll erblüht und ganze Kornfelder in ihrem Leben speichert.

An den Orten des Lebens

Es gilt, die möglichen kleinen Schritte großer Optionen zu tun und sich damit in die zerrissene Ambivalenz des Lebens zu begeben. Rückzüge in die Geschlossenheit eines Systems, in einen idyllischen pastoralen Schrebergarten oder auf eine kognitive Insel der Theologie verheißen keine Lösung. Der Weinberg Gottes sind die Menschen und ihre Welt. Der Weinberg Gottes ist immer größer als die je eigene Welt und als die kirchlichen Orte. Jeder Teil ist Ernstfall des qualitativ Ganzen, aber kein Teil ist das Ganze. Das ist ein starkes spirituelles Strukturprinzip der Kirche.

Der einzelne Christ und die einzelne Christin bedürfen um ihrer Menschlichkeit und um ihres Christseins willen der erlebnismäßigen Orte, der existentiellen Verortung, um offen und beweglich zu werden für den eigenen Lebensweg. Auch im Christsein bin ich in der Spannung zwischen der Makroebene des gesamtgesellschaftlichen Kontextes und der Mikroebene des persönlichen und überschaubaren Lebensraumes auf kommunikative Orte angewiesen, um zu lernen, mit anderen gemeinsam den Weg zu beschreiten und langen Atem zu gewinnen.

Für die Kirche bedeutet dies, in einer individualisierten und pluralistischen Welt den einzelnen Menschen kommunikative Erlebnisorte zu ermöglichen und in der eigenen Sozialgestalt Vielfalt und punktuelle Erfahrungen zuzulassen und diese fruchtbar zu gestalten. Die Freuden und Leiden der Menschen im gesellschaftlichen Umfeld, die Angst vor Gewalt, Arbeitslosigkeit und Armut sowie die Sehnsucht nach sinnenhafter und sinnvoller Bedeutung des eigenen Lebens führen dann zu Erfahrungsorten, wo Kirche mit ihrer Botschaft von einem menschenfreundlichen Gott ihr »Adsum« (da bin ich) wagen darf. Damit erhält die Frage nach dem Ort der Kirche die Bedeutung einer existentiellen Orthaftigkeit, die menschliche Ortlosigkeit und existentielles Unbehaustsein überwinden helfen will.

Orte der Kirche sind überall dort zu suchen und zu finden, wo Menschen sich selber suchen und die Souveränität des Selbst zu verbinden versuchen mit dem Bemühen um eine kommunikative Kultur und solidarische Praxis. Damit sind die diakonischen Herausforderungen wie die Sinnsuche des heutigen Menschen, sind Politik, Bildung, Öffentlichkeit und Kunst Orte der Kirche. Solche Orte sind keine festen Plätze, wo

»kommunikative Erlebnisorte, Vielfalt und punktuelle Erfahrungen«

man sitzen bleibt, sondern wo sich Erfahrungen schenken, dass Ängste zugelassen oder überwunden werden und Menschen Vertrauen in sich und in die Gemeinschaft mit anderen Menschen gewinnen. Es wächst dann der Mut, aktiver Pilger zu sein und nicht nur passiver Passagier des eigenen Lebensschiffes. Es geht darum, in Wort und Tat an den Lebensplätzen der Menschen mit all den Höhen und Tiefen, mit aller Angst und Freude und mit allen Schwellen und Übergängen praktisch zu definieren, was Hoffnung bedeutet. Dies gilt auch für jene, die ihre Lebensfassaden mit viel Aufwand stylen, das Glück gleichsam kaufen wollen und mit viel Rührigkeit ihr Lebensschiff manövrieren. Kirche wäre dann ein Horchposten für die Lebenssehnsüchte der Menschen und ein Lichtsignal für deren Suchbewegungen.

Brückenbau

Trotz aller Fortschritte befinden wir uns in einer Zeit der Polarisierungen und der Tendenz von widersprüchlichen Milieus in Kirche und Ge-

sellschaft, wobei die einzelnen kulturellen Milieus kaum mehr Kontakt miteinander hegen oder eine gemeinsame Sprache pflegen. Gefragt sind Leute, die Brücken bauen und nicht nur Brückenpfeiler armieren. Mit dem Begriff »Pontifex« (Priester, Bischof, Papst) ist ja Brückenbau gemeint. Leider ist die Tiefe dieses Begriffs durch das System auch enteignet worden. Im Blick auf unsere Kirche geht es um Brücken zu den Menschen mit ihrer Welt, um Brücken zwischen den polarisierenden Lagern in der Kirche, zwischen dem helvetischen Eigensinn und dem weltkirchlichen Gemeinsinn (und umgekehrt), aber auch zwischen Vergangenheit und Zukunft. Gemeint ist die partnerschaftliche Kommunikation zwischen Kirchenleitung und den Teilkirchen, zu den anderen Kirchen und nicht zuletzt zwischen Klerus und Laien. Diese pontifikale Qualität wäre nicht zuletzt in einer zerrissenen Welt ein exemplarisches Zeichen. Und letztlich ist die

» Vertrauen in gemeinsame Schritte «

pontifikale Qualität das tiefste exemplarische Zeichen für die Sendung der christlichen Botschaft bzw. den Brückenbau zwischen Gott und Mensch.

Das kirchliche System ändert sich nicht aus sich selber. Aber es gibt die Menschen im System. Das ist die einzige Chance, auch wenn man im Einzelnen Mühe hat miteinander. Dabei kommt es darauf an, selber zu gehen, aber nicht alleine und andere auch nicht allein zu lassen. Es warten viele darauf, nicht allein gelassen zu werden. Gegenüber der Stellvertretungssuche an der Basis, die alles gleichsam von oben erwartet bzw. nach oben delegiert, und gegenüber der Stellvertretungssucht, die alles an sich zieht, gilt es, die Eigenverantwortung und das Vertrauen in gemeinsame Schritte zu stärken, Kräfte zur charismatischen Synergie zu sammeln und zu bündeln. Natürlich bedürfen solche Optionen der strukturellen Instrumente, die Vielfalt und Gemeinsamkeit in synodal elastischen Strukturen verbinden. Es braucht Orte und Organe für den vertikalen und horizontalen Dialog, für die Ökumene nach innen, die Voraussetzung ist für eine gelingende Ökumene mit den anderen Kirchen und letztlich für das interreligiöse Gespräch.

Ich bin überzeugt, wären die Entscheidungsträger der Kirche in echt partizipatorischen Formen eingebunden, viel Argwohn und große Ängste würden im Miteinander wie von selbst abgebaut; mitmenschliche Wärme und Umsicht würden allen gut tun und mehr Licht zulassen. Ich denke, dass neben den Pfarreien nicht nur Klöster, Orden und Bewegungen hier von Bedeutung sind, sondern auch Protest- und Solidaritätsbewegungen. Dies bedeutet natürlich wie üblich im Leben, die eigene Schuldigkeit gegenüber den Anliegen auch auszuhalten, aber einander auch Synergie und kritische Orientierung zu schenken sowie Mut zu gewinnen, einander auch die vermeintlich dummen Fragen nicht zu schenken. Dann ergeben sich Begegnungen und Inspirationen mit all ihren Überraschungen durch Menschen, die zu kennen immer wieder dankbar macht. Auch in diesem Punkt birgt unsere Kirche viel mehr Charme und Quellen für Freude, kämpferische Glut und für Humor, als oft wahrgenommen wird.

Kirche dient einer Liebe, die sie nicht selber erfüllt

Wohin soll man aufbrechen? In der postmodernen Melancholie entwässern sich viele Quellen der Leidenschaft und Lebendigkeit, vertrocknen Glaube und Zuversicht und die Kräfte, über den

Tag hinaus mit anderen zusammen solidarisch unterwegs zu sein. Es verlöschen Visionen sowie moralische, kulturelle und religiöse Orientierungen, die bewegen und für die man sich einsetzt und bewegt. Das ist allerdings nur ein Segment. Auf der anderen Seite schwelt bei aller Subjektermüdung eine Sehnsucht danach, wovon sich die eigene Seele nährt, nach Lebenssinn, nach Liebe und Geliebtwerden, die Sehnsucht nach Lebenskunst und Lebenshilfe. Umfragen belegen, dass gerade in dieser Hinsicht große Erwartungen an die Kirchen vorhanden sind.

Man spricht von Sehnsucht nach Spiritualität. Wenn die Ressourcen für Hoffnung und Lebensvertrauen ausgepowert oder wie versiegt erscheinen, dann wird das Leben flach. Und was flach wird, hebt nicht das Niveau. Selbst der wieder laut gewordene Atheismus scheint jene anzustrengen, die Gott wegzuglauben vermeinen. Manche suchen nach Wegen und Orten, die aus

»weltoffen und weltsicher«

der faden Tristesse, den destruktiven Lebenslügen und der metaphysischen Ortlosigkeit herausführen. Menschen rufen nach den Diensten der Religion und nach christlichen Lebensperspektiven, nach Hoffnung. Die christliche Botschaft entlastet von der Überanstrengung der neuzeitlichen Selbstbehauptung. Vertrauen aus dem christlichen Glauben lässt ebenso weltoffen werden wie in einem gewissen Sinn weltsicher.

Die Antwort des christlichen Glaubens, die es auf Tod und Leben in die Herzen der Menschen zu streuen gilt, erfüllt sich darin, dass alle Orte des menschlichen Lebens und alle existentiellen Erfahrungen »Passagen« Gottes werden, wo Gott sich gleichsam im »Vorbeigang« zeigt. Der Geist Gottes weht, wo er will. Die Kirche soll in den menschlichen Erfahrungsräumen auch geweihte Räume der Sammlung und heilige Zeiten des Feierns pflegen. So wird der Kreislauf einer selbstgemachten Zufriedenheit aufgebrochen, es wird Gottes Perspektive in die Baupläne unseres Lebenshauses eingezeichnet. Es wird Unruhe gestiftet, die nicht von bohrenden Fragen loskommen lässt: nach sich selbst, nach Sinn des Lebens und nach Heil, nach Versöhnung – auch mit dem im Leben Unabgegoltenen, nach Gerechtigkeit und Liebe. Diese Räume und Zeiten sind dann nicht vom profanen Leben getrennte Sakralräume, sondern sakramentale Verdichtungen, Zeichen und Werkzeuge der Hoffnung dafür, dass Mensch und Gott zusammengehören, weil Gott treu bleibt. In diesem Sinn kann Kirche gar nicht genug orts-süchtig sein und in den Realitäten des Lebens daheim. Ihre Dynamik findet sie alleine darin, einer Liebe zu dienen, die sie nicht selber erfüllt, sondern Gott, zu dem wir im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu unterwegs sind. Gott sei Dank!

Leo Karrer emeritierte 2008 als Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Er ist langjähriges Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

[1] Wir dokumentieren hier die am 15. 5. 2008 in Freiburg in der Schweiz gehaltene Abschiedsvorlesung in Auszügen.

[2] Vgl. Ida Friederike Görres, Im Winter wächst das Brot, Einsiedeln [7]1970.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Vom Nutzen der Verzögerung

Biblische Überlegungen

Die Bibel erzählt davon, dass oft gewartet werden muss, bis sich Verheißenes erfüllt: keine untätige Wartezeit, sondern Gelegenheit, sich beharrlich einzuüben in das Nahesein bei Gott. Die Verzögerung eröffnet einen Raum für Leben und Wachsen.

In der Bibel nehmen wir eine hohe Sensibilität für individuelle und gesellschaftliche Nöte wahr. Die am häufigsten im Psalter vertretene Gattung ist die des individuellen Klageliedes. Hier werden vielfältige Nöte des Beters wie Krankheit, Verleumdung, Verfolgung, Sünde und Gottverlassenheit klagend und anklagend ins Wort gefasst. Die Propheten beklagen soziale, wirtschaftliche und kultische Missstände, die Gottesferne des Volkes (Jes 1,4) und vor allem die ihrer »Hirten«: »Weh den Hirten Israels, die nur sich selbst weiden. Müssen die Hirten nicht die Herde weiden?« (Ez 34,2). In den Katastrophen, die über das Land hereinbrachen, sahen die Propheten Heimsuchungen Gottes. Deren letztes und eigentliches Ziel ist die Rettung der Opfer: »So spricht Gott, der Herr: Nun gehe ich gegen die Hirten vor und fordere meine Schafe von ihnen zurück. Ich setze sie ab, sie sollen nicht mehr die Hirten meiner Herde sein. Die Hirten sollen nicht länger nur sich selbst weiden: Ich reiße meine Schafe aus ihrem Rachen, sie sollen nicht länger ihr Fraß sein« (Ez 34,10).

So treten neben die Wahrnehmung der Not Bilder der Rettung und Wiederherstellung: »An jenem Tag richte ich die zerfallene Hütte Davids wieder auf und bessere ihre Risse aus, ich richte ihre Trümmer auf und stelle alles wieder her wie in den Tagen der Vorzeit« (Am 9,11). Eine prophetisch-königliche Gestalt verkündet im Jesajabuch: »Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen eine frohe Botschaft zu verkünden, zu heilen, deren Herz zerbrochen ist, zu verkünden den Gefangenen die Entlassung, den Gefesselten die Befreiung« (Jes 61,1). Jesus trägt das Wort des Propheten in der Synagoge zu Nazaret vor und legt den Anwesenden dar, dass sich »das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, heute erfüllt hat« (Lk 4,21).

In der hier skizzierten Wahrnehmung erscheint die Bibel vor allem als eine »Frohe Botschaft«, als ein Buch, das von Rettung und Erlösung kündet. Was dabei weitgehend ausfällt, ist der Blick auf den Weg, der zur Rettung führt. Das mag überraschen, wird doch in den großen Rettungserzählungen des Alten Testaments dieser Phase durchaus Raum zugestanden. Zwischen der Schilderung von Israels Unter-

drückung in Ägypten und der Ankündigung der Befreiung auf der einen (Ex 1-6) und der tatsächlich erfolgten Rettung am Schilfmeer auf der anderen Seite (Ex 12-15) tritt die vergleichsweise breite Erzählung der ägyptischen Plagen (Ex 7-11). Die angekündigte Rettung (Ex 3,7-9) wird also keineswegs sofort in die Tat umgesetzt. Es treten äußere Schwierigkeiten auf. Sie werden erst in einem langwierigen Kampf überwunden.

Auch der zweite Teil des Exodusbuches weiß von einer folgenreichen Verzögerung zu erzählen. Der an Mose gerichtete göttliche Auftrag: »Baut mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen«, kann nicht sogleich umgesetzt werden. Jetzt treten innere Schwierigkeiten auf, Probleme innerhalb des Gottesvolkes. Aus Ungeduld über die ungewisse Rückkehr des

»folgenreiche Verzögerung«

Mose hatte das Volk unter maßgeblicher Beteiligung Aarons seinen eigenen Kult inszeniert (Ex 32,1-6). In einem Volk aber, das sich von Gott abgewandt hat, führt die Gegenwart Gottes zum Tod: »Ich selbst ziehe nicht in deiner Mitte hinauf, denn du bist ein störrisches Volk. Es könnte sonst geschehen, dass ich dich unterwegs vertilge« (Ex 33,3). Erst nach einer dramatischen Intervention des Mose kommt es zur Wende. Gott vergibt dem Volk die Schuld (Ex 34,4-35). Jetzt erst kann es daran gehen, den Auftrag zum Bau des Heiligtums auszuführen, so dass der Herr in der Mitte seines Volkes Wohnung nehmen kann (Ex 40,34).

In ähnlicher Weise wird die Herausführung aus Ägypten und die Hineinführung in das Land der Verheißung durch den vierzig Jahre dauernden Zug durch die Wüste verzögert. Die ganze Auszugsgeneration mit Ausnahme von Kaleb und Josua stirbt in der Wüste und wird das Land der Verheißung nicht betreten, weil die Kundschafter (mit Ausnahme von Kaleb und Josua) das Land schlecht geredet und das Volk es daraufhin verschmäht hat (Num 13,25-14,38).

Zwischen Verheißung und Erfüllung

So kennt die biblische Tradition sehr wohl das Phänomen der Verzögerung. Zwischen Verheißung und Erfüllung liegt ein Weg, der bisweilen mühsam und beschwerlich ist. Vielen fällt es schwer, diesen Weg zu gehen. Sie bleiben stehen und trösten sich mit den Verheißungen einer Zukunft, die ins Unbestimmte abgedrängt wird.

Das zeigt sich bis in die religiöse Praxis hinein. Christliche Gottesdienste, in denen in besonderer Weise Rettung und Erlösung gefeiert wird – wie es vor allem zu Weihnachten und Ostern der Fall ist –, sind in der Regel gut besucht. Doch in der »Zwischenzeit«, an den »Sonntagen im Jahreskreis«, bricht die Zahl der Besucher dramatisch ein. Sonntägliche Gottesdienste – wie ähnlich wohl auch Gebete – werden kaum mehr als »Übungen« wahrgenommen,

»einen Weg aufzeigen, der zu gehen ist«

in denen etwas geschieht. In ihnen wird »verkündigt«, und da scheint es zu reichen, wenn man die Botschaft ein- oder zweimal im Jahr hört, zumal man sie ohnehin schon kennt oder zu kennen meint.

Das Christentum scheint vielen Zeitgenossen mehr eine Religion zu sein, die eine frohe Botschaft verkündet, weniger eine Lebensform, in der ein spezifischer Weg erschlossen und gegangen wird. Den religiös und spirituell suchenden Menschen unserer Zeit erscheinen aber vor

allem jene Religionen als attraktiv, die einen Weg aufzeigen, der zu gehen ist, und weniger jene, die eine Wahrheit verkünden, an die zu glauben ist. So dürfte es kein Zufall sein, dass sie sich oft vom Christentum abwenden, denn es wird gerne zu den letzteren gerechnet. Eigentlich sollte das überraschen. Denn eine der ersten Bezeichnungen der Christen war: »die (Männer und Frauen) des Weges« (Apg 9,2). Es scheint angezeigt, unsere Aufmerksamkeit auf den Weg zu richten, der zwischen Verheißung und Erfüllung zu gehen ist.

Doch du erhörst mich nicht

Vor dem hier skizzierten Hintergrund mag es überraschen, dass Gregor der Große (540-604) vom Nutzen der Verzögerung spricht.[1] Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Klage Ijobs. Ijob klagt, da er von Gott nicht erhört wird: »Ich rufe zu dir, doch du erhörst mich nicht; ich stehe da, doch du beachtest mich nicht« (Ijob 30,20). Gregor weiß, dass Gott nur allzu oft die Rufe der Bittenden zurückstellt. In der hier auszulegenden Stelle des Ijobbuches sieht er darin aber weder die Allmacht noch die Güte Gottes in Frage gestellt. Vielmehr macht er eine bemerkenswerte Beobachtung. Während die Bitten nicht erhört werden, findet auf Seiten der Bittenden ein Wandlungsprozess statt. Sie fürchten,

» dass Gott die Rufe der Bittenden zurückstellt «

verachtet und verworfen zu werden, in Wirklichkeit aber »schreiten sie verzögert voran« (»dilati proficiunt«). Die Verzögerung bewirkt zweierlei: Zunächst wächst die Sehnsucht und aus der Sehnsucht wächst die Einsicht (»intellectus«). Durch diese Veränderung erst werden die Bittenden in die Lage versetzt, das zu empfangen, was sie erbitten.

Für viele von uns mag diese Deutung zynisch klingen. Doch Gregor empfindet tiefes Mitgefühl für die Schmerzen der Leidenden. Aber er scheint zu wissen, dass das Gebet den Betenden verändert, auch wenn äußerlich zunächst nichts geschieht: Die Leidenden fürchten, »während ihre Kräfte schwinden, verachtet und verworfen zu werden«. Auf einer tieferen Ebene jedoch geschieht etwas sehr Grundlegendes. Die Leidenden kommen voran, wenn auch verzögert. Die Verzögerung bewirkt eine Wandlung des Bewusstseins. Gregor spricht von der »Vermehrung der Weisheit«, vom »Wachsen der Erkenntnis«. Die Leidenden scheinen zu verlieren, da sie »hinsichtlich ihres Wunsches nicht erhört werden«, in Wirklichkeit jedoch »erlangen sie Verdienste« und hinsichtlich ihrer Verdienste werden sie erhört.

Zur Begründung seiner Deutung verweist Gregor unter Anwendung der Methode der Intertextualität auf Ps 21,3 (in der lateinischen Version entsprechend der Septuaginta). Die erste

» eine Wandlung des Bewusstseins «

Hälfte des Verses klingt ähnlich wie Ijob 30,20: »Mein Gott, ich rufe bei Tag und du erhörst mich nicht, und bei Nacht«. Dann jedoch wird über Ijob 30,20 hinausgehend »der Nutzen der Verzögerung der Erhörung« angegeben, wenn es weiter dort heißt: »Und nicht gereicht es mir zur Torheit« (»et non ad insipientiam mihi«).

In den Darlegungen Gregors dürften sich grundlegende Erfahrungen des geistigen Lebens verdichtet haben. Nicht jedem in der Kirche sind diese Erfahrungen zugänglich. Gregor wusste darum. Als er einmal davon hörte, dass sein Ijob-Kommentar vor einer normalen Gemeinde verlesen wurde, war er darüber sehr verärgert. In ei-

nem Brief an den Subdiakon Johannes von Ravenna schreibt er, dass es sich bei den *Moralia in Iob* nicht um ein »opus populare« handle: Für ungeschulte Hörer sei es eher hindernd als fördernd (Ep. 12,6). Für die in einer Gemeinde versammelten »mentes saecularium« sei ein Kommentar zu den Psalmen viel geeigneter, um die Leute zu guten Werken anzuspornen. – Greifen wir die Anregung Gregors auf und wenden wir uns einem Beispiel aus den Psalmen zu.

Durch das Tal der Dürre

Eine beeindruckende und fruchtbare Spannung von Ankommen und Nicht-Ankommen zeichnet Psalm 84. In der ersten Strophe (V 2-5) bekundet der Beter Freude, Sehnsucht und Schmerz zugleich: Seine Freude über einen Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, aber auch seinen Schmerz darüber, fern von diesem Ort zu leben: »Wie liebenswert sind deine Wohnungen, Herr der Heerscharen! Meine Seele verzehrt sich in Sehnsucht nach den Vorhöfen des Herrn. Mein Herz und mein Leib rufen ihm zu, ihm, dem lebendigen Gott« (V 2). Glücklich preist der Beter jene, »die wohnen in deinem Haus, die dich allezeit preisen« (V 5). Doch er selbst gehört nicht zu den Glücklichen, er ist fern von diesem Haus, in dem Gott gegenwärtig ist.

Die zweite Strophe (V 6-8) scheint von einer Wallfahrt zu sprechen. Es ist die Rede von Menschen, die durch das »Tal der Dürre« (V 7) ziehen. Ihr Ziel scheint zu sein, »den Gott der Götter auf dem Zion zu schauen« (V 8). Hier haben sich Menschen auf den Weg gemacht, um die in der ersten Strophe beklagte Distanz zu überwinden. Sie ziehen durch das Tal der Dürre. Dabei geschieht etwas Überraschendes: Das Tal der Dürre wandelt sich zu einer Quelle. Wie ist das geschehen? Von einem Handeln Gottes ist nicht die Rede. Der vorangehende Vers 6 gibt uns einen Hinweis: »Glücklich der Mensch, dem Kraft zuteil wird in dir, Wege sind in ihren Herzen.« Glücklich gepriesen wird der Mensch, dem

›› *ein innerer Weg des Herzens* ‹‹

»Kraft zuteil wird in dir« (V 6). Es ist jener Mensch, der sich aufmacht und durch das Tal der Dürre zieht. Es scheint möglich zu sein, auch fern von »den Wohnungen Gottes« »in Gott Kraft zu finden«.

In der zweiten Hälfte von Vers 6 findet sich die eigenartige Wendung: »Wege (sind) in ihren Herzen«. Sie hat zu vielfachen Textänderungen Anlass gegeben. So schreibt etwa Hermann Gunkel: »... aber Chausseen kann man beim besten Willen nicht im Herzen tragen!«[2] Tatsächlich jedoch dürfte in diesen Worten der Schlüssel zum Verständnis des Psalms zu finden sein. Denn jetzt wird deutlich, von welchen Wegen der Psalm spricht: von den Wegen in ihren Herzen. Diese Lesart wird auch von der griechischen und den lateinischen Übersetzungen vorausgesetzt.[3] So scheint der Pilgerweg, von dem in der zweiten

›› *gehen von Kraft zu Kraft* ‹‹

Strophe die Rede ist, ein geistiger Pilgerweg zu sein: ein innerer Weg des Herzens. Der Alttestamentler Luis Alonso Schökel spricht von einer »peregrinación espiritual«, Erich Zenger hält beide Verstehensweisen für möglich: sei es »durch eine Reise zum Tempel, sei es durch eine ›geistliche‹ Wallfahrt«[4].

Neben der Verwandlung der Wüste spricht die zweite Strophe von einem weiteren Wunder: »Sie gehen von Kraft zu Kraft« (V 8). Bei dem hier zu gehenden Weg scheint es sich nicht um eine gewöhnliche Wanderung zu handeln, bei der die Wanderer, zumal wenn sie durch ein Tal

der Dürre ziehen, nach einer gewissen Zeit ermüden. Vielmehr dürfte jene Erfahrung angesprochen sein, der zufolge ein Voranschreiten »aus der Kraft Gottes« (V 6) die Gehenden nicht schwächt, sondern stärkt. Das aber scheint das geistige Verständnis unserer Strophe zu stützen.

Die Seligpreisung, mit der die zweite Strophe eröffnet wird, zeigt nun im Rückblick, dass hier keine (einmalige) Wallfahrt beschrieben, sondern ein geistiger Weg in der Metaphorik der Wallfahrtsterminologie entworfen wird. Dabei scheinen zugleich die mit der Wallfahrt verbundenen Vorstellungen von Nähe und Ferne Gottes modifiziert zu werden. Die Überwindung der eingangs beklagten Distanz geschieht nicht dadurch, dass die Pilgernden (äußerlich) das Ziel erreichen, sondern dadurch, dass sie sich »in der Kraft Gottes« auf den Weg begeben. Bereits auf

»bereits auf dem Weg«

dem Weg zu Gott beginnt das Wunder der Wandlung: »Ziehen sie durch das Tal der Dürre, machen sie es zu einem Quellgrund, ja, mit Segen bedeckt es der Frühregen.« Folglich ist in der dritten Strophe (V 9-12) von der Ankunft in den Wohnungen Gottes gar keine Rede. Der letzte Satz unseres Psalms preist den Menschen glücklich, der auf Gott vertraut. Die weitgehend parallele Formulierung verbindet diese Aussage mit der Seligpreisung des Menschen, der sich in der Kraft Gottes auf den Weg begibt: »Selig der Mensch, dem Kraft zuteil wird in dir« (V 6a) –»Selig der Mensch, der dir vertraut« (V 13b).

Dass das Ziel in gewisser Weise bereits auf dem Weg erreicht wird, wird möglicherweise durch die im hebräischen Text schwer verständliche Formulierung von V 8b angedeutet. Wörtlich übersetzt dürfte der Konsonantentext ursprünglich gelautet haben: »Sie schauen den Gott der Götter auf Zion«. Demnach würden die Pilger, die in der Kraft Gottes gehen, diesen bereits auf ihrem Weg schauen:

---

6 Selig der Mensch, dem Kraft zuteil wird in dir,[5]
Wege sind in ihren Herzen.
7 Ziehen sie durch das Tal der Dürre,
machen sie es zu einem Quellgrund,
ja, mit Segen bedeckt es der Frühregen.
8 Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
schauen den Gott der Götter auf Zion.

Die dritte und letzte Strophe (V 9-12) greift formal und thematisch auf die erste Strophe zurück. Erneut wird Gott angesprochen, die Vorhöfe seines Heiligtums werden gepriesen. Doch was im Unterschied zur ersten Strophe fehlt, ist die Klage. Die Distanz scheint aufgehoben, obwohl nirgends davon die Rede ist, dass der Beter sein Ziel äußerlich erreicht hat. Und doch ist er angekommen – auf seinem Weg zum Gott der Götter auf Zion.

Lectio und contemplatio

Die hier gewonnene Einsicht bedarf der Umsetzung in die je eigene Welt alltäglicher Übung. Die christliche Tradition hält diesbezüglich ein vielfältiges Angebot bereit. Zwei klassische Formen der Übung sind das Lesen der Heiligen Schrift (»lectio«) und das schweigende Verweilen in der Gegenwart Gottes (»contemplatio«). Beide Übungen sind Wege. Niemand kommt auf ihnen ohne Verzögerung voran.

Bezüglich der Heiligen Schrift ist die Meinung verbreitet, sie könne in einem methodisch reflektierten Verfahren eines intellektuellen Zugriffs voll und ganz verstanden werden. Die Tra-

dition sah das anders. Die Schrift, so wurde gesagt, enthält viele Dunkelheiten. Aber gerade diese Dunkelheiten sind von großem Nutzen. »Wenn der Sinn der Heiligen Schrift überall offen zutage läge, würde man ihn gering schätzen, doch wenn er an manchen dunkleren Stellen aufleuchtet, erquickt er die Seele mit um so mehr Süßigkeit, je mehr Mühe sie aufgewandt hat, ihn zu suchen« (Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel, I, 6, 1). Der Prophet Ezechiel erhält bei seiner Berufung den Auftrag, eine Buchrolle zu essen, die innen und außen beschrieben war mit Klagen, Seufzer und Weheruf. »Ich aß sie, und sie wurde in meinem Mund süß wie Honig« (Ez 3,3).

Ähnliches gilt für die Übung der Kontemplation. Auch hier führt der Weg wie in Ps 84 durch das Tal der Dürre: »Rau sind die geistigen Übungen, die wir einer noch nicht daran gewöhnten Seele vorschlagen. Und doch ist die Last Gottes leicht, nachdem wir sie zu tragen begonnen haben« (Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel II, 5, 13). Wer in Geduld und Treue den Weg geht, »wer sein Herz innerlich gesammelt hält«, der wird, wie Ijob (Ijob 42,5), »das Licht der Beschauung empfangen« (vgl. ebd. II, 5, 18).[6]

Ludger Schwienhorst-Schönberger ist Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Bücher der Weisheit, die Auslegungsgeschichte und das Verhältnis von Schriftverständnis und Kontemplation.

[1] Gregorii Magni Moralia in Iob IV, XX, 61.
[2] Hermann Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1929, [6]1989, 371.
[3] Vg iuxta Hebr.: »semitae in corde eius«; Vg iuxta LXX: »ascensiones in corde suo disposuit«.
[4] Luis Alonso Schökel / Cecilia Carniti, Salmos II (73-150), Estella (Navarra) 1993, [4]2004, 1099. Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen (HThK AT), Freiburg 2000, 520.
[5] »Adam« ist grammatikalisch ein Singular, dem Sinn nach als Kollektivplural zu verstehen, deshalb die Fortsetzung im Plural.
[6] Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg 2007.

Norbert Arntz / Herbert Wasserbauer

Hoffnung von den Armen her

Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit

Was hilft, im Engagement für eine gerechte Welt fest zu stehen? Ein Priester mit langer Erfahrung im Einsatz in und für Lateinamerika und ein junger, in der kirchlichen Entwicklungsarbeit engagierter Laientheologe teilen ihre Hoffnungsquellen: den Blick auf die Armen und die Verankerung im Gebet.

Norbert Arntz: Jemand, der noch nicht 30-jährig ist, denkt mit jemandem, der 65-jährig ist, darüber nach, was uns durch die vergangenen Jahre getragen hat und woher unsere Hoffnung kommt. Ich freue mich, einem jungen Theologen zu begegnen, der auf einem ähnlichen Weg ist wie ich.

Herbert Wasserbauer: Ob sich unsere Suchbewegungen gleichen? Ich erlebe es in meinem kirchlichen Umfeld sehr oft so, dass es Parteiungen gibt: Da sind die frommen, christlichen Gruppen, die neuen Bewegungen, die sich sehr mit»der Kirche« identifizieren, und da sind die sozial engagierten ChristInnen, die zwar aus einer religiösen Tradition kommen, sich aber seelenverwandter fühlen mit anderen sozialen Bewegungen. Innerkirchlich wird das oft gegeneinander ausgespielt und der Konflikt ist eher destruktiv: Man sucht die Defizite am anderen. Mir selbst fällt es sehr schwer, mich einer Richtung zuzuordnen, weil ich es zu einem guten Teil den neuen geistlichen Bewegungen verdanke, dass ich heute gläubig bin. Andererseits würde mein Glaube ohne die Öffnung hin auf die weltverändernde Kraft des christlichen Glaubens sehr arm sein. Dann würden bloß ich und mein Herrgott in der Kirche sitzen, wir beide hätten aber mit der Welt vor der Kirchentür sehr wenig zu tun. In meiner Biografie passen »fromm« und»sozial engagiert« zusammen. Dass ich Fronten, ja sogar Feindschaft erlebe, schmerzt mich. Es sollte aus meiner Sicht nicht um ein Abqualifizieren und Bekämpfen des anderen gehen, sondern um die Wertschätzung verschiedener Charismen aus einer Haltung des Teilens der eigenen (Geist-)Gaben. Dieses Verständnis geht durch die Polarisierungen verloren.

Norbert Arntz: Ich entdecke in meiner Geschichte einen verwandten Konflikt. Du hättest deine Spiritualität nicht entfalten können, ohne den Rückhalt und ohne die Förderung durch die neuen geistlichen Bewegungen. Ich sage dasselbe im Hinblick auf das katholische Milieu, aus dem ich komme: vom Niederrhein, bis in die Knochen katholisch. Ich war Messdiener, Obermessdiener, habe die ganze Ministrantenhierarchie durchlaufen, habe große Liturgien sehr feierlich gestalten können. Dafür bin ich immer

noch dankbar. Das ist sozusagen katholischer »Mutterkuchen« gewesen. Aber ich habe es als Kehrseite dieses Milieus empfunden, dass es mich zwingen wollte, mich dieser Institution mit Leib und Seele, mit Sinn und Verstand zu übergeben, und dafür Gott in Anspruch nahm. Ich habe inzwischen erkannt, dass das nicht erlaubt ist. Und ich vermute, das ist auch der eigentliche Konflikt hinter dem, wovon du gerade erzählt hast. Mir scheint, nicht Spiritualität und soziales Engagement stehen gegeneinander im Kampf, sondern der Anspruch zweier Orthodoxien, die sich beide für das einzig wahre Christentum halten.

Denkverbote und Vitalität

Herbert Wasserbauer: Ich war und bin in der Jugendarbeit tätig und da erschreckt es mich, dass im kirchlichen Bereich Denkverbote erteilt werden und dass diese – das ist vermutlich das Schlimmere daran – auch eingehalten werden. Zum Beispiel beim Thema HIV/Aids: Die Leben von weltweit über 30 Millionen Menschen sind dramatisch bedroht und dennoch darf das Thema nicht berührt werden, weil es sensible Bereiche der katholischen Lehre betrifft. Auf der Weltaidskonferenz mit über 20.000 Delegierten in Mexico-City war die Kirche nicht wirklich sichtbar und in Wien 2010 wird sie noch weniger sichtbar sein. Da bin ich sehr bestürzt, dass wir in unserer Kirche Mechanismen haben, die es uns verbieten, in Bereichen aktiv zu werden, wo es ungemein wichtig wäre. Das ist auch meine Verzweiflung an der Kirche, dass sie sich in so etwas hineinmanövriert hat.

Norbert Arntz: Das hängt ja alles aufs engste zusammen mit dem Themenbereich Sexualität, Vitalität, Erotik und Theologie, der in dieser feudalen hierarchischen Konstruktion als gefährlich empfunden wird. Hierarchie ist ja in sich nichts Schlechtes, doch diese feudale Hierarchie halte ich für obsolet, weil sie die Übernahme eines Modells darstellt, das sich gesellschaftlich-historisch längst verabschiedet hat. In diesem hierarchischen Gefüge gibt es so etwas wie ei-

»Was soll ich mit diesen Leuten?«

nen »grassierenden Unfehlbarkeitsanspruch« bis in die untersten Ränge. Aber alles, was Sexualität und Vitalität angeht, lässt sich nicht unter dieses Gesetz zwingen. Das ist Leben! Deshalb bricht an dieser Stelle der Konflikt besonders sensibel und besonders fühlbar auf.

Herbert Wasserbauer: Ich erlebe auch ein tief gehendes Misstrauen der einzelnen Person gegenüber und vor allem Jugendlichen gegenüber. Viele meiner StudienkollegInnen sind in einem religiösen Umfeld aufgewachsen und sie sagen: Was soll ich mit diesen Leuten? In allen Lebensbereichen trauen sie mir zu, mich zu verwirklichen und mich zu engagieren, aber in den sensibelsten Bereichen meines Lebens darf ich nicht selbst denken und darf ich nicht selbst entscheiden?

Norbert Arntz: Wer den Einzelnen nicht zunächst vertraut, nimmt die göttliche Geschichte jedes einzelnen Menschen nicht ernst. Heute kann ich von mir sagen: Das katholische Milieu wusste nicht, was es tat, als es mir das Evangelium gab. Das wusste ich auch selber

»auf das Ganze schauen«

nicht. Das habe ich erst im Laufe der Zeit entdeckt: dass das Evangelium eine Weitsicht eröffnet, dass es das eigene Leben in einen solch großen und göttlich-gewürdigten Zusammenhang stellt, dass mein kleines Leben eine unge-

heure Bedeutung gewinnt, dass in mir mehr steckt, als ich mir je gedacht habe.

Herbert Wasserbauer: Die dahinter liegende Frage ist für mich: Was ist die »Sünde gegen den Hl. Geist« (Mt 12,32)? Ich glaube, es könnte bedeuten, sich gegen die Vielfalt zu stellen, die der Geist erweckt. Zu verneinen und verbieten zu wollen, dass er in verschiedenen Menschen unterschiedliche Dinge in Gang setzt. Es ist unsere Pflicht, die verschiedenen Charismen grundsätzlich wertzuschätzen und auf das Ganze zu schauen, anstatt uns im Geplänkel dieser vielen kleinen inspirierten Einheiten aufzureiben.

Die Kirche verliert viele Menschen, auf die sie eigentlich nicht verzichten kann: nämlich die, die gewohnt sind zu denken, sich Schwierigkeiten zu stellen und aus dem Glauben heraus Lösungen zu erarbeiten. Zugleich braucht die Welt das Christentum, braucht ChristInnen und Christus. Denn wenn wir als Einzelne die großen Probleme der Welt lösen wollen, überfordern wir uns maßlos. Wenn wir nicht erhoffen können, dass Lösungen auch geschenkt werden, auf uns zukommen, dass es Rettung gibt, die wir uns nicht selbst erarbeiten können, oder dass Bekehrung geschenkt wird, dann sieht die Zukunft düster aus.

Uns Christus zeigen lassen

Norbert Arntz: Ich stimme dir uneingeschränkt zu. Ich glaube auch, dass in der heutigen Weltlage mit ihrer Nahrungsmittelkrise, ihrer Armutsproblematik, der HIV-Problematik, der Finanzkrise, der Wirtschaftskrise etc., dass gerade heutzutage das Evangelium nötiger ist denn je und dass auch die Menschen, die das Evangelium in diesem Kontext hörbar und spürbar weitersagen, nötiger sind denn je. Und gleichzeitig haben wir es mit einer Institution zu tun, der nicht nur die Felle davonschwimmen, sondern die an ihrem eigenen Zusammenbruch arbeitet. Positiv würde ich so formulieren: Das ist die List des Heiligen Geistes, dass wir durch den Zusammenbruch der Institution wieder darauf gestoßen werden, wodurch Gemeinden entstehen, nämlich durch die Geistwirkung. Dass der Geist es ist, der anschiebt. Die Institution darf nicht den Anspruch erheben: Nur hier ist Gott. Damit würde sie Gott

»Die Armen müssen uns zeigen, wo wir Christus finden.«

auf Westentaschenformat reduzieren und Gott instrumentalisieren. Auch diese Einsicht gehört zu meiner »geistlichen Erweckung«: dass Gott viele Namen hat, dass Jesus bei den Armen zu finden ist und dass wir als Kirche keinen Anspruch darauf haben, sozusagen die Armen noch einmal »christologisch« zu okkupieren. Es muss umgekehrt sein: Die Armen müssen uns zeigen, wo wir Christus finden.

Herbert Wasserbauer: Ich sehe das auch als eine meiner Hoffnungsquellen, dass ich diesen »logos spermatikos« überall treffe. Wenn sich für mein Studium »Internationale Entwicklung« pro Semester 500 Jugendliche anmelden, weil sie einfach nicht zufrieden sind mit dieser Welt, wie sie läuft, dann sehe ich darin ein Wirken des Geistes. Allerdings macht es mich auch sehr besorgt, wenn die geistliche Reflexion, die spirituelle Praxis, der geistliche Vollzug abhanden kom-

»Viele bringen Spiritualität nicht mit ihrem sozial engagierten Studium in Verbindung.«

men. Das eine ist, dass es eine Initialzündung gibt, das andere, dass man mit diesem Flämmchen, das man in sich trägt, auch etwas tut und dass man das auch in die Welt trägt.

Viele haben vielleicht sogar eine Spiritualität gelernt und tragen sie in sich, aber sie bringen sie nicht mit ihrem sozial engagierten Studium in Verbindung. Manche haben Jungschargruppen geleitet, sind religiös sozialisiert, aber sie tun sich lieber und leichter mit anderen engagierten, motivierten Jugendlichen zusammen als mit Pfarrmitgliedern.

Norbert Arntz: Für mich ist die Frage, ob das nicht ein notwendiger Gang durch die Wüste sein könnte. Auch deine KollegInnen müssen aus ihrer religiösen Sozialisierung herauswach-

»Artikulationshelfer oder Dolmetscher«

sen und sozusagen über die internationale Entwicklung die Schöpfungsgeschichte neu verstehen lernen. Junge Leute, die den Globalisierungsprozess produktiv aufgreifen wollen und sich als Menschen auf diesem einen Globus verstehen, auf dem alles Leben miteinander verwoben ist, sind – wenn auch unausgesprochen und unerkannt – nahe bei dem Gott des Lebens, der in der Bibel verkündet ist. Ich setze darauf, dass auch in dieser Bewegung der Geist wirkt und eine Schubkraft in Gang setzt, die auf die Dauer ähnliche Entdeckungsprozesse, wie du sie gemacht hast oder wie ich sie habe machen können, bei diesen jungen Leuten ermöglicht. Und wenn überall da, wo du mit solchen Menschen zusammentriffst oder wo ich mit ihnen zusammentreffe, wir diese Vermutung nicht verschweigen, spielen wir vielleicht Artikulationshelfer oder Dolmetscher oder »Pfadfinder«.

Herbert Wasserbauer: Vielleicht ist es ein Glaubenszweifel, den ich mir selbst vorwerfen muss: dieser Wunsch, im Hintergrund eine Strategie zu entwickeln. Wenn Paul VI. sagt, im Armen ist Gott genauso präsent wie in der Eucharistie, dann könnten wir vertrauen, dass dieser Gott auch erkannt wird. So gesehen geht es nicht nur um humanitäre Hilfe, sondern darin auch um eine Gotteserfahrung – und meine Erfahrung zeigt mir das auch. Ich habe längere Zeit in der Vorbereitung von Freiwilligeneinsätzen im Ausland mitgearbeitet und viele, die von solchen Einsätzen zurückgekehrt sind, haben sich als von

»die christliche Botschaft existentiell erfahren«

den »einfachen« Menschen Bekehrte erlebt. Sie haben vieles von der christlichen Botschaft existentiell erfahren, in der Erfahrung der eigenen Schwierigkeit, angesichts von Armut zu leben oder das mit dem zusammenzudenken, was man von daheim kennt. So ähnlich sprach auch Bischof Oscar Romero davon, dass er eine Bekehrung zu und durch die Armen erfahren habe.

Entlastung

Norbert Arntz: Die Weltläufe sind zurzeit so, dass das Evangelium in diesem Kontext ganz leicht verstanden werden könnte. Leider hat die kirchliche Institution das Evangelium so verdächtig gemacht, dass viele Leute einen ganz langen Anlauf brauchen. Ich halte eine Entkolonialisierung des Evangeliums für notwendig. Nicht nur die Latinos müssen das mit der Kolonialisierung gekommene Evangelium entkolonialisieren, sondern auch wir als die Nachfahren der Kolonisatoren und der Konquistadoren müssen das für uns leisten. Das geht vielleicht nur über den Weg der Ent-fremdung, um dann den fremdennahen Gott wieder zu finden. Deshalb sprach ich eben von der List des Heiligen Geistes. Damit will ich jetzt nicht sagen: Es ist ja alles nicht so schlimm! Das wäre zynisch. Nein, mir gibt Hoffnung, was ich einmal bei Martin Buber gefun-

den habe: »Es kommt auf dich an, aber es hängt nicht von dir ab, dass Gottes Reich werde.« Mir hat dieser Satz sehr geholfen, als ich einmal in eine tiefe Depression geriet, weil er mich sehr entlastet hat. Ich litt auch am »Messias-Syndrom«: Ich muss überall sein, ich muss da eingreifen und da etc. Damit habe mich völlig überfordert.

Herbert Wasserbauer: Ich möchte da einhaken: Bei meiner Diplomarbeit über Hoffnung als Ressource in entwicklungspolitischer Arbeit ist als eines der Ergebnisse ganz deutlich geworden, was ich dann den »Zwang zur Hoffnung« genannt habe. Meine GesprächspartnerInnen aus der Entwicklungszusammenarbeit haben mir gesagt: »Wir können etwas erwarten und etwas tun nur Hoffnung kommunizieren. Wir müssen,

»etwas erwarten und etwas tun«

wenn sich z.B. ein Tsunami ereignet, am gleichen Tag eine Pressemeldung schicken, wie wir helfen, wie wir das Problem lösen, dann kriegen wir Geld und dann lösen wir es.« Sie könnten dagegen nicht in die Medien geben: »Wir planen etwas im Sudan zu machen. Obwohl wir nicht sicher sind, ob sich da sinnvollerweise überhaupt etwas machen lässt, weil die Situation so verfahren ist, aber sie können uns ja dennoch das Geld geben und wir probieren einfach mal.« Das ist unmöglich. Und das gilt auch persönlich: Wenn ich nicht davon überzeugt bin, dass ich etwas Positives mache, muss ich etwas anderes tun.

Mich hat das insofern sehr nachdenklich gemacht, weil es für mich zum Wichtigsten am christlichen Glauben gehört, diese Entlastung wahrzunehmen, nicht alles tun zu können und deswegen auch nicht zu müssen – und dennoch alles in der eigenen Kraft Stehende zu tun. Ich entwickle etwas in die Zukunft hinein und engagiere mich und gleichzeitig ist Advent und geht es darum, zu erwarten, was auf mich zukommt. Ich glaube, im Kern der christlichen Hoffnung steht dieses Balance-Halten: etwas erwarten und etwas tun.

Gemeinsam hoffen

Norbert Arntz: Aus meiner Geschichte erkenne ich einen weiteren Nährboden meiner Hoffnung darin, dass ich in einem Gruppenkontext leben und arbeiten kann. Zum ersten Mal habe ich das intensiv an der ersten Kaplansstelle erlebt, in einem Pfarrhaus, in dem wir uns sehr bald als eine Gruppe verstanden. Wir haben uns gegenseitig gestützt, angeregt und getragen – auch zu Zeiten, als es mit parteipolitisch interessierten Zirkeln in der Gemeinde einen ganz heftigen Konflikt gab, der uns viel an innerer Auseinandersetzung abverlangt hat. Aber ich wusste immer: Nach außen hin stützen wir uns gegenseitig. Wir lassen den Spaltpilz nicht zwischen uns streuen. Dieses Vertrauen und diese Erfahrung haben mich in dieser Situation und im kirchlichen Amt

»eine strukturelle Lebenshilfe«

gerettet. Auch meine Entscheidung, für einige Jahre nach Peru zu gehen, wurde erst durch eine Gruppe realisierbar. Sie half mir, die neuen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Konfliktsituationen zu analysieren, zu verstehen und nach geeigneter Hilfestellung zu suchen, um der Lage angemessen zu begegnen.

Die Gruppe, in der man zusammen lebt und arbeitet, ist für mich eine strukturelle Lebenshilfe geworden und zwar auch im spirituellen Sinn. Für mein emotionales und intellektuelles, aber auch für mein spirituelles Leben ist die Gruppe eine wichtige Lebensquelle. Ich bin

eben Subjekt in Gemeinschaft. Das ist ja eigentlich auch das Grundverständnis von Kirche: Alle sind Subjekte und niemand darf zum Objekt gemacht werden. Ist das für dich in der Ehe nicht auch so?

Herbert Wasserbauer: Ja, auch für uns geht es darum, zwei zu sein und eins zu sein. Ich bin sicher, dass das etwas ist, was gläubige Menschen der Welt zu geben haben und was eine Gabe Gottes für die Welt ist: das In-Gemeinschaft-Sein.

»An den Armen vorbei gibt es keine Rettung.«

Das vorherrschende Wirtschaftssystem bewirkt genau das Gegenteil: Es setzt auf Einzelpersonen, die rationale Entscheidungen zur Optimierung ihres Nutzens treffen. Wenn wir aber von Hoffnung im christlichen Sinn sprechen, dann gibt es die nicht im Singular. Hoffnungen, die sich darauf beziehen, die Wenigen zu retten oder Europa zu retten – etwa vor der Klimakatastrophe – und also die Grenzen dicht zu machen, sind schädliche, ja tödliche Hoffnungen, die christlich nicht verteidigt werden können.

Norbert Arntz: Da wird Gott wieder instrumentalisiert und zwar zur Bestätigung dessen, was wir – in Europa – für uns selber retten wollen. Dagegen finde ich Jon Sobrinos Formel unübertroffen: »Extra pauperes nulla salus«. An

»getarnte Angst vor dem Verlust«

den Armen vorbei und ohne die Armen gibt es keine Rettung. Das gilt natürlich auch für die Quellen des Lebens, die Natur und die Erde. Hoffnung aber gibt es nicht einfach wie einen Gegenstand, den ich erwerben kann. Hoffnung, die es gibt, gibt es nicht. Welche Hoffnung Gott uns gibt, erfahren wir wirklich erst, wenn wir darauf losgehen.

Herbert Wasserbauer: Mich hat der Titel eines Artikels nachdenklich gemacht: »Does Hope have Meaning in the Western World?« Vieles, was wir hierzulande als Hoffnung bezeichnen, ist in Wahrheit getarnte Angst vor dem Verlust. Ich glaube, die Hoffnung liegt viel weiter »südwärts«, als wir denken. Die eigentliche Hoffnung ist bei den Bedürftigen, bei den Armen, zu finden. Ich glaube, wenn wir von Hoffnung für diese Welt sprechen, ohne dabei besonders an die Ärmsten zu denken, dann reden wir eigentlich von etwas anderem. Dann reden wir nicht von einer geteilten, gemeinsamen Hoffnung, sondern von einer konkurrierenden, einer ausschließenden. Christlich gesprochen muss sich die Hoffnung auf das Reich Gottes für alle, auf das Trocknen der Tränen aller, auf die Entlassung aus der Gefangenschaft für alle beziehen – letztlich auf Gott selbst.

Prophetie und Gebet

Norbert Arntz: Ein Gott, der nicht der Gott der Armen wäre, ist nur der Gott der Noch-einmal-Davongekommenen und deshalb niemals der Gott Jesu Christi. Das geht nicht. Das ist auch der tiefste Grund für die Option für die Armen: Die ist ja kein moralischer Impuls, sondern Gotteserkenntnis. An dem Punkt kommt mir noch ein anderer hoffnungsstiftender Faktor in den Sinn: die prophetischen Figuren der Vergangenheit, z.B. die Figur des Bartolomé de las Casas. Oder auch Jesaja und Jeremia, Abraham und Paulus.

Ich bleibe jetzt mal bei Bartolomé de las Casas: In einer Predigt über Mt 25,31-46 sagt er: »Wenn schon der ins ewige Feuer geworfen wird, dem der Herr sagen muss: Ich war hungrig und ihr habt mir nicht zu essen gegeben, ich war durstig und ihr habt mir nicht zu trinken ge-

geben, – an welcher Stelle des ewigen Feuers wird der zu finden sein, dem er sagen muss: Ich hatte zu essen und du hast mich hungrig gemacht; ich hatte ein Haus und du hast mich obdachlos gemacht; ich war gesund und du hast mich krank gemacht?« Ich finde diese Umkehrung ungeheuer provozierend! Die Einsicht des Bartolomé de Las Casas entlarvt auch noch die

»Ich hatte zu essen und du hast mich hungrig gemacht.«

heutige ökonomische Globalisierungsstrategie, die Bereicherung Europas oder Nordamerikas, die Abschottung der Grenzen. Das empfinde ich als eine Hoffnungsquelle: mit Hilfe der Propheten aus dem Gefängnis der Gegenwart herauszutreten. Das ist auch die große Gabe des Evangeliums.

Wir greifen auf einen Text zurück, der zwei Jahrtausende älter ist als wir, der mit den Hoffnungen und Tränen so vieler Generationen vor uns gewaschen ist. Und immer noch steckt in ihm mehr drin, als bislang schon dazu gesagt wurde. Warum? Weil wir mit Hilfe des Textes zu uns selbst und zu unserer eigenen Gegenwart auf Distanz gehen können, um sie gleichsam von außen anzuschauen.

Herbert Wasserbauer: Umgekehrt erlebe ich schon in der Gegenwart viele Propheten und Prophetinnen, auch FremdprophetInnen für die Kirche, für religiöse Menschen, und oft wünsche

»dass es nicht nur den Propheten braucht«

ich mir, dass diese ProphetInnen auch gleichzeitig PriesterInnen wären, dass sie Missstände in unserer Welt ankreiden und benennen und gleichzeitig sakramental das Heil feiern. Ich glaube, dass es nicht nur den Propheten braucht.

Norbert Arntz: Ja, zur mystischen Dimension des politischen Engagements gehört es, feiern zu können. Und es gehört dazu, schweigen zu können, sich in die Kontemplation zurückzuziehen und gar nichts zu tun. Ich werde dabei meiner eigenen Armseligkeit inne. Auch das ist Bestandteil der Option für die Armen. Ich kann diese Option nicht als eine Art willentliche, strategisch eingesetzte Absichtserklärung ins Spiel bringen: Ich will jetzt etwas für die Armen tun. Die Option für die Armen heißt vielmehr immer: an der Seite der Armen, mit den Armen gegen die Armut für das Leben. Ein wichtiger Teil dieser Option besteht darin, zu erkennen, dass andere Menschen da waren, die an mir die Option für die Armen praktizierten, als sie mich trocken legten, als sie mir eine neue Windel anzogen; dass ich ohne diesen Schutz mein Leben überhaupt nicht hätte aufbauen können. Die Option

»sich der eigenen Armseligkeit bewusst werden«

für die Armen hat eine lebensgeschichtlich-spirituelle Bedeutung und nicht nur eine moralische. Das kann ich in der täglichen Zeit des Schweigens, des Morgen- oder Abendgebetes praktizieren, um die Gnade – die geschenkte Existenz – zum Zuge kommen zu lassen.

Herbert Wasserbauer: Wir haben ja schon von der Sehnsucht gesprochen, actio und contemplatio zusammenzubringen. Ich erlebe in meinem Umfeld sehr viel Aktion, sehr viel Wahrnehmen dessen, was falsch läuft, und das ernsthafte Bemühen, etwas zu verändern. Das Austarieren mit dem Gegengewicht, sich in dieser Aktion auch der eigenen Armseligkeit bewusst zu werden und sie auszuhalten und sie Gott hinzuhalten, das halte ich für eine Kunst, die Geschenk ist, die man aber auch bis zu einem gewissen Grad erlernen kann. Unser Gespräch war für

mich diesbezüglich ein wertvolle Möglichkeit zum Lernen.

Norbert Arntz: Ich freue mich sehr daran, wie wir miteinander reden können. Vielleicht sind wir damit auch bei einem weiteren Element unseres Themas. Durch solche Gespräche findet ja so etwas wie eine geistige Läuterung statt, so dass wir klarer sehen und auch die eigene Geschichte wieder anders sehen lernen. Ich habe immer wieder neue Menschen getroffen, die mich geistig, emotional, spirituell herausfordern. Um es mystisch auszudrücken: Die Offenheit für die Begegnung mit Gott durch die anderen Menschen in verschiedenen Kontexten wird mich auch Mauern überspringen lassen oder in eine Weite führen, die von mir aus allein undenkbar ist. In uns steckt mehr, als wir uns dachten. Das ist mit dem Gottesgedanken verbunden bzw. damit, wie die Bibel den Menschen versteht, als Bild und Gleichnis Gottes.

Norbert Arntz, geb. 1943, war als Fidei Donum Priester von 1983-1990 in Peru, danach in Deutschland Mitarbeiter bei MISEREOR, bei der Missionszentrale der Franziskaner und im Bistum Münster in der Pfarrseelsorge tätig.

Herbert Wasserbauer, geb. 1981, Mag. theol. und Absolvent des Studiums »Internationale Entwicklung« in Wien, ist Mitarbeiter der Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreichs. Er schrieb seine interdisziplinäre Diplomarbeit zum Thema: »Hoffnung im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit mit den Philippinen«.

Hanna-Renate Laurien / Andrea Qualbrink

Plädoyer für eine faire Diskussion

Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft

Wo stehen wir mit den Frauen- und Geschlechterfragen heute? Die Hoffnung richtet sich weniger auf die Strukturen, sondern auf Menschen. Für sie lohnt sich gestern wie heute der Einsatz. Eine Theologin aus dem wissenschaftichen Mittelbau im Gespräch mit einer Grande Dame der katholischen Szene.

Hanna-Renate Laurien: Wir sind auf dem Weg, aber noch nicht am Ziel. Für den langen Atem brauchen wir den Rückblick, der uns Kraft gibt, weil Dinge überwunden worden sind, die man für unüberwindbar hielt. Das Ziel bleibt, dass auch eine verheiratete Frau mit Kindern eine Struktur der Arbeit angeboten bekommt, die es ihr ermöglicht, beides zu vereinen, und dass das auch für Führungspositionen gilt. Ich habe jetzt wieder so einen Fall, wo eine Frau Mutterschaftsurlaub genommen hatte, dann wiederkam und die Stelle nicht mehr gekriegt hat, die sie vorher hatte. Es hilft, dass inzwischen ein beachtlicher Anteil von Vätern Vaterschaftsurlaub nimmt und nicht nur für zwei Monate, sondern auch für länger. Aber auch zwei Monate sind ja schon besser als nichts. Da bewegt sich etwas.

Andrea Qualbrink: Ich sehe uns auch auf dem Weg. In Bezug auf die Veränderung der Väterrolle stehen wir aber noch ganz am Anfang. Ich weiß aus Studien, dass es immer noch fast ausschließlich die jugendlichen und jungen Frauen sind, die sich Gedanken darüber machen, wie sie einmal Familie und Beruf verbinden. Das Ziel ist für mich nicht die Durchsetzung eines Prinzips, sondern es geht darum, dass Frauen wie Männer Privates, Partnerschaft, Familie und ihren Beruf leben und als wertvoll erleben können.

Hanna-Renate Laurien: Ich halte zudem für wichtig, dass die Kinder auch einen veränderten Blick auf die Elternrolle, auf Vater und Mutter bekommen. Das ist für Kinder eine wichtige Einübung in eine Gesellschaft der vielfältigen Angebote und Lebensbilder.

Andrea Qualbrink: Unser Gespräch beginnt sehr typisch: Wenn man über das Thema Geschlechtergerechtigkeit spricht, ist man immer ganz schnell beim Thema Familie. Die Grundfrage darin scheint zu sein: Wie ermöglicht man es Frauen wie Männern, so zu leben, wie sie leben wollen?

Hanna-Renate Laurien: Nicht nur das, sondern: so zu leben, dass sie den größten Nutzen für unsere Gesellschaft erbringen. Nur das eigene Wohlgefallen wäre mir zu wenig. Die traditionellen wie die neueren, sich auf die Biologie berufenden Festlegungen von Rollen zerstören

die Entfaltung – und das schadet allen, den Einzelnen wie der Gesellschaft.

Das Erbe des Feminismus

Andrea Qualbrink: Ich erlebe die Studierenden in meinen Seminaren als sehr fit und optimistisch. Männer wie Frauen sagen mir: »Was ich will, das kann ich auch erreichen.« In Bezug auf den langen Atem halte ich es für eine ganz große Ressource der jetzt 20-Jährigen, dass sie in Verhältnissen aufgewachsen sind, die ihnen – zumindest vielen von ihnen – diesen Optimismus vermitteln. Meine Aufgabe ist, sie zu sensibilisieren, dass es dennoch Strukturen gibt, die weiterhin Frauen und Männer einengen – auf bestimmte Rollen oder auf bestimmte Bereiche – und Frauen diskriminieren. Dafür sollen sie einen Blick entwickeln.

Hanna-Renate Laurien: Es ist sehr wichtig, dass kein Schleier des Guten über alles gedeckt wird. Man muss tatsächliche Einschränkungen auch als solche erkennen. Nehmen wir mal an, es geht um eine Berufung zur Professorin. Da wird natürlich jede Begründung gebracht, die nicht geschlechtsspezifisch ist, nur damit man

»gelangweilte neue Generation«

das geschlechtsspezifische Zerrbild aufrechterhalten kann. Da muss man die jungen Leute heute sehend machen gegenüber den Tätern und gegenüber dem, was sich da zeigt.

Andrea Qualbrink: Fürchten Sie manchmal um das Erbe des Feminismus? Haben Sie manchmal das Gefühl, die jungen Frauen oder auch die jungen Männer vergessen das, was in der neuen Frauenbewegung Ende der 1960er- und in den 1970er-Jahren errungen wurde? Haben Sie da Befürchtungen?

Hanna-Renate Laurien: Ich sehe tatsächlich ein schwindendes Problembewusstsein. Das kann dazu führen, dass vorhandene Strukturen bleiben. Da muss man sie pieken, dann wachen sie auf. Wir haben es ja nicht mit einer böswilligen neuen Generation zu tun, nur mit einer gelangweilten. Aber das ist auch gefährlich.

Andrea Qualbrink: Ich finde es wichtig, Studierende darauf aufmerksam zu machen, ohne ihnen den moralinhaltigen Zeigefinger vorzuhalten, nach dem Motto: Heute nehmt ihr alles leicht, aber ihr werdet schon sehen!

Hanna-Renate Laurien: Wichtig ist, dass Lebensbilder als Rollenbilder gezeigt werden. Wann steht die Frau auf? Wer isst wo zu Mittag? Ich halte viel von einer genauen Beschreibung der Wirklichkeit anhand solcher Fragen. Wer sich damit konfrontiert, kann sich der realen Wirklichkeit gegenüber verhalten. Das ist im Allgemeinen auch für die Jungen interessant.

Quotenfrau?

Andrea Qualbrink: Ich habe ein Interview von Ihnen gehört, in dem Sie gesagt haben, dass Sie nie für die Frauenquote waren.

Hanna-Renate Laurien: Ich habe gesagt, wir sind nicht Quote, wir sind Qualität! Wenn die Männer die Quote erfüllt haben, meinen sie, es sei schon alles geschehen. Dabei ist das nur ein Anfang. Ich will die Frauenquote nicht verbieten, ich möchte nur vor der Täuschung warnen, dass das die Lösung sei. Wichtig bleibt, das weibliche Selbstbewusstsein zu stärken, denn daran hapert es nicht selten. Werden Frauen dazu erzogen, immer zurückzutreten, sich selbst nicht ernst zu nehmen, führt das zu einem Charakterbild der devoten Haltung. Ich habe nichts gegen eine Haltung der Dienstbereitschaft, aber alles gegen das Devote.

Andrea Qualbrink: Ich halte die Quote für eine gute »Top-Down-Krücke«, die wir noch brauchen. Wenn es heißt, die Quote untergrabe die Qualifikation der Frauen, wird übersehen, dass nach wie vor Männer nicht immer nur wegen ihrer Qualifikation, sondern eben manchmal auch, weil sie Männer sind, eingestellt werden. Wie sind Sie eigentlich zum Thema Frauen bzw. Geschlechtergerechtigkeit gekommen? Gab es da einen Anlass, eine Person oder ein Buch?

Hanna-Renate Laurien: Es war wohl meine Familie. Mein Vater, armer Leute Kind, hat mittels Stipendien in Chemie promoviert. Er heiratete eine Frau aus einem bestbehüteten Elternhaus, die aber mit der damals möglichen Schulbildung nicht zufrieden war und nach Königsberg ging, in die größere Stadt, wo sie die Prüfung machen konnte, die sie zum Lehrerinnenstudium berechtigte. Ihr Vater sagte zu ihr:

»Ich halte die Quote für eine gute »Top-Down-Krücke«.«

»Aber Charlottchen, das haben wir doch nicht nötig.« Da sagte sie: »Ich esse aber lieber ein trockenes Brot selbstverdient als ein Stück Kuchen geschenkt.« Für meinen Vater war dann schon selbstverständlich, dass die Mädchen genauso einen Anspruch aufs Studium haben wie die Jungen.

Mit dem strengen Feminismus hab ich mich nie angefreundet. Ich habe gesagt: Ich bin nicht Feministin, ich bin für Partnerschaft. Ich habe den Mann immer als Partner gesehen und nicht als Gegner. Ich bin von Männern auch viel gefördert worden. Als etwa Bernhard Vogel mich als oberste Schulaufsichtsbeamtin nach Rheinland-Pfalz holte, zählten zwar zuerst meine Inhalte, aber dann kam hinzu »und außerdem ist sie noch eine Frau, damit kann ich andere Leute aus der Ecke streifen«. Es war das sozusagen der Punkt auf dem I, dass ich eine Frau war. Solche Männer müssen wir uns immer wieder suchen, die die Leitungsfähigkeit der Frau betonen. Nur dümmliche Männer sind nicht dafür.

Andrea Qualbrink: Für Frauen ist wichtig, dass auch Führungspositionen in Teilzeitanstellungen möglich sind, sodass das mit Partnerschaft und Familie kombinierbar wird. Da ist ein Umdenken angesagt. Doch der Trend ist derzeit ein völlig anderer.

Hanna-Renate Laurien: Ja, das stimmt. Aber da dieses Problem gesellschaftlich nur an der Frauenrolle erkennbar ist, obwohl es in der Männerrolle auch vorliegt, hat die Frau hier eine Öffnungsfunktion: Sie kann in ihrem von Beruf und Familie geprägten Leben deutlich machen, was hier in unserer Gesellschaft falsch ist. Das sind Probleme, die alle betreffen, sozusagen allgemein menschlicher Art sind. Die darf man nicht ins Kästchen »Frauenprobleme« abschieben, sondern muss sie in die gesamtmenschlichen Zusammenhänge hineinstellen. Das kann man auch scherzhaft machen, z.B. durch Karikaturen.

»deutlich machen, was in unserer Gesellschaft falsch ist«

Optimismus?

Andrea Qualbrink: Ja, wir brauchen Kreativität und Humor! Wenn ich mit anderen Geschlechterforscherinnen zusammenbin, erlebe ich das als sehr kreativ – und das macht Spaß. Für Geschlechtergerechtigkeit sensibel zu sein, ist ja nichts Verbissenes, Trauriges oder Verletztes, sondern etwas sehr Lustvolles. Dass es Spaß macht, hilft mit, den langen Atem zu bewahren. Was macht Sie optimistisch, dass es »in unserem

Sinne« weitergeht? Welche Ansatzpunkte, welche Strategien, welche Menschen sehen Sie?

Hanna-Renate Laurien: Als Erstes ist da die schon erwähnte Veränderungen in der Vater- und Mutterrolle. Das Zweite ist, dass Frauen inzwischen auch ihren Beruf lieben und ihn nicht nur als eine Zuverdienstquelle sehen. Die Vereinbarkeit mit der Familie ist lebensentscheidend. Wenn sie nicht gelingt, dann zerbricht entweder der Beruf oder die Familie. Was mich zudem positiv stimmt, ist die zunehmende Zahl von Frauen in Führungspositionen und dass immer mehr begriffen wird, wie wichtig es ist, dass eine Frau ein selbstständiges Einkommen hat. Heute können auch alte Frauen ihren Lebensabend würdig gestalten, weil sie finanziell selbstständig sind. Es ist wichtig, dass dieser Altersgesichtspunkt mit in die Diskussion kommt.

Oft geht es um scheinbare Kleinigkeiten – wie in der Frage der geschlechtergerechten Sprache: Ich habe in einer großen studentischen Versammlung nur von Studentinnen gesprochen und von den Männern gar nicht. Da gab es im Saal große Unruhe. Dann hab ich gesagt: »Na seht ihr, ihr revoltiert, aber den Frauen mutet ihr zu, dass sie das stillschweigend ertragen.« Es ist etwas umständlich, wenn wir von Lehrerinnen

»Viele Studierende finden geschlechtergerechte Sprache nervig und unnötig.«

und Lehrern reden, Schülerinnen und Schülern, aber es sprengt nicht unser Zeitbudget. Mit dem Gegenbeispiel, dass ich alles verweiblicht habe, habe ich geradezu Orkane ausgelöst. Das wäre auch heute noch wirksam.

Andrea Qualbrink: Ich erlebe das ähnlich: Viele Studierende finden geschlechtergerechte Sprache nervig und unnötig. Ich halte sie für eine notwendige Selbstverständlichkeit. Mit Blick auf das Zuvor Gesagte scheint mir außerdem wichtig zu sein, dass wir Frauen in unterschiedlichen Lebenssituationen im Blick haben – eine Perspektive, die z.B. der elitäre Blick auf die so genannte »F-Klasse« vermissen lässt. Für mich wird es vor allem dort schwierig, wo sprachliche

»Niemals sollte ein Mensch über einen anderen Menschen verfügen.«

oder gesellschaftliche Formen den Eindruck erwecken, alle Frauen hätten tatsächlich dieselben Chancen. Ich glaube nicht, dass es reicht, selbstbewusst und klug zu sein und genug Geld zu haben. Es gibt zwar Frauen, die das aus ihrer Sozialisation heraus mitbekommen haben. Doch es fehlt oft der Blick auf die, die das nicht haben und es sich mühsam erwerben müssen.

Ein sehr kontroverses Thema in der Frauenbewegung war die Frage der Abtreibung. Sie haben einmal gesagt, dass Sie mit Alice Schwarzer in vielem konform gehen – auch in ihrer Kritik an manchen Formen des Feminismus –, aber eben nicht in dieser bestimmten Frage.

Hanna-Renate Laurien: Ja, in dem Punkt Abtreibung bin ich anderer Meinung. Ich glaube nicht, dass es ein Recht der Frau auf Abtreibung gibt. Jürgen Habermas definiert das von den Menschenrechen her, wenn er sagt, niemals sollte ein Mensch über einen anderen Menschen verfügen. Doch das tut diejenige, die abtreibt: Sie lässt dem anderen kein Lebensrecht. Sie verfügt über ihn, ehe er sich selbst wehren kann. Dennoch ist sehr wichtig, dass die Entscheidung durch die Frau fällt und nicht über sie entschieden wird.

Das habe ich ja noch erlebt. Ich war vielleicht ein halbes Jahr Schulleiterin, da klingelt es spätabends bei mir zu Hause und ich mache die Tür auf. Da steht eine nette Schülerin, eine Unterprimanerin, und sagt »Frau Direktorin, ich

krieg ein Kind.« –»Nun kommen Sie erstmal rein«, hab ich gesagt. Damals war es gesetzliche Vorschrift, diese Schülerinnen zu entlassen. Ich habe gesagt, wir machen einfach beides, Kind und Abitur. »Ja, aber Frau Direktorin, das dürfen Sie doch nicht.« Ich sagte, wir machen es. Ich habe mit allen Lehrern, den Schülerinnen der Klasse und den Eltern geredet. Und wir haben das durchgestanden. Zum Abitur kam dann eine sehr bigotte Oberschulrätin, die sagte zu mir: »Das ist ja eine Schülerin mit Kind.« Da hat der

»Ich sagte, wir machen es.«

liebe Gott mir etwas Richtiges einfallen lassen. Ich hab gesagt: »Wenn Sie den begünstigenden Verwaltungsakt – das war die Sprachregelung – jetzt wieder streichen, werde ich alle meine juristischen Freunde mobilisieren, dass die Schülerinnen gegen Sie klagen und Sie schadenersatzpflichtig sind.« Da kriegte sie Schiss und das Abitur lief. Im nächsten Jahr kam dann wieder eine, da hat sich keiner mehr aufgeregt. Ich hab dann öffentlich gesagt: Der Junge macht Abitur, da regt sich keiner auf, dass der Vater wird. Aber beim Mädchen soll das Abitur gestrichen werden. Das ist doch Irrsinn, eine Ungleichbehandlung, die sich durch nichts rechtfertigt.

Mein katholischer Glaube

Andrea Qualbrink: Was hat Sie damals so stark gemacht hat, sich für diese Schülerin so einzusetzen? Sie wussten genau, da wird Widerstand kommen, da wird es Ärger geben und Sie müssen mit ganz vielen Leuten reden.

Hanna-Renate Laurien: Mein katholischer Glaube, dass ich einen Menschen nicht morden darf. Ganz eindeutig. Der hat mir gesagt, dass das Recht auf Leben von diesem Ungeborenen missachtet würde. Wenn der Mensch einmal vor Gott steht, hat Gott an der linken und an der rechten Hand je eines dieser abgetriebenen Kinder und zeigt die deren Müttern und Vätern und sagt: »Du hast mich um mein Leben gebracht.« Das hat mich so bewegt, dass man in der Tat ein solches Lebensrecht nicht gefährden darf.

Andrea Qualbrink: Damit sind wir beim Thema Theologie und Kirche. Ich habe gelesen, dass Sie im Alter von 24 Jahren vom Protestantismus in die katholische Kirche konvertiert sind. Das war 1952, also noch vor dem Zweiten Vatikanum. Was war so reizvoll an der katholischen Kirche?

Hanna-Renate Laurien: Ich kannte mehrere Männer, die das Zweite Vatikanum schon lebten, bevor es da war: etwa Romano Guardini oder Josef Pieper. Als wir die freie Uni gründeten, gehörte ich zu den zwölf Gründungsstudentinnen. Damals kam Pieper mit einigen großen Professoren, um dieser Jugend, die so für die Freiheit

»Schöpfungsverständnis und der Umgang mit Schuld«

gekämpft hatte, zu zeigen, was Freiheit ist. Das werde ich nie vergessen: Er machte in seinem Kolleg »De ente et essentia« klar, dass der Pfeil in sich weder gut noch böse ist, sondern gut oder böse er wird durch die Richtung, die die menschliche Hand ihm gibt. Also auf heute bezogen, ich kann nicht sagen, dass der Schein nach der Beratung ein Tötungsinstrument ist, das ist Quatsch. Der wird gut oder böse, so wie die Frau ihn einsetzt. Genau das hat mich damals sehr fasziniert. Sehr begeistert hat mich das Schöpfungsverständnis im Katholischen. Dem ständigen Sündenbewusstsein des Protestantismus stand da gegenüber: Ich bin ein Geschöpf Gottes. Das war mein Hauptpunkt. Das Zweite war der Umgang mit der menschlichen Schuld. Ich trenn-

te mich ja nach vier Verlobungsjahren von einem Verlobten, der rasend um mich kämpfte. Aber ich trennte mich und meinte, dass das richtig war, und sage bis heute, dass das richtig war. Aber dieses Stück Schuld, das natürlich darin eingelagert war, dass ich ihn verließ, das konnte ich in der katholischen Kirche ganz anders bearbeiten als in der evangelischen. Die beiden großen Gründe für meine Konversion waren das Schöpfungsverständnis und das Schuldverständnis; beides bewegte mich sehr.

Damals war ich in Euskirchen Studienreferendarin und da war alles katholisch. Ich fuhr jeden Morgen mit der Bahn hin und als wir im Abteil gerade alleine waren, sagte ich: »Frau Dr. Hesse, ich brauche einen Priester. Ich will katholisch werden.« Sagt sie: »Hab ich.« Ich ging in

»in der katholischen Kirche bis heute noch einiges aufzuarbeiten«

der Schulmesse schon mit zur Kommunion, als ich noch gar nicht katholisch war. Da hat sich das halbe Kollegium auf Frau Dr. Hesse gestürzt und hat zu ihr gesagt: »Sie kennen doch die Laurien, die hat doch noch nicht mal gebeichtet.« Und da hat meine Freundin – sie ist bis heute die beste Freundin meines Lebens – vor dem Konzil schon geantwortet: »Ach vielleicht hat die so schwere Sünden begangen, dass sie erst die sündentilgende Kraft der Eucharistie braucht, um anständig beichten zu können.«

Mich hat also das Katholische angezogen, aber zugleich muss man schon sagen, dass wir in der katholischen Kirche bis heute noch einiges aufzuarbeiten haben.

Andrea Qualbrink: Woran denken Sie?

Hanna-Renate Laurien: Na, ich denke mal daran, dass es unvorstellbar war, dass Frauen Ministrantinnen waren; dass es unvorstellbar war, dass eine Frau im Altarraum stand; dass es unvorstellbar war, dass eine Frau die Schriftlesung vollzog. Alles das hat sich inzwischen geändert und zwar kräftig. In den Ministrantengruppen in den Kirchen sind heute mindestens so viele Mädchen wie Jungs, meist sogar mehr. Und bei den Lektorinnen und Lektoren wird überhaupt nicht mehr hingeguckt, ob Mann oder Frau, sondern da liest jemand, der gut liest. Auch Funk-

»Die Kirche hatte immer einen langen Atem.«

tionen für Laien sind schon ganz selbstverständlich auch für Frauen. Ich kam nach Berlin und wurde ziemlich blitzschnell Diözesanratsvorsitzende. Dass ich eine Frau war, hat schon gar niemanden mehr aufgeregt.

Andrea Qualbrink: Sie haben ja jetzt Dinge genannt, die sich wirklich zum Positiven gewandelt haben. Macht sie das optimistisch, dass da noch mehr möglich ist? Ich denke zum Beispiel an das Diakoninnenamt.

Hanna-Renate Laurien: Ich habe in meinem Buch »Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion zum Priestertum der Frau« geschrieben, dass kirchenrechtlich gegen den Diakonat nichts Überzeugendes einzuwenden ist. Der Diakonat wäre im Grunde sofort möglich, aber zurzeit rührt sich da nichts. Dennoch bin ich optimistisch, denn die Kirche hatte immer einen langen Atem und denkt nicht in Jahren, sondern in Jahrzehnten. Wir haben im Zentralkomitee der deutschen Katholiken vor einigen Jahren eine tolle bejahende Stellungnahme zum Diakonat geschrieben. Der neue Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitsch, hat dieses Thema schon in seiner Begrüßungsansprache gewagt anzusprechen. Da ist also mit Geduld zu warten. Wir brauchen eine revolutionäre Geduld.

Heimat

Andrea Qualbrink: Das Stärkste, was mich hält, ist, dass die Kirche für mich Heimat bedeutet. Ich bin mit dieser Kirche vertraut, ich mag die christliche Botschaft, ich mag Züge der katholischen Liturgie und ich mag vor allem viele Menschen in dieser Kirche, die ich als denkende, spirituell lebendige, intellektuelle, tolle Menschen kennen gelernt habe. Und doch fällt es mir schwer, wenn ich zurückblicke und weiß, das Zweite Vatikanum hatte so viel Schwung, der jetzt verpufft. Viele gehen. Was lässt Sie denn einen langen Atem haben?

Hanna-Renate Laurien: Da kann man keine perfekte Antwort darauf geben. Da kann man nur sagen, die Hoffnung trägt uns. Das muss jeder als Glaubensfrage für sich entscheiden. Dafür ist die Frage zu ernst. Ich denke an die, die damals offen gedacht haben und auch heute noch da sind. Das Vertrauen in diese Männer und Frauen rechtfertigt meine Hoffnung. Es kann immer wieder Neues kommen.

Andrea Qualbrink: Wenn Sie sich die katholische Kirche heute anschauen, was gefällt Ihnen und was nicht?

Hanna-Renate Laurien: Mir gefällt, dass es viele unglaublich lebendige Gemeinden gibt. Mir missfällt, dass manche Bischöfe darauf gar nicht

»Aktive Mitchristen integrieren sich in die Sozialarbeit.«

schauen und bei den nötigen Sparmaßnahmen sterbende und lebendige Gemeinden miteinander fusionieren und damit Gemeindeleben töten.

Andrea Qualbrink: Und wenn Sie sich die Kirche 2050 vorstellen: Wie müsste sie sich verändert haben?

Hanna-Renate Laurien: Das, was die Würzburger Synode schon verlangt hat: Dass sich die Gemeinde nicht als Betreuungsgegenstand versteht, sondern als aktive Mitchristen, die selbst etwas tun und sich vor allem in die Sozialarbeit integrieren. Das würde ich mir dringend wünschen. In den meisten Gemeinden ist das Miteinander von Männern und Frauen selbstverständlich. Und die paar Schlappfüße, die wir noch haben, die werden von selbst anders werden müssen.

Andrea Qualbrink: Da sind Sie optimistischer als ich. Viele der Priesteramtskandidaten, die ich erlebe, sind eher konservativ und bewahrend, wenig progressiv und kreativ. Und letztlich sind sie die Gemeindeleiter oft großer Einheiten mit weitgehenden Aufgaben und Befugnissen. Für ein größeres Miteinander müssten

»Ich erlebe viele Laien, die hervorragende GemeindeleiterInnen sein könnten.«

Aufgaben und Befugnisse mehr verteilt und von Haupt- und Ehrenamtlichen getragen werden. Ich erlebe z.B. viele Laien, vor allem auch fitte Theologinnen und Theologen, die hervorragende Gemeindeleiterinnen und -leiter sein könnten. Ich bin aber skeptisch, ob sie eine Chance bekommen. Was mir Hoffnung macht, sind Leute, die jetzt mit mir auf dem Weg sind, nicht die Strukturen.

Hanna-Renate Laurien: Bei uns in Deutschland werden Auseinandersetzungen immer gleich so schrecklich grundsätzlich geführt. Ich wünschte mir, dass kontroverse Themen in einem klaren Rahmen diskutiert werden. Eine systematisch aufgebaute Diskussion fände ich sehr gut. Über die Jungfrauengeburt regt sich heute z.B. kaum mehr einer auf. Ich habe meinen Schülern schon immer gesagt: Hatte der Josef etwas damit zu tun, dann ist es ein Wunder. Hatte er nichts damit zu tun, ist es auch ein Wunder.

Denn es geht nicht um Josef, sondern um die Tatsache, dass Jesus Mensch geworden ist. Das ist das unglaubliche Geheimnis, das uns jedes Jahr wieder neu vom Teppich fegt. Wir müssen lernen, zwischen Randbemerkungen und der Substanz zu unterscheiden. Auch im Verhältnis von Mann und Frau in der Kirche, da würde ich das auch anwenden, was ich jetzt nur für die Jungfrauengeburt gesagt habe. Denn wenn wir das

»dass dem Christlichen etwas Kritisches und Politisches innewohnt«

zu grundsätzlich nehmen, dann verletzen wir in Deutschland immer sehr schnell den anderen. Wir hauen auf ihn drauf und kränken ihn. Da hätte ich Sorge bei dem Thema von Mann und Frau um diesen deutschen Streitstil. Den fände ich nicht gut.

Andrea Qualbrink: Dennoch muss man auch klar sagen, dass dem Christlichen etwas Kritisches und Politisches innewohnt. Und dass Geschlechtergerechtigkeit etwas genuin Christliches ist. Niemand darf aufgrund seines Geschlechtes diskriminiert werden heißt es in Gaudium et Spes 29. Das führt uns zurück in das frühe Christentum. Für mich ist faszinierend, dass das da gelebt wurde: Alle sind eins in Christus, egal ob Jude, Grieche, Frau oder Mann (Gal 3,28). Dieses egalitäre Ethos finde ich großartig am Christentum und wegweisend.

Hanna-Renate Laurien: Es ist herrlich, dass immer wieder so tolle junge Frauen nachwachsen wie Sie. Dass wir uns beruhigt ins Grab legen können, finde ich sehr schön.

Hanna-Renate Laurien, Dr. phil., geb. 1928, war Kultusministerin in Rheinland-Pfalz, später Schul- und Jugendsenatorin von Berlin und von 1986 bis 1989 zusätzlich Bürgermeisterin von Berlin. Von 1991 bis 1995 war sie als erste und bislang einzige Frau Präsidentin des Abgeordnetenhauses in Berlin. Nach dem Ausscheiden aus ihren politischen Ämtern ist sie ehrenamtlich in zahlreichen kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen engagiert.

Andrea Qualbrink, Dipl. theol., geb. 1976, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Arbeitsstelle Feministische Theologie und Genderforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster und arbeitet derzeit an ihrer Promotion über Frauen in kirchlichen Leitungspositionen.

Uta Fromherz

Der lange Atem ist der Heilige Geist

Erfahrungen der Menzinger Schwestern mit dem Konzil

Das Konzil brachte tief greifende Veränderungen des klösterlichen Alltags. Sie halfen dem Orden, gerade im schulischen Engagement auf der Höhe der Zeit zu bleiben. Infragestellungen des Konzils erschrecken auch deshalb. Nötig ist, die Texte neu zu lesen und wirksam werden zu lassen.

Das kirchliche Leben hat sich nach dem Konzil erfreulich verändert: Es gibt die Liturgie in der Volkssprache. Es gibt Pastoralräte. Laien engagieren sich in der Seelsorge. Für uns apostolisch tätige Ordensleute brachte das Konzil ein Ja zur Welt und zur Natur und das Ende mancher kleinlicher klösterlicher Schikanen, die das Berufsleben einengten. Das Konzil brachte das Ende jener in sich abgeschotteten, katholischen Gesellschaft, die Beziehungen zu Protestanten, Juden, Aufklärern und anderen Heiden nicht nötig hatte, weil sie sich über alle erhaben fühlte. Diese enge Gesellschaft wird mit den Pius-Päpsten der letzten beiden Jahrhunderte in Verbindung gebracht und so erscheint es sinnvoll, dass sich Gegner des Konzils, die genau diese Gesellschaft erhalten wollen, auf Pius X. berufen.

Dass sich der Papst mit der Piusbruderschaft, mit den notorischen Verächtern des Konzils, versöhnen will, indem er die Exkommunikation ihrer Bischöfe aufhebt, hat uns erschreckt. Unsere Bischöfe versichern uns zwar, der Papst suche das Gespräch mit jener Bruderschaft, um sie zur Anerkennung des Konzils zu bewegen. Wenn sie wirklich papsttreu sein wollen, müssen sie ja das Konzil vollumfänglich anerkennen. Die Priesterbruderschaft Pius X. hat jedoch bisher keinerlei Zeichen eines Willens zur Rücknahme ihrer Kritik am Konzil gegeben. Sie lässt uns im Gegenteil wissen, dass sie den Vatikan zu ihren Überzeugungen bekehren werde.

Schon während des Konzils spotteten einige hohe Geistliche im Vatikan über Papst Johannes XXIII., der ihre so wohl gesetzte Ordnung störte; nun werde man gut fünfzig Jahre brauchen, um alles wieder zurechtzurücken. Die fünfzig Jahre sind bald vorbei, und tatsächlich sahen wir solche Herren im Vatikan inzwischen weidlich mit der Ausführung ihres Vorsatzes beschäftigt.

Die Exkommunikation jener vier Bischöfe im Jahr 1988 war eine kirchenrechtlich begründete Verurteilung. Die Bischöfe waren ohne Zustimmung des Papstes geweiht worden. Mit ihrer Verachtung des Konzils hatte die Exkommunikation nichts zu tun und die Aufhebung der Exkommunikation geschah ohne Bereinigung des Dissenses zwischen Papst und Bruderschaft

in Sachen Konzil. Wer soll das verstehen? Diese schwierigen Vorgänge machen uns bewusst, wie kostbar das Konzil ist, samt dem, was es in Bewegung setzte.

Zwischen Kloster und Welt

Wir Schwestern waren immer berufstätig, hatten also in Schulen, Spitälern und in der Sozialarbeit eine Beziehung zur Welt. Gleichzeitig lebten wir im Kloster, in Armut, Keuschheit und Gehorsam und mit all den strengen Regeln, die die Gelübde schützen sollten. Solange die katholische Welt blieb, was sie im 19. Jahrhundert war, schien das zu funktionieren. Den Schwestern war zwischen Kloster und Welt ein merkwürdiger Spagat auferlegt, den sich nicht immer alle bewusst machten.

Einerseits erfüllten sie ihre Aufgaben in Erziehung und Pflege nicht nur mit zeitgemäßen Mitteln, sondern auch aufgrund eines zeitgemäßen Menschenbildes, zu dem der Respekt vor jeder menschlichen Person und ihrer Freiheit ebenso gehört wie die bewusste Pflege von Kontakten und Beziehungen. Andererseits wurden die Schwestern schon als Kandidatinnen in

»Das moderne Menschenbild und die klösterliche Ordnung passten schon lange nicht mehr zusammen.«

einem klösterlichen Geist erzogen, der die individuelle Beziehung zu Gott als wichtiger ansah als die zur Mitschwester, der dazu verpflichtete, die Oberin in kleinsten Dingen des Alltags um Erlaubnis zu fragen, der im Namen des Gelübdes der Armut extreme Sparsamkeit forderte und erlaubte, dass die jungen Schwestern von ihren Vorgesetzten jederzeit quasi zu ihrem Heil gedemütigt werden durften. Das moderne Menschenbild und diese klösterliche Ordnung passten schon lange nicht mehr zusammen. Für unser Leben im Clinch zwischen Kloster und Welt brachte das Konzil die genau richtige Antwort.

Pionierleistungen

Das Schwesterninstitut Menzingen, Kanton Zug, Schweiz, wurde 1844 zur Erziehung und Bildung der Mädchen gegründet in einer Zeit, als es noch keine allgemeine Schulpflicht gab. Die Schwestern führten Mädchenschulen in mehreren Gemeinden der Kantone Zug und Schwyz. Als die Schulpflicht auch für die Mädchen eingeführt wurde, erkannte der Kanton Zug deutlich, was er an den Schwestern hatte. Ein Hilfsverein wurde gegründet. Den Schwestern, die bisher nur kümmerlich als Mieterinnen an wechselnden Orten gelebt hatten, stellte man mit staatlicher Unterstützung in Menzingen ein stabiles Haus zur Verfügung. Dort sollten sie ein Lehrerinnenseminar führen, das erste in der katholischen Schweiz. Aus diesem Seminar deckten nicht nur der Kanton Zug, sondern auch die ländlichen Kantone Schwyz, Uri, Obwalden und Nidwalden während Jahrzehnten ihren Bedarf an Lehrerinnen – Ordensfrauen wie Laiinnen.

Die Schwestern führten zwischen 1860 und 1970 sieben große, private höhere Töchterschulen. Dazu brauchten sie Lehrerinnen mit akademischer Ausbildung. Die Universitäten von Basel, Bern und Zürich, die Frauen zur Immatrikulation zuließen, waren protestantisch und liberal geprägt. Dort konnten Ordensfrauen nicht studieren. Die Universität Freiburg in der Schweiz aber ließ keine Frauen zur Immatrikulation zu, denn sie war katholisch.

Joseph Beck, der Bruder der damaligen Generaloberin, der an der Universität Freiburg einen Lehrstuhl für Pastoraltheologie innehatte,

verstand die Sorge seiner Schwester. Er fand im Ausland Modelle. In Münster in Westfalen gab es das St. Anna-Haus, in dem angehende katholische Lehrerinnen ein Studium absolvieren konnten. Auch aus Oxford erfuhr er, dass dort eine

»eine Hochschule nur für Frauen«

Hochschule nur für Frauen geführt wurde unter dem Namen von St. Ursula. Von Seiten der Bischöfe erhielt Joseph Beck wenig Unterstützung. Sie pflegten das Frauenbild von der ehrbaren, bürgerlichen Gattin und Mutter, wozu es kein Studium der Medizin oder der Jurisprudenz brauchte.

Joseph Beck erarbeitete ein zweijähriges Studienprogramm und erreichte dafür die Anerkennung durch die Freiburger Erziehungsdirektion. Der befreundete Architekt August Hardegger baute in Pérolles, damals am Rande der Stadt Freiburg, ein geräumiges Haus mit Unterrichtsräumen und Zimmern für Schwestern und Studentinnen. Fast ein Dutzend seiner Kollegen von der Universität erklärten sich bereit, an einer Hochschule für Frauen zu unterrichten. Im Oktober 1904 wurde der Lehrbetrieb an der Académie Sainte-Croix eröffnet. Die Schwestern führten den Haushalt und sorgten für die Verwaltung. Die Hochschule für Frauen genoss rasch einen so guten Ruf, dass die Universität Freiburg schon im Herbst 1905 Frauen zur Immatrikulation zuließ.

Die Frauenuniversität erübrigte sich. Sie führte ihr Angebot für Ordensfrauen ohne Matura noch bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges weiter. Aber schon 1909 eröffneten die Menzinger Schwestern im Haus der Akademie ein Mädchengymnasium, das erste katholische in der Schweiz, das schon 1916 die Anerkennung der Eidgenössischen Maturitätskommission erhielt.

»Immer auf der Höhe der Zeit« hieß 2001 eine Ausstellung in der Zuger Burg, die die Bemühungen der Ordensfrauen um die Mädchen- und Frauenbildung darstellte. Wichtiges Symbol für das Bemühen der Schwestern, wahrhaft auf der Höhe der Zeit zu sein, war der Neubau des Lehrerinnenseminars in Menzingen 1955-1958, eine großzügige Anlage auf der grünen Wiese im modernen Kubusstil und mit einer ausgeklügelten technischen Infrastruktur, inklusive Bodenheizung. Die Kapelle war, trotz rechteckigem Grundriss, als Zentralbau gedacht. Der Altar stand fast in der Mitte, die Gläubigen scharten sich ringsum, so dass der Priester schon

»auf der Höhe der Zeit«

1958 wenigstens einem Teil von ihnen ins Gesicht sah. Der zunächst offen gedachte Orgelchor musste leider auf Anordnung des Ortsbischofs mit einer Art Lattenzaun verschlossen werden. Zu viel gegenseitige Sichtbarkeit war noch undenkbar.

Dem Bau des Seminars folgte der Bau eines Hallenbads. Eine größere Schule sollte zu ihren eigenen Sportanlagen auch über ein Hallenbad verfügen. Die Seminaristinnen erlernten das Rettungsschwimmen, und die Schwestern mit ihren mannigfachen Rückenleiden konnten im Wasser Linderung finden. Das Hallenbad war mit dem neuen Pflegeheim verbunden, das in seinem Untergeschoss eine Physiotherapiestation enthielt. Die Menzinger Schwestern waren wirklich modern und auf der Höhe der Zeit.

Das Aggiornamento

Vorsichtige Öffnungen regte bereits Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., bei den Menzinger Schwestern an. Seine Haushälterin war

eine Menzinger Schwester aus dem Provinzhaus in Altötting. Seine Ferien verbrachte der Kirchenfürst bis 1939 alljährlich in dem von Menzinger Schwestern geführten Institut Stella Maris in Rorschach am Bodensee. Er war deshalb den Menzinger Schwestern sehr verbunden. Er regte an, dass man sich doch um die Seligsprechung der Gründerin bemühen solle. Er regte auch eine Vereinfachung des Ordenskleides an, vor allem die große, schwere, gestärkte Haube wurde an Ostern 1960 durch einen einfacheren Schleier ersetzt, der die Stirn frei ließ. Die Menzinger Schwestern waren die Ersten in der Schweiz, die ihre Tracht vereinfachten.

Pius XII. regte auch eine Neufassung der Satzungen an, deren Text immer noch auf den Gründervater in der Mitte des 19. Jahrhunderts zurückging. So entstanden die ersten von den Schwestern selbst verfassten Satzungen. Sie sagten nicht mehr, eine Schwester soll das und das

»Mitverantwortung und Mitdenken«

tun, sondern sie tut es. In ihrem spirituellen Teil orientierten sich diese Satzungen neu an Texten aus dem Evangelium und an Worten des heiligen Franz von Assisi. 1963 erhielten die neuen Satzungen die Approbation von Rom.

1960 organisierten die Oberen der Gemeinschaft für die Lehrerinnen einen vierjährigen, berufsbegleitenden Theologiekurs, nach dessen Absolvierung die Schwestern den Religionsunterricht in ihren Klassen selbst übernehmen konnten. In einer Zeit des beginnenden Priestermangels war auch das eine Pioniertat.

Im Sommer 1969 berief die Generalleitung ein außerordentliches Generalkapitel ein, das die »zeitgemäße Erneuerung« unseres Ordenslebens einleitete. Wir überdachten das Wesentliche an unseren Gelübden. Gehorsam verlangt, dass jede die Aufgabe übernimmt, die ihr die Vorgesetzten übertragen. Spirituell geht es um einen Gewissensgehorsam gegenüber Gott, der jede auf mannigfache Art anspricht. Die Allmacht der Oberinnen über den Alltag bekam Grenzen. Die Schwestern wurden zu Mitverantwortung und Mitdenken aufgerufen. Im Gelübde der Armut verpflichteten wir uns zu einem einfachen Lebensstil. Gottgeweihte Ehelosigkeit erwies sich als ein Weg der menschlichen Reifung und der stets wachsenden Liebe zu Gott (vgl. PC 12).

Die erneuerte Sicht auf die Evangelischen Räte führte auch zu einer neuen Verpflichtung gegenüber der schwesterlichen Gemeinschaft und gegenüber den uns anvertrauten Menschen.

»erneuerte Sicht auf die Evangelischen Räte«

Da nach den Worten des Konzils alle Christen zu einem Leben der Vollkommenheit und Heiligkeit berufen sind (vgl. LG 32), war Ordensleben nun nicht mehr eine vollkommenere Lebensform, sondern eine besondere Berufung.

Das neue Grundgesetz, das für alle Provinzen der Kongregation gültig wurde, umschrieb nur das Wesentliche. Es wurde bis 1977, bis zum übernächsten ordentlichen Generalkapitel, ad experimentum in Kraft gesetzt. Einzelheiten für das alltägliche Leben sollte jede Provinz in ihren neu zu schaffenden Provinzstatuten regeln.

1969/70 erarbeitete das Provinzkapitel eigene Provinzstatuten für die Schweiz. All die Bräuche und Vorschriften fielen weg, die bisher ein scheinbar klösterliches Leben gesichert hatten. Jede Schwester konnte nun entweder der Oberin ein Budget einreichen oder die Oberin von Zeit zu Zeit um einen bestimmten, kleineren Betrag bitten. Eine Abrechnung über das Geld in der Hand der Schwestern wurde nie verlangt. Ferien bei den eigenen Angehörigen oder bei und

mit Freunden wurden nun möglich. Statt der bisher klösterlich üblichen Selbstanklage im Kreis der Gemeinschaft gab es in Zukunft regelmäßige Bibelgespräche, die einen geistlichen Austausch ermöglichten, und das Hauskapitel, in dem man allgemeine Angelegenheiten gemeinsam regelte.

Ernüchterung

Oberflächlich gesehen wurde das Gemeinschaftsleben für die einzelne Schwester einfacher. In Wirklichkeit zeigten sich unter einem höheren spirituellen Anspruch allerhand Ecken und Kanten, mit denen umzugehen gelernt werden musste. Für die jüngeren Schwestern wurde das Ordensleben damit reicher. Mancher älteren Schwester, die sich bisher in ihrer Abhängigkeit von der Oberin wohl gefühlt hatte, fiel die Umstellung zu einer neuen Entscheidungsfreiheit schwer.

Wir vollzogen auch jene Veränderung mit, die das ganze Kirchenvolk vollzog: die Überwindung der ausschließlichen vertikalen Ausrichtung auf die Übernatur durch eine horizontale Ausrichtung auf den Nächsten. Denn nach dem Ersten Johannesbrief ist erst die Liebe zum Mitmenschen Zeichen unserer Liebe zu Gott. Dieses Prinzip setzt, um sinnvoll zu sein, ein tiefes und reiches Gebetsleben voraus.

Internethinweis
http://www.mission-entwicklung.ch
Website der Kongregation der Schwestern vom heiligen Kreuz in Menzingen (Schweiz)

1972 und in den folgenden Jahren arbeitete die »Synode 72« in allen Schweizer Bistümern an der Popularisierung der Konzilsbeschlüsse. Dabei meldeten sich auch bisher nicht besprochene Fragen: Muss der Pflichtzölibat für Priester weiter gelten? Sollten nicht auch Frauen zu kirchlichen Ämtern geweiht werden? Ist die Exkommunikation wieder verheirateter Geschiedener im Sinn des Evangeliums?

Es lag nicht in der Kompetenz der Synode, darüber Beschlüsse zu fassen. In großen Teilen des Kirchenvolks entstanden daraus nun Forderungen. Man sprach und spricht von Problemstau. Das Konzil hatte die Hoffnung geweckt, auch solche Fragen könnten nun eine pragmatische und vernünftige Antwort finden und die Rechtsungleichheit zwischen Männern und Frauen könnte beseitigt werden. Ernüchterung machte sich breit. Auch mit der innerchristlichen Ökumene ging es kaum mehr voran.

Papst und Konzil

Der Vatikan schien inzwischen alles zu tun, um im Kirchenvolk die Erinnerung an das Konzil verblassen zu lassen. Dank der scheinbaren, ja sichtbaren Allgegenwart des Papstes, die Johannes Paul II. auf seinen vielen Reisen im Bündnis mit den Medien leistete, entwickelte sich eine neue Art von Papstverehrung, fast von Papolatrie. Beim Tod von Papst Johannes Paul und bei der Amtseinsetzung seines Nachfolgers wurde das noch deutlicher. Man konnte glauben, der Papst sei das Allerwichtigste in der katholischen Kirche.

Im Sinn des Konzils suchten ja die Päpste nach außen den Kontakt mit den nichtchristlichen Religionen. Sie legten großen Wert auf gute Beziehungen zu den Juden, dann auch zu den Muslimen. Sie setzten sich für die Menschenrechte und für den Frieden ein. All das ist wirklich schön und gut. Aber nach innen wachten sie strenger denn je über die Rechtgläubigkeit der Amtsträger, der Theologieprofessoren und ihrer Kolleginnen.

Papst Benedikts Versöhnung mit den Anklägern des Konzils verstärkt die Zentrierung des kirchlichen Lebens um den Papst. Denn Erzbischof Marcel Lefèbvre betonte 1976 in seinem Büchlein »J'accuse le Concile!« (Ich klage das Konzil an), wie sehr mehrere Konzilsdekrete zu früheren, älteren päpstlichen Aussagen im Widerspruch standen: die Dekrete zur Religionsfreiheit, zur innerchristlichen Ökumene, zum Dialog mit den Nichtchristen, die Rede von der Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst in der Konstitution über die Kirche. Lefèbvre wandte sich auch gegen das schöne Dekret Gaudium et Spes, das der Kirche die Pflicht auferlegt, sich

»eine Ellipse mit zwei Brennpunkten«

ernsthaft mit der heutigen Welt auseinanderzusetzen. Erzbischof Marcel Lefèbvre berief sich auf Worte der Päpste von Pius IX. bis zu Pius XII. War er damit nicht päpstlicher als der aktuelle Papst, der doch die Konzilsbeschlüsse anerkennt?

Man soll sich die Kirche nicht nach der Analogie einer Pyramide denken, wo oben der Papst ist, der allen befiehlt und alles entscheidet, unter ihm die Bischöfe quasi als seine höchsten Beamten, unter ihnen die zahlreichen Priester als ihre Helfer und am Boden, ganz unten, das gläubige Volk. Die Kirche muss man sich vielmehr denken nach der Analogie einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, mit Papst und Konzil. Kein Konzil ohne Anerkennung durch den Papst und kein Papst ohne Anerkennung der Konzilien. Beide brauchen einander und müssen einander ausbalancieren. Dass der Papst die Verächter des Konzils so an sein Herz drückt, ist deshalb erschreckend.

Das Wichtigste in der Kirche aber ist das gläubige Volk. Papst Johannes XXIII. hat das erkannt, als er das Konzil aus einem seelsorglichen Anliegen einberief, nicht aus einem dogmatischen. Das Konzil gab Anregungen. Die Gläubigen dachten sie weiter und hoffen auf Erfüllung. Das Zweite Vaticanum darf und wird nicht vergessen werden. Die Konzilstexte müssen wieder und wieder gelesen und besprochen werden. Es geht dabei nicht um unseren eigenen langen Atem. Der Heilige Geist ist der lange Atem. Er hat das Zweite Vaticanum geschaffen, er wird seine Beschlüsse im Herzen der Gläubigen lebendig erhalten.

Uta Fromherz, Dr. phil. (Historikerin), ist Mitglied der Kongregation der Schwestern vom heiligen Kreuz in Menzingen (Kanton Zug, Schweiz) aus dem Regulierten Dritten Orden des heiligen Franz von Assisi. Von 1964-1988 war sie Lehrerin an einem zweisprachigen Gymnasium in Freiburg/Schweiz, von 1988-1994 Direktorin des Lehrerinnenseminars in Menzingen, seit 1996 ist sie Archivarin des Mutterhauses in Menzingen. Von 1988-1994 war sie als Rätin Mitglied der Provinzleitung des Ordens.

Christian Hennecke

Ist die Kirche noch zu retten?

Für einen fundamentalen ekklesiologischen Paradigmenwechsel

Während eine Sozialgestalt von Kirche immer mehr vergeht, entsteht eine neue. In ihr sammeln sich Menschen, die ihren Glauben nicht ererbt, sondern gesucht und gefunden haben. In Kleinen Christlichen Gemeinschaften leben sie miteinander diesen Glauben.

Eine sorgenvolle Frage

Ist die Kirche noch zu retten? Natürlich nicht. Sie muss nicht von uns gerettet werden. Das ist eigentlich klar, denn es gibt nur einen Retter, Jesus Christus, und der hat uns schon gerettet: Als Gemeinschaft der Erlösten sind wir bleibend Seine Kirche. Er ist bleibender Hirte – Er hat die Verantwortung nicht einfach abgegeben an uns: Hirten, Christinnen und Christen, Pastoralämter oder Diözesen. Von daher stellt sich also die Frage nicht.

Auch aus einem anderen Grund fühlt sich die Frage falsch an: Die Kirche ist ja nicht das Ziel der Wege Gottes, sondern die Gemeinschaft der Menschen in der lebenssprühenden Ewigkeit Gottes. Von diesem Blick auf die ursprünglich durch Christi Erlösungstat zuallererst geborene Gemeinschaft der Kirche und die eschatologisch angezielte Einheit der Menschen in Christus wird unsere Fragestellung relativiert.

Damit ist sie aber nicht ganz bedeutungslos. Kirche ist ja Vorgeschmack des Reiches Gottes, Zeichen und Werkzeug für diese heilstiftende Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus. Sie hat also einen wichtigen Dienst an der Menschheit zu tun, sie ist gesandt und in dieser Zeit ein wichtiges Instrument göttlicher Sendung.

Dass dieses Instrument in einer epochalen Krise steckt, das rechtfertigt die Fragestellung dann aber doch. Sie ist gewissermaßen eine soziologische Frage: Aufgrund der Erfahrungen und Beobachtungen eines tief greifenden Wandels des Gefüges unseres Christseins fragen wir nach der Zukunft. Von daher ergibt sich als erste Aufgabe, noch einmal genauer die durchaus ambivalente Situation unserer Kirche zu bedenken und genau hinzuschauen.

Wahrnehmungen eines Übergangs

Ist denn unsere Kirche überhaupt in einer Krise? Mit Blick auf engagierte GemeindechristInnen könnte man dies auch in Frage stellen – inmitten unserer rituellen Kirchenklagen: Hat es denn schon je einmal so viele Gläubige in unseren Gemeinden gegeben, die sich bewusst und aus ei-

ner persönlichen spirituellen Verwurzelung kirchlich engagieren? Dennoch gilt auch eine zeitgleiche Wahrnehmung: Genau dieser oft so lebendig wirkenden Gemeindewirklichkeit kommen die Nachfolger abhanden. Schon seit dreißig Jahren gelingt die Weitergabe des Glaubens an die nachfolgende Generation nicht mehr – es ist in einigen Diözesen schon ein Phänomen der

»Junge Menschen werden nicht mehr prägend in den christlichen Glauben eingeführt.«

zweiten Generation. Junge Menschen werden nicht mehr prägend in den christlichen Glauben eingeführt, es gelingt auch in keiner Weise die Integration in eine kirchlich geprägte Gemeinschaft – geschweige denn in eine liturgische Gemeinschaft.

Auch wenn sich KatechetInnen und Pastoralteams intensiv mit der Jahrgangskatechese für Kommunionkinder und Firmlinge beschäftigen, auch wenn die katechetischen Programme alles andere als oberflächlich sind – wenigstens in vielen Fällen –, ja wir sogar vieles besser machen als Generationen vor uns, so wächst doch nicht das, was wir wünschen – und was wir fast trotzig in den Sakramenten (manchmal mit Bauchschmerzen) feiern. Bestenfalls geschieht hier Erstverkündigung des Glaubens an Eltern, Kinder und Jugendliche. So sind auch Taufe, Erstkommunion und Firmung unter der Hand zu den weitaus missionarischsten Momenten gemeindlichen Lebens geworden – neben Eheschließungen, den Kasualien und vor allem den Beerdigungsfeiern. Auch wenn wir also in den Sakramenten die Eingliederung in die Gemeinschaft mit Christus in seiner Kirche feiern, geschieht dies zumindest im Blick auf die effektive und affektive Eingliederung in die Gemeinde vor Ort nicht mehr.

Diese Erkenntnis ist nicht wirklich neu. Doch lange ließ sich verdrängen, was doch offensichtlich ist: Eine jahrgangsorientierte Katechese verliert angesichts der radikalen Kontextveränderungen ihren ursprünglichen Sinn. Solange geburtenstarke Jahrgänge den Blick auf die Wirklichkeit vernebelten, ließ sich auch der alljährliche Frust verdrängen. Doch diese Vergeblichkeitserfahrung dringt jetzt an die Oberfläche. Etwas bissig könnte man formulieren: Betreiben wir nicht eine Pastoral, die dem klassischen Slapstick des »Dinner-for-one« erschreckend nahe kommt? Auch wenn sich gesellschaftliche Kontexte vollkommen gewandelt haben, wir tun immer noch das gleiche: »The same procedure as every year«! Und während im Sketch der Diener James immer wieder und jedes Jahr die Funktion aller Gäste, die schon lange tot sind, übernimmt und dabei tragisch und komisch zugleich betrunken durch den Speiseraum torkelt, wirkt manche Pastoral ebenso tragikomisch überfordert.

Die Indizien ließen sich beliebig vermehren. Die fast überschwänglich anmutende Rezeption der Sinusstudie und die mit viel Hoffnung und Ahnung erwartete Sinus-U27-Studie lassen deutlich erkennen, was man als Pfarrer jeden Sonntag schon wahrnehmen konnte: Während die Su-

»was wir fast trotzig in den Sakramenten feiern«

che nach Sinnorientierungen durchaus ein Zeichen der Zeit ist, finden sich kaum Suchende in unseren Pfarrgemeinden ein. Doch der Titel »Spiritualität ja – Kirche nein« trifft nicht die Situation: Denn auch heute suchen Menschen nach einer Gemeinschaft, aber sie messen sie an ihrer Glaubwürdigkeit und Authentizität, ja an der Existenzbezogenheit und der Erfahrungsfülle dieses Ortes. Offensichtlich wird die

Pfarrgemeinde in dieser Suche nicht als ein solcher Ort gefunden.

Deutungsversuche

Diese Wahrnehmungen sind zu deuten. Die Deutung entscheidet nämlich auch darüber, mit welcher Grundhaltung und welcher Handlungsstrategie man sich wappnet. Das hier typische – konservativ wie progressiv – verbreitete Deutemuster eines Mangelszenarios soll nun nicht bemüht werden. Es führt nicht weiter und ist fragwürdig. Die Rede vom Mangel entwirft ein grundlegend rückwärts gerichtetes Bewahrungsszenario und setzt so eine geschichtlich gewachsene Sozialgestalt der Kirche mit dem Wesen der Kirche gleich. Was sich im restaurativen katholischen Milieu der Nachkriegszeit entwickelt hat, hat sich aber seit den 1960er-Jahren langsam und oft unbemerkt aufgelöst: Individualisierung, Pluralisierung und neue Wahlmöglichkeiten haben den Modus des Christwerdens und Christbleibens fundamental verändert.

»von einem ererbten Christsein zu einem Christsein aus Berufung und Wahl«

Von einem ererbten Christsein kommt es immer mehr zu einem Christsein aus Berufung und Wahl. Damit aber löst sich ein Gesamtgefüge auf, ein geschlossenes kirchliches Betriebssystem stürzt ab. Dabei geht es hier gar nicht um die Frage, ob ein anderes System besser oder schlechter ist. Es geht auch bei einem neuen Gefüge nicht um eine Absatzbewegung von einem obsolet gewordenen Alten – es geht einfach darum, dass eine neue Weise des Christwerdens auch eine neue kirchliche Sozialgestalt hervorbringen wird.

Damit sei eine erste These formuliert: Bei den entdeckten Veränderungen handelt es sich um einen Paradigmenwechsel im Christwerden und Christbleiben, der zu einer anderen Sozialgestalt der Kirche führt – und nicht zu einer ungebrochenen Fortsetzung oder Weiterentwicklung der bisherigen Gemeindegestalt.

Danielle Hervieu-Leger hat im Blick auf die französische Situation vorgeschlagen, die Kategorie des »praktizierenden Katholiken« zu ersetzen durch die Kategorien des »Pilgers« und des »Konvertiten«[1]. Die Beschreibung spricht fast für sich: Während der Pilger auf der Suche nach dem Geheimnis seines Lebens ist und dabei immer wieder nach möglichen Fundstätten Ausschau hält, ist der Konvertit jemand, der Gott gefunden hat. Hervieu-Leger entdeckt den Pilgertypus im Umkreis der Weltjugendtage, aber auch in Taizé: Denn hier sind keineswegs geformte Christen aufzufinden, sondern eben eine sehr bunte Mischung junger Menschen, die sehr wohl auf der Suche nach dem Geheimnis und einer entsprechenden Mystagogie sind.

»Paradigmenwechsel im Christwerden und Christbleiben«

Für Kirchengemeinden sind solche Pilger enttäuschend: Sie gelten als unverbindlich, während sie subjektiv sehr intensiv auf der Suche sind. Sie können sich nicht binden, solange sie nicht gefunden haben. Ihre Verbindlichkeit liegt in der Suche, nicht im Verweilen. Schwierig sind aber auch die Konvertiten: Solche, die gefunden haben, wirken auf Mitglieder von Kirchengemeinden merkwürdig fromm, ja fast fundamentalistisch und elitär. Umgekehrt sind die Kirchengemeinden für solche Bekehrten merkwürdig unverbindlich. Man sieht, beide – Pilger wie Konvertiten – passen nicht in den gewachsenen Gestaltrahmen ererbter Kirchlichkeit.

Vorerfahrungen einer neuen Kirchengestalt

Der hier sich abzeichnende Übergang lässt sich sehr präzise an den Bemühungen um die Neueinführung des altchristlichen Katechumenats für die Taufvorbereitung Erwachsener ablesen. Inzwischen ist sehr deutlich, dass auch im deutschsprachigen Raum der Glaubensbildung Erwachsener eine deutliche Priorität einzuräumen ist – zu offensichtlich ist die Suche nach Spiritualität und Vertiefung des christlichen Glaubens, zu klar das fast vollständige Verdunsten christlichen Glaubenswissens.

Nun ist seit dem II. Vatikanum – ursprünglich mit Blick auf die Missionsländer – der altchristliche Katechumenat neu in den Blick genommen worden. Seit Ende der 1990er-Jahre wird nun versucht, diesen Weg auch in Deutschland zu begehen. Die Mühen und Widerstände sind beträchtlich. Die Gründe sind auf dem Hintergrund der deutenden Situationsanalyse leicht zu klären: Was im Katechumenat verborgen ist, ist nichts anderes als die praktische Gestaltung des angedeuteten Paradigmenwechsels.

Bislang war es im Rahmen selbstverständlicher und milieuhaft gestützter Christlichkeit die Ausnahme, wenn Erwachsene den Glauben nicht kannten. Diese Außenseiter mussten gewissermaßen in einer Art Nachhilfeunterricht in Form von Konvertitenkursen in die Normalgestalt und Normlebensform des Christseins hineingeführt werden. Dazu brauchte man den Ex-

»der altchristliche Katechumenat neu im Blick«

perten: den Pfarrer, oft aber auch einen regionalen Kurs, der von einem Ordensmann geleitet wurde. Bis heute ist diese Weise der Glaubenseinführung charakteristisch: In Gesprächsabenden oder -kursen werden Menschen mit Grunddaten des christlichen Glaubens vertraut gemacht. Konstante ist dabei die Gemeinde, in die sie dann – katholisch geworden – entlassen werden.

Dass dies heute nicht mehr funktioniert, ist mehr als offensichtlich. Zumal der Katechumenat einen gänzlich anderen – mystagogisch und biographisch angelegten – Weg vorschlägt. Auch wenn der Pfarrer der erste Ansprechpartner für Glaubenssuchende bleibt, die Christ oder Christin werden wollen, ist doch der Weg des Christwerdens gänzlich anders: Zusammen mit anderen Zeugen und Zeuginnen geht der Katechumene einen Weg des Glaubens, der stark an der Schrift orientiert ist. Zugleich ist dieser Weg durch die Stufenfeiern des Glaubens immer auch liturgisch geprägt und an die gottesdienstfeiernde Gemeinde angebunden. Die existenziellen

»Suche nach ekklesialer Glaubensexistenz«

Schritte des Glaubenswachstums werden hier gegangen und gefeiert. Es geht nicht nur und nicht zuerst um den Erwerb von Glaubenswissen, sondern dieses wird eingebunden in eine Suche nach einer ekklesialen Glaubensexistenz. Das Hineingeführt-Werden in die Heilige Schrift, das Sich-Hineinleben in die christliche Liebe, die Erfahrung der machtvollen liturgischen Zeichen beschreiben Elemente eines Initiationsweges, der schon auf dem Weg in eine kirchliche Existenz einführt.

Es gehört zu den erschütternden Erfahrungen nicht nur der französischen Kirche: So geformte Christen und Christinnen verlieren sich viel zu oft in ein volkskirchliches Nirvana, entlässt man sie in das geprägter Kirchengemeinden. Hier wird deutlich, dass eine bestimmte Weise des Christwerdens auch eine andere Wei-

se des Christbleibens und damit einer Lebensform des Kircheseins fordert.

So wird deutlich, dass die faktischen Widerstände und Zögerlichkeiten in Bezug auf den Katechumenat in der Tat damit zusammenhängen, dass hier eine andere existenzielle Kirchengestalt angezielt wird, die nicht unbedingt in das Gestaltsetting bisheriger Kirche passt. Die darin liegende Herausforderung ist für die auf Bestandswahrung ausgerichtete Volkskirche ererbter Christlichkeit kaum annehmbar.

Man wird also nicht davon sprechen können, dass junge Menschen wie suchende Erwachsene und Katechumenen zwar nach den Quellen der christlichen Spiritualität suchen, sich kirchlich aber verweigern würden. Eher ist es so, dass sich häufig die Hoffnung nicht erfüllt, dass eine dem Modus des Christwerdens angemessene Gestalt und Lebensform der Kirche gefunden werden kann. Offensichtlich braucht es eine neue Pluralität von Lebensorten des Christseins und Christbleibens.

Nun sind es gerade die größeren pastoralen Räume, die die Möglichkeit eröffnen, einen notwendigen ekklesiologischen Paradigmenwechsel einzuleiten. Wenn nämlich die Zusammenführung mehrerer Pfarrgemeinden zu einer Pfarrgemeinde dazu führt, dass nun in einer Pfarrei mehrere ehemals selbständige Gemeinden mit

»neue Pluralität von Lebensorten«

ihrer jeweiligen Geschichte und ihren Lokaltraditionen koexistieren, so bedeutet das aus einer gemeindeentwicklerischen Sicht zum einen, dass man nun mit einer größeren Pluralität gemeindlichen Lebens rechnen darf (was freilich auch die einzelne Gemeinde relativiert und in Beziehung setzt zu den anderen). Zum anderen ist nicht zu sehen, warum nicht auch weitere Orte des Kircheseins und Kirchewerdens zu entdecken und zu entwickeln sind. Konkret ist beispielsweise nicht mehr die Jugendgruppe, sondern die Schule der Ort, an dem junge Menschen ihr Kirchesein entdecken können. Eltern und Kinder erleben im Kindergarten einen Ort, an dem Kirche erfahrbar wird. Konsequent durchdacht findet hier so etwas wie eine Dezentralisierung der Kirchenerfahrung statt. Es entstehen Lebensorte des Kircheseins dort, wo Menschen leben, in Beziehung stehen – und auch ihren Glauben teilen.

Kleine Christliche Gemeinschaften

Wenn unsere deutsche Kirche weltkirchliche Aufbrüche stärker wahrnähme, dann könnte sie entdecken, in welch geradezu überraschend konsonanter Weise sich die Kirche in verschiedenen Kontinenten entwickelt. Während sich in den USA seit einigen Jahrzehnten auf dem Hintergrund verschiedener Gemeindeerneuerungsprogramme in unterschiedlichsten Weisen »small christian communities« als ekklesial-spirituelle Selbsthilfegruppen entwickelt haben, wächst in Lateinamerika, Afrika und Asien immer mehr die Erkenntnis, dass angesichts der Urbanisierung und der damit gegebenen Verdichtung und Vergrößerung der Pfarreien einerseits, des Erfolges der hauskirchlich geprägten Sekten andererseits die Weiterentwicklung der Basisgemeinden als einer Basisebene des Kircheseins dringend nötig ist. Während die politischen Kämpfe um Basisgemeinde wie Nachhutgefechte der 68er-Generation anmuten, ist die Frage nach einer spirituell-diakonischen Prägung lokaler Basisgemeinden die große Herausforderung lateinamerikanischer Kirchengestalt, gerade auch im Blick auf die Herausforderungen der Evangelisierung.[2]

Zuerst in Ostafrika, später – unter der maßgeblichen Begleitung der deutschen Bischöfe Oswald Hirmer und Fritz Lobinger – in Südafrika und im ganzen südostasiatischen Raum ent-

»spirituell-diakonische Prägung lokaler Basisgemeinden«

entwickelte sich ein Pastoralansatz, der sich eine kirchliche Gestalt in Form eines Netzwerkes von Kleinen Christlichen Gemeinschaften gibt: eine Kirche in der Nachbarschaft, die als ein Netzwerk vieler und vielgestaltiger kirchlicher Orte eingebunden ist in die Pfarrei als Grundgestalt lokaler Kirche.[3]

Dabei ist diese Kirche in der Nachbarschaft immer schon umfassender zu denken als nur eine spirituelle Selbsthilfestruktur. Es geht auch um mehr als um»kommunikative Glaubensmilieus« (M. Kehl), die sie zweifellos auch sind. Kleine Christliche Gemeinschaften, wie sie seit einigen Jahren auch – inspiriert durch Missio – in einigen Diözesen in Deutschland gefördert werden, zeichnen sich vielmehr dadurch aus,

»Spiritualität des Wortes Gottes«

dass sich in ihnen eine Erfahrung des Kircheseins vor Ort eine Gestalt gibt. Es sind entsprechend vier Merkmale, die diesen Pastoralansatz zur »the most local incarnation of the one, holy, catholic and apostolic church« machen, wie sich die ostafrikanischen Bischöfe ausgedrückt haben:

- Eine Kleine Christliche Gemeinschaft lebt aus dem Wort Gottes: Der Weg des Bibelteilens eröffnet den Weg zu einer Spiritualität des Wortes Gottes, bei der jeder und jede im Hören auf Sein Wort in eine Begegnung mit Christus kommen kann, in der durch das Hören auf das Wort Kirche wächst und zugleich diese Gemeinschaft sich in ihrer Sendung erfährt.
- Eine Kleine Christliche Gemeinschaft ist offen für alle Menschen in der konkreten jeweiligen Nachbarschaft oder im Lebensumfeld. Alle Menschen im jeweiligen Beziehungsumfeld sind eingeladen, sich von Christus zur Kirche sammeln zu lassen. Dabei werden solche Gemeinschaften auch immer ökumenisch sein.
- Eine Kleine Christliche Gemeinschaft lebt mit einer konkreten Sendung in das Umfeld hinein. Durch den sechsten Schritt des Bibelteilens wird die Gemeinschaft herausgefordert, sich die Frage zu stellen, wozu Gott sie an ihrem Ort sendet. Das Mitvollziehen der Sendung Jesu im konkreten Umfeld gehört wesentlich dazu. Dabei geht es nicht um Aktionen, sondern um die

»Mitvollziehen der Sendung Jesu im konkreten Umfeld«

konkrete Suche nach dem Willen Gottes, der sich im Leben mit den Menschen zeigt. Die gemeinschaftliche Unterscheidung der Geister und die Suche nach der klaren Erkenntnis der konkreten Sendung ist ein Wesenszug Kleiner Christlicher Gemeinschaften.

- Eine Kleine Christliche Gemeinschaft ist eingebunden in die Pfarrei. Die Teilhabe an der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche, aber auch die Notwendigkeit der Einbindung in das Leben der verschiedenen Aktivitäten und der Dienste in der Pfarrei und schließlich die Notwendigkeit der Fortbildungen von Seiten kompetenter Theologen und Theologinnen – all das sorgt dafür, dass hier ein Netzwerk verschiedener kirchlicher Orte wächst, das in der Feier der Eucharistie seine Mitte findet, gleichzeitig aber auch deutlich macht, dass Kleine Christliche Gemeinschaften nach dem Prinzip der Subsidiarität viele Dienste und Aufgaben des Kircheseins vor Ort leben können (Beerdigungsdienste, Initiation etc).

Die ersten Erfahrungen im deutschsprachigen Raum stimmen zuversichtlich. Gleichzeitig wird gerade an den Schwierigkeiten der Umsetzung deutlich, dass es sich zum einen wirklich um eine»andere Art des Kircheseins« handelt. Zum anderen versteht es sich von selbst, dass weltkirchliche Erfahrungen nicht einfach»umgesetzt« werden können in ziemlich anderen kulturellen Kontexten. Die Mühen einer Inkulturation sind in vollem Gange.

Eine theologische Perspektive

Will man den beschriebenen Veränderungen und dem sich abzeichnenden theologischen Paradigmenwechsel theologisch auf die Spur kommen, dann kann hier in der gebotenen Kürze darauf verwiesen werden, dass sich möglicherweise in all diesen Zeichen der Zeit ein Perspektivenwechsel abzeichnet, den das II. Vatikanum eingeleitet hat. Hermann Josef Pottmeyer hat in verschiedenen Beiträgen darauf verwiesen, dass dieser Perspektivenwechsel ein noch nicht ausgelotetes prophetisches Erbe konziliarer Ekklesiologie ist[4]: Während einerseits die Ekklesiologie des Konzils sich aus der liturgischen, ökumenischen und biblischen Bewegung nährte und in dieser Zeit auch der charismatische Aufbruch der Kirchlichen Bewegungen seinen Anfang nahm, konnten andererseits wesentliche Grundgedanken des Konzils wie die participatio actuosa, die Existenzform der kirchlichen Communioekklesiologie und auch die Perspektive einer neuen Offenbarungstheologie nur wenig Eingang finden in die örtliche kirchliche Praxis und Struktur. Doch in den letzten Jahren wird immer deutlicher, dass es einer »Spiritualität in Gemeinschaft« (Johannes Paul II. in Novo Millenio Ineunte 43) bedarf, um Kirche auch von innen zu leben und zu erfahren.

Christian Hennecke, Dr. theol, ist seit 2006 Regens im Priesterseminar und zugleich Leiter des Fachbereichs Missionarische Seelsorge in der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim. Er setzt sich mit Fragen der Gemeindeentwicklung auseinander. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit ist die Weiterentwicklung des weltkirchlichen Ansatzes der Kleinen Christlichen Gemeinschaften.

[1] Vgl. Danielle Hervieu-Leger, Pilger und Konvertiten, Würzburg 2005.
[2] Dabei sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu unterscheiden von den neuen Kirchlichen Bewegungen, die allerdings in ähnlicher Weise als Netzwerk strukturiert sind.
[3] Vgl. hierzu die Arbeit von K. Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein, Freiburg 2005 und zuletzt O. Fuchs/F. Weber, Gemeindetheologie interkulturell, Ostfildern 2007.
[4] Vgl. H. J. Pottmeyer, Neue Sammlung und Sendung – die Chance eines Endes, Tag der Priester und Diakone im Bistum Essen, 2007.

Bernhard Obojes

Die globale Finanz- und Wirtschaftskrise hinterfragen

Über Funktionsweise und Alternativen unseres Wirtschaftssystems

Wodurch ist die Wirtschaft denn so in die Krise geraten? Und was kann man dagegen tun? KonsumentInnen haben Macht: Das Streben nach dem billigsten Angebot steuert ebenso wie die Entscheidung, fair zu handeln. Auch auf dem Finanzmarkt.

Die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise ist derzeit in aller Munde und langsam aber sicher sind die Auswirkungen auch im täglichen Leben in Europa spürbar. Was sich in der Finanzbranche auf internationaler Ebene abspielt, scheint zwar weit entfernt, jedoch können sinkende Aktienkurse in einer globalisierten Weltwirtschaft eine weit reichende Kettenreaktion auslösen. In gewisser Weise sind die meisten von uns an den Entwicklungen beteiligt – und sei es nur dadurch, dass wir unsere Ersparnisse auf die Bank bringen und somit für Geschäfte auf den Finanzmärkten zur Verfügung stellen.

Wer hätte vor zwei Jahren gedacht, dass angebliche Probleme am US-amerikanischen Hypothekenmarkt eine weltweite Wirtschaftskrise auslösen würden, deren Folgen eine unvorhersehbare Dynamik entwickeln? Nun, einige kritische BeobachterInnen des globalen Wirtschaftssystems warnen schon seit Jahren vor derartigen Szenarien. Doch in der breiten Öffentlichkeit wurde diesen Stimmen kaum Gehör geschenkt, sei es, weil viele an diesem fehlerhaften System verdienten, sei es aus Angst davor, dass die prognostizierten Schwierigkeiten wirklich eintreffen könnten. Zudem hat uns die kapitalistische Marktwirtschaft seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges innerhalb kurzer Zeit zu großem Wohlstand verholfen, während andere Modelle scheiterten – eine bessere Alternative scheint es nicht zu geben.

Folgenschwere Widersprüche

Doch hat die kapitalistische Marktwirtschaft bisher wirklich so gut funktioniert? Große Teile der Bevölkerung Westeuropas, Nordamerikas, Japans und einiger weniger weiterer Staaten leben zwar in noch nie da gewesenem Wohlstand, doch Millionen von Menschen leiden an Hunger, sind zu Arbeiten unter sklavenähnlichen Bedingungen gezwungen und sterben an Krankheiten, die mit einfachen medizinischen Mitteln geheilt werden könnten. Von derartigen Zuständen wird zwar in den Medien immer wieder am Rande berichtet, aber für Aufruhr sorgen sie nur bei wenigen. So reicht es anscheinend auch von Seiten der Politik vollkommen aus, gut gemein-

te Absichtserklärungen für die Verbesserung der Situation abzugeben und einen minimalen Bruchteil des Staatsbudgets für Entwicklungszusammenarbeit zur Verfügung zu stellen: Nicht einmal die vereinbarte Zielsetzung aller OECD-Länder von 0,7 Prozent des BIP wird von den meisten Staaten erreicht.

Im Gegensatz dazu werden angesichts der Krisensituation den großen Banken und multinationalen Industriekonzernen innerhalb weniger Wochen ungeheure Geldsummen für Rettungspakete bereitgestellt. Die Notwendigkeit staatlichen Eingreifens in solchen Notsituationen sei an dieser Stelle nicht in Frage gestellt – schließlich würde durch die Insolvenz von Großbanken die gesamte Finanzwelt im Chaos versinken und der Bankrott von Unternehmen wie General Motors tausende Arbeitsplätze vernichten und viele kleinere Firmen mit in den Ruin ziehen. Die Logik dieser Geschehnisse sollte uns aber zum Nachdenken und Hinterfragen animieren. Die globalen wirtschaftlichen Zusammenhänge sind zwar höchst komplex, doch die grundlegenden Mechanismen sind leichter verständlich, als man von vorneherein annehmen mag.

Fortwährende Dynamik

Beginnen wir zum Beispiel beim Konkurrenzmechanismus am freien Markt. Das Wettbewerbsprinzip unter den Anbietern ist das Herzstück unseres Wirtschaftssystems. Jedes Unternehmen spezialisiert sich auf die Produktion bestimmter Güter, seien es Kleidung, Haushaltsgeräte oder Nahrungsmittel. Weil in der jeweiligen Branche mehrere Produzenten ähnliche Waren anbieten, können KonsumtInnen zwischen verschiedenen Angeboten wählen. Bei ähnlicher Qualität ist meist der Preis ausschlaggebend dafür, welches Produkt schlussendlich im Einkaufswagen landet. Die Unternehmen müssen also ständig versuchen, günstigere Waren anzubieten als die Konkurrenz. Um trotzdem einen Gewinn erwirtschaften zu können, gilt es, Produktionskosten zu sparen. Dafür gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, etwa der Einsatz effizienterer Maschinen oder die Auslagerung der Produktionsstätten in Länder mit niedrigerem Lohnniveau.

Da im freien Wettbewerb niemals eine Untergrenze erreicht werden kann, entsteht ein Kreislauf, der zu immer kleineren Preisen und damit einhergehend zu geringeren Produktionskosten führt. Denn kaum zieht ein Unternehmen

»Zieht ein Unternehmen beim Konkurrenzangebot nicht mit, kann es seine Waren nicht mehr verkaufen.«

beim Konkurrenzangebot nicht mit, kann es seine Waren nicht mehr verkaufen. Dieser Mechanismus hat dazu geführt, dass wir hier in Westeuropa nur mehr einen geringen Teil unseres Einkommens für Nahrungsmittel ausgeben müssen und uns diverse Luxusgüter leisten können, jedoch um den Preis, dass anderswo die Löhne das äußerste Existenzminimum kaum übersteigen, Arbeitsplätze durch Maschinen ersetzt werden und die Umwelt schonungslos ausgebeutet wird.

Um diesem Trend entgegenzuwirken, ist es notwendig, Spielregeln einzuführen, die alle Marktteilnehmer zur Einhaltung gewisser Mindeststandards zwingen. Die Aufgabe, diese Rahmenbedingungen festzulegen und zu überwachen, wird meist den Staaten zugeschrieben. Die jeweiligen Regierungen sind dabei allerdings großem Druck ausgesetzt, denn diverse Interessengruppen versuchen Einfluss auf die politischen Entscheidungen zu nehmen. Während von Seiten der Unternehmensführungen meist

niedrige Standards, beispielsweise bei den Arbeitsbedingungen, angestrebt werden, setzt sich die Vertretung der ArbeitnehmerInnen in der Regel für stärkere Regulierungen ein. Die nationalen Regierungen müssen sich für einen Mittelweg entscheiden und je nachdem, zu welcher Seite sie tendieren, hat das zur Folge, dass es relativ umfangreiche Arbeitnehmerschutzbestimmungen wie etwa in Österreich gibt oder unzumutbare Verhältnisse wie in den Textilfabriken in Bangladesch oder Mexiko.

Wetteifern um Renditen

Um wieder zur aktuellen Finanzkrise zurückzukommen: Auch hier spielt das Prinzip des freien Wettbewerbs eine tragende Rolle. Im Mittelpunkt der Geschehnisse rund um die US-amerikanische Immobilienkrise und die daraus resultierenden Folgen stehen Banken. Deren grundsätzliche Aufgabe liegt darin, Geld von AnlegerInnen zu sammeln und in Form von Krediten an Privatpersonen oder Unternehmen weiterzugeben. Diese Vermittlungsfunktion ist für ein leistungsfähiges Wirtschaftssystem wichtig, da viele Investitionen ohne zusätzlich ausgeborgte Geldmittel nicht getätigt werden könnten. Die Differenz zwischen den unterschiedlichen Zinssätzen von Einlagen und Krediten steht den Banken als Ertrag für ihre Tätigkeit zu. Im Prinzip nützt dieses System allen Beteiligten, vorausgesetzt bestimmte Richtlinien werden eingehalten.

Allerdings sind auch Banken dem bereits beschriebenen marktwirtschaftlichen Konkurrenzmechanismus ausgesetzt. Weil das Bankengeschäft hohe Gewinne verspricht, wetteifern zahlreiche Anbieter von Geldanlagen und Krediten um potenzielle KundInnen. Die Rolle der niedrigen Preise als Richtwert für die Wettbewerbsfähigkeit übernimmt in dieser Branche der Zinssatz. Die Bank, die ihren AnlegerInnen die höchsten Sparzinsen anbieten kann, hat am

»Im Prinzip nützt dieses System allen Beteiligten, wenn...«

Markt die Nase vorn. Um attraktive Zinssätze für die SparerInnen auszahlen zu können, müssen die Geldinstitute selbst noch höhere Zinsen einnehmen, sei es durch die Vergabe von Krediten oder durch Investitionen in verschiedene Anlageformen auf den Finanzmärkten. Letzteres wurde vor allem in den vergangenen Jahren immer reizvoller, da die Börsen hohe Gewinnmöglichkeiten versprachen. Investmentbanken, die auf Geschäfte an den Finanzmärkten spezialisiert sind, konnten Profite in Milliardenhöhe einstreichen und auch Unternehmen anderer Branchen (bis hin zu Privatpersonen) investierten vermehrt in Wertpapiere.

Ein Problem dieser Entwicklung lag jedoch darin, dass das auf Finanzmärkten veranlagte Kapital nicht für die Vergabe von Krediten genutzt werden kann und daher nicht für Investitionen von Unternehmen zur Verfügung stand. Ein anderes ergab sich unmittelbar aus dem Konkurrenzdruck zwischen den Banken: Da immer mehr ihr Glück an der Börse versuchten, wurden zunehmend größere Risiken in Kauf genommen, um höhere Zinsgewinne verbuchen zu können als die Mitstreiter. Früher oder später mussten diese risikoreichen Geschäfte schief gehen – die Blase platzte – und ab diesem Zeitpunkt nahm eine Reihe von Verlusten ihren Lauf. Jetzt wurde vielen erst bewusst, mit welch hohen Summen spekuliert wurde, ohne das Risiko vernünftig zu kalkulieren.

Dass es gerade jetzt zu dieser Zuspitzung des Konkurrenzdrucks an den Finanzmärkten gekommen ist, der zu unvorsichtigem Handeln

verleitet hat, kann unter anderem damit begründet werden, dass etwa seit den 1980er-Jahren mit der zunehmenden Popularität neoliberaler Wirtschaftspolitik immer mehr der beschränkenden Regulierungen im Finanzsektor abgebaut wurden.

Die Immobilienfalle

Ohne zu sehr ins Detail zu gehen, sind an dieser Stelle vielleicht noch ein paar Worte zur Immobilienkrise in den USA angebracht. Diese hat den Stein ins Rollen gebracht und die Hintergründe sagen einiges über die Charakteristik unseres marktwirtschaftlichen Systems und die gängigen Praktiken in der Finanzbranche aus.

Vor allem ab dem Jahr 2000 stiegen die Preise für Häuser und Wohnungen in den USA sehr stark an. Es wurde zu einem lukrativen Geschäft, sich ein Eigenheim zu kaufen und wenige Jahre oder auch nur Monate später wieder zu einem höheren Preis zu verkaufen. Interessenten waren genug vorhanden, weil mit weiteren Preissteigerungen gerechnet wurde und möglichst viele an dieser Entwicklung verdienen wollten. Verstärkt wurde der Trend von Banken, die ihren KundInnen empfahlen, Kredite für den Kauf von Häusern und Wohnungen aufzunehmen, die gleich mit einer Hypothek auf die neu erworbene Immobilie besichert werden konnten. Nach dem späteren Verkauf der Eigenheime würde der Gewinn ausreichen, um die Kreditschulden auszugleichen und zusätzlich einen ordentlichen Profit verbuchen zu können – so die BeraterInnen vieler Banken.

Bei der Kreditvergabe wurde kaum Rücksicht auf die eigentlichen Bedürfnisse der potenziellen KundInnen genommen. Auch Leuten mit einem sehr niedrigen Einkommen, die sich einen hohen Kredit für den Kauf einen Hauses normalerweise nicht leisten könnten und ihr Geld für andere Ausgaben des täglichen Bedarfs benötigen, wurde zu derartigen Geschäften geraten. Es wurden sogar spezielle Formen von Krediten erfunden, die auf Menschen mit geringen Vorkenntnissen den Eindruck erweckten, es würde sich um eine sehr günstige Kredit-Variante handeln. Tatsächlich aber waren die Zinssätze bei einkommensschwächeren Personen umso höher und oft wurden die Schulden nur auf einen späteren Zeitpunkt verlagert.

Diese Praxis wurde einige Zeit lang vorangetrieben, bis tatsächlich der Moment kam, an dem immer mehr SchuldnerInnen ihre Zins- und Tilgungsraten nicht mehr zahlen konnten. Daher verkauften sie ihre Eigenheime, um mit dem Erlös die Schulden zu begleichen. So entstand

»komplexe und undurchsichtige Finanzprodukte«

plötzlich ein Überangebot an Immobilien, sodass deren Wert sank und der Verkaufserlös bald nicht mehr ausreichte, um die Kredite zurückzahlen zu können. Tausende gutgläubige KreditkundInnen schlitterten in eine Schuldenfalle und verloren nicht nur ihr Dach über dem Kopf, sondern ihr gesamtes Vermögen, das zur Tilgung der Kreditschulden herangezogen wurde. Trotzdem konnten viele ausstehende Verbindlichkeiten nur teilweise getilgt werden, weshalb auch auf die Kredit gebenden Banken hohe Verluste zukamen. Diese hatten sich wiederum teilweise abgesichert, indem sie durch komplizierte Verfahren die ausstehenden Kredite in Form von Wertpapieren an den Börsen verkauften. Diese überaus komplexen und undurchsichtigen Finanzprodukte versprachen hohe Gewinne, sodass verschiedenste Unternehmen große Geldsummen auf diese Weise anlegten und schlussendlich verloren.

KonsumentInnen entscheiden

In der Medien-Berichterstattung über die Finanz- und Wirtschaftskrise taucht immer wieder das Bild des »mächtigen Konzernmanagers« auf, der rücksichtslos danach strebt, Renditen in Milliardenhöhe zu erwirtschaften und zu einem guten Teil in der eigenen Tasche verschwinden zu lassen. Auch wenn einzelne Personen sicherlich eine beträchtliche Rolle in den beschriebenen Entwicklungen spielten, ist es verkürzt, ihnen die alleinige Schuld an der jetzigen Krise zuzuschreiben. Das grundlegende Problem liegt in der Fehlerhaftigkeit des marktwirtschaftlichen Systems selbst. Radikale KritikerInnen sehen die aktuelle Krise daher als Anlassfall, um eine komplette Umgestaltung unseres Wirtschaftssystems zu fordern. Gemäßigtere Stimmen setzen sich für neue Regulierungen ein, um durch politische Rahmenbedingungen die Mängel zu beseitigen. Dass es jedenfalls einer Änderung bedarf, geben mittlerweile sogar vormals vehemente Verfechter der freien Marktwirtschaft zu. Doch inwieweit kann jede/r Einzelne von uns ihren/seinen Beitrag leisten?

»Unser Verhalten ist entscheidend dafür, in welche Richtung der Konkurrenzmechanismus die anbietenden Unternehmen lenkt.«

Zunächst gilt es zu hinterfragen, welche Rolle jede/r von uns im marktwirtschaftlichen Kreislauf einnimmt. Da wir in verschiedenster Weise als KonsumentInnen auftreten, bilden wir ein wichtiges Glied in der Kette. Unser Verhalten ist entscheidend dafür, in welche Richtung der Konkurrenzmechanismus die anbietenden Unternehmen lenkt. Angenommen, wir würden nicht immer die billigsten Produkte kaufen, sondern nur jene, die unter guten Arbeitsbedingungen hergestellt werden, dann müssten sich die Unternehmen diesem Trend anpassen. Dass dies durchaus möglich ist, zeigt der große Erfolg von fair gehandelten Produkten in den vergangenen Jahren. Dadurch, dass wir KonsumentInnen bereit sind, einen etwas höheren Preis für Kaffee zu bezahlen, können die Bäuerinnen und Bauern in den Herkunftsländern ein angemessenes Einkommen erwirtschaften und ihre Lebensumstände verbessern.

Auch im Finanzbereich treten wir als KonsumentInnen auf, indem wir beispielsweise unsere Ersparnisse anlegen. Wie im Lebensmittelgeschäft haben wir dabei die Auswahl zwischen verschiedenen Produkten – ob Sparbuch, Aktienfonds oder Lebensversicherung. Ausschlaggebend für die Entscheidung ist meist die Höhe der angebotenen Zinserträge. In jedem Fall aber wird das Geld für einen gewissen Zeitraum der Bank überlassen und diese kann mehr oder weniger frei darüber verfügen. Ob die Summe, die auf meinem Sparbuch »liegt«, als Kredit an ein kleines Unternehmen weitergegeben wird oder für Spekulationen am Finanzmarkt dient – mit der Einzahlung habe ich die Entscheidung darüber der Bank überlassen.

Unfaires Zinssystem

An dieser Stelle sei eine kritische Anmerkung zur Charakteristik von Zinserträgen bzw. Kreditzinsen im Allgemeinen angebracht: Diese haben eine wesentlich verstärkende Wirkung auf den wachsenden Unterschied zwischen Arm und Reich. Je mehr Geld veranlagt werden kann, desto größere Zinserträge können ohne weiteres Zutun eingenommen werden. Wer hingegen nicht in der glücklichen Lage ist, überhaupt einen kleinen Teil des Einkommens ansparen zu können, profitiert auch nicht von den Zinserträgen – und

in dieser Situation befindet sich ein sehr großer Teil der Menschen weltweit!

Hinsichtlich der Kreditzinsen ist der Unterschied noch drastischer: KlientInnen, die über ein Haus, Auto oder andere Wertgegenstände verfügen, bekommen von Banken problemlos Darlehen und je mehr materielle Sicherheiten geboten werden können, desto niedriger wird der Zinssatz angesetzt. Schließlich besteht aus Sicht der Bank dann nur ein minimales Risiko,

»Startkapital von 100 Euro«

dass der Kredit nicht zurückgezahlt wird. Menschen hingegen, die unter finanzieller Not leiden und nichts besitzen, außer einer notdürftigen Unterkunft und den allernotwendigsten Dingen, die ihr Überleben ermöglichen, bekommen von einer gewöhnlichen Bank überhaupt keinen Kredit. Schließlich können sie keinerlei materielle Sicherheiten anbieten.

Außerdem lohnt sich für Banken eine Kreditvergabe erst ab einer bestimmten Höhe – in finanzieller Armut lebende Menschen würden aber nur geringe Summen benötigen, um ein Kleinst-Unternehmen aufbauen zu können. Schon ein Startkapital von 100 Euro könnte für sie neue Einkommensmöglichkeiten schaffen, etwa um eine Nähmaschine, ein Fahrrad oder ein paar Hühner zu kaufen. Weil sie von Banken jedoch keine derartigen Darlehen bekommen, geraten sie oft in eine Schuldenfalle, weil sie gezwungen sind, Kredite bei lokalen Geldverleihern aufzunehmen, die ihnen Wucherzinsen abverlangen.

Mikrokredite gegen Armut

Dieser Problematik hat sich unter anderen der ökumenische Weltrat der Kirchen bereits 1975 angenommen und einen Weg geschaffen, Kirchengelder so anzulegen, dass sie Menschen in verschiedenen Ländern zugute kommen, indem damit Darlehen für Entwicklungsprojekte finanziert werden. Daraus entstand die internationale Genossenschaft Oikocredit.

Etwa zur gleichen Zeit entwickelte ein Wirtschaftsprofessor in Bangladesch ein System, das die Vergabe von Kleinstkrediten (so genannte Mikrokredite) an arme Menschen ermöglicht. Dieses erwies sich als so erfolgreich in Bezug auf die Linderung von Armut, dass eben jener Ökonom namens Muhammad Yunus 2006 dafür den Friedensnobelpreis verliehen bekam. Der Schlüssel des Erfolgs liegt darin, dass Menschen nicht

Internethinweis
http://www.oikocredit.org
verweist auch auf nationale Kooperationspartner und Fördervereine

gemäß materieller Kategorien bewertet werden, sondern dass ihre Fähigkeiten anerkannt und ihre Potenziale gefördert werden.

Auch Oikocredit wurde schon vor Jahren auf die positive Wirkung von Mikrokrediten aufmerksam und beteiligte sich an derartigen Initiativen. Mittlerweile verwaltet Oikocredit nicht

»Fähigkeiten anerkannt und Potenziale gefördert«

mehr nur kirchliche Gelder, sondern bietet auch Privatpersonen und diversen Institutionen die Möglichkeit an, in Mikrokredite zu investieren. Dafür wurden einerseits in Staaten wie Deutschland, Österreich oder der Schweiz Fördervereine eingerichtet, die eine Beteiligung an Oikocredit durch den Erwerb von Genossenschaftsanteilen ab einer Höhe von 200 Euro anbieten. Das so eingelegte Geld wird andererseits über Regio-

nalbüros in Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa an lokale Partnerorganisationen weitergeleitet, die die Vergabe von Mikrokrediten abwickeln. Ähnlich wie bei einem Sparbuch können die AnlegerInnen ihr Geld jederzeit durch den Verkauf der Genossenschaftsanteile wieder zurückbekommen und erhalten in der Zwischenzeit eine jährliche Dividende von in der Regel 2 Prozent.

Das Prinzip ähnelt jenem des fairen Handels: Wer seine Ersparnisse bei Oikocredit anlegt, verzichtet auf eine höhere Verzinsung, wie sie von kommerziellen Banken angeboten wird. Dafür besteht die Gewissheit, dass das Geld Menschen zugute kommt, die es dringend benötigen und mit dessen Hilfe Armut überwinden können.

Abschließend noch eine Anmerkung zur »Kreditfähigkeit« von Menschen, die aufgrund finanzieller Armut keinerlei materielle Sicherheiten anbieten können: In den vergangenen fünf Jahren wurden mehr als 98 Prozent aller von Oikocredit vergebenen Kredite fristgerecht zurückgezahlt – eine Quote, die kommerzielle Banken kaum erreichen. Ein Indiz dafür, dass Anerkennung und Vertrauen nach wie vor die größte Sicherheit in unterschiedlichen Bereichen des Lebens bieten.

Bernhard Obojes, studiert Politikwissenschaft und Internationale Entwicklung an der Universität Wien und arbeitet für den österreichischen Förderverein Oikocredit Austria.

Peter Gach

Armenbekämpfung statt Armutsbekämpfung

Persönliche Erfahrungen

Arbeitslosigkeit führt oft in die Armut. Bereits kleinere Zahlungen können dann größere Probleme auslösen. Viele behördliche Maßnahmen erhöhen bloß den Druck, werden als zusätzliche Belastung und nicht als Hilfe wahrgenommen. Eine Darstellung aus der Sicht eines betroffenen Österreichers.

Mein Name ist Peter Gach, ich bin 58 Jahre alt, Leiter der Selbsthilfegruppe für Menschen in schwierigen Lebenssituationen (SHG_fMisL), Sprecher der Agendagruppe »Arbeitslose für Arbeitslose« und Mitglied beim Netzwerk Grundeinkommen und sozialer Zusammenhalt. Darüber hinaus bemühe ich mich auch um eine intensive Vernetzung mit der Österreichischen Armutskonferenz, der Bassena am Schöpfwerk (einem unabhängigen Sozialprojekt), dem Fonds Soziales Wien der Stadtverwaltung, der Katholischen Sozialakademie Österreichs (KSOe) und anderen sozialen Einrichtungen. Ziel dieser Vernetzungstätigkeit ist ein möglichst breiter gegenseitiger Erfahrungsaustausch über die soziale Lage der ärmsten Bevölkerungsschichten.

Als Beispiel erzähle ich Ihnen gerne meine Geschichte, dabei möchte ich mich auf die Zeit von 1999 bis 2008 beschränken. Meine persönlichen Probleme sind zum einen gesundheitlicher Natur und zum anderen auf ununterbrochene finanzielle Notlagen zurückzuführen. Meine finanziellen Nöte könnten schon längst Vergangenheit sein, wenn nicht die verhängnisvolle Pensionsreform unter der schwarz-blauen Regierung aus Österreichischer Volkspartei und Freiheitlichen gekommen wäre. Denn mit dieser Pensionsreform wurde die bis dahin für langzeitarbeitslose Menschen bestehende Möglichkeit, mit 55 Jahren in Frühpension gehen zu können, ersatzlos gestrichen.

Mein Einkommen im November 2008 betrug € 505,61 vom AMS (Arbeitsmarktservice) Wien und € 106,43 Sozialhilfe, das waren insgesamt € 612,04 und das 12mal pro Jahr. Demgegenüber steht das Einkommen eines Pensionisten mit Ausgleichszulage in der Höhe von € 710,02, das aber 14mal pro Jahr. Als Jahreseinkommen sind das € 7.344,48 gegenüber € 9.940,28. Das ist eine Differenz von € 2.595,80 pro Jahr, die mir nur deshalb vorenthalten wird, weil mir der Weg in die Frühpension verwehrt ist. Und das, obwohl ich mit gehörigem Druck vom AMS auf diesen Weg geschickt werde, mit Antragsdatum 1. Juli 2008 bereits zum drittenmal (den ersten Antrag auf

Frühpension habe ich am 1. Juli 2005 gestellt). Der Hintergrund: Menschen, die den so genannten Pensionsvorschuss beziehen – also beim AMS als Arbeit suchend gemeldet sind, Arbeitslosengeld oder Notstandshilfe beziehen und einen Pensionsantrag gestellt haben, was gleichbedeutend ist mit einer Unterbrechung der Notstandshilfe – scheinen nicht in der Arbeitslosenstatistik auf. Das gesamte Verfahren bis zur ersten Instanz (Arbeits- und Sozialgericht) bezahlt die Pensionsversicherungsanstalt, das Geld kommt also von einem anderen Topf, wird aber vom AMS ausbezahlt.

Beeinträchtigungen

Zur finanziellen Situation kommen noch einige Beeinträchtigungen: mein Alter von 58 Jahren, keine abgeschlossene Berufsausbildung und die schweren Depressionen, an denen ich über ein Jahrzehnt litt, was bisher von keinem Psychiater oder Neurologen in Form eines Befundes anerkannt wurde. Gegenwärtig leide ich unter den Nachwirkungen der schweren Depressionen, aber auch unter den Nachwirkungen jahrelanger schlechter Ernährung. Mit dieser Begründung bei Gericht würde ich im Ernstfall wohl einem lange andauernden Gelächter ausgesetzt sein, denn nirgendwo in den Gesetzestexten wird die Möglichkeit einer derartigen Gesundheitsbeeinträchtigung auch nur in einer Fußnote erwähnt.

Dazu kommen noch schwer wiegende Probleme in der Wohnung: Sämtliche vier Fenster sowie die Wohnungstüre sind undicht; die Gasheizung hat vor wenigen Tagen endgültig den Geist aufgegeben. Teile der Wohnungseinrichtung, die noch aus Zeiten stammen, in denen es mir finanziell besser ging als heute, sind bereits alt und gehörten längst ausgetauscht. Einige Einrichtungsgegenstände habe ich geschenkt bekommen, diese müssten dringend erneuert bzw. repariert werden, wie etwa der Gasherd in der Küche, wo zwei von vier Gasflammen und das (elektrische) Backrohr nicht mehr funktionieren.

Und nun zu einigen Ereignissen aus der jüngsten Vergangenheit: Im September verrechnete mir der Stromversorger »Wien Energie«

»Nachwirkungen jahrelanger schlechter Ernährung«

€ 6,44, weil ein Einziehungsauftrag mangels Deckung nicht durchgeführt werden konnte. Einen ähnlich hohen Betrag hat mir wenige Tage später meine Bank verrechnet; auf meine Anfrage bei der Bank erhielt ich die Antwort, das wäre die Sache von Wien Energie und nicht der Bank. Von Wien Energie erhielt ich die Auskunft, dass bei einer erfolglosen Abbuchung diese Kosten sowohl von Wien Energie als auch von den Banken in der Höhe von jeweils € 4,50 bis 6,60 (je nach Bank) verrechnet werden. Ergänzend muss gesagt werden, dass das Konto wenige Tage nach der erfolglosen Abbuchung hinreichend gedeckt war und ich als Notstandsbezieher bzw. Bezieher des Pensionsvorschusses oder der Sozialhilfe auf keiner Bank einen Einkaufsrahmen habe, wie Überziehungen jetzt genannt werden.

Nachzahlungen

Damit kommen wir zu einem Ereignis, das mich endgültig aus der Bahn zu werfen droht, weil ich einfach nicht mehr weiß, wie ich mir selbst helfen kann. Bisher bezahlte ich die Tarife für Gas und Strom in zehn Raten pro Jahr und zwar jeweils mit »bescheidenen« € 57,60, insgesamt also € 576,00 im vergangenen Jahr. Ab nächstem Jahr soll ich aber € 97,20 zahlen, also

€ 972,00 im ganzen Jahr. Das ist eine Differenz von € 396,00 und das bei einem Einkommen von € 612,04 pro Monat. Das ist aber noch nicht alles: Die aktuelle Jahresabrechnung beinhaltet auch noch eine Nachzahlung in der Höhe von € 364,46. Nach einem ersten Anruf wurde gnädig erwähnt, ich könne den Betrag in drei Raten bezahlen. Ein weiterer Anruf bei Wien Energie, einen Tag vor dem 10. Dezember 2008, ergab Folgendes: Der Einziehungsauftrag kann nicht mehr rückgängig gemacht werden, bei Nichtdurchführung des Einzugs werden erneut € 6,44 fällig so wie auch bei jedem weiteren erfolglosen Einzug. Daher ging ich am 9. Dezember zuerst zu meiner Bank und stornierte den Einziehungsauftrag mit Wien Energie, weil ich damit verhindern möchte, dass ich womöglich noch öfter € 6,44 bezahlen muss, was in unserer alten Währung ca. öS 90,00 entsprochen hätte. Anschließend ging ich zu Wien Energie und

»überhöhte Energiekosten und unnötige Belastungen«

erfuhr dort, dass Zahlungen zehnmal pro Jahr nur möglich sind bei einem Dauerauftrag über die Bank, nicht aber, wenn die Zahlungen per Erlagschein getätigt werden, in diesem Fall können die Zahlungen nur viermal pro Jahr erfolgen.

Die Nachzahlung der Jahresabrechnung wurde fällig am 10. Dezember 2008, also zu einer Zeit, wo die Menschen üblicherweise Weihnachtsgeld haben. Genau da wird mir mehr als die Hälfte meines Einkommens für überhöhte Energiekosten abgezogen. Mir wurde gesagt, ich hätte eben zu viel verbraucht. Doch der wahre Grund für diese hohe Jahresabrechnung sind die Erhöhungen der Preise für Gas und Strom. Ich empfinde das als Armenbekämpfung durch überhöhte Energiekosten und völlig unnötige finanzielle Belastungen durch Banken.

Rückblickend kann dazu nur gesagt werden, dass es gerade gierige Banker waren, die eine noch nie da gewesene Krise auf dem Banken- und Finanzsektor verursacht haben. Jetzt schaufeln die meisten Regierungen unseres Planeten Unsummen in die nimmersatten Mäuler der Banken – und ich erinnere hier ganz bewusst an das Zinsenverbot im Christentum ebenso wie im Islam – und genau die Banken, die den ganzen Wahnsinn verursacht haben, sind sich nicht zu blöde, dieses Geld der Steuerzahler anzunehmen, und zuletzt halten sich die Banken auch noch ganz unverschämt bei den Menschen schadlos, die am wenigsten schuld sind an dieser Krise und die auch am wenigsten Geld haben.

Bedarfsorientierte Mindestsicherung

Einen ersten Ausweg aus der Misere böte die Einführung der bedarfsorientierten Mindestsicherung – bMS. Ihr unbestreitbarer Vorteil wäre, dass es praktisch eine einzige Sozialhilfe für ganz Österreich geben würde, statt neun verschiedener Sozialgesetze, nämlich für jedes Bundesland ein eigenes. Doch es wird auch den Anspruch der Arbeitswilligkeit bzw. Arbeitsfähigkeit geben, den es bei den derzeitigen Sozialhilfen so nicht gibt. Damit wird weiter Druck erzeugt gerade auf jene Menschen, die ohnehin schon sehr viel Energie nur deshalb verbrauchen, weil sie zum Beispiel als Alleinerziehende damit beschäftigt sind, Geld aufzutreiben, um die Kinder zu versorgen.

Es ist gang und gäbe, dass den Menschen, die die Arbeit verloren haben und zum Beispiel nach langer Arbeitslosigkeit keine Arbeit mehr finden, die Schuld zugeschoben wird an diesem leidigen Zustand. Da gibt es sehr viele Fälle, in denen die Leute eine Lehre abgeschlossen und

dann Jahre, vielleicht auch Jahrzehnte, in ein und demselben Beruf gearbeitet haben. Nach Veränderungen der Gesetze beträgt heute die Dauer des Berufsschutzes nur noch sechs Monate, gleich danach folgt die so genannte Notstandshilfe und damit ist der erlernte Beruf bzw. die jahrelange Spezialisierung auf bestimmte Bereiche im Berufsleben Vergangenheit für immer. Ohne Berufsschutz können Betroffene für jegliche Hilfsarbeit vermittelt werden unter Androhung der Streichung (»Sperre«) der Notstandshilfe.

Haben Erwerbsarbeitslose in ihrer Jugend den falschen Beruf ergriffen oder ist es nicht eher so, dass sich in der Zwischenzeit so viel getan hat, was damals nicht vorhersehbar war? Wer die Arbeit verloren hat, besonders wenn es eine lange andauernde Arbeit war, der hat ohnehin Probleme genug. Diese Personen müssen den Verlust der Arbeit verkraften, dann müssen sie sich daran gewöhnen, dass sie sehr viel weniger Geld zur Verfügung haben, und zuletzt haben sie auch noch soziale Kontakte zu Kolleginnen und Kollegen verloren, ja sogar Freundschaften.

Druck statt Hilfe

In dieser Situation fällt es besonders älteren Menschen nicht mehr so leicht, sich auf die neue Situation einzustellen und mit der Suche nach einer Arbeit zu beginnen. Gerade in dieser Zeit, wo diese Menschen ganz dringend Hilfe benötigen, wird vom AMS oft enormer Druck auf sie ausgeübt, denn sie sollen so bald wie möglich wieder Arbeit finden. Ob diese neue Arbeit mit einer Minderqualifizierung einhergeht und damit auch mit weniger Gehalt, das scheint für die Behörde nicht so wichtig. Wer da nicht mitspielt, dem drohen Sanktionen in Form von Geldsperren, beim ersten Mal für die Dauer von sechs Wochen, danach immer für die Dauer von acht Wochen. Miete, Strom- und Gasrechnung etc. werden in dieser einkommenslosen Zeit dennoch pünktlich fällig.

Den Arbeitslosen wird immer wieder Unwilligkeit unterstellt. Von meiner Arbeit in einer Selbsthilfegruppe und einer Erwerbsarbeitsloseninitiative her weiß ich, dass viele von Arbeitslosigkeit betroffene Personen freiwillig ehrenamtlich tätig sind, hauptsächlich im sozialen Bereich (Nachbarschaftshilfe, Betreuung von Kranken und Pensionisten). Es kann davon ausgegangen werden, dass der Anteil bezahlter gegenüber unbezahlter Arbeit in Österreich bei ca. 1 zu 1,8 liegt. Somit kann gesagt werden, dass es eine Unterstellung ist, die Arbeitslosen würden gar nicht arbeiten wollen. Vielmehr verhält es sich so, dass die meisten Erwerbsarbeitslosen in ihrem bis-

»erstaunliche Potenziale und neue Fähigkeiten«

herigen Beruf nicht mehr weiter arbeiten können, z.B. weil die Firma geschlossen hat oder weil ein Konzern einen bestimmten Bereich ausgelagert hat oder einfach weil Arbeitnehmer durch Roboter ersetzt werden. Nach einer Zeit der Trauer und der Hilflosigkeit beginnen sie sich dann nach neuen Arbeiten – oder besser gesagt: Tätigkeiten – umzusehen und entwickeln da oft erstaunliche Potenziale und neue Fähigkeiten in Bereichen, die leider nicht bezahlt und damit auch gesellschaftlich nicht anerkannt werden. Und sie können oft ganz einfach nicht mehr 40 Stunden pro Woche arbeiten, sondern nur noch 20 oder 25 Stunden. Die so genannte »Bürgerarbeit«, die nichts anderes kennt als »Angebote« wie Rasenmähen im Sommer, Laubkehren im Herbst, Schneeschaufeln im Winter ist für Menschen in Not eigentlich nur eine einzige unzumutbare Gemeinheit.

Menschen, die wenig Geld zur Verfügung haben, sind in unserem wohlhabenden Österreich schlicht in Not und brauchen ganz dringend die Hilfe der Gesellschaft, aber keinen Druck. Menschen, die unter akuter oder drohender Armut leiden, benötigen aber auch unbefristete Projekte, wenn ihnen wirklich und damit wirksam geholfen werden soll, und keine kurzfristigen Husch-Pfusch-Lösungen. Menschen, die Sozialhilfe beziehen, muss es ermöglicht werden, dass sie im Rahmen der Geringfügigkeitsgrenze dazuverdienen können, ohne dass etwas davon abgezogen wird. Menschen, die Arbeitslosengeld oder Notstandshilfe beziehen, leiden sehr darunter, weil ihr Einkommen nur noch maximal 53 % des früheren Monatsgehalts beträgt. Damit liegt Österreich so ziemlich auf dem letzten Platz in der EU.

Peter Gach ist Jahrgang 1950, seit 1989 arbeitslos. Seit 2004 ist er in verschiedenen Organisationen im Kampf gegen Armut und soziale Ausgrenzung aktiv.

Alexander Flierl

Die allgemeine Sorge für die Kranken

Pastorale Perspektiven ehrenamtlicher Krankenbesuchsdienste

Um Kranke zu besuchen, muss man kein ausgebildeter Profi sein. Dieses Werk der Barmherzigkeit ist allen aufgetragen. Zugleich brauchen Ehrenamtliche Hilfe und Begleitung, damit die Begegnung mit den Kranken gelingen und die christliche Heilsbotschaft durchkommen kann.

Die Sorge um die Kranken, ihre Pflege und Begleitung ... blieben bis heute ein Erkennungszeichen der Kirche.«[1] Mit diesen Worten bringen die Deutschen Bischöfe zum Ausdruck, dass die Zuwendung zu den Kranken zu den »klassischen« Gebieten christlicher Seelsorge und zu den zentralen Aufgaben im Bereich der Diakonie zählt. Gerade auch für Pfarrgemeinden stellt sich die Herausforderung, ihre Kranken nicht einfach sich selbst zu überlassen: »Eine Gemeinde hört auf, christliche Gemeinde zu sein, wenn sich in ihr die gesellschaftlichen Auslagerungsvorgänge verdoppeln und wiederholen. Eine Gemeinde wird krank, wenn in ihr die Kranken keinen besonderen Platz haben.«[2]

Die Aufgabe, den Kontakt zu den Kranken nicht abreißen zu lassen, müssen nicht allein die hauptamtlichen Seelsorger einer Pfarrgemeinde übernehmen. Dies ist häufig aus zeitlichen Gründen gar nicht möglich. Doch die Werbung und der Einsatz von ehrenamtlichen Mitarbeitern ist oft mit zwei Problemen verbunden: Auf der einen Seite sind viele Menschen gehemmt, sich Kranken zu nähern oder haben Angst, dabei »etwas falsch zu machen«. Auf der anderen Seite sind sich diejenigen, die sich dieser Aufgabe stellen und im Namen der Pfarrei (und nicht nur als »Ersatz« für den Pfarrer!) ehrenamtlich Kranke besuchen, oftmals der Chancen ihrer Tätigkeit gar nicht bewusst.

In biblischer Perspektive ist körperliche und seelische Gesundheit ein wichtiges, nicht jedoch das höchste Gut. Krankheit kann menschliches Glück und die Aussicht auf Gottes Heil nicht einfach zerstören. Dem Vorbild Jesu folgend braucht es aber Menschen, die sich den Kranken zuwenden und ihre Sorgen und Nöte ernst nehmen.

Wenn MitarbeiterInnen von Besuchsdiensten an Kranke herantreten, dann sind dabei mehrere Dimensionen zu berücksichtigen und es braucht verschiedene Kompetenzen. Im Folgenden sollen drei Perspektiven genauer betrachtet werden, die auch von den Deutschen Bischöfen in ihrem Schreiben »Die Sorge der Kirche um die Kranken« aus dem Jahre 1998 thematisiert werden.[3]

Begegnung und Begleitung

Eine erste Aufgabe besteht in der Begegnung mit kranken Personen, die durch ihre Krankheit aus ihrer gewohnten Umgebung und ihrem vertrauten Alltag herausgerissen sind. Die Situation der Kranken ist von persönlichen und institutionellen Gegebenheiten entscheidend geprägt:[4] beispielsweise durch die eigene Lebens- und Krankheitsgeschichte, die Art der Konfrontation mit Krankheit (z.B. durch Unfall, wachsendes Unwohlsein, überraschende Diagnose), Art und Ausmaß der medizinischen Therapie und damit verbundenen Unsicherheiten, die eigene Kommunikationsfähigkeit und das Verhalten gegenüber sich selbst und gegenüber der Umwelt. Auch die Selbstzuschreibungen der Kranken sind von zentraler Bedeutung: Wird die Krankheit als Mangel, Strafe oder Prüfung gedeutet oder eventuell sogar als Raum der Gottesnähe (vgl. LG 41) erfahren?

Für den Besuchenden tauchen beim Schritt ins Krankenzimmer weitere Fragen auf: Wer ist der/die PatientIn? Ist der Patient alleine? Hat die Patientin Besuch oder befindet sie sich gerade in einer Untersuchung? Wird ein Besuch erwartet? Diese und ähnliche Fragen verdeutlichen, dass eine Begegnung mit einem kranken Menschen immer einen Prozess darstellt, dessen Ergebnis

»Verunsicherungen vermeiden«

nicht von vorneherein feststeht. Hilfreich für ehrenamtliche MitarbeiterInnen können einige grundlegende Strategien sein: Um Verunsicherungen auf Seiten des Kranken zu vermeiden, ist es zu Beginn sinnvoll, Zuordnungen zu schaffen, d.h. sich mit Namen vorzustellen und den Zusammenhang des Besuchs anzusprechen. Wichtig ist es, dem/der Kranken vorurteils- und zweckfrei zu begegnen. Dies entspricht nicht nur dem Vorbild Jesu. Zu bedenken ist auch: Von Seiten der Ärzte und des Pflegepersonals erfahren Patienten vor allem einen zweckgebundenen Umgang, der auf medizinischen Befunden aufbaut, therapeutische Ziele verfolgt oder von pflegerischer Betriebsamkeit geprägt ist. Im Unterschied dazu durchbricht der Besuchende diese klinische Routine, indem er Zeit mitbringt und seine Aufmerksamkeit auf die kranke Person und nicht nur auf die Krankheit richten kann. Sich für die Gefühle der Kranken zu öffnen, die Niedergeschlagenheit nachzuempfinden und eine »Spiritualität der Wertschätzung« zu pflegen, kann so zu einer gelingenden Begegnung mit kranken Menschen führen.

Gelingende Begegnung umfasst auch die Berücksichtigung emotionaler Grenzen, d.h. eine Haltung der Empathie. Wer sich völlig mit fremdem Leiden identifiziert, steht in der Gefahr,

»über die Zeit des Krankenhausaufenthalts hinaus«

selbst innere Stabilität zu verlieren. Nur aus einer gewissen Distanz heraus ist es möglich, die Situation des Kranken einzuschätzen und eventuell Perspektiven aufzuzeigen, zu denen der Kranke selbst nicht gelangt.

Schwieriger als die Begegnung erweist sich für ehrenamtliche Krankenbesuchsdienste oft die Begleitung. Dafür sind weniger pastorale als organisatorische Gesichtspunkte ausschlaggebend. Anders als Klinikseelsorger können Ehrenamtliche meist nur in größeren zeitlichen Abständen tätig werden. Aufgrund immer kürzerer Liegezeiten von PatientInnen in Krankenhäusern und der Auslagerung von therapeutischen Maßnahmen in Spezialkliniken ist ein Zweitkontakt in der Klinik oft gar nicht mehr möglich. Wo es dennoch zu mehreren Kontakten kommt (z.B. bei chronisch Kranken oder bei Patienten am ab-

sehbaren Lebensende), besteht die Chance, »den sozio-emotionalen Rückhalt des Patienten zu stärken«[5]: durch die Vermittlung von emotionaler Nähe, Wertschätzung, Vertrauen oder Interesse, durch Anerkennung, Information oder gar durch konkrete Hilfe (z.B. Besorgungen aus dem Kiosk).

Begleitung kann sich aber – im Idealfall – über die Zeit des Krankenhausaufenthalts hinaus erstrecken. Gerade allein stehende Menschen, die nach einer schweren Erkrankung aus dem Krankenhaus entlassen werden, sind oft nur eingeschränkt in der Lage, ihren Alltag zu bewältigen. Idealerweise können Krankenbesuchsdienste hier schon vor der Entlassung eine Aufgabe übernehmen, die hauptamtlichen KlinikseelsorgerInnen kaum möglich ist: durch Kontakt zur Pfarrei Hilfe für die Zeit nach dem Krankenhausaufenthalt anzubieten, sei es durch die Kontaktherstellung zu den Hauptamtlichen in der Pfarrei, sei es durch die Vernetzung mit anderen Gruppen in der Pfarrei oder durch die Vermittlung von praktischen Hilfen.[6]

Seelsorge im Gespräch

Am Krankenbett verbinden sich oftmals Gespräche über die bisherige Krankheitsgeschichte mit alltäglichen Themen oder mit persönlichen existentiellen Fragen.[7] Oft können oder wollen Kranke nicht klar ausdrücken, was ihnen auf dem Herzen liegt. Elementare Fragen schwingen daher manchmal in scheinbar banalen Gesprächen mit und kommen in der Erzählung der eigenen Biografie oder in der Beschreibung der eigenen Familie implizit zum Tragen. So stellt sich für Besuchende die Herausforderung, genau hin- bzw. zuzuhören. Es bedarf einer »hohen Kompetenz in bezug auf Gesprächsführung, Ermöglichen von Begegnungen und Gestalten von Beziehungen zu anderen Menschen«[8].

Ehrenamtliche MitarbeiterInnen in Besuchsdiensten fühlen sich gerade am Anfang ihrer Tätigkeit manchmal überfordert, das »Richtige« zu sagen bzw. passende Antworten zu finden. Dies betrifft vor allem existentielle Fragen

»Ermöglichen von Begegnungen«

(z.B. »Warum ich?«, »Wo ist Gott in der Krankheit?«) und unmittelbar aufbrechende Krisen. Dies kann – neben anderen Gründen – auch Ausdruck einer fehlenden Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen und Ängsten sein. »Jedes Gespräch ist ... ein Selbstgespräch, weil von uns, von unserer Person viel einfließt und weil unsere Verfassung das Gespräch wesentlich beeinflusst.«[9]

Garantien für das »Gelingen« eines Gesprächs mit Kranken gibt es nicht. Dennoch können Leitlinien beachtet werden, die zu einem positiven Verlauf eines Gesprächs mit Kranken beitragen:[10] Nicht in jeder Lage muss der/die Besuchende eine Antwort auf die Frage nach dem »Warum« finden. Es gilt, nicht ständig Lösungen anzubieten, sondern durch Dableiben, Zuhören und Aushalten zur Seite zu stehen. Andernfalls kann ein Besuch schnell »mehr als Zumutung

»Dableiben, Zuhören, Aushalten«

denn als Zuspruch«[11] erfahren werden. Ehrliche Anteilnahme an der Hilflosigkeit kann mehr Hilfe sein als eine perfekt formulierte, verbale Antwort.

Besuchende können mit den Kranken über Sinnfindung und -deutung ins Gespräch kommen, sollten aber keine vorkonstruierten Antworten aufdrängen. Floskeln und oberflächlicher Trost (»das wird schon wieder!«) werden von Kranken nicht als Hilfe, sondern eher als Nicht-Ernst-Nehmen interpretiert.

Auch wenn es schwer fällt, können unangenehme Wahrheiten nicht von vorneherein ausgeklammert werden. Die ethische Frage nach der »Wahrheit am Krankenbett« schwingt hier mit. Gemeint ist dabei nicht, dem Kranken einfach alles schonungslos mitzuteilen. Doch führt das Verlangen, den Kranken schonen zu wollen, häufig zu einer Unehrlichkeit, die spürbar wird und

»den Willen der Kranken gerade bei körperlichem Kontakt respektieren«

dem Kranken das Gefühl gibt, nicht verstanden zu werden. Ziel ist deshalb ein (manchmal auch vorsichtiges) Heranführen an die Wahrheit: »Art und Umfang der Aufklärung werden daher grundsätzlich durch die Rücksicht auf das Fassungsvermögen des Patienten bestimmt.«[12]

Ein großer Teil menschlicher Kommunikation findet auf nonverbale Art (z.B. durch Gesten und Zeichen) statt. Gerade wenn Kranken aufgrund ihrer Schwäche das Sprechen schwer fällt, ist Körperkontakt wichtig. Dies beginnt beim Händedruck, kann aber auch – wo es passt – das Halten der Hand oder das Streichen über den Kopf umfassen. Voraussetzung ist dabei die Authentizität der Besuchenden und die Nicht-Verweigerung durch die Kranken, deren Willen gerade bei körperlichem Kontakt unbedingt zu respektieren ist.

Glaubwürdige Verkündigung

Am Krankenbett ist der Vertreter eines pfarreibasierten Besuchsdienstes nicht »nur« Besucher, sondern wird auch als Repräsentant der Pfarrei und damit der Kirche wahrgenommen. In einem zunehmend multikulturell und synkretistisch geprägten Umfeld stellt dies oft die einzige Verbindung zwischen Kranken und Pfarrgemeinde dar. Nicht alle besuchten Personen haben ein entspanntes Verhältnis zur offiziellen Kirche. Häufig handelt es sich um kirchenferne oder kirchenkritische ChristInnen. Dennoch zeigt die Erfahrung, dass die große Mehrheit der besuchten Personen nicht mit Misstrauen, sondern mit Offenheit und Dankbarkeit auf den Besuch eines Kirchenvertreters reagiert. Neben der Erfahrung einer existentiellen Krise, in der sich religiöse Fragen und das Bedürfnis nach Kontakt mit Gott auf ganz neue Weise stellen, steht im Krankenhaus wohl auch das Bedürfnis nach einer »Vertrauensperson« jenseits des hektischen Klinikbetriebs im Vordergrund. So wird dem/der Besuchenden oft ein Vertrauensvorsprung entgegengebracht.

Religiöse Überzeugungen, Zweifel und Fragen fließen am Krankenbett häufig in das Gespräch ein – selbst dort, wo sie nicht ausdrücklich thematisiert werden. Als VertreterIn ihres Glaubens dürfen Ehrenamtliche keine Angst davor haben, über elementare Sinnfragen sowie

»Gottes Mitleiden«

den christlichen Glauben an Gottes Mitleiden und seine Heilsbotschaft zu sprechen, auch wenn häufig Ängste vor möglichen Reaktionen des Gegenübers oder fehlenden Erfahrungen bzw. mangelnde Verinnerlichung einer eigenen Gebetspraxis mitschwingen.[13]

Zwei Aspekte erscheinen wichtig: Zum einen ist »Verkündigung« am Krankenbett nicht zu verwechseln mit Predigt oder Belehrung. Es kann gerade nicht darum gehen, Glaubensinhalte an den Mann oder die Frau bringen zu wollen oder Kranke durch lehrhafte Rede zu überzeugen. Verkündigung am Krankenbett geschieht zunächst durch die Bereitschaft, sich auf die Kranken einzulassen und Anteil zu nehmen und

so etwas von Gottes Liebe und Mitleiden spürbar werden zu lassen. Zum anderen ist damit zu rechnen, dass sich bei Kranken »Perspektiven einfach nicht zeigen wollen, und [man] kann darüber nicht mit frommen Worten hinwegreden. BesucherInnen können ja nur dann glaubhaft sein und vielleicht stützen, wenn sie mit den Menschen in ihren Anfechtungen aushalten.«[14]

Die Deutschen Bischöfe weisen auch auf die Bedeutung des persönlichen und gemeinsamen Gebetes mit den Kranken hin. Dabei darf es keinen Zwang geben, Kranke zum Gebet zu führen.

»Verbindung von Besuchs- und Kommunionhelferdienst«

Die Entscheidung, sich darauf einzulassen, liegt beim Kranken selbst. Auch eine Ablehnung gilt es zu respektieren. Um einzuschätzen, ob bzw. welches Gebet in der konkreten Situation sinnvoll ist, braucht es Einfühlungsvermögen und Authentizität. Grundlage dafür bildet eine »eigene Spiritualität und persönliche Verwurzelung im Gebet.«[15]

Auch eine Mitarbeit der ehrenamtlichen Besuchsdienste in der Sakramentenpastoral ist sinnvoll: In der Verbindung von Besuchs- und Kommunionhelferdienst kann beispielsweise für kranke Personen der unmittelbare Zusammenhang

»Begegnung, Begleitung, Mitleiden«

von Begegnung, Begleitung und Mitleiden sowohl von Menschen als auch von Gott besonders deutlich aufscheinen. Auch haben ehrenamtliche MitarbeiterInnen die Möglichkeit, den Wunsch von Kranken nach dem Empfang von Sakramenten (evtl. auch nach einer Rückkehr ins eigene Heim) an die KrankenhausseelsorgerInnen oder an die Geistlichen aus der Heimatpfarrei weiterzuleiten.

Gestaltung eines Besuchsdienstes

Ehrenamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen an Krankenbesuchsdiensten können ihre Aufgabe nicht isoliert erfüllen. Leicht kann sich sonst ein Gefühl der Überforderung, der Resignation oder des Alleingelassenseins einstellen. Für die hauptamtlichen SeelsorgerInnen einer Pfarrgemeinde stellt sich deshalb die Aufgabe, die Arbeit der Besuchsdienste zu begleiten.

Eine wichtige Voraussetzung für die gelingende Arbeit besteht in der Klärung von Ziel und Aufgabe des Krankenbesuchsdienstes. Dies muss einerseits am Anfang der Tätigkeit stehen, sollte aber auch begleitend in regelmäßigen Treffen immer wieder thematisiert werden. Sinnvollerweise werden Ziele und Aufgaben gemeinsam formuliert. Leitfragen können sein: Welchen Sinn

»Details im Vorfeld klären«

soll der Krankenbesuchsdienst haben? Wie lässt sich dies konkret umsetzen? Welche Aufgaben gehören nicht zur Tätigkeit (z.B. als Kontaktperson zu Ärzten oder Pflegepersonal zu fungieren)? Welche spirituellen Dimensionen gilt es zu berücksichtigen? Soll es einen schriftlichen Gruß der Pfarrei (z.B. inklusive Gebetsvorschlägen) geben?

Damit ehrenamtliche Mitarbeiter ihren Krankenbesuchsdienst ausüben können, müssen Rahmenbedingungen auf verschiedenen Ebenen geklärt und abgesteckt sein. Mit den Kliniken bzw. Einrichtungen sollten – soweit möglich – verschiedene Details im Vorfeld geklärt werden, z.B. zu welchen Zeiten Besuche sinnvoll sind, ob Kosten anfallen (z.B. für Parkgebühren), ob es möglich ist, bei Bedarf mit den hauptamtlichen Klinikseelsorgern in Kontakt zu treten. Es ist sinnvoll, den Mitarbeitenden offizielle Kran-

kenbesuchsausweise der Pfarrei auszustellen, damit es nicht zu Legitimationsschwierigkeiten kommt.

Innerhalb des Besuchsdienstes ist abzusprechen, wer in welchem Krankenhaus Besuche übernimmt und in welchen zeitlichen Abständen diese durchgeführt werden. Dabei ist auch zu klären, ob Termine regelmäßig abgesprochen werden müssen und wie sich bei Verhinderung »Ersatz« finden lässt. Schließlich ist es sinnvoll, in der Pfarrei einen hauptamtlichen Ansprechpartner zu benennen. Zum einen kann dieser den Besuchsdienst begleiten und die Koordination übernehmen, bei Problemen zur Seite stehen, aber auch für eine Vernetzung mit anderen Gruppen der Pfarrei sorgen.

Gelegentlich bringen MitarbeiterInnen in ehrenamtlichen Besuchsdiensten Erfahrungen mit Kranken ein, manchmal aus ihrem Beruf, häufiger aus dem privaten Bereich. Eine professionelle Ausbildung fehlt jedoch meistens. Deshalb ist es nötig, sie zu schulen, ihnen Grundlagen für ihren Dienst zu vermitteln und sie im Laufe ihrer Tätigkeit mit weiterführenden Impulsen zu versorgen. Dabei ist inhaltliches Wissen (z.B. Information über Krankenhausabläufe, Gespräch mit hauptamtlichen Krankenseelsorgern, Fachvorträge) ebenso zu berücksichtigen wie praktische Fähigkeiten (z. B. Grundlagen der Gesprächsführung) und die spirituelle Dimension (z.B. durch Gebetsimpulse oder eine diakonische Lektüre der Bibel[16]). Gelegentlich bieten

»Grundlagen für ihren Dienst vermitteln«

medizinische Einrichtungen (z.B. Infotage für Besuchsdienste) oder auch Dekanate oder Bistümer (z.B. durch Studientage) entsprechende Angebote an. Gerade am Anfang finden ehrenamtliche MitarbeiterInnen oft Sicherheit, wenn sie ihren ersten Besuche nicht alleine, sondern in Begleitung einer Hauptamtlichen bzw. eines erfahrenen Mitarbeiters bestreiten können.

Neben der Vertiefung von Wissen und Fähigkeiten bedarf es schließlich auch der Begleitung von ehrenamtlichen Krankenbesuchsdiensten über die bloße Organisation hinaus. Gemeint ist damit vor allem die Möglichkeit, über erlebte Schwierigkeiten, erfahrene Konfliktsituationen, aber auch eigene Probleme und Unsicherheiten zu sprechen. Zwar wird von den Besuchenden erfahrungsgemäß ein Großteil der Begegnungen positiv eingeschätzt. Dennoch gibt es

»Austausch im Gespräch«

immer wieder auch Konfrontationen und Begegnungen, die als bedrückend oder »unbefriedigend« empfunden werden. In diesen Fällen kann der Austausch im Gespräch zur Klärung und damit auch zur Verarbeitung beitragen. Regelmäßige Treffen, in denen sich die MitarbeiterInnen über ihre Erfahrungen austauschen können, sowie die Möglichkeit für Einzelgespräche mit den hauptamtlichen Seelsorgern sind hierfür hilfreich.

Brückenfunktion

Gerade in ihrer »Brückenfunktion« zwischen Krankenhaus und Pfarrei bieten sich ehrenamtlichen Krankenbesuchsdiensten Chancen, die »professionelle« KrankenhausseelsorgerInnen nur in stark reduziertem Maße wahrnehmen können: Sorgen und Nöte von Pfarrangehörigen wahrnehmen, die außerhalb des Krankenhauses nicht zur Sprache gekommen wären; den Kontakt zur Pfarrgemeinde herzustellen und nach der Krankenhauszeit aufrecht zu erhalten; und spirituelle Bedürfnisse an hauptamtliche Seel-

sorger der Pfarrei weiterzugeben. Ehrenamtliche MitarbeiterInnen dürfen in diesem Unterfangen jedoch nicht sich selbst überlassen werden: Es bedarf der kontinuierlichen Begleitung, damit ehrenamtliche Besuchsdienste ihre Aufgabe in angemessener Weise übernehmen können. Hier sind vor allem die hauptamtlichen Seelsorger auf Pfarrei- oder Dekanatsebene gefordert.

Alexander Flierl, Dr. theol., ist Pastoralreferent und derzeit in der Katholischen Hochschulgemeinde Regensburg eingesetzt.

[1] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Sorge der Kirche um die Kranken (= Die Deutschen Bischöfe 60), Bonn 1998, 3.
[2] Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie. Bd. 3: Übergänge, Düsseldorf 1990, 78.
[3] Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Anm. 1, 11-16.
[4] Vgl. Victor Gisbertz, Ist einer von euch krank ... Besuche bei Kranken (= Perspektiven für die Seelsorge 4), Würzburg 1991, 22-28.
[5] Johannes Siegrist, Seelsorge im Krankenhaus – aus der Sicht der Krankenhaussoziologie, in: Michael Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen 1996, 28-39, hier 38.
[6] Vgl. Hermann-Josef Frisch, Leitfaden Gemeindepastoral, Düsseldorf 1992, 131f.
[7] Vgl. Michael Klessmann, Einleitung: Seelsorge in der Institution »Krankenhaus«, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen 1996, 13-27, hier 21f.
[8] Die Deutschen Bischöfe, Anm. 1, 13.
[9] Heiderose Gärtner, Gute Gespräche führen. Ein Arbeitsbuch für gelingende Besuche im Krankenhaus, Altenheim und in der Gemeindearbeit, Gütersloh 2004, 25.
[10] Vgl. Alfons Gerhardt, Die Kranken besuchen. Ein Werkbuch, Limburg 1996, 36-42.
[11] Ehrenfried Schulz, Wenn es um die Lebensmöglichkeiten der Schwachen und Behinderten geht ... Das Leid als „Gottes Anruf« an die Gesunden, in: Erich Garhammer / Peter Scheuchenpflug / Hubert Windisch (Hg.), Provokation Seelsorge. Wegmarkierungen heutiger Pastoraltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 348-364, hier 352.
[12] Eberhard Schockenhoff, Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg ²2005, 482; vgl. auch Flierl, Alexander, Die (Un-)Moral der Alltagslüge?! Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie (= SdM 32), Münster 2005.
[13] Vgl. Monika Hoffmann, Die Rolle des Gebetes beim Krankenbesuch, in: DIAKONIA 37 (2006), 139-145, hier 139.
[14] Rainer Dillmann / Josef Hochstaffl, Jesus als Modell. Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst, Mainz 1991, 134.
[15] Monika Hoffmann, Anm. 13, 141.
[16] Vgl. Ehrenfried Schulz, Anm. 11, 360ff.

Israel

Moshe Zuckermann
Sechzig Jahre Israel

Die Genesis einer politischen Krise des Zionismus

Pahl-Rugenstein Verlag: Bonn 2009
Klappenbroschur, 166 Seiten, Eur-D 16,90

Nicht nur der sechzigste Jahrestag der israelischen Staatsgründung 2008, sondern auch der Krieg gegen Gaza zum Jahreswechsel 08/09 und die Auseinandersetzungen um den Antisemitismus der Piusbruderschaft sind Anlässe, um sich gegenwärtig mit diesem Buch von Moshe Zuckermann zu befassen. Der israelische Geisteswissenschaftler, der zwischen 1960 und 1970 in Frankfurt/Main lebte, übt eine wichtige Brückenfunktion zwischen der israelischen und der deutschen Gesellschaft aus, da er beide von ihren Schattenseiten her beleuchtet. Im vorliegenden Buch setzt er sich vor allem aus einer Innenperspektive mit der israelischen Seite dieses spannungsreichen Verhältnisses auseinander.

In einer Reihe lose aufeinander folgender Essays charakterisiert Zuckermann den Zustand der israelischen Gesellschaft aus verschiedenen Perspektiven: politische, historische und ideologische Fragen stehen zwar immer im Vordergrund, ihre Beziehungen zu ethnischen, kulturellen, religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und militärischen Fragen werden jedoch ebenfalls fundiert aufgezeigt. Er verweist auf innere und äußere Widersprüche in der Entwicklung der staatstragenden zionistischen Ideologie und verweist auf die ausweglosen und teils tödlichen Konsequenzen dieser Entwicklung.

Vor allem stellt Zuckermann immer wieder das gegenwärtige Grunddilemma israelischer Politik heraus: Gibt sie die 1967 besetzten Gebiete auf, so kann das nur gegen den zu erwartenden gewaltsamen Widerstand der Siedler geschehen. Werden diese Gebiete endgültig annektiert, verliert die jüdische Bevölkerung die demographische Mehrheit. In beiden Fällen sieht Zuckermann das zionistische Projekt des Judenstaats an sein Ende gekommen.

Ein Lösungsvorschlag wird in diesem Buch nicht aufgezeigt. Auch fehlt eine Analyse der dritten Möglichkeit, die gegenwärtige Politik der Besatzung ohne Annexion und ohne palästinensische Autonomie einfach gewaltsam fortzusetzen. Eine Friedensperspektive wird so nicht sichtbar; zu sehr stehen die Ausweglosigkeiten des zionistischen Projekts im Mittelpunkt dieser Analyse.

Wer sich von einem unnötig geschraubten Stil und zahlreichen Lektoratsfehlern nicht von der Lektüre dieses Buches abhalten lässt, begleitet einen kritischen israelischen Bürger bei seiner Sicht auf die Realität seines Landes und dessen Rolle im Nahen Osten. Es wird deutlich, dass es beim Israel/Palästina-Problem nicht um ein »für oder gegen Israel« geht, sondern um eine komplexe und historisch vielfältig belastete Suche nach einem gerechten und menschenwürdigen Frieden für alle Menschen der Region.

Stefan Silber, Sailauf

Sakramentenpastoral

Heribert Wahl
LebensZeichen von Gott – für uns

Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral

Kommunikative Theologie – interdisziplinär Bd. 9
LIT Verlag: Berlin 2008
Paperback, 328 Seiten
29,90 Eur-D / 30,80 Eur-A / 46,90 SFr

Um das Urteil vorwegzunehmen: Mit dieser praktisch-theologischen Grundlegung einer mystagogisch und diakonisch orientierten Sakramentenpastoral hat der Trierer Pastoraltheologe Heribert Wahl eine wegweisende Orientierung

für ein zentrales, aber seit einiger Zeit mit erheblichen Fragen und Problemen verbundenes Feld pastoralen Handelns vorgelegt. Mit Impressionen zur »sakramentalen Landschaft« stimmt er auf die Thematik seines Buches ein und legt dann kurz das darin verfolgte Konzept praktisch-theologischer Reflexion dar, grob umrissen mit dem Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« bzw. »Kairologie – Kriteriologie – Praxeologie«. Entsprechend beschäftigt sich das zweite Kapitel mit der gegenwärtigen Situation der Sakramententheologie, und zwar differenziert einerseits vor dem Hintergrund der »kulturell-gesellschaftlichen Großwetterlage« (Individualisierung, Pluralisierung, Eventgesellschaft, Multikulturalität, Mediengesellschaft), andererseits mit Blick auf die durch die Erosion der Volkskirche bedingten Anfragen an die Sakramentenpastoral und schließlich mit Blick auf die individuell-biographische Ebene.

Eine Menge von »heißen Eisen« wird damit angesprochen, wie zum Beispiel die nach Meinung Wahls verhängnisvollen Trends zu einer Biographisierung, Familiarisierung und Eventisierung der Sakramente oder die Kontroverse »zwischen Ausverkauf und Rigorismus«. Wahl fragt jeweils zurück, ob die Symptome richtig wahrgenommen und diagnostiziert und ob die Lösungswege stimmig sind, ob die kontroversen Positionen die Problematik, auf die sie sich beziehen, wirklich treffen usw. Vieles erweist sich als theoretisch unbefriedigend und praktisch unzulänglich, so dass der zweite Schritt angegangen werden muss, nämlich eine tragfähige Basis für das sakramentale Handeln der Kirche zu gewinnen. Dazu versucht Wahl, psychoanalytische und theologische Perspektiven miteinander zu verschränken. Die Psychoanalyse zieht er deswegen zu Rate, weil sie zu einem differenzierten Symbolverständnis zu vermitteln vermag, das sich für die Theologie als anknüpfungsfähig erweist. Unter Rückbezug auf die Narzissmustheorie von H. Kohut und die Objektbeziehungs-Psychologie von W.R. Bion und D.W. Winnicott gewinnt er gegenseitig sich ergänzende Bausteine für ein Verständnis von »symbolischer Erfahrung«, was Symbole nicht als Entitäten begreifen lässt, deren Bedeutung sich isoliert feststellen lässt, sondern sich im Vollzug erschließt.

Was für Symbole gilt, nämlich dass sie ihren Ort in einem Interaktionsgeschehen haben, das sich zu einem bestimmten Milieu verdichtet, indem wiederum bestimmte Erfahrungen ermöglicht werden, gilt nach Wahl auch für ein angemessenes Verständnis der Sakramente. Überzeugend arbeitet er den Gewinn, den das sowohl für die Theologie als auch für die pastorale Praxis einbringt, heraus und setzt sich dabei kritisch mit aus einem unzureichenden Sakramentsverständnis erwachsenden Fehlentwicklungen auseinander. Ein kurzer Durchgang durch die Geschichte der Sakramentenpastoral lässt deutlich werden, dass und wie solche Fehlentwicklungen u.a. auf Verkürzungen in der Ekklesiologie, speziell der Amtstheologie zurückzuführen sind. In diesem Zusammenhang vermag Wahl überzeugend aufzuweisen, dass sich das von ihm dargelegte Sakramentenverständnis bestens mit den biblischen Quellen in Einklang bringen lässt. Welche praktischen Konsequenzen sich daraus ergeben, ist Thema der beiden Kapitel des dritten Schritts. Nach Wahl hat sich alles Bemühen darauf zu richten, dass die Sakramente »in der Lebens-Not von uns bedürftigen Menschen den Gott Jesu Christi als tragend-rettendes, absolutes SelbstObjekt für unser Leben jetzt symbolisch erfahrbar werden« (261) lassen. Dass das von immer weniger Menschen in und außerhalb der Kirche so empfunden werde, mache den Kern der viel beschworenen Krise aus. Die Kirche und ihr sakramentales Handeln müssten wieder zu einem wohltuenden Raum – Wahl umschreibt

ihn als »Gestaltkreis der Liebe« – werden, wo die Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren werden könne. Sie dürfe sich dabei allerdings nicht als ein esoterischer Kreis gebärden, sondern offen für alle Menschen sein. In der zweckfreien Begegnung mit der Kirche und ihren Sakramenten müsste ihnen etwas zuteil werden, was ihnen zur Mehrung ihres Lebens gereicht. Kurz: Das sakramentale Handeln der Kirche muss diakonisch und mystagogisch werden. Mit exemplarischen Hinweisen zur Gestaltung eines solchen Handelns schließt das Buch.

Das Buch ist so dicht geschrieben, dass sein Gehalt in einer kurzen Rezension nur angedeutet werden kann. Um ihn zu erschließen und davon zu profitieren, bedarf es eines aufmerksamen Studiums. Dafür wird man allerdings reichlich entschädigt, indem man zu eigenem Nachdenken angeregt wird und viele neue Perspektiven für eine sich ihres maßgeblichen Auftrags bewusste Praxis gewinnt.

Norbert Mette, Dortmund

Kindertagesstätten als missionarische Orte

Sabrina Böhmer
Kinder unterm Kreuz
Religion als Medium kirchlicher Erziehung

Berlin: trafo Wissenschaftsverlag 2008
195 Seiten, Eur-D 29,80

In kaum ein Arbeitsgebiet wird derzeit soviel an Finanzen, Engagement, Qualitätsmanagement und Weiterbildung investiert wie in die kirchlichen Kindertageseinrichtungen. Nach dem Verständnis der Deutschen Bischofskonferenz sind sie »als Bildungseinrichtungen Orte gelebten Glaubens und gestalten das Gemeindeleben vor Ort mit« (Welt entdecken, Glauben leben, 2008). Dabei wird die Unsicherheit der Eltern mit religiösen Fragestellung durchaus erkannt. Man möchte religiös sozialisierten Eltern Unterstützung bieten und »eröffnet [...] kirchendistanzierten Eltern und ihren oft ungetauften Kinder die Möglichkeit, den katholischen Glauben kennen zu lernen oder wiederzuentdecken«. Mehr oder weniger offen liegt also der Förderung kirchlicher Kindertageseinrichtungen die Vorstellung zugrunde, neben dem Dienst am Kind respektive der Gesellschaft einen Dienst an der Kirche insofern zu leisten, als bereits in jungen Jahren die religiöse Sozialisation geprägt werden kann, nicht ohne Hoffnung, dass die Saat in späterer Zeit aufzugehen vermag. Die Soziologin Sabrina Böhmer hat sich nun an die Frage gemacht, wieso in einer Zeit zunehmender Säkularisierung und gleichzeitiger Familialisierung in der Gesellschaft, die Nachfrage nach konfessionellen Kindertageseinrichtungen hoch ist, ja, wieso auch kirchlich distanzierte Eltern ihre Kinder ganz bewusst in derartige Einrichtungen geben. Vor dem Hintergrund der Religionssoziologie Thomas Luckmanns und ihres funktionalen Religionsverständnisses geht die Autorin von der These der Entinstitutionalisierung und Subjektivierung der Religion aus. Ihrem Resümee, dass die Kirchen mit den Kindertageseinrichtungen primär eigene Interesse verfolgen, kann nicht völlig widersprochen werden (s.o.), es muss jedoch angesichts der Veröffentlichung der DBK aus September 2008 (also nach Abfassung der Dissertation) zumindest relativiert werden.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit stellt die Autorin ihr Forschungsdesign da, sie arbeitet narrativ und entwickelt aus ihren Gesprächen mit Eltern und Experten systematisch eine Typologisierung der verschiedenen Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber der Religion als Substanz und der Kirche als der sie vermittelnden Institutionen. Ihre Ergebnisse sind spannend und das ist durchaus wörtlich zu verstehen. Ja,

bei den Eltern besteht ein großes Interesse an konfessionellen Kindertageseinrichtungen. Aber: Primär wird der Kirche eine sozialpolitische Funktion zugeschrieben, die die Politik daselbst nicht mehr zu erfüllen vermag. Die Wahl der kirchliche Kita ist also nicht religiös motiviert, sondern »um gesellschaftlich relevante Problembereiche aufzufangen«. Sicher gibt es die Suche nach Erfüllung von Passagereligiosität, eine wichtige Rolle spielen aber die genannten gesellschaftlichen Implikationen oder auch der Wunsch nach Ausprägung individueller und also subjektiver Glaubenszugänge. Statt missionarisch-zeugnisgebend wirken konfessionelle Kindertagesstätten also in der Realität bürgerlich-kulturvermittelnd – mit den entsprechenden Rückschlüssen auf die Milieus der Eltern. Und das stellt nicht zuletzt auch den durchaus gewollten diakonischen Charakter der Einrichtungen infrage. Die Studie regt somit zum Nachdenken über Ziele, Aufgabe und Gestaltungen konfessioneller Kindertageseinrichtungen jenseits des derzeit vorherrschenden common sense an.

Martin Lätzel, Schulensee

Wie leben Jugendliche?

Andreas Feige / Carsten Gennerich
Lebensorientierungen Jugendlicher
Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland

Münster: Waxmann 2008
Brosch., 218 S., Euro-D 24,90 / Euro-A 25,60 / SFr 42,90

Diese große empirische Studie unter 8.000 jungen erwachsenen Christen, Nicht-Christen und Muslimen, die sich in der beruflichen Bildung befinden, greift ein Anliegen des »Verbandes katholischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an berufsbildenden Schulen e.V. – Landesverband Niedersachsen« (VKR) und ihres Vorsitzenden Franz-Josef Hülsmann auf. Sie ist methodologisch und wissenschaftstheoretisch hoch differenziert. Ihre Ergebnisse und Fragen wollen für religionspädagogische Ziele und didaktische Entscheidungen zwar nicht unmittelbar Begründungen, jedoch Material zur Verfügung stellen, indem religionssoziologisch und religionstheologisch theoretisch fundiert ein empirischer Zugang zur Religion und Religiosität von Jugendlichen sowie ihrer Werteorientierung und Ethik entfaltet wird. Die Studie nimmt eine, vor allem für Religionslehrerinnen und -lehrer, recht schwierige Einführung in das Thema vor, befassen sich die Autoren doch zunächst mit den (wenigen!) empirischen Studien zur Religiosität Jugendlicher und zeigen, vorrangig orientiert an den Shell-Studien, auf, dass und weshalb die spärlichen Ergebnisse dieser Studien mit äußerster Vorsicht zu behandeln sind. Vor allem bei der Definition von Religiosität wird allzu häufig mit meist theologisch-institutionell vordefinierten Kategorien gearbeitet, denen zufolge jugendliche Religiosität stets defizitär dasteht.

In Abgrenzung von diesen Ansätzen arbeitet die Studie mit einem Verstehensansatz zu Begriff und Phänomen von Religion, der sich Joachim Matthes und seinem bereits seit den 1960er-Jahren entwickelten wissenssoziologischen Ansatz verdankt. Religion und Religiosität werden als »diskursive Tatbestände« (S 17) begriffen, die sich erst im gesellschaftlichen Diskurs konstituieren und ein kulturelles Konzept darstellen. Diese zunächst im christlichen Kontext gewonnene Perspektive wird transkulturell bzw. interreligiös erweitert. Methoden- und erhebungstechnische Probleme werden ausführlich diskutiert. Damit ist eine Theoriebasis für die komplexe Studie gelegt, die vor allem Fachwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler heraus-

fordert und interessiert. Leicht lesbar ist Studie durchweg nicht, wenngleich die großen Hauptteile, vor allem in der Zusammenfassung der Ergebnisse, spannende Ergebnisse zu Tage fördern.

Bereits die Beschreibung der Stichprobe und die Erstellung des Fragebogens zeigen, wie differenziert die Lebenswirklichkeit und Glaubensrealität der Schülerinnen und Schüler im berufsbildenden System in Deutschland befragt wurden. Es handelt sich um eine bundesweite Befragung, mit den weitaus meisten Rückläufen aus berufsbildenden Schulen in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen. Die Variablen ländliche/städtische Regionen und Ballungsräume werden ebenso abgedeckt wie das Merkmal der Verteilung der Konfessionen katholisch und evangelisch. Das Gebiet der neuen Bundesländer fällt nahezu aus, mit der Ausnahme von Sachsen, was an der weitgehenden Nichtpräsenz des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen in diesen Regionen liegt, wohingegen die Beteiligung der südlichen Bundesländer hätte stärker ausfallen müssen. Proportionsgerecht gelingt die Abbildung der Schultypen und Ausbildungsgänge im differenzierten berufsbildenden System. Das Gesamt-Sample von deutlich über 8.000 Befragten ermöglicht Teilstichproben, die vor allem im Blick auf die Nicht-Christen und die Muslime interessant ausfallen.

16 Themenbereiche werden zunächst im Blick auf Prozentwerte ausgewertet. Die folgenden Kapitel bilden jeweils ein Spektrum dieser Themenbereiche ab, wobei zunächst dem Feld Alltagsethik und Moral »Was soll gelten?« ein Kapitel gewidmet ist, bevor Elementarzuständen des Lebens: »Was fühle ich?« Aufmerksamkeit zuteil wird. Zur Ordnung der Welt: »Was glaube ich?« und zur Sinnthematik geht das darauf folgende Kapitel, bevor das Thema der Zugehörigkeit abgehandelt wird. Jedes dieser Kapitel liefert spannende und zum Teil durchaus überraschende Ergebnisse. Durchgängig fällt auf, dass die Jugendlichen Beziehungsperspektiven deutlich und herausragend in den Mittelpunkt stellen. So sollen die eigenen Kinder zu Persönlichkeiten reifen, Ehrlichkeit, Liebe und Hilfsbereitschaft hochhalten und lernen, was Liebe ausmacht. Für die eigenen Beziehungen sind Offenheit und Vertrauen ebenso wie Freiraum und Kompromisse sowie die Verlässlichkeit von Beziehungen zentral. Desgleichen wird »Sünde« als Beziehungstat im sozialen Nahbereich begriffen, kaum noch als Störung der Gott-Mensch-Beziehung. Ein hoher und durchweg positiver Stellenwert wird der Bedeutung von Gemeinschaft beigemessen, wohingegen Angst vorrangig als Identitätsverlust, soziale Isolation und Endlichkeitserfahrung beschrieben wird, mithin als Gegenstück zur positiven Erfahrung von Zugehörigkeit und Gemeinschaft.

Auch im Blick auf die im engeren Sinne religiösen Themen zeigt sich, dass positive, allerdings auch oft distanzierte, Wahrnehmungen von Schutz und Sicherheit durch Gottes Segen mit einer Wahrnehmung von Kirche als heiligem Ort, Ort der Würde und des Geheimnisses und vor allem der Ruhe und der Stille bevorzugt werden. Mithin wird deutlich erkennbar, wie wichtig Jugendlichen Sicherheit, Schutz und Beheimatung auch in diesem Bereich sind. Die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Sinnerfahrung wiederum ist entsprechend in und durch Kontakt mit Menschen, die man mag und die einen mögen, verbunden – und das mit einem Höchstmaß an Meinungshomogenität zwischen Christen, Muslimen und konfessionslosen Jugendlichen.

Die typologische Vertiefung durch eine Clusteranalyse, die vier Quadranten eines Wertefeldes zugrunde legt, beschreibt Charakteristika und Wertetypen: »Humanisten«, die jene Jugendlichen und jungen Erwachsenen bezeich-

net, die sich in ihren Strebungen und Ansichten besonders beziehungsorientiert sowie autonomieorientiert verhalten. »Statussuchende« nennen die Autoren jene, die traditionsorientiert denken und gleichzeitig eine materialistisch geprägte Selbstorientierung aufweisen. Traditionsorientierung und Beziehungsorientierung werden im dritten Typus kombiniert, indem die dort vertretenen Jugendlichen als »Integrierte« gekennzeichnet werden. Schließlich wird eine Gruppe der »Autonomen« ausgemacht, deren starke Autonomieorientierung verbunden ist mit einer Selbstorientierung einer Gruppe Jugendlicher, die an Selbstbehauptung und Opposition zu gesellschaftlichen Einrichtungen und Ansprüchen ausgerichtet ist. Die Wertefeld-Analysen führen zu einer Typologie der Tendenzen dieser vier Grundtypen, die in den »Autonomen« eine eher nihilistische Lebensphilosophie erkennen und beschreiben, in den »Statussuchenden« eine besondere Nähe zur ordnungsgebenden Lebensphilosophie, die »Integrierten« als mit der größten Nähe zu kirchlich geprägter Theologie ausweisen und schließlich die »Humanisten« als an einer ethisch orientierten Lebensphilosophie ausgerichteten Semantik sehen.

Die vorliegende Studie liefert Fachwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern einen methodisch hoch differenzierten und reflektierten Zugang zu Alltagsethik, Moral und Religion/Religiosität von Schülerinnen und Schülern im berufsbildenden System. Religionslehrerinnen und -lehrer gewinnen, wenn sie sich von der spröden soziologischen Sprache nicht abschrecken lassen, einen Fundus an Informationen, um einen Unterricht zu planen und zu gestalten, in dem die Themen und Perspektiven der Schülerinnen und Schüler im Mittelpunkt stehen. Für die Mehrheit jener Lehrerinnen und Lehrer, die darauf setzen, empirische Erkenntnisse religionspädagogisch und -didaktisch gewendet und im Blick auf konkrete Fragestellungen unterrichtlicher Praxis ausgearbeitet zu sehen, muss dem vorliegenden Band ein Diskussions- und Interpretationsband folgen, der im religionspädagogischen Diskurs die Ergebnisse der Studie liest und auf ausgewählte religionspädagogische und religionsdidaktische Fragestellungen hin auswertet. Als wissenschaftlich arbeitende und empirisch forschende Religionspädagogin zolle ich dem vorgelegten Band meine Hochachtung.

Martina Blasberg-Kuhnke, Osnabrück

Filmtipp

Ein Geheimnis / Un secret

Frankreich 2007; 106 min, Arsenal Filmverleih; Regie: Claude Miller; Musik: Zbigniew Preisner; DarstellerInnen: Cécile de France, Patrick Bruel, Ludivine Sagnier, Julie Depardieu, Mathieu Amalric, Nathalie Boutefeu, Yves Verhoeven, Yves Jacques, Sam Garbarski u.a. Nach dem (autobiographischen) Roman von Philippe Grimbert »Ein Geheimnis« (Suhrkamp).

Paris heute, in schwarzweiß – ein Telefonanruf der Mutter: »Ich mache mir Sorgen um Vater.« Der Vater wollte den Hund zum Spaziergang nicht anleinen, worauf dieser überfahren wurde. Jetzt ist er seit Stunden abgängig. So macht sich François, der Sohn (Mathieu Amalric), auf Bitten seiner Mutter Tania (Cécile de France) auf die Suche nach dem alten Vater Maxime (Patrick Bruel).

Farbige Rückblende ins Paris der 1950er-Jahre – eine scheinbar glückliche Familie: Maxime, Tania und François (als Jugendlicher: Valentin Vigourt). Nur passt François so gar nicht zu seinen Eltern: Der Vater athletisch, die Mutter eine braungebrannte Schwimmerin – der Sohn blass, schmächtig, kränkelnd, vom Turnunterricht befreit. Trost findet er bei der Nachbarin Louise (Julie Depardieu wurde für diese Rolle mit dem César als beste Nebendarstellerin ausgezeichnet) und in seinen Träumen von einem ima-

ginären älteren Bruder, der alles repräsentiert, was François nicht ist: sportlich, mutig, kämpferisch, erfolgreich.

Doch die farbige Vergangenheit verschwimmt in verschiedene Ebenen – langsam kristallisiert sich die Geschichte heraus, die Vergangenheit und Gegenwart in neuem Licht zeigt. Den älteren Bruder gab es wirklich: Maxime war in erster Ehe mit Hannah (Ludivine Sagnier) verheiratet, mit der er auch einen Sohn hatte: Simon (Orlando Nicoletti). Doch beide Namen werden nicht genannt. Sie bleiben verschwiegen und vor dem Sohn verborgen, nur als die Schatten der Geschichte anwesend – bis die Nachbarin Louise dem 17-jährigen François die Geschichte seiner Familie erzählt.

Diese ist zunächst eine Liebesgeschichte: Maxime verliebt sich in Tania, als beide noch mit anderen Partnern verheiratet sind; und obwohl sich Tania einer solchen Beziehung verweigert, ahnt Hannah, dass sie ihren Mann schon verloren hat. Was diese Geschichte nun zur Tragödie werden lässt, sind die Zeitumstände. Es handelt sich bei allen Beteiligten um Juden, im besetzten Frankreich zwischen 1940 und 1945. Maxime gelingt mit einem Freund die Flucht ins »freie« Frankreich, Hannah und Simon sollen mit Louise und anderen Verwandten nachkommen. Doch als Hannah erfährt, dass an ihrem Zielort auch Tania schon wartet, liefert sie sich und ihren Sohn den Nazi-Schergen aus. Während die beiden verschwunden bleiben, entspinnt sich zwischen Tania und Maxime die lange erwartete und zugleich befürchtete Liebesgeschichte – leidenschaftlich und doch von Schuldgefühlen überschattet, jenen Schatten, die bis in die Gegenwart reichen.

Gegen Ende des Films findet der erwachsene François seinen alten Vater auf einer Parkbank. Lange sitzen sie schweigend nebeneinander, bis Maxime murmelt: »Er hat gelitten, er war nicht gleich tot. Es ist meine Schuld.« Darauf François: »Dass dein Hund überfahren wurde, das ist deine Schuld. Aber nur das.«

Der Kunstgriff, die Vergangenheit farbig-lebendig, die Gegenwart aber in historisierendem Schwarzweiß zu zeichnen, ist die gelungene Umsetzung der literarischen Vorlage von Philippe Grimbert, der die Gegenwart in der Vergangenheitsform, die Vergangenheit aber im Präsens erzählt. Das Ineinander dieser Schichten verdeutlicht, wie unlösbar Gegenwart und Vergangenheit ineinander verwoben sind, wie die verdrängte, verschwiegene Geschichte in den gegenwärtigen Schatten präsent ist und bleibt.

So wird dieser Film zu einer vielschichtigen Parabel über die Unausweichlichkeit der eigenen Geschichte mit ihren Prägungen und Wendungen, auch mit ihren komplexen Schuldanteilen. Und wie vieles mischt sich hier: Untreue, Leidenschaft und Eifersucht; Verdrängen und Verschweigen; Überforderung, Enttäuschung, Ablehnung und Kompensation; Verzweiflung und Selbstaufgabe. Und über allem die Frage: Wer trägt wofür wie die Verantwortung? Maxime trägt Schuld am Tod des Hundes, nicht aber am Tod von Frau und Sohn. Auch Hannah ist nicht schuld daran. Diese Schuld bleibt bei den Nazis und ihren Kollaborateuren. Aber wie weit reicht die Verantwortung? Und wie nimmt man sie wahr? Maxime und Tania sind ein Ehepaar, das bis in den Tod zueinander steht – wer könnte sie verurteilen? Am wenigsten François, der dieser Liebe sein Leben verdankt. Der seinerseits arbeitet als Kinderpsychiater – und so, wie ihm einst Louise das Drama seiner Herkunft erschlossen und ihn von den Schatten seiner Kindheit befreit hat, hilft er nun anderen. Felix culpa? Nein, das nicht. Keine Erlösung. Aber doch ein Hauch des Lebens im Tod, ein Lichtstreif zwischen Schatten, ein Wort ins Schweigen.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien

Gutes Leben

von Pirmin Spiegel

Gutes Leben« bedeutet für die indigenen Völker der Andenregion Harmonie und Gleichklang zwischen Frauen und Männern, innerhalb der Gemeinden, zwischen Menschen und der Natur. Dieses Grundprinzip zeigt sich in gegenseitiger Anerkennung, in der Ablehnung von Vorurteilen und Ausbeutung, im Respekt gegenüber der Schöpfung. Was ist in unserer westlichen Kultur »gutes Leben«? Bischof Helder Camara schrieb in seinen nächtlichen Meditationen für das vergangene Jahrhundert: »Es ist schade, liebes Jahrhundert ... Während wir beginnen uns zu den Sternen aufzuschwingen, lassen wir auf Erden den Widersinn, den Unsinn, ja Wahnsinn zu, dass über zwei Drittel der Menschheit gezwungen ist, in Elend, Hunger und untermenschlichen Verhältnissen zu leben.« Die Logik, die eine solche Welt baut, ist weit entfernt vom »guten Leben« für alle. Und diese Logik bestimmt seit Monaten die Meldungen: »Weltweite Finanzkrise«, »Hypo Real braucht nochmals zehn Milliarden« ... Der Markt verhandelt über Reichtümer, die gar nicht existieren. Real sind Erderwärmung, lokale Wasserknappheit, Zerstörung der Natur. Die Indígenas in ihrer abschätzig als »primitiv« bezeichneten Lebensform wussten, bei allen internen Problemen, in Gemeinschaft zu leben; sie produzierten lediglich das, was sie notwendig hatten; sie lebten Jahrhunderte an Orten, die jetzt bedroht sind. Sie leb(t)en, ohne die Grundlagen ihres Lebens zu zerstören.

»Gutes Leben« stand auf der Tagesordnung des 9. Weltsozialforums Ende Januar in Belém, im Amazonasraum im Norden Brasiliens. Die Präsenz und die Teilnahme von indigenen Völkern Lateinamerikas prägte das Forum – nicht nur durch ihre Musik und ihre bunte Kleidung. Es beeindruckte ihre Hartnäckigkeit und ihr Mut, das zu verteidigen, was sie unter »gutem Leben« verstehen.

Dieses Verständnis des »guten Lebens« hat Raum gefunden in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador. »Gutes Leben« war mehr als nur ein äußeres Etikett auf dem Weltsozialforum. Es war eine überzeugende Erfahrung, dass eine andere Welt möglich ist. Ein Stachel und eine uns geschenkte Spur zugleich.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · Mai 2009 · 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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; *Einzelheft* € 14,00 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: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

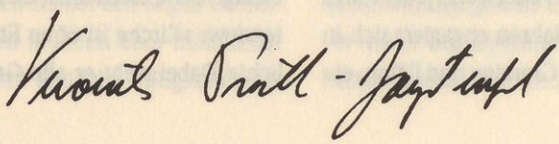
Liebe Leserinnen und Leser,

unbezahlt, unbezahlbar und unbedingt nötig sind sie in Gesellschaft wie Kirche: die Ehrenamtlichen bzw. Freiwilligen, die sich für das gute Leben aller einsetzen. Von Familienarbeit über Nachbarschaftshilfe und Freundesnetzwerke bis zu Vereinen, Sozialprojekten, Altersheimen und Kirchengemeinden reicht die bunte Palette. Dass Menschen bereit sind, sich zu engagieren, daran hängt das »Funktionieren« unseres alltäglichen Miteinanders.

Von den sich wandelnden Rahmenbedingungen für dieses Engagement handeln die Beiträge des Heftschwerpunkts. Hans-Joachim Sander beschreibt für das kirchliche Ehrenamt den Wechsel von der Vorstellung der Kirche als societas perfecta zum Selbstverständnis vom Volk Gottes bei den Menschen. Margit Appel skizziert, wie in der Gesellschaft der Einsatz von Ehrenamtlichen auch zur Verlängerung reformbedürftiger Strukturen benützt wird. In Bezug auf Kirche schärft der Fokus auf Frauen den Blick für die aktuellen Herausforderungen (Regula Grünenfelder). Dass es gelingen kann, Menschen für ein Engagement zu begeistern, zeigen Erfahrungen aus dem pfarrlichen Büchereiwesen (Lothar Ganter) wie aus dem Sozialbereich (Michaela Koller): Nötig dafür sind klare Bedingungen und professionelle Unterstützung der Ehrenamtlichen. Rainer Bucher plädiert abschließend dafür, nicht zuerst Mitarbeitende zu suchen, sondern gemeinsam Volk Gottes zu sein.

Im zweiten Teil des Hefts erinnert Alexander Groß, ausgehend von den Gefängnisbriefen seines Vaters, an jene, die sich als Christen dem NS-Regime entgegen gestellt haben, sich dabei aber von ihrer Kirche allzu oft alleingelassen erfuhren. Philipp Harnoncourt, Liturgiewissenschaftler und Ökumeniker, möchte mit seinem Artikel eine Bewegung anstoßen: Eucharistisches Fasten als intensives Beten um die Einheit der Kirche – ein leidenschaftliches Plädoyer für den zeitweiligen Verzicht auf die Eucharistie um der Einheit willen. Volker Keller verbindet schließlich den Einblick in die Tätigkeit eines Geistlichen auf einem Kreuzfahrtschiff mit dem Blick in die Geschichte der christlichen Seefahrt.

Das »Schiff, das sich Gemeinde nennt«, fährt nur, wenn sich viele ins Zeug legen. Sie sind unbezahlbar und doch von hohem Wert: »pastorales Kapital der Kirche«, das nicht verschleudert werden darf, meint



Almut Rumstadt

Drum prüfe, wer sich ewig bindet

Ehrenamtliche sind gefragt. Auch ohne kirchliches Amt sind sie diejenigen, die Pastoralpläne und Umstrukturierungen umsetzen müssen und sich weiterhin möglichst unbegrenzt zur Verfügung stellen sollen. Eine neue Orientierung an den biblischen Vorgaben für eine Kultur der Anerkennung täte da gut.

Das Thema »Ehrenamt« ist in Deutschland im Moment in vieler Munde – und das nicht nur in den Pastoralplänen verschiedener Bistümer, die feststellen, dass auf die Ehrenamtlichen wieder mehr zukommt (allerdings bitte ohne in die amtlichen Bereiche zu drängen …) und dass die Hauptberuflichen sie dabei unterstützend begleiten sollen. Nein, es sind nicht nur die Bistümer, die – so hat man den Eindruck – das Ehrenamt neu entdeckt haben und ihm neuen Raum und dadurch auch Möglichkeiten zur Gestaltung geben.

In der ARD, dem öffentlich-rechtlichen Fernsehen, fand gerade eine ganze Themenwoche statt mit dem Titel: »Ist doch Ehrensache – wie Menschen sich für die Gesellschaft engagieren«. So sind die aktuellen Zahlen in Deutschland: 23 Millionen Ehrenamtliche! Jede/r Achte ist bei der Freiwilligen Feuerwehr; jede/r dritte Jugendliche über 14 Jahren engagiert sich in Kirche oder Vereinen, in Gremien und Räten, ehrenamtliches Engagement gibt es bei der Hospizarbeit, bei der Nachbarschaftshilfe und an vielen anderen Orten. Zahlreiche Jugendliche und junge Erwachsene haben Anfang Mai wieder in der 72-Stunden-Aktion des BDKJ gezeigt, was durch ehrenamtlichen Einsatz möglich ist! Es gibt unendlich viele Bereiche, die ohne freiwillige Dienste nicht lebensfähig wären.

Kultur der Anerkennung

Überlegen Sie bitte einen kurzen Moment, wo in Ihrem unmittelbaren Alltag sich Menschen unbezahlt für eine Sache engagieren und viel Herzblut, Energie und Kraft dort hineinstecken. Wie viele fallen Ihnen spontan ein? Wie werden diese gesucht, geschult, begleitet und unterstützt, beauftragt und gefordert, bedankt und geehrt? Erleben Sie, dass diese über eine zeitliche Begrenzung ihres ehrenamtlichen Engagements nachdenken, oder machen sie dieses Engagement ihr Leben lang bzw. wird dies stillschweigend vorausgesetzt?

Bei der Themenwoche in der ARD sagte der evangelische Bischof Ulrich Fischer in einem Interview: »Kirche ist ohne Ehrenamt nicht möglich!« Dabei sieht er alle Getauften als Kirche,

die diese mittragen – auch ohne offizielles Amt. Es ging in diesem Interview auch um die Frage, wie Ehrenamtliche in der Kirche Anerkennung erhalten. Er selbst schreibe z.B. allen Ehrenamtlichen einen Brief, sagt der Bischof, es gäbe aber auch Urkunden oder goldene Kreuze. Es sei ihm wichtig, das Ehrenamt öffentlich zu machen und denjenigen Anerkennung zukommen zu lassen, die sich mit ihrem Leben für andere einbringen.

Was Bischof Fischer dort benannte, ist eine »Kultur der Anerkennung«. Denn Menschen, die sich für eine Sache einsetzen, machen dies meistens gerne – sonst hätten sie gar nicht die Kraft und Ausdauer, dies oft über Jahrzehnte hinweg zu tun! Aber ein kleiner Dank, ein Benennen des Dienstes – und sei es das Wahrnehmen des Abstaubens der Kirchenbänke – tut jeder und jedem gut! So stellt sich die Frage: Wie gehen wir in der Kirche mit unseren Ehrenamtlichen um? Pflegen wir eine »Kultur der Anerkennung«? Wie kann diese aussehen?

Ein Amt?

Für Hauptberufliche in der Pastoral ist das Gewinnen und Begleiten von Ehrenamtlichen eine ihrer zentralen Aufgaben, damit Kirche vor Ort lebendig bleiben kann. Die Kultur der Anerkennung wird an vielen Orten bereits sehr gut gepflegt, die Begleitung zeigt sich nicht nur durch inhaltliche Fortbildungen, sondern auch im gemeinsamen Feiern, Danken und Anerkennen sowie in gezieltem Fördern. Oder z.B. auch in der Transparenz einer zeitlichen Beauftragung für einen Dienst, die in der Gemeinde im Gottesdienst gefeiert wird. Dadurch erhält die Gemeinde die Information, wer sich wofür engagiert – und die Beauftragten für ihren Dienst den Segen Gottes.

Schwierigkeiten tauchen aber manchmal dort auf, wo für allzu ähnliche Tätigkeiten im Pfarreiumfeld die einen bezahlt werden und die anderen nicht. Oder wenn Hauptberufliche, die aktuell nicht im pastoralen Dienst tätig sind, sich in ihrer Wohnortgemeinde freiwillig engagieren – eine Situation, die oft die dort hauptberuflich pastoral arbeitenden Kollegen und Kolleginnen (über-)fordert.

Bereits bei der Planung dieses Heftes stellte sich in der Redaktionskonferenz die Frage: Wie nennen wir dieses Heft? Denn hier zeigt sich, was unmittelbar an das zuvor Geschriebene anschließt. Das Ehrenamt beinhaltet das kleine Wörtchen »-amt«. Manche sprechen als Gegenüber zum Ehrenamt von Haupt»beruflichen« und nicht mehr von Haupt»amtlichen«. Ist »unbezahlt und unbezahlbar« für diese unverzichtbaren Dienste besser? In manchen Ländern spricht man bei Ehrenamtlichen auch von »Freiwilligenarbeit« oder »Freiwilligendienst«, damit umgeht man geschickt die »Amtsfrage«. – Warum?

Im gesellschaftlichen Bereich scheint das unproblematischer zu sein. Im Moment läuft in Baden-Württemberg wieder die Radiowerbung »Echt gut – Ehrenamt in Baden-Württemberg«. Hier kann man Menschen für einen Preis vorschlagen, der sie für ihr Ehrenamt auszeichnet. Bereits zum sechsten Mal findet dieser Wettbewerb statt, da fast jede/r Zweite in Baden-Württemberg sich ehrenamtlich engagiert. Die Landesregierung hat sogar einen eigenen Ehrenamtsbeauftragten. Gibt es das in den Diözesen eigentlich auch?

Auf Paulus schauen

Es scheint mir, dass die Fragen der Macht, der Entscheidungsgewalt und Kompetenzen, aber vor allem der Kommunikation entscheidende Faktoren sind, ob Ehrenamtliche sich vor Ort in

der Kirche mit Herz engagieren oder nicht. Wir alle kennen Menschen, die einmal mit viel Freude Dienste in der Pfarrei übernommen haben – und nach dem Kommen des neuen Pastoralteams und deren Umstrukturierungen allmählich den Rückzug angetreten haben. Wie lässt

»Es wird mehr Einsatz erwartet – aber entscheiden darf man weniger.«

sich das vermeiden? Welche Kommunikationskultur braucht es, damit Ehrenamtliche, deren Pfarrei vor Ort ihre Heimat ist, diese so weiter erleben können und diejenigen, die sie für einige Jahre hauptberuflich dabei begleiten, ihnen diese Heimat nicht nehmen? Wie kann die Zusammenarbeit positiv und fruchtbar bleiben bzw. werden?

Unsere pastoralen Strukturen und die Bedingungen für die Gemeinden mit ihren Ehrenamtlichen wandeln sich im Moment extrem schnell und stark! Diesen Prozess transparent zu machen, dabei auf lebendige Zellen in Gemeinden zu achten und nicht nur am grünen Tisch Pastoralpläne auszudenken, die vor allem kleineren Einheiten manchmal fast den Todesstoß versetzen, das erfordert viel Geschick, Weitsicht und Einfühlungsvermögen.

Vielerorts sind ehrenamtlich Engagierte richtiggehend frustriert: Pfarrgemeinderatsvorsitzende wissen nicht, wie sie die Papier- und Mailflut ihrer Diözesen bearbeiten sollen; es wird mehr Einsatz erwartet – aber entscheiden darf man weniger; man wird vor vollendete Umstrukturierungen gestellt – und soll begeistert weitere Kürzungen mittragen; die Entfernungen in den pastoralen Einheiten werden größer, es braucht mehr Zeit, um innerhalb der Einheiten, Dekanate, Regionen an Veranstaltungen teilzunehmen, die unterstützend für die Arbeit vor Ort gedacht und wichtig sind – und gleichzeitig fordern Beruf und Familie und man weiß nicht, woher die Zeit für die Fahrten oder manchmal auch das Geld für das Benzin nehmen …

Wie gehen wir mit dieser Situation um? Wo sind die Konzepte, die weiterhelfen? Vielleicht sollten wir – gerade im Paulusjahr – danach schauen, wie die Urkirche funktioniert hat, die sich weniger an den Strukturen denn mehr am Inhalt orientiert hat! Wie waren die Gemeinden organisiert, die Paulus besucht hat? Was hat er ihnen mitgegeben, damit sie lebendige Zellen im großen Ganzen der Christenheit waren? Vielleicht sollten wir, anstatt immer wieder neue Leitbilder von Seelsorgeeinheiten zu entwerfen, in die Bibel schauen und finden: »Wenn es also Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, dass ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut schätze einer den andern höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.« (Phil 2,1-4)

Meines Erachtens eine prima Empfehlung, wie Haupt- und Ehrenamtliche, Männer und Frauen, in unserer Kirche miteinander in die Zukunft gehen können, eine Zukunft, die für uns alle ungewiss ist. Vertrauen wir auf den Geist Gottes und die Zeichen der Zeit!

Almut Rumstadt, Dr. theol., ist Pastoral- und Weiterbildungsreferentin und leitet für das Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg das Bildungszentrum Heidelberg. Ehrenamtlich engagiert sie sich derzeit vor allem in spirituell-liturgisch-musikalischen Bereichen in ihrer Heimatpfarrei und im Dekanat, nach jahrelangem ehrenamtlichen Einsatz in der Jugendarbeit. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

Hans-Joachim Sander

Der prekäre Ortswechsel des Ehrenamtes

Vom Sozialkapital der Hierarchie zum pastoralen Kapital der Kirche

Traditionelles kirchliches Ehrenamt als verlängerter Arm der Hierarchie repräsentiert die Kirche als societas perfecta gegenüber der Welt. Die Ämter Christi im Volk Gottes führen dagegen in die Bruchlinien des Lebens und bezeugen dort die Zusammengehörigkeit von Gott und Menschen.

Gloria Dei vivens homo, sagt ein berühmter Satz von Irenäus von Lyon (ca. 135-202 n. Chr.)[1]: Die Ehre Gottes ist ein lebendiger Mensch. Irenäus war einer der ersten systematischen Theologen der Kirche; seine Theologie steht gegen die so genannte Gnosis, die entschieden Unterschiede zu irdischen Dingen setzt und sich in asketischer Disziplin bis hin zur Verachtung der irdischen Belange übt. Welt-Distanz ist für ihre Lebensform unverzichtbar, um sich intensiver den ewigen, rein geistigen Größen zu widmen. Ihre Religionsformen wollen den Aufstieg aus einem Dualismus in die Eindeutigkeit Gottes bewirken.

Dagegen ist Irenäus' Vision vom lebendigen Menschen gesetzt. Sie steht gegen die Logik, dass menschlich-irdisches Leben zur Stufe des vom Bösen geschlagenen Seins gehört, die man durch höhere Erkenntnis überwinden muss. Wer sich mit dem und mit der befasst, die tatsächlich leben, also hier und jetzt existieren, kommt Gott auf die Spur. Man muss sich nicht von den irdischen Dingen fernhalten, um Gott näher zu kommen. Vielmehr darf man jenen irdischen Dingen nicht ausweichen, die sich mit lebendigen Menschen einstellen, wenn man auf Gott treffen will. Hier bei lebendigen Menschen kann Gott die Ehre gegeben werden.

Gott die Ehre geben

Das »die Ehre geben« ist ein schwieriges Wort. Einerseits steht es für Aufmerksamkeit und Wertschätzung. Andererseits geraten Ehrensachen auch schnell zur Ehrpusseligkeit und wird Ehre mit Ritualen der Ehrbezeugung verwechselt.[2] Spektakuläre Ehrenmorde und Ehrenworte schrecken ganze Gesellschaften auf. Ehre ist darüber zu einem prekären öffentlichen Thema geworden.[3] Daran zeigt sich, dass sie nicht primär etwas Persönliches ist, sondern etwas Soziales und Politisches verkörpert. In ihr manifestiert sich Macht. Ehre qualifiziert Personen, aber das, wofür sie dabei einstehen, geht über sie hinaus. Es geht um den sozialen Ort, den zu verteidigen bis zu massiver Gewaltbereitschaft gehen kann.

Ehre geben oder Ehre erfahren bedeutet einen sozialen Prozess. Das schwingt auch in der »Ehre Gottes« beim Satz des Irenäus mit. Dieser Lobpreis der Größe Gottes erfüllt das gesellschaftliche Leben von Personen mit Hoffnung. Auch das geht bis zur Gewaltbereitschaft, aber es handelt sich um eine andere Gewaltbereitschaft als die des Kampfes um die verlorene Ehre. In der Logik des Irenäus gibt nicht die Gewaltbereitschaft der Täter, wohl aber die Gewaltbereitschaft der Opfer Gott die Ehre, weil sie um ein höheres Gut willen bereit sind, ihr Leben hinzugeben. Es ist die Ehre, die Märtyrer Gott geben. In der Ohnmacht des Zeugnisses, das sie mit ihrem Leben geben, ist Gott gegenwärtig.

Mit dem Satz des Irenäus aus dem zweiten Jahrhundert lässt sich beschreiben, was »Ehrenamt« heute bedeuten kann, wenn man es von dem letzten Konzil der katholischen Kirche her

»Es ist die Ehre, die Märtyrer Gott geben.«

begreift. Ein Ehrenamt, das Gott die Ehre gibt, indem es sich den lebendigen Menschen heute aussetzt, steht nicht mehr gegen die alte Gnosis, wohl aber gegen eine Kirche, die sich aufgrund höherer Erkenntnis über die irdischen Dinge erhaben wähnt.

Eine solche Kirche folgt einer typisch neuzeitlich-modernen Identität. Es ist die Kirche, die sich als »societas perfecta« begreift. Das war in der katholischen Kirche das bestimmende ekklesiologische Konzept von der Renaissance bis zum Zweiten Vaticanum, das in heutigen kirchlichen Vollzügen durchaus noch zu finden ist. Unter societas-perfecta-Gesichtspunkten steht Ehrenamt für etwas anderes als in der Lehre des letzten Konzils. Beide Konzepte stehen im praktischen Vollzug gegeneinander und diese Differenz markiert einen elementaren Wechsel für die Gestaltung der Kirche vor Ort. Um diesen Wechsel zu begreifen, muss man die Stärken der societas-perfecta-Idee der Kirche verstehen.

Die societas perfecta

Durch Reformation, Entdeckungen neuer Welten, Nationalstaaten, neue Wissenschaften veränderte sich die Position der Kirche in der frühen Neuzeit gravierend. Sie konnte sich gesellschaftlich nicht mehr als Erbin des imperialen Rom absichern, was sie mit dem Bau des Petersdoms noch versucht hatte. Gegen die Tendenz von Absolutismus und Gottunmittelbarkeit beanspruchte die Kirche nun dieselben Eigenschaften wie der Staat. Der Staat war nach der damals maßgeblichen Lehre Platons eine perfekte Gesellschaft. Er ist in dem Sinn perfekt, dass er alles, was er zur eigenen Macht benötigt, selbst garantieren kann. Er besitzt ein eigenes Territorium, ein eigenes Volk und eine eigene Herrschaft.

Gerade so perfekt wie der neuzeitliche Staat begriff sich künftig die katholische Kirche. Eine Definition lieferte 1885 die Enzyklika Immortale Dei von Leo XIII. nach: »und – was höchst wichtig ist – sie [die Kirche] ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt.« (DH 3167) Die societas-perfecta-Kirche hatte also alles, was sie zu ihrer Existenz benötigte, aus sich selbst heraus zur Verfügung: ein eigenes Territorium (den Kirchenstaat), ein eigenes Recht (das Kirchenrecht), eigene Ausbildungsstätten (kleines Seminar, Priesterseminar, Theologische Fakultät), wo nach ihren eigenen Lehrplänen das eigene Führungspersonal ausgebildet wurde, das zudem durch

den Zölibat eine eigene Lebensform besaß, um geistlich und existentiell aus sich selbst heraus zu existieren.

Das Anliegen autonomer Selbstbegründung prägte nicht zuletzt die Kontroverstheologie. Sie bestand darauf, dass man die konkurrierende andere christliche Denomination, den Protestantismus, nicht benötigte, um jene Kirche zu

»geistlich und existentiell aus sich selbst heraus existieren«

sein, die sichtbar in Gott und Christus gründet. Insbesondere Robert Bellarmin SJ (1542-1621) hat die Strategien und Praktiken der katholischen Kirche, ihre Selbstbegründung sichtbar zu machen, bis ins 20. Jahrhundert hinein geprägt.[4] Drei Merkmale sind bestimmend: das objektiv fassbare, aber nicht subjektiv bestimmte, verbindliche Glaubensbekenntnis, die Teilnahme an den Sakramenten und schließlich die Leitung durch die Hierarchie, insbesondere den Papst. Die unsichtbaren Gehalte von Kirche wie der Glaube der einzelnen Person oder die Communio der Gläubigen sind nicht entscheidend; sie sind im Gegenteil eher verdächtig.

»Wir aber glauben einerseits, dass in der Kirche alle Tugenden wie Glaube, Hoffnung, Liebe zu finden sind; andererseits glauben wir nicht, dass irgendeine innere Tugend erforderlich ist, damit jemand auf irgendeine Weise als Teil der wahren Kirche bezeichnet werden könne, von welcher die Schriften sprechen, sondern nur das äußere Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft der Sakramente, die sinnenfällig greifbar ist. Denn die Kirche ist ein so sichtbarer und manifester Zusammenschluss von Menschen wie das Gemeinwesen des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.«[5]

Sichtbarkeit und Utopie

Die Sichtbarkeit von Kirche garantieren die Hierarchie und insbesondere der Papst. So macht die Unfehlbarkeit des Papstes die Fähigkeit des Glaubens, indefektibel zu sein, also stets in der Wahrheit zu bleiben, in prekären Fragen mit konkreten Festlegungen sichtbar. Das ist durchaus modern; denn eine stärkere Form autonomer Subjektivität als die der Infallibilität, von der die Päpste »ex sese« Gebrauch machen können, ist kaum vorstellbar. Pius XII. hat 1943 mit Mystici corporis zwar die societas perfecta auf die Mystik des Leibes Christi hin geöffnet, so dass ihre Sichtbarkeit nicht mehr allein von der Hierarchie garantiert wird. Aber gleichwohl war sie primär durch die Hierarchie zu garantieren.

Das moderne, selbst begründete Subjekt ist an einen Ort geheftet, der zur Zeit der großen Entdeckungen sichtbar wurde. Der erste, der diesen Ort betrat, war 1516 Thomas Morus mit seinem Buch »The New Island Utopia«. Moderne Subjektivitäten sind auf Nicht-Orte, Utopien, ausgerichtet; sie können diese durch Fortschritte aus

»Dieser Fortschritt verlangt nach Disziplinierung.«

den Mitteln heraus erreichen, die sie bereits in sich selbst zur Verfügung haben. Dieser Fortschritt verlangt nach Disziplinierung, also einer Konzentration auf den künftigen Ort, und nach Ausschließung all derer und all dessen, wer und was der Erreichung dieses Ortes im Wege steht.

Das gilt gerade für die societas perfecta. Die katholische Kirche war nicht trotz, sondern wegen ihrer Frontstellung zur Aufklärungsphilosophie ein neuzeitliches Subjekt. Ihre Utopias sind lediglich nicht die der Aufklärung. Aber die katholischen Utopias erzeugen ebenso starke Disziplinierungen und Ausschließungsmechanis-

men wie die Philosophien der Freiheit des Menschen und des Kapitals. Die Kirche allein kann sagen, wer sie ist, und diese Definitionsmacht bestimmt ihre Identität. Sie richtet sich an Nicht-Orten aus wie dem Zustand, wenn sich die katholische Ordnung der Dinge in den Gesellschaften durchgesetzt haben wird und alle Menschen schließlich katholisch sind. Das katholische Utopia ist bei entsprechender Disziplinierung mit den eigenen Möglichkeiten der Kirche zu erreichen.

Ich möchte diese Identitätsform Wer-Identität nennen. Sie garantiert Macht, weil allein die Kirche sagt und sagen kann, wer sie ist. In der Wer-Identität sind Kirche und Welt klar getrennt.

»Wer-Identität«

Sie stehen in keiner sich bestärkenden Wechselwirkung, sondern in dezidierter Abgrenzung. Die Kirche weiß sicher, was für die Welt gut ist. Die societas-perfecta-Kirche versucht das durch die Positionierung der Hierarchie in gesellschaftlich relevanten Fragen sichtbar zu machen. Sie hat eine prinzipiell für alle nachvollziehbare Idee davon, wohin die Welt sich entwickeln muss, um der Not ihres sündigen Elends heilvoll zu entrinnen. Zugleich ist das, was diese Welt und ihre Menschen ausmacht, für die Weiterentwicklung der Kirche zum katholischen Utopia nicht von wesentlichem Rang.

Perfektes Ehrenamt

Das katholische Milieu, das sich vor allem im 19. Jahrhundert stark entwickelt hat, ist ein strategischer Ausdruck von societas-perfecta-Praktiken. In ihm war die Idee der Kirche für die Menschen dieser Welt wenigstens anfänglich zu verwirklichen. Maßgeblich war dabei die Leitung durch die Hierarchie und die Rundum-Versorgung mit katholischen Vergemeinschaftungen in allen großen und kleinen Lebensfragen. Die Amtsträger mussten an ihren jeweiligen Einsatzorten die katholischen Wahrheiten sichtbar vertreten und das ihnen von Gott her Mögliche dafür tun, damit die Menschen in der katholischen Wahrheit bleiben sowie zu ihr gelangen – so wie es Don Camillo gegen Peppone tut. Das kirchliche Amt hat insofern nicht nur einen theologischen Ort in der Nachfolge Christi, sondern eine klare soziologische Funktion: die Stärkung der Selbstbegründung von Kirche, die ihre Fähigkeit für die Lösung aller gesellschaftlichen Probleme demonstriert.

An dieser Strategie, Kirche zu sein, hat das Ehrenamt einen wichtigen Anteil. Es dient der Durchsäuerung der Gesellschaft mit einer katholischen Ordnung der Dinge, also der sichtbaren Realisierung der katholischen Utopias. Deshalb unterstützt es zunächst und primär die

»Aufgabe, die katholische Kirche sichtbar zu machen«

Hierarchie bei der Erfüllung ihrer Aufgabe, die katholische Kirche sichtbar zu machen. Folgerichtig können auch nur Personen ein Ehrenamt erhalten, die nicht aus der katholischen Ordnung der Dinge herausfallen.

Das Ehrenamt der Laien ist für die societas-perfecta-Kirche eine wichtige Verstärkung für die kirchliche Selbstbegründung. Ehrenämter sind hier in doppelter Weise auf Dauer angelegt: im Sinne einer dauerhaften Bindung an die Hierarchie und eines dauerhaften Einsatzes für die katholische Ordnung in der Gesellschaft. Umgekehrt wollen Menschen, die Ehrenämter bekleiden, die Wer-Identität der Kirche gegenüber der Welt stärken, also als Institution, Organisation, Religionsgemeinschaft, die in Konkurrenz zu an-

deren Institutionen, Organisationen, Religionsgemeinschaften steht.

Durch das Zweite Vaticanum ist diese Form von Ehrenamt massiv und entschieden verändert worden. Es stellt dieses Amt ad intra auf eine neue Grundlage, die drei Ämter Christi, und es gibt ihm ad extra einen pastoralen Auftrag, also einen Ort von der Welt von heute her. Das löst aber unweigerlich die Bindung des Ehrenamtes an die katholischen Utopias der societas perfecta auf. An deren Stelle treten Menschenrechtsbindungen, die aus dem Ehrenamt eine religiös und politisch prekäre Angelegenheit machen. Es tritt damit zu den Machtbindungen der societas perfecta in Differenz und wird an Erfahrungen von Ohnmacht gebunden.

Ortswechsel

Das Zweite Vaticanum hat die Kirche pastoral konstituiert. Deshalb stehen für dieses Konzil die Menschenrechte und nicht die Kirchenrechte im Vordergrund. Seine Sorge gilt nicht mehr der Sichtbarkeit der Kirche, sondern der Sichtbarkeit einer doppelten Einheit, für die Kirche da ist: »Da aber die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist, möchte es [das Konzil], indem es dem Thema der vorausgehenden Konzilien nachfolgt, ihr Wesen und ihre allumfassende Sendung ihren Gläubigen und der gesamten Welt eindrücklicher erklären.« (LG 1) Die Kirche steht weder für sich selbst noch aus sich selbst heraus. Für sie gilt etwas, was das Böckenfördsche Paradoxon vom Staat sagt: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«[6] Auch die Kirche lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selbst garantieren kann, z.B. jüdische Religiosität und Menschenrechte. Deshalb besitzt diese Kirche keine Position erhaben über den Verhältnissen dieser Welt, obwohl sie diese erkennen, beurteilen und auch kritisieren kann. Sie kann es, weil sie sich eine Solidarität mit all jenen zumutet, die in die irdischen Verhältnisse verwickelt sind: »(Die innigste Verbindung der Kirche mit der ganzen Völkerfamilie). Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte.« (GS 1[7])

Diese Kirche mutet sich also in Christus und in Solidarität mit der ganzen Menschheit einen Ort zu, den es in der Welt von heute tatsächlich gibt. Sie verfolgt keine Nicht-Orte, katholische

»Anders-Orte, aber keine Utopien«

Utopias, zu denen die Katholiken und über sie alle Menschen hin diszipliniert werden. Sie folgt vielmehr den Wirklichkeiten Gottes und den Realitäten der heutigen Menschheit, denen sie nicht ausweichen kann. Das sind Anders-Orte, Heterotopien, aber keine Utopien.

Die beiden Größen Gott und heutige Menschheit haben für eine Kirche, die ihre Voraussetzungen nicht selbst garantieren kann, unausweichlich Autorität. Diese Autorität kristallisiert sich in loci theologici aus, die einmal zu loci theologici proprii führen und die sich das andere Mal zu loci theologici alieni verdichten, also zu Argumentationsorten, die sich der Kirche von sich her zur Verfügung stellen wie Schrift, Tradition, Glaubensbekenntnisse, Heilige, sowie zu den Orten, die sich der Kirche von außen, also befremdlich, zur Verfügung stellen wie Vernunft, kulturelle Wissensgemeinschaften, Geschichte. In keinem Fall verfügt die Kirche über die Mittel,

um sich in sich und aus sich selbst heraus zu konstituieren. Dem hat das Zweite Vaticanum eine klare Absage erteilt und damit die kirchliche Wer-Identität in eine Wo-Identifizierung hineingestellt, die es Pastoral nennt.

Die drei Ämter Christi des Volkes Gottes

Deshalb wird vom Konzil die Sichtbarkeitstheologie der societas perfecta und die mystische Theologie einer Kirche, die in den Seelen erwacht, von zwei binären Codierungen her verändert, die in Wechselwirkung zueinander stehen. Diese Codes stehen der Kirche nicht einfach zur Verfügung, sondern auf diese hin wird Kirche zur Kirche Jesu Christi. Der erste sind die zwei Naturen Christi: »Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der

»Gottes Berufung in Wechselwirkung mit menschlicher Lebendigkeit«

mystische Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen.« (LG 8)

Die zweite Codierung ist die Identifizierung der Kirche mit dem Volk Gottes, in dem Gottes Berufung und menschliche Lebendigkeit in Wechselwirkung treten. Für dieses Volk gilt einerseits insgesamt: »Zum neuen Volk Gottes werden alle Menschen berufen.« (LG 13) Und von jedem/r Einzelnen gilt: »Deshalb bietet die Heilige Synode, indem sie die überaus hohe Berufung des Menschen bekennt und erklärt, dass gewissermaßen ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, dem Menschengeschlecht die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an, um jene Brüderlichkeit aller herbeizuführen, die dieser Berufung entspricht.« (GS 3)

Diejenigen, die jetzt sichtbar zum Volk Gottes gehören, also Menschen, die katholisch sind, haben von den beiden Naturen Christi her und auf die Geschwisterlichkeit mit jedem einzelnen Menschen hin klar umrissene Aufgaben. Es handelt sich um die drei Ämter Christi, das priesterliche, prophetische und königliche Amt (LG 10, 12, 31, 34-36). Es sind die typischen ministeria, Aufgaben, die mit dem Ortswechsel des Konzils von der societas perfecta zum Volk Gottes gegeben sind. Sie kommen durch Taufe und Firmung auf Menschen zu und verpflichten sie in der heutigen Kirche und in der heutigen Welt: »die Christgläubigen also, die, als durch die Taufe Christus Einverleibte zum Volk Gottes eingesetzt und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig geworden, entsprechend ihrem Anteil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.« (LG 31)

Während die ministeria der Diakone, Priester, Bischöfe vom Bischofsamt als der Fülle des Weihesakramentes her zu bestimmen sind, werden die drei Ämter Christi von pastoralen Notwendigkeiten her bestimmt, denen Kirche nicht ausweichen kann. Im priesterlichen Amt wird

»pastorale Notwendigkeiten, denen Kirche nicht ausweichen kann«

die Welt durch geistliche Opfer geheiligt, die im alltäglichen Leben erbracht werden (LG 34). Das prophetische Amt dreht sich um die Evangelisation, »die sowohl durch das Zeugnis des Lebens

als auch durch das Wort vorgebrachte Botschaft Christi [...] in den gewöhnlichen Bedingungen der Welt« (LG 35). Das königliche Amt konzentriert sich auf Ressourcen, die andere zum Leben benötigen. In ihm besiegen sich Menschen durch Selbstverleugnung, »damit sie, indem sie Christus auch in den anderen dienen, ihre Brüder zu dem König, dem zu dienen König sein bedeutet, in Demut und Geduld hinführen.« (LG 36)

Ehrenamt in der Communio des Volkes Gottes

Von diesen Ämtern her wird das Ehrenamt begreifbar, das zur Communio des Volkes Gottes gehört. Es ist nicht mehr in der Zuordnung zur Hierarchie eingesetzt. Diese Möglichkeit bleibt durchaus erhalten, aber sie bezieht sich nur auf »bestimmte kirchliche Ämter«, in die die kirchliche Hierarchie Laien berufen kann (LG 34) und die einen geistlichen Zweck verfolgen. Das Ehrenamt bestimmt sich dagegen von Gottes Heilszusage für alle und von den Erfordernissen der Zeit her. Die Hierarchie muss den Gläubigen, die ein Ehrenamt verfolgen wollen, die Möglichkeiten der Kirche dazu öffnen: »Auf allen Laien lastet also die ehrenvolle Bürde, sich darum zu mühen, dass der göttliche Heilsvorsatz zu allen Menschen aller Zeiten und überall auf Erden mehr und mehr gelange. Daher soll ihnen in jeder Hinsicht der Weg offen stehen, dass auch sie selbst ihren Kräften und den Erfordernissen der Zeiten entsprechend am Heilswerk der Kirche rege teilnehmen.« (LG 33)

In den konkreten Aufgaben, denen sich Menschen in ihren drei Ämtern Christi vor Gott und den Menschen verschreiben, gibt es keine Vorgaben der Hierarchie, nur Vorgaben des Evangeliums. Denn das Ehrenamt ist anders als in der societas perfecta nicht von der kirchlichen Sichtbarkeit her bestimmt; es ist ein freier pastoraler Akt: »Mit väterlicher Liebe sollen sie [die kirch-

»nur Vorgaben des Evangeliums«

lichen Hirten] Vorhaben, Wünsche und Anliegen, die von den Laien vorgelegt werden, aufmerksam in Christus erwägen. Die gerechte Freiheit aber, die allen in der irdischen Bürgerschaft zusteht, werden die Hirten sorgfältig anerkennen.« (LG 37)

Für die drei Ämter Christi geht es um die Ehre Gottes, die mit den Stärken von Menschen, ihren Kulturen und Religionen, Sorgen und Hoffnungen, verkoppelt ist. Der Wechselwirkung aus dieser Ehre und jenen Stärken sind die Ämter Christi verschrieben. Die Ehrenämter im Volk Gottes sind entsprechend daran zu messen: »Durch ihre Mühe aber bewirkt sie [die Kirche], dass alles, was sich an Gutem in Herz und Geist der Menschen oder in den je eigenen Riten und Kulturen der Völker gesät findet, nicht nur nicht untergeht, sondern geheilt, erhoben und vollendet wird zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Seligkeit des Menschen.« (LG 17)

Was lohnt sich?

Menschen gehen Ehrenämter aus einer Fülle von Motiven ein[8], etwa auch die Verbesserung der eigenen Position im sozialen Universum. Die Gemeinnützigkeit eines Ehrenamtes wirkt sich eben auch als soziales Kapital aus.[9] Es geht ehrenamtlicher Praxis nicht primär um die Stärkung der Organisation, in der man tätig ist, sondern um einen eigenen Anteil am Gemeinwesen, zu dem diese Organisation Zugang eröffnet.

Folglich ist eine Kirche, die um sich selbst kreist wie die societas perfecta, nicht wirklich in-

teressant für Menschen, die ein Ehrenamt ausüben und soziales Kapital ansammeln wollen.[10] Diese Kirche kann ihnen zu wenig bieten, weil sie nach Möglichkeit allem ausweichen wird, was ihre Wer-Identität verstört. In einer solchen Kirche »lohnt« sich Ehrenamt nur bedingt, weil sie sich selbst von den prekären Orten abschneidet, an denen die neuralgischen Probleme einer Gesellschaft liegen und an denen deshalb auch viel Sozialkapital zu erwerben ist. Es lohnt sich nur für solche Menschen, die sich um einer angefochtenen Identität willen mit der Selbstbegründung von Kirche und den dazu gehörenden katholischen Utopias identifizieren.

In einer gesellschaftlichen Situation, in der fast ausschließlich diverse Selbstbegründungsmächte mit unterschiedlichen Utopias miteinander ringen, kann dieses Kalkül durchaus noch

»Es geht nicht primär um die Stärkung der Organisation, sondern um einen eigenen Anteil am Gemeinwesen.«

aufgehen. Aber in einer globalisierten Situation, in der die diversen Utopias kraftlos geworden sind, weil sie fortlaufend an den prekären Realitäten scheitern, ist die Identifizierung mit den katholischen Utopias Deflationsgefahren ausgesetzt. Für die eingesetzten Investitionen – etwa die Opfer an Zeit, Geld, Beziehungen – sind nicht mehr die Preise zu erzielen, die sie rechtfertigen würden. Aus diesem Grund funktionierte das katholische Milieu in den Zeiten der stabilen Moderne, aber löst sich in der liquiden Globalisierung der späten Moderne auf.

Umgekehrt ist natürlich eine societas-perfecta-Kirche stark an Ehrenamtlichen interessiert. Die kirchliche Hierarchie benötigt Ehrenamtliche, die mit den neuralgischen Punkten gesellschaftlicher Realitäten so verknüpft sind, dass sie soziales Kapital erwerben und der Hierarchie Zugang dazu ermöglichen.

Aufgrund dieser doppelten Sachlage entsteht aber – strukturell gesehen, nicht auf das Engagement der tatsächlich beteiligten Personen hin! – eine markante Schieflage: Die societas-perfecta-Kirche benötigt Ehrenamtliche wegen des Sozialkapitals, das die Hierarchie über sie gewinnt. Aber von denen, die sich mit den Utopias der selbst begründeten Kirche identifizieren, ist

»mit den neuralgischen Punkten gesellschaftlicher Realitäten verknüpft«

strukturell immer weniger von diesem Kapital zu erhalten. Es beginnt ein Abwärtsprozess, in dem diese Form von Kirche beständig an Einfluss verliert. Statt eines machtvollen Aufstiegs, die eine fest in sich selbst gegründete Kirche von ihrer Wer-Identität erwartet, erfährt sie eine Ohnmacht, die sie fortlaufend deklassiert. Je mehr sie sich auf die Utopias der societas-perfecta versteift, also die dafür nötigen Opfer bringt, desto weniger bringen die Preise ein, die sie damit noch erzielt; desto schneller dreht sich also der Deflationsstrudel.

Ehrenamt als pastorales Kapital

Der Weg, der vom Zweiten Vaticanum für das Ehrenamt gewiesen wurde, bietet hier einen Ausweg. Für diesen Weg gilt der Satz des Irenäus: gloria Dei vivens homo. Das Ehrenamt dient der Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Einheit der Menschen untereinander. Es dient nicht der Selbstbestätigung der societas perfecta, sondern macht das Volk Gottes sichtbar, wie es tatsächlich ist. Entsprechend ist es mit Orten verbunden, an denen die Lebensfragen und Lebenserfahrungen von Menschen heute zum

Vorschein kommen, deren Bedeutung taxiert werden kann und in problembezogene Handlungen einfließen. Ein solches Ehrenamt führt der Hierarchie auch nicht primär ein soziales Kapital zu. Über die drei Ämter Christi wird es vielmehr primär mit Ohnmachtserfahrungen verbunden, die Menschen heute tatsächlich machen. Utopias stellen keine Kapitalsorte dar, mit denen solche Orte diszipliniert werden könnten, weil deren humane und/oder inhumane Realität sich diesem Machtanspruch strukturell widersetzt. Ehrenamtliche Aktivitäten, in denen die drei Ämter Christi präsent sind, verstärken die Sichtbarkeit solcher Realitäten.

Dieses ehrenamtliche Engagement ist deshalb auch nicht utopisch, sondern heterotopisch. Es führt an Orte, an denen die Defizite in einer

»das Volk Gottes sichtbar machen, wie es ist«

Gesellschaft und auch die Defizite in den bisherigen kirchlichen Reaktionen darauf sichtbar sind. Anders-Orte, Heterotopien, muten im Unterschied zu Nicht-Orten, Utopien, Diskurse zu, denen man liebend gerne ausweichen würde, in denen aber signifikante Auseinandersetzungen um die Ordnung der Dinge geführt werden.[11] Hier trifft man auf Menschen, die um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Ein Ehrenamt, das die Kirche – und ihre Hierarchie – mit diesen Orten vernetzt, bildet kein Sozialkapital aus, das sich anderweitig umwechseln ließe. Aber es bringt eine Art von pastoralem Kapital auf, das die Kirche zum einen auf Orte stößt, denen sie um ihrer Botschaft willen nicht ausweichen kann, und das zum anderen sichtbar macht, wo sich etwas ändern muss. Daran können dann die Repräsentanten der Kirche mit denen zusammenarbeiten, die dazu bereit sind. Hier sind Entdeckungen zu machen, die Gott die Ehre geben.

»Entdeckungen, die Gott die Ehre geben«

Hans-Joachim Sander, Dr. Dr. habil., ist Universitätsprofessor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

[1] Adv. Haer., IV, 20, 7; S.Ch. 100/2, 648-649.
[2] Zur Soziologie der Ehre vgl. Ludgera Vogt, Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung, Macht, Integration, Frankfurt 1997.
[3] Yvonne Wilms, Ehre, Männlichkeit und Kriminalität, Berlin/Münster: 2009; Serap Çileli, Wir sind eure Töchter, nicht eure Ehre, München [3]2006; Roger Willemsen/Dieter Hildebrandt, »Ich gebe Ihnen mein Ehrenwort!« Die Weltgeschichte der Lüge, Frankfurt 2009.
[4] Roberto Bellarmino, Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus (Rom 1610), Wien 2003. Zur Person und Bedeutung vgl. Günther Wassilowsky, Robert Bellarmin, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1, München 2005, 267-280.
[5] Bellarmin, Controversiae III, c. 2, in: Opera omnia. Ex editione Veneta, pluribus tum add. tum corr., iterum ed. Justinus Fèvre, Nachdr. der Ausgabe Paris 1870-1874, Frankfurt: Minerva, 1965, Bd. II, 318a.
[6] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, 60; jetzt in Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 2006, 92-114.
[7] Die Konzilstexte sind in diesem Artikel zitiert nach der Übersetzung für Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil.
[8] Vgl. Peter Schüll, Motive Ehrenamtlicher. Eine soziologische Studie zum freiwilligen Engagement in ausgewählten Ehrenamtsbereichen, Berlin 2004, bes. 301-320.
[9] Vgl. Michael Stricker, Ehrenamt als soziales Kapital. Partizipation und Professionalität in der Bürgergesellschaft, Berlin 2007.
[10] Vgl. Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1987.
[11] Zur theologischen Verwendbarkeit des foucaultschen Begriffs der Heterotopie vgl. Trygve Wyller (ed.), Heterotopic Citizen. New Research on Religious Work for the Disadvantaged, Göttingen 2009.

Margit Appel

Unbezahlbarkeit als soziale Waffe

Zur geschlechterhierarchischen und sozialpolitischen Dimension von Ehrenamtlichkeit

Im Diskurs über die Freiwilligenarbeit fehlt die Berücksichtigung der unbezahlten Haus- und Familienarbeit. Zudem bekommt der ehrenamtliche soziale Einsatz wieder mehr den Charakter der Mildtätigkeit Wohlhabender. Beides stabilisiert gesellschaftliche Verhältnisse, die dringend reformbedürftig sind.

Ehrenamtlichkeit, für die heute zunehmend der Begriff der Freiwilligenarbeit verwendet wird, hat in den Kirchen eine lange Tradition. Der Umstand, dass hier gerade Frauen in vielfacher Form bildende, helfende, fürsorgende, begleitende Tätigkeiten unbezahlt erbringen, braucht Aufmerksamkeit. Reiht sich doch diese Art unbezahlter Frauenarbeit ein in eine ganze Reihe von vorwiegend Frauen überlassenen bzw. zugewiesenen Formen der gesellschaftlich unverzichtbaren, aber – wie es ebenso wolkig wie zynisch heißt – »unbezahlbaren« Arbeit. Die materiellen und sozialen Folgen für Frauen sind, ebenso wie für jene, für die sie in der Hauptsache ihre freiwilligen Leistungen erbringen, gravierend.

Dank der »gendersensiblen« Datenerfassung für den Österreichischen Sozialbericht 2007-2008 gibt das Kapitel zu »Freiwilligenpolitik« einen Einblick in die Engagementwelt der Bürger und Bürgerinnen. Freiwilligenarbeit wird dabei definiert als eine Leistung, die freiwillig und ohne Bezahlung für Personen außerhalb des eigenen Haushaltes erbracht wird. 44% der österreichischen Bevölkerung ab 15 Jahren leisten in irgendeiner Form solche Freiwilligenarbeit, 47% der Männer und 41% der Frauen.

67% der freiwillig tätigen Frauen leisten ihre Beiträge im Bereich der Nachbarschaftshilfe, gefolgt von »Kirche« mit 20% und »Kultur« mit 16%. Unter 10% liegt ihr Anteil im Bereich »Sport«, nur 4% sind in den Bereichen »Gemeinwesen« sowie »Umwelt« aktiv. 57% der freiwillig tätigen Männer engagieren sich im Bereich Nachbarschaftshilfe, je 22% in den Bereichen »Sport« und »Hilfsdienste«. 18% erbringen ihre Leistung im Bereich »Kultur« und »Politische Arbeit und Interessenvertretung«, nur 8% im Bereich »Kirche« und 4% im Bereich »Bildung«.[1]

Ausgeblendete Zusammenhänge

Dieses – möglicherweise zunächst »unverdächtige« – Bild des Umfangs und der Bereiche freiwilligen Engagements ergibt in Kombination mit

weiteren empirischen Daten zur geschlechtsspezifischen Zeitverwendung ein drastisches Bild bestehender geschlechterhierarchischer Arbeitsteilung. Diese Zusammenschau ist nicht zuletzt deswegen angebracht, weil – analysiert nach dem Lebensunterhalt – die Gruppe der Erwerbstätigen das umfangreichste freiwillige Engagement aufweist. Während erwerbstätige Frauen

»Erwerbstätige haben das umfangreichste freiwillige Engagement.«

eine wöchentliche Gesamtbelastung an bezahlter und unbezahlter Arbeit von 64 Stunden haben, ist es bei den erwerbstätigen Männern eine von 48 Stunden. Demnach erbringen erwerbstätige Frauen zu jeder entlohnten Arbeitsstunde 51 Minuten an Leistung im Bereich der unbezahlten Arbeit, bei erwerbstätigen Männern sind es gerade einmal elf Minuten.[2]

Laut Statistik Austria sind unter den Begriff unbezahlter Arbeit im Rahmen dieser oben angesprochenen Erhebungen ausschließlich Tätigkeiten im eigenen Privathaushalt gefasst (Hausarbeit, Kinderbetreuung, Pflege). D.h. jede Form der durch Frauen geleisteten Freiwilligenarbeit – egal ob im Bereich der Nachbarschaftshilfe oder im Bereich der in Vereinen oder anderen Trägern organisierten Ehrenamtlichkeit – addiert sich zu dieser Gesamtbelastung und stellt ein weiteres Element in der Zeitwohlstands-Bilanz von Frau-

»Zeitinvestition von Frauen zugunsten anderer«

en im Vergleich zu Männern dar. Die auf den ersten Blick leichte Differenz im Volumen freiwilliger Arbeit zwischen den beiden Geschlechtergruppen (47% der Männer, 41% der Frauen) stellt sich so betrachtet als Nachweis einer weiteren unglaublichen unbezahlten Zeitinvestition von Frauen zugunsten anderer, zugunsten des gesellschaftlichen Gemeinwohls dar.

Verfügbare Zeit

Schlagzeilen wie »Unverzichtbar. Ohne ehrenamtlich Tätige wäre das Leben in Österreich so nicht vorstellbar«[3] sind wohl umformuliert als »Unverzichtbar. Ohne unbezahlte Arbeit in den privaten Haushalten wäre das Leben in Österreich unmöglich« kaum denkbar. Im AK-Frauenbericht wird das in der gesellschaftlichen Debatte gerne übersehene Faktum dargelegt, dass durch eine hohe Belastung an unbezahlter Arbeit umso weniger Zeit für Erwerbsarbeit (und damit unter heutigen Bedingungen für die materielle Existenzsicherung), aber auch für Aus- und Fortbildung verfügbar ist.

Die hohe Beteiligung von Frauen an unbezahlter Freiwilligenarbeit scheint sich (zumindest in der vorherrschenden volkswirtschaftlich-neoklassischen Betrachtungsweise) gesellschaftlich zwar ebenso »zu rechnen« wie die unge-

»eindeutige Benachteiligungsstrukturen«

brochene Zuständigkeit von Frauen für die unbezahlte Haus- und Kinderarbeit. Beide zusammengenommen, die unbezahlte Freiwilligenarbeit und die unbezahlte Haus- und Kinderarbeit, stellen allerdings für die Geschlechtergruppe der Frauen eindeutige Benachteiligungsstrukturen dar. Das hohe Maß an unbezahlter – »unbezahlbarer« – Arbeit von Frauen verfestigt die soziale Ungleichheit zwischen Männern und Frauen. Frauen können ihre Zeit nicht in vergleichbarem Ausmaß wie Männer für ihre materielle Existenzsicherung, ihre Bildung, ihr selbstbestimmtes gesellschaftliches bzw. politisches Engage-

ment und auch nicht für ihre Muße einsetzen: »Die Frage, wie viel des Zeitbudgets durch notwendige Arbeiten gebunden ist, bestimmt somit in zentraler Weise die Chance auf gesellschaftliche Teilhabe.«[4] Während der gesellschaftliche Wert, der volkswirtschaftliche Nutzen und der Umfang der Freiwilligenarbeit durch einige Akteure (Wohlfahrtsverbände,Rettungsdienste,

»Es fehlt eine »Promotion« des Wertes, des Nutzens und des Umfangs unbezahlter Arbeit in den Haushalten.«

Kirchen, politische Parteien, Regierung etc.) immer gezielter und erfolgreicher ins rechte Licht gerückt wird, fehlt eine vergleichbar kontinuierliche und mit klaren gesellschaftspolitischen Zielen verbundene »Promotion« des Wertes, des Nutzens und des Umfangs unbezahlter Arbeit in den Haushalten immer noch!

Im Wiener Bundesministerium für Soziales und Konsumentenschutz ist eine eigene Sektion für »Freiwilligenpolitik« eingerichtet, ein aktuelles Forschungsprojekt soll demnächst neue Daten zur Situation des freiwilligen Engagements in Österreich liefern, seit einigen Jahren gibt es einen »Österreichischen Rat für Freiwilligenarbeit«. Modellprojekte zur Aufwertung und Stärkung der Freiwilligenarbeit werden gefördert. Die statistische Information, dass etwa 420.000 Erwerbstätige notwendig wären, um das Arbeitsvolumen der freiwillig Tätigen zu bewältigen[5], wird gerne quer durch die Medien und von politischen AmtsträgerInnen zitiert. Die statistische Information dagegen, dass eine Bewertung des Volumens der unbezahlten Arbeit in privaten Haushalten das Bruttoinlandsprodukt zwischen 50 und 140% erhöhen würde und 70% dieser Steigerung von Frauen getragen würde, wird bestenfalls rund um den nächsten Internationalen Frauentag erwähnt.

Veränderte Lebensentwürfe

Ehrenamtliche Tätigkeit bzw. Freiwilligenarbeit findet nicht losgelöst von gesamtgesellschaftlichen Prozessen statt, sondern unter von ihnen geprägten Rahmenbedingungen. Das Ehrenamt traditioneller Prägung ist zwar im kirchlichen Bereich noch sehr präsent, aber auch hier wirken sich die veränderten Lebensentwürfe gerade auch von Frauen bereits aus. Die aktuellen Zahlen zur Freiwilligenarbeit im kirchlichen oder religiösen Bereich sprechen von 428.500 hier tätigen Personen, davon sind mehr als doppelt so viele Frauen wie Männer. Von dieser Gesamtzahl an Freiwilligen erfüllen 44,7% Kernaufgaben, 32,7% administrative sowie 15,3% sonstige Aufgaben und nur 7,3% haben leitende Funktionen. Hier ist der Anteil der Männer etwas höher als bei den Frauen.[6]

Das eklatante Ungleichgewicht zwischen dem umfassenden und vielfältigen Engagement von (auch vielen jungen) Frauen in kirchlichen Strukturen und der Schwierigkeit, entsprechend ihrer Lebensformen und Lebensentwürfe, Interessen und persönlichen Fähigkeiten einen angemessenen Platz in der Kirche zu finden, spricht

»Jüngere Frauen mit guter Ausbildung arbeiten lieber als beruflich Qualifizierte.«

die Bundesfrauenkonferenz des Bundes der Katholischen Jugend Deutschland vom vergangenen Jahr an. Es bestehe die Gefahr, so heißt es in dieser Erklärung, dass die Kirche engagierte und erfahrene Mitarbeiterinnen verliere. Bislang seien die Frauen in der katholischen Kirche zwar noch wichtige Stützen im karitativen, pastoralen, liturgischen, diakonischen und missionarischen Bereich. Aber die Verantwortlichen in der Kirche müssten darauf reagieren, dass Frauen mit

ihren Befähigungen ernst genommen werden und nicht auf bestimmte Rollen reduziert werden wollen.[7]

In einem etwas älteren Artikel zum Thema »Die Krise der Freiwilligenarbeit« erzählt die Schweizer Ökonomin Mascha Madörin von einer Veranstaltung mit 700 Frauen in St. Gallen, von denen sich keine einzige für die Arbeitsgruppe »Freiwilligenarbeit« gemeldet hätte. Wegen solcher Erscheinungen und den Forderungen der Feministinnen in den jeweiligen Institutionen werde im karitativ-sozialen Bereich zunehmend über Spesenentschädigung, Weiterbildungsrechte, Qualifikationsnachweis und klare Regelungen beim Zeitaufwand geredet. Damit sollten endlich jene Gepflogenheiten, die für die ehrenamtliche Arbeit der Männer üblich sind, für die karitativ-sozialen Tätigkeiten der Frauen gelten.[8] Nach Madörins Einschätzung werde deswegen soviel über Freiwilligenarbeit geredet, weil sie in der Krise sei und das nicht zuletzt deshalb, weil jüngere Frauen mit guter Ausbildung lieber als beruflich Qualifizierte erwerbsarbeiten, anständig bezahlt ihre Neugier und ihre Weiterbildungsbedürfnisse stillen und dem beruflichen Ehrgeiz frönen würden, wie es die Männer des Mittelstandes und der Upperclass schon immer getan hätten.

Mildtätig aber unpolitisch?

Der Begriff der »Mildtätigkeit«, bis vor kurzem aus dem alltäglichen Sprachgebrauch weitgehend verschwunden, kehrte in Österreich durch die im Rahmen der Steuerreform 2009 beschlossene gesetzliche Lösung zur steuerlichen Absetzbarkeit von Spenden jüngst wieder. Ob beabsichtigt oder nicht zeichnet sich hier – zumindest am Horizont gesellschaftlicher Wertevorstellungen – wieder eine Haltung ab, die eigentlich spätestens mit dem Ende der Monarchie hätte untergehen sollen. Die, wenn auch nur als definitorisch-legistische Notlösung zum Zug gekommene Sichtweise, dass Spenden etwas mit mildtätigen Gaben zu tun haben könnten, ist vermutlich weniger weit von der Wahrheit entfernt, als vielen lieb ist.

Egal ob spenden oder ehrenamtlich arbeiten: Sobald dahinter der Gestus der mildtätigen Zuwendung steht und die Frage nach möglichen verletzten (Teilhabe-)Ansprüchen der bedachten

»Gefahr, bestehende Ungleichheiten zu prolongieren«

Menschen ausgeblendet bleibt, besteht die Gefahr, durch Spenden wie durch ehrenamtliches Engagement bestehende Ungleichheiten zu prolongieren und die eigenen Anteile daran nicht zu prüfen. Unter dem pointierten Titel »Freiwilligenarbeit nützt nur den Privilegierten« hat der Soziologe Isidor Walliman diesen Aspekt aus der Perspektive der Freiwilligenarbeit in der Schweiz dargelegt.

In der Schweiz arbeiten 23% der Bevölkerung (zwischen 20 und 85) in der formellen Freiwilligenarbeit für eine staatliche oder eine private Organisation. Davon betätigen sich 10% in Organisationen, die dem Sozialbereich zuzurechnen sind. In diesem Bereich dominiert das Engagement der Frauen: 75% der Freiwilligenarbeit im Sozialbereich wird von Frauen geleistet. Die sozioökonomische Beschreibung der freiwillig Tätigen fällt eindeutig aus: Ehrenamtliche,

»Ehrenamtliche sind in der Regel mehrfach privilegiert.«

so Wallimann, »sind in der Regel mehrfach privilegiert ... Sie haben überdurchschnittlich viel Bildung, Einkommen, Vermögen, freie Zeit (die

nicht als Lohnarbeit zur Sicherung des Lebensunterhaltes oder des Konsum-Status verkauft werden muss).«[9] Diese Ressourcenausstattung macht logisch, was Wallimann auch als empirisch belegbar anführt: In den diversen ehrenamtlichen Engagementfeldern sind Leute aus der Unterschicht praktisch nicht vertreten. Sind sie doch, zumindest was freiwillige Tätigkeit im Sozialbereich anlangt, die Zielgruppe, deren Lebensumstände durch ehrenamtliche Arbeit verbessert werden soll.

Wallimanns Befund lautet: Im Bereich freiwilligen sozialen Engagements helfen »statushohe«, privilegierte Freiwillige »statustiefen«, unterprivilegierten Bedürftigen. Privilegierte neigen, so Wallimann weiter, wie andere Interessensgruppen auch, dazu, ihre Privilegien zu erhalten und sie zu verteidigen. »Sie neigen ferner dazu, den marktwirtschaftlichen Mechanismus, innerhalb dessen sie zu ihren Privilegien gekommen sind, grundsätzlich zu befürworten«.[10]

Auf genau diese Mechanismen zurückzuführende soziale Probleme werden als Folge marktwirtschaftlicher Sachzwänge oder als Folge von gesellschaftlichen »Fehlentwicklungen« – wie Anonymität, Individualismus, Verlust religiöser Normen und der Nächstenliebe – angesehen, die aber nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit diesen marktwirtschaftlichen Sachzwängen gesehen werden. Sozial Engagierte sind deshalb nicht unbedingt diejenigen, die engagiert eine Politik unterstützen würden, die versucht, »Fehlleistungen des Marktes im Bereich der Existenzsicherung mit direkten Eingriffen in das Gesellschafts- und Marktgefüge zu verhindern (Prävention) oder diese Fehlleistungen mittels einer existenzsichernden Verteilungs- und Integrationspolitik nachträglich zu korrigieren«[11].

»nicht ehrenamtlich, sondern politisch handeln«

Wallimanns Forderung aus dieser Analyse ist pointiert: Ehrenamtlich Tätige sollten sich in der Zeit, die sie in überdurchschnittlichem Maß nicht als Arbeitszeit zur Existenzsicherung verkaufen müssen, nicht ehrenamtlich in sozialen Organisationen betätigen, sondern politisch handeln. Sie sollen sich »für die Existenzsicherung aller einsetzen, von ihren materiellen Ressourcen abgeben und auch andere Privilegierte motivieren, dies zu tun (Arbeitszeitreduktion, Steuererhöhung, ...)«[12].

Ehrenamtlichkeit und neoliberale Staatlichkeit

In Deutschland sind es über 20 Millionen Menschen, die ehrenamtlich tätig sind und ohne die – glaubt man dem Trailer der ARD für die Themenwoche zum bürgerschaftlichen Engagement vom Mai 2009 – in etlichen Bereichen das öffentliche Leben in Deutschland schon zusammengebrochen wäre. In einer »glanzvollen und emotionalen Live-Sendung« sollten zum Auftakt dieser Themenwoche sowie in TV-Dokumentationen und Radio-Highlights beispielhaft einige von denen vorgestellt werden, die »Gutes tun und dafür keinen Cent verlangen«. So zum Beispiel auch die Tafel-Bewegung: Die Sendung, die diese Initiative vorstellte, trug den Titel »Die Wiederkehr der Suppenküchen«.

Auch in einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung über das Positive zehntausender sozialer und gesellschaftspolitischer Projekte, »die dort ansetzen, wo der Staat es nicht oder nicht mehr tut«, wird von den »Tafeln« berichtet. Mehr als 800 gibt es derzeit in Deutschland mit einer Million »Kunden«, denen an 2000 Ausgabestellen

gespendete Lebensmittel serviert werden. Die Zahl der Bedürftigen, die bei den Tafeln essen, hat sich seit Hartz IV verdoppelt. Nur allzu verständlich, dass sich der Vorsitzende des »Bundesverbandes Deutsche Tafel« über die Tendenz des Staates ärgert, das, was als Sozialstaat zu leisten sei, von privaten Initiativen leisten zu lassen. Bei allem berechtigten Stolz auf das eigene Engagement, meint Gerd Häuser, fördere man damit auch den weiteren Rückzug des Staates aus seinen Kernaufgaben.[13] Bürgerschaftliches Engagement, so dann der Beitrag der Süddeutschen Zeitung kritisch, sei kein Ersatz für den Sozialstaat. Der Staat habe seine Pflicht zu erfüllen, privates Engagement sei die Kür.

»Bürgerschaftliches Engagement ist kein Ersatz für den Sozialstaat.«

Die letzten drei Jahrzehnte zunehmend neoliberaler Politik haben die BürgerInnen gelehrt, dass scheinbar nur ein schlanker Staat ein guter Staat ist. Die für derlei Belehrungen übliche politische Rhetorik greift dabei auf Abwertungen von Weiblichkeit zu. Die Rede ist dann gerne vom üppigen Sozialstaat, der abhängig macht: der überfürsorgliche Protektionismus des Sozialstaates habe verantwortungslose, abhängige, also feminisierte Menschen produziert. Der mütterliche Wohlfahrtsstaat diskreditiere männliche Werte wie Unabhängigkeit, Selbstverantwortung und Wettbewerb. Letztlich läuft dieser Diskurs darauf hinaus, dass nur jene BürgerInnen gute BürgerInnen sind, die den Sozialstaat nicht in Anspruch nehmen, weil sie sich selber helfen können. Dieses BürgerInnenbild diskreditiert Frauen, denn sie sind aufgrund ihrer Lebensrealitäten und -verläufe sowie aufgrund ihrer Diskriminierung am Erwerbsarbeitsmarkt häufiger auf den Sozialstaat angewiesen.

»Der mütterliche Wohlfahrtsstaat diskreditiert männliche Werte.«

Konzepte von Bürgergesellschaft, wie sie vor allem – aber bei weitem nicht nur – von konservativen Parteien ins Spiel gebracht werden, stellen eine neoliberale Inszenierung von oben dar und sind als paternalistisch-autoritäre Konzepte zu sehen. Aus der Sicht von Frauen bedeuten sie eine Re-Privatisierung und Familialisierung von sozialen Aufgaben und die wieder bekräftigte Zuständigkeit von Frauen für die Sicherung des sozialen Kapitals einer Gesellschaft (soziale Bindung, Integration, Solidarität) – auch wenn sie selber nach wie vor keine ausreichende soziale Sicherung erhalten.[14]

»Re-Privatisierung und Familialisierung von sozialen Aufgaben«

Die Rede von der Wahlfreiheit ist der diskursive Renner des Neoliberalismus. Wer will sie nicht? Tatsächlich handelt es sich dabei um einen Etikettenschwindel. Denn die imaginierte oder reale Fremdbestimmung durch Politik – durch den allzu fürsorglichen Staat – wird ersetzt durch die Abhängigkeit von Marktentwicklungen. Dann kümmern sich eben die BürgerInnen um Ausbildungsplätze für Jugendliche, leisten Hausaufgabenhilfe für ausländische Kinder, tischen den neuen Armen der Gesellschaft etwas zum Essen auf, gründen Sozialmärkte und bemühen sich, wie die Süddeutsche Zeitung es so treffend auf den Punkt bringt, um »ein Bündnis der Ideen-, der Geld- und der Zeitreichen«.

Margit Appel, Mag. phil., Politologin mit Schwerpunkt auf Frauenforschung, ist Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs (kso[e]) in den Bereichen Wirtschafts- und Sozialpolitik und politische Erwachsenenbildung.

[1] Sektion V BMSK, Freiwilligenpolitik, Wien 2009, in: BMSK, Sozialbericht 2007-2008. Ressortaktivitäten und sozialpolitische Analysen, Wien 2009, 117-122, 119/120.
[2] Christa Schlager, Soziale Ungleichheit und Armut aus Geschlechterperspektive, in: Nikolaus Dimmel/Karin Heitzmann/Martin Schenk (Hg.), Handbuch Armut in Österreich, Innsbruck 2009, 127-137, 130.
[3] Daniela Müller, Freiwillige helfen dem Staat sparen. Unverzichtbar. Ohne ehrenamtlich Tätige wäre das Leben in Österreich so nicht vorstellbar. Auch der Staat spart durch sie, in: Salzburger Nachrichten, 2.Mai 2009, 15.
[4] AK Wien (Hg.), AK-Frauenbericht 1995-2005. Arbeit – Chancen – Geld, Wien 2006, 86.
[5] http://www.statistik.at/web_de/dynamic/statistiken/soziales/freiwilligenarbeit/029570. Zugriff 16.5.2009.
[6] Statistik Austria, Struktur und Volumen den Freiwilligenarbeit in Österreich, Wien 2008, 26.
[7] http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/pdf/Beschluesse/4_Maedchen_und_Frauenpolitik/4_23_Frauen_in_der_Kirche.pdf.
[8] Mascha Madörin, Die Krise der Freiwilligenarbeit, in: WoZ-Online, 31.5.2001.
[9] Isidor Wallimann, Freiwilligenarbeit nützt nur den Privilegierten. Gesellschaftlich zu teuer, Probleme vertieft, Existenzsicherung nicht garantiert, in: Soziale Arbeit, 10-11/2000, 403-408, 404.
[10] Ebd., 404f.
[11] Ebd., 405.
[12] Ebd.
[13] http://www.sueddeutsche.de/leben/400466978/text/print.html. Zugriff 14.05.2009.
[14] Birgit Sauer, Zivilgesellschaft versus Staat? Geschlechterkritische Anmerkungen zu einer problematischen Dichotomie, in: Margit Appel/Luise Gubitzer/Birgit Sauer (Hg)., Zivilgesellschaft – Ein Konzept für Frauen? Wien 2003, 117-136.

Regula Grünenfelder

Freiwilligenarbeit – das Ganze im Sinn

Eine Perspektive des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes[1]

Freiwillige für die Mitarbeit in einem katholischen Verein zu gewinnen, ist anspruchsvoll. Es gelingt mit einem weiten, diskursiven Verständnis von Freiwilligenarbeit und des Katholischen.

Freiwillige im Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) kommen öfters in die Situation, dass sie ihr Engagement rechtfertigen müssen – wozu kostbare Zeit aufwenden für einen Frauenverband und dann erst noch einen katholischen?! Die Antworten der engagierten Frauen sind zahlreich. Sie beziehen sich auf die unmittelbare Beziehungsarbeit mit und unter Frauen in der Gemeinde (Ortsverein), im Kanton (Kantonalverband) oder der Schweiz (Dachverband), die Freude mache und wichtig sei für ein lebendiges, solidarisches Gemeinwesen. Zudem drücken sie den politischen Willen aus, die gesellschaftlichen und/oder kirchlichen Verhältnisse zu Gunsten eines gerechteren Zusammenlebens von Dorf bis Globus zu verändern.

Im Informationspapier zur »Freiwilligenarbeit aus der Sicht des SKF«, erschienen zum UNO-Jahr der Freiwilligen 2001 und aktualisiert 2008, steht zuoberst auf der Liste der Motive für die Freiwilligenarbeit: »SKF-Frauen engagieren sich aus freiem Willen, aus Einsicht und Lust, etwas Sinnvolles zu tun.«[2] Manch einer bleibt jedoch manchmal nur der Seufzer, dass es eine eben tun muss. Mit Angeboten zum Thema »Glut weitergeben statt Asche verwalten« (Ricarda Huch) ermutigt der SKF die Seufzerinnen, ihr Feuer für Beziehung und Veränderung in Gesellschaft und Kirche wieder zu entfachen.

Einfach ist das nicht. Dies hat mit den besonderen SKF-Themen zu tun: Manche Vereine melden als Kollektiv Probleme an, das Katholische und das Frauenspezifische ihrer Vereinigung zu begründen, mit der Konsequenz, dass Vereinszweck und Vereinsziele nicht mehr einleuchten und Frauen sich vom Verein oder Verband trennen. In solchen Situationen ist es natürlich kaum möglich, neue Mitglieder, geschweige denn neue Ehrenamtliche zu finden.

Außerdem spüren wir die gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen. Es ist schwieriger geworden, Mitglieder und Ehrenamtliche für einen verbindlichen Aufbau und eine seriöse Weiterentwicklung von Verbänden und Vereinen zu gewinnen. Langfristiges Engagement wird oft als Einschränkung und unwillkommene Bindung verstanden, während viele Frauen für kurzfristige Projekteinsätze bereitwillig und spontan zur Verfügung stehen.

Im gesellschaftlichen Kontext abnehmender Bereitschaft zur Zugehörigkeit und zum Engagement im Verein oder Verband und angesichts

der spezifischen Situation im SKF als katholischer Frauenorganisation möchte ich hier gleichzeitig als SKF-Ehrenamtliche und bezahlte Mitarbeiterin, Theologin und Kuchenbäckerin über unsere Freiwilligenarbeit nachdenken. Nach meiner Erfahrung ist es möglich, das Feuer zu hüten und neue Frauen zu gewinnen, wenn die Freiwilligenarbeit im SKF und das »K« im Namen als Beiträge zum weltweiten guten Zusammenleben verstanden und erfahren werden. Dies möchte ich anhand von Selbstdarstellungen und Spezialitäten des SKF erläutern.

Engagement für eine gerechte Zukunft

Im Informationspapier zur Freiwilligenarbeit werden Verbands- und Vereinszweck historisch begründet: »Mit der Industrialisierung verlor das nahe Zusammenleben an Bedeutung und die räumliche Trennung von Wohnen und Erwerbsarbeit schuf schwierigere Bedingungen für die direkte Hilfe. Einige Aufgaben wurden zwar vom Staat übernommen (z.B. Altershilfe, Krankenpflege, Kinderbetreuung), aber diese Vorsorge allein reichte nicht aus. Frauen sahen die Not und leisteten unentgeltlich Hilfe. Durch die Gründung von Frauenvereinen wurde diese notwendige soziale Unterstützung gesichert.

Um gemeinsamen Anliegen mehr Gewicht zu verleihen, schlossen sich verschiedene Frauenvereine zu Verbänden zusammen. Einer davon ist der 1912 gegründete Schweizerische Katholische Frauenbund SKF. Der SKF setzt sich seit seiner Gründung in Kirche, Staat und Gesellschaft für die Unterstützung und Förderung von Frauen ein und somit auch für eine bessere Anerkennung der Freiwilligenarbeit von Frauen. Seine Forderungen haben bis heute Gültigkeit.«[4]

Der SKF stellt sich in dieser Herleitung mit den anderen Schweizer Frauenverbänden, es sind namentlich der evangelische, der gemeinnützige und der Bäuerinnenverband in einen Kreis mit identischem Gründungszweck und Anliegen.

Zum eigenen und besonderen Beitrag des SKF gehören drei Spezialitäten. Sie spielen für den lebendigen katholischen Frauenverband und die Motivation zur Freiwilligenarbeit eine tragende Rolle.

SKF und Freiwilligenarbeit

Der Schweizerische Katholische Frauenbund ist ein Dachverband mit 200.000 Mitgliedern und Mitgliedsverbänden, 20 Kantonalverbänden und etwa 900 Ortsvereinen, der auf allen Ebenen von Freiwilligen geführt und gestaltet wird, unterstützt von bezahlten Mitarbeiterinnen. Freiwilligenarbeit wirkungsvoll zu organisieren, angemessen zu honorieren und sinnvoll zu reflektieren, ist ein zentrales Anliegen und eine Kernkompetenz des SKF.
Freiwilligenarbeit ist in der Sicht des SKF eine unentgeltliche Tätigkeit zu Gunsten anderer, die im Auftrag einer Organisation oder in Eigeninitiative geleistet wird. Freiwilligenarbeit umfasst Basisarbeit und Ehrenamt. Basisarbeit ist eine ausführende Arbeit im betreuerischen, erzieherischen, pflegerischen, kreativen, administrativen oder organisatorischen Bereich, die im Auftrag oder in Eigeninitiative ausgeführt wird. Das Ehrenamt ist eine Position im organisatorischen Bereich mit Entscheidungs-, Führungs- und Repräsentationsfunktionen, in welche jemand für eine bestimmte Zeit gewählt oder berufen wird.[3]

Erstens unterhält der SKF zwei Solidaritätswerke – das Elisabethenwerk in der Entwicklungszusammenarbeit (seit 1958) und den Solidaritätsfonds für Mutter und Kind zur Unterstützung von Frauen in der Schweiz mit Kleinkindern in finanziellen Engpässen (seit 1976). Zweitens wird ein sorgsamer Umgang miteinander in den Vereinen und Verbänden gepflegt, der sich in gegenseitiger Unterstützung, Liturgien, Ritualen, fantasievollen Tischdekorationen, vielfältiger Vorbereitung von Vereinsanlässen mit Gedichten und Gebeten ausdrückt. Drittens wird eine einladende, viel-

stimmige Gesprächskultur gefördert durch Selbstreflexion und SKF-Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Themen, die der Dachverband (auch auf Initiative von Basisfrauen!) mit Freiwilligen und Fachleuten erarbeitet und veröffentlicht.

Die Solidaritätswerke stellen die SKF-Freiwilligenarbeit in einen weiten Horizont, der auch Frauen im Süden und mittellose Frauen (vor allem Migrantinnen) in der Schweiz umfasst. Vereinsfrauen sind den Werken verbunden über Informationen, aber auch durch aktive Beteiligung, etwa durch thematische Gottesdienste mit Kollekten. Die Zeichen der Wertschätzung, Freude und Sorgfalt in den Vereinen nähren dieses Engagement. Die Vereinsfrauen lassen einander spüren, dass das Gemeinsame schön ist! In der sozialen und politischen Zusammenarbeit auch über soziale Schichten und Landesgrenzen hinaus sind z.B. Tischdekorationen weder nebensächlich noch trivial. Der institutionalisierte regelmäßige Austausch zwischen den Verbandsebenen, die Einladung zur Mitarbeit an die Freiwilligen aller Ebenen bei Vernehmlassungen, Großveranstaltungen, Positions- und Informationspapieren sowie spontane Einspruchsmöglichkeiten gewährleisten, dass Wege und Ziele

»Kirche nicht als Identitätsmerkmal, sondern als Arbeitsfeld«

des SKF ständig überprüft, vielstimmig gelebt und angepasst werden. Das geschieht auch im Gespräch mit nationalen PartnerInnen sowie internationalen Schwesterorganisationen und Dachverbänden.

Die SKF-Arbeit ist sinnvoll in globaler Perspektive, die Freiwilligenarbeit macht tatsächlich vielen Frauen sichtbar Freude und das gemeinsame Ziel ist weit genug und politisch definiert: Für eine gerechte Zukunft.

Freiwilligenarbeit im Welthaushalt

Freiwilligenarbeit wird also nicht im Horizont moderner Arbeitsteilung als Putzdienst zur Schadensbegrenzung in der modernen Gesellschaft verstanden, der die Abfälle der zerteilten Welt möglichst leise und vor allem kostenlos beseitigt. Würde im SKF Freiwilligenarbeit so gesehen: als Beschwichtigung und System stabilisierende Müllbeseitigung, dann wäre es kein Unglück,

»Zeichen der Wertschätzung, Freude und Sorgfalt nähren dieses Engagement.«

wenn keine neuen Frauen mehr dafür zur Verfügung stünden. Nicht erst, aber besonders die aktuellen Krisen, von der Klimaveränderung bis zur Finanzkrise, zwingen dazu, Freiwilligenarbeit von Frauen tatsächlich politisch zu verstehen. Keine noch so ehrenwerte Ehrenamtliche und kein noch so gut organisierter Verein können heilen, was das Prinzip Markt, auf Mehrwert und Überschuss ausgerichtet, ignoriert und zerstört.

Im zitierten Text heißt es deshalb ergänzend, dass sich die Vereine zusammenschließen, um ihren Forderungen mehr Gewicht und Gehör zu verschaffen. Hier haben die Frauenverbände, und maßgeblich der SKF, in der Schweizer Bundespolitik schon einiges erreicht, was beispielsweise Forderungen nach Gleichstellung in allen Lebensbereichen und Sicherung des Kindswohls angeht.

Um die Glut der SKF-Tradition weiterzugeben statt ihre Asche zu verwalten, ist es notwendig, die Freiwilligenarbeit im Ortsverein mit der politischen Vernetzungs- und Vordenkarbeit zu verbinden. Es reicht nicht, Freiwilligenarbeit in Bezug auf die Erwerbsarbeit oder Familienarbeit bei uns zu denken und zu belohnen. Sinn-

gebung in genügend weiter Perspektive, die das Ganze mitdenkt, ist ein interessanter Anziehungspunkt für Frauen, die sich lustvoll einsetzen wollen im vernünftigen Ensemble verschiedenster Arbeitsformen und in weltweiter Perspektive. Die Zeiten sind vorbei, in denen die Ehre des Ehrenamts Frauen zur Mitarbeit motivierte .

Ein realistisches Versprechen für einsatzwillige Frauen liegt heute darin, dass ihre Freiwilligenarbeit im SKF Freude macht und gut überlegt zu einem politisch weise gestalteten

»Sinngebung in weiter Perspektive, die das Ganze mitdenkt«

Welthaushalt beiträgt: »Wer die Welt als Haushalt erkennt, weiß, dass Abhängigkeit nicht ›Schwäche‹ ist, sondern Normalität. Alle Menschen sind gleichzeitig oder in kurzen Zeitspannen wechselnd wach und müde, frei, angewiesen, energiegeladen, deprimiert, arbeitsunfähig, behindert, und irgendwann sterben sie auch. Der Haushalt Welt muss wie wirkliche Haushalte Platz für all dies haben, denn für ihn gibt es kein Außerhalb, in das sich Menschen abschieben ließen ... Ich unterscheide dezidiert zwischen der patriarchalen Familien- und Haushaltstruktur und dem, was in Haushalten tatsächlich für

»Bewusstsein für das Ganze«

das Zusammenleben der Menschen geleistet wird. Die Wirklichkeit, von der ich ausgehe, ist der postpatriarchale, enttrivialisierte Haushalt.«[5]

Das Bewusstsein für das Ganze und die tatkräftige Einsicht, dazu als Einzelne und Verband einen sinnvollen Beitrag zu leisten, ist ein wunderbarer Anknüpfungspunkt, über das Katholische im SKF nachzudenken.

Für eine menschlichere Weise zu leben

Ein katholischer Verband hat sich in seinem Einsatz »für eine menschlichere Weise zu leben« (GS 40) seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht kirchlich oder gar kirchenrechtlich, sondern menschenrechtlich zu begründen, um katholisch zu sein. Dies war zu Gründungszeiten zahlreicher Frauenvereine anders. Die meisten Gründungen von Frauen- und Müttervereinen im ausgehenden 19. Jahrhundert sind Pfarrern zu verdanken, die ihre Frauen vor aufklärerischem Gedankengut bewahren und ein katholisches Milieu sichern wollten. Die Gründung des SKF-Dachverbandes, zu der 1912 unvorstellbare 7000 Frauen aus der ganzen Deutschschweiz für zwei Tage nach Einsiedeln reisten, versprach schon mehr Gesprächsfähigkeit. Doch die schwierige Mitarbeit des SKF mit Ausnahmen und Sonderregelungen an der ersten SAFFA

»Politische Identität ist angewiesen auf das kritische Gespräch.«

1928 (Schweizerische Ausstellung für Frauenarbeit in der Schweiz), die internen Diskussionen zum Frauenstimmrecht, zur Entkriminalisierung der Abtreibung und zu den Menschenrechten Homosexueller zeigten, wie es im SKF wegen seiner Zugehörigkeit gleichzeitig zu frauenpolitisch aktiven Verbänden und dem katholischen Milieu knirschte.[6]

Seit dem Zweiten Vatikanum ist es für katholische Laienorganisationen weder notwendig noch angebracht, sich von den nicht-katholischen Mitspielerinnen abzugrenzen, die für die gleichen Ziele eintreten. Es kann nur darum gehen, vom eigenen Auftrag her und die Praxis reflektierend sich selber und anderen zu sagen, wer wir sind, wofür wir beten, wovon wir singen,

wofür wir uns einsetzen,, wozu wir einladen. Eine solche katholische Identität ist – anders als eine wesensmäßige – angewiesen auf das kritische Gespräch intern und über offensichtliche Zugehörigkeiten hinaus, es ist eine politische

»Dank eigener Kompetenz und Autonomie mit dem ganzen Leib in Einklang«

Identität. Sie wird nicht als naturgegeben verstanden wie beispielsweise das berühmt-berüchtigte traditionalistische Reden von der »Frau an sich«, sondern entsteht, klärt und verändert sich mit den Zielen und den gemeinsam reflektierten Erfahrungen, die diese Ziele korrigierend und dialogisch lebendig halten. Darum gilt auch im katholischen Frauenverband: Weder Frausein noch Katholischsein allein ist schon Programm.

Auch das Zweite Vatikanum fasste katholische Identität politisch auf und bestimmte das aktive Wahrnehmen und Mitfühlen als erstes kirchliches Handeln: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der JüngerInnen Christi« (GS 1). Mit diesem Programm hat sich die Amtskirche davon befreit, sich selber wichtig zu nehmen und über

»Wahrnehmen und Mitfühlen als erstes kirchliches Handeln«

einflussreiche Laien wie Diktatoren und Wirtschaftsführer oder ehrenwerte Ehrenamtliche Prestige zu sichern. Falls (manche) Frauenvereine zu Gründungszeiten katholische Bollwerke und abhängig von der Weisung »ihres« Pfarrers waren, so ist dies seit 40 Jahren nicht mehr im Sinne der Amtskirche. Das Konzil sah es als zentrale Aufgabe der Bischöfe an, für die Rahmenbedingungen zu sorgen, so »dass alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten« (LG 30), »und zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und der Welt ausüben«. (LG 31). Steine aus dem Weg räumen, so lautet hier also der bischöfliche Auftrag gegenüber den katholischen Laienorganisationen. Das Urteil über die dadurch erleichterten und ermöglichten Engagements gehört nicht dazu. Mit großem Vertrauen hat das Zweite Vatikanum die Definition des katholischen Auftrags bei den vielfältigen kirchlichen Organen des Leibes Christi gesehen, die in eigener Kompetenz und in Verbundenheit mit dem Ganzen verantworten, was sie tun. Die Amtskirche hat sich selber Grenzen gesetzt.

Kirche sein – offen, umfassend, ökumenisch ausgerichtet

Auf kirchenrechtlicher Ebene haben sich diese Grundaussagen des Konzils »vom Volk Gottes, von der wahren Gleichheit mit den sendungsspezifischen Unterschieden sowie vom amtlichen Priestertum als Dienst für das Volk Gottes in höchst unzureichender Weise in den Alltag der Kirche hinein konkretisiert«[7]. Die Professorin für Kirchenrecht, Sabine Demel, beruft sich hier auf Eugenio Correco, Kirchenrechtler und späterer Bischof von Lugano, der amtskritisch festgestellt hatte, »dass die Laien noch allzu oft in den hinteren Rängen der Gläubigen platziert werden, wo sie in abwartender Haltung der ihnen eigenen kirchlichen Aufgaben zu harren haben«[8].

Es ist ja auch nicht mit dem bloßen Zitieren getan; das Zweite Vatikanum ist Symbol für die Bereitschaft der katholischen Amtskirche, mit der Abwertung aufzuhören und Frauen sowie Konfessionen und Religionen als Partnerinnen

wahrzunehmen.[9] Im Geist des Konzils leben heißt im SKF seit der Synode 72, im europäischen konziliaren Prozess und durch die in diesem Kontext entstandenen Positionspapiere des

»Bereitschaft, Frauen als Partnerinnen wahrzunehmen«

SKF[10], Wege sich vertiefender Partizipation in der Erfüllung des menschheitlichen christlichen Auftrags zu gehen – gemeinsam mit anderen, die gleiche Anliegen und Ziele unterstützen.

Vierzig Jahre nach dem Konzil ist es so schwierig wie notwendig für einen katholischen Frauenverband, die eigene Tätigkeit als autonomes, verbundenes Organ zu beschreiben und zu leben. Es ist schwierig, weil der vatikanische Aufbruch zwar Möglichkeiten eröffnet hat, das Katholische nicht abgrenzend, sondern vertrauend und partnerschaftlich zu verstehen. Doch die Jahrzehnte vatikanischer Kirchenpolitik unter Johannes Paul II. haben eine Entwicklung dieses Selbstverständnisses in Verbundenheit fast verunmöglicht. Ein Spiegel davon ist die Verhältnisbestimmung des SKF zur katholischen Amtskirche: »Der SKF ist der schweizerische Dachverband christlich orientierter Frauenorga-

»Die Kirche wird als Gegenüber gesehen.«

nisationen, ein konfessioneller Verband, der Kirche verpflichtet, aber eigenständig und unabhängig, ein katholischer Verband, offen, umfassend und ökumenisch ausgerichtet.«

Der Verband betont Eigenständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber »der Kirche«. Mit dieser Formulierung muss sich auch der SKF dem Vorwurf Sabine Demels stellen, das Zweite Vatikanum nicht umzusetzen. Denn dafür wäre der Anspruch einzulösen, dass wir alle Kirche sind, und den Leib Christi nicht mit der Amtskirche verwechseln. Der Anspruch »wir sind Kirche« gehört zur gefährlichen Erinnerung an die visionären und engagierten Mütter wie Hildegard von Bingen, Theresa von Avila, Elisabeth von Thüringen und die vielen Weisen Frauen, deren Leben und Werk durch Hexenverfolgung, Inquisition und Kolonisierung ausgelöscht wurde, und er verbindet uns mit den Töchtern, die ihre ganz eigene, uns noch unbekannte »menschlichere Weise zu leben« entwickeln werden!

Kirche unzerteilt mit Unterschieden

Die große Herausforderung eines katholischen Frauenverbandes besteht meiner Meinung nach heute darin, katholische Kirche zu sein im Kreis mit anderen Frauenorganisationen. Kirche sein mit dem entwickelten Sinn für das Ganze, der sich in spiritueller und politischer Praxis ausdrückt. Der Verband hat sich und anderen zu beschreiben und zu zeigen, wie eine konfessionelle Frauenorganisation eine gemeinsame politisch verstandene katholische Identität lebt. Da es heute schon glückliche Realität ist, dass auch Konfessionslose und Muslima in Ortsvereinen Mitglied sind und mitarbeiten, sind alle Voraussetzungen gegeben, dieses Katholische vom mystischen und politischen Sinn des Ganzen her interkonfessionell und interreligiös zu beschreiben. Dies verlangt natürlich auch nach einer Klärung, ob und wie das Katholische im konkreten Vereins- und Verbandsleben mit seinem Stallgeruch, seinen alten und neuen Ritualen, der biblischen und feministisch-theologischen Tradition wertgeschätzt und tatsächlich gelebt wird.

Die Frauen der Verbindungsmenge beider Institutionen – Frauen in katholischen Ortskirchen und im Verband – sind gefordert, ihre ka-

tholische Motivation neu zur Sprache zu bringen und als Bibelgespräch, Gebet, Zeugnis, Lied zur Verfügung zu stellen. Es ist aber auch interessant zu hören, wie die evangelischen, konfessionslosen und SKF-Mitglieder anderer Religionen das Katholische in der SKF-Kultur erfahren und schätzen. Sie alle tragen im Erzählen und Zuhören, mit reflektierten Erfahrungen und theologischen Deutungen zur menschlicheren Weise, Kirche zu sein, bei. Die Amtskirche wäre eingeladen zuzuhören, aber auch selber von ihren

»katholische Motivation neu zur Sprache und ins Leben bringen«

eigenen Hoffnungen und Befürchtungen zu erzählen. In diesem gemeinsamen Gesprächsprozess könnte der Traum wahr werden, dass das Imageproblem des Katholischen – zu vertuschen, wegzuschauen, Macht zu missbrauchen –, das alle katholischen Organisationen belastet, sich (er)löst.

Andere kirchliche Organe könnten sich von diesem Prozess inspirieren lassen. Ein katholischer Verein freiwilliger Frauen, der sich im eigenen, offenen Sinn als katholische Kirche versteht, ist für verbundene kirchliche Institutionen ein spannender Partner. Und für andere soziale Organisationen und den Welthaushalt ebenso, denn vom Sinn für das Ganze versteht der SKF als Verband mit religiöser Antenne eine ganze Menge.

Zusammenfassung und Ausblick

Freiwilligenarbeit im SKF leuchtet vom gemeinsamen Projekt für eine gerechte Zukunft her ein, verbunden mit den PartnerInnen, die sich für verwandte Ziele einsetzen. Folgende Eigenarten steuert der SKF zum Welthaushalten bei: Der SKF ist mit den Solidaritätswerken SOFO und EW durch alle Schichten und weltweit mit Frauen verbunden. – Der SKF lebt eine sorgfältige, wertschätzende Vereins- und Reflexionskultur. – Die Freiwilligen unterscheiden zwischen dem, was Freude macht, was darüber hinaus sinnvoll zu tun ist, und dem, was seufzend in Kauf genommen (und entweder »befeuert« oder gelassen) wird. – Nutzen und Gewinn der Freiwilligenarbeit bestimmen die Freiwilligen selbst. Dabei spielt das Erzählen vom Sinn des Ganzen – Singen, Beten, Poesie, Tischkultur – in einer globalisierten Welt voller Spaltungen und Ungerechtigkeiten eine zentrale Rolle. – Der SKF definiert Freiwilligenarbeit ausdrücklich nicht als Wegputzen der Reste, die der Markt hinterlässt. Der Verband und die Vereine verstehen ihr Handeln, Beten und die gemeinsame Reflexion über Freiwilligenarbeit mit PartnerInnen als politische und spirituelle Wandlungsarbeit.

Der SKF nimmt entsprechend seiner Ziele an den gesellschaftlichen und kirchlichen Diskussionen teil und verbindet sich dazu mit anderen Verbänden und Organisationen. – Der SKF ist offen für nicht-katholische Mitglieder, bringt die theologischen Konsequenzen zur Sprache,

»Humor fördert die Fähigkeit, füreinander da zu sein.«

und beansprucht, in seiner ganz konkreten vielfältigen Gestalt katholische Kirche zu sein. – Der SKF klärt im Gespräch mit der Amtskirche aktiv die Rollen und trägt zu einem lebendigen, vielfältigen, nicht ein- und abgrenzenden Kirchenverständnis bei.

Und: Der SKF pflegt Humor. Er fördert Intelligenz, die Fähigkeit, über aufgezwungene und eingebildete Grenzen hinaus zu gehen, das bedeutet, füreinander da zu sein, sich zu inter-

essieren, einander nach Motiven, Zielen und Träumen zu fragen, gut für sich selber zu sorgen und auch in unmöglichen Situationen offen zu sein für Überraschungen

Etwa so wie diese Löwinnen: Ein Panther sitzt auf einem Nussbaum. Da kommen zwei Löwinnen, klettern zum Panther hoch und sagen: Wir essen jetzt die Äpfel. Der Panther: Das ist aber ein Nussbaum und kein Apfelbaum! Ja natürlich, antwortet die eine Löwin, die Äpfel haben wir mitgebracht.

Regula Grünenfelder, Dr. theol., ist Fachfrau für Erwachsenenbildung und Familienfrau. Sie leistet im SKF Freiwilligenarbeit im Ortsverein Greppen und ist seit 2007 in Teilzeit bezahlte Bildungsbeauftragte im SKF-Dachverband.

[1] Dank an Claire Renggli, Verena Donzé, Angela Büchel Sladovic, Karin Ottiger, Caroline Meier-Maachen vom SKF und Dr. Ursula Rapp und Dr. Daniel Kosch, theologische WeggefährtInnen, für wertvolle Impulse.

[2] Siehe Website des SKF: www.frauenbund.ch/Publikationen/Positions-, Informations- und Diskussionspapiere.

[3] Informationspapier zur Freiwilligenarbeit, 2-3.

[4] Ebd., 2.

[5] Ina Praetorius, Die Welt als Haushalt denken. Selbstbefragung zu einem philosophischen Experiment, erschienen auf der Website www.bzw-weiterdenken.de – Druckversion vom 13.05.2009, 5ff.

[6] DV 2002. Seit 90 Jahren für eine gerechte Zukunft (...) Geschichtlicher Rückblick der Verbandsleitung, www.frauenbund.ch.

[7] Sabine Demel, Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats (QD 230), Freiburg 2009, 70.

[8] Ebd., 71, Anm. 122.

[9] Vgl. Maria Cecília Vigil, Eine Lektüre von Gaudium et Spes aus der Perspektive lateinamerikanischer Frauen, in: Alberto da Silva Moreira/Michael Ramminger/Alfonso M. Ligorio Soares (Hg.), Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse, Münster 2006, 131-152.

[10] Z.B. Volk Gottes unterwegs. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Folgerungen aus dem SKF-Thesenpapier »Neues Ämterverständnis in der Kirche« (2002), www.frauenbund.ch

Lothar Ganter

»Engagement ist Ehrensache, nicht Ehrenamt«

Erfahrungen mit dem Wandel des Ehrenamtes

Pfarreien und andere katholische Einrichtungen spüren die Veränderungen im Ehrenamt sehr deutlich. In der kirchlichen Büchereiarbeit im Erzbistum Freiburg ist es gelungen, die Chancen des Wandels zu nutzen. Die Erfahrung zeigt, worauf es ankommt.

Freudestrahlend erzählte die betagte und langjährige, hochverdiente Büchereileiterin im Jahr 1981, dass einmal im Jahr bei der jährlichen Buchausstellung im November der Herr Pfarrer vorbeikomme und ihr für Anschaffungen für die Bibliothek DM 50,- gebe als Dank für ihre treue Arbeit. Auf die Frage nach einem Etat im Haushaltsplan der Pfarrei als Träger der Bücherei reagierte sie irritiert, um dann gleich darauf hinzuweisen, dass die Pfarrei ja kein Geld habe und immer sparen müsse.

Im Jahr 2008 fand sich in einer anderen Bücherei ein Team von Frauen, die kleine Kinder haben und sich in der Familienphase befinden, zusammen und erklärte sich bereit, die Bücherei zu betreuen und auf zeitgemäßem Niveau zu betreiben. Eine der ersten und grundlegenden Fragen war die nach den Ressourcen, die seitens des Trägers zur Verfügung gestellt werden.

Diese beiden Situationen, beschrieben aus der realen Erfahrung, zeigen mehr als viele Theorien den Wandel des Ehrenamtes auf, zwar in der Büchereiarbeit, aber mit Sicherheit übertragbar auch auf andere Bereiche, die mit Ehrenamt in der Kirche zu tun haben.

Grundlegend kann man konstatieren, dass ehrenamtliches Engagement sehr viel selbstbewusster begonnen wird als noch vor wenigen Jahren. Früher war auf die Frage, unter welchen Umständen jemand zum Ehrenamt gekommen sei, fast ausnahmslos die Antwort zu hören, man sei in einer »schwachen« Minute angefragt worden und habe nicht Nein sagen können. Heutzutage engagieren sich in den Büchereien zumeist Leute, die sich sehr bewusst dafür entscheiden. Sie haben klare Vorstellungen von dem, was sie wollen, und auch von dem, was sie nicht wollen. Und das ist gut so! Es ist ein Engagement aus innerer Überzeugung. Das war wohl früher sicher stellenweise auch so, doch neu kommt hinzu, dass man vor dieser Entscheidung zum Engagement eine nüchterne, rationale Abwägung vornimmt, wie weit man sich bindet.

Im Wort Ehrenamt ist der Begriff »Amt« enthalten. Das signalisiert und suggeriert: Bindung, Verpflichtung, Ärger, Stress, kaum Anerkennung; und es ist nur wenig assoziiert mit dem ersten Wortbestandsteil »Ehre«. Dort, wo Institutionen oder Hauptamtliche den Wandel nicht ernst-

nehmen und die heute falsche Erwartung hegen, die Leute würden etwas auf ein paar hehre Worte geben und dankbar sein, eine ehrenamtliche Aufgabe übernehmen zu dürfen, dort sind große Enttäuschungen vorprogrammiert.

Unlängst erbat ein Seelsorgeamt einer norddeutschen Diözese von mir einen Beitrag für ein bistumsinternes Pastoralblatt mit der Vorgabe

»»Amt« suggeriert Bindung, Ärger, Stress, kaum Anerkennung.«

darzustellen, was das Bistum alles für die Ehrenamtlichen biete und leiste. Der Beitrag wurde geliefert, allerdings mit dem Akzent, was Ehrenamtliche alles für die Kirche und das Bistum leisten. Wie nicht anders zu erwarten, konnte dieser Beitrag aus »Platzgründen« in diesem Pastoralblatt nicht publiziert werden. Hier wird noch einmal die größer werdende Kluft zwischen den Erwartungen seitens vieler kirchlicher Einrichtungen an Ehrenamtliche einerseits und den eigenen subjektiven Vorstellungen und Erwartungen der Ehrenamtlichen an die Institutionen andererseits deutlich.

Im Zuge der Individualisierung der Gesellschaft im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich die Einstellung der Menschen zum Ehrenamt einschneidend verändert. Die reale Alltagserfahrung und die mediale Wahrnehmung präferiert den erfolgreichen und dynamischen Menschen, der zuerst an sich selbst denkt. Dienst am Nächs-

»»Die Bereitschaft ist sehr hoch.«

ten gilt oft als antiquiert und überholt, den individuellen Lebensgenuss hindernd. Die Warnungen der Kirche vor den Folgen einer egoistischen Gesellschaft werden als larmoyant und nervend wahrgenommen.

Diese äußere Wahrnehmung widerspricht allerdings der Realität. Es gibt sehr wohl eine hohe Motivation für das ehrenamtliche Engagement, aber es geschieht vor allem im Stillen, nicht in der Öffentlichkeit. Die Bereitschaft dazu ist nach wie vor sehr hoch. Allerdings haben sich die Bedingungen völlig verändert. Engagement ist nach wie vor im Trend, allerdings nicht mehr a priori als Blankoscheck, sondern sehr sorgfältig überlegt und bewusst entschieden.

Ehrlichkeit

Wenn man von Ehrenamt spricht, sollte man immer auch das verwandte Wort Ehrlichkeit mitdenken und vor allem auch respektvoll vermitteln. Gradmesser dafür ist beispielsweise der Stil im Umgang mit Absagen, die man bekommt, wenn man Leute anspricht. Zeigt man Enttäuschung oder gar Verärgerung offen? Werden die Gründe für die Absage ernst genommen und respektvoll mit Verständnis beantwortet? Dort, wo es einen positiven Umgang damit gibt, kommt es nicht selten vor, dass sich die Angesprochenen zu einem späteren Zeitpunkt gerne wieder bereit finden, wenn es ihre Situation besser zulässt. Dort, wo sie allerdings Frust und Ablehnung ertragen müssen, werden sie meist einen weiten Bogen um die Einrichtung oder die Personen machen. Menschlich gesehen ist das nur allzu verständlich.

An erster Stelle steht also eine reflektierte, bewusste, freie Entscheidung für einen ehrenamtlichen Dienst, auch mit der legitimen Fragestellung: »Welchen Vorteil habe ich als Mensch und Person von diesem ehrenamtlichen Engagement?« Dabei wäre das alleinige Schielen nach finanziellen Vorteilen viel zu kurz gegriffen. Es geht vielmehr um eine Bereicherung und Stärkung der eigenen Persönlichkeit in einem nahen,

überschaubaren Umfeld. Die eingangs zitierte Dame, die sich völlig selbstlos für den ehrenamtlichen Dienst bereit erklärt und sich aufopferungsvoll in den ehrenamtlichen Dienst gestellt hatte, ohne Ressourcen bereitgestellt zu bekommen, dürfte es so heute nicht mehr geben. In diesem Fall ist die Grenze zur Ausbeutung sehr nahe, wenn nicht schon überschritten.

Es gibt auch eine »Würde des Ehrenamtes«, die diese Grenze sehr genau im Blick haben muss. Es wäre nicht legitim zu versuchen, Menschen für das Ehrenamt zu gewinnen, ohne ihnen offen und ehrlich zu sagen, welche Ressourcen und vor allem welche Grenzen diese Tätigkeit hat. Gerade wenn seitens des Trägers der Einrichtung, in der sich Ehrenamtliche engagieren, das Letztere, nämlich die Grenzen, nicht vermittelt werden, steigen oft die Erwar-

» Grenzen ehrlich benennen «

tungen der Engagierten – meist aus Begeisterung für die Sache und Aufgabe – ins Unrealistische mit der vorprogrammierten Konsequenz der Enttäuschung und Frustration. In der Büchereiarbeit unseres Erzbistums legen wir gerade auf diesen Punkt großen Wert, um den motivierten Ehrenamtlichen Enttäuschungen zu ersparen.

Es überrascht nicht selten, wie dankbar die Ehrlichkeit angenommen wird. Nur in ganz seltenen Fällen kommt es dann zu einer Absage und einem Rückzug aus der Mitarbeit im Team der Bücherei. Hier liegt eine besondere Verantwortung bei den Trägern der Einrichtungen.

Gestaltungsfreiheit statt Instrumentalisierung

Ein Ehrenamt, das rein ausführendes Handeln bedeutet und dessen Aufgaben ohne Mitwirken bei der Entscheidungsfindung von anderen bestimmt werden, ist kaum mehr vermittelbar. Unsere Erfahrungen zeigen, dass die am besten funktionierenden Büchereien einen sehr großen Gestaltungsfreiraum bieten. Sie sind auch die kreativsten Büchereien. Gelegentlich hört man von Trägerseite dann den Vorwurf, in der Bücherei würden sich Leute engagieren, die eine eigene Dynamik entwickeln, die mit dem seelsorgerlichen Ganzen nur wenig oder gar nichts zu tun hätte. Konfrontiert man Ehrenamtliche mit diesen Meinungen, sind sie meist konsterniert und fassungslos, weil sie sich nach ihrer Auffassung aus Überzeugung und im Blick auf das Ganze in einer katholischen Einrichtung ehrenamtlich engagieren und ihre ganze Kreativität als Einzelne oder als Team einsetzen.

In Gemeinden, in denen man auf solche Vorbehalte vonseiten der Träger stößt, spürt man oft eine unausgesprochene Angst. Ein Pfarrer brachte es vor einigen Jahren auf den Punkt: »Was nützt mir eine sehr gut besuchte katholische öffentliche Bücherei mit einem hochmotivierten und engagierten Team, wenn ich Sonntag für Sonntag erleben muss, wie meine Kirche leerer wird?!« Diese Aussage, in ihren Konsequenzen weitergedacht, offenbart viel vom Di-

» eine andere Art lebendiger Gemeinde «

lemma, in dem viele kirchliche Einrichtungen stecken, in denen sich Ehrenamtliche engagieren. Löste man sich aber von einem überkommenen Gemeindebegriff (»Kerngemeinde«), so könnte doch gerade in einer gut besuchten Bücherei eine Keimzelle für eine andere Art lebendiger Gemeinde entstehen.

Denkt man die Aussage des zitierten Pfarrers weiter, würde das bedeuten, dass eine katholische öffentliche Bücherei dann gut ist und

ihren Zweck erfüllt, wenn sie mithilft, am Sonntag mehr Gottesdienstbesucher zu rekrutieren. Aus der Erfahrung vieler Jahre im Umgang mit den Ehrenamtlichen kann ich vor einer solchen Trägerhaltung nur eindrücklich warnen. Für keinen anderen Bereich ist das Sensorium und Gespür der Engagierten so alert und ausgereift, wie

»feines Sensorium bezüglich Instrumentalisierung«

gerade in dieser Hinsicht, also bezüglich jeglicher Instumentalisierung. Über das eigene freiwillige Engagement manipuliert zu werden, ist mit das Schlimmste im subjektiven Empfinden, was einem Engagierten widerfahren kann. Alle Ehrenamtlichen sind sehr offen für den Dialog und sie respektieren auch ausnahmslos, dass der Träger der Einrichtung die Zielrichtung vorgibt. Aber sie möchten darin mindestens gehört oder noch besser miteingebunden werden.

Mitsprache

Die Sache mit der Mündigkeit und der Freiheit der Entscheidung ist allerdings gar nicht so einfach. Erst recht dann nicht, wenn es unterschiedliche Auffassungen gibt. Im gesellschaftlichen Kontext erleben die Ehrenamtlichen, dass sie in Entscheidungsprozesse miteingebunden sind, wenigstens bei den Wahlen. Im kirchlichen Umfeld haben sie zwar die Möglichkeit der Mitsprache in kirchlichen Gremien (Pfarrgemeinderäten usw.), aber die letztliche Entscheidung liegt immer bei dem vom Ortsbischof eingesetzten Pastoralverantwortlichen. Das ist durch die kirchliche Verfasstheit so bestimmt und wird von den Ehrenamtlichen im Normalfall auch so mitgetragen und akzeptiert. Je nachdem wie weitgefasst der Begriff der Pastoral verstanden und umgesetzt wird, können allerdings tiefe Klüfte entstehen. Hier braucht es ein besonderes Fingerspitzengefühl auf beiden Seiten.

Anlässlich der Priesterweihe in unserem Erzbistum Freiburg hat Erzbischof Robert Zollitsch die Priester aufgefordert, künftig »Netzwerker« zu sein. Dieser Begriff umschreibt am besten, was die Alltagserfahrungen im gesellschaftlichen Umfeld der Ehrenamtlichen mit den Vorstellungen der Kirchen für ehrenamtliche Tätigkeitsfelder zusammenführen und in Einklang bringen kann. Wenn es gelingt, dass Ehrenamtliche sich als Teil eines Netzes verstehen, dann wird es wesentlich besser gelingen, ihre Kompetenzen und ihr Engagement für die kirchlichen Ziele einzubinden. Ein hervorragendes Beispiel ist das »Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement« (www.b-b-e.de), das sich in Deutschland in den letzten acht Jahren entwickelt hat und heute eine sehr einflussreiche Organisation für Bürgerschaftliches Engagement geworden ist. Das Netzwerk ist selbstorganisiert und nicht von oben politisch dominiert. Alle Versuche, ein Top-Down-Steuerungsinstrument zu installieren, sind gescheitert. Zuletzt hat das Bundesministerium für Familie, Soziales, Jugend und Frauen eine herbe Niederlage erleiden müssen, als es versucht hatte, dieses Netzwerk quasi von oben zu reglementieren und zu steuern. Vertreten wird das BBE durch einen gewählten Sprecherrat, dem eine Geschäftsstelle zur Seite steht,

»sich als Teil eines Netzes verstehen«

die aber keinerlei Weisungskompetenz in die Mitgliedsgruppen hat. Dieses Netzwerk führt die gemeinsamen Faktoren und Interessen zusammen, formuliert Forderungen gegenüber der Politik, fördert und unterstützt die Engagierten über alle institutionellen Beschränkungen hinweg und

kann gerade dadurch seinen Einfluss immer besser geltend machen. Alle namhaften Einrichtungen in Deutschland, die mit Ehrenamtlichen aktiv sind, gehören mittlerweile zu diesem Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement.

Gemeinschaft statt Einzelkämpfertum

Neben der Gestaltungsfreiheit innerhalb eines vom kirchlichen Träger vorgegebenen Tätigkeitsfeldes gehört zu den am meisten motivierenden Faktoren auch das Erleben von Gemeinschaft in einem Team. Besucherinnen und Besucher erspüren sehr schnell, wie ein Team miteinander umgeht. Das strahlt aus und macht attraktiv oder stößt ab. Ein heillos zerstrittenes Team wird vergeblich neue Mitarbeiterinnen oder Mitarbeiter suchen. Im Unterschied dazu fragen bei einem Team, das gut miteinander umgeht und das harmoniert, viele Menschen nach, ob sie mitarbeiten dürfen. Dort, wo das funktioniert, belegen nüchterne Zahlen aus der Bibliotheksstatistik diese Behauptung. Die Zahl der Ehrenamtlichen hat in den Büchereien des Erzbistums Freiburg vom Jahr 2007 auf 2008 um fast 100 Personen zugenommen, von 1717 auf 1810 Engagierte. Dieser Zuwachs kommt nicht von ungefähr, sondern basiert auf mehreren Faktoren, die langfristig angelegt sind.

Heutzutage reicht es schon lange nicht mehr, mit Werbemaßnahmen auf die Suche zu gehen oder, wie man es immer noch erlebt, wenn gar mit der Schließung der Einrichtung gedroht wird, sollten sich keine Ehrenamtlichen bereit finden. Dazu kommt elementar hinzu, dass ein Team ein gemeinsames Fundament braucht an fachlichem Wissen und Kompetenzen. Nur über klare, fachlich vorgegebene Regeln kann man vermeiden, dass es in den Teams Spannungen gibt wegen unterschiedlicher Ansichten, wie etwas zu machen ist. In der katholischen Büchereiarbeit haben sich diesbezüglich die angebotenen Grundausbildungskurse für Ehrenamtliche, »Basis 12 – Kurse« genannt, hervorragend bewährt. Mit diesem Wissen ist eine Plattform gegeben, die von allen im Team akzeptiert ist und in die auch neu Hinzukommende hineinwachsen.

In den Kursen werden auch die Zielsetzungen der Büchereiarbeit transparent gemacht, sodass sie in den Teams überlegt, reflektiert und veränderten Situationen angepasst werden können. Damit wird das »Neue-Besen-Syndrom«

» klare, fachlich vorgegebene Regeln «

vermieden, das auftritt, wenn Neulinge meinen, sie könnten alles besser; zugleich werden Altgediente (»So haben wir das schon immer gemacht«) bei den Kursen auf den aktuellen, zeitgemäßen Stand gebracht und zu Neuerungen motiviert. Ohne diese verbindlichen Regeln wäre sehr vieles subjektiv und bis zur Lähmung langen Diskussionen ausgesetzt, ganz abgesehen davon, dass diese Grundlagen notwendig sind, um als öffentliche Einrichtungen anerkannt und gefördert zu werden.

Nur, was sich ändert, bleibt

Diese Herausforderung für permanente Veränderungsprozesse gilt nicht nur für Institutionen und Hauptamtliche, sie gilt genauso für Ehrenamtliche und wird von diesen nicht weniger oft als Bedrohung empfunden. So wie das Leben tagtäglich Veränderungsprozessen unterliegt, so müssen Institutionen sich verändern, wenn sie lebendig sein wollen. Ein starres Festhalten an

Überkommenem führt letztlich ins Abseits. Das bedeutet für die Kirche und kirchliche Einrichtungen aber noch lange nicht, einem modischen Zeitgeist hinterher zu hecheln, sondern die Frohe Botschaft und ihre Kernaussagen den Menschen in einer dem gesellschaftlichen Umfeld angemessenen Form nahe zu bringen.

Hinweise
http://www.nimm-und-lies.de
http://www.b-b-e.de
http://www.wir-engagieren-uns.org

»BIBLIOtheke«, Zeitschrift für katholische Bücherei- und Medienarbeit, hg. v. Borromäusverein Bonn e.V.

In der Büchereiarbeit lässt sich das am besten an dem Genre der Heimatromane verdeutlichen. Diese Literaturgattung zementiert eine überkommene, irreale Welt, in der Pfarrer, Lehrer und Bürgermeister oft mithilfe wundersamer Fügungen alle Probleme lösen. Nicht umsonst wird eine solche Literatur als »trivial« eingestuft, weil sie nämlich dem Menschen des 21. Jahrhunderts so gut wie keine Anstöße zur eigenen Sinn- und Glaubensorientierung für sein reales Leben bietet.

Dagegen finden sich gerade in der modernen Belletristik und der erzählenden Literatur viele hochreligiöse Themen und Fragen. Leserinnen und Leser werden eingeladen in eine fiktive Welt, begegnen dort Menschen, ihren Problemen und Situationen und schlüpfen in die Rolle der Hauptpersonen in diesem Erleben. Immer wieder werden Leserinnen und Leser herausgefordert, Antwort zu geben auf die Frage: »Wie hättest Du in dieser Situation gehandelt, wäre sie Dir im realen Leben begegnet?« Die Antworten bleiben verborgen, oder kommen nur selten zum Vorschein wie bei der weltbekannten Lepraärztin, Ruth Pfau, die in jungen Jahren bei der Lektüre eines Buches genau über diese Frage ihre Lebensaufgabe gefunden hat.

In einem sich ständig verändernden Umfeld, den Menschen aller Lebensalter, die als Leserinnen und Leser in die Büchereien kommen, Orientierung bei der Auswahl von Medien zu geben und nicht selten auch bei persönlichen Begegnungen in den Büchereien für alle Menschen am Ort Gesprächspartner zu sein, ist wohl das, was jene über 30.000 Menschen am meisten motiviert, die sich in Deutschland in kirchlichen

»bei persönlichen Begegnungen Gesprächspartner sein«

öffentlichen Büchereien engagieren: Sie leisten einen Dienst am Nächsten. Dieses Engagement ist ein lebendiges Zeugnis, dass es möglich ist, auch heute noch Menschen zu gewinnen und einzuladen für die ehrenamtliche Mitarbeit in kirchlichen Einrichtungen. »Handle als Hauptamtlicher stets so, dass die Maxime Deines Handelns dazu dient, Ehrenamtliche für das gemeinsame Ziel zu motivieren«.

Lothar Ganter ist Leiter der Fachstelle Kirchliches Büchereiwesen im Erzbistum Freiburg im Breisgau.

Michaela Koller

Diakonie ist Nächstenliebe in unserer Zeit

Freiwilligenarbeit als Konkretion der Nächstenliebe

Freiwilligenarbeit braucht Aufmerksamkeit und Einsatz von allen Ebenen einer Sozialeinrichtung. Nur so wird sie zeitgemäße und zielführende Umsetzung des biblischen Liebesgebots. Erfahrungen aus einem großen Diakoniewerk.

Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt, (...) dann werden die Gerechten fragen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen und aufgenommen, oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der Menschensohn antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten (Schwestern und) Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25, 12-40)

Als vor 10 Jahren im Diakonie-Zentrum Salzburg die ersten Gedanken in Richtung »Ehrenamtlicher Besuchsdienst« gingen und die Vorbereitung einer Implementierung gestartet wurde, war das Bild der Freiwilligenarbeit durchaus noch traditionell geprägt. Eine diakonische Einrichtung sucht Freiwillige für die Begleitung der PatientInnen und BewohnerInnen. Keiner hatte daran gedacht, dass daraus ein »Zukunftsfaktor« für die Gesellschaft wird. In diesen 10 Jahren hat sich das Image, das Ansehen, das Bewusstsein für erforderliche Strukturen enorm gewandelt. Der Einsatz von Freiwilligen ist professioneller geworden. Freiwilliges Engagement ist nicht mehr so selbstverständlich, der Bedarf ist gestiegen. Auf verschiedenen Ebenen wird über Freiwilligenarbeit nachgedacht: auf politischer, sozialpolitischer, organisationaler, institutioneller, kirchlicher, gemeindlicher und auch nachbarschaftlicher Ebene.

Dieser Artikel entsteht vor dem Erfahrungshintergrund einer Sozialorganisation mit konfessionellem Hintergrund. Freiwilligenarbeit ist der Organisation nicht fremd, sie besteht als konstitutives Element seit Anbeginn und doch muss dieses Thema in jede Zeit hineinbuchstabiert werden. Die Freiwilligenarbeit im Diakonie-Zentrum Salzburg ist ein Ansatz in unserer Zeit und möglicherweise auch für unsere Zeit. Sie ist entstanden als Projekt »learning by doing«, ohne Vorlagen und aus vielen Gesprächen und Reflexionen. Sie ist nie fertig, sondern immer im Werden und Entstehen. Ihre Säulen sind die Menschen, die damit beschäftigt sind: die Geschäftsführung der Organisation, die Bereichsleitungen, die hauptamtlichen und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen.

Bewusste Entscheidung

Eine Patientin liegt wochenlang im Krankenhaus. In all der Zeit bekommt sie keinen Besuch, sie ist allein und in der letzten Phase ihres Lebens. Aufmerksame MitarbeiterInnen auf der Station kümmern sich um sie und leiten diese damals außergewöhnliche Bedürfnislage an ihre Vorgesetzten weiter. Die soziale Lage von PatientInnen und BewohnerInnen ändert sich, die Geschichte dieser Patientin passt zu der allgemeinen Beobachtung, dass es inzwischen immer häufiger Menschen gibt, die am Ende ihres Lebens nicht mehr genügend in ein Netzwerk eingebettet sind.

Die Geschäftsführung des Diakonie-Zentrums greift das Thema auf und entscheidet sich dazu, ein Projekt »Ehrenamtlicher Besuchsdienst« zu starten und mich als Seelsorgerin damit zu beauftragen. Damit Freiwilligenarbeit in einer Organisation dieser Größenordnung gelingen kann, bedarf es einer klaren Entscheidung der Geschäftsführung und – damit verbunden – der Beauftragung einer verantwortlichen Person, die idealerweise bereits im Unternehmen tätig ist, sowie der Bereitstellung von Ressourcen. Freiwilligenarbeit kostet Zeit und Geld. Im Anschluss an die Grundsatzentscheidung wird im Haus eine Projektgruppe, bestehend aus Personen verschiedener Berufsgruppen, installiert, die beauftragt wird, gemeinsam mit der Projektleiterin die Vorbereitungen zu erarbeiten.

»Freiwilligenarbeit kostet Zeit und Geld.«

In den folgenden Monaten wird im Projektteam eine Kundenbefragung vorbereitet und durchgeführt, mit der Frage, wer will was, wann, von wem und wie. Aus dem Ergebnis der Befragung werden ein Anforderungsprofil und ein Lehrgang entwickelt, der im ersten Durchgang hausintern abläuft und ab 2003 in Kooperation von Caritas und Diakonie angeboten und durchgeführt wird. Die Caritas hat das Modell übernommen, leicht modifiziert und im Gebiet der gesamten Erzdiözese Salzburg einige Jahre angeboten. Insgesamt wurden bisher über 20 solcher Lehrgänge mit ca. 350 TeilnehmerInnen durchgeführt.

Im Laufe der Zeit ist die Nachfrage an solchen Schulungen gestiegen, regional unterschiedlich, es können lange nicht alle InteressentInnen einen Platz in einem Lehrgang bekommen. Zielgruppe sind Personen, die in einer Einrichtung (Altenheim, Krankenhaus, Behindertenheim) oder privat, über eine Pfarrgemeinde oder politische Gemeinde, Menschen ehrenamtlich begleiten. Aus den Berichten der TeilnehmerInnen über die Strukturen ihres Einsatzes vor Ort entwickelt sich der Schritt zum nächsten Angebot: Derzeit wird der dritte Lehrgang für FreiwilligenkoordinatorInnen von Caritas und Diakonie durchgeführt. Zielgruppe dieses Lehrgangs sind Personen, die mit der Vorbereitung, Implementierung, Strukturierung von Freiwilligenarbeit in einer politischen Gemeinde, Sozialeinrichtung oder Pfarrgemeinde hauptamtlich oder auch ehrenamtlich beauftragt sind.

Anfangsphase

Um einen guten Einstieg zu ermöglichen, sind mehrere Schritte notwendig. Ein Sondierungsgespräch zwischen InteressentIn und KoordinatorIn dient dazu, Erwartungen abzuklären, einen Ersteindruck über die Eignung zu gewinnen. Ist das Angebot das, was ich mir als InteressentIn vorgestellt habe? Ist diese Person geeignet für einen Einsatz in unserem Haus, wenn ja, wo und bei wem? Im nächsten Schritt wird das Einsatz-

feld abgeklärt. Zum Beispiel: Will ich mit Menschen mit Behinderung arbeiten oder im Krankenhaus? Möchte ich einen Einzelkontakt oder eher in der Gruppe arbeiten?

Wenn diese Fragen geklärt sind, wird der Kontakt in das entsprechende Feld hergestellt, z.B. zur Leitung eines Tageszentrums oder zur Koordinatorin des Küsterteams. Die weitere Einführung und Begleitung erfolgt dann dort. Es wird eine Probezeit vereinbart, im Anschluss daran wird eine Vereinbarung unterschrieben. Jeder, der kommt, soll die Möglichkeit haben, die eigenen Erwartungen zu überprüfen bzw. eventuell den Dienst zu ändern oder gegebenenfalls auch zu beenden. Mit der Vereinbarung ist jede Ehrenamtliche, es sind mehrheitlich Frauen, eine Mitarbeiterin des Diakoniewerks, mit Haftpflichtversicherung, Verpflichtung zur Verschwiegenheit etc. Die Vereinbarung wird in der Regel für ein Jahr abgeschlossen. Diese Befristung soll eine Orientierung sein und ist letztendlich nicht strikt bindend. Im Rahmen des jährlichen Mitarbeitergesprächs wird die Vereinbarung erneuert.

»jährliches Mitarbeitergespräch«

Austausch und Fortbildung

Das Diakonie-Zentrum Salzburg besteht derzeit aus 16 Einrichtungen, nicht überall sind Ehrenamtliche tätig. Wo Freiwillige im Einsatz sind, übernimmt die jeweilige Leitung die Verantwortung, bleibt telefonisch im Kontakt, organisiert Austauschtreffen. Das sieht im Einzelfall sehr verschieden aus, je nach »Art des Hauses« bzw. »Art der Freiwilligen«. Manche arbeiten im Team, zum Beispiel in den Tageszentren, manche arbeiten sehr selbständig als Personen, die Kunden zu Hause begleiten, als Küster etc. Allen Freiwilligen wird als Fortbildung der oben erwähnte Lehrgang und eine laufende Supervision angeboten.

Es hat sich gezeigt, dass für die meisten Austausch und Fortbildung wichtige Elemente darstellen. Sie schätzen die Möglichkeit, die gemachten Erfahrungen gemeinsam zu besprechen und fachliche Impulse zu bekommen – auch über den eigenen Einsatzbereich hinaus. Im Haus für Senioren gibt es in den einzelnen Wohnbereichen zweimal jährlich Wohnbereichsbesprechungen zwischen der Leitung des Bereichs und den dort tätigen Ehrenamtlichen. Die Leitungen müssen die Personen, die in ihrem Verantwortungsbereich arbeiten, kennen, sie müssen wissen, wen sie besuchen, wie die Kontaktsituation aussieht. Diese Besprechungen bieten auch die Gelegenheit für Freiwillige, Rückmeldungen über eine Betreuungssituation zu geben. Damit wird die Besprechung ein Element zur Konfliktprävention und erleichtert, Klärungen zu finden. Freiwillige brauchen neben der eigenen Gruppe ein Mindestmaß an Integration vor Ort.

»Mindestmaß an Integration vor Ort«

Eine besondere Nahtstelle ist das Verhältnis Hauptamtliche – Ehrenamtliche. Es handelt sich dabei um zwei unterschiedliche Gruppen mit ihren jeweils eigenen Aufgaben und Qualifizierungen. In der konkreten Situation kann es durchaus zu Überschneidungen kommen. Die Motivation der Berufswahl von Altenfachbetreuern ähnelt oft den Motivationsargumenten von Freiwilligen in diesem Bereich. Häufig haben Angestellte den Eindruck, dass gerade die Aufgaben, die ihre Arbeitsmotivationen bereichern und beleben, aufgrund von Einsparungen reduziert werden bzw. an Ehrenamtliche ab-

wandern. Mitunter ist die ehrenamtliche Ärztin oder Krankenschwester für eine Frage besser qualifiziert als die Angestellten. Konfliktpotenziale gibt es gerade hier besonders viele. Um einer Eskalation oder inneren Emigration vorzubeugen, bedarf es einer regelmäßigen Kommunikation. Garantien, dass damit keine Konflikte auftauchen, gibt es natürlich keine.

Tradition einer Freiwilligenkultur

Die Diakonie als christliche Einrichtung steht in einer langen Tradition der Freiwilligenkultur. Manches davon ist wieder vergangen, manches ist auch nicht mehr zeitgemäß. Wie in kirchlichen Vollzügen allgemein lebt diese Kultur von einem Höchstmaß an Engagement, mit einer Tendenz zur Ungleichzeitigkeit und Individualität. Diese Kultur entsteht nicht zufällig und zwischendurch, auch wenn es mitunter so wirkt. Damit Freiwilligenarbeit gelingen kann, wurde 2005 eine »Stabstelle Freiwilligenarbeit« eingerichtet, die direkt an der Geschäftsführung angebunden ist. Freiwilligenarbeit ist somit Chefsache.

Freiwilligenarbeit betrifft die gesamte Organisation, nicht nur den unmittelbaren Kundenbereich. In regelmäßigen Jour-fixe-Treffen findet eine Reflexion der Arbeit statt, Veränderungen und Weiterentwicklungen werden strategisch geplant und durchgeführt. Strukturen sind ein

»Freiwilligenarbeit ist Chefsache.«

wichtiges Element für die Förderung einer Freiwilligenkultur, Kontakt, Gespräch und Erfahrungen miteinander sind ein anderes. Es gilt, trotz aller Tradition und Geschichte, offen und lernend zu bleiben. Diese Haltung zu bewahren, ähnelt mitunter wahrer Widerstandsarbeit: z.B. wider besseres Wissen Menschen Erfahrungen machen zu lassen oder Leitungen immer wieder daran zu erinnern und darin zu ermutigen, dass die Freiwilligen auch noch in ihr ohnehin schon großes Aufgabenfeld gehören, oder anzuerkennen, dass Veränderungen, die als notwendig erkannt werden, aufgeschoben werden müssen, da sie aufgrund der handelnden Persönlichkeiten (noch) nicht möglich sind, und die Folgen davon so gut als möglich zu kompensieren.

Neben Öffentlichkeitsarbeit nach außen, die dazu dient, auf das Angebot der Freiwilligenarbeit hinzuweisen, braucht es auch Informationsarbeit nach innen, etwa Berichte über die Freiwilligenarbeit in Regionalkonferenzen. In Sozialeinrichtungen ist die Mitarbeiterfluktuation auch auf der Leitungsebene höher als im kirchlich-pfarrlichen Kontext. Neue Leitungen und MitarbeiterInnen müssen mit ins Boot geholt werden, meist sind diese Strukturen neu für sie.

Raum und Zeit für Freiwillige

Freiwillige verfügen über die knappste Ressource in der Sozialarbeit: Zeit. Im Jahr 2008 haben rund 60 Ehrenamtliche insgesamt 5.880 Stunden geleistet. Sie bringen eine deutliche Qualitätssteigerung ins Unternehmen. Damit sie ihre Schätze einbringen und diese auch angenommen werden können, muss Raum und Zeit zur Verfügung gestellt werden für die nötigen Lernprozesse in der Organisation, Raum und Zeit für die Sorgen, Freuden, Konflikte der konkreten Menschen.

»Wie geht es Dir damit, Woche für Woche die demente Frau S. im Wohnbereich zu besuchen? Was fällt Dir auf dabei? Wie kann sie es annehmen? Wie gehst Du mit Deiner eigenen Hilflosigkeit um?«

Herr Z. hat zu Hause Suizid begangen. Er war in den letzten Jahren regelmäßig als Patient im Krankenhaus. Ärzte, MitarbeiterInnen, Freiwillige, alle sind betroffen. »Kann ich meine Betroffenheit mit den Hauptamtlichen teilen? Sind sie bereit, ihre Betroffenheit mit mir zu teilen?« Das sind exemplarisch zwei Beispiele aus dem Alltag.

Freiwillige im pfarrgemeindlichen Kontext

Die Frage, ob Erfahrungen in der Freiwilligenarbeit in den pfarrgemeindlichen Kontext transferiert werden können, müssen Personen entscheiden, die aktuell in diesen Bezügen tätig sind. Von den Frauen und Männern, die an den Besuchsdienstlehrgängen teilnehmen und die im pfarrgemeindlichen Umfeld Besuchsdienste machen, bekomme ich regelmäßig rückgemeldet, dass diese Kursinhalte für sie hilfreich sind. Allerdings sind es gerade auch diese Personen, die besonders darüber klagen, wie wenig sie in der Pfarre begleitet werden.

In der Gruppe der haupt- oder ehrenamtlichen Diakone habe ich Männer kennen gelernt, die sich persönlich und theologisch diesem Einsatz besonders verpflichtet fühlen, allerdings stärker in der Rolle des Besuchsdienstes als in der

»in Pfarrgemeinden wenig Hauptamtliche und umso mehr Ehrenamtliche«

Rolle des Koordinators. Was die Fortbildung zum Thema Freiwilligenkoordination betrifft, ist meine Erfahrung, dass Auszubildende und Ehrenamtliche als Kontaktpersonen für Pfarren besonders motivierbar sind. Das liegt sicher unter anderem daran, dass Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in Pfarren meist für andere Bereiche der Pfarre wie Kinder- und Jugendarbeit zuständig sind. Im Vergleich zur Freiwilligenarbeit in Sozialeinrichtungen liegt in Pfarrgemeinden sicher ein Unterschied im zahlenmäßigen Verhältnis zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen. Bei Sozialeinrichtungen handelt es sich um viele Hauptamtliche und wenig Ehrenamtliche, in Pfarrgemeinden um wenig Hauptamtliche und umso mehr Ehrenamtliche. Die Struktur Pfarre im Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils lebt vom Engagement vieler Frauen und Männer, die dies meist ehrenamtlich tun. Allerdings orte ich in Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen einen langsamen Rückgang des Freiwilligenengagements in Pfarren, was sich zum Beispiel an der Zahl der KandidatInnen bei Pfarrgemeinderatswahlen ablesen lässt. Ob es einer Erneuerung der Freiwilligenarbeit in Pfarrgemeinden bedarf und ob dafür der oder ein anderer Lehrgang für Freiwilligenkoordination hilfreich sein kann, müssen diejenigen entscheiden, die in diesem Kontext tätig sind.

Wertschätzung

Wertschätzung ist ein Begriff, der mir augenblicklich auf verschiedenen Ebenen begegnet, vor allem im Zusammenhang mit Leitungsaufgaben. In einer wirtschaftlich angespannten Zeit, die auch an einem Diakoniewerk nicht vorübergeht und unpopuläre Maßnahmen wie Budgetkürzungen, Outsourcing von Bereichen, Kürzungen des Stellenplans etc. mit sich bringt, suchen Menschen nach Erfahrungen, die stärken und ermutigen, und nach Räumen, Zeiten und Personen, die solche Erfahrungen ermöglichen. Ob es die Geburtstagswünsche sind oder die innerbetriebliche Förderung durch Fortbildungsangebote, es liegt allerdings am Einzelnen, diese

Zeichen und Angebote wahrzunehmen und zu nützen.

Ich erkenne, dass einerseits eine gewisse Gewöhnung stattgefunden hat und andererseits Gutes nicht immer als Gutes erkannt werden kann bzw. als solches erst erkannt werden muss. Im Diakonie-Zentrum Salzburg wird im Blick auf die christlichen Wurzeln eine Kultur der Wertschätzung gegenüber Haupt- und Ehrenamtlichen gepflegt. Im Bereich der Freiwilligenarbeit sind dafür bestimmte Strukturen entwickelt worden: Geburtstagswünsche von der Geschäftsführung, Feier mit Konzert rund um den Internationalen Tag der Freiwilligen am 5. Dezember, Weihnachtsgeschenk, jährlicher Betriebsausflug, Mitarbeiterausweis und damit verbunden Vergünstigungen bei einigen Firmen, Gratissupervision, Schulungen, Kilometergeld bzw. Rückvergütung von Bus- und Zugkarten. Diese zahlreichen, zum Teil kostenintensiven Zeichen kommen jedoch nicht an, wenn es zudem nicht auch sporadisch zu Erfahrungen persönlicher Wertschätzung durch Leitungspersonen bzw. MitarbeiterInnen kommt. Diese kostet oft nichts und wirkt durch Herzlichkeit und persönliches Angesprochen-Sein umso mehr.

Internethinweis
http://www.diakoniewerk.at
Website der Diakonie Salzburg

»Erfahrungen persönlicher Wertschätzung durch Leitungspersonen«

Diakonie ist Nächstenliebe in unserer Zeit. Zur Nächstenliebe gehören auch die Gottesliebe und die Selbstliebe. Diese Liebe in aller Bruchstückhaftigkeit des Alltags und der menschlichen Begrenzungen erfahrbar werden zu lassen – für Haupt- und Ehrenamtliche, für PatientInnen, BewohnerInnen, KundInnen und ihre Angehörigen, für Leitungen und MitarbeiterInnen – das heißt Diakonie in unserer Zeit.

Michaela Koller, Dr. theol., ist seit 1998 röm.-kath. Seelsorgerin im Diakoniezentrum Salzburg, leitet die Stabstelle für Freiwilligenarbeit im Diakoniezentrum und arbeitet als Psychotherapeutin in freier Praxis.

Rainer Bucher

Vom bösen Zauber falscher Vorstellungen

Zur pastoraltheologischen Problematik der soziologischen Kategorie »Ehrenamt«

Mitglieder des Volkes Gottes primär als tatsächliche oder potenzielle Ehrenamtliche anzusehen, ist gefährlich. Es kann die Chance verbauen, miteinander neu zu entdecken, welche Aufgabe die Kirche hier und heute hat.

Die Adressierung »ehrenamtlich«

Wie man jemanden adressiert, das ist alles andere als nebensächlich. Es definiert den Horizont, in dem man den anderen wahrnimmt, bestimmt das Verhältnis, das man zu ihm einnimmt, und richtet die Handlungen aus, die man ihm gegenüber vornimmt. Andere Mitglieder des Volkes Gottes als »Ehrenamtliche« zu bezeichnen, bedeutet, sie im Horizont einer ganz spezifischen Differenz wahrzunehmen, der Differenz von entlohnter Professionalität und nicht-entlohnter Nicht-Professionalität. Nun gibt es diese Differenz und sie ist einflussreich in unserer Gesellschaft.[1] Aber warum wurde sie so bedeutsam, dass sie eine der vorherrschenden Adressierungs- und Wahrnehmungshorizonte von Menschen innerhalb der Kirche werden konnte? Es stimmt schon: Jene Gemeinde, zu der ich mich zugehörig fühle und deren Gottesdienste ich gerne besuche, bezahlt mich nicht und ich bin also, so ich mich dort oder im ZdK hin und wieder engagiere, ein »Ehrenamtlicher«. Aber mir persönlich ist viel wichtiger, dass ich Vater zweier studierender Töchter bin und Ehemann, professioneller Pastoraltheologe und auch dass mich Bach, Wagner und Bob Dylan durchs Leben begleiten.

Überhaupt kann man fragen, ob unser pastorales Adressierungssystem mit seiner Zentralstellung der Generationenklassifikation – einflussreicher noch als die Kategorie »Ehrenamtlichkeit« – nicht zunehmend unaufmerksam jenen gegenüber ist, an die es sich wendet, und ob damit nicht pastorale Zuschreibungen aus der Zeit der »Standespastoral« transportiert werden.

»Die anderen sind immer ein wenig anders, als sie erscheinen.«

Damals gaben die »Natur-« oder die »Berufsstände« in einer von der katholischen Kirche lange favorisierten »organisch gegliederten« und hierarchisch geordneten Gesellschaft die scheinbar »natürliche« Ordnung auch der Seelsorge ab. Es standen dabei selbstverständlich die Männer über den Frauen, die Älteren über den Jüngeren, die Kleriker über den Laien und die »höheren Stände« über den »niedrigeren Ständen« und das ziemlich unverrückbar.

In hoch individualisierten Zeiten mit ihrem Zwang zum »eigenen Leben«, ihren Migrationsschicksalen und Patchworkfamilien, ihren prekär-flexiblen Berufsbiografien und ihrer hohen Arbeitsmobilität gilt freilich: Die anderen sind immer ein wenig anders, als sie erscheinen.

»prekär-flexible Berufsbiografien«

Sie sind vielleicht alt, aber nicht einfach »Alte«, sie sind jung, aber nicht »Jugendliche«, sie sind weiblich, aber nicht »die Frau«. Sie sind ganz spezifische Menschen mit ganz spezifischen Biografien, Eigenschaften und Nöten und darin gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes. Jedenfalls sind sie mehr als nur Träger eines Merkmals, sie sind Träger und Trägerinnen sehr individueller biografischer Merkmalskombinationen.

Vor allem aber sind sie nicht einfach »Ehrenamtliche«, vielmehr ganz spezifische Christinnen und Christen, die unter Umständen bereit sind, unentlohnt für die Kirche zu arbeiten. Sie als »Ehrenamtliche« zu adressieren, und sei es auch nur im institutionsinternen Diskurs, signalisiert zuerst einmal nur die Wahrnehmungsperspektive seitens jener Institution, der sie doch auch angehören und die sie selber verkörpern, der Kirche. Als gemeinsame Mitglieder der

»voneinander lernen, was das Evangelium heute bedeutet«

Kirche sind wir aber viel mehr füreinander als »Hauptamtliche« oder »Ehrenamtliche«. Das zu realisieren ist die Voraussetzung, um tun zu können, was wir füreinander vor allem tun sollten: voneinander lernen, was das Evangelium heute bedeutet. Das wissen wir nämlich nicht, zumindest nicht automatisch und ungefährdet und sozusagen selbstverständlich.

Gottes »ehrenamtliches« Volk

Das Volk Gottes ist ohne Zweifel von vielfältigen soziologisch erfassbaren Differenzierungen durchzogen: Es gibt Frauen und Männer in ihm, Priester und Laien, Kinder und Erwachsene, Reiche und Arme, Hauptamtliche und solche, die nicht von der Kirche bezahlt werden – und diese sind die übergroße Mehrheit. Warum ist dann aber gegenwärtig gerade die Ehrenamtlichkeit so stark Thema? Die Ehrenamtlichen sind ein Thema vor allem des Hauptamtlichensystems und das aus guten Gründen. Denn die Ehrenamtlichen sind das andere seiner selbst. Ihnen stehen die Hauptamtlichen in einer merkwürdigen Mischung aus Überlegenheit und Abhängigkeit gegenüber. Denn einerseits liegen Geld, Institutions- und Definitionsmacht weitgehend in Hän-

»Das Engagement ist prekär geworden, fragil und jederzeit zurücknehmbar.«

den der Profis, andererseits sind diese aber seit einiger Zeit von den Ehrenamtlichen abhängig, wie schon lange nicht mehr in der Kirchengeschichte. Das gilt nicht zuletzt für die Beurteilungsperspektive der kirchlichen Vorgesetzten. Das Engagement der Ehrenamtlichen aber ist prekär geworden, fragil und jederzeit zurücknehmbar. Das setzt die Hauptamtlichen in ihrem »Ehrenamtlichenmanagement« gehörig unter Stress.

Die Ehrenamtlichen sind gleichzeitig der Hauptamtlichen liebste Gläubige, schließlich sind sie deren unverzichtbare Helfer. Sie sind aber auch eine heikle Gruppe, denn sie machen mit oder auch nicht, und alle neuere Ehrenamtlichenforschung kommt darin überein: Sie sind ein scheues Reh oder ein sensibles Pflänzchen, jedenfalls etwas, das man hegen und pflegen muss. Und dabei braucht man sie doch so dringend wie

nie, schließlich ist die Kirche mit fundamentalen personellen und finanziellen Ressourcenproblemen konfrontiert – und das dürften noch die überschaubarsten ihrer Probleme sein.

Dabei ist schon die innerkirchliche Adressierungskategorie »Ehrenamtliche« selbst gar nicht so selbstverständlich, wie es heute scheint. Vor einigen Jahrzehnten wäre man kaum auf die Idee gekommen, Katholikinnen und Katholiken als »ehrenamtliche Mitarbeiter/innen« anzusprechen. Es gab andere, viel wichtigere Unterscheidungen, zum Beispiel jene zwischen Klerikern und Laien. Die Kleriker repräsentierten die »lehrende Kirche« und stellten bei weitem die Mehrheit jener, die von ihrer kirchlichen Tätigkeit lebten, also hauptamtlich in der Kirche arbeiteten.

In gewissem Sinne brauchte man damals überhaupt keine Ehrenamtlichen. Denn Subjekt der Seelsorge war allein der Priester. Selbst noch in Michael Pfliegers 1962 bei Herder erschienenen »Pastoraltheologie« tauchen denn auch die Laien prominent nur als das ganze »Zweite Buch« füllende »Objekt der Seelsorge« auf, im »Ersten Buch«, das über »Subjekt, Zeit und Ort

»Subjekt der Seelsorge war allein der Priester.«

der Seelsorge« handelt, kommen sie nur in dessen III. Teil, 4. Abschnitt als »Laienhelfer in der Seelsorge« vor. Der Priester war der einzige Handlungsträger der Pastoral und darüber hinaus brauchte er nur ein paar »Helfer«, die seine religiösen Anweisungen multiplizierten und ihm eine Plattform boten. Natürlich gab es seit den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts die zunehmende Aufmerksamkeit für das »Laienapostolat«, in Österreich in Form der »Katholischen Aktion«, in Deutschland als »Katholische Verbände«. Begründet wurde dieses Laienapostolat übrigens damals schon damit, dass die eigentlichen »Seelsorger, schon zahlenmäßig, aber auch was die Problematik und die Fülle der Arbeit betrifft, vor Aufgaben« stünden, »deren sie allein nicht Herr werden können«[2].

Katholikinnen und Katholiken als »ehrenamtliche Mitarbeiter/innen« anzusprechen, setzt voraus, dass Laien nicht primär als schweigend-hörende Kirche verstanden werden. Es

»zwei Machtpolaritäten«

setzt voraus, dass die früher primäre innerkirchliche Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern überlagert wird von der Unterscheidung Hauptamtliche – Ehrenamtliche. Das ist aber erst dann der Fall, wenn eine größere Zahl von professionell tätigen Männern und Frauen in der Kirche arbeitet.

Die Hauptkonfliktlinien beim Thema »Ehrenamtliche« laufen denn auch wohl in Pastoral wie Pastoraltheologie zwischen diesen beiden kircheninternen Differenzierungssystemen, zwischen dem alten »ständischen« von Priester und Laien und dem neueren, professionalitätstheoretischen zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen. Zwei Machtpolaritäten rivalisieren – und konstellieren sich gegenwärtig neu. Einiges von dieser Ambivalenz ist im Verhältnis der kirchlichen Hierarchie zu den Ehrenamtlichen spürbar: zum Beispiel in der merkwürdigen innerkirchlichen Gleichzeitigkeit von eher abschreckendem Erlaubnisdiskurs (»Was dürfen die Ehrenamtlichen?«) und werbendem Aktivierungsdiskurs (»Bitte arbeitet doch mit«).

Ehrenamt und Macht

Mit erfrischender Ehrlichkeit ist denn auch allüberall zu lesen: Man brauche Ehrenamtliche,

weil der Priester nicht mehr alles machen kann. Die Kirche will zu deren Entlastung zudem auch nicht einfach wie in den letzten Jahrzehnten weitere hauptamtliche Laien anstellen, sei es, weil man dafür tatsächlich nicht mehr genug Geld hat, sei es, weil man, wie es heißt, damit die »priesterliche Identität« gefährdet sieht.

Natürlich spielen Ehrenamtliche in den gegenwärtigen pastoralen Konzepten eine herausragende Rolle, weil sie ungemein kosteneffizient (wenn auch nicht kostenlos) sind. Zudem erreichen sie andere Zielgruppen, zu denen die Hauptamtlichen kaum mehr Zugang haben, und drittens gefährden sie weder priesterliche noch sonstige professionelle Identitäten. In Zeiten des Priestermangels und des absehbaren Mangels an übrigen Hauptamtlichen geraten die Ehrenamtlichen damit geradezu in eine Schlüsselstellung zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Basisbetriebs, vor allem in den Gemeinden.

Natürlich drohen da die Grundsünden allen Umgangs mit Ehrenamtlichen: ihre entmündigende Funktionalisierung, ihre Degradierung zu »Handlungsmarionetten« der Hauptamtlichen:

»Schlüsselstellung zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Basisbetriebs«

»So wie Marionettenspieler unsichtbar hinter der Bühne auf einer erhöhten Plattform stehen, so befinden sich hier die hauptamtlichen Seelsorger/Seelsorgerinnen tendenziell unsichtbar für die Öffentlichkeit auf der Meta-Ebene der im buchstäblichen Sinne ›super-vidierenden‹, darüber schauenden Begleitung und lassen – etwas sarkastisch formuliert – ›die Puppen tanzen‹.«[3] Die Gefahr einer solchen Funktionalisierung scheint freilich abzunehmen, zumindest in ihrer personalen Ausnützungskomponente. Das ist einer der Vorteile einer nicht mehr normativen, sondern situativen Vergesellschaftung von Religion. Ehrenamtliche tun, was sie tun, dann nämlich zunehmend tatsächlich freiwillig und im eigenen Interesse. Früher, in Zeiten klerikaler Bestimmungsmacht, mag das anders gewesen sein. Aber schon heute gilt und wird zukünftig noch mehr gelten: Wer sich in der Kirche engagiert, weiß, was er tut und warum er es tut.

Die Machtverhältnisse zwischen Individuum und den ehemals mächtigen Verwaltern der Religion haben sich umgedreht, was sich beiden, Individuen und Kirchen, unmittelbar einschreibt. Nicht mehr das Individuum richtet sein Leben nach den mehr oder weniger selbstverständlich übernommenen religiösen Vorgaben, sondern die aktuellen religiösen Praktiken werden nach den individuellen biografischen und existentiellen Bedürfnissen gewählt oder auch nicht. Und beides geschieht ohne jede Rücksicht auf das, was die ehemals den Diskurs oder die Biografie normierenden Instanzen der Religion als kohärent, notwendig und geltend erachten.

»Wer sich in der Kirche engagiert, weiß, was er tut und warum er es tut.«

In gewissem Sinne findet gegenwärtig so etwas wie eine Selbstauflösung der Kirche als eines sozialen Herrschaftssystems statt. Die Kirchen sind wohl erst dabei, dies zu realisieren. Vielleicht ist ja die Werbung um Ehrenamtliche – und schon deren innerkirchliche Selbstadressierung als solche – so etwas wie der Versuch, das alte kirchliche Dispositiv auf freiwilliger Basis noch ein wenig aufrecht zu erhalten, also die

»Selbstauflösung der Kirche als soziales Herrschaftssystem«

Konzepte Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht »freiwillig« zu verlängern. Aber auch das tatsächlich freiwillige Ehrenamt garantiert nicht, dass es innovativ und kreativ wirkt, dass also Neues beginnt und nicht einfach Gewohntes fortgeführt wird, selbst wenn es eigentlich gar nicht mehr fortgeführt werden sollte. Freiwilligkeit sichert die personale Authentizität und oft auch die biografische Nützlichkeit des ehrenamtlichen Engagements, das ist viel und wichtig, aber noch lange nicht kirchliche Nützlichkeit im Sinne innovativer und kreativer Pastoral. Freilich ist Freiwilligkeit hierfür eine wirkliche Chance und Voraussetzung.

Alle haben etwas zu sagen

Jene, die sich an kirchlichen Orten freiwillig engagieren, werden es immer häufiger punktuell, aufgabenbezogen und vor allem aus einem spezifischen biografischen Nutzenkalkül heraus tun und ziemlich gleichgültig der kirchlichen Sozialform selbst gegenüber. Das scheint mir eine Chance zu sein. Es ist die Chance, sich endlich als gemeinsame Mitglieder des Volkes Gottes im Reichtum der biografischen und kulturellen Differenzen wahrzunehmen und daraus innovatives Veränderungspotenzial für die pastoralen Routinen zu ziehen.

Die Gefahr der Instrumentalisierung der »Ehrenamtlichen« zur Verlängerung obsolet gewordener kirchlicher Sozialformen ist mit der völligen Freiwilligkeit ehrenamtlichen Handelns noch nicht gebannt, aber gemildert. Das Wichtigere aber ist, sich gemeinsam daran zu machen, vor Ort zu definieren, was das Evangelium von einem verlangt und wie die Gnade und der Beistand, den das Evangelium bedeutet, wie also der sakramentale Charakter der Kirche bezeugt und verwirklicht werden kann.

Die Grundversuchungen einer verunsicherten und zunehmend marginalisierten Kirche liegen im ressentimentgeladenen Kulturpessimismus, im Sozialformkonservativismus und in der Flucht in die Utopie. Es hilft aber nichts, die stressige Umwelt pauschal zu denunzieren, ein-

»punktuell, aufgabenbezogen und aus einem Nutzenkalkül heraus«

fach so weiterzumachen wie bisher oder sich in die Hoffnung zu flüchten, man könne die Kirche irgendwie so formatieren, wie man sie selber gerne hätte und wo man sich selber (wieder) wohl fühlen würde. Transportmittel solcher Utopien sind meist soziologische Kategorien, die positive Emotionen auslösen, wie etwa der Gemeinschaftsbegriff.

Soziologische Kategorien ohne theologische Kriteriologie sind aber immer verführerisch. Denn sie werden allzu schnell zu Projektionsflächen von eigenen Interessen und Sehnsüchten. »Ehrenamt« ist eine soziologische Kategorie. Ohne theologische Kontextualisierung verwendet, wird sie leicht zum Vehikel vor sich

»vor Ort definieren, was das Evangelium von einem verlangt«

selbst verschleierter Interessen. Übrigens sind auch umgekehrt theologische Kategorien ohne inkarnatorische Teststrecke ausgesprochen gefährlich, wie man am Gottesbegriff bis zum Kirchenbegriff merken kann.

Kirche ist eine aufgabenbezogene pastorale Institution. Das verbindet ihre soziologische mit ihrer theologischen Realität. Es gibt Kirche, um das Problem zu lösen, was es heute konkret heißen könnte, an den Gott Jesu zu glauben, und weil wir glauben, dass Gott selber ihr dabei hilft,

dieses Problem zu lösen: in seinem Wort, mit seinen Sakramenten, mit seinem Heiligen Geist, kurz: mit seiner Gnade. Die zeigt sich nicht zuletzt in den Gaben, die er seinem Volk schenkt und in den Herausforderungen, mit denen er es konfrontiert.

Auf der Wirklichkeit kleben keine Etiketten. Begriffe sind Zugriffsstrukturen. Alle begriffliche Wahrnehmung, selbst die scheinbar neutralste, ist Deutung, Zugriff. Begriffe sind spezifische Zugriffe auf die Welt, sie sind Entdeckungsoperationen. Das ist nichts Harmloses. Begriffe erschließen Wirklichkeit oder verschließen sie. Die Begriffe, die wir haben, definieren die Welt, in der wir leben. Noch vor aller Welt verändernden Praxis konstituieren sie die Welt unserer möglichen nicht-theoretischen Praxis. Ob wir die anderen, die mit uns Kirche sind, als »Ehrenamtliche« adressieren oder als individuelle, reiche und vielfältige, begabte und bedürftige, jedenfalls

»notwendig zur Definition der pastoralen Aufgabe selbst«

herausfordernde und kenntnisreiche Mitglieder des Volkes Gottes, das ist nicht gleichgültig. Man braucht sie wirklich, und zwar alle, ob sie der Gemeinde nahe oder ihr fern stehen, ob sie bereit sind, sich in ihr zu engagieren oder »treue passive Mitglieder« bleiben. Sie sind notwendig zur Definition der pastoralen Aufgabe selbst. Denn ohne sie wissen wir nicht genug von konkreter Existenz heute und also auch nichts von dem, was sich ergibt, wenn man diese Existenz mit der Botschaft des Evangeliums in Kontakt bringt.

Elmar Klinger hat auf die Frage, was die Kirche all jenen, die ihr nahe stehen, jenen, die nur noch das Ritenangebot der Kirche zu den Lebenswenden nützen, oder jenen, die innerlich auf dem Absprung seien, noch zu sagen habe, geantwortet: Diese »Gruppierungen .... sind Volk Gottes, werden aber nicht so behandelt. Es gibt auch gar kein wirkliches Interesse an ihnen. Kämen sie zur Kirche, wüsste man erstens nicht, wie man sie unterbringt, und zweitens schon gar nicht, wozu sie da sind und man sie braucht. Man wäre von ihrer Anwesenheit eher peinlich berührt.«[4] Hoffentlich stimmt das nicht oder wenigstens nicht überall. Denn es wäre ein fatales

»Die Kirche braucht alle, die zu ihr gehören.«

Indiz für die defizitäre Aufmerksamkeit der Kirche auf sich selbst und ihre Aufgabe. Die Kirche braucht alle, die zu ihr gehören. Denn das »heilige Gottesvolk nimmt ... teil an dem prophetischen Amt Christi« (LG 12). Die Kirche braucht sogar jene, die nicht zu ihr gehören, aber zum Volk Gottes berufen sind (vgl. LG 13). Jeder und jede hat daher eine geistliche Würde und eine pastorale Bedeutung.

Die Kirche braucht alle, die zu ihr gehören. Sie muss sie hören und respektieren. Sie muss ihnen Raum geben und Aufmerksamkeit. Sie braucht sie um ihres Lebens willen, das sie verkörpern, um ihres Glaubens willen, für den sie

»in seinen atemberaubenden Konsequenzen realisieren«

stehen, und um ihrer Liebe willen, zu der sie fähig sind. Die Kirche braucht sie, um zu entdecken, wo sie ist und was ihre Aufgabe als Kirche hier und heute ist. Sie braucht sie, um zu werden, was sie sein soll: Gottes Volk.

Die kirchliche Würde der Ehrenamtlichen kommt nicht erst aus ihrem kirchlichen Engagement. Das zu schätzen, zu ehren und zu pflegen ist eigentlich eine selbstverständliche Pflicht des Anstands und des Dankes. Die hohe kirchliche

Würde der Ehrenamtlichen wurzelt darin, dass sie Mitglieder des Volkes Gottes sind. Die Frage ist, ob wir als katholische Kirche genug Orte und Formen haben, wo wir das nicht nur sagen, sondern in seinen atemberaubenden Konsequenzen realisieren.

Es stimmt halt schon: »Das Gold liegt auf der Straße. Man sieht es. Aber man ist wie vom bösen Zauber falscher Vorstellungen gelähmt und hebt es nicht auf.«[5]

Rainer Bucher, Univ.-Prof. Dr. theol., ist Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

[1] Vgl. M. N. Ebertz, Gleichberechtigte Partner? Entlohnte und nichtentlohnte Dienste und Ämter, in: Herder-Korrespondenz Spezial 1/2009: Arbeiten in der Kirche. Ämter und Dienste in der Diskussion, 14–18. Ebertz skizziert zu Recht eine eher kritische Lage des kirchlichen Ehrenamtes. Auf einer solch realistischen Sicht lösungsorientiert aufbauend: H.-G. Hunstig/M. Bogner/M. N. Ebertz (Hg.), Kirche lebt. Mit uns. Ehrenamtliches Laienengagement aus Gottes Kraft, Düsseldorf 2004.

[2] M. Pfliegler, Pastoraltheologie, Freiburg/Br. 1962, 96.

[3] H. Haslinger, Konkretion Ehrenamt, in: ders. (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. II, Mainz 2000, 308–322, 319.

[4] E. Klinger, Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert. Elmar Klinger befragt von Rainer Bucher, Würzburg 2009, 84f.

[5] Ebd., 85.

Alexander Groß

Zeugnis in schwieriger Zeit

Gedanken über die Gefängnisbriefe von Nikolaus Groß[1]

Der in der Katholischen Arbeiterbewegung engagierte Nikolaus Groß wurde als Märtyrer der NS-Zeit seliggesprochen. Ohne Unterstützung durch die Hierarchie legte er Zeugnis von einem Glauben ab, in dem Religion und Politik nicht zu trennen sind.

Am 12. August 1944 durchsuchten Gestapobeamte unsere Wohnung und nahmen meinen Vater in Haft. Fünfeinhalb Monate war er in den Fängen der Nazischergen, die sich nicht scheuten, ihn unter schweren Folterungen zu verhören. Am 15. Januar 1945 fand vor dem so genannten Volksgerichtshof unter Leitung seines berüchtigten Präsidenten Roland Freisler der Prozess und die Verkündung des Todesurteils statt, das am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee durch den Strang vollzogen wurde.

Am 7. Oktober 2001 wurde Nikolaus Groß von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen. Im Folgenden befasse ich mich mit den Briefen, die mein Vater aus dem Gestapogefängnis an unsere Familie geschickt hat.[2] Obwohl sie oft sehr persönliche Gedanken und Gefühle zum Ausdruck bringen, haben wir uns im Geschwisterkreis schon vor Jahren entschlossen, einer Veröffentlichung nicht im Wege zu stehen.[3]

Die Briefe meines Vaters aus dem Gefängnis stehen am Ende seiner Widerstandstätigkeit gegen das NS-Regime. Diese bestand vor allem in den konspirativen Treffen mit Gleichgesinnten, mit Freunden und wichtigen Personen aus den früheren Christlichen Gewerkschaften und der Zentrumspartei. Eine besonders enge Verbindung bestand auch mit den hauptamtlichen Sekretären aus der Katholischen Arbeiterbewegung, in der mein Vater seit Anfang 1927 als Chefredakteur der Verbandszeitung tätig war.

In diesen Treffen ging es u.a. um die Erstellung klarer Analysen der politischen Verhältnisse und Entwicklungen, um Registrierungen von Veränderungen im gesellschaftlich-politischen sowie kirchlichen Umfeld; es ging um das Nachdenken über die künftigen Herausforderungen eines Neuanfangs nach dem Ende der Nazidiktatur. Eine kleine Gruppe des heute so genannten Kölner Kreises hatte Kontakte mit wichtigen Vertretern aus dem Berliner Kreis um Carl Goerdeler und Generaloberst Beck sowie mit dem Kreisauer Kreis um Graf Moltke und P. Alfred Delp SJ. In diesen Zusammenkünften stand auch die Frage nach einem Attentat auf den Diktator im Raum.

Der Anteil der Christen in den Widerstandskreisen und Gruppen war beachtlich. Von

ihrer Kirche hatten sie keinen Auftrag und keine Ermutigung erhalten. Das Engagement dieser widerständigen Christen war vielmehr getragen von einem großen persönlichen Verantwortungsbewusstsein und einer eigenen moralisch geprägten Einstellung und Entscheidung. Wie sehr die Bischöfe noch im Jahr 1935 eine andere Linie vertraten, geht aus ihrem Schreiben vom

»Von ihrer Kirche hatten sie keinen Auftrag und keine Ermutigung erhalten.«

20. August 1935 an Hitler hervor: »Wir Bischöfe, auf deren Gewissen die Aufsicht über die katholischen Verbände liegt, verbürgen uns, dass diese katholischen Verbände keine politischen, oder gar, was Wahnsinn wäre, dem jetzigen Regiment feindlichen Tendenzen pflegen.« Hier, wie auch bei anderen Ereignissen kommt bei einem Großteil der deutschen Bischöfe, vor allem bei den Kardinälen Bertram von Breslau und Schulte von Köln, immer wieder eine loyale, ja bisweilen eine sehr fragwürdige Haltung zum NS-Regime zum Ausdruck. Diese Loyalität stützte sich zum einen auf das Reichskonkordat, das in ungewöhnlicher Eile bereits im Juli 1933 mit dem NS-Regime abgeschlossen wurde, als auch

»dem eigenen Gewissen gefolgt«

auf das Pauluswort im Römerbrief. Dort heißt es bekanntlich: »Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam, denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt« (Röm 13,1).

Es haben aber auch Katholiken sich mit dieser defensiven Selbstbewahrung der Kirche nicht begnügen wollen und die Risiken des aktiven Widerstands auf sich genommen. »Sie haben das nicht im Auftrag der kirchlichen Führung getan und sind von dieser dabei auch nicht gestützt worden. Die Bischöfe haben aktiven Widerstand nicht als Sache der Kirche verstanden.« (Konrad Repgen) Das besondere Verdienst der katholischen Widerstandskämpfer war es, nicht den Vorgaben der Kirchenleitung, sondern dem eigenen Gewissen gefolgt zu sein. Anders formuliert: Ihre Heiligkeit lag nicht im Gehorsam, sondern im Ungehorsam gegenüber den Autoritäten begründet.

Lasst nicht nach im Beten

»Lasst nicht nach im Beten; seid wachsam und dankbar! Betet auch für uns, damit Gott uns eine Tür öffnet für das Wort und wir das Geheimnis Christi predigen können, für das ich im Gefängnis bin; betet, dass ich es wieder offenbaren und verkündigen kann, wie es meine Pflicht ist. Seid weise mit den Außenstehenden, nutzt die Zeit! Eure Worte seien immer freundlich, doch mit Salz gewürzt; denn ihr müsst jedem in der rechten Weise antworten können« (Kol 4,2-6).

Als der erste Brief aus dem Gefängnis zu Hause ankam, war es – trotz der traurigen Situation – eine gewisse Erlösung. Seit dem 12. August, dem Tag seiner Verhaftung, hatte die Familie nichts mehr vom Vater gehört. Bei der notorischen Willkürherrschaft des Regimes war alles möglich, auch bereits sein Tod. Aber der Vater lebte: Der Brief vom 3. September 1944 kam aus der Sicherheitspolizeischule Fürstenberg-Drögen, ganz in der Nähe des KZ Ravensbrück. Dort hatte die Gestapo die zentralen Verhöre der direkt oder indirekt Mitbeteiligten am Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 durchgeführt. Folter und schwere Drangsalierungen waren gängige Bestandteile dieser Verhöre, auch bei meinem Vater. Das lässt sich heute noch

an den Schriftzügen der Briefe ablesen, die bis Ende September 1944 aus Fürstenberg kamen.

Der erste Brief meines Vaters aus dem Gefängnis bringt zunächst und vor allem seine Freude zum Ausdruck, »dass ich euch allen liebe und herzliche Grüße schicken kann«. Er schreibt,

»Sorge um jeden Einzelnen der Familie«

und das wiederholt sich in nachfolgenden Briefen, dass es ihm gut gehe und wir uns deshalb keine Sorgen machen sollten. Das war natürlich nur ein Trostpflaster, das uns kaum helfen konnte in dieser Not. In diesem und vielen weiteren Briefen bringt er aber auch die Sorge um jeden Einzelnen der Familie zum Ausdruck sowie die Mahnung, den in Russland vermissten Klaus nicht zu vergessen. Auch gegenüber Verwandten und Freunden spricht er von Grüßen und Dankbarkeit. Ganz wichtig ist ihm jedoch – schon gleich in diesem ersten Brief – die Aufforderung zum Gebet, vor allem füreinander und damit auch für ihn.

Trotz aller Mutmaßungen über seine Gefahrensituation (Freunde hatten ihn schon öfters gewarnt) kam seine Verhaftung dennoch allzu plötzlich, so dass er kaum etwas an persönlichen Sachen mitnehmen konnte. Deshalb fehlte es ihm an allem. Er bat um Zusendung von Rasier- und Nähzeug, Wäsche, Schnürsenkel, einen Hut und vor allem Briefpapier und Briefmarken.

Hoffnung auf ein Wiedersehen

Die Briefe meines Vaters legen die Vermutung nahe, dass er mit ihnen zugleich eine bestimmte Strategie verfolgte und sie deshalb Bestandteile einer Verteidigungsposition waren, die in der Tat bis zur Verhandlung vor dem Volksgerichtshof durchgehalten wurde. Es könnte die Rolle eines eher unwissenden Mitbeteiligten im Widerstand sein, die z.T. auch in der Urteilsbegründung zum Ausdruck gekommen ist. Dort heißt es: »Groß gab seine Tat offen zu, behauptete allerdings, als Nichtakademiker sich über deren Tragweite nicht klargeworden zu sein. Doch konnte ihn das nicht retten.« Wörtlich hieß es weiter: »Er schwamm mit im Verrat, muß folglich auch darin ertrinken.« Und dann heißt es abschließend in dem Bericht des Prozessbeobachters für die Parteikanzlei: »Bescheiden im Wesen, bei der Urteilsverkündung dem Weinen nahe.«

Dass sich Freisler in seiner Urteilsbegründung über die wirkliche, umfangreiche Widerstandstätigkeit meines Vaters geirrt hat, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls war die Prozessstrategie keineswegs ungewöhnlich. So hat z.B. Eugen Gerstenmaier diesen Weg der Hoffnung auf ein mildes Urteil ebenfalls verfolgt – und das tatsächlich mit einem positiveren Ausgang. Mein Vater schrieb an uns: »Ich brauche Euch nicht

»Gott hilft uns.«

zu sagen, dass andere Fragen und Angelegenheiten als die unseres persönlichen und familiären Lebenskreises, in unseren Briefen nichts zu suchen haben.« Trotz dieser Vorsichtsmaßnahme sind je eine Stelle in einem Brief meines Vaters als auch in einem meiner Mutter von der Gestapo völlig unkenntlich gemacht. Was da stand, lässt sich leider nicht mehr eruieren.

Die Hoffnung, von der ein solcher Rat getragen war, durchzieht viele seiner Briefe. Sie ist identisch mit der Liebe zum Leben und zu seiner Familie. In einem Kassiber vom 4. Dezember 1944, der an meine damals in Berlin weilende Mutter gerichtet war, schreibt er: »Sei getrost: Ich habe die feste Überzeugung, dass mit mir al-

les gut auslaufen wird. Das ist keine billige Selbsttäuschung. Wir müssen nur Geduld haben und beten. Lass Dich unter keinen Umständen niederdrücken: Gott hilft uns, und eines Tages werden wir mit ihm vereint aus tiefsten Herzen für seine Hilfe danken.« – Die Erwartung eines Wiedersehens in Freiheit ging leider nicht in Erfüllung. Am Ende seiner Haftzeit stand nicht die Heimkehr, sondern der Tod.

Kleiner Funke stillen Glücks

Der zweite Brief aus der Gestapokaserne in Drögen wurde an drei aufeinander folgenden Tagen geschrieben. »Man muss sich die Freude gut einteilen,« schreibt mein Vater. Der 6. September erinnert ihn an die Nachricht, die ein Jahr zuvor zu Hause eintraf, dass nämlich der älteste Sohn, Klaus, an der Ostfront vermisst sei. Schon früher war meinem Vater die Idee gekommen, den Ältesten spirituell und praktisch im Familienkreis weiter präsent zu halten. Die Überlegung war, dass wir Geschwister reihum den Sonntagsgottesdienst zwei Mal besuchen sollten, das zweite Mal eben an Stelle unseres Bruders. Nach seiner

»die Täter nicht aus den Augen verlieren«

Verhaftung wurde auch mein Vater in das besondere Memento der Kinder beim Messbesuch einbezogen. Er empfindet es, so schreibt er, als ein »kleiner Funke stillen Glücks«, mit uns im Geiste verbunden zu sein, auch beim Gottesdienst am Sonntag.

Die Briefe nach Fürstenberg-Drögen mussten adressiert werden »z.H. von Herrn Kriminalrat Lange«, der auch die Verhöre leitete. Dieser Name war für mich oft das Synonym für Brutalität und Raffinesse, für Willkür, Menschenverachtung und Menschenvernichtung. Dieser Herbert Lange war vorher schon in besonderer Verwendung an der Ostfront im Einsatz gewesen; und zwar mit der Einführung von mobilen Gaswagen zur Liquidierung von Juden und Russen hinter der Front. Lange hat nach der Naziherrschaft – wie so viele – für seine schrecklichen Untaten wahrscheinlich nicht büßen müssen. Das genaue Ende seines Lebens ist allerdings nicht bekannt. Bei aller Priorität des Gedenkens an die Opfer der Nazidiktatur sollte man die Täter nicht aus den Augen verlieren, Begriffe nicht verwischen und einer allzu oberflächlichen Versöhnung auf Kosten der Wahrheit und Menschlichkeit nicht das Wort reden.

Der Erhalt eines Briefes in seine Einzelzelle war für meinen Vater von großer Bedeutung, ja lebenswichtig. Vor allem, so schreibt er, »warte ich mit Sehnsucht auf Nachricht«. Zur Zeit seiner

»Vater, wohin gehst Du?«

Verhaftung fanden fast Nacht für Nacht Fliegerangriffe auf Köln statt. Er wusste deshalb um die Gefährdungen, denen die Familie ausgesetzt war. Deshalb schreibt er: »Es kann bei Euch in der Zeit meiner Abwesenheit viel vorgegangen sein. Daran bin ich mit dem Herzen beteiligt.«

Schon vor seiner Verhaftung war die Familie nicht mehr vollständig im Kölner Elternhaus zusammen. So war mein jüngerer Bruder eine zeitlang bei Freunden meines Vaters an der oberen Sieg untergekommen; zwei Schwestern gingen mit der Mutter in das Haus ihrer Eltern in einem Dorf nahe Essen; zwei weitere Schwestern kamen in einem Nachbarort unter. Abgesehen von dem in Russland vermissten Klaus war ich unter Mithilfe des Caritasverbandes als einziges von den Kindern fernab von Mutter und Geschwistern nach Baienfurt bei Ravensburg (Bodensee) gebracht worden, wo ich das letzte

Kriegsjahr in einer guten Familie unterkommen konnte.

Bei seiner Verhaftung am 12. August 1944 hatte meine fünfjährige Schwester gefragt: »Vater, wohin gehst Du?« Diese Frage der Kleinen ließ ihn nicht mehr los; immer wieder musste er daran denken, auch jetzt in der Haftanstalt Berlin-Tegel, wohin er Ende September verlegt wurde. Von dort schrieb er in einem Brief die Antwort auf die Kinderfrage »Wohin gehst du«: »Ich weiß, dass ich dahin gehe, wohin mich der Wille Gottes weist.«

Den Willen Gottes tun

Den Willen Gottes tun, das war das entscheidende Programm in seinem Leben. In mehreren Briefen taucht dieser Anspruch auf, besonders betont in seinem Brief vom 3. Dezember 1944, zu Beginn der Adventszeit: »Ja, was auch geschehen mag, was wir erleiden oder worüber wir uns freuen – es sei alles zur Ehre Gottes. Und unser guter Wille, der uns den Frieden bringt, den Frieden des Herzens, den Frieden Gottes, soll darin bestehen, dass wir Gottes Willen tun.« Solche Gedanken in den Briefen meines Vaters weisen auf seine tiefe Gläubigkeit und seinen Starkmut hin.

Dennoch gibt es auch die andere Seite, die in den Briefen zum Ausdruck kommt: die innere Unruhe und Unsicherheit, die Ängste und Fragen. Nichts sehnlicher wünscht er, als dass Gott

»innere Unruhe und Unsicherheit, Ängste und Fragen«

»uns alle erretten und wieder zusammenführen möge«. Wie sehr mein Vater vor allem um das Weihnachtsfest mit seinen Gefühlen gekämpft haben muss, wird in seinem Brief vom Heiligabend, dem 24. Dezember 1944, deutlich. »Meine Hände sind leer ... Aber an jeden einzelnen habe ich gedacht, für jeden von euch meine besonderen Bitten und Wünsche ausgesprochen. In dieser liebenden Sorge bin ich allmählich in einen Weihnachtsfrieden gekommen, es hat in aller Einsamkeit und Trennung ein Zustand stillen Glückes mein Herz ergriffen, wie ich ihn früher nie so gespürt habe ... deshalb sind diese Weihnachten nicht nur traurig, sondern auch gesegnet und gnadenvoll.«

Zwei Briefe schickte mein Vater direkt an mich nach Süddeutschland. Im ersten Brief, er ist vom 30. September 1944 (übrigens seinem 46. Geburtstag), schreibt er: »Mein lieber Alex! Aus meiner neuen Anschrift ersiehst Du, dass ich mich nicht mehr in Fürstenberg aufhalte, sondern nach Berlin verlegt bin ... Du kannst schreiben wie bisher, aber schreibe doch nicht jeden 2. oder 3. Tag, das könnte für die Aufsicht zu viel werden. Am besten jede Woche einen guten und ausführlichen Brief. Auch Mutter und die Geschwister dürfen mir wie bisher schreiben.

»Bete eifrig und andächtig!«

Ich selbst kann alle 14 Tage schreiben, und weil ich heute zwei Briefe schreiben darf, bekommt Mutter einen und Du einen. Wann ich Dir jetzt wieder schreiben kann, weiß ich nicht. Du musst also nicht so bald auf Antwort rechnen. Aber deshalb brauchst Du in Deinem Schreiben nicht nachzulassen. Vor allem aber nicht in Deinem Gebete. Es ist das Wichtigste und keinen Tag darfst Du es vergessen, wie ich es Dir gegenüber auch nicht versäume. Bete eifrig und andächtig ... Wenn Du an die Geschwister oder Rektor Valks schreibst, bestelle bitte herzliche Grüße von mir. Auch an Familie Stärk herzliche Grüße. – Und nun, mein lieber Junge, halte Dich treu und brav. Vergiß unseren vermissten

Klaus im Gebet nicht. Denke auch immer an Mutter und Geschwister. Halte uns alle in Deiner Liebe. Viele Grüße und ein frohgemutes Gedenken – Dein Vater«

In dem Brief, den er zwei Tage vor der Verhandlung vor dem so genannten Volksgerichtshof an mich schickte (13. Januar 1945), schreibt er: »Für uns beide war es ein schweres Opfer, Weihnachten fern von der Heimat und der Familie verbringen zu müssen.« – Ich habe mich oft gefragt, warum er seine lebensbedrohliche, erbarmungswürdige Lage mit meiner in der überaus guten Gastfamilie vergleicht? Mit gefesselten Händen schreibt er und versucht dennoch, durch einen solchen Vergleich seinem Sohn Trost zu spenden. Ich weiß heute nicht mehr, was ich zunächst beim Lesen dieser Zeilen empfunden habe. Aber nachträglich kamen da Anfragen und Bedenken. Das betraf auch den folgenden Satz aus dem gleichen Brief: »Jedes Opfer trägt seinen Segen in sich, und so gewiss auch unser Opfer.«

Segensreiches Opfer?

Nun, das Wort »Opfer« war mir nicht fremd; es hat in unserer Erziehung und im Alltagsleben eine wichtige Rolle gespielt. Das lag schon nahe bei einer Familie mit sieben Kindern und einem bescheidenen Einkommen des Vaters. Deshalb durften die Wünsche für Geschenke nicht in den Himmel wachsen. Gerade in der Vorweihnachtszeit, wenn die Erwartungen an die Geschenke besonders groß waren, gab es bereits deutliche Dämpfer. So wurde z.B. zu Beginn der Adventszeit ein leeres Krippchen aufgestellt in der Erwartung, dass am Heiligabend das Jesuskind auch schön weich auf Stroh liegen würde. Das ging aber nur, wenn möglichst viele gute Werke zusammenkamen, die mit einem Strohhalm für das Krippchen belohnt werden konnten. Als der Verbandsvorsitzende der KAB, Josef Joos, bereits im Jahr 1940 verhaftet und in das KZ Dachau inhaftiert wurde, hieß es gemeinsam Opfer zu erbringen, um ihm von Zeit zu Zeit ein Päckchen schicken zu können.

Dazu kamen Pflichten, die uns innerhalb und außerhalb des Elternhauses in Anspruch nahmen und die bisweilen auf der Schnittstelle zum »Opfer« hin lagen. Hierzu zählten besondere freiwillige Hilfen im Haus und Garten, das

» Opfer erbringen war Bestandteil unseres Glaubens. «

Säubern der schmutzigen Schuhe auch von anderen, das Wegtragen der Schlacke aus dem Heizungskeller; aber auch das Essen der wenig beliebten Graupensuppe oder des Kohlgemüses. Selbst mein Vater dachte in der Gefängniszelle daran, Opfer zu erbringen, obwohl seine ganze existenzielle Befindlichkeit in diesen Monaten ein einziges Opfer war. Jedenfalls verzichtete er, der starke Zigarettenraucher, völlig auf derartige Möglichkeiten. Dieses Opfer erbringen war nicht nur ein pädagogischer Anspruch in unserer Erziehung, sondern auch ein Bestandteil unseres

» Was Du getan hast, ist mehr, als ich erhoffen durfte. «

Glaubens. Deshalb erstaunt es mich nicht, wenn mein Vater in einigen Briefen von dem Opfer spricht, das Gott uns in diesen schrecklichen Zeiten abverlangt oder zumindest zulässt.

In einem der insgesamt fünf Kassiber, die mein Vater an dem offiziellen Postweg vorbeileiten konnte, teilt er mit, wie sehr er sich über den Besuch der Mutter und der ältesten Tochter (meiner Schwester Berny) gefreut hat. Er schreibt: »... die halbe Stunde wiegt Monate des

Alleinseins auf.« Dann versucht er noch einiges zu klären und zu regeln, so für das bevorstehende Weihnachtsfest und was die besonderen Grüße an die Kinder, an Verwandte und Freunde angeht. Selbst in diesem Kassiber versäumt er nicht, eindringliche Worte des Gebetes, des Dankes und der Hoffnung der Familie zu sagen.

Wenig später, am 17. Dezember 1944, schickt er einen längeren Brief an meine Mutter und die Kinder: »Euch allen zunächst einen herzlichen Sonntagsgruß. Ich wünsche Euch, dass es

»das bevorstehende Weihnachtsfest«

Euch allen noch gut geht. Von mir selbst kann ich nur Gutes berichten. Inzwischen wirst Du Dich, liebe Mutter, daheim wieder eingelebt haben. So wie ich Dich kenne, wird es Dir nicht leicht fallen, Du wirst mit Deinen Gedanken und Sorgen noch in Berlin weilen und manche Bilder und Eindrücke werden Dir noch nachgehen und Dich nicht verlassen wollen. An dieses und jenes wirst Du Dich erinnern und es bedauern, das Eine nicht gesagt und das Andere nicht noch getan zu haben. Mache Dir deshalb keinen Kummer, Dein Besuch war überreich für mich und was Du getan hast, ist mehr, als ich erhoffen durfte. Du kannst ganz beruhigt sein, wie ich es auch bin. Alles wird sich zum Guten auswirken.«

Keine Ermutigung

Anlass für einen weiteren Besuch meiner Mutter in Berlin Anfang Januar war die Nachricht eines Freundes meines Vaters, dass die Verhandlung vor dem Volksgerichtshof in Kürze stattfinden könnte. In dem Kassiber vom 11. Januar 1945 schreibt jedoch mein Vater: »Die Sache ist vertagt und es steht in keiner Weise in Aussicht, wann sie stattfindet.« Trotz manchem Hin und Her ist dann doch schon am 15. Januar 1945 der Prozess, der mit dem Todesurteil endet. Am 18. Januar darf meine Mutter ihn noch einmal für genau 15 Minuten besuchen und sich für dieses Leben von ihm verabschieden.

Wieder draußen aus dem Gefängnis versucht meine Mutter alles, um meinem Vater noch eine Hilfe zukommen zu lassen. In ihrer Not geht sie zur päpstlichen Nuntiatur, um den Vertreter des Papstes, Cesare Orsenigo, zu bitten, für meinen Vater ein Gnadengesuch an die Regierung zu richten. Aber ihre Bitte wird von einem Sekretär des Nuntius mit den Worten zurückgewiesen: »Für die Leute vom 20. Juli kann der Nuntius nichts tun.« Innerhalb kurzer Zeit war meine Mutter wieder auf der Straße.

Auch Erzbischof Frings unternahm nichts, meinem Vater während seiner fünfeinhalb Monate dauernden Gestapohaft einen Segensgruß oder eine Versicherung des Gedenkens im Gebet in die Zelle zu schicken. Welche Kraft hätte

»Für die Leute vom 20. Juli kann der Nuntius nichts tun.«

mein Vater geschöpft, wenn ihm ein solches Gedenken zugegangen wäre. Aber anscheinend wollten die Bischöfe wie auch der Nuntius auf keinen Fall in die Nähe des Widerstandes gegen das NS-Regime gerückt werden. Für meine Mutter – die treue Katholikin – waren dies jedenfalls schlimme Erfahrungen, mit denen sie bis zu ihrem Lebensende fertig werden musste. Einige Priester und Ordensleute haben unserer Familie in dieser schweren Zeit allerdings mutig und tatkräftig geholfen. Dazu gehörten u.a. der junge Kaplan Hans Valks aus dem Kölner Agnesviertel, Domvikar Schulte aus Paderborn und der Gefängnisseelsorger in Berlin-Tegel Pfarrer Buchholz.

Stütze Gebet

Ich habe bereits mehrmals darauf hingewiesen, dass für meinen Vater das Gebet die wichtigste Stütze während der Gefängnishaft war. Von den 29 Briefen und Kassibern kommt er allein in 24 auf das Gebet zu sprechen. Es muss für ihn nicht nur die entscheidende Brücke zu Gott gewesen sein, sondern zugleich auch die enge und tiefempfundene Verbindung mit seiner Familie, deren existenzielle Bedeutung er in immer wiederkehrenden wie auch immer neuen Worten nicht genug hervorheben konnte. Im Gebet befindet er sich aber auch in Zwiesprache mit sich selbst in einem bisweilen bedrückenden wie auch erlösenden Klärungsprozess mit seiner erbarmungswürdigen Lage. Nicht selten gehört das Gebetsversprechen zum Abschiedsritual am Schluss mancher Briefe.

Um das Weihnachtsfest 1944 ist sein Gebetsanliegen besonders intensiv. Er schreibt: »Heißer werden meine Gebete nie zum Himmel aufgestiegen sein. Ich bin aber auch gewiss, dass uns die Gnade nie näher sein wird als an diesem Tage.« Und doch sind neben einer solchen Gewissheit auch immer wieder Zweifel und Bitten, wenn er z.B. den dringenden Wunsch zum Aus-

»Uns wird die Gnade nie näher sein.«

druck bringt, ihn doch im Gebet nicht zu vergessen. Wie hätten wir ihn je vergessen können, wie hätten wir ihn in dem fürbittenden Gebet übersehen oder übergehen können?

Ähnliche Wünsche und Ängste hatte auch Pater Alfred Delp, als er in einem Brief an seine Mitbrüder schrieb: »Bitte mitglauben und mitbeten, immer wieder. Wir beten hier zu vieren, zwei Katholiken und zwei Protestanten und glauben an die Wunder des Herrgotts.« – Hier handelte es sich neben Delp noch um meinen Vater sowie um die beiden Protestanten Graf Moltke und Eugen Gerstenmaier. – Allerdings ereignete sich »das Wunder des Herrgotts«, von dem Pater Delp spricht, nicht in der persönlichen Befreiung aus den Fängen der Gestapo, sondern in der Glaubenskraft der Widerstandskämpfer.

Der Schlussakt in dieser grausamen Tragödie nahte unaufhaltsam; und mit ihm wuchs auch der Starkmut meines Vaters. Als Termin für die Hinrichtung wurde kurzfristig der 23. Januar festgelegt. In seinem letzten Brief schreibt er am Tag der Hl. Agnes, dem 21. Januar 1945:

»Durch das Gebet ist es in mir still und friedlich geworden.«

»Fürchtet nicht, dass angesichts des Todes großer Sturm oder Unruhe in mir sei. Ich habe täglich immer wieder um die Kraft und die Gnade gebeten, dass der Herr mich und Euch stark mache, alles geduldig und ergeben auf uns zu nehmen ... Und ich spüre, wie es durch das Gebet in mir still und friedlich geworden ist ... Darum weinet nicht und habt keine Trauer. Betet für mich und danket Gott, der mich in Liebe gerufen und heimgeholt hat.«

Im Leben und Sterben meines Vaters haben drei Haltungen und Aufgaben eine entscheidende Rolle gespielt: den Willen Gottes tun, Opfer auf sich nehmen und das tägliche Gebet. Den Willen Gottes tun, dazu gehörte auch sein politischer Widerstand gegen die menschenverachtende Nazidiktatur. Dieser Widerstand war ohne die Bereitschaft, persönliche Opfer auf sich zu nehmen, nicht möglich. Und die Kraft hierfür holte er sich immer wieder im Gebet. Seine Briefe aus dem Gefängnis waren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle an meine Mutter gerichtet. Sie war meinem Vater eine ganz besonders starke Stütze in diesen schrecklichen Tagen.

Um der Freiheit willen

Am 7. Oktober 2001 wurde mein Vater auf dem Petersplatz in Rom durch Papst Johannes Paul II. selig gesprochen. Es war die erste Seligsprechung für einen Mann und Familienvater, der sich aktiv im politischen Widerstand gegen das Naziregime engagiert hatte und dafür sein Leben lassen musste. Er wurde auf dem Petersplatz als ein Märtyrer bezeichnet, der den Gläubigen als Vorbild dienen sollte.

Nun dürfte das Martyrium sicher kein absolutes Ideal sein, sondern die reale Folge ungerechter Verhältnisse und Machtinteressen. Ohne die Einbeziehung des konfliktiven Kontextes wird man dem Sinn des Todes der Märtyrer nicht gerecht. Der Christ wird nicht zum Märtyrer um des Martyriums willen, sondern weil er konsequent für Recht und Freiheit des Menschen eintritt. Insofern stellen sich Märtyrer den Konflikten, die sie beseitigen wollen: Sie suchen nicht den Tod, sondern das Leben für alle Menschen und vor allem für die konkret, für die sie eine besondere Mitverantwortung tragen. Märtyrer werden getötet, weil sie das Leben verteidigen; sie sterben um des Lebens willen.

Mir und meinen Geschwistern war während des Seligsprechungsprozesses ein Fragebogen zugeschickt worden. Dort hieß es: »War seine Tätigkeit von rein religiösen Motiven beseelt

»Märtyrer werden getötet, weil sie das Leben verteidigen.«

oder spielte dabei auch eine politische Komponente eine Rolle? Hatte er stets die Verteidigung des Glaubens vor Augen, d.h. handelte er immer hauptsächlich im Hinblick auf die Bewahrung des Glaubens? ... Hatte er deshalb niemals Angst oder mangelnden Mut gezeigt? War er sich bewusst, dass er das eigene Blut aus Liebe zu Christus vergoss? Schauderte ihm davor oder nicht? Ist er bis zuletzt seinem Vorsatz als Märtyrer zu sterben treu geblieben?« In diesen Fragestellungen wird deutlich, wie sehr hier das Martyrium als ein rein individuelles Ereignis herausgestellt wird und wie sehr es vor allem um ein bestimmtes Frömmigkeitsideal geht, in dem der wirkliche Konflikt keine Bedeutung mehr hat.

Solche hier in aller Kürze angesprochene unterschiedliche Sichtweisen und Einstellungen waren nicht selten im Vorfeld der Seligsprechung anzutreffen. Deshalb verwundert es nicht, dass der Postulator für das Seligsprechungsverfahren in einem Artikel u.a. schrieb: »Liegt dem Opfer von Nikolaus Groß die Tatsache zugrunde, dass

»Trennung von Glaube und politischem Widerstand«

er sich an einem politischen Umsturzversuch beteiligte und als Hochverräter hingerichtet wurde? Oder war dieser Tod wirklich ein Opfertod für den Glauben?« Auch Kardinal Meisner vertritt ein mystisch überhöhtes Märtyrerbild, wenn er von der furchtlosen Zeugenschaft für die Wahrheit des Glaubens und die christliche Glaubenslehre spricht, die nicht Niederlage, nicht Verlust, sondern ein Gewinn ist.

Hier tritt nicht nur ein gewisser Triumphalismus, sondern auch der immer noch vorhandene Dualismus in der traditionellen Theologie hervor, d.h. die Trennung von Glauben hier und politischem Widerstand dort, von einer Hinrichtung aus politischen Gründen oder einem wahren Bekennertum des Glaubens. Angesichts solcher Positionen und Tendenzen im Seligsprechungsverfahren für meinen Vater hatte ich alle Veranlassung, meine Bedenken auch öffentlich einzubringen.

Das, was dann am 7. Oktober 2001 in Rom tatsächlich über meinen Vater gesagt wurde, fand

meine volle Zustimmung. Denn in den öffentlich auf dem Petersplatz verlesenen Texten zum Leben und Sterben meines Vaters wurden sowohl sein soziales Engagement und seine politische Widerstandstätigkeit als auch seine tiefe Frömmigkeit und Glaubenshaltung als Gründe für die Seligsprechung hervorgehoben. Es handelt sich hier eben um die beiden Seiten derselben Medaille.

»Bei aller Liebe zu seiner Familie, kennt Groß keinen Rückzug in die Familienidylle. Er bleibt wach für die großen gesellschaftlichen Probleme gerade auch in der Verantwortung für die Familie. Arbeit und gesellschaftliche Verpflichtungen sind für ihn der Ort, an dem er seinen christlichen Auftrag verwirklicht. Groß hat ein

»soziales Engagement und politische Widerstandstätigkeit sowie tiefe Frömmigkeit und Glaubenshaltung«

klares Urteil über den heraufziehenden Nationalsozialismus ... Er betitelt schon damals die Nazis als Todfeinde des heutigen Staates ... Als Redakteur des KAB-Organs schreibt er am 14.9.1930: ›Wir lehnen als katholische Arbeiter den Nationalsozialismus nicht nur aus politischen und wirtschaftlichen, sondern entscheidend auch aus unserer religiösen und kulturellen Haltung entschieden und eindeutig ab.‹

Im Rahmen seiner Widerstandstätigkeit hielt Nikolaus Groß die gemeinsamen Überlegungen ... in zwei Aufzeichnungen fest, die später der Gestapo in die Hände fielen: ›Die großen Aufgaben‹ und ›Ist Deutschland verloren?‹ Sie führten mit zu seiner Verurteilung ... Die Beweggründe für die Widerstandstätigkeit von Nikolaus Groß und seinen Freunden liegen in ihrem Glauben und in ihrem Verantwortungsbewusstsein für das Leben der Menschen ... Sie gingen ihren Weg auch in der Bereitschaft, einen qualvollen Tod um der Freiheit willen auf sich zu nehmen ... Für Groß war das Vertrauen auf Gott das Fundament, auf dem er nicht wankte.« Diese Texte, die im Oktober 2001 in Rom verlesen wurden, werden meines Erachtens dem Lebensbild meines Vaters ziemlich gerecht.

Stein des Anstoßes

Jedenfalls ich habe den großen Wunsch, dass mein Vater stets ein Stein des Anstoßes sein und bleiben möge, der uns zum Nachdenken und zum Handeln bringt. Überhaupt sollten uns die christlichen Märtyrer immer wieder den Blick überall da frei machen, wo heute die Würde des Menschen mit Füßen getreten wird, wo die Folter regiert und wo Menschen sterben müssen, weil sie den Interessen der Mächtigen im Wege stehen; Märtyrer sollten uns also auf die Opfer der Gewalt in unseren Tagen verweisen. Nur in dieser Funktion werden die Heiligen zum Ort der Authentizität der Heilsbotschaft und ihres Wirkens in der Welt heute.

In diesem Sinne dürfte auch das von mir eingangs zitierte Pauluswort, das er ebenfalls im Gefängnis geschrieben hatte, zu verstehen sein. Den Aufruf des Apostels Paulus, die Zeit zu nutzen, hat mein Vater am Ende seines Lebens gerne aufgenommen. In seinem Abschiedsbrief vom

»Märtyrer sollten uns auf die Opfer der Gewalt in unseren Tagen verweisen.«

21. Januar 1945 sind die letzten Worte und Gedanken, die er uns vor seinem Tod mitgeteilt hat: »Nun habe ich meine irdischen Angelegenheiten geordnet. Die Tage und Stunden, die mir bleiben, will ich ganz dem Gebet hingeben. Gott

möge sich meiner armen Seele erbarmen und Euch immerdar mit seinem Segen und seiner Gnade begleiten. In der Liebe Christi, die uns erlöste und unsere ganze Hoffnung ist, segne ich Euch ... Gott vergelte Euch, was Ihr mir Liebes und Gutes getan habt. Im Vertrauen auf seine Gnade und Güte hofft auf ein ewiges Widersehen in seinem Reiche des Friedens – Euer Vater.«

Alexander Groß ist das fünfte von sieben Kindern von Elisabeth und Nikolaus Groß. Nach beruflichen Tätigkeiten in der christlich sozialen Bewegung war er bis zu seiner Pensionierung 23 Jahre lang Leiter der katholischen Jugendakademie Walberberg bei Bonn, in deren Trägergruppe er weiterhin tätig ist. Er ist Mitglied von Pax Christi und im Vorstand des Fördervereins des NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln. Er beschäftigt sich u.a. mit Kirche und Christen im Nationalsozialismus.

[1] Der Artikel geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor am 5.11.2008 in der St.Thomas-Morus-Kirche in Köln-Lindenthal gehalten hat.

[2] Die handschriftlichen Originale der Gefängnisbriefe sind als Dauerleihgabe in den Bestand der Essener Domschatzkammer aufgenommen worden. Weitere Teile des schriftlichen Nachlasses befinden sich u.a. in Vatikanischen Archiven, im Archiv des Bistums Essen, im NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln sowie in Privatbesitz. Vgl. Vera Bücker: Nikolaus Groß. Politischer Journalist und Katholik im Widerstand des Kölner Kreises. Mit einem Essay über die Gefängnisbriefe von Alexander Groß, Münster 2003. Vgl. auch die Homepage des Nikolaus-Groß-Abendgymnasiums in Essen mit einer gut strukturierten Sammlung von Dokumenten über Nikolaus Groß.

[3] Ich rede hier überwiegend von »meinem« Vater und nicht von »unserem« Vater. Obwohl es unter den Geschwistern in der Sache und im Verständnis eine sehr große Übereinstimmung gibt, kann ich doch nicht davon ausgehen, dass jeder Satz auch von allen mitgetragen wird. Darauf möchte ich Rücksicht nehmen.

Philipp Harnoncourt

»Als Jesus 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihn«

Die Einheit der Kirche in der Eucharistie wiederentdecken

Dass die Christen nicht gemeinsam Eucharistie feiern, ist ein Skandal und eine offene Wunde. Um die Einheit kann nicht nur gebetet, für sie könnte auch gefastet werden. Der zeitweise freiwillige Verzicht auf die Eucharistie kann sich als geistliche Kraft erweisen. Ein Appell.

Über Eucharistie und sakramentales Leben zu reden oder zu schreiben, muss immer zwei Aspekte beachten, einen sachlich-objektiven entsprechend der Lehre und Ordnung der Kirche und einen persönlich-subjektiven entsprechend der individuellen oder auch sozial geprägten Spiritualität. Wird das übersehen, dann kommt es entweder zu Ausführungen, die blutleer und fad sind und das Herz nicht erreichen, oder zu Auslassungen, die schwärmerisch und unkirchlich sind. So versuche ich hier sowohl die offizielle kirchliche Einstellung zu berücksichtigen, aber auch meine eigene Überzeugung und die Erfahrungen anderer Personen einzubringen. Teile dieses Beitrags sind deshalb in der Ich-Form geschrieben.

Seit dem II. Vatikanum und in vielen Äußerungen von Papst Johannes Paul II. wird immer wieder betont, dass es keine Eucharistie außerhalb der Kirche und keine Kirche ohne Eucharistie geben kann. »Die Kirche lebt von der Eucharistie. Diese Wahrheit drückt nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung aus, sondern enthält den Kern des Mysteriums der Kirche. [...] Aus dem Ostermysterium geht die Kirche hervor, deshalb steht die Eucharistie als Sakrament des Ostermysteriums im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens. [...] Die Eucharistie ist die heilbringende Gegenwart Jesu in der Gemeinschaft der Gläubigen und ihre geistliche Nahrung; sie ist das wertvollste Gut, das die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte haben kann. [...] Sie wendet den Menschen von heute die Versöhnung zu, die Christus ein für allemal für die Menschen aller Zeiten erworben hat.«[1]

Die katholischen und die orthodoxen Konfessionskirchen stimmen in der Eucharistielehre voll überein, mögen auch manche Akzente verschieden gesetzt sein.[2] In den Kirchen der Reformation jedoch sind hinsichtlich der Bedeutung des Abendmahls für die Kirche sehr unterschiedliche Haltungen zu finden. Hier sei nur festgestellt, dass es in vielen evangelischen Kirchen, die dem Abendmahl neben dem für sie allein maßgebenden Wort früher einmal nur marginale Bedeutung eingeräumt haben, seit geraumer Zeit zunehmende Tendenzen gibt, das Abendmahl immer mit dem Hauptgottesdienst

zu verbinden und so als konstitutiv für die Kirche hinzustellen[3]. In den lutherischen Kirchen Skandinaviens und in allen Kirchen der anglikanischen Tradition ist die allsonntägliche Messfeier selbstverständlich.

Eucharistie und die Einheit der Kirche(n)

Alle Kirchen stimmen überein, dass die Eucharistie aufs Engste mit der Einheit der Kirche(n) verknüpft ist – communio ecclesiarum und communio eucharistica sind eins! Das gilt für die Feier und für den Empfang, d.h. für die Messe/das Abendmahl und für die Kommunion. »Der Leib Christi ist ein einziger. Es gibt deshalb nur eine Kirche. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit einer anderen rührt daher, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, dass alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilhabe am selben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden.«[4]

Es steht im klaren Widerspruch zu Wesen und Sinn der Eucharistie, dass Schwester-Kirchen in der einen Kirche sich gegenseitig von der eucharistischen Kommunion ausschließen. Unterschiedlich wird jedoch beurteilt, ob die Eucharistie erst am Ziel der Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit gemeinsam gefeiert und empfangen werden darf, wie es von den

»beides: stärkende Wegzehrung und Zeichen für das erreichte Ziel«

katholischen und orthodoxen Kirchen ausnahmslos verlangt wird, oder ob das gemeinsame Abendmahl auch als Hilfe auf dem Weg zur Einheit gesehen werden kann, wie das in allen Reformationskirchen heute gesehen wird, die »offene Kommunion« praktizieren, denn Jesus ist der Herr des Mahles, Er selbst lädt ein, nicht die Kirche.

Dieses Entweder-Oder zeigt sich zur Zeit als unlösbares Problem. Diese Alternative ist jedoch falsch, denn es entspricht der eschatologischen Situation der Kirche, zugleich schon und noch nicht am Ziel zu sein. Die Eucharistie ist daher sowohl viaticum wie das Manna auf dem Weg Israels durch die Wüste, wie auch pignus, Unterpfand und Vorauskosten vom himmlischen Hochzeitsmahl. Das ist zwar paradox – manche meinen »denk-unmöglich« – aber es trifft dennoch zu. Die Eucharistie ist tatsächlich beides: stärkende Wegzehrung und Zeichen für das erreichte Ziel. Dasselbe muss daher auch für die in der Eucharistie bezeichnete Einheit der Kirche gelten: Sie ist zugleich schon und noch nicht verwirklicht!

Einheit entdecken und sichtbar machen

Am 5. Dezember 1992 war ich bei den Benediktinerinnen der Abtei St. Gabriel in Pertlstein in Österreich, um ihnen die ökumenische Situation zu erläutern. Es war für die Schwestern nicht zu überhören, dass ich traurig war über einen anbrechenden ökumenischen Winter, nachdem wir unmittelbar nach dem II. Vatikanum mit einem blühenden Frühling überrascht worden waren.

Am 6. Januar 1964 hatten ja die beiden römischen Patriarchen Paul VI. vom alten Rom und Athenagoras I. vom neuen Rom (Konstantinopel) in ihrer berührenden Begegnung in Jerusalem einander den Friedenskuss gewährt und am 8. Dezember 1965 zum Abschluss des II. Vatikanums die gegenseitigen Exkommunikationen

von 1054 als nichtig erklärt. Joseph Ratzinger hat dazu festgestellt, dass dem Friedenskuss gemäß frühchristlicher Tradition der gemeinsame Kommunionempfang folgt: »Agape und Bruderkuss sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape ekklesiale Realität ist, muss sie zur eucharistischen Agape werden. Darauf hat alles Bemühen abzuzielen, [... ohne] beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich selbst genügt«[5]. Das war ein klares Wort. Doch außer fortgesetztem »akademischem Geplänkel« war nichts geschehen – und ist auch bis heute so gut wie nichts geschehen.

Die Einigung der Kirchen, die schon ganz nahe schien, war 1992 wieder in weite Ferne gerückt. Vor allem konfessionsverschiedene – viele bezeichneten sich schon als konfessionsverbindende – Familien, die den gemeinsamen Empfang der Eucharistie herbeigesehnt hatten,

»Die Einigung der Kirchen war wieder in weite Ferne gerückt.«

waren tief enttäuscht. Vor der Abendmesse fand ich dann in der Sakristei ein Blatt Papier, eilig aus einem Heft gerissen, darauf hatte die 86-jährige Priorin, Sr. Maria Antonia, geschrieben:

»Lieber Professor, Sie dürfen nicht traurig sein. Gott, der Vater, hat die Bitte des Sohnes erfüllt: Alle sollen eins sein, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin. Seit dem Pfingstereignis ist die Einheit der Kirche unzerstörbar, denn der Heilige Geist, der ihr geschenkt ist, verlässt sie nicht! Wir [alle Getauften] sind das eine und ungeteilte Corpus Christi. Das können wir uns selbst nicht geben, das ist Geschenk, Wunder der Gnade. Dafür dürfen wir nicht aufhören zu danken! – Nur der letzte Punkt der Bitte: ›damit die Welt glaube, dass Du mich gesandt hast‹, ist nicht erfüllt. Die Kirchen haben durch ihre Trennungen die Sichtbarkeit der Einheit zerstört. – Ist es denn wirklich wahr, dass die verschiedenen Kirchen so uneins im Glauben sind? Sie bekennen doch alle: Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche!«

Die gute Schwester hatte recht. Die Einheit der Kirche Christi ist gemeinsamer Glaube aller getrennten Kirchen. Umso schlimmer, ja schwer sündhaft – weil dem Heiligen Geist, dem Willen

»Die Einheit der Kirche Christi ist gemeinsamer Glaube aller.«

Christi entgegen – ist das Festhalten an Trennungen. Das ist jetzt meine Überzeugung. Walter Kasper betont dasselbe: »Die Spaltungen sind gegen den Willen Jesu. Sie sind Sünde, und sie sind angesichts der Welt ein Skandal. [...] wir müssen alles uns Mögliche tun, um diese Trennungen zu überwinden.«[6] Sünden sind als solche zu bekennen und können nur durch Vergebung weggetilgt werden, nicht durch fortdauernden Dialog, mag er auch noch so wichtig sein.

Die gebetsmühlenartig wiederholte Mahnung: »Habt Geduld, der Heilige Geist wird schon ... (zu gegebener Zeit die Einheit der Kirche wiederherstellen)«, prolongiert diesen sündhaften Zustand. Ihr ist entschieden zu widersprechen, denn der Heilige Geist hat schon längst ... (im Pfingstereignis ein- für allemal diese Einheit unwiderruflich der Kirche eingestiftet, und seither besteht sie unzerstörbar fort; Eph 4,1ff). Der Heilige Geist ist freilich nicht nur Prinzip und Garant dieser Einheit, sondern zugleich auch – als der Geber vielfältiger Charismen – der Ursprung lebendiger Vielfalt verschiedener Kirchen in der einen Kirche. Wir, die Kirchen, müssen darum endlich etwas tun, statt weiterhin im Stand der Sünde und eines beruhigten Gewissens – denn wir sind ja im Gespräch – dahinzudösen.

Gebet und Fasten wider die Sünde der Trennung

In unzähligen Appellen in fast allen Kirchen wird darauf hingewiesen, dass Ökumene eine spirituelle Dimension hat, d.h. dass das Gelingen allen Bemühens durch intensives Gebet herbeigefleht werden muss. Es geschieht auch vieles; zwei Initiativen seien herausgegriffen: Zum einen die Weltgebetswoche für die Einheit der Christen vom 18. bis 25. Jänner wurde schon 1908, einer Anregung aus England folgend, in der katholischen Kirche eingeführt. Seit 1966 wird sie vom Weltrat der Kirchen in Genf mitgetragen, seit 1968 regelmäßig von mehreren Kirchen gemeinsam vorbereitet.[7] Und zum anderen die Charta Oecumenica. Sie enthält den eindringlichen Appell: »Wir verpflichten uns, füreinander und für die christliche Einheit zu beten.«[8] Aber auch damit kann man sich ruhigen Gewissens – wir beten ja für Überwindung der Spaltungen – begnügen, vielleicht sogar mit dem unausgesprochenen Gefühl, es möge doch alles so bleiben, wie es ist.

Eine besonders intensive Form des Gebetes in nahezu allen Religionen, das Fasten (freiwillig oder geboten), wurde merkwürdigerweise bisher nicht angesprochen. Jesus selbst, dem nachzufolgen wir behaupten, hat es getan: Nach seiner Taufe zog er sich in die Wüste zurück: »Er fastete vierzig Tage und vierzig Nächte, dann hungerte ihn!« (Mt 4,2; Lk 4,2). Jesus hat auch festgestellt, dass es Böses gibt, das nur »durch Gebet und Fasten« (Mt 17,21; Mk 9,29) überwunden werden kann. Wenn also für die Wiederherstellung der communio eucharistica als wahrnehmbares Zeichen der communio ecclesiarum gemeinsam gebetet wird, warum soll nicht auch – wenigstens von Zeit zu Zeit und wenn möglich gemeinsam – eucharistisch gefastet werden?

»besonders intensive Form des Gebetes«

Aussetzen, was von Jesus eingesetzt ist?

Was von Jesus eingesetzt und seiner Kirche zu tun aufgetragen ist, das hat die Kirche nicht auszusetzen, sondern zu erfüllen. Das ist klar. Wer aber sensibel genug ist, um wahrzunehmen, dass dieses heiligste und wichtigste Zeichen der Einheit, nie (!) rechtmäßig gemeinsam, sondern immer nur an getrennten Tischen und unter gegenseitigem Ausschluss vom Empfang vollzogen wird, sollte eine massive Warnung des Gewissens spüren, dieses Zeichen der Einheit weiterhin als Zeichen von Getrenntheit zu setzen (besser: zu missbrauchen!) und so den sündhaften Zustand zu verschleiern.

Seit ich mein Missbehagen über diesen Zustand und meine Absicht, für zeitweises eucharistisches Fasten einzutreten, einigen Freunden und Kollegen gegenüber äußere, nehme ich wahr, dass es durchaus sensible Christen – in allen Kirchen! – gibt, die ähnlich empfinden. Einzelne Stimmen – ohne Namen zu nennen – sind bezeichnend:

»Ich kann mir einige Möglichkeiten vorstellen, die Eucharistie als das, was sie ehrlicherweise für uns ist, nämlich als Brot, das uns eint, und als Stein, der getrennte Wege pflastert, ernst zu nehmen: z.B. durch ein gemeinsames eucharistisches Fasten, also eine Abstinenz von getrennten Feiern. Die Tatsache getrennter Eucharistiefeiern ist so unmöglich, so gegen alles, was Christsein und Kirchesein bedeuten sollte, dass alle runden Lösungsvorschläge an dieser unheiligen Realität abprallen.«

»Seit einigen Jahren bin ich für mich privat auch zu dieser Übung des Trauer-Fastens über unsere Kirche gestoßen, wobei ich wichtige Erfahrungen gemacht habe. Für mich wurde der Kommunionempfang allerdings nicht wegen der äußerst schleppenden Fortschritte in der Ökumene zum Problem, denn die eucharistische Gastfreundschaft nehme ich bei jeder sich bietenden Gelegenheit in Anspruch, [sondern] wenn es innerkirchlichen Streit gab.«

»Übung des Trauerfastens über unsere Kirche«

»Über 30 Jahre war ich von der hl. Kommunion ausgeschlossen, weil ich mit einem geschiedenen Protestanten standesamtlich verheiratet war. Nachdem er sich einer Fokolare-Gruppe angeschlossen hatte, hat er regelmäßig kommuniziert, ich nicht. Ich wollte die Aufhebung meiner Exkommunikation abwarten. Seit er gestorben ist, darf ich die hl. Kommunion wieder empfangen, doch bringe ich es jetzt nicht über mich, die, mit denen ich ausgeschlossen war, allein zu lassen.«[9]

Zwei von einigen ähnlichen Erlebnissen, die mir selbst widerfahren sind, füge ich hinzu: Bei einer Studientagung für katholische Religionslehrer »Ökumene in der Schule« hat einer der evangelischen Referenten in der hintersten Bank der Kapelle an der Messfeier teilgenommen; seine katholischen Sitznachbarn haben auf den Empfang der Kommunion verzichtet, um ihn nicht allein zurückzulassen, während alle anderen kommuniziert haben. Und: In meiner sehr zahlreichen Verwandtschaft gibt einige konfessionsverschiedene Familien, aber auch wiederverheiratete Geschiedene. Bei unseren großen Familientreffen steht immer eine gemeinsame Messfeier im Zentrum. Einige der nicht-katholischen Verwandten empfangen jedes Mal – glücklich und dankbar – die hl. Kommunion, andere nicht; einige der katholischen Verwandten, die sonst immer kommunizieren, tun es in dieser Messe nicht aus Solidarität mit denen, die vom Kommunionempfang ausgeschlossen sind.

Gotthard Fuchs empfiehlt zwar kein eucharistisches Fasten, aber er stellt eine wichtige Einsicht dazu in den Raum mit der Frage: »Was würde uns fehlen, wenn uns die Eucharistie fehlte? Nicht um Riten und Texte geht es da. Es geht um das Über-Leben der Menschen, ja der Menschheit, es geht um das wahre, das ewige, das unendliche Leben. ›Selig die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit‹ (Mt 5,6). Was macht denn satt und befriedet? ›Wer von diesem Brot isst, wird leben, selbst wenn er gestorben ist‹ (Joh 6,50f). Das wär's!«[10]

»Solidarität mit denen, die vom Kommunionempfang ausgeschlossen sind«

Klaus Harpprecht ist über die Unaufrichtigkeit Roms im Hinblick auf eucharistische Gastfreundschaft empört: »Frère Roger Schutz, [Prior von Taizé und] reformierter Theologe aus der Schweiz, empfing beim Requiem für Papst Johannes Paul II. die katholische Kommunion aus den Händen des Kardinals Joseph Ratzinger. Er wollte darin keinen ›Akt der Konversion‹, sondern das ›Symbol der vorweggenommenen Versöhnung‹ erkennen. [... Doch] die Taizé-Brüder nicht-katholischer Herkunft wurden [bei dem katholischen Requiem zum] Begräbnis von Frère Roger von der Kommunion ausgeschlossen. [...] Katholiken sind von der Exkommunikation bedroht, wenn sie das protestantische Abendmahl zu sich nehmen. Hier demonstriert sich eine Härte, die man in der Erinnerung an den gemeinsamen Opfertod von protestantischen und katholischen Mitgliedern des Widerstands [gegen die

Nazi-Diktatur] als Verrat, als Treulosigkeit oder wenigstens als schnöde Vergesslichkeit empfinden muss. Wer mit dem Wirken des Berliner [evangelischen] Gefängnispfarrers Harald Poelchau halbwegs vertraut ist, weiß sehr genau,

»Es gibt kein Abendmahl erster und zweiter Klasse!«

dass bei den Serien-Exekutionen in Plötzensee er und sein katholischer Amtsbruder in den Minuten vor der Hinrichtung das Abendmahl austeilen durften. Keiner der Märtyrer fragte danach, ob er die Kommunion von dem katholischen oder dem evangelischen Priester empfange. – Sage keiner, auch dies rechtfertige sich nur durch eine ›Ausnahme-Situation‹. Es gibt kein Abendmahl erster und zweiter Klasse!«[11]

Angesichts dieser Haltungen und Tatsachen, welche die Untragbarkeit dieses Zustands drastisch aufzeigen, muss etwas geschehen, und zwar unverzüglich, aber unter Beachtung der geltenden Regelungen. Ich nenne es »Eucharistisches Fasten« und praktiziere es selbst seit einiger Zeit.

Was ist Eucharistisches Fasten?

Eucharistisches Fasten ist der freiwillige und bewusste Verzicht auf Feier und Empfang der Eucharistie, obwohl beides möglich und erlaubt ist. Priester verzichten auf die Zelebration und auf den Empfang der Eucharistie; Laien verzichten auf den Empfang der Kommunion. So ein Verzicht soll jedoch in der Regel nur zeitweise geschehen, denn die Eucharistie ist von Jesus eingesetzt und der Kirche aufgetragen, und die Kirche hat in der Eucharistie ihre Lebensmitte und ihr Lebens-Mittel: »Quelle, aus der all ihre Kraft strömt und Gipfel, dem all ihr Tun zustrebt« (SC 20). Das bloße Nicht-Teilnehmen an der Eucharistie ist noch kein eucharistisches Fasten, wie ja auch Hungern – ich muss hungern, wenn nichts da ist oder wenn ich nicht essen darf, und ich kann hungern, weil mir das vorhandene Essen nicht schmeckt –, etwas anderes ist als Fasten. Im Blick sind also nicht jene, die in immer größeren Seelsorgeeinheiten die Eucharistiefeier am Ort schmerzlich vermissen. Auch ihnen kann allerdings die Solidarität der Fastenden gelten.

Eucharistisches Fasten hat neben seiner ökumenischen Zielsetzung eine hohe spirituelle Bedeutung. Es ist Buß- und Reue-Fasten, denn die Trennung der Kirchen und ihrer Kommu-

»Hungern ist etwas anderes als Fasten.«

nion-Gemeinschaft ist ein schwer sündhafter Zustand; erst nach Reue, Umkehr und gegenseitigem Vergeben kann von Gott Vergebung gewährt und Versöhnung erlangt werden. Und dafür ist keine Zeit zu verlieren! Es ist weiters Schuld-Bekenntnis, dass auch die Kirche, der ich angehöre – die römisch-katholische Kirche –, wie jede andere Kirche an den Trennungen beteiligt ist und festhält und so der in ihrem gemeinsamen Glaubens-Bekenntnis ausgesagten Einheit der Kirche widerspricht.

Es ist Trauer-Fasten gemäß der Ankündigung Jesu, dass auch seine Jünger fasten werden, »wenn ihnen der Bräutigam genommen ist« (Mt 9,15), denn der Bräutigam fehlt doch auch dort, wo die Jünger ihn verlassen haben. Es ist Ausdruck der Solidarität mit allen Christinnen und Christen, denen eine »Schwester-Kirche« die Kommunion nicht gewährt, obwohl sie guten Glaubens und an der Trennung nicht schuld sind. Es kann auch vollzogen werden als Solidaritätsfasten mit jenen Christen, die von der eige-

nen Kirche vom Empfang der hl. Kommunion ausgeschlossen sind: Wiederverheiratete Geschiedene; Priester, die geheiratet haben und (noch) nicht formell laisiert sind.

Es ist Teilnahme an der Kenosis (Selbstentäußerung) Christi gemäß der Mahnung des Apostels Paulus: »Seid so gesinnt wie Christus ... er entäußerte sich ... er erniedrigte sich« (Phil 2,5-8); er hat in seiner Menschwerdung seine Gottes-Gestalt preisgegeben, und er hat in seinem Tod den uns als Folge der Ur-Sünde verhängten Tod freiwillig auf sich genommen, um uns so aus der Herrschaft von Sünde und Tod zu befreien.

Eucharistisches Fasten ist biblisch begründet. Es entspricht dem Beispiel Jesu, der mit diesem starken Zeichen sein öffentliches Auftreten begonnen hat. Es entspricht der Bergpredigt Jesu,

» Teilnahme an der Kenosis «

und zwar seiner Verheißung: »Selig die hungern und dürsten ..., sie werden gesättigt« (Mt 5,6), und auch seiner strengen Mahnung: »Wehe euch, ihr Satten, denn ihr werdet hungern!« (Lk 6,25). Es entspricht der Forderung Jesu: »Wenn du zum Altar trittst, und du entsinnst dich, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, ... so geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, dann komm ...« (Mt 5,23-24).

Es entspricht der Predigt Jesu vom Großen Gericht besser als die unbedacht geübte exklusive Kommunion in getrennten Kirchen, denn ihnen kann das Urteil des Richters gelten: »Hinweg mit euch, ich war hungrig, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben; ich war fremd, und ihr habt mich nicht aufgenommen!« (Mt 25,41-43).

Es entspricht der kritischen Weisung des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth wegen ihrer Missbräuche beim Herrenmahl: »Wenn ihr zum Mahle zusammenkommt, so wartet aufeinander, damit eure Zusammenkunft nicht ein Strafgericht für euch wird!« (1Kor 11,33-34).

»Initiative Eucharistisches Fasten«

Diese Initiative muss »von unten«, von der Basis der Kirche(n) ausgehen, denn nur so entsteht eine lebendige und starke Bewegung. Den »von oben« verordneten Aktionen fehlt häufig die authentische Akzeptanz. Impulse zur Teilnahme können von Personen kommen, die selbst eucharistisch fasten, von ökumenischen Gruppen und von (Pfarr-)Gemeinden. Beteiligen können sich ebenso einzelne Christinnen und Christen wie Familien, ökumenische Arbeitskreise, Teilnehmer an ökumenischen Veranstaltungen, größere Gemeinschaften, auch einzelne Klöster.

Allen, die sich zur Teilnahme entschließen, wird eucharistisches Fasten empfohlen an einem Tag oder mehreren Tagen zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten, denn diese neun Tage

» an einem Tag oder mehreren Tagen zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten «

sind eine Zeit besonders intensiven Betens: »Dann [nachdem Jesus in den Himmel aufgefahren war] kehrten sie nach Jerusalem zurück. Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.« (Apg 1,12.14) Ebenso kann an einem Tag oder mehreren Tagen der Welt-Gebets-Woche für die Einheit der Christen (18. - 25. Januar) eucharistisch gefastet werden. So wird unter den Teilnehmenden das

Bewusstsein einer solidarischen Gebets- und Fasten-Gemeinschaft geweckt und verstärkt.

Wer mehr tun möchte, kann eucharistisch fasten während größerer ökumenischer Konferenzen, um deren Gelingen dadurch zu unterstützen; an einem Tag oder mehreren Tagen, die

»ein Mehr an eucharistischer Spiritualität«

einem besonderen Anliegen gewidmet sind: z.B. am Familien-Fasttag in Solidarität mit exkommunizierten Angehörigen und/oder am Donnerstag nach dem Gebetstag für geistliche Berufe in Solidarität mit aus dem Amt geschiedenen Priestern, die exkommuniziert sind.

Man kann auch an einem Tag in jedem Monat eucharistisch fasten, um diese Form des Gebets zu verstärken, oder in längeren Fasten-Zeiten, die selbst bestimmt sind. Sie machen diesen Verzicht deutlicher spürbar, vermitteln die Erfahrung von exkommunizierten Mitchristen und verstärken so das Verlangen nach der Wiederherstellung der Eucharistie-Gemeinschaft.

Eucharistisches Fasten darf nicht ein Weniger, sondern muss ein Mehr an eucharistischer Spiritualität sein, die ja ihrem Wesen nach auf Kirchen-Einheit hin ausgerichtet ist. Wer eucharistisch fastet, soll darum an den dafür gewählten Tagen geistliche Übungen auf sich nehmen, die Buße über die schuldhaften Trennungen sowie Bitte um Versöhnung und um Wiederherstellung der Kommunion-Gemeinschaft zum Ausdruck bringen.

Philipp Harnoncourt, em. Univ.-Prof., war von 1972-1999 Vorstand des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Seit 1985 arbeitet er in leitender Funktion in der Stiftung PRO ORIENTE mit; er hat sich für die nachkonziliare Liturgiereform im deutschen Sprachgebiet eingesetzt und ist bis heute im ökumenischen und im interreligiösen Dialog tätig.

[1] Enzyklika Ecclesia de Eucharistia vom 17.4.2003.

[2] Vgl. Theodor Nikolaou: Gemeinschaft im Herrenmahl, in: Ernst Pulsfort/Rolf Hanusch (Hg): Von der »Gemeinsamen Erklärung« zum »Gemeinsamen Herrenmahl«. Regensburg 2002, 176-194.

[3] Vgl. Ulrich Kühn, Die Lehre von den Sakramenten in der Sicht der Evangelischen Kirche, in: Pulsfort/Hanusch, s. Anm. 2, 103-121; Peter Cornehl: Gemeinschaft beim Herrenmahl, in: ebd. 155-175; Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, hg. vom Rat der EKD, Gütersloh ^{3}2003.

[4] Gemeinsame orth.-kath. Erklärung: Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie, München 1982, Teil III/1.

[5] Joseph Ratzinger, Anathema – Schisma. Ekklesiologische Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck 1976 (Pro Oriente Bd. II), 101-114, 110.

[6] Walter Kasper, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft, in: Pulsfort/Hanusch, s. Anm. 2, 217-238, 218f. 235.

[7] Winfried Bittner, 100 Jahre Weltgebetstag für die Einheit der Christen, in: www.oekumenische-ideenboerse.de 14.01.2008.

[8] Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, hgg. von KEK und CCEE 2001, Nr. 5. Im Entwurf von 1999 stand nicht füreinander, sondern miteinander. Einige orthodoxe Kirchen hätten dazu aber ihre Zustimmung verweigert. Die Überschrift zu Nr. 5 »Miteinander beten« blieb allerdings unverändert und lässt die ursprüngliche Absicht der Verfasser erkennen.

[9] Ein sensibles Verhalten, das an die französische Jüdin Simone Weil erinnert, die nach eingehenden Gesprächen und intensiver Korrespondenz, u.a. mit Abbé Couturier, von der Richtigkeit des katholischen Glaubens überzeugt war und große Sehnsucht nach dem Empfang der Sakramente empfand, sich aber nicht taufen ließ, um die Nicht-Getauften nicht allein zu lassen, und 1943 verhungert ist, weil sie nicht essen konnte, so lange andere nicht genug zu essen hatten.

[10] Gotthard Fuchs, Eucharistische Existenz, Heilige Kommunion zwischen Kirche und Kosmos, in: CiG 2007/6.

[11] Klaus Harpprecht, Vergesst die Ökumene! Ein Appell zum Evangelischen Kirchentag, in: DIE ZEIT, Nr. 22 vom 20.05.2009.

Volker Keller

Vom Seligmachermaat zum Kreuzfahrt-Pfarrer

Seelsorge auf dem Schiff

Wurde der mitsegelnde Geistliche früher als Rettungsanker besonderer Art eingesetzt, gehört der Seelsorger auf dem Urlaubsschiff heute mehr zum guten Ton. Ein humorvoller Einblick in eine sehr spezielle Form der Pastoral.

Ein Rest der vergangenen Epoche der »christlichen Seefahrt« findet sich noch heute auf Kreuzfahrtschiffen: die Bordgeistlichen. Ihre Schiffe sind keine Koggen mehr und heißen nicht mehr Peter von Danzig oder Bunte Kuh von Flandern, sondern MS Europa, MS Amadea und MS Marco Polo und sind fahrende Hotels von der Qualität De Luxe bis Premium mit Pool und Showbühne an Bord. Die unmittelbaren Vorgänger der Kreuzfahrtpfarrer sind die Bordgeistlichen auf den Auswandererschiffen vom 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Sie begleiteten die Transatlantikliner von Europa in die Neue Welt. Die Reisebedingungen waren belastend und die psychische Situation der Migranten angespannt. Wenn der Pfarrer auch nicht die Wellen beruhigen konnte, so doch manchmal die Wogen der Angst und Verzweiflung.

Als schließlich die Liniendienste der Bremen, der Queen Elizabeth oder der Normandie durch das Flugzeug als Massentransportmittel unrentabel wurden, stellten die Reedereien ihre Schiffe auf Kreuzfahrten um – und wieder mit dabei waren die Schiffspfarrer. Diese hatten noch einen früheren Vorgänger: den Seligmachermaat. Viel gemeinsam hat der Urlauberseelsorger auf dem 3- bis 5-Sterne-Schiff scheinbar nicht mit dem Schiffs-Prediger, dem »Himmelslotsen«, auf einem Schiff der Hanse: eigentlich nur denselben Glauben – aber vielleicht ist das ja gar nicht so wenig.

Kaum hätte sich der Schiffsprediger vorstellen können, dass seine Nachfolger einmal Kirchenbeamte auf Lebenszeit mit einem Gehalt in Höhe von A 13/14 sein werden und damit zur gehobenen Mittelschicht gehören. Das Gehalt läuft weiter, wenn der heutige Geistliche seinen Borddienst versieht. Seine Kirche vergisst ihn nicht, wenn er auf den fünf Weltmeeren unterwegs ist. Für die Reederei ist das billig, sie zahlt in Naturalien: Essen und Trinken sind frei, die Kabine oder Suite kommt dazu. Ist das Schiff nicht ausgebucht, darf der Geistliche es sich in einer Passagier-Suite gemütlich machen. Wird es dann voll, muss er in eine Offizierskabine wechseln. Wird dann wieder etwas frei, steigt er aus dem Crew-Keller des Schiffes wieder auf zum Passagierdeck und hat Meerblick. So ist ein Bordgeistlicher einmal in zwei Wochen so oft Auf- und Abgestiegen, dass er die Orientierung verlor.

Zuletzt fand er sich in einer Suite mit Balkon vor und war damit für alles Ungemach reichlich entschädigt worden.

»Christliche Seefahrt«

Sein Kollege früherer Zeiten hatte es längst nicht so schwer: Er hatte sein »hängendes Bett«, seine Hängematte irgendwo im dunklen Bauch des Schiffes. Zwei mal ein Meter Platz in der Nacht reichte völlig – es mussten ja gar nicht 20 Quadratmeter mit Dusche und Internetanschluss sein wie bei dem späteren Kollegen. Hauptsache man wurde bei Seegang durch die hin- und herschwingende Matte schön in den Schlaf geschaukelt. Herausfallen konnte der Seemann nicht, die Matte bewegte sich mit – was das 5-Sterne-Bett mit Federkernmatratze nicht kann.

Aber es konnte dann für den Maat doch ungemütlicher werden. Er und die Mannschaft mussten mit Seeräubern rechnen, nicht nur mit den Vitalienbrüdern um Störtebeker, sondern so-

»Wer Pech hatte, wurde in die Sklaverei verschleppt.«

gar mit muslimischen Piraten aus Afrika, die neben dem Mittelmeer auch noch die Nordsee unsicher machten. Die Seemänner wurden sich dabei ihres Christseins, ihrer »christlichen Seefahrt« im Gegensatz zu den Heiden und Barbaren deutlich bewusst. Wer Pech hatte, wurde in die Sklaverei verschleppt. Für diesen Fall wurde zum Beispiel in Hamburger Kirchen in die »Sklavenkasse« gesammelt. Die Kollekte diente dazu, Gefangene frei zu kaufen. Mit solchen Gefahren hat der heutige Pfarrer kaum zu rechnen. Einmal gab es 1985 einen terroristischen Angriff auf die italienische Achille Lauro. Und dann wurde frecherweise vor Kurzem das Frühstück auf der Seabourn Spirit gestört, als vor Somalia Piraten eine Granate in die Schiffswand schossen. Als sie durch eine Schallkanone taub gemacht worden waren und abzogen, konnte weitergegessen werden. Notfalls kann sich ein Luxusliner ja auch noch einnebeln. Oder wie die Astor im Jahr 2008 die Bundesmarine zu Hilfe rufen – »keine Panik auf der Titanic!«

Der alte Schiffsprediger jedenfalls riskierte mit seinem Job eine ganze Menge. Viel wurde ihm trotzdem nicht bezahlt. Häufig wurden Kandidaten der Theologie, Studenten angeheuert.

»Gebete vortragen, Psalmen vorsingen und sich um die Kranken kümmern«

Ihre Monatsheuer betrug 10 Reichstaler. Die Barbiere, die zum Gesundheitsdienst an Bord zählten, waren dagegen Großverdiener mit ihren 45 Reichstalern. Manchmal fand sich kein Theologe für den Borddienst, dann genügte auch ein bankrotter Schneider, den man als »Vorleser« mitnahm. Von ihm wurde erwartet, dass er lesen konnte, um die Gebete vorzutragen, die Psalmen vorzusingen und sich um die Kranken zu kümmern. War keiner für die Mitfahrt zu gewinnen, dann hielt eben der Kapitän die »Betstunde«.

Die Seele laben

Während sich der Bordgeistliche mit seinem »Passagierstatus« herumschlägt und beim Abendessen acht Gänge zu bewältigen hat, führten die Mahlzeiten den Schiffsprediger selten in Versuchung – allenfalls sonntags und donnerstags, weil es an diesen Feiertagen Extraportionen gab.

Am Donnerstag wurde der Prediger besonders gefordert. Auf den Schiffen war der Don-

nerstag Feiertag wie der Sonntag. Der Tag begann mit einem Gottesdienst und wurde mit Katechismusunterricht fortgesetzt, damit die Seemänner »durch Hörung des Wortes Gottes und Genießung des hochwürdigen Abendmahls ihre Seele laben könnten«. Dafür war der Sonntag als der Tag der Auferstehung Jesu Christi da, aber

»Ob es einen Gottesdienst gibt, hängt davon ab, ob Seetag oder Landtag ist.«

warum am Donnerstag Gottesdienst und Sonntagsverpflegung mit einem »vollen Schlag« Schweinebraten mit Rotkohl? Der Grund liegt in der christlichen Missionsgeschichte. Die germanischen Völker verehrten den »donnernden« Gott Donar. Gegen die heidnische Festfeier dieses Tages kämpfte die Kirche mit wenig Erfolg. So hob sie den Donnerstag selbst durch einen Gottesdienst hervor. Der Tag des Donners wurde so zum christlichen Feiertag. Daraus entstand eine seemännische Tradition.

Beim Norddeutschen Lloyd kannte man die Tradition. Sogar auf ihren Passagierschiffen, auf denen die Verpflegung nicht gerade knapp ausfiel, gab es an Donnerstagen besondere Delikatessen. Es ist zu befürchten, dass auf heutigen Kreuzfahrtschiffen eine Extraportion von den Fahrgästen nicht bemerkt würde. Und ob es einen Gottesdienst gibt, hängt davon ab, ob Seetag oder Landtag ist. Nur an Seetagen ist Zeit für die Labung der Seele. Die Donnerstagstradition ist Geschichte.

Trostsprecher an Bord

Der Seligmachermaat war gefordert, wenn Not eintrat, wie auch sein Nachfolger späterer Jahrhunderte. Not, das war und ist der Tod. In der Gründungsurkunde der Lübecker Schiffergesellschaft von 1401 wird vom Leiden der Seeleute auf dem Wasser erzählt, dass sie »sterben, ohne Beichte und ohne Reue, die von Angst geplagt keine Ruhe finden können, die auch keinen haben, der für sie bittet«. Im Himmel bittet für sie natürlich der heilige Nikolaus, der Heilige der Seefahrer, aber auf Erden wurde auch ein Fürbitter gebraucht. Das war der Pfarrer, der »Trostsprecher« an Bord. Die Katholiken glaubten an das Fegefeuer als Zwischenzustand zwischen irdischem Leben und Jenseits. In diesem Zwischenreich konnten Fürbitten und Totenmessen helfen. Wehe, wenn sie unterblieben …

Damals hatte man Routine mit dem Tod auf dem Meer – er kam so häufig vor. Auf Kreuzfahrtschiffen ist ein Todesfall eine dramatische Ausnahmesituation. Dafür ist der Bordgeistliche

»Der Tod ist ein uneingeschränktes Tabu.«

zuständig – wer sonst hat soviel Erfahrung damit? In aller Stille und ohne ein großes Aufheben davon zu machen, hat er sich um die Angehörigen zu kümmern und die Passagiere, die etwas mitbekommen haben, zu beruhigen. Der Tod ist auf einer vergnüglichen Urlaubsfahrt ein uneingeschränktes Tabu. Gäste reagieren mitunter empfindlich auf eine Konfrontation mit der Endlichkeit und beschweren sich auch schon einmal beim Kreuzfahrtdirektor, wenn ein Sarg tagsüber und nicht nachts vom Schiff geholt wurde. Diskretion ist gefragt.

Auf den alten Segelschiffen musste man jederzeit mit großer Not und Tod rechnen. Deshalb war es wichtig, jeden Tag durch die memento-mori-Übung (»Ich gedenke des Todes«) vorbereitet zu sein. Damals beteten sie in der Not, heute halten die Seeleute es oft mit Münchhausen: »Ein guter Fluch ist ein halbes Gebet«.

Und die Altvorderen versprachen Gott eine Wallfahrt. Wieder an Land übernahm der Schiffsprediger oder ein anderer die Erfüllung des Gelübdes. Die Kosten dafür trug der Eigner des Schiffes.

Auf Kreuzfahrtschiffen repräsentiert der Bordgeistliche noch einen Rest von christlicher Seefahrt. Er hält Gottesdienste und religiöse Vor-

»ein gutes Klima schaffen«

träge, er bietet Seelsorge an, er steht für Gespräche über Gott und die Welt zur Verfügung. Kreuzfahrtreedereien halten auch in Zeiten von Glaubensauflösung am Bordgeistlichen fest, weil er zusammen mit seinen weltlichen Kollegen, dem Host und der Hostess mithilft, unterwegs ein gutes Klima zu schaffen. Sein alter Kollege, der Schiffsprediger, war auch für das Klima zuständig, aber er hatte zusätzlich noch eine weitere verantwortungsvolle Aufgabe: Kämpfte sein Kriegsschiff in einer Schlacht, verteilte er das Schießpulver an die Kanoniere.

Volker Keller betreut die Kirchengemeinde in Bremen Vegesack und ist an der internationalen Jacobs Universität tätig. Von der Evangelischen Kirche in Deutschland wird er als Bordgeistlicher auf Kreuzfahrtschiffen eingesetzt.

Volkskirche – Kirchenvolk

Hans Schmid (Hg.)
Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks

Wien – Zürich: LIT-Verlag 2009
Reihe: LLG – Leiten. Lenken. Gestalten. Theologie und Ökonomie, Bd. 29
Brosch., 248 Seiten, Euro-D 25, 90

Das vorliegende Buch soll, so der Herausgeber, em. Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität in St. Gallen, an eine eigene Publikation anschließen, die aus ökonomischer Sicht eine Situationsanalyse der Kirchen beschreibt (Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft, Münster 2007). Es ist ein Sammelband und das ist Vorteil und Schwachpunkt in einem.

Der Vorteil des Bandes liegt darin, dass er einen Steinbruch darstellt. Man findet einzelne Artikel, die zum Nachdenken einladen und zur Praxis animieren. Interessant ist die umfassende Darstellung des Herausgebers, über die vielfältigen Verknüpfungen zwischen Kirche und Christentum in den vergangenen zweitausend Jahren. Interessant sind auch die Beiträge des Schweizer Theologen Cla Reto Famos über die Spannungen, in denen sich die Kirchen als Institutionen und ganz spezifisch ihr Personal – zwischen Auftrag und Wirklichkeit – befinden. Aufschlussreich ein Artikel Franz Xaver Kaufmanns, in der dieser Reflexionen zum Überleben des Christentums anstellt und explizit darauf verweist, dass eben nicht alles machbar ist, dass bei aller Planung Kontingenzen zu akzeptieren sind und letztlich Beharrlichkeit und Hoffnung unbedingte Attribute zeitgenössischen Glaubens sein müssen.

Womit wir bei den Schwachpunkten sind. Der Band wirkt an vielen Stellen in der Tat zusammengesammelt. Dass die meisten Beiträge die (besondere) Situation in der Schweiz zum Hintergrund haben, mag nicht zum Problem gereichen. Aber der Ansatz, »Lösungsmodelle« im Sinne des Best-practice zu bieten bzw. anhand verschiedener Arbeitsfelder aufzuzeigen, wie mancher pastorale Ansatz hier und dort gut läuft, vermittelt den Eindruck einer doch recht willkürlichen Zusammenstellung. Dennoch muss man dem Herausgeber zugute halten, dass er versucht, die verschiedenen Praxisfelder der Pastoral von der Öffentlichkeitsarbeit über die Liturgie und die Predigt bis hin zur Diakonie abzudecken. Interessant wäre auch ein Beitrag gewesen, der sich kritisch mit der Ursprungspublikation auseinandergesetzt. Nicht, um deren durchaus vertretbare Intention zu unterlaufen, sondern um des Themas wegen in eine konstruktive Dialektik zu kommen. Denn das bleibt aktuell: die Frage nach Effizienz und Effektivität einer Institution und was diese Begriffe für die Kirche wirklich bedeuten könnten und was sie auf keinen Fall bedeuten dürfen. Dis Diskussion dauert an.

Martin Lätzel, Schulensee

Religionskontroversen

Matthias Koenig/Jean-Paul Willaime (Hg.)
Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland

Hamburg: Hamburger-Edition 2008
Geb., 475 Seiten, Euro-D 35,–, SFr 56,90

Die Entwicklungen innerhalb der französischen Kirche haben in den vergangenen Jahren die pastorale Diskussion in Deutschland deutlich geprägt. Die Probleme scheinen sich zu ähneln, die Auflösung der konfessionellen Milieus, De-Institutionalisierung und Subjektivierung des Glaubens und die religiöse Pluralisierung; beileibe Fragestellung europäischer Dimension. Und doch sind die Unterschiede zwischen Frankreich und Deutschland substanziell. Während man dies-

seits des Rheins der Säkularisierung des Wort redet (und sie bedauert), spricht man jenseits von Laizität und kann dieser Verhältnisbestimmung durchaus etwas Positives abgewinnen. Während sich die deutsche Kirche noch aus Steuermitteln finanziert, muss in Frankreich der freiwillige Beitrag der Gläubigen zum Unterhalt reichen. Während man dort den religionskundlichen Unterricht fächerübergreifend praktiziert, gibt es in der Mehrzahl der deutschen Bundesländer konfessionellen staatlich gesicherten Unterricht. Bei allen Differenzierungen liegt ein Vergleich der religiösen Situation jedoch nahe, zumal die genannten Deutungskategorien jeweils historisch bedingte nationale Interpretamente vergleichbarer Entwicklungen sind.

Das Hamburger Institut für Sozialforschung veröffentlicht die Ergebnisse einer mehrjährigen Forschungskooperation, die das Verhältnis von Religion und Politik in Frankreich und Deutschland in einem europäischen Kontext vergleicht. Überdies sollten verschiedene klassische religionssoziologische Ansätze verglichen und auf ihre nationalen Begrenzungen hin befragt werden. Das Ergebnis ist ein äußerst ausführlicher Band, der sich begriffs- und theoriegeschichtlichen Fragen ebenso widmet wie konkreten Beispielen des Umgangs mit religiösem Leben und Praktiken, abschließend gar in europäischer Perspektive. Angesichts der beschriebenen Religionskontroversen wird deutlich, dass diese definitorisch in einem transnationalen Kontext zu betrachten sind. Allein der Umgang mit ihnen ist, der Tradition und der historischen Entwicklung geschuldet, divergent. Insofern kann es nicht überraschend, dass auch manche Wege, die in der deutschen Pastoral beschritten werden, ihre Impulse der französischen Kirche verdanken. Die Frage, der man sich stellen muss, ist die nach den Implikationen von Säkularisierung und Laizität und der demokratischen Regelung religiöser Pluralität. Die Herausgeber möchten deutlich machen, dass diese Kategorien historischen Konfliktsituationen entstammen und national verengen. Ihr Ziel ist die kritische Reflexion des durch die Autorinnen und Autoren Dargestellten. Man mag aus theologischer Warte aktuelle Entwicklungen bedauern oder als Chance sehen, in einen grenzüberschreitenden Dialog einzutreten, aus dem heraus sich ein religiöses Verständnis neu konstituiert, »nicht als Funktionsverlust der Religion, sondern deren Verselbstständigung« (Alois Hahn).

Martin Lätzel, Schulensee

Bedürfnisse und Rituale

Jeannett Martin
Mensch – Alltag – Gottesdienst

Bedürfnisse, Rituale und Bedeutungszuschreibungen evangelisch Getaufter in Bayern

Berlin: LIT-Verlag 2007
Reihe: bayreuther forum TRANSIT - Kulturwissenschaftliche Religionsstudien, Bd. 7
Brosch., 232 S., Euro-D 16,90, SFr 30,90

Wie kann heutzutage noch Gottesdienst gefeiert werden, angesichts gesellschaftlicher Pluralisierungen und Milieudiversitäten? Kann nun das Ergebnis des gottesdienstlichen Angebotes in der Pfarrei nur eine breite Palette von Zielgruppengottesdiensten sein, oder ist es nicht besser, die Form auf ihre absolute Basis zurückzuführen, frei von jeder besonderen Ansprache, sei es an Kinder, Frauen oder Marienverehrer? Das Thema wird seid geraumer Zeit diskutiert, verstärkt durch die Ergebnisse verschiedener Milieuuntersuchungen auf katholischer und evangelischer Seite. Jeannett Martin, Ethnologin aus Bayreuth, hat sich im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung der (Nicht-)Rezeption evangelischer Gottesdienste in Bayern sowie deren individuellen Begründungszusammenhängen ge-

widmet. Im Rahmen der Untersuchung wurden eine Reihe offener Interviews mit evangelisch getauften Laien sowie einigen Pastoren geführt. Im Sinne einer grounded theory wurden aus den Gesprächen über den Lebensalltag Grundbedürfnisse und in diesem Zusammenhang stehende Ritualisierungen herausgefiltert. Das Ergebnis bestätigt die Pluralisierungen und bildet eine weitere Grundlage zur Reflexion der kirchlichen Gottesdienstpraxis.

Die Bedürfnisse, die sich aus dem Lebensalltag ergeben (Lebensfreude, Selbstbestimmung, Sinnstiftung, Zugehörigkeiten, Selbstsorge, Struktur und Orientierung, Ästhetik) sind ebenso Bedürfnisse, die an Rituale gestellt werden. Eigene Formen der Ritualisierungen umfassen zum Beispiel den Freizeitbereich, das Wochenende, Rituale im Jahr und im Leben sowie das Weihnachtsfest. Ob gottesdienstliche Angebote im diesem Rahmen wahrgenommen werden, ist das »Resultat eines komplexen Beziehungsgefüges unterschiedlicher Einflussgrößen« (113). Eine große Rolle spielt dabei die Einstellung gegenüber der Religion.

Jeannett Martin charakterisiert fünf Typen und ihr Verhalten gegenüber gottesdienstlichen Angeboten. Da sind die, die »Ja« zur Religion sagen, aber »Nein« zum Bodenpersonal; dann gibt es die, die das Christentum bejahen, aber es anderswo schöner finden; eindeutig liegt der Fall bei den absoluten Nihilisten. Zwei der beschriebenen Typen werden als kontinuierliche Gottesdienstbesucher ausgemacht, diejenigen, die dem Christentum zustimmen, und die evangelikal Orientierten. Aber die Differenz zur kirchlichen Perspektiv ist groß: »Belege für eine Sichtweise, die mit dem theologischen Postulat vom Gottesdienst als der ›Mitte allen kirchlichen Lebens‹ konform gehen, lassen sich kaum in einem der Laieninterviews finden.« (179). Einzig die befragten Pastoren äußerten sich in dieser Hinsicht; sie nehmen die professionelle Argumentation an.

Die Ergebnisse ihrer Untersuchung zeigen, so die Autorin, »dass es bei kirchlichen Laien eine engere Gemeindebindung [...] jenseits der eigenen Bedürfnis- und Motivationslagen gegenwärtig kaum noch gibt. Erst, wenn [...] persönliche Bedürfnisse realisiert werden können und wenn die dort vermittelten Weltsichten mit den persönlichen Weltdeutungen [...] kompatibel erscheinen, wird ein engeres Verhältnis zur Gemeinde und ihren Angeboten als möglich erachtet.« (181) Wobei wir bei der Frage bleiben: Wie können im Gottesdienst Bedürfnisse realisiert werden? Und brauchen wir dann spezifischere Formen (was Martin ablehnt) oder die Besinnung auf den Ursprung?

Martin Lätzel, Schulensee

Filmtipp

Religulous. Man wird doch noch fragen dürfen

USA 2008, 101 min, Centralfilm GmbH; Regie: Larry Charles, Drehbuch: Bill Maher, Darsteller: Jose Luis de Jesus Miranda, Bill Maher, Andrew Newberg, Steve Burg

Illuminati (Angels and Demons)

USA 2009, 138 min, Sony Pictures Verleih; Regie: Ron Howard, Buch: Akiva Goldsman und David Koepp, DarstellerInnen: Tom Hanks, Ewen McGregor, Ayelet Zurer, Stellan Skarsgard, Pierfrancesco Favino, Nikolaj Lie Kaas, Armin Müller-Stahl. Nach einem Roman von Dan Brown

Bill Maher ist ein witziger Bursche, der sein Mundwerk als stand up comedian ausgiebig trainiert hat. Seine Mutter zog sich aufgrund schwerer Diskrepanzen in Sachen Sexualmoral von der katholischen Kirche zurück; der Vater war Jude. Den jüdischen Einfluss, sagt er, könne man daran erkennen, dass er nie ohne seinen Anwalt den Beichtstuhl betreten habe ... Mit Larry Charles, dem Regisseur von BORAT, hat sich Maher einen

lang gehegten Wunsch erfüllt: einen Film über die Religion. Der Titel RELIGULOUS setzt sich aus »religion« und »ridiculous« zusammen: lächerliche Religion?

Aber »Religulous« demonstriert nicht so sehr eine »Lächerlichkeit« der Religion an sich. Vielmehr macht sich der Film auf die Suche nach Lustigem und Lächerlichem in den Religionen und wird – wer würde daran zweifeln? – fündig. Das kleine Filmteam fährt an Orte, an denen religiöse Menschen zu vermuten sind: eine kleine Truckerkapelle am Highway, eine Moschee, eine Synagoge, eine Wiese vor dem Mormonentempel in Salt Lake City oder der Petersplatz in Rom. Dort stellt Bill Maher unverblümt Fragen und zeigt sich von schönen Phrasen unbeeindruckt. Diese Respektlosigkeit ist vielleicht das größte Kapital des Films.

Der Jesus-Darsteller im »Holy Land Experience« von Orlando erzählt begeistert, wie Jesus die Welt retten wird. »Worauf wartet er?«, fragt Maher. Ein Prediger mit goldener Uhr und Schuhen aus Eidechsen-Leder will Bill weismachen, auch Jesus habe sich in teures Leinen gehüllt. Das Lachen des Moderators tut an dieser Stelle gut – genau wie das große Gelächter, das die Spannung löst, nachdem Maher einen homophoben Pastor auf dessen eigene homosexuelle Tendenz angesprochen hat. Staunend lässt sich Maher die neueste Technologie präsentieren, die orthodoxen Juden das Einhalten der Sabbatgebote erleichtern. Und zeigt sich hartnäckig skeptisch, als ihm niederländische Muslime den Islam als friedliebend und gewaltfrei anpreisen wollen.

Gebet und Liturgie, Gemeindeleben oder soziales Engagement bleiben unerwähnt. Im Visier stehen vor allem religiöse Vorstellungen, die mit einem aufgeklärten Bewusstsein kaum vereinbar scheinen: die Überzeugung, vor »Mohammeds Fußabdruck« zu stehen, der Glaube an eine »sprechende Schlange« im Paradies, die Vorstellung, das »Blut eines 2000-jährigen Gottes« zu trinken oder die religiös motivierten Zweifel an der Evolution. Der Großteil der Befragten erweist sich den Fragen des Skeptikers keineswegs gewachsen. Nur am Rande klingt an, dass es Aufklärung auch innerhalb der Religion geben kann – wenn etwa Father George Coyne von der vatikanischen Sternwarte erklärt, warum von der Bibel keine wissenschaftlichen Aussagen zu erwarten sind.

Man kann den Streifen mögen oder nicht; er ist in seiner Schnoddrigkeit eine Einübung in eine längst gegenwärtige Realität: Die Fragen an Religion und Religiöse werden durch keinerlei Rest-Ehrfurcht abgefedert. Entweder man ist in der Lage, vernünftig und allgemein verständlich Rede und Antwort zu stehen, oder man macht sich lächerlich. In »Religulous« wird geredet und diskutiert, hier werden Fragen gestellt und Antworten erbeten. Vieles an der Religion wird – teils mit fraglicher Arroganz – belächelt. Aber totgeschwiegen wird sie nicht.

Ein anderes aktuelles Beispiel für die Präsenz von Religion im Kino: ILLUMINATI, die neue Dan Brown-Verfilmung, ein Actionthriller um Vatikan und Konklave. Die »Illuminati«, die Dan Brown von einem kurzlebigen bayrischen Aufklärer-Zirkel zu einer geschichtsmächtig-antikirchlichen Verschwörung von Wissenschaftlern adelt, scheinen zurückgekehrt. Vier Kardinäle, die zum Konklave in Rom weilen, sind entführt worden, außerdem drohen die Illuminati, den ganzen Vatikan mit einer aus dem CERN entwendeten Antimaterie-Bombe auszulöschen. Der schon aus THE DA VINCI CODE – SAKRILEG bekannte amerikanische Symbolforscher Robert Langdon (Tom Hanks) wird beigezogen, um das Schlimmste zu verhindern. Langdon, der seit Winnetou sportlichste aller Fährtenleser, macht sich mit überragender Intelligenz, beachtlicher körperlicher Fitness und natürlich wieder mit ei-

ner schönen Frau an seiner Seite auf die Suche nach dem »Weg der Erleuchtung«, um das große Geheimnis zu lüften und zu retten, was zu retten ist. Das Muster ist aus »Sakrileg« bekannt: eine höhere Schnitzeljagd mit vereinzelt auftretender kunsthistorischer Gelehrsamkeit. Geheime Zeichen und Hinweise sowie Robert Langdons Fähigkeit, binnen Minuten Antworten auf Jahrhunderte alte Fragen zu finden, weisen dem kleinen Rettungsteam den Weg. Der Film spielt mit der Lust an Geheimnis und Verschwörung, mit der auf wohlige Weise Grauen stiftenden Vorstellung, gerade im Schoß der Heiligkeit hebe ein altes Böses lautlos sein Haupt …

Wer einfach gestrickte Thriller mag, wird sich mit ILLUMINATI vermutlich leidlich unterhalten fühlen. Mehr als erstaunlich aber ist, wie skrupellos die Wirklichkeit im Film der Dramaturgie untergeordnet wird. Das Konklave wird kurzerhand auf ein an einem Abend stattfindendes Ritual reduziert – aus Spannungsgründen. Vier »preferiti« stehen schon vor dem Konklave als wählbare Kandidaten fest. Das hat in der Wirklichkeit keinen Anhalt, aber die Zahl vier entspricht den vier Elementen, denen Langdon auf seinem »Weg der Erleuchtung« folgen muss. Und schließlich soll pro Element ein Kardinal ermordet werden.

Der Camerlengo muss in der Geschichte außerhalb des Konklaves agieren und wird daher kurzerhand vom Kardinal zum einfachen Priester und Papstsekretär degradiert. Ganze Listen von Recherchefehlern rauben dem Film die Glaubwürdigkeit. Zwar gibt er vor, sich dem Thema des prekären Verhältnisses von katholischer Kirche und Wissenschaft zu stellen. Aber die Auseinandersetzung geschieht nicht ernsthaft. Religion und Kirche bilden den frei manipulierbaren Hintergrund für eine populär und Effekt heischend erzählte Geschichte. Dagegen gibt es keinen Paragraphen. Gegen das Kopfschütteln, das diese Vorgangsweise auslöst, aber auch nicht. Wer mit dem leicht Zugänglichen schon so verfährt, dem folgt man – ganz anders als etwa dem Meister des Genres, Umberto Eco – nur unwillig auf den Wegen der Spekulation. Ein solcher Umgang mit recherchierbarer Wirklichkeit ist ein wenig lächerlich. Religulous, sozusagen.

Zwei Filme, die auf je ihre Weise und auf unterschiedlichem Niveau das Phänomen der Religion thematisieren – und verfehlen. Am Ende von RELIGULOUS hebt Bill Maher in einer gegen die Sonne gefilmten Szene auf dem Berge zu einem großen Schlussmonolog an, in dem er vor der Wahrheit der Religionen warnt und den Zweifel auf den Schild erhebt. Doch dieser Zweifel ist auch gegenüber der pathetisch vorgetragenen Botschaft des Filmes angebracht. Hat der Mann nicht eben noch die Paradieseserzählung auf den Glauben an eine sprechende Schlange reduziert und damit ein erschütterndes Unverständnis für mythologische Texte geoffenbart? Verwechselt sich hier Ignoranz mit Aufklärung und Fortschrittlichkeit? RELIGULOUS unterhält nicht nur, sondern gibt auch zu denken. Groteskes, Verschrobenes, Lächerliches ist in den Religionen zu finden, aber auch Bedrohliches wie Extremismus und Fanatismus. Ob aber Bill Mahers seichter Agnostizismus wirklich um so viel intelligenter ist als die nach allen Regeln der Kunst vorgeführte »religulous religion«, dafür steht der Beweis noch aus.

Christian Rathner, Wien

Kindermathematik

von Gerhard Nachtwei

Eine Schulrätin erzählt mir von einem Besuch in einer Förderschule. Die Lehrerin stellt den Kindern die Aufgabe: »Eure Mutter kommt vom Einkauf nach Hause und bringt zehn Erdbeeren mit. Ihr seid zwei Geschwister und sie möchte die Erdbeeren gerecht aufteilen. Wie viel Erdbeeren bekommt jedes Kind?« Ein Junge meldet sich heftig. »Ja bitte?« – »Vier«, sagt der Junge und setzt sich. Die Lehrerin: »Also noch einmal: zehn Erdbeeren, zwei Geschwister, gerecht geteilt. Wie viel bekommt jedes Kind?« Der Junge antwortet wieder: »Vier.« Die Lehrerin lässt nicht nach: »Zehn Erdbeeren, zwei Kinder, gerecht verteilt ...?« Der Junge steht auf und sagt wieder: »Vier. Sie kaufen wohl keine Erdbeeren? Zwei davon sind immer faul.«

So viel zur Mathematik. Und wie ist es mit unserer Theologie? Wohin führt da der Versuch, alles ganz richtig zu sagen und ganz richtig zu machen? Oft an der Wirklichkeit vorbei. Hier hat das Zweite Vatikanische Konzil einen Lernprozess in Gang gesetzt. »Aggiornamento« heißt er in der Sprache des Konzilpapstes Johannes XXIII. Es ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, dass er nicht in eine Fantasie- und Scheinwelt, sondern in eine Welt auch mit Schuld und Fehlern Mensch geworden ist.

Das Beispiel vom realistisch rechnenden Jungen stellt mich selbst in Frage mit manchen Aussagen in Predigt und Katechese. Auch Theologie und kirchliche Verlautbarungen sollten nicht vergessen, dass in unserer konkreten Welt »zwei immer faul sind«. Das richtet sich keineswegs gegen die hohe Mathematik oder Theologie. Aber die Theologie muss immer dem Heil des Menschen dienen. Und das bedeutet auch, dass kein Mensch Objekt der Verkündigung sein darf. Und es bedeutet, dass Theologie von den Kindern, Kleinen, Einfachen und Armen zu lernen hat.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · Juli 2009 · 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

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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; ***Studentenabonnement*** (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; ***Einzelheft*** € 14,00 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: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

Liebe Leserinnen und Leser,

insgesamt sinkt zwar hierzulande die Zahl derer, die Kirchenmitglied werden, der Anteil derer, die als Erwachsene Christ oder Christin werden, steigt jedoch an. So wird die Einführung in den Glauben ein immer wichtigeres pastorales Thema – aber auch deshalb, weil viele von jenen, die als Kinder getauft werden, kein stabiles Feststehen im Glauben entwickeln. Einige sind dann als Erwachsene erneut oder erstmals auf der Suche nach dem, was der Glaube an Jesus Christus für sie bedeuten könnte.

Welche gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen hat der Erwachsenenkatechumenat heute? Was ergibt sich aus den Erfahrungen der letzten Jahre? Welche psychologischen Voraussetzungen hat eine gelingende Integration der Neugetauften in bestehende Gemeinden? Wie können »Altchristen« und »Neue« gemeinsam Kirche als Lerngemeinschaft des Glaubens verwirklichen? In welchen Modellen und Bildern lässt sich heute Christwerden wie Christbleiben inspirierend beschreiben?

Solchen Frage stellen sich Regina Börschel, Referentin im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hubert Findl, Theologe und Psychotherapeut, Johannes Panhofer und Regina Polak sowie Maria Widl, PastoraltheologInnen in Innsbruck, Wien und Erfurt, zum Schwerpunkt dieses Heftes. Die Beiträge von Findl und Panhofer/Polak gehen auf Vorträge der Europäischen Katechumenats-Tagung zurück, die von 30. April bis 4. Mai 2009 in Wien stattfand.

Die weiteren Beiträge spannen einen weiten Bogen: vom politischen Einsatz für die Ärmsten aus geistlicher Verwurzelung (Mascha Join-Lambert) über die Notwendigkeit, Gemeindebildung mit Bildungsarbeit zu verbinden (Martin Lätzel), zu den Herausforderungen für die Kirchen durch Armut, Freiheit und spirituelle Mobilität (Veronika Prüller-Jagenteufel) und den Anfragen, die moderne Konsumtempel an die Pastoral stellen (Ulrich Kumher), sowie der Besinnung auf eine rationale Verantwortung des christlichen Glaubens angesichts des Spiels mit Versatzstücken von Religion in den Medien (Stefan Heinemann).

Christ zu werden, Christin zu bleiben in der Welt von heute zeigt sich in allen Beiträgen als immer neu spannendes und motivierendes Unterfangen in der Spur dessen, der als Weg, Wahrheit und Leben unter uns ist, meint

Gerhard Nachtwei

Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat

Anfragen an Theologie und Pastoral

Die Erfahrungen mit Neugetauften sind beeindruckend. Zugleich bleibt ihre Integration in die Gemeinden oft schwierig. Kündigen sie eine neue Gestalt von Kirche an? Welche Hoffnungen verbinden sich mit ihnen? Höllenangst als Missionierungsmotiv hat ausgedient. Was treibt heute dazu an? Nach zehn Jahren Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat ist es Zeit, erneut Fragen zu stellen.

Erwachsene haben Antworten, Kinder haben Fragen

Seit etwa zehn Jahren treibt mich die Frage um, was bedeutet es für unsere Kirche, wenn Erwachsene aus einer Welt, in der Gott nicht vorkam, zum Glauben finden. Ende 1998 fragte ich unseren damaligen Magdeburger Bischof Leo Nowak: Warum werden die Anträge auf Erwachsenentaufen als Einzelfälle behandelt und von bischöflicher Seite durch ein Genehmigungs-Formular beantwortet? Ist es nicht angemessener, dass die Zulassung in einem gemeinsamen Gottesdienst vom Bischof selbst ausgesprochen wird?

Seit 1999 findet nun dieser Zulassungsgottesdienst in unserem Bistum Magdeburg jedes Jahr am Beginn der Fastenzeit statt. Es nehmen Jahr um Jahr etwa 90 Prozent der Taufbewerber mit ihren Zeugen und Priestern, Diakonen oder Gemeindereferenten daran teil. Den Mittelpunkt dieses Gottesdienstes bilden die Berichte der Taufbewerber und Taufbewerberinnen über ihren Weg zum Glauben. Sie werden jeweils von allen mit der Antiphon beantwortet: »Dem Herrn will ich singen, machtvoll hat er sich kundgetan.«

Jedes Mal scheint uns Gottes Geist zum Greifen nah. »Un-Glaublich« haben wir eine Sammlung dieser Berichte von Taufbewerberinnen und Taufbewerbern genannt. Als wir mit dem Benno-Verlag über den Druck verhandelten und von einer Mindestzahl von 3000 ausgingen, damit die Finanzierung gesichert sei, ahnten wir nicht, dass im September 2008 schon 20 000 Exemplare verkauft sein würden. Unglaublich!

Was »passiert« hier in der Kirche?

Karl Barth hatte seinerzeit hinsichtlich der Eschatologie formuliert: »Aus einem harmlosen Kapitelchen am Ende der Dogmatik ist der Wetterwinkel der Theologie geworden.« Noch krasser

gilt das im Blick auf den Erwachsenenkatechumenat. Wie lange gab es in der Kirche nicht einmal einen eigenen Ritus der Erwachsenentaufe, ohne dass das jemand zu stören schien ? Für die Mission außerhalb Europas, etwa in Afrika, wird man sich die Frage schon gestellt haben, wieso Erwachsene nach einem Ritus für Kindertaufe getauft werden. Aber in Europa wohl kaum. Auch wenn Frankreich schon in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts und Deutschland auf dem Katholikentag 1948 (von Ivo Zeiger, vorher schon bei Alfred Delp) als Missionsland bezeichnet wurde, waren das doch mehr theologische Eintagsfliegen.

Dann erwachte urplötzlich der Erwachsenenkatechumenat aus dem Dornröschenschlaf und übernahm eine theologische und pastorale Hauptrolle, wenn auch mehr in Schriften und Büchern. Es entstand so etwas wie eine missionarische Euphorie: Aufbruch in eine missionarische Kirche, der Erwachsenenkatechumenat als Modell für die Gesamtkatechese, die Neugetauften als Vorbilder für das Christsein. Deutsche Bischöfe schauten gebannt nach Frankreich und

»vom Dornröschenschlaf zur Hauptrolle«

den USA, Länder, in denen es schon einen etablierten und systematischen Erwachsenenkatechumenat gab. Der frühere Magdeburger Bischof Leo hat bei den Zulassungsgottesdiensten meist seine Begeisterung nicht verhehlen können und die Taufbewerber als Vorbilder für die »Alt- und Gewohnheitschristen« hingestellt.

Vom Dornröschenschlaf zum Maß für das Christ-Werden heute? Was bedeutet das für die theologische Reflexion und pastorale Praxis? Der neue Ritus der Eingliederung Erwachsener in die Kirche ist erschienen, dazu eine fast unübersehbare Zahl von Handreichungen. Die Bischöfe haben mit sich mit ihrer Schrift »Zeit zur Aussaat« zum Thema gemeldet.

Und doch noch einmal, bei aller Euphorie: Findet der missionarische Aufbruch nicht mehr in Texten und Büchern statt als im Kirchenalltag? Haben es Neugetaufte nicht oft schwer, mit ihren Erfahrungen in der konkreten Kirche ein Zuhause zu finden? Natürlich gibt es nicht »den« Typus des Neuchristen, sondern es gilt: »Es gibt so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt«, wie der jetzige Papst einmal treffend formulierte. Aber die Mehrzahl der Neugetauften möchte wohl doch ihre eigenen Erfahrungen mit Gott und dem Glauben in die Kirche einbringen.

Eine neue Gestalt von Kirche?

Aufnahme in die Kirche, Eingliederung in die Kirche? Ist Abschied zu nehmen von dem einfachen Rekrutierungsmodell? In diesem war/ist klar, was Kirche ist und wie sie konkret funktioniert. Wer da hinein kommen will, kommt in ein festgefügtes System mit Normen und Dogmen, dem man nur beitreten kann. Wir machen allerdings mit den Neuchristen eine andere Erfahrung. Man kann sie etwa verdeutlichen an der Beobachtung eines Benediktinerpaters hinsichtlich des Nachwuchses für seinen Orden: »Da haben wir jahrelang um Nachwuchs für unseren Orden gebetet. Und dann sind welche gekommen. Und

»Der Nachwuchs ist anders, als wir ihn uns vorgestellt haben.«

nun sind sie ganz anders, als wir sie uns vorgestellt haben.« Die Neugetauften mit ihren Glaubenserfahrungen verändern die Kirche. Deshalb haben es beide Seiten nicht immer leicht miteinander: die Christen von Geburt an und die, die neu dazugefunden haben. Doch stellt uns das

nicht vor eine viel grundsätzlichere Frage: Deutet sich hier ein Wandel an, ähnlich dem Wandel am Anfang der Kirche, als die Heidenchristen auf die Judenchristen trafen?

Das bedeutet: Stehen wir nicht, zumindest in Westeuropa, vor der Frage, wie der Glaube an Gott dem heutigen Menschen gemäß gelebt werden kann und welche Gestalt von Kirche dem entspricht? Damit stellt sich die Frage nach Tradition und Fortschritt in der Kirche grundsätzlicher und radikaler. Bei meiner Beschäftigung mit der Theologie Joseph Ratzingers bin ich 1974 auf dieses wichtige Problem gestoßen. Sind hier nicht Theologie und Pastoral gefragt? Ein einfacher Schlagabtausch hilft nicht weiter und wird auch dem geschichtlichen Wirken des Geistes Gottes nicht gerecht.

Also noch einmal gefragt: Drückt sich in den Glaubenserfahrungen der Neugetauften eine Form des Christ-Werdens aus, die in Zukunft die kirchenprägendere sein wird? Wie gesagt: Ich habe Fragen. Vorschnelle Antworten helfen wohl auch nicht weiter, noch weniger aber das Aufgeben der Fragen, sondern nur ihr Offenhalten. Ratzinger hatte 1974 geschrieben: »Kirche ist Tradition, konkrete Stätte der traditio Jesu, in die – wir alle wissen es – viel menschliche Pseudotradition eingeflossen ist, so viel, dass auch sie, gerade sie, zur generellen Krise der Tradition in der Menschheit beigetragen hat.«[1]

Menschen zu Christen machen?

Der frühere evangelische Bischof von Magdeburg, Axel Noak, fragte in einer Diskussion einmal: »Liebt ihr die Menschen eigentlich, die ihr missionieren wollt?« Die Frage nach der Motivation muss der Missionierung vorausgehen. Vielleicht ist es zu plakativ, aber wohl in der Sache richtig: Die Missionierung früherer Zeiten geschah (wo sie nicht kolonisierend war) im Tiefsten aus der Überzeugung heraus, dass Ungetaufte nicht (oder wenn, dann wirklich nur als Ausnahme) in den Himmel kommen konnten. Bis heute treibt das die Zeugen Jehovas an, weil nach ihrer Überzeugung alle, die diesen Glauben nicht übernehmen können und wollen, in die Hölle fahren. Wenn wir nun nach dem Zweiten Vatikanum davon überzeugt sind – wieder etwas holzschnittartig formuliert –, dass Gott das Heil aller Menschen will und viele Wege dazu kennt, die wir nicht wissen, kann das Motiv der sonst drohenden Verdammnis nicht mehr der Antrieb für die Missionierung sein. Aber ist an seine Stelle nicht zu vorschnell ein reiner Aktivismus getreten, der nicht mehr nach der Motivation fragt? Und ist dies eventuell oft auch Grund dafür, dass die Papiere, die zu einem missionarischen Aufbruch auffordern, in die Leere laufen?

Die Frage nach dem Motiv treibt mich um: Sollte und könnte der Antrieb für die Mission nicht aus einem aufmerksamen Blick auf die Menschen und die Menschheit stammen, einem

»Die drohende Verdammnis ist kein Antrieb für Mission mehr.«

Blick, der ihre Verlorenheit und ihr Unheil-Sein wahrnimmt, aber der auch ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume kennt und aufgreift? Haben wir in Theologie und Praxis schon eingeholt, was das Zweite Vatikanum in »Gaudium et Spes« programmatisch formuliert: »Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi.« (GS 1)

Die nötige missionarische Gewissenserforschung mache ich seit Jahren mit einem Text von

Alfred Delp, den er in seiner Tag und Nacht beleuchteten Todeszelle mit gefesselten Händen am Jahreswechsel 1944/1945 geschrieben hat:

»Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit,

» in den Dienst der Menschheit «

Gescheitheit, politischen Fähigkeiten usw. aufbringen. Auch nicht von den Positionen, die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten. Das alles ist überholt ... Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird ...

Der eine Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die Diakonie: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (Mk 10,45). Man muss nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen und man

» Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. «

weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonst wie kranken Menschen ...

Man muss, glaube ich, den Satz sehr ernst nehmen: Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat.«[2]

Aus meinen Erfahrungen mit Erwachsenen, die aus einem völlig gottlosen Milieu heraus zum Glauben gefunden haben, lerne ich: Ich nehme bei ihnen eine Art des Glaubens wahr, die nicht primär an Normen und Dogmen hängt, sondern an einer lebendigen Beziehung zu Gott und Jesus. Dass der Glaube auch der Formen und Normen bedarf, ist nicht zu leugnen. Aber sie ergeben sich aus der gelebten Gottesbeziehung und nicht umgekehrt. In der modernen Überforderung des Menschen, sein eigener Gott sein zu müssen, haben sie den Gott Jesu als für sich und die Welt heilend und rettend erfahren.

Missionierung: Die Fragen offen halten

Die mehr als zehnjährigen Erfahrungen mit Neugetauften lassen mich eine vorschnelle aktivistische Forderung nach einer missionarischen Kirche anfragen, die vielleicht im Letzten von der Absicht getragen ist, den zahlenmäßigen Rückgang und den schwindenden Einfluss der Kirche aufzuhalten oder gar umzukehren. Ist aber eine Kirche, die an weltlicher Macht und politischem Einfluss einbüßt, nicht vielleicht näher am Evangelium und näher bei den Menschen? Häufiger habe ich Bischof Leo Nowak wissen lassen, dass ich jene seiner Neujahrsansprachen am hilfreichsten empfand, in der er sagte: »Wir sind eine arme und kleine Kirche, aber das muss ja nicht gegen das Evangelium sein.« Sind wir damit nicht ganz nahe bei der Botschaft Jesu, dem es nicht um Macht und Einfluss, sondern um das Heilsein jedes einzelnen Menschen geht? Ein Heil, das mitten in dieser unserer Wirklichkeit beginnt und sich einst vollendet: eben das Reich

Gottes, dessen Anbruch hier und jetzt Jesus verkündet hat.

Müssen wir dann nach großen Bekehrungsaktionen suchen oder nicht vielmehr zu unzähligen kleinen Begegnungen ermutigen, in denen der einzelne Mensch sich ernst genommen und angenommen fühlt?

Zehn Jahre Erwachsenenkatechumenat – es ist Zeit zu sichten und zu fragen. Und das gilt für Theologie und pastorale Praxis wie für jeden einzelnen Christen. Wir in der Redaktion der DIAKONIA wollen mit dem vorliegenden Heft einen Impuls dazu geben, der hoffentlich nicht im kirchlichen Alltagsbetrieb mit seinen Struktur- und Finanzfragen verpufft.

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Probst in Dessau und Beauftragter für den Erwachsenenkatechumenat im Bistum Magdeburg. Er ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

[1] Zitiert nach dem Abdruck in: Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 105.

[2] Alfred Delp, Mit gefesselten Händen. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis, Freiburg i.Br. 2007.

Regina Börschel

Eine Zukunftsfrage für die Kirche

Zum Erwachsenenkatechumenat in Deutschland[1]

Bei seiner Einführung durch das II. Vatikanum war der Katechumenat hierzulande noch eine Ausnahmeerscheinung. Inzwischen wird er immer stärker als Modellfall einer missionarischen Pastoral erfahren und gestaltet. Ein Blick in die Geschichte des Katechumenats und in die Zukunft der Pastoral.

1963, vor mehr als 45 Jahren, beschlossen die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Konstitution über die Heilige Liturgie, Sacrosanctum Concilium, die Wiedereinführung des Katechumenats: »Ein mehrstufiger Katechumenat für Erwachsene soll wiederhergestellt und nach dem Urteil des Ortsordinarius eingeführt werden« (SC 64). Während die Liturgiekonstitution aus liturgischer Perspektive den Katechumenat als Zeit der Einführung kennzeichnet, die durch aufeinanderfolgende Riten gegliedert ist (SC 64), wendet sich das Missionsdekret, Ad Gentes, aus einer stärker pastoral geprägten Perspektive der Initiation Erwachsener zu. Es beschreibt den Katechumenat als einen geistlichen Weg (AG 13), der nicht nur aus einer bloßen Erläuterung von Lehren und Geboten besteht, sondern in das christliche Leben einführt: »Durch die Übung eines Lebenswandels nach dem Evangelium und durch eine Folge von Heiligen Riten soll man sie [= die Katechumenen] stufenweise in das Leben des Glaubens, der Liturgie und die liebende Gemeinschaft des Gottesvolkes einführen« (AG 14). Ausdrücklich unterstreicht es in diesem Zusammenhang die Verantwortung der ganzen Gemeinde für den Weg des Katechumenen. Den Auftrag des Konzils zur Erneuerung des Erwachsenenkatechumenats erfüllte der von der Gottesdienstkongregation am 6. Januar 1972 veröffentlichte Ordo Initiationis Christianae Adultorum (OICA), der als Vorlage für die landessprachlichen liturgischen Ausgaben dienen soll.

Europäische Impulse

In Frankreich gab es bereits in den 1950er-Jahren – ausgelöst von den Säkularisierungsprozessen innerhalb der französischen Gesellschaft – erste Bemühungen, den Erwachsenenkatechumenat zu erneuern. So stellt Adolf Exeler 1959 in seinem Erfahrungsbericht zum Erwachsenenkatechumenat fest, dass sich der Katechumenat in Frankreich zu einer wichtigen Lebensäußerung der Kirche entwickle.[2] 1974 veröffentlicht Dietrich Zimmermann eine Untersuchung zur Katechumenatsbewegung in Frankreich und ihrer

Bedeutung für die pastorale Erneuerung in Deutschland.[3] Mit ihm fragen Verantwortliche in den deutschen Diözesen, welche Anregungen von den französischen Erfahrungen mit dem Katechumenat für ein Aggiornamento der Pastoral in Deutschland ausgehen können. Schon Ende der 1960er-Jahre arbeitet die Kölner Katholische Glaubensinformation nach dem Vorbild französischer Katechumenatszentren.

Neben dem direkten Blick nach Frankreich sind es auch die Erfahrungen anderer europäischer Länder, die die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland prägen. Auf französische Anregung kommt es 1969 in Genf zum ersten Europäischen Katechumenatstreffen (EuroCat), die bis heute regelmäßig stattfinden, zuletzt 2009 in Wien.[4] Bis Ende der 1970er-Jahre sind die Zusammenkünfte davon bestimmt, durch Kontakte auf europäischer Ebene die Aufmerksamkeit für den wiedereingeführten Katechumenat zu stärken. Seit Ende der 1980er-Jahre schärft sich die Wahrnehmung der pastoralen Gegebenheiten in den einzelnen Ländern, die dazu führen, dass sie spezifische, auf ihre jeweilige Situation hin angepasste Wege beim Aufbau des Katechumenats gehen.[5]

Synodenbeschluss

Auf der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland entscheiden die deutschen Bischöfe, die in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils geforderte Wiedereinführung des Katechumenats für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz einheitlich zu regeln. Dies geschieht im Beschluss über die »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral« (verabschiedet am 22. November 1974). Wie eine pastoraltheologische Begründung für die Einführung des Katechumenats liest sich die Einführung in den Teil B des Beschlusses »Die Sakramente der Eingliederung in die Kirche«: In unserem Land ist es »keine fraglose Selbstverständlichkeit mehr, dass man Christ ist. Die Gläubigen finden sich in zunehmendem Maß in einer unchristlichen Umgebung. Das Bekenntnis zum Christentum erfordert deshalb eine große Entschiedenheit. In dieser Situation stellt sich die Frage schärfer, wie und warum einer den christlichen Glauben annimmt und zu seiner Lebensform macht. Die Sakramente der Eingliederung in die Kirche müssen deshalb neu bedacht und in ihrem Sinn erschlossen werden.«[6]

Ausdrücklich betonen die Teilnehmer der Synode, dass es sich beim Katechumenat um keinen reinen Glaubensunterricht handelt. Vielmehr geht es um ein Hineinwachsen in den gelebten Glauben und zugleich um ein Hineinwachsen in die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, welche dem Katechumenen in der konkreten Gemeinde begegnet. Dabei richtet

»Hineinwachsen in den gelebten Glauben«

sich die Dauer des Katechumenats individuell nach der Situation des Katechumenen. Als wahrscheinlicher Rahmen wird aber mindestens von einem Jahr ausgegangen.[7]

Auch das Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode »Das katechetische Wirken der Kirche« geht in einem eigenen Abschnitt auf die Initiation Erwachsener ein. Das Dokument beschreibt die Bedeutung des Katechumenats als Einführung in eine christliche Lebensweise, in die Deutung des eigenen Lebens im Lichte des Glaubens sowie in die Gebetspraxis und Liturgie der Kirche.[8] Zudem verweist es auf das gemeindeerneuernde Potenzial des Katechumenats: »Neue Christen ... sind ein Zeichen für die Lebenskraft des Wortes Gottes. ... Sie können dazu beitra-

gen, den Glauben zu aktualisieren, eine neue Sprache des Glaubens sowie eine neue liturgische Ausdrucksweise zu entwickeln.«[9]

Weg des Glaubens

1975 erscheint die deutsche Übersetzung des römischen Ordo unter dem Titel »Die Feier der Eingliederung Erwachsener« (FEE 1975 – zweite, an den CIC 1983 angepasste Auflage: 1991). Die Ausgabe erhält den Status einer Studienausgabe, weil es – im Unterschied zur Kindertaufe – kein vergleichbares Problembewusstsein für die Initiation Erwachsener gebe. Deshalb wolle man mit dem Erscheinen der Studienausgabe eine (nicht näher bestimmte) Zeit der Erprobung in den deutschsprachigen Ländern einleiten: »Soll die Veröffentlichung der Riten der Eingliederung von Erwachsenen und Kindern im Schulalter nicht ein Schlag ins Wasser werden, muß zuerst in der Öffentlichkeit das Bewußtsein von der Bedeutung dieser Frage für das Leben der Kirche in den nächsten Jahrzehnten geweckt werden.«

Zugleich konstatieren die Verfasser der Einführung schon 1975 die Eingliederung Erwachsener angesichts des Rückgangs der Kindertaufen und der Zunahme von Erwachsenen ohne Religionszugehörigkeit als »bedeutungsvolle Zukunftsaufgabe«. Sie bringen ein Thema zur Sprache, welches für die Pastoral in Deutschland in den nächsten Jahrzehnten noch an Bedeutung gewinnen wird: die missionarische Öffnung der Kirche. So schreiben sie: »Eine zukunftsorientierte und eine sich den Problemen der säkularisierten Welt stellende Kirche wird noch mehr Wert darauf legen, auch Jugendliche und Erwachsene, die nicht getauft wurden, für sich zu gewinnen und einen ihnen gemäßen Zugang in das kirchliche Leben zu entwickeln.«[10] Wenn die Erneuerung des Erwachsenenkatechumenats gelingt, liegt darin auch für die Gemeinden eine pastorale Chance der »Selbstdarstellung und Selbstfindung der Kirche«.[11]

1979 bildet sich unter Federführung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz eine Studiengruppe Katechumenat, in der neben Diözesanreferenten für Gemeindekatechese Fachleute für Pastoral, Liturgie und Kirchenrecht zusammenarbeiten. Aufgaben der Gruppe sind es, einen Überblick über den Stand des Katechumenats zu gewinnen und Schritte zu seiner Förderung zu unternehmen. Als Ergebnis erscheint die 1982 vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Arbeitshilfe »Stufen auf dem Glaubensweg«.[12]

Nimmt sie zum einen direkt auf den Synodenbeschluss zur Einführung des Katechumenats Bezug, steht sie auf der anderen Seite unter dem deutlichen Einfluss der Apostolischen

»Selbstdarstellung und Selbstfindung der Kirche«

Schreiben zur Evangelisierung Evangelii nuntiandi (1975) und Katechese Catechesi tradendae (1979). Aufschlussreich ist die in der Einführung beschriebene Darstellung der geläufigen Praxis: »Wenn ein Erwachsener getauft werden will, wird meist nur eine Reihe von Unterrichtsstunden vereinbart. Bisweilen werden mehrere Taufbewerber gemeinsam unterrichtet. ... Der Unterricht richtet sich überwiegend an den Verstand und sucht die Lehren des Glaubens und die Forderungen des sittlichen Lebens zu erläutern. Oft entstehen zwar persönliche Kontakte zu dem, der den Unterricht erteilt, und zu anderen Bewerbern, selten aber zur Gemeinde ...«[13]

Die Arbeitshilfe erörtert wesentliche Einzelaspekte des Katechumenats – den Zusammenhang von Lebensgeschichte, Glaubensweg, Glau-

bensinhalt und liturgischer Feier; die Katechumenatsgruppe als Gemeinschaft auf dem Weg des Glaubens; die Phasen des Katechumenats; der Bezug zur Gemeinde – und gibt Hinweise zur Verwirklichung des Katechumenats. Damit legt die Deutsche Bischofskonferenz erstmals einen eigenen Beitrag zur Erneuerung der Erwachseneninitiation vor, der Linien zur Entwicklung des Katechumenats aufzeigt.

Herausforderung der Pastoral

1988 veranstalten die Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und das Deutsche Liturgische Institut in Ludwigshafen eine Studientagung zum Katechumenat. In Folge der Tagung bildet sich eine Arbeitsgruppe mit dem Auftrag, eine katechetisch-liturgische Handreichung zur Gestaltung des Katechumenats zu entwickeln. Diese Praxishilfe liegt 1992 unter dem Titel »Erwachsene fragen nach der Taufe« vor.[14] Sie umfasst sowohl katechetische Bausteine wie Gottesdienstentwürfe für die liturgischen Feiern im Katechumenat, mit denen die Herausgeber versuchen, auf der Grundlage des römischen Modellritus OICA zeit- und ortsspezifische Anpassungen zu schaffen. Nach wenigen Monaten ist die erste Auflage vergriffen. Die Nachfrage zeigt an, wie sehr die Gestaltung des Katechumenats zur Herausforderung der Pastoral geworden ist.

Mit dem Erscheinen der Praxishilfe laden das Deutsche Liturgische Institut und die Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz zu einer Fachtagung nach Stuttgart ein. Erstmals nehmen auch Vertreter Ostdeutschlands teil. Aus der Studientagung geht die Arbeitsgruppe Katechumenat hervor, die die wichtigsten Akteure im Bereich des Katechumenats an einem Tisch versammelt: neben der Zentralstelle Pastoral und dem Deutschen Liturgischen Institut sind dies der Deutsche Katecheten-Verein (dkv), die Katholische Glaubensinformation (kgi), die Diö-

»Rückgang der Säuglingstaufen«

zesanverantwortlichen für Gemeindekatechese sowie Vertreter der entsprechenden theologischen Disziplinen.

Nicht unwesentlich wird das gesteigerte Interesse an der Erwachseneninitiation durch Veränderungen der politischen und gesellschaftlichen Großwetterlage verursacht, die dafür sorgen, dass der Katechumenat zu einer missionarischen wie pastoralen Herausforderung wird. Das Schmelzen der volkskirchlichen Milieus und die Privatisierung des Religiösen führt zum Rückgang der Säuglingstaufen. Zugleich nehmen die Taufen im Schulkind- und Erwachsenenalter (ab 14 Jahre) zu. Mit der politischen Wende 1989 kommt es zu einer steigenden Zahl von Erwachsenentaufen von Flüchtlingen, Zuwanderern und Aussiedlern aus der ehemaligen Sowjetunion. In den östlichen Bundesländern Deutschlands gehören fast drei Viertel der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an. Angesichts dieser gesellschaftlichen Veränderungen gewinnt der missionarische Auftrag der Kirche innerhalb des deutschsprachigen Raums an Bedeutung.

Zeit zur Aussaat

Zu Beginn der Katechumenatsentwicklung profitierte Deutschland besonders von den französischen Erfahrungen. Seit Mitte der 1980er-Jahre stößt auch die Katechumenatspraxis nordamerikanischer Gemeinden auf Interesse, wo der OICA sehr bald nach seinem Erscheinen als brauchbares Strukturmodell des Christwerdens

Erwachsener aufgenommen wird.[15] 1988 wird der »Rite of Christian Initiation of Adults« (RCIA) als verbindliche Form in Kraft gesetzt. Am augenfälligsten wird die Aufnahme amerikanischer Impulse in den diözesanen Zulassungsfeiern zu den Initiationssakramenten mit dem Ortsbischof am 1. Sonntag der Österlichen Bußzeit. Sie werden 1994 zuerst in den Diözesen Augsburg, Münster und Würzburg eingeführt und sind heute in fast allen deutschen Bistümern Praxis.

Einen eigenen Schwerpunkt bildet der Erwachsenenkatechumenat 1998 auf der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. Die deutschen Bischöfe beschließen die Benennung von Diözesanverantwortlichen für den Katechumenat sowie eine konzertierte Aktion zwischen den Verantwortlichen in den Bereichen der Pastoral, Liturgie, Katechese und Religionspädagogik. Im Jahre 2000 erscheint dann, 25 Jahre nach dem Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi, gleichsam als dessen relecture, das Dokument der Deutschen Bischöfe »Zeit zur Aussaat«.[16] Mit diesem Schreiben kehrt – wie es der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, in seinem Vorwort formuliert – ein Grundwort kirchlichen Lebens zurück[17] und wird zu einem Leitmotiv der Pastoral: Mission. In diesem Kontext verweisen die Bischöfe auf die Bedeutung des Katechumenats für die Erweckung eines missionarischen Bewusstseins der Kirche: »Für die Kirche in Deutschland insgesamt ist die Zunahme von Taufbitten Erwachsener und Jugendlicher ein ermutigendes Zeichen für das Wirken des Geistes in unserer Zeit und für die bleibende Fruchtbarkeit des Glaubens.«[18]

Wenige Monate später erscheint eine eigene Arbeitshilfe zum Katechumenat: »Erwachsenentaufe als pastorale Chance« als Orientierungsrahmen für die Gestaltung des Katechumenats.[19] Ebenfalls in dieser missionarischen Dynamik steht das Dokument der deutschen Bischöfe zur Katechese »Katechese in veränderter Zeit«.[20] Wenn – so der Ausgangspunkt des Textes – die Wege des Christwerdens und Christseins nicht mehr durchgängig von einem volkskirchlichen Milieu getragen sind, stellen die gesellschaftlichen Veränderungen auch die Katechese vor neue Herausforderungen. Eine missionarische Katechese zeichnet sich dadurch aus, dass personale Aspekte ein höheres Gewicht bekommen. Vor diesem Hintergrund wird der Katechumenat mit seinem Zusammenhang von individuellem Glaubensweg, dem in der Tradition gewachsenen Glaubensbekenntnis und den in der Gemeinschaft erfahrenen Glaubensvollzügen zum Modell der Katechese.[21]

» Grundwort Mission «

Ansteigende Zahlen

In dasselbe Jahr wie »Erwachsenentaufe als pastorale Chance« – und damit auch in die Phase des missionarischen Aufbruchs – fällt das Erscheinen der überarbeiteten Fassung der Grundform der »Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche« (FEE 2001).[22] Eine Neuauflage war vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen seit 1989 erforderlich geworden, die zu einer Zunahme von Nichtchristen in der Gesellschaft führen – damit aber auch zu einer Zunahme von Erwachsenen, die nach der Taufe fragen. Während nämlich die Zahlen der Taufen insgesamt sowie der Säuglingstaufen in den letzen Jahrzehnten rückläufig sind, wächst der Anteil der Kinder und Erwachsenentaufen:

Wurden im Jahr 1997 in Deutschland noch 92% der Taufen in den ersten beiden Lebensjah-

ren gespendet, sind es im Jahr 2007 nur noch 85,13%. Auf der anderen Seite verschob sich der prozentuale Anteil der Taufen zwischen 2 - 6 Jahren von 4,11% (1997) auf 8,40% (2007), der Taufen zwischen 7 - 14 Jahren von 2,54% (1997) auf 4,58% (2007). Damit nahmen die Taufen zwischen zwei und 14 Jahren in absoluten wie prozentualen Zahlen kontinuierlich zu. Der Anteil der Erwachsenentaufen (ab 14 Jahren) liegt gegenwärtig mit über 3500 gespendeten Taufen um 2% (2007).

Bei den erwachsenen Taufbewerbern lassen sich vier Gruppen unterscheiden: 1. Ungetaufte im nachchristlichen Milieu; 2. Einwanderer, Flüchtlinge und Asylbewerber; 3. Menschen aus den ostdeutschen Bundesländern sowie 4. Aussiedler und Russlanddeutsche.[23] Als Anlässe, die zum Taufwunsch führen, sind zu beobachten: Anlässe kirchlicher Art (z.B. die Taufe des Kindes oder eine Erstkommunionvorbereitung), biographischer Art (z.B. biographische Umbruch- oder Krisensituationen) und soziale Anlässe (Teilnahme an einer Jugendgruppe, am Religionsunterricht ...). Davon zu unterscheiden sind die Motive für den Taufwunsch. Solche Motive können sozialer Art sein, wie z.B. der Wunsch nach Beheimatung oder so zu sein wie die anderen. Es gibt aber auch Motive, die einer religiösen Suchbewegung entsprechen.[24] Letztlich sind aber die Motive und Anlässe so verschieden wie die Taufbewerber selbst mit ihrer individuellen Lebensgeschichte.

Blick zurück nach vorn

Über 45 Jahre liegen nun seit der Wiedereinführung des Katechumenats hinter uns. Wo stehen wir nach dieser Zeit? 15 Jahre der praktischen Erfahrungen mit dem Katechumenat nach Einführung der zentralen Zulassungsfeiern waren für die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz Anlass, sich auf dem Fachkongress »Christ werden – Christ bleiben«[25] der Frage der Standortbestimmung zuzuwenden und einen »Blick zurück nach vorn« zu werfen.[26] Im Folgenden einige kurze Überlegungen dazu.

1. Sicherlich gehört zu den prägenden Erfahrungen seit der Wiedereinführung des Katechumenats die Wiederentdeckung der liturgisch-mystagogischen Katechese und damit der Wechselbeziehung von Liturgie und Katechese. Mystagogie meint dabei zweierlei: zum einen die Entdeckung, dass Gott auf dem Weg des Glaubens schon immer gegenwärtig ist und den Menschen zeit seines Lebens zur Gemeinschaft mit sich beruft. Zum anderen verweist Mystagogie auf das (gemäß dem Axiom lex orandi – lex credendi) schrittweise Vordringen in dieses Geheimnis in der Feier der Liturgie: wenn im sakramentalen Zeichen das Wirklichkeit wird, was der Glaube bekennt, und umgekehrt der Glaube zu bekennen lernt, was er in der Liturgie feiert.

Internethinweise

http://www.dbk.de/termine/data/01774/index.html
Hier finden sich das Programm und die wichtigsten Referate des Fachkongresses der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz »Christ werden – Christ bleiben. Die Chance des Katechumenats« vom 21. bis 23. Mai 2009 in Frankfurt a.M.

http://www.katechese.at
Unter der Rubrik EuroCat finden sich das Programm, Gottesdienste, Länderberichte und Handouts der Referate der Europäischen Katechumenats-Tagung von 30. April bis 4. Mai 2009 in Wien.

2. Der katechumenale Weg mit seinen Stufenliturgien erinnert an den unhintergehbaren Zusammenhang zwischen dem Weg des Einzelnen, der Ortsgemeinde und der Ortskirche. Indem der Einzelne den Weg des Christwerdens

beschreitet, ist er auf die Gemeinschaft mit anderen Christen angewiesen, die ihn durch ihr Zeugnis des Lebens in ein Leben des Glaubens und durch den Glauben einführen. Auf diese Weise trägt der Katechumenat auch zur Stärkung des Taufbewusstseins der Getauften bei. Der Weg der Katechumenen wird für die Mitchristen

»Zusammenhang zwischen dem Weg des Einzelnen, der Ortsgemeinde und der Ortskirche«

zu einer »zweiten Bekehrung«, zum Weckruf, der sie für ihre Aufgabe der Glaubensbezeugung sensibilisiert. Allerdings setzt das eine Auskunftsfähigkeit und -willigkeit der »Alt-Christen« voraus. Dies gilt umso mehr für eine missionarische Pastoral in postmodernen Zeiten, in denen das Zeugnis des Einzelnen zunehmend an Bedeutung gewinnt.

3. Die Frage nach der Auskunftsfähigkeit verweist auf eine andere Herausforderung: Denn viele getaufte Christen haben nur anfanghaft den Weg des Christwerdens und Christseins beschritten. Die Übergänge von Erstverkündigung und vertiefender Katechese sind fließend, und (Sakramenten-)Katechese wird an vielen Orten zur Erstverkündigung. Eine vordergründige Auskunftsunwilligkeit ist in vielen Fällen Ausdruck einer Unsicherheit, den eigenen Glauben zu artikulieren und mit anderen zu teilen. Vor diesem Hintergrund kann der gestufte Katechumenat einerseits zu einer mehrstufigen Katechese inspirieren,[27] auf der anderen Seite in Gestalt der katechumenalen Gruppen Räume schaffen, in denen sich auch getaufte Christen auf einem ständigen Weg des Christwerdens erfahren und begreifen dürfen. In diesem Sinne bieten solche Weggemeinschaften sowohl für die Taufbewerber als auch für getaufte Christen Lernorte und Möglichkeit der Beheimatung – und damit wesentliche ekklesiale Voraussetzung für ein Christwerden und Christbleiben.

4. Der Katechumenat wird dort eine Chance haben, wo er nicht als zusätzliche Belastung, sondern als Chance für einen Aufbruch der ganzen Gemeinde begriffen wird. Gemeinden, die sich auf den Weg des Christwerdens und Christbleibens machen, haben für sich die Frage des »Mehr als Strukturen« zumindest ein Stück weit beantwortet. Sind wir, sind unsere Gemeinden dazu bereit? Sind sie bereit, den Weg der Einzelnen mitzugehen, wohl wissend, dass sich mit dem Weg der Neugetauften in unsere Gemeinden auch unsere Gemeinden verändern werden? Führt damit die Formung neuer Christen auch zu einer neuen Gestalt der Kirche, wie Christian Hennecke meint, nämlich zur Aufgabe der Monopolstellung der Kirchengemeinde und zur Ausbildung einer Pfarrei als einem Netzwerk unterschiedlicher Orte des Kircheseins?[28] Wie

»Auch getaufte Christen sind ständig auf dem Weg ihres Christwerdens.«

können unsere Gemeinden zu profilierten Gemeinden in ihrer Verschiedenheit als Glieder des Leibes Christi und in ihrer Einheit als Teile dieses einen Leibes zu wahrnehmbaren Orten werden, die auf den Gottesglauben aufmerksam machen und auf diese Weise Anknüpfungsmöglichkeiten für Suchende bieten – ohne die zurückzulassen, die in der vertrauten Kirchengemeinde Beheimatung gefunden haben?

Vielleicht ist der Katechumenat in dieser Hinsicht wirklich ein Testfall für die kirchliche Verkündigung wie die Wandlungsfähigkeit der Kirche im Sinne der ecclesia semper reformanda zeigt oder – wie der Vorsitzende der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz,

Bischof Joachim Wanke, es am Ende des Fachkongresses formuliert – ein Schnittpunkt kirchlichen Handelns, an dem sich die Zukunftsfähigkeit unserer Kirche in Deutschland erweist.[29]

Regina Börschel, Dr. theol., ist Referentin für Verkündigung/Glaubensinformation im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

[1] Zur Geschichte des Katechumenats in Deutschland vgl. Ernst Werner, Zur Entwicklung des Katechumenats in Deutschland, in: Matthias Ball u.a., Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch zum Erwachsenenkatechumenat, München 1997,13-35; Alexander Saberschinsky, Katechumenat – eine pastorale Chance. Die Erneuerung des Katechumenats in Deutschland, in: LJ 56 (2006) 28-53.

[2] Adolf Exeler, Um den Erwachsenenkatechumenat in Frankreich, in: KatBl 84 (1959) 292-300.355-359, hier: 361.

[3] Dietrich Zimmermann, Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Münster 1974.

[4] Zu den Europäischen Katechumenatstreffen vgl. Ernst Werner, Entwicklung, 16-19; Jean-Pierre De Meulder/Jean-Bernard Doussee, Renaissance du Catéchuménat en Europe. 30 années de recontres internationales pour dégager les lignes de force d'une pastorale, Fribourg 2003.

[5] Ernst Werner, Entwicklung, 18.

[6] Schwerpunkte der Sakramentenpastoral, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Basel/Wien 1976, 227-275 – hier: 242.

[7] Ebd., 270.

[8] Das katechetische Wirken der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg/Basel/Wien 1977, 95.

[9] Ebd., 96.

[10] Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg 1991 ([2]1997), 15.

[11] FEE 1991, 14.18.

[12] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Stufen auf dem Glaubensweg. Handreichung zu Fragen des Katechumenats in der Bundesrepublik Deutschland (Arbeitshilfen 25), 16. Februar 1982 ([3]1989).

[13] Ebd., 5f.

[14] Ernst Werner (Hg.), Erwachsene fragen nach der Taufe. Eine katechetisch-liturgische Handreichung zur Gestaltung des Katechumenats. Erarbeitet im Auftrag des Deutschen Liturgischen Instituts und der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, München 1992.

[15] Balthasar Fischer, Das amerikanische Beispiel. Die Rezeption des Ritus der Erwachseneninitiation von 1972 in den Vereinigten Staaten, in: LJ 37 (1987) 66-74; ders., Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachseneninitiation in den USA ab 1.9.1988, in: LJ 38 (1988) 223-230; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland, Altenberge 1993.

[16] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die Deutschen Bischöfe 68), 26. November 2000.

[17] Ebd., 5.

[18] Ebd., 26.

[19] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Arbeitshilfen 160), März 2001.

[20] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katechese in veränderter Zeit (Die deutschen Bischöfe 75), 22. Juni 2004.

[21] Ebd., 13-18. So auch im Allgemeinen Direktorium für die Katechese (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 130), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 15. August 1997, Nr. 88-91.

[22] Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform, Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001.

[23] Vgl. Erwachsenentaufe als pastorale Chance, 13f; FEE 2001, 10f.

[24] Vgl. Erwachsenentaufe als pastorale Chance, 14; FEE 2001, 11f

[25] »Christ werden – Christ bleiben. Die Chance des Katechumenats«. Fachkongress vom 21. – 23. Mai 2009 in Frankfurt a.M.

[26] So der Titel des Einführungsvortrags von Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst: Ein Blick zurück nach vorn – Der Katechumenat der Kirche als Kairos einer missionarischen Pastoral. Vgl. www.dbk.de/termine/data/01774/index.html.

[27] Vgl. Allgemeines Direktorium für die Katechese, Nr. 89.

[28] Christian Hennecke, Ahnungen der Zukunft. Zur Situation der Katechese in Deutschland, in: Unterwegs 2/2009, 1-3 – hier: 3.

[29] Joachim Wanke, »Dann baut auch er die Gemeinde auf« (1 Kor 14,5). Impulse des Katechumenats für eine missionarische Pastoral. Vgl. www.dbk.de/termine/data/01774/index.html.

Hubert Findl

Wenn Fremde aufeinander zugehen

Zur Integration »Neuer« in bestehende soziale Systeme

Katechumenen verändern das bestehende Gefüge der Kirche. Damit beide Seiten dabei gewinnen, braucht es Beweglichkeit, die Erinnerung an eigene Anfänge und einen sensiblen Umgang mit Fremden und Fremdem: Psychologische Aspekte zum Thema Integration.

Wenn man sich mit Fragen der Integration befasst, hat man es unweigerlich mit zwei Subjekten bzw. Subjektgruppen zu tun: denjenigen, die ein bestehendes soziales System hineinwollen, und denjenigen, die bereits drinnen sind. Will man eine integrationsförderliche Grundatmosphäre in einem System implementieren, ist es wichtig, immer beide Subjekte vor Augen zu haben und sich in die Wirklichkeit von beiden hineinversetzen zu können.

Wie fühlt man sich als Neueinsteiger, als neu Zugezogener, als neu Eingetretener, als neu Aufgenommener, als Katechumene, als Zuwanderer, als Asylant usw.? Was empfindet jemand, der in eine Arbeitsgruppe, eine weltanschaulich-konfessionelle Gemeinschaft, eine Freundes- oder Freizeitclique, in eine Einrichtung oder Institution hinein will oder muss? Welche Negativstress erzeugenden inneren Themen und Konfliktpunkte, aber auch welche positiven Interessen, Bedürfnisse und hoffnungsvoll-freudigen Erwartungen werden durch diese Situation ausgelöst? Was hilft einem Neuen, in eine Gruppe oder Organisation hineinzukommen? Was sind günstige, integrationsfördernde Haltungen, Denk- und Handlungsweisen auf Seiten des Neuen selbst? Und was kann die bestehende Gruppe, Gemeinschaft oder Institution beitragen, damit Neue in deren soziales und kulturelles Leben allmählich hineinwachsen und dort im besten Fall eine neue Heimat finden können?

Ebenso wichtig ist es, sich die Wirklichkeit auch aus der Sicht derjenigen Menschen anzusehen, die in einem sozialen System bereits drinnen sind. Wie geht es denen, die sich bereits als Gruppe formiert haben? Was macht ihr Gruppenleben und ihre Gruppenidentität aus? Was macht es mit ihnen und ihrer Identität, wenn Neue dazukommen bzw. dazukommen wollen oder vielleicht sogar dazukommen müssen? Wie viel Offenheit für Neue und Flexibilität für Neues verträgt eine Gruppe und braucht sie sogar, um lebendig bleiben zu können? Zudem muss dem Umstand Rechnung getragen werden, dass ein soziales System immer auch Abgrenzung und Begrenzung braucht, damit die Gruppenkohäsion erhalten bleibt und eine Gemeinschaft ihre spezifische Identität bewahren kann. Schließlich

stellt sich auch hier die Frage, was die, die da sind, von denen, die dazukommen (wollen), als Entgegenkommen und Bereitschaft berechtigterweise erwarten und verlangen dürfen.

Assimilation und Akkomodation

In der sozialpsychologischen und soziologischen Literatur werden solche Fragestellungen unter den Begriffen »Assimilation« und »Akkomodation« abgehandelt. »Assimilation« meint die Fähigkeit, die Bereitschaft und das Verhalten jener, die in ein soziales System neu dazukommen, der so genannten »Minderheitskultur«, sich an die Verhältnisse, Regeln, Normen, Gebräuche, Denk- und Erlebensgewohnheiten eines mächtigeren, bereits bestehenden sozialen Systems, der so genannten »Dominanzkultur«, anzupassen, um so von dieser aufgenommen zu werden und in diese hineinwachsen zu können.

Der Begriff »Akkomodation« zielt demgegenüber auf das bestehende soziale System, auf die »Dominanzkultur«, und deren Anpassungsleistung ab. Akkomodation bezeichnet die Fähigkeit und Bereitschaft einer bestehenden Gruppe, Einrichtung oder Institution, ihre Sicht der Wirklichkeit und ihre Normen, Regeln, Gebräuche, Fühl- und Denkgewohnheiten nicht über alles zu stellen, sondern sich auf Neue einzulassen und sich auch an deren Eigenheiten und Eigenarten anzupassen. Es ist die Fähigkeit eines an sich mächtigeren sozialen Systems, Veränderung zugunsten einer neu dazukommenden Minderheit zuzulassen und so Integration zu ermöglichen.

»Besuchen Sie die Firmvorbereitungsstunden unserer Jugendlichen ...«

Wie das nicht gut geht, zeigt ein Beispiel: In einer katholischen Pfarrgemeinde hatte sich ein neu zugezogener 40-jähriger Mann bei seinem Pfarrer vorgestellt und ihm mitgeteilt, er käme von auswärts, sei erst als junger Erwachsener zum christlichen Glauben gekommen und getauft worden und wolle sich nun auch firmen lassen. Auf die Frage an den Pfarrer, wie er sich darauf bewusst vorbereiten könne, fertigte ihn jener recht interesselos ab mit der lapidaren Bemerkung: »Besuchen Sie die Firmvorbereitungsstunden unserer Jugendlichen!« Der Mann war zunächst sprachlos und bagatellisierte das Gefühl der Geringschätzung, das er empfand. Erst aufgrund der Rückmeldungen seiner Freunde,

»Bereitschaft, sich von den Neuen bekehren zu lassen«

die allesamt empört waren, erlaubte sich der Mann selbst nachzuempfinden, wie sehr ihn die Interesselosigkeit des Pfarrers getroffen und verletzt hatte. Wo war da dessen Akkomodationsbereitschaft zu spüren? Leider hatte der Mann nicht den Mut, den Pfarrer mit seinen Gefühlen der Enttäuschung und Kränkung zu konfrontieren.

In den Kirchen unserer säkularisierten westlichen Gesellschaften wird heute sehr oft vom Verdunsten des christlichen Glaubens gesprochen, zahlreiche pastoralsoziologische Befunde belegen das auch. Viele kirchliche Insider beklagen diese Situation, aber befragen sie sie auch? Beklagen sie die, die gehen oder draußen sind, oder befragen sie sie? Befragen sie die, die gehen, und die, die draußen sind, ausreichend nach ihren Lebenserfahrungen, ja vielleicht auch nach ihrem – von der Lehre der Kirche abweichendem – Glauben, nach ihrer Spiritualität, ihrer religiös-spirituellen Suche, ihrem religiös-spirituellen Erleben? Kirchlicherseits scheint die Tendenz

immer noch sehr hoch zu sein, zu erwarten, dass die, die außerhalb der Kirche sind, sich an die anpassen müssten, die drinnen sind – und nicht umgekehrt.

Hier wäre eine Anschlussstelle, an der es sich lohnen würde, die impliziten normativen Hintergrundmodelle herauszuarbeiten, die in pastoraltheologischen Begriffen und Konzepten wie »Mission«, »Evangelisierung« und auch »Katechumenat« enthalten sind, und sie gründlich zu diskutieren. Vor diesem Hintergrund sind die Vorstellungen, die das Katechumenat prägen, zu befragen: Hat sich der Neuzutaufende nur an die »Dominanzkultur« – an die also, die schon drinnen sind – anzupassen? Oder gibt es auch eine Bereitschaft derer, die bereits drinnen sind, von den Neuen und ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen lernen zu wollen, ja sich von den Neuen gar ein Stück bekehren zu lassen?

Bewegung auf beiden Seiten

Aus der Systemtheorie weiß man, dass in allen lebenden Systemen und damit auch in sozialen und weltanschaulich-kulturellen Systemen zwei dialektische Kräfte am Werk sind und sein müssen, damit ein System lebendig bleibt und seine Identität nicht verliert. Zum einen sind soziale Systeme »selbstreferenziell«: Sie kreisen um ihre eigene Mitte und Achse, um ein Herzstück von Regeln, Normen, Gebräuchen, Denk- und Erlebensgewohnheiten, damit ihre soziale und kulturelle Identität nicht diffundiert. Wenn dieser Kern zerfließt, verliert das System seine Kontur und Gestalt und hört in der Folge auf, als eigenständiges und einzig-eigenartiges soziales oder kulturelles System zu existieren. Andererseits muss jedes System offen nach außen und bereit sein, mit neuen Systemen und Kulturen wechselseitige »strukturelle Koppelungen« einzugehen. Nur wenn es in einem System auch Offenheit und Bereitschaft zur Verbindung und zu wechselseitigem Austausch mit anderen, Neuen, Außenstehenden gibt, wird es lebendig bleiben und überlebensfähig sein. Akkomodation ist also eine Überlebensnotwendigkeit der »Dominanzkultur«.

Wenn es um Integration geht, dann geht es also immer um Bewegung auf beiden Seiten. Integrationsfähigkeit beginnt mit der Fähigkeit, den Blick des anderen einnehmen zu können, beginnt mit der Fähigkeit zum Rollenwechsel. Entwicklungspsychologisch gesehen ist diese Fähigkeit des Menschen zum Rollenwechsel eine, wenn nicht die entscheidende Voraussetzung dafür, dass Menschen empathiefähig sowie solidaritätsbewusst und damit soziale Wesen sein können. Die Fähigkeit, sich in den anderen hineinzuversetzen, ermöglicht es auch, gerade im Zusammenhang mit der Integrationsfrage sensibler und barmherziger zu werden. Die Erinnerung an Situationen, in denen wir selbst in der Rolle der Anklopfenden bzw. der sich Bewerbenden und der um Aufnahme Bittenden waren, macht uns mitfühlender und solidarischer denen gegenüber, die heute vor unserer Tür stehen, Aufnahme suchen und um Einlass bitten. Rollenwechsel ermöglicht Empathie, Empathie schafft Solidarität; Empathie und Solidarität zusammen gehören zu den Grundfesten von Integration.

»Fähigkeit zum Rollenwechsel«

Zauber und Krise des Anfangens

Das Thema des Anfangens und der mit dem Anfangen verbundenen Dynamiken ist zwar ein Aspekt, der mit »Integration« in einem engeren

Sinn nicht unmittelbar zu tun hat. Dennoch scheint er bei fast allen Integrationsprozessen eine wichtige Rolle zu spielen. Dabei können Anfänge sehr unterschiedlich erlebt werden. Auf der einen Seite ist damit oft eine Palette von positiven Gefühlen wie Neugier, Vorfreude, Interesse, Lust, Hoffnung und hohe positive Erwartungen verbunden. Zuweilen sind Anfangssituationen etwas sehr Eindrückliches, sie werden mit einem Gefühl von Besonderheit erfahren und bekommen mitunter einen fast heiligmäßigen Erlebnischarakter. Auf der anderen Seite ist mit dem Anfangen häufig ein Gefühl von Unsicherheit, Anspannung und Druck verbunden. »Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne« (Hermann Hesse) und jeder Anfang ist aber auch eine Krise.

Weil Krisensituationen für uns Menschen immer mit Not- und Stressgefühlen verbunden sind, bergen sie auch eine Chance in sich. Stress aktiviert das Potenzial unserer erworbenen Bewältigungsmechanismen. Wir suchen nach Dingen und Strategien, die uns schon bisher geholfen haben, solche Situationen zu meistern. Anfangssituationen und Anfangskrisen sind also eine Chance, weil sie uns Menschen herausfordern, aktive Lebensbewältigungsstrategien in uns selbst und in unserer Umwelt zu mobilisieren.

»Krisensituationen bergen eine Chance.«

Wenn es um das Thema »Integration« geht, dann ist es wertvoll, sich an viele eigene Anfangssituationen zu erinnern. Dieses Erinnerungswissen führt einem wertvolles Erfahrungsmaterial zu, das hilft, aktuelle neue Anfangssituationen personbezogener und situationsangemessener zu bewältigen. Solches erworbenes Lebenswissen kann an anderer Stelle auch für andere Personen fruchtbar genutzt werden. Jeder und jede von uns hat ein implizites Erfahrungswissen darüber, was in Situationen des Anfangs und Neubeginns menschlich gut tut, was man braucht, um weiterzukommen, weiterzumachen, weiterzukämpfen und nicht aufzugeben. Jeder und jede weiß ebenso, was in Situationen des Anfangs schädlich oder hemmend ist und belastet. Dieses implizite Wissen ist ein Schatz, ein Schatz auch für Fragen der Integration.

Der Umgang mit »den Fremden«

Bei Integration geht es immer um das Thema des Fremden. Ich glaube, dass die Art und Weise, wie ein Mensch oder eine Gruppe mit Fremden umgeht, wesentlich davon beeinflusst ist, wie dieser Mensch oder diese Gruppe mit dem Fremden in sich selbst umzugehen imstande ist.

Die seelische Entwicklung des Menschen verläuft im gesunden Normalfall von der Abhängigkeit hin zu einer immer größeren Selbständigkeit und Autonomie. Selbständigkeit bedeutet die Fähigkeit eines Menschen, immer besser selber stehen zu können, in sich und zu sich. Für ein kleines Kind ist diese Selbst-Ständigkeit zunächst vor allem eine körperliche Empfindung: endlich selber und aus eigener Kraft stehen können, ohne umzufallen. Diese körperliche Empfindung von Selbst-Ständigkeit und die Freude darüber entwickeln sich in den ersten Lebensjahren eines Kindes zu einer psychischen Selbsterlebens-Qualität. Mit zwei, drei Jahren nimmt ein Kind immer wieder ein Zauberwort in den Mund, wenn es darum geht, Dinge aus eigener Fähigkeit zu tun: »selber!« Papa will dem Kind

»in sich und zu sich stehen können«

den Suppenlöffel halten, Kind sagt »selber«. Mama will beim Lego helfen, Kind pocht empört auf seine Selbständigkeit und ruft in knapper Form »selber!«. Oma will den Nachttopf leeren und Kind fährt mit beiden Händen dazwischen – oh jeh! – und pocht auf sein Recht, nämlich »selber!«. Im Laufe der Jahre entwickelt ein Mensch so im gesunden Normal- und Regelfall ein immer stärkeres und differenzierteres Gefühl für sich selbst, ein selbst-bewussteres Gefühl für sein Selbst.

Von psychischer Reife oder Integriertheit sprechen wir schließlich, wenn ein Mensch im Laufe seines Lebens zu einer immer größeren Erkenntnis über sich selbst und zur Einsicht in die Verhältnisse des Lebens fähig geworden ist und dazu auch stehen kann. Dies klingt unspektakulär und undramatisch, ist es aber nicht. Denn manchmal scheint Menschen nichts mehr Angst zu machen als eine ehrliche Begegnung mit sich selbst, vor allem mit jenen Anteilen in den Tiefen ihres Selbst, die sie erschüttern könnten. Das, was in den verborgenen Tiefen unseres Selbst wohnt bzw. von uns mehr oder weniger bewusst dorthin verbannt wurde, kann Sprengkraft haben. Wenn alle unsere tieferen Ängste plötzlich ungezähmt offenbar würden; wenn alle unsere im Lauf der Jahre aufgestaute Wut und Empörung plötzlich ungefiltert an die Oberfläche käme; wenn alle unsere Hilflosigkeit und Verzweiflung plötzlich nicht mehr unterdrückt würde; wenn alle unsere Lust, Sehnsucht, Leidenschaft und Triebhaftigkeit plötzlich nicht mehr verdrängt oder verleugnet würde; wenn all unser Bedürfnis nach Ekstase und Grenzüberschreitung plötzlich durchbrechen dürfte – wenn all das aus den Tiefen unseres Selbst plötzlich und ungefiltert an die Oberfläche käme und uns leibhaftig fühlbar und bewusst würde, was würde geschehen?

> *»Nichts scheint mehr Angst zu machen als eine ehrliche Begegnung mit sich selbst.«*

Ich glaube, wir würden »aus der Fassung« geraten, wir wären psychisch extrem überfordert und könnten im schlimmsten Fall sogar verrückt werden. Menschen, die von ihrer seelischen Grundausstattung her sehr empfindsam und dünnhäutig gebaut und deshalb oft intensiver zu fühlen imstande sind als die Durchschnittsbevölkerung, zerbrechen in solchen Fällen an der Intensität und Macht solcher Gefühle. Psychische Gesundheit und Stabilität setzen also ein gesundes Maß an seelischen Abwehrkräften, ein gewisses Bündel von seelischen Abwehrmechanismen voraus.

Abwehrmechanismen

Der Begriff der Abwehrmechanismen kommt aus der Psychoanalyse und wurde von Sigmund Freud erstmals so benannt. Es handelt sich um psychische Vorgänge, die das Ich eines Menschen unbewusst einsetzt, um unerwünschte Impulse und Qualitäten, die in der Tiefe unseres Selbst wohnen bzw. von uns unbewusst dorthin verbannt wurden, vom Bewusstsein fernzuhalten. Abwehrmechanismen haben prinzipiell den Zweck, die psychische Funktionsfähigkeit eines Menschen zu erhalten, sie stehen im Dienst der Aufrechterhaltung der psychischen Stabilität und der unmittelbaren Lebensbewältigung.

Wer sich mit der menschlichen Seele und ihren Abgründen sowie mit der Frage nach seelischer Gesundheit und Krankheit beschäftigt, wird erkennen, dass Menschen eine gute seelische Abwehr brauchen, um psychisch stabil und im Alltag psychisch funktionsfähig sein zu kön-

nen. Dennoch sind seelische Abwehrmechanismen zwiespältig, denn sie sind auch eine Gefahrenquelle. In vielen Fällen blockieren und unterdrücken wir mit ihnen Gefühle, deren Wahrnehmung wichtig wäre für einen integrierteren und liebevolleren Umgang mit uns selbst und auch mit den anderen.

Die Fähigkeit des Menschen, auf der seelischen Ebene Unerwünschtes abzuwehren, ist wichtig und notwendig, weil es uns Menschen nur so möglich ist, im Alltag seelisch funktionsfähig zu sein und nicht durch zu intensive seelische Innenweltimpulse oder durch zu intensive Außenweltereignisse allzu schnell und allzu heftig erschüttert und aus der Bahn geworfen zu

»barmherziger und mitmenschlicher«

werden. Andererseits bewirken diese Abwehrmechanismen aber auch, dass wir Menschen oft zu abgeschnitten und sozusagen »halbiert« durch die Welt gehen und uns zu sehr von uns selbst wie auch von der Welt entfremden. Das macht uns in vielen Fällen stumpf gegenüber uns selbst, aber auch stumpf gegenüber anderen.

Je mehr wir es schaffen, integrierter mit uns selbst umzugehen und unseren verdrängten ungeliebten Schattenseiten und Abgründen direkter ins Auge zu schauen, je mehr wir imstande sind, sie mit einer gewissen Demut und Barmherzigkeit als Teile von uns selbst zu uns zu nehmen, umso barmherziger und mitmenschlicher werden wir auch nach außen werden. Wir müssen dann nicht mehr andere, zum Beispiel Fremde oder neu Hinzukommende, zu Sündenböcken machen und an ihnen Ängste und Vorurteile abreagieren, die eigentlich aus dem Abwehrkampf unterdrückter oder verdrängter eigener Selbstanteile resultieren. Vertiefte Selbsterkenntnis, Selbstannahme und Feindesliebe zu sich selbst sind die Voraussetzungen dafür, andere nicht vorschnell zu Feinden und Sündenböcken zu machen. Die Bereitschaft und Fähigkeit, mit dem verdrängten und unterdrückten Fremden in sich selbst integrierender umzugehen, ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, um mit den äußeren Fremden, die heute an unsere Türen klopfen, integrativer umgehen zu können.

Begegnungsräume

Es scheint eine dem Menschen innewohnende Angst vor dem Fremden zu geben, eine Angst vor dem Fremden in sich selbst sowie eine Angst vor den äußeren Fremden. Angst aber führt zu Vorsicht und Vorsicht führt sehr leicht zur Absicherung. Letztlich dürfte es so sein, dass wir einer Sache oder einem Menschen deshalb (noch) nicht trauen, weil diese Sache bzw. dieser Mensch noch nicht Teil unserer Erfahrung ist. Es geht also um ein Sich-vertraut-Machen mit dem Fremden und den Fremden. Integration beginnt mit der Bereitschaft, sich mit dem Fremden vertraut machen zu wollen. Dazu aber braucht es Beziehung, Kontakt und Kommunikation.

Menschen, denen »Integration« in den verschiedensten Lebensbereichen des Alltags ein Anliegen ist, sind deshalb aufgefordert, Kommunikations- und Begegnungsräume anzubieten, in

»Die Grenze ist der eigentliche Ort der Erkenntnis.«

denen Kennenlernen, In-Kontakt-Kommen, Begegnung und Verstehen-Lernen möglich ist. Erst wenn wir den leibhaftigen Menschen, der hinter dem Fremden steckt, zu spüren beginnen und ihn bzw. sie fühlen können in seiner/ihrer Menschlichkeit, werden wir auch die Angst vor der Andersartigkeit des Fremden verlieren. Die

Andersartigkeit des Fremden wird uns dann nicht mehr bedrohlich erscheinen, sondern sie wird neugierig machen und kann zum Anlass werden, sich des Eigenen nochmals deutlicher und klarer inne zu werden.

So kann die Begegnung mit den Fremden im besten Fall auch zu einer neuen Begegnung mit dem werden, was uns selber wichtig und wertvoll ist und unsere Identität ausmacht. Durch das Licht, das andere auf uns werfen, können wir uns selber besser verstehen lernen. So kann die Begegnung mit Fremden zu einer doppelten Horizonterweiterung werden: Ich lerne den Fremden und das Fremde besser kennen und ich lerne dadurch auch mich und das Meine besser kennen. Der protestantische Theologe Paul Tillich drückt diese Perspektive einmal so aus: »Die Grenze ist der eigentliche Ort der Erkenntnis.« Und der katholische Pastoralpsychologe Hermann Stenger formuliert sie in Gegenüberstellung zur Fremdenangst fördernden Einstellung, der Mensch sei dem Menschen ein Wolf, einmal so: »Menschen können Menschen zu Engeln werden.«

Meiner Meinung nach ist die Massivität und Rigidität der Abwehr von Fremden in einer Gesellschaft ein Signal für den Zustand dieser Gesellschaft. Je massiver die Abwehr, desto fragiler, labiler und brüchiger ist der Zustand dieses Systems. Das scheint in unseren Gesellschaften und leider auch manchmal in unseren Kirchen so zu sein. Doch gerade in Zeiten der Integrations-Krise braucht es Dialog, Kommunikation und kommunikative Räume.

Zwei Zitate

»Bleib deinem Wort treu. Es wird dich nicht verlassen.« Rose Ausländer sagt in diesem Satz: Bleib dir treu, biedere dich nicht an, schau auf deine Grenzen und achte auf eine gesunde Selbstabgrenzung. Nur so wirst du dein inneres Wort, deine Identität nicht verlieren und in dieses dein inneres Wort, deine Identität immer mehr hineinwachsen können. Gib dich selbst nie auf, bleib dir treu.

»Der Mensch wird am Du zum Ich.« Martin Buber sagt hier: Öffne dich, verschließe dich nicht, mach deine Grenzen nicht dicht, sondern lass dich ganz ein auf die anderen, die immer auch die dir Fremden sind. Nur so wirst du zu deinem wahren Wesen, zu dir selber finden und in die Tiefe deines Wesens immer mehr hineinwachsen.

Beide Zitate gemeinsam umschreiben prägnant, was es zu einer gelingenden Integration von Katechumenen in die Kirche braucht.

Hubert Findl, Dr. theol., arbeitet als Psychotherapeut, Supervisor und Pastoralpsychologe in freier Praxis in Innsbruck. Sein besonders Interesse gilt u.a. dem Grenzbereich von Seelsorge und Psychotherapie.

Johannes Panhofer / Regina Polak

Die »Neuen«

Lern- und Entwicklungschancen für die Gemeinden

Mit Neuhinzugekommenen können die Gemeinden ihren eigenen Glauben neu wahrnehmen und reflektieren lernen; sie können entdecken, wie Einheit in Vielfalt gelebt werden, wie Gemeinde als Leib Christi und Volk Gottes leben kann u.v.m. Integration von Neugetauften ist soziales Geschehen, das auf seine geistliche Tiefendimension hin theologisch gedeutet werden kann.

Wann immer ein/e »Neue/r« zu einer bestehenden Gemeinde dazu kommt, bedeutet das für alle Beteiligten eine große Herausforderung. Dies gilt für Neugetaufte ebenso wie für Menschen, die ihren Wohnort gewechselt haben. Als Christin bzw. Christ versucht man in der örtlichen Gemeinde Anschluss zu finden, um am (neuen) Ort Heimat unter Glaubensbrüdern und Glaubensschwestern zu finden. Dieser Vorgang ist höchst sensibel und spannend zugleich. Zumeist wird er mit dem Begriff der »Integration« beschrieben. Die Integration von »Neuen« in eine bestehende christliche Gemeinde bzw. Gemeinschaft ist ein hoch komplexes, soziales sowie geistliches Geschehen. In unserem Beitrag wollen wir exemplarisch einige soziologische und theologische Aspekte dieses Prozesses reflektieren.

Lernchance für die Gemeinde

Kirche ist Lebensgemeinschaft in Christus, in der Menschen gemeinsam lernen, als ChristInnen zu leben. Das griechische Wort für Jünger – mathetai – meint Schüler und Lehrlinge; und das bedeutet: Lernende. ChristInnen lernen – vor der Taufe, nach der Taufe, ein Leben lang. Christsein bedeutet: in einer Lebensgemeinschaft mit anderen immer mehr ChristIn zu werden. Der Missionsauftrag Jesu in Mt 28 verweist darauf: »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern (=Lernenden); tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.«

Integration von »Neuen« in eine bestehende Gemeinde kann daher auch als Lernprozess verstanden werden, an dem alle Beteiligten menschlich und geistlich wachsen können. Freilich bedarf es entsprechender Strukturen und Inszenierungen, damit dieser Prozess tatsächlich wechselseitig sein kann. Denn der Raum, den die »Neuen« einnehmen und in den sie sich und ihre Erfahrungen einbringen können, ist immer nur so groß, wie ihn die bestehende Gemeinde eröffnet und mit den »Neuen« gemeinsam gestaltet.

Wie schwierig solche Prozesse sind, wird in der Reflexion einer pastoraltheologischen Studie zum Erwachsenenkatechumenat von Petr Slouk und Michal Kaplánek deutlich.[1] Jung-ChristInnen aus Tschechien wurden befragt: »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?« Genannt wurden Kenntnis der kirchlichen Tradition, der Bibel und der Lesungen bei der Liturgie. Wissen und Überblick der »Alt-ChristInnen« geben Orientierung und führen in den kirchlichen Alltag ein. Als inspirierend wurde auch das Lebenszeugnis jener

»Zeugnis, dass der Glaube lebendig ist«

ChristInnen bezeichnet, die tief verwurzelt im Glauben in Treue und Ausdauer christlich lebten – auch und gerade durch die Zeit der Verfolgung im kommunistischen Regime. Verantwortungsbewusstes Beten, Ehrfurcht vor dem Namen Gottes, Pflege kirchlicher Traditionen wurden angeführt.

Umgekehrt meinten die Befragten, dass ihr eigenes, junges Glaubensleben auch Inspiration für die »Alt-ChristInnen« bedeuten kann – eine bewusstere Teilnahme am kirchlichen Leben, nach dem Motto: Weniger ist oft mehr. Persönliche Überzeugung, Authentizität, persönlicher Einsatz seien ihr besonderer Beitrag. Die Befragten hielten sich selbst für ein Zeugnis, dass der Glaube lebendig ist. Er kann, ohne von Geburt an mitgeliefert oder durch religiöse Erziehung im Kindesalter anerzogen zu sein, von Einzelnen entdeckt und entfaltet werden – auch in einer säkularisierten Gesellschaft wie in Tschechien. Diese Erfahrungen bringen die Jung-ChristInnen ihrer Meinung nach in die Kirche mit. Zudem wollen sich die »Neuen« einbringen – und äußern wesentlich drei Bedürfnisse: nach intellektueller Vertiefung des Glaubens, nach spiritueller Verwurzelung und praktischer Einführung in das kirchliche Leben.

Integration in familiale Strukturen?

Dennoch verweisen die Studienergebnisse darauf, dass Integration als wechselseitiger Prozess von Nehmen und Geben zwischen den Alteingesessenen und den Neuzukömmlingen sein Potenzial nicht immer entfaltet. Wie steht es um die Möglichkeiten des reflektierenden Erfahrungsaustausches beider Gruppen? Kommen die Erfahrungen und Wünsche der »Neuen« ausreichend zu Wort? Können sie sich mit ihren Beiträgen einbringen und Gemeinde mitgestalten?

Die so genannten »Integrierten« der Studie – jene, die regelmäßig am gottesdienstlichen Leben teilnehmen, sich in einer Bibel-, in einer Eherunde oder ähnlichen Kleingemeinschaft engagieren und Mitverantwortung und Dienste in der Gemeinde übernehmen – haben sich ohne Zweifel in eine bestimmte Sozialform von Glaubensleben eingefügt. Auffallend sind aber eine gewisse Binnenorientierung dieser Gruppen auf innerkirchliches Leben sowie der fehlende Bezug zu Universalkirche, zu Ökumene und Gesellschaft. Und: Sind jene, denen diese Art, Gemeinde zu leben, nicht entspricht, schon per se »nicht-integriert«?

Auch die, deren Beweggrund für die Taufe eine Hochzeit oder der »familiäre Friede« waren, sind vorrangig über die Familie in die Kirche eingebunden und zeigen solch ekklesiologisch anfragenswerte Binnenorientierung. Sie zeigen, was empirischen Studien[2] zufolge charakteristisch für christlichen Glauben in mitteleuropäischen Regionen ist: ein oftmals primär individua-

listisch und familial strukturiertes Glaubensleben. Solches ist legitim, zeigt aber auch eine gewisse »verbürgerlichte« Schieflage – gehört zum christlichen Glauben doch immer auch der (gesellschafts)politische Bezug und die Frage, wie in Zeiten sozioreligiöser Transformationsprozesse ein Glaubensleben und -lernen aussehen kann, das sich nicht primär um Heimat und Familie rankt.

»Manche Gemeinden erschöpfen sich im binnenfixierten Aktionismus eines harten Kerns und können nicht mehr wahrnehmen, was Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen sind, mit denen sie Tür an Tür leben. Vor allem wächst die Sehnsucht nach spirituellen Erfahrungen und nach sinnvollem sozialen Engagement gerade unter Menschen in unseren Breiten.«[3] Friktionsfreie Zugehörigkeit und Zufriedenheitsgefühl sind jedenfalls theologisch sicher nicht ausreichende Qualitätskriterien für gelungene Integration.

Anfrage an die Gemeinden

Auch die anderen Gruppen, bei denen die Integration laut der erwähnten Studie nicht gelungen ist, sind eine Anfrage an die Gemeinden und die Kirche. Neben den individuellen Schwierigkeiten der Befragten, verweist der Befund indirekt auch auf wesentliche Elemente von Integration: persönliche Begleitung des Neugetauften, tragfähige und belastbare Beziehungen, nachgehende Aufmerksamkeit und reflektierendes Gespräch über den Integrationsprozess, eine größere Vielfalt an Lebensgemeinschaften, Lebensformen und Teilhabemöglichkeiten.

Ein Verständnis von Integration als wechselseitigem Lernprozess könnte hier helfen, diese Elemente person-, situations- und zeitgerecht zu entwickeln. Die »Eingesessenen« könnten sich fragen: Was können wir als Gemeinde von den Neu-ChristInnen lernen? Diese bringen ja ihre je persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen mit. Auf diese zeitgerecht zu hören, lässt auch in bezug auf christliche Gemeinde formen erfinderischer werden. Integration meint ja nicht, alles für die Neugetauften zu tun, sondern mit ihnen gemeinsam als Gemeinde zu wachsen.

Die Studienergebnisse ermöglichen es, Gemeinde für das Problembewusstsein zu sensibilisieren. »Erfolg« und »Misserfolg« von Integration sind offenbar nicht automatisch und ohne weiteres auszumachen. Theologisch reichen weder Zufriedenheit der Integrierten noch der Gemeinde aus und auch nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sozialform, um festzustellen, Integration sei gelungen. Umgekehrt bedeutet auch »Scheitern« nicht automatisch das Ende eines Integrationsprozesses; entscheidend ist, woran und wie gescheitert wird, und was daraus gelernt werden kann – von den neuen und alten ChristInnen.

Verortung des Glaubens

Neugetaufte »müssen mehr und mehr herausfinden und erproben, wo ihr eigener Ort als Christ und Christin in Gemeinde, Kirche und Gesellschaft ist. Sie müssen Formen finden, wie sie den Glauben in ihrem Alltag eigenständig leben können. Dies wird umso besser möglich sein, wenn regelmäßiger Kontakt und Austausch mit anderen Christen gegeben sind, wobei den Paten eine besondere Verantwortung zukommt.«[4]

Mit der Taufe wird ein Mensch in die Kirche eingegliedert. Dies eröffnet einen großen Raum an Lebensmöglichkeiten. Keinesfalls wird der/die Einzelne von vornherein auf eine bestimmte soziologische Form von Christsein fest-

gelegt, auch nicht auf eine bestimmte Gemeindeform. Entscheidend sind Kontakt und Austausch – also Beziehung zu anderen ChristInnen. Ohne die Gemeinschaft mit anderen ChristInnen kann niemand Christ werden. Ohne sie vertrocknet der Glaube zur Theorie und Weltanschauung ohne Lebenspraxis. Aber: Ziel der Integration ist nicht in erster Linie die An- und Einpassung in eine bestimmte Gemeinde, sondern konkrete Verortung des Glaubens in der Kirche, sodass dieser werden kann, was er ist: eine Lebenspraxis mit anderen. Ziel ist, dass der/die Neugetaufte, den ihm/ihr gemäßen Ort in Gemeinde, Kirche und Gesellschaft findet. Dieses Ziel ist ein maßgebliches Kriterium von Integration.

Entscheidend ist: Der/die Neugetaufte soll seine von Gott her ergangene Berufung und die ihm dazu geschenkten Charismen entdecken, entfalten, entwickeln, leben und einbringen können. Er soll seinen Dienst in Kirche und Gesellschaft sinnvoll, hilfreich und in Freude ausüben

»Lebenspraxis mit anderen«

können. Die Neugetauften sollen ihren Glauben in Gott tief verwurzeln, spirituell wachsen und feiern können; das Wort Gottes hören und die Sakramente feiern. Das bedarf eines Ortes, an dem dies entdeckt, gelernt, geübt werden kann – mit anderen, die begleiten, anfragen, bekräftigen oder Kritik üben. Hierzu soll Integration in Gemeinde dienen.

Gemeinde ist also Lernort, der Einzelne zu ihrem eigenen christlichen Leben befreien und ermächtigen kann. Es geht nicht um Stabilisierung und Anpassung, Formatierung und Sesshaftwerdung. Die Verortung in einer Gemeinde ermöglicht, dass Glaube lebendig bleibt: mit WegbegleiterInnen vertieft und gepflegt wird, in Kirche und Gesellschaft wirken kann. Der Neugetaufte soll ein mündiger Christ, eine mündige Christin werden können. Mit dem evangelischen Theologen Hans-Jürgen Fraas[5] lässt sich ein solcher beschreiben als einer, der die ihm gemäße Form des Christ-Seins sucht – und was dies heißt, erfährt er im Ausstrahlungsbereich christlicher Gemeinde.

Dieses Ziel erinnert zugleich die Gemeinde daran, was ihr selbst aufgegeben ist. Die Aufgabe, mündige/r Christ/in zu werden, ist ja für jede und jeden unabgeschlossen und unabschließbar. Keine Gemeinde hat schon alle

»Keine Gemeinde hat schon alle Möglichkeiten ausgeschöpft, den christlichen Glauben zu leben.«

Möglichkeiten ausgeschöpft, den christlichen Glauben zu leben. So betrifft das Ziel, den je eigenen Ort in Gemeinde, Kirche und Gesellschaft zu finden, jedes Gemeindemitglied und die Gemeinde als ganze – und immer wieder neu. Integration von Neugetauften versetzt in Bewegung – und kann unruhig machen: Wer bin ich als ChristIn? Worum willen leben wir als Gemeinde?

Die »Neuen« können die »Alten« daran erinnern, dass Christwerden ein ständiger Prozess ist; dass Gemeinde kein Selbstzweck ist, sondern Berufung und Auftrag hat.

Modelle von Integration

Wenn Kirche dazu da ist, »Einheit in Vielfalt« darstellen und fördern zu können (vgl. LG 1), dann hat das auch Auswirkungen auf die Bilder und Vorstellungen, wie »gelungene« Integration aussieht und wie sie zu erreichen ist. In der Soziologie bedeutet Integration (abgeleitet vom lateinischen integratio, »Ganzwerdung«) die pro-

zesshafte Ausbildung eines Ganzen. Integration beschreibt einen dynamischen, lange andauernden und sehr differenzierten Prozess des Zusammenfügens und Zusammenwachsens von Unterschiedenen zu einer Einheit bzw. Ganzheit – mit dem Ziel, Exklusion (Ausschluss) und Segregation (Absonderung) zu minimieren. Ermöglichung von Partizipation spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Es lassen sich typologisch drei Modelle charakterisieren. Im Assimilationsmodell bedeutet Integration, dass sich jemand (z.B. ein/e Migrant/in) der dominanten Mehrheitskultur des Aufnahmelandes einzufügen und seine Andersartigkeit aufzugeben hat. Zugehörigkeit erfolgt über Anpassungsleistung. Im Separations- und Exklusionsmodell wird Integration über die Erfüllung von Regeln und Bestimmungen erreicht, die jemand zu erfüllen und einzuhalten hat, um dazuzugehören. Eine solch formale Integration fördert das Entstehen von Subkulturen und Sondergruppen, die ausgeschlossen sind. Das multikulturelle Modell ermöglicht Integration dadurch, dass die zu Integrierenden sozioökonomische und politische Teilhabemöglichkeiten eröffnet bekommen. Zugleich werden die kulturellen Unterschiede explizit respektiert und geschützt. Die kulturelle Identität kann bewahrt werden, die zu Integrierenden haben am Ganzen teil und gestalten es mit. Integration bedeutet Zugehörigkeit und Teilhabe an der Gestaltung des Gemeinsamen.

»sozioökonomische und politische Teilhabemöglichkeiten«

Überträgt man diese Modelle auf Pfarrgemeinden, findet man wohl alle drei auch in jeweiligen pastoralen Varianten. Versteht man Einheit jedoch als Liebe zur Vielfalt und zur Differenz und darin als wechselseitigen Lernprozess, trägt keines der Modelle weit genug. Ein bloß assimilierter Christ kann seine spezifischen Charismen nicht entwickeln und einbringen – die Gemeinde entwickelt sich nicht weiter. In einer Gemeinde, die Zugehörigkeit formal ermöglicht, gehört der »Neue« (bestenfalls) zu der Gruppe, zu der er am besten passt und pflegt dort seine Identität; auch hier lernt weder er noch die Gemeinde dazu. Das multikulturelle Modell schützt zwar die Identität des »Neuen« und lässt ihn am Gemeinwohl der Gemeinde mitgestalten, aber seine spezifischen Charismen bleiben als Lernherausforderung für alle unsichtbar.

»Einheit als wechselseitiger Lernprozess«

Einheit in Vielfalt

Ein Verständnis von »Einheit in Vielfalt« als Beziehungsprozess, in dem Pluralität und Differenzen wesentliche Lernmöglichkeiten für alle Beteiligten sind, muss weiter gehen. Die Unterschiede zwischen den »Neuen« und den »Alten« bzw. den »Alten« untereinander sind nicht nur zu schützen, sie sind offensiv ans Licht zu holen und reflex zu thematisieren. Nur so sind Entwicklung und Wachstum für alle möglich. Die Unterschiede und Konflikte sind ein unschätzbares Potenzial für die Entwicklung der Gemeinde und ihrer Mitglieder. Dies impliziert freilich Schwierigkeiten und Schmerzen – aber Einheit verweist ja nicht auf Harmonie, sondern meint Liebe. Wachstum in der Liebe ist ohne Leiden aber wohl kaum zu haben.

Entscheidend für ein ekklesiologisch angemessenes Integrationsverständnis scheint also die Frage zu sein: Wie werden Einheit, Pluralität und Differenz in ihrem Zusammenhang wahr-

genommen und interpretiert? Gelten Differenzen und Konflikte als Störungen, die es rasch zu beseitigen gilt, weil sie zerstören? Oder machen sie authentische Einheitserfahrung überhaupt erst möglich? Menschen können nur einig sein, wenn sie ihre Einzigartigkeit und Andersheit verstecken oder draußen halten müssen und als ganze – so wie sie sind – sein dürfen. Integration, die auf »Ganzheit« zielt, muss aus christlicher Sicht immer auch und gerade die Anders- und Einzigartigkeit des Einzelnen im Blick haben, wahren und fördern.

Zur Ganzheit, die Integration erstrebt, gehören daher wesentlich Fragmentarität, Unvollkommenheit, Unterschiede. In der Liebe sind sie »aufgehoben« – gerade nicht beseitigt, sondern sie kommen zum Leuchten. Differenzen sind von daher als jene Grenzerfahrungen zu verstehen, an denen und durch die der Einzelne und die anderen in der Erkenntnis des Ganzen und der Wahrheit wachsen und sich entwickeln können. Einheit ist möglich nur durch Gott, der als Liebe die Unterschiede und Brüche zusammenhält.

In der integrativen Pädagogik – das ist jene Pädagogik, die sich mit der Integration von Kindern mit und ohne Behinderung beschäftigt – gibt es ein Paradigma, das für Integrationsprozesse, die vom Geist Christi getragen sind, passend scheint: »Normal ist verschieden zu sein«.[6]

»Normale Menschen gibt es nicht.«

Die Andersartigkeit der neu Hinzugekommen kann für die Gemeinde die Erinnerung daran sein, dass alle Menschen, auch die Alteingesessenen, verschieden sind. »Normale« Menschen gibt es nicht. Jede/r hat seine spezifischen Begabungen und Berufungen, die er/sie einbringen kann. Erst die bejahende und reflektierte Wahrnehmung und Anerkennung, dass Menschen verschieden sind, bildet die Grundlage für eine »gelungene« Integration.

Kirchen- und Gemeindebilder

Für das Gelingen eines Integrationsprozesses spielen auch die Bilder von christlicher Gemeinde und Kirche – die Individuen wie auch die Gemeinde prägen – eine entscheidende Rolle: Kirche als Heimat, Burg, Weggemeinschaft. Diese wecken wiederum bestimmte Gefühle in uns (Sicherheit, Nähe, Freiheit), Sehnsüchte und Träume (Heimat, Geborgenheit, harmonische Familie). Ob ich Kirche mehr als bergende Kuschelecke sehe, die nicht durch andere und Fremdes gestört werden darf – oder ob ich Kirche mehr in der Tradition des Exodus sehe, der Aufbruchsstimmung weckt und Offenheit für Neues anzielt, macht einen entscheidenden Unterschied.[7]

Jeder von uns trägt solche Kirchenbilder in sich, auch wenn sie durchaus widersprüchlich sein mögen und meist vorbewusst sind. Wenn sie sich auch der exakten (wissenschaftlichen) Beschreibung entziehen, bleiben sie dennoch nicht wirkungslos, sondern steuern und beurteilen unser Verhalten – auch neu Zugezogenen gegenüber. Sie bestimmen, wie und wo wir uns selbst und anderen einen Platz im Gefüge der christlichen Gemeinde zugestehen und zuweisen. Kirchenbilder bieten also nicht nur Orientierung, sondern sie ermöglichen oder verhindern auch eigene sowie gemeindliche Entwicklungen.

Welche Bilder von Gemeinde können nun dazu beitragen, dass v.a. die »Neuen« mutig auf bestehende Gemeinden zugehen? In den Vorstellungen von einer christlichen Gemeinschaft vermischen sich soziologische und theologische Bilder. Unter diesen Bildern wird sich vermutlich einiges finden, was Karl Rahner als »subku-

tane Häresie« einordnen würde. Denn obwohl das Zweite Vatikanische Konzil die dynamischen, biblischen Bilder einer christlichen Gemeinschaft wieder in Erinnerung gerufen hat, bleibt der Eindruck bestehen, dass die über Jahrhunderte eingeübte antimodernistische Haltung der Kirche, in der sie sich wie eine feste Burg gegen den Anprall der Sündigkeit der modernen Welt schützte, noch nicht überwunden ist. Diese Burgmentalität bekommen leider auch neue Mitglieder zu spüren.

Leib Christi und Volk Gottes

Von den vielen Bilder, die das Zweite Vatikanum zu neuem Leben erweckt hat und durch die sich das Grundverständnis von Kirche als »Communio«, als Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander, wie ein roter Faden durchzieht, sollen zwei zentrale Bilder herausgegriffen werden. Durch viele Jahrhunderte hindurch hat sich die Kirche vor allem als mystischer Leib Christi verstanden. Während bei Paulus (vgl. 1Kor 12,12-31) das Bild vorrangig dazu diente, den Austausch innerhalb eines lebendigen Organismus und die gegenseitige Ergänzung darzustellen, wurden in der Geschichte der Kirche die Unterschiede zwischen den hierarchischen Ständen, den Klerikern und den Laien, damit bezeichnet und legitimiert. Diese Interpretation wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil zurückgewiesen und die ursprüngliche Bedeutung, nämlich dass die verschiedenen Glieder einander ergänzen und aufeinander angewiesen sind und zwar jenseits institutioneller Rangunterschiede (vgl. LG 6) wieder betont.[8] Dieser ergänzende Charakter ist für die Aufnahme neuer Mitglieder in die christliche Gemeinschaft zentral. Denn keine einzelne Berufung kann »das zeichenhafte Zeugnis des Geheimnisses Christi voll ausschöpfen, sondern lediglich einen Teil davon zum Ausdruck bringen. Nur die Gesamtheit der Gaben macht den Leib des Herrn sichtbar.«[9]

Das zweite Bild, nämlich Kirche als Volk Gottes (z.B. LG 2), weist darauf hin, dass Gott der Handelnde ist und das Volk sein Eigentum. Er beruft das Volk, schließt mit ihm einen Bund, von ihm geht immer wieder die Initiative aus. Diese Sicht bewahrt die Kirche davor, sich als rein menschliche Einrichtung zu sehen. In unserem Zusammenhang besagt dies, dass nicht wir andere Menschen zur Kirche berufen, hinzufügen oder das Recht hätten, ihnen den Zugang zu erlauben oder zu verweigern, sondern Gott als der Rufende. Zugleich besagt das Bild, dass diese Berufung nicht für jeden einzeln geschieht – unabhängig und isoliert –, sondern dass Gott die Berufenen zu einem Volk zusammenfügt. Diese mit der individuellen Berufung geschenkte Gemeinschaft ist keine beliebige Eigenschaft, sondern ein konstitutives Wesensmerkmal christlicher Existenz.

Charakter des Unfertigen

Darüber hinaus macht das Bild vom pilgernden Gottesvolk deutlich, dass die Kirche auf ihrem Weg einer ständigen inneren und äußeren Wandlung (Ecclesia semper reformanda) unterworfen ist. Die Kirche steht unter dem Charakter des Vorläufigen, Unfertigen und bildet also alles andere als eine »perfekte Gesellschaft«: Die Kirche »wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden … Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht…« (LG 48).

Die Kirche hat den historischen Auftrag, den Willen Gottes und das Evangelium immer besser zu verstehen, zu leben und zu verkünden. Für unser Thema heißt dies, dass sich jede Gemeinde angesichts potentieller neuer Christen die Frage stellen muss, in welcher Weise diese die Weiterentwicklung der Gemeinde fruchtbar fördern können. Die Kirche öffnet sich der Welt, indem potentiell neue ChristInnen und neue Mitglieder als Chance gesehen werden können, das Evangelium immer besser zu erkennen und in der Welt zu leben.

Blickt man in die Urkirche, so war sie wohl durch einen neuen, gemeinschaftlichen Lebensstil charakterisiert. Menschen verschiedenster Herkunft, mit unterschiedlichsten Sprachen und aus verschiedenen sozialen Schichten nannten sich »Bruder« und »Schwester«. Es ist davon auszugehen, dass es die Konkretisierung dieser potentiell universellen Gemeinschaft und der Gastfreundschaft gegenüber jeder/m war, die die gewaltige Anziehungskraft des Urchristentums ausmachten. »[Ihr] seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild des Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen, Wo das

»Alle Menschen sind aus Gnade zum Glauben gekommen.«

geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Freunde, Skythen, Sklaven oder Freie« (Kol 3,10f.). In der Sprache von heute müssen wir sagen, dass hier eine multikulturelle Gesellschaft vorlag, die sich nicht aus gegenseitiger Sympathie bildete, sondern in der zum einen einander fremde Menschen in einem tieferen Sinn verbunden und zum anderen bestehende Unterschiede durch die geschenkte Gemeinschaft mit Gott heilsam relativiert wurden.

Die Maßstäbe und Bilder, die in einer christlichen Gemeinschaft gelten, werden von Gott neu gesetzt. Es ist dies der Vorrang der Gnade. So wie sich in der Urgemeinde die Juden als das erstberufene Volk gegenüber den »Spätberufenen«, den Heiden, nicht besser dünken konnten, so können auch heute die so genannten »älteren Mitglieder« gegenüber den Neuhinzugekommenen keine Privilegien geltend machen. Alle Menschen sind – die einen früher, die anderen später – aus Gnade zum Glauben gekommen. Das weckt Dankbarkeit.

Berufung leben und Charismen entfalten

Das Finden eines Platzes in der christlichen Gemeinschaft ist theologisch nicht nur mit soziologischen Kategorien, etwa mit dem Begriff der Integration, angemessen zu erfassen. Das Finden eines Platzes in einer christlichen Gemeinschaft ist vielmehr eng mit dem Entdecken und Leben der eigenen Berufung und der Entfaltung der von Gott geschenkten Charismen verbunden: für den Einzelnen und für die Gemeinde als ganze. Als Mitglieder der Gemeinschaft sind wir aufgerufen, einander in geschwisterlicher Aufmerksamkeit im Entdecken und Leben der persönlichen Berufung gegenseitig zu unterstützen und zu begleiten.[10]

Freilich sind wir darin reichlich ungeübt und müssen besser sehen lernen, was Gott den Einzelnen an Gaben zum Aufbau der Gemeinde geschenkt und welchen Platz er für ihn/sie ausgedacht hat. Persönliche Berufung und gemeinsamer Glaubensweg einer Gemeinde verschränken sich und bedingen einander. Denn die geschenkten Gaben entfalten ihre volle Kraft erst in Kommunikation mit anderen Charismen und sind dadurch zugleich geschützt vor Fehlent-

wicklungen. Ziel ist die erlöste Verschiedenheit im Leib Christi (vgl. 1Kor 12). Wenn Gott der christlichen Gemeinschaft neue Mitglieder zugesellt, dann ist die Aufnahme mehr als eine sozialpsychologische Frage. Und auch die vorhandene Pluralität ist für die Kirche nicht einfach ein in Kauf zu nehmendes Übel, sondern eine mit den Augen des Glaubens erkannte Wirkung des

»Die Aufnahme ist mehr als eine sozialpsychologische Frage.«

einen Geistes, der die verschiedenen Berufungen wachsen lässt. Der separierende Individualismus wird überwunden, indem die Entfaltung der Charismen an die Gemeinschaft gebunden wird. Dass eine solche Gemeinschaft gelingt, in der jeder seinen guten Platz hat und seine von Gott geschenkte Berufung leben kann, liegt letztlich nicht nur in der Macht der Mitglieder: Es ist Geschenk.

Bei allen Überlegungen zu diesem Thema ist es tröstlich und gut zu wissen: Während jeder/jede von uns noch unterwegs ist, seinen/ihren Platz zu finden, hat Gott uns schon gefunden. Er hat uns auf ewig in seine Hand geschrieben, und wir haben einen Platz in seinem Herzen.

Regina Polak, Dr. theol., Mag. Phil., MAS (Spirituelle Theologie), ist Assistentin am Institut für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind empirische Religions- und Werteforschung sowie Religion, Glaube und Kirche in gesellschaftlichen Transformationsprozessen.

Joannes Panhofer, Dr. theol., ist Assistent am Institut für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Seine Forschungsschwerpunkte sind Gemeindeentwicklung und -leitung, »neue Religiosität«, empirische Sozialforschung und Pastoralpsychologie.

[1] Vgl. Petr Slouk: Wie Erwachsene Christen werden. Zur Eingliederung von erwachsenen JungchristInnen in Tschechien, in: DIAKONIA 39 (2008), 438-444; Michal Kaplánek: Warum Erwachsene Christen werden. Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien, in: DIAKONIA 39 (2008) 276-283.

[2] Z.B. Bertelsmann-Stiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007. – Paul M. Zulehner/Regina Polak: Von der »Wiederkehr der Religion« zur fragilen Pluralität, in: Christian Friesl/Regina Polak/Ursula Hamachers-Zuba (Hg.), Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990-2008, Wien 2009, 143-206.

[3] Bernhard Spielberg: Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?, in: DIAKONIA 38 (2007)183-190, 187.

[4] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Arbeitshilfen 160), März 2001, 19.

[5] Hans-Jürgen Fraas: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen 1973.

[6] Gottfried Adam/Roland Kollmann/Annebelle Pithan (Hg.): »Normal ist, verschieden zu sein.« Das Menschenbild in seiner Bedeutung für religionspädagogisches und sonderpädagogisches Handeln. Dokumentationsband des Vierten Würzburger Religionspädagogischen Symposiums, Münster 1994.

[7] Vgl. Wilhelm Bruners, Gottesbild und Persönlichkeitsstruktur, in: Lebendige Katechese 16 (1994) 83.

[8] Vgl. Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 181.

[9] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Neue Berufungen für ein neues Europa (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131) Bonn 1998, 43f.

[10] Vgl. zur begleitenden, hirtlichen Basiskompetenz aller Gläubigen: Hermann Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000, bes. 17-21.

Maria Widl

»Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,30)

Über den Glauben als Suchbewegung und Lebensweg

In der modernen Säkularität ist Glaube kein ein für allemal angenommenes Regelwerk, sondern eine immer neue Suche und mehr noch ein Unterwegs-Sein. Das konfrontiert auch Alt-Eingesessene mit Beweglichkeit. Analogien und Konnotationen zum Christwerden heute.

Als Kind war es mir selbstverständlich, »katholisch« zu sein. Dann kam die Sympathie für die Ökumene und ich entdeckte, dass ich »Christ« bin, der katholisch ist. Feministische Einflüsse haben mich gelehrt, mich als »Christin« zu verstehen. Und angesichts all dessen, was in der so genannten Esoterik als Spiritualität daherkommt, wurde es mir später wichtig, »gläubig« zu sein. Mein christliches Selbstverständnis hat sich im Laufe der Zeit, der Kontexte und der Lebenserfahrung gewandelt.

Nichts bleibt, wie es ist – auch nicht der Glaube

Dieser beständige Wandel ist im Zuge des modernen Fortschrittsgedankens den meisten Menschen normal geworden. Alles ist ständig im Fluss, nichts bleibt beim Alten, man muss sich bewegen, um nicht vom Strom der Zeit überrollt zu werden. Und wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.

Das Konzil hat diesem modernen Lebensgefühl der beständigen Bewegung Rechnung getragen und Kirche als das Volk Gottes begriffen, das durch die Zeit unterwegs ist. Es ist sich dessen bewusst, dass dem Wandel der Verhältnisse einer des religiösen Lebens entspricht. So lesen wir in der Pastoralkonstitution: Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. Vom Menschen, seiner Vernunft und schöpferischen Gestaltungskraft gehen sie aus; sie wirken auf ihn wieder zurück, auf seine persönlichen und kollektiven Urteile und Wünsche, auf seine Art und Weise, die Dinge und die Menschen zu sehen und mit ihnen umzugehen. So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt (vgl. GS 4).

Der Wandel des religiösen Lebens bezieht sich nun sowohl auf die Gestalt, die Inhalte wie die Orte des Glaubensvollzugs. Die traditionelle Volkskirche ist primär durch Konvention und Sitte bestimmt. Ein guter Katholik war darin der,

der sich in alle Regeln des kirchlichen und davon bestimmten gesellschaftlichen Lebens entsprechend einfügte: in die Standesordnung der Überordnung des Mannes über die Frau, die Vielfalt der göttlichen und kirchlichen Gebote, die moralischen Regeln und sittlichen Gebräuche, die Hoheit des Klerus über das Seelenheil und die Binde- und Lösekraft der Kirche. Als fromm und gottgefällig galt, wer alle diese Regeln mit besonderem Eifer verfolgte und sich zugleich in Askese und Demut, in Pflichterfüllung und Gehorsam übte.

Die moderne Welt entzieht dieser Art von Gläubigkeit weitgehend den Boden. Hierarchie und Standesregeln kollidieren mit der modernen Emanzipation und dem Freiheitsstreben der Kultur. Bildung und Mobilität, Industrialisierung und

»Museumsgut der Seele«

Verstädterung entziehen dem bäuerlich geprägten kirchlichen Brauchtum sowohl die Passung wie die Legitimation. Das religiöse Leben droht zum Museumsgut der Seele zu verkommen, wenn es sich nicht in zeitgemäßere Formen weiterentwickelt.

Die Würzburger Synode war sich dessen bewusst, dass wir auf neue Weise Rechenschaft geben müssen von unserer Hoffnung. Dort heißt es: »Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben, ›Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist‹ (vgl. 1Petr 3, 15). Wir müssen zusehen, daß über den vielen Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt ... Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, daß allzu viele zwar noch einen rein feierlichen, aber immer weniger einen ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche machen.

Sich solchen »radikalen« Fragen in der Öffentlichkeit der Kirche zu stellen, gehört zur Radikalität der pastoralen Situation, in der unsere Kirche heute steht und das Zeugnis ihrer Hoffnung weitergibt ... Sie darf nicht nur von einzelnen innerkirchlichen Reformen sprechen,

»Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit«

wenn ihr tagtäglich der Verdacht entgegenschlägt, daß das Christentum nur noch mit verbrauchten Worten und Formen den Fragen und Ängsten, den Konflikten und Hoffnungen in unserer Lebenswelt, der mühsam verdeckten Sinnlosigkeit unseres sterblichen Lebens und unserer öffentlichen und individuellen Leidensgeschichten antworte.«[1]

Der Glaube wird unter modernen Voraussetzungen zur Suchbewegung – sowohl danach, wie er zu verstehen, wie danach, wie er zu gestalten sei. Nun setzt auch die biblische Tradition keineswegs voraus, dass man den Glauben immer so haben und treu festhalten kann, wie es die Volkskirche suggerierte. So lesen wir: »Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet.« (Mt 7, 7f = Lk 11,9f)

Suchbewegungen – zwischen Verlust und Vertiefung

Die Einheitsübersetzung überschreibt diesen Abschnitt mit »Vom Vertrauen beim Beten«. Eine solche Suchbewegung steht also im Kontext des Gebets und des Gottvertrauens. Darf das immer

vorausgesetzt werden, wenn von Suchbewegungen die Rede ist?

Analogie 1 – die Suche nach dem Lichtschalter: Eine erste Möglichkeit von Suchbewegungen ist zufällig und zielgerichtet zugleich. Wenn ich nachts einen dunklen Raum betrete, suche ich nach dem Lichtschalter neben der Tür. Ich weiß aus Erfahrung, dass er da irgendwo sein wird. Und in der Regel finde ich ihn selbst in unbekannten Räumen sicher und relativ schnell. Erfahrung und Vertrauen führen direkt zum Ziel.

Analogie 2 – die Suche nach einem verlorenen Gegenstand: Oft verlegt man etwas, weil man unaufmerksam, abgelenkt oder einfach im Stress war. Die schnelle und nervöse Suche ist zielgerichtet, oft aber erfolglos. In der Regel hilft es, einen Gang zurückzuschalten, in Ruhe nachzudenken, wo man das Gesuchte das letzte Mal hatte, dabei aus den bisherigen Gedanken-Suchbahnen auszusteigen, und man ist erfolgreich. Länger nicht gesehene Dinge werden auch auf diesem Weg meist nicht gefunden. Sie tauchen genau dann wieder auf, wenn man nicht mehr daran denkt und sie nicht mehr sucht. Manchmal bleiben sie auch dauerhaft verschollen.

Analogie 3 – die Suche nach einer intelligenten Ausrede: Die meisten Entscheidungen des Menschen werden wahrscheinlich nicht aus

»nachdenken, wo man das Gesuchte das letzte Mal hatte«

gutem Grund, sondern wegen des guten Gefühls getroffen, das man dabei hat. Oft hat man aber gar kein so gutes Gefühl bei der Sache. Vielleicht plagt einen sogar das schlechte Gewissen. Und dennoch weiß man: Man wird sich nicht dafür entscheiden, obwohl man es eigentlich sollte. Man will einfach nicht. Man hat einfach keine Lust dazu. Der passende Anlass hat sich noch nicht gefunden. Die anderen machen es schließlich auch so. Und außerdem kann man genug gute Gründe angeben, die einen rechtfertigen.

Analogie 4 – die Suche nach dem ersten Schritt: Manchmal möchte man etwas, aber man hat Schwellenängste. Die Hürde scheint zu hoch. Der erste Schritt ist zu schwer. Oder man weiß nicht, wo man anfangen soll. Und da ist noch die Angst vor dem Ungewissen: Was wird nach dem ersten Schritt sein? Worauf lasse ich mich da ein? Kann ich den Anforderungen Stand halten? Will ich das überhaupt? Kann ich verantworten anzufangen, wenn ich nicht weiß, wohin mich das führen wird?

Analogie 5 – die Suche nach Rechtfertigung: Da ist man von einer Sache insgeheim eigentlich überzeugt. Die anderen, die mit denen man lebt, wissen aber nichts davon. Wie soll man es sa-

»Ist es eigentlich verrückt, das zu tun?«

gen? Hat man ausreichend gute Gründe? Kann man vor sich selbst damit bestehen? Begründen sie die eigene Entscheidung ausreichend gegen über denen, die sie nicht teilen werden? Ist es eigentlich verrückt, das zu tun? Werden die anderen es akzeptieren? Wie stehe ich dann da? Verliere ich nicht meine soziale Einbindung? Es ist irgendwie peinlich; ist es das wert?

Analogie 6 – die Suche nach dem Abschied vom Gefundenen: Manchmal hat man nach reiflichen Überlegungen und vielen guten Initiativen der Suche etwas gefunden, das einen überzeugt. Und dann muss man schmerzlich feststellen, dass es von maßgeblichen anderen nicht angenommen, nicht wertgeschätzt, vielleicht sogar massiv abgelehnt wird. Man ist von den Gegenargumenten nicht überzeugt, man kämpft für seine Einsichten – und irgendwann muss man feststellen, dass man damit nicht durchkommen wird. Der Traum ist zerplatzt, die so kostbar er-

scheinenden Fundgegenstände sind wertlos geworden; man stellt sie noch für ein Weilchen in die Vitrine, feiert Feste zu ihrer Erinnerung, gibt ihnen bei jeder Gelegenheit neuen Glanz. Doch insgeheim weiß man, dass ihre Zeit vorüber ist. Die Geschichte ist weitergezogen, eine neue Suche steht an, andere gehen jetzt voran. Will man da mit? Ist es nicht schöner, im Museum seiner Fundstücke zu bleiben? Oder soll man neu suchen – selbst und mit Gleichgesinnten? Kann man sich dazu noch einmal motivieren? Wird man die Nostalgie überwinden können? Gibt es einen tatsächlichen Neustart oder wird man immer an seine erste Liebe gebunden bleiben?

Analogie 7 – die Suche zu erfahren und zu ergründen: Manchmal will man es einfach wissen. Man scheut nicht das Risiko und nicht den Konflikt. Es ist die Erschütterung und die Tränen

»Die Geschichte ist weitergezogen, eine neue Suche steht an.«

wert. Warum es nicht auskosten, wenn auch zitternd? Sich der Faszination anvertrauen, erschrocken über den eigenen Wagemut. Das Undenkbare denken, zu neuen Ufern aufbrechen; es ist Zeit.

Analogie 8 – die Suche nach dem wahren Leben: Keiner Moral, einer Frohbotschaft wollten wir folgen. In die Reich-Gottes-Praxis eintauchen, Optionen treffen für eine gerechtere und friedlichere Welt. Die Logik der Schöpfung, der Erlösung und des Geistes – Was ist das konkret? Wo liegen die Quellen unserer Freude, unserer Hoffnung? Wie ist das Leben, umgekehrt, das Normale auf den Kopf / auf die Füße gestellt? Habe ich die Kraft, gegen den Strom zu schwimmen? Wo ist die Gemeinde, die meine Visionen teilt? Stelle ich zu hohe Ansprüche? Was ist meine Berufung? Wem soll ich dienen um Seinet Willen? (Wie) ist das durchzuhalten? … Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht.

Wahrscheinlich gibt es noch mehr Analogien, um die Suchbewegungen des Glaubens in der heutigen Zeit zu beschreiben. Manche sind sicher ein Ausdruck von (mehr oder weniger) tiefem Glauben. Andere sind wohl eher ein Zeichen für den Glaubensverlust im Zuge der modernen

»Lebensvollzüge, die ohne Gott auskommen«

Zeit. Und gerade deshalb werden die Suchbewegungen nötig: Die Logik der Moderne mit ihrer grundsätzlichen Säkularität – ihren Lebensvollzügen, die ohne Gott auskommen – erfordert es, beständig danach zu suchen, was denn der Glaube unter geänderten Voraussetzungen noch bedeuten mag. Und wer länger – bedingt durch Alltagsanforderungen und Entfremdung – ohne Kirche gelebt hat, macht heute bei Interesse meist gute Erfahrungen mit einem Kurs des Erwachsenenkatechumenats, um wieder den Anschluss an das Glaubensleben zu finden.

Das Wegkonzept – vertrauend vorangehen

Vielleicht sollte man aber auch das Muster der Suchbewegung einmal problematisieren. Postmoderne Menschen neigen jedenfalls dazu, Suchbewegungen als irrelevant anzusehen, nach dem Motto: Wenn Christen auf der Suche nach ihrem Glauben sind, dann sollen sie mal machen. Meldet euch bei uns, sobald ihr etwas gefunden habt. Dann können wir ja schauen, ob das etwas bringt. Bis dahin sehen wir uns bei denen um, die uns schon etwas Ansprechendes zu bieten haben. Schließlich ist ja überall irgendwas Wahres dran.

Analytisch gesprochen: Der Glaube als Suchbewegung verweist auf das Innere der Gemeinde, auf die Sammlung, auf die Spiritualität. Er verschiebt die Sendung auf später oder meint, die Sammlung sei bereits die Sendung: Alle sind eingeladen mitzusuchen. Und wer dies nicht versteht oder nicht will, ist selber schuld oder geht eben seinen eigenen Weg.

Gerade das Wegkonzept ist es, worauf uns das Konzil verwiesen hat: Kirche, das pilgernde Gottesvolk, unterwegs durch Zeit und Kultur, der Botschaft von einem anderen, einem neuen Leben verpflichtet, das unter uns schon angefangen hat und dessen Vollendung wir entgegen gehen.

Möglicherweise ist das Weg-Konzept auch deshalb zu bevorzugen, weil es positiver, optimistischer, initiativer wirkt. Der Suche haftet immer die Konnotation des Verlustes an. Dadurch

»Glaube als Suchbewegung verschiebt die Sendung auf später.«

hat sie etwas Rückwärts-Gewandtes. Der Weg liegt nicht nur hinter, sondern immer auch vor einem. Und selbst wenn man sich des Zieles unsicher ist, motiviert er zum Voran-Schreiten. Was hat es von daher mit dem Glaubensweg auf sich?

Konnotation 1 – Der Weg ist das Ziel: Unterwegs sein ganz nach den eigenen Vorstellungen, selbst sehen, wo und wie man gehen kann, den Prozess zum Inhalt erklären – so wollte der moderne Mensch am liebsten leben. Erfolgreich sein und genießen – das macht die Postmoderne zum Lebensinhalt. Der Weg ist das Ziel – und das Leben ein Spaziergang? Das Konzil hat uns gelehrt, die Kirche als Volk Gottes zugleich als Weggemeinschaft wie als Sakrament des Heils zu verstehen. Der Weg als Sakrament des Ziels. Wo und wie wir gehen, bringt uns einem Ziel näher; oder auch nicht. Wir können die Chance verspielen, uns auf dem richtigen Weg zu bewegen und damit ans Ziel zu gelangen. Und zugleich hoffen wir, dass Gott uns am Ende von allen Wegrändern auflesen wird, egal wo oder wie weit wir gekommen sind.

Konnotation 2 – Sie erkannten ihn, als er das Brot brach: Da sind Menschen unterwegs. Sie haben ihr Ziel hinter sich gelassen, weil ihre Träume, ihre Hoffnungen zerplatzt sind. Jetzt wollen sie nur weg, kein Ziel vor Augen. Es geht

»Der Weg als Sakrament des Ziels.«

langsam, Trauer und Grübeln sind angesagt. Wie konnten wir uns so täuschen? Warum hat Er uns das angetan? Ihre Ideale sind verraten, ihre Perspektive vertan. Sie finden einen Wegbegleiter, unterwegs nach Emmaus. Geduldig hört er ihnen zu. Geduldig versucht er ihnen Schritt um Schritt zu zeigen, dass es so kommen musste. Langsam beginnen sie zu verstehen, dass Weg und Ziel schon richtig waren; sie hatten sich nur falsche Vorstellungen davon gemacht. In der Katechese lernen sie ihr Leben als Weg zu verstehen. Beim Brotbrechen erst erkennen sie, dass Gott die ganze Zeit mit ihnen war.

Konnotation 3 – Landkarten und Wegweiser: Wonach soll man sich orientieren, um nicht in die Irre zu gehen? Wie weit ist das Land des Lebens schon vermessen? Kann ich den Erfahrungen trauen, die andere darüber festgehalten

»Wie viele Richtmarken verlangt und verträgt die Freiheit der Kinder Gottes?«

haben? Wie weit bin ich an sie gebunden? Ist die Zukunft nicht ein offenes, unbetretenes Land, das mir alle Freiheiten lässt, wo und wie ich es betrete? Darf/soll/muss ich die Welt und mein Leben ganz selbst erfinden und verantworten?

Stehen Regeln und Inhalt des Weges in unserem Belieben? Wie viele Richtmarken verlangt und verträgt die Freiheit der Kinder Gottes? Liebe – und tu was Du willst (Augustinus).

Konnotation 4 – Da saß ein Bettler am Wegesrand: Nicht immer reicht die Kraft um voran zu schreiten. Manchmal wird man am Wegesrand ruhen, miteinander Erfahrungen austauschen, erzählen, singen und feiern. Manchmal wird man am Wegesrand auch denen begegnen, die keinen Grund zum Feiern, keine Weggefährten und keine Ressourcen mehr haben: keinen Plan, keine Hoffnung, keine Lust, keine

»Da saß ein Bettler am Wegesrand.«

Kraft. Wer setzt sich zu ihnen, ohne die Angst, selbst für einen Bettler gehalten zu werden? Wer macht ihnen Mut aufzustehen? Wer nimmt sie auf in die Gemeinschaft der Voranschreitenden? Wer gibt ihnen die Hoffnung auf einen Plan zurück? Werden wir am Ende nicht gefragt werden, wie wir meinen konnten, unser Ziel ohne sie zu erreichen?

Konnotation 5 – Zwischen Jericho und Jerusalem: Manchmal fällt unterwegs auch einer unter die Räuber, wird betrogen, ausgebeutet, fertig gemacht, liegen gelassen. Sehnlich und dankbar erhofft er einen Samariter. Wer fühlt sich zuständig, etwas gegen die Räuber zu unternehmen? Und was, wenn wir selber immer wieder zu ihnen zählen, mit unserem Lebensstil, unseren Ansprüchen, unserer Bequemlichkeit? Wir sind erlöst von der Erbschuld; es gibt ein gutes Leben trotz und in der strukturellen Sünde. Aber dürfen wir deshalb so weitermachen wie bisher?

Konnotation 6 – Versuchungen in der Wüste: Manchmal führt der Weg auch in die Wüste. Die ist nicht öd und leer, sondern eine Zeit der Verlockungen und Versuchungen. Nicht angewiesen sein auf die anderen, selbst aus Steinen Brot machen. Ganz sein eigener Herr sein, sich von niemand etwas sagen lassen müssen, im Glauben frei sein, auch von der Kirche. Dann: Sich jeden Höhenflug erlauben können, sich das Leben nach eigenen/nach modernen Vorstellungen selbst erschaffen, immer rechnen dürfen, dass einen die Engel auf Händen tragen, Gott zum Erfüllungsgehilfen des selbstgewählten Lebenskonzepts machen. Und wenn es nicht gut ging, die Theodizeefrage stellen: Wie konnte Gott mir das antun? Wenn er mich liebt: Warum darf ich dann nicht leben, wie ich will? Schließlich: Es sich auf einem hohen Thron bequem machen, sich die Welt zu Füßen legen lassen, sich alles nach den eigenen Maßstäben zurecht rücken. Wer ist Herr über Leben und Tod, über Gut und Böse, über Mächte und Gewalten? Sind wir noch fähig und willens, vor Gott die Knie zu beugen?

Konnotation 7 – Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben: Die Gottesfrage ist der springende Punkt heutiger Glaubensentwicklung. Ist Gott der Weg oder die säkulare Kultur? Ist Gott die Wahrheit oder die moderne Wissenschaft? Ist Gott das Leben oder das Geld? Nun können

»Sind wir noch fähig und willens, vor Gott die Knie zu beugen?«

wir nicht leben ohne Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft. Aber haben diese nicht unter der Hand oder ganz offen Regeln ausgebildet, die nicht dem Reich Gottes zuarbeiten? Sind ihre Sachzwänge nicht die Verschleierung handfester Interessen, die auch wir insgeheim gern teilen? Haben wir den toten Gott am Kreuz, den wir überall verehrend zur Schau stellen, schon zu sehr verinnerlicht? Haben wir uns vielleicht längst damit abgefunden, dass wir ohne Gott und selber klar kommen müssen? Und ist uns das

vielleicht auch manchmal ganz recht, weil wir uns von Gott nicht gern bei allem und jedem auf die Finger schauen lassen wollen? Und treffen all diese Fragen nicht auf die kirchlichen Vorgänge genauso zu wie auf die gesellschaftlichen? Ist Gott noch zu retten? Sind wir noch zu retten? Gott, Du bist groß!

Wer bewegt die Stehengebliebenen?

Erwachsenenkatechese ist heute nicht mehr einfach nur ein Kursangebot. Sie ist im besten Fall eine Kombination von spirituellen Exerzitien, Kirchengemeinschaftserfahrung und theologischer Glaubensbildung. Sie ist ein Weg, wo man danach anderswo steht als davor. Wie sollten solche Menschen mit ihren Wegerfahrungen sich eingliedern in eine Gemeinde, die schon lange nicht mehr unterwegs war?

Maria Widl, Dr. theol. habil., ist Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Säkularität und missionarische Pastoral, Christentum und Esoterik, Postmoderne und Religiosität, Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Sozialpastoral, Movimenti sowie Priester- und Laienbildung.

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975), Beschluss Unsere Hoffnung, (Einleitung), OG 85-86.

Mascha Join-Lambert

Spiritualität und Politik

Ansichten eines Verhältnisses

Joseph Wresinski, Priester der Armen in Frankreich, hat die Verschränkung von gesellschaftlichem Engagement und geistlicher Verwurzelung überzeugend gelebt. Aus seiner Lebenserfahrung lassen sich Ecksteine eines fruchtbaren Verhältnisses von Spiritualität und Politik ablesen.

Zwei Jahre lang habe ich am Armutsbericht gearbeitet, der Père Joseph vom Wirtschafts- und Sozialrat der französischen Republik anvertraut worden war. Danach nahm ich mir endlich eines seiner geistlichen Bücher vor. Und war verblüfft: In der Sprache des Evangeliums las ich genau dasselbe, was er mich gebeten hatte, an die Adresse der politischen Entscheidungsträger zu erarbeiten.« So berichtete ein enger Mitarbeiter von Joseph Wresinski (1917-1988), dem Gründer der internationalen Bewegung ATD Vierte Welt.

Im Folgenden versuche ich nachzuvollziehen, wie der »curé de campagne« (Dorfpriester) und »curé de la racaille« (Lumpenpriester), Joseph Wresinski, seiner Botschaft einen Weg ins öffentliche Leben gebahnt, was ihn dabei geprägt hat und was ihm wichtig wurde – so wichtig, dass es für seine Nachfolger Gültigkeit erlangte. Über sie hinaus kann es möglicherweise zu einem tragfähigen Demokratieverständnis beitragen.

Politische Grunderfahrungen

Schon seine Geburt war eine politische Grunderfahrung: die der Verlassenheit. In einem Internierungslager für feindliche Ausländer wurde Joseph Wresinski während des Ersten Weltkrieges geboren. Seine Schwester verhungerte dort. Die Kindheit in der Tristesse der Nachkriegszeit in der französischen Provinz, die Erfahrung des schutzlosen Ausgeliefertseins an die Armut und an die Abneigung »der anderen«, konnte sich nur tief einprägen. Als Lehrling schloss sich Wresinski zuerst der kommunistischen Jugend an, verwurzelte sich dann aber bei der Katholischen Arbeiterjugend.

Später, als Seelsorger in einem Obdachlosenlager bei Paris, wo 300 Familien in Umständen leben, die an manche schlimme Lagererfahrungen erinnerten[1], wurde er Zeuge der Verachtung und der mutwilligen Ablehnung dieser Bevölkerungsgruppe durch die öffentliche Verwaltung und die Politik. Eine Ablehnung, die auch vor seiner Person nicht Halt machte.

Aus seiner Familie hatte Joseph Wresinski eine weitere Erfahrung in den Aufbau der »Be-

wegung ATD Vierte Welt« mitgebracht: die der Abhängigkeit. »Wenn man für alle Entscheidungen im Leben von der Meinung anderer Leute abhängig ist, muss man sich klein machen«, schärfte er seinen Nachfolgern noch im Krankenhaus ein.[2]

Diese Ausgangslage machte Père Joseph vorsichtig im öffentlichen Auftreten nach allen Seiten. Als Vertreter einer Minderheit suchte er zunächst Schutz für sie und seinen Verein. Der Wunsch, als eigene Stimme in der Öffentlichkeit wahrgenommen, angenommen und geachtet zu werden, konnte erst viel später, nach 1968, in vorsichtigen Schritten umgesetzt werden. Noch viel später, nachdem die Aufbauphase abgesichert schien, wurden auch Bündnisse mit anderen Initiativen versucht.

Grundlegende geistliche Erfahrungen

»Ich wachte auf und gehörte zur Kirche. So zur Kirche, dass ich Priester werden wollte.«[3] Joseph Wresinski war ein besonderer Priester, dem seine Lebenserfahrung einen unmittelbaren Zugang zum Alten und zum Neuen Testament verschaffte. Deren Aktualität gab er an alle weiter, die mit ihm zu tun hatten.

Joseph Wresinski lebte in der Gegenwart Jesu und orientierte sich an ihm. Das fiel ihm vielleicht deshalb leicht, weil er in den handelnden Personen seiner Umgebung die Menschentypen, die die Evangelien bevölkern, wiederfand. Er lebte den Alltag des Evangeliums heute. Deshalb waren ihm auch die Wege Jesu von seiner Berufung bis ans Kreuz ständig vor Augen. Er, der selber seine Begabung zum Volkstribun wahrzunehmen lernte, der um seine Macht über die Gemüter derer, die ihm vertrauten, ihm als MitstreiterInnen in ATD Vierte Welt einen Teil ihrer persönlichen Zukunft anvertrauten, wusste, lebte den Widerstand gegen die Versuchungen von Macht und Karriere als Teil seiner Verantwortung für uns alle.

Joseph Wresinski lebte auch in der Zuversicht der Aktualität der Heilsgeschichte. Er hätte mehr als einmal verzweifelt und bitter über die Dummheit der Menschen werden können: »Wie unglücklich müssen die Reichen sein, dass sie den Armen von einer Generation zur anderen

»Aktualität der Heilsgeschichte«

stets Bösartigkeit unterstellen und sie dafür bestrafen«[4]. Doch er hat bis zum letzten Tag geglaubt und gehofft, hat noch an einem Vortrag für Familien gearbeitet, mit ganz jungen Freiwilligen seine letzten Stunden vor seiner Operation geteilt.

Er sah sich in der Rolle dessen, der sich kraft der Erfahrung der göttlichen Verheißung für die Ärmsten erlauben darf, Wahres zu sagen. So ernst er sein Priesteramt nahm, so ernst nahm er auch die Verantwortung eines Propheten. Immer hielt er Abstand zu einer Umgebung, die ihn manchmal gerne politisch oder kirchlich vereinnahmt hätte. Die Demütigungen, mit denen seine Ablehnung jeder Kumpanei bestraft wurde, schüttelte er ab wie ein Wasservogel das Nass.

Aber vor allem hat in diesem Zusammenhang seine Vorstellung vom »Volk der Armen« Bedeutung: in seinem Verständnis eine zeitgemäße Übertragung des alttestamentlichen

»Erfahrung der göttlichen Verheißung für die Armen«

»Volkes«, das »im Finstern sitzt und auf ein großes Licht wartet«. Aus dem Volk Israel wird bei ihm »der kleine Rest« schlechthin, dem die Verheißung der Freiheit gilt und das Erbarmen,

dem »im Angesicht der Feinde voll eingeschenkt« wird, um das Bild des Psalmisten zu bemühen.

Freilich ist für Père Joseph »die Vierte Welt« auch eine soziologische Wirklichkeit, die heutige Form des so genannten »Quatrième Etat«, der Stimmlosen aus der Zeit der Französischen Revolution. Freilich ist die Vierte Welt auch eine pädagogische Kategorie, indem sie die Schande, arm zu sein, durch die gemeinsame Identifizierung mit der »Sache der Armen – Sache der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit« ersetzt.

Ich glaube jedoch, dass die geistliche Dimension dieser Vorstellung des »Volkes der Armen« für Père Joseph die zeitlos gültigste war. Er konnte nur deshalb ein so glaubwürdiger Anführer einer internationalen Bewegung und ein Prophet, eine Stimme mit Autorität im gesellschaftlichen Konzert werden, weil er durch und

»durch und durch ein liturgischer Mensch«

durch ein liturgischer Mensch war. Père Joseph gehörte sich nicht selbst. Er verschenkte das Geschenk des Lebens weiter. Wir, die manchmal an seiner Seite sein durften, haben von dieser dichten Gegenwart, in die er unsere Existenzen bettete, unendlich profitiert und das erst nach seinem Tode gemerkt.

Ein liturgisches Leben – alles war gelebter und bewusster Dank. Wenn er zu Beginn einer Versammlung sagte: »Lasst uns in die Gegenwart des Volkes der Armen eintreten«, so meinte er die gegenseitige Gegenwart: Gegenwart für Gott und Gegenwart Gottes.

Es ist hier vielleicht hilfreich, sich auf einen Klassiker zu stützen. Romano Guardini spricht vom gemeinsamen Engagement der liturgischen Gemeinde und des Priesters: »Teilnehmen, das heißt, so handeln, dass man an der Handlung eines andern einen Teil hat. Der andere ist hier der Priester. Er ist nicht da für sich selber, sondern für die Gemeinde. ... Wenn der Priester sich engagiert, tut er es nie für sich allein, privat, sondern für alle. Alle sind eingeladen, in die Feier einzutreten. ... Deshalb weist alles, was er tut, über sein persönliches Leben hinaus. Der Aufbau der Liturgie ist von Grund auf so, dass alle Gläubigen in sie eintreten können und sollen.«[5]

Als Priester konnte Joseph Wresinski gar nicht anders, als zur Versammlung und zur gemeinsamen Aktion aufzurufen. Er konnte gar

»Christus engagiert sich jeden Tag.«

nicht anders, als aus dieser Haltung heraus ohne Umschweife radikale Änderungen im Land und weltweit als notwendig zu erkennen und dafür zu werben, dass »die Menschen endlich ernst mit dem Menschen« machen.

Man irrte sich aber, und ATD Vierte Welt irrte sich, wenn daraus der Schluss gezogen würde, dass seine Grundhaltung für alle Zeiten auch die Nachfolger trüge und heute allein die sozialpolitischen Ausformungen und der rechtliche Rahmen seiner politischen Vorstellungen dringlich umzusetzen seien. »Christus engagierte sich jeden Tag«, erinnerte er uns. Er tat es auch.

Gemeinsam handeln

Das öffentliche Auftreten von Joseph Wresinski entwickelte sich von der Einforderung eines institutionellen Schutzes für die Armen weiter zum Aufbau der ATD-Bewegung als repräsentative Gruppe. Sie forderte von der Gesellschaft und der politischen Führung Anerkennung sowie Einbeziehung in politische Verhandlungen. Gleichzeitig suchte Joseph Wresinski über Jahrzehnte das Gespräch mit Entscheidungsträgern im öf-

fentlichen Leben, um das Anliegen der Ärmsten ihnen persönlich in die Hände zu legen.

Gemeinsam handeln und nicht alleine, Ausgrenzung aufdecken und nicht verharmlosen, den Einsatz dagegen als Kampf für Menschenwürde vorrangig behandeln, Schutz durch die Institutionen einfordern ebenso wie Anerkennung, Verhandlungen führen: aus diesen Bausteinen baute Joseph Wresinski seine öffentliche Bewegung auf.

Erstens suchte er das Einverständnis der Menschen und zweitens suchte er die Legitimität, um in ihrem Namen zu reden. Joseph Wresinski suchte Übereinstimmung mit den

»Er suchte den gemeinsamen Grundton.«

Menschen, denen er aus einer Lage der »Unfreiheit« in die Selbstbestimmung helfen wollte. Den Einklang, die Harmonie, den gemeinsamen Grundton suchte er und gab ihn seinen MitstreiterInnen zu suchen auf. Die Etappen dabei erkennt man aus der Wortwahl, die sie beschreiben: Kommunion – Verbindung – Betrachtung in Achtung der Einsamkeit – Teilnehmende Beobachtung – Teilen – Wissen – Dienen – Mitstreiter – Verbündete – Volontäre, Menschen mit freiem Willen zur Verantwortung – Kampf – Solidarität – Brüderlichkeit.

Am Ende seines Lebens schrieb er in seinem Abschiedsbrief: »Wir müssen die Spiritualität unser Brüder haben. Das heißt, dass wir erreichen müssen, mit den anderen auf eine bestimmte Art zu leben; dass die anderen für uns zählen, dass wir uns mit ihnen identifizieren, weil sie wie wir sind. Sie führen genau den gleichen Kampf, mit den gleichen Schwierigkeiten, auch mit den gleichen Zweifeln, den gleichen Schmerzen, den gleichen Sorgen und auch mit den gleichen Hoffnungen und Freuden. Dies ist die Spiritualität … Spiritualität ist auch, dieses Vertrauen zu haben, dass die Brüderlichkeit die Grundlage all unserer Kämpfe ist. In dem Maße, wie die Ärmsten uns wirklich vereinigt wahrnehmen und wirklich liebend, werden sie uns auch folgen.«[6]

Sein Weg von dem einsamen prophetischen Aufruf zum gemeinsamen repräsentativen Auftritt im Namen der Mitglieder und aller Armutsbetroffenen lässt sich ebenfalls an der Entfaltung

»Brüderlichkeit als Grundlage all unserer Kämpfe«

der Wortwahl ablesen. So waren mit dem »Volk« die Armen sowohl in einer geistlichen als in einer politischen Rolle gemeint. Joseph Wresinski sah sie als »Salz der Erde« ebenso wie als Vertreter der stummen MitbürgerInnen. So empfanden er sich und später die ATD als Organisation trotz kleiner Mitgliederzahlen vertretungsberechtigt. Am Ende seines Lebens erhob er die Stimme im Namen der »Armen aller Zeiten«[7].

Seine Überzeugung und Legitimität waren unerschütterlich, weil sie sich auf die Auflehnung gegen das Unglück stützten. Darüber wusste er sich eben im Einklang, weil er mitgelitten hatte, so wie er das Leiden seiner eigenen Familie mitgelitten hatte. Seine öffentliche Stimme war in der geistlich verarbeiteten Wirklichkeit verwurzelt. Diese verkörperte ihm das menschliche Leiden so absolut, dass alles andere sich beiordnen musste.

Handeln einfordern

»Drei Dinge, die wir nicht hinnehmen«, so begann Joseph Wresinski seine Ansprache auf der ersten großen öffentlichen Veranstaltung in der Mutualité in Paris 1977. Drei Themen, deren Forderungen bis heute den öffentlichen Einsatz

von ATD bestimmen: Recht auf Bildung, auf Familiensicherheit, auf Achtung im öffentlichen Leben. Seine Themen drückte er immer in Form von Rechten aus. Wenn er vom »Recht auf Schönheit« spricht, weiß er wohl, dass es nicht einklagbar ist, und will dennoch zum Ausdruck bringen, dass kein Mensch sich seelisch und intellektuell aufbauen und entfalten kann ohne Berührung mit einer ästhetischen Erfahrung. Dieses Bedürfnis, dem notwendigerweise Rechnung getragen werden muss, verleiht deshalb den Menschen ein »Recht«. Daraus leitet Joseph Wresinski eine Pflicht für BürgerInnen und Institutionen ab, die er eine »heilige Pflicht« nennt.[8]

Diese Pflicht, die Armut zu bekämpfen, war dabei für ihn nie eine Pflicht zur sozialen Integration. Er sprach von »Freiheit« und »Befreiung«, die in seinem Verständnis zur paulinischen Freiheit führen musste, also zu einer Mitmenschlichkeit, in der »kein Freier und kein Sklave, kein Grieche und kein Jude« sein soll. Freilich heißt Armutsbekämpfung für ihn Arbeit, Wohnung, Bildung, Gesundheit etc., also: Lebensgrundlagen zu sichern. Es heißt aber nie, in einer Gesellschaft zu »funktionieren«, sondern sie mitzugestalten.

»nicht in einer Gesellschaft funktionieren, sondern sie mitgestalten«

So stark er die Gewalt anprangerte, die direkte wie indirekte, die Menschen in Armut angetan wird, so deutlich konnte er antworten, nach den Erwartungen von Menschen befragt: »Nachsicht, Nachsicht und nochmals Nachsicht.« Also nicht »Kampf«, sondern Freiraum für jeden persönlichen Neubeginn. Dieser Freiraum für das eigene Gestalten, für Aufbrüche zu nicht festgelegten Lebensinhalten war für ihn auch der Freiraum, in dem Freundschaft und Hoffnung im persönlichen und gesellschaftlichen Bereich wirken könnten. Dies zeigt, in welchem Ausmaß er der geistigen und geistlichen Hoffnung eine Rolle bei der Armutsbekämpfung zuwies. Das konforme integrierte Leben in einer Gesellschaft ist wichtig, insofern es materielle Sicherheit verleiht

»schutzbedürftige Bevölkerungsgruppe«

und die Wertschätzung der Umgebung ermöglicht, doch es war ihm kein Wert an sich. Im Gegenteil erstrebte er immer, dass BürgerInnen mit Armutserfahrung, die durch ATD Vierte Welt auch Gemeinschaft und Freundschaft erfahren hatten, »Salz der Erde« für mehr Mitmenschlichkeit in der Arbeitswelt und in ihren Nachbarschaften würden. Für Mitmenschlichkeit, die offen macht, um »dahin geführt zu werden, wohin man nicht zu gehen« dachte.

Rolle des Staates

In der politischen Kultur der französischen Republik nimmt der Staat eine herausragende Rolle ein. Er ist sozusagen der Garant dafür, dass die Politik und weitgehend auch die Gesellschaft die Grundsätze von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« nicht nur nicht verraten, sondern sich ihnen ständig neu nähern. An dieser Verantwortung hielt auch Père Joseph fest und zwar umso mehr, als er es mit einer schutzbedürftigen Bevölkerungsgruppe zu tun hatte. Armen gegenüber führt der Ermessensspielraum der Verwaltungen immer wieder zu Willkür, und auf den Arbeitsplätzen, in den Schulen, in den Hilfsorganisationen fühlt sich nicht nur jeder und jede zum Urteil über Ärmere berufen, sondern auch Vorurteile und Diskriminierungen schlagen auf den Alltag durch. Selbst Kirchengemeinden sind nicht davor gefeit.

Dem stand für Père Joseph die Rolle des Staatsoberhauptes als Garant der Verfassung, des Schutzes der Minderheiten, gegenüber. In den ersten Jahren seines Wirkens in Noisy-le-Grand und der »Zone« um Paris schien es ihm dringend, für diesen Schutz diese Garantie zu kräftigen, und so suchte er die Möglichkeit zu Gesprächen mit den Präsidenten de Gaulle und Pompidou.

Erst viel später erlangten diese und weitere Besuche die Formen von Verhandlungen mit Delegationen, die Beschwerden und Forderungen einbrachten. Als 1997, fast 10 Jahre nach dem Tod Père Josephs, ein Rahmengesetz zum Schutz vor sozialer Ausgrenzung in erster Lesung dem Parlament vorlag, stand die Vorsitzende von ATD, Geneviève Anthonioz de Gaulle, am Rednerpult und die Publikumsgalerie war gefüllt mit Delegationen aus ganz Frankreich. ATD hatte ein Stück Marsch durch die Institutionen geschafft und besseren Zugang zu Rechten erstritten.

Persönlich ansprechen

Père Joseph hatte aber immer auch den persönlichen Austausch mit Entscheidungsträgern gesucht. In seinem Verständnis gestaltete sich Politik gegen Armut nicht in Verhandlungen über Maßnahmenpakete, die Mehrheitsverhältnisse berücksichtigen und Kompromisse beschließen. Politischer Wille zu übergreifenden Fragen von Gerechtigkeit sollte nach seiner Auffassung auf einem allgemeinen Willen, einem ethischen Konsens zur Absage an unwürdige Verarmung und nicht auf einem Gleichgewicht von Interessen und Macht wachsen.

Deshalb glaubte Joseph Wresinski an das persönliche Gespräch mit jedem, unabhängig von seinen politischen Anschauungen. Er machte sich »Grieche mit den Griechen und Jude mit den Juden«, wie Paulus. Schon als junger Aktivist hatte er Kollegen geholfen, ihre Parteizeitung zu verkaufen, obwohl er mit deren Inhalt nicht übereinstimmte: Ihm war der Austausch über das tiefer liegende Recht, eine Meinung äußern zu können, wichtiger – mehr noch: Es war ihm wichtig, sich eine Meinung bilden zu können, ein Ideal leben zu dürfen. Auf dieser Ebene wollte er Verantwortungsträger für die Chancengleichheit für die Schwächsten gewinnen.

Weil Père Joseph ein liturgischer Mensch war, konnte er kein »Parteiführer« werden. Immer suchte er das Gespräch mit Andersdenkenden, jedem räumte er einen Platz ein, um das

»heilige Pflicht zur Großherzigkeit«

Feld der Menschlichkeit zu bestellen. Mit Vertrauen wollte er die Verantwortlichen an ihre eigenen Ideale erinnern und einer ganzen Gesellschaft mutete er eine »politique de la magnificence« zu: einen Willen, der »heiligen Pflicht« zur Großherzigkeit nachzukommen. Und nicht wenige beeindruckte er damit: »Er kam herein und sagte zu uns: Wenn ihr nicht verstanden habt, dass der Zustand des Elends alle Menschenrechte über den Haufen wirft, dann habt ihr gar nichts von den Menschenrechten verstanden. Das blieb mir wie an den Händen kleben«, erzählt Leandro Despouy, Berichterstatter der UNO zu »Menschenrechte und große Armut« (1996). Viele andere könnten hier angeführt werden.

Geistliches Wissen und Disziplin

Diese beeindruckende Kraft gründet, so scheint mir, im geistlichen Leben von Père Joseph. Er besaß ein geläutertes und untrügliches Wissen um den Menschen. Ihm gegenüber konnte keiner anders, als seine eigene Ehrlichkeit in Stellung zu

bringen. Das galt für den Praktikanten ebenso wie für den Ministerpräsidenten. Dieses Wissen war gütig, nicht zynisch. Es weckte die Begeisterungsfähigkeit seiner Gesprächspartner. »Ich glaube an die Güte. Wir haben keinen Grund, anderen zu misstrauen, so lange sie uns nicht das Gegenteil bewiesen haben«, sagte er trotz vieler Enttäuschungen am Ende seines Lebens.[9]

Die Kraft der Gegenwärtigkeit in der Liturgie, diese dichte menschliche und Gott dargebotene Gegenwärtigkeit, war in allen Gesprächen zu spüren. »Er war vollkommen und ausschließlich bei der Sache«, sagte ein Diplomat von ihm. Man möchte hinzufügen: »Er war im Hause seines Vaters«.

Immer öfter fanden solche Gespräche im Beisein von Vertretern von ATD statt, von Familien aus sozialen Brennpunkten, von Mitstreitern. Die Einladung war deutlich: sich selbst in Bewegung setzen zu lassen, Freundschaft zu schließen, sich ein wenig herzugeben, zu verschenken, die Geschichte einer Befreiung ernst zu nehmen, über manche Fragen neu nachzudenken, mit anderen, denen man bis dahin vielleicht die Denkfähigkeit abgesprochen hatte.

Erstaunlich viele, sehr verschiedene MitbürgerInnen haben sich im Laufe der Jahrzehnte »in Bewegung« gesetzt. Auf alle Fälle traute Père Joseph dieser Gemeinsamkeit, die man heute zivilgesellschaftlich nennen würde, zu, einen Gesinnungswandel herbeizuführen, der sich auch in der Rechtsprechung niederschlagen würde.

Was bleibt heute gültig?

Zwischen »Prophet« und »Volkstribun« war Père Joseph vor allem ein Mann aus der Welt der Armut. Ihre Erfahrung hatte ihn genährt, der in ihr unausrottbare Glaube an die Güte Gottes ihn getragen. Sein öffentliches Tun war ein einziges Fürbitten, eine lobende Darbringung, war eine Liturgie.

Sein öffentliches und politisches Auftreten ist vielleicht nur vermittelbar, wenn man darum herum das Bild seiner Zeit zeichnet und seiner persönlichen Geschichte. Sein Einfluss auf das politische Leben in Frankreich wird möglicherweise minimal bleiben. Aber sein Vorbild für diejenigen, die ein gesellschaftliches Ideal mit einem persönlichen Einsatz verbinden wollen, bleibt eine Einladung zur Größe. Er schenkt uns eine Lektion von Vorsicht wie von Kühnheit, von Demut wie von Stolz im Dienste der Größe der Menschen und ihrer Brüderlichkeit, als Lob an ihren Schöpfer.

Insofern bleibt Père Joseph aktuell, zumindest was zwei moderne Grundwerte angeht: Freiheit und Demokratie. »Welchen Typus Mensch braucht es, fähig, die Freundschaft Gedemütigter zu empfangen?«, fragte sich Père Joseph. Wie können wir uns gegenseitig helfen,

»Welcher Typ Mensch ist fähig, die Freundschaft Gedemütigter zu empfangen?«

solche BürgerInnen der verantwortlichen, gemeinsam verwirklichten Freiheit zu werden?

Diese Suche nach Freiheit für und mit Menschen in Armut machte aus Joseph Wresinski einen unermüdlichen Pädagogen. Erziehung zur Freiheit ist vielleicht ein Feld, das auch in der kommenden Zeit zu bestellen sein wird.

Was die Demokratie betrifft, so war ihm die Achtung und der Schutz von Minderheiten eine ihrer vornehmsten Eigenschaften. »Je schwächer ein Mensch ist, umso wertvoller ist er«, so drückte er demokratische Wertschätzung aus. Insofern nahmen diese Menschen, obwohl sie politisch stumm sind und von öffentlichen Diskursen und

Diskussionen auch nicht erreicht werden, eine Schlüsselstellung in seinem Verständnis von Demokratie ein. An ihnen zeigt sich die Wertschätzung der Menschenwürde schlechthin, sie sind »der Baustein, den die Baumeister verworfen haben«. Kein Wunder, dass Père Joseph in den manipulierten Mehrheiten und den modernen Mediendemokratien nur eine Zwischenstufe erkennen wollte.

Demokratie wächst in seinen Augen, wenn einzelne Persönlichkeiten sich zusammentun, um sich in gemeinsamer freier Bürgerverantwortung einer Minderheit zuzuwenden, die das Unglück – und damit gleichzeitig die Hoffnung der Menschheit trägt. So weist das öffentliche Handeln von Père Joseph im Dienste eines vielfältigen Zeugnisses für Hoffnung und Barmherzigkeit als tragenden Werte über seine Lebenszeit hinaus.

Mascha Join-Lambert, Politologin, ist Geschäftsführerin von Haus Neudorf, Forum für Gemeinschaft in Europa, in Brandenburg.

[1] Vgl. Geneviève Anthonioz de Gaulle, Durch die Nacht, Zürich 1999.
[2] Brief an die Volontäre vom 8. Februar 1988.
[3] Joseph Wresinski, Die Armen sind die Kirche, Zürich 1998.
[4] »Igloos", Revue ATD, vor 1960.
[5] Romano Guardini, Die Messe, 1956.
[6] Brief an die Volontäre vom 8. Februar 1988.
[7] Ansprache vom 17. Oktober 1987.
[8] Gedenkstein zu Ehren der namenlosen Opfer von Hunger, Unwissenheit und Gewalt, 1987.
[9] Brief an die Volontäre vom 8. Februar 1988.

Martin Lätzel

Bildung von Gemeinde

Die Versuche, immer größer werdende pastorale Räume durch kleine Gemeinschaften vor Ort zu gestalten, braucht als unverzichtbares Hilfsmittel eine verstärkte theologische Bildung aller Beteiligten sowie die Ausstattung der mündigen ChristInnen mit sozialen und pastoralen Fertigkeiten. Ein Plädoyer für Kirchenvolks-Hochschulen.

Angesichts zunehmender Bedrängnis, wie sich die Gemeinden in Zukunft entwickeln, wird immer öfter die Idee kleiner lebendiger Zellen ins Gespräch gebracht, orientiert an den Kleinen Christlichen Gemeinschaften (Small Christian Communities) in Asien oder Afrika[1] oder europäisch transformierten Strukturen wie zum Beispiel in der französischen Erzdiözese Poitiers[2]. Diesen Reflexionen soll hier in keiner Weise widersprochen werden: Sie zeigen den Weg an, wie die Kirche in der heutigen Zeit präsent und lebendig sein und wirken kann. Allerdings soll diesen Ansätzen ein wesentlicher Aspekt hinzugefügt werden, der nicht nur zum Gelingen des Weges beiträgt, sondern diesem auch theologisch entspricht.

Nicht unbedacht werden darf, dass bei allen Überlegungen bezüglich Kleiner Christlicher Gemeinschaften oder Örtlichen Gemeinden den Christinnen und Christen vor Ort eine wesentliche Rolle zukommt. Es entspricht ihrer Würde aus Taufe und Firmung, Kirche vor Ort aktiv zu gestalten. Sie sind mündig, Aufgaben, auch gemeindeleitende Aufgaben, zu übernehmen. Aber zu der Mündigkeit muss die Ermächtigung kommen. Das bedeutet zum einen die eindeutige Kompetenzzuweisung, die Beauftragung und der notwendige Entscheidungsrahmen, aber zum anderen auch die fachliche Befähigung zur Übernahme der Aufgaben. Dafür braucht es Bildung!

Großpfarreien und Pastorale Räume sind oft sehr weit entfernt von der Wirklichkeit der Menschen vor Ort. Je mehr in den Diözesen nun Wege beschritten werden (oder beschritten werden sollen), lokale Gemeinden zu fordern und zu fördern, umso wichtiger wird es sein, für eine fundierte (theologische) Bildung zu sorgen. Sie dient dem Selbstbewusstsein der Menschen vor Ort, verhindert eine Expertokratie und beugt der Ausübung von Pastoralmacht durch (»wissende«) Hauptamtliche vor. Die folgenden Ausführungen sollen ein Plädoyer dafür sein, auf dem Weg der Förderung örtlicher bzw. lokaler Gemeinden ein verstärktes Augenmerk auf die theologische Erwachsenenbildung zu legen.[3]

Seelsorgesubjekte

Das Hamburger Pastoralgespräch »Das Salz im Norden« startete mit einer Umfrage in den Gemeinden. Eine Frage befasste sich mit der Bereitschaft zur Übernahme ehrenamtlicher Aufgaben. Einige sehr konturierte Äußerungen von Umfrageteilnehmern machten deutlich, dass man durchaus bereit sei, sich verstärkt ehrenamtlich zu engagieren: wenn die Kompetenzen und Entscheidungsbefugnisse klar geregelt würden (und demzufolge auch vorhanden seien) und wenn man für die Übernahme von wichtigen Aufgaben fundiert ausgebildet würde.

Angesichts des vorherrschenden Ressourcenmangels in der Kirche ist die Bildungsarbeit strukturell wichtiger denn je. Da immer mehr pastorale Arbeit und Verantwortung auf Ehrenamtliche übertragen wird (bzw. übertragen werden muss) bzw. in Anerkennung von Taufe und Firmung übertragen werden sollte, braucht es ein breites Angebot an Aus-, Fort- und Weiterbildung. Das gilt für die Pastoral (Katechese, Gottesdienst, Öffentlichkeitsarbeit, Seelsorgegespräche) wie für die Administration (Personal, Kirchenvorstandsarbeit). Solcherart »gebildete« Menschen nehmen ihre (selbstverständliche) Subjekthaftigkeit als Getaufte und Gefirmte wahr und werden die zukünftige Form der Kirche in Westeuropa entscheidend prägen – strukturell und substanziell.

Jede »einzelne Person im Volk Gottes«, so Stefan Knobloch, »wie gemeindedistanziert oder kirchenkritisch sie auch sei, hat nach Maßgabe von GS 22 das Zeug dazu, als Seelsorgesubjekt in Betracht zu kommen.«[4] Zur Wahrnehmung dieser Subjekthaftigkeit braucht es eine Bildung, die weit über die bisherigen Angebote und Kurse hinausgeht. Sicher wird es dabei überwiegend um theologische Bildung gehen, entwickelt man die hier erörterten Gedanken jedoch weiter, kommen aber auch andere Bildungsfelder in Betracht, die in sinnvoller Weise dazu beitragen können, Seelsorge professionell zu gestalten.

Ein Beispiel aus Poitiers

Das Beispiel aus Poitiers soll dazu Mut machen. Dort gibt es ein durchdachtes und ausgefeiltes System modular aufgebauter theologischer Bildung, angefangen von Einführungskursen bis hin zu einem vollen Theologiestudium, das auch angehende Priester durchlaufen. Das Bildungsangebot in Poitiers ist an anderer Stelle ausführlich beschrieben worden.[5]

Die Verantwortlichen der Erzdiözese praktizieren eine Pastoral des Rufens bzw. eine Kultur des Anrufs. Explizit bittet man die Christinnen und Christen sich in und für ihre Gemeinden zu engagieren. »Natürlich setzt eine solche Bitte, verschiedene Verantwortungen zu übernehmen«, so Andre Talbot, der Direktor des Centre théologique in Poitiers, »voraus, dass angemessene Bildungsmittel angeboten werden. Für seinen Teil bemüht sich das Centre théologique, diese Aufgabe zu erfüllen, indem es verschiedene Statuten vorschlägt; darüber hinaus bietet es vielerlei Hilfestellungen zur geistigen Vertiefung sowie zu Neubesinnung auf die Verantwortung im Glauben.«[6]

Die theologische Bildung ist eng verknüpft mit der spirituellen Tiefe, dem Bewusstsein, in der Kirche und für die Menschen Verantwortung zu übernehmen. Nochmals Andre Talbot: »Es ist in der Tat wichtig, von einem bloßen Verteilen von Aufgaben zu einem gemeinsamen Engagement im Dienst des Evangeliums überzugehen und sich dabei zu vergegenwärtigen, dass der erste Schritt des ›Evangelisierers‹ darin besteht, sich selbst für eine Bekehrung bereit zu machen.«[7]

Impuls aus Lateinamerika

Von dem lateinamerikanischen Theologen Joseph Comblin stammt der Hinweis auf das Geistwirken im Gemeindeaufbau, der zwar durch pastorale Planung ermöglicht, aber nicht erzeugt werden kann: »Da will ein Priester seine Pfarrei dezentralisieren. Dazu markiert er verschiedene Gottesdienststellen, ernennt Verantwortliche und versammelt die dortigen Gläubigen um die gottesdienstlichen Feiern und sonstigen pfarrlichen Funktionen (...) Großzügig gewährt er diesen Gruppierungen den Namen ›Gemeinde‹. Doch von (...) ›Gemeinschaft‹ findet sich da nichts. Diese wächst von unten nach oben. Zwar kann sie von Personen, die von außen kommen, angeregt oder gefördert werden. Doch geboren wird sie aus dem Einsatz ihrer Mitglieder. [...] Was andere tun, führt nie zur Geburt einer Gemeinde. Gemeinde lebt aus gemeinsamem Handeln.«[8]

Was Comblin beschreibt, ist die Chance und die Gefahr auf dem Weg in die Gestaltung pastoraler Räume. Die Gefahr liegt darin, eine leichte Struktur zu finden, die nur das Gewohnte weiterführt: nämlich eine möglichst reibungslose (wenn das bei diesen Größenordnungen noch möglich ist) Verteilung der Priester und Hauptamtlichen. Man delegiert einige Aufgaben an Ehrenamtliche, denkt allerdings nur eine bereits vorhandene Struktur weiter. Die Chance, die in der Gestaltung pastoraler Räume und der Bildung lokaler Gemeinden liegt, ist der von Comblin beschriebene induktive Ansatz. Wo setzen sich Christen für die Kirche vor Ort ein? Welche Initiativen gibt es bereits? Wo wächst Gemeinde?

Die Gestaltung und die Definition eines Pastoralen Raums und in ihm einer Vielzahl (örtlicher) Gemeinden wären in diesem Fall eine Bestätigung des christlichen Lebens vor Ort und das Ernstnehmen der Charismen der Getauften und Gefirmten, unterstützt durch eine gute Aus- und Fortbildung. Theologische Bildung im Rahmen der Gemeindeentwicklung ist also immer verbunden mit einem persönlichen Reflexionsprozess und darüber hinaus die Ermöglichung von Freiheit – gegen eine bloße Verzweckung zur Aufrechterhaltung pastoraler Strukturen. Bildung ist und bleibt ein Instrument zur Befreiung des Menschen (Paolo Freire).

Bildung und Teilhabe

Dem entspricht die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils nach verstärkter Bildung, denn nur durch die Ausbildung wird Laien wirkliche Teilhabe an der Kirche ermöglicht und werden Machtgefälle aufgrund von Wissensvorsprüngen planiert. So wird mündige Beteiligung an der Kirche, also wirkliches Kirche-Sein, ermöglicht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in verschiedenen Texten die Bedeutung der religiösen Bildung hervorgehoben. Sacrosanctum Concilium weist die Seelsorger darauf hin, bemüht zu sein »um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung« (SC 19). Das Konzil spricht ein klares Votum für die Fortbildung (OT 22) und die Bildung zum Laienapostolat (AA 29) aus.

Das Konzil sagt überdies: »Es ist sogar wünschenswert, dass einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern. Zur Ausführung dieser Aufgabe muss aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit« (GS 62). Eine

recht verstandene Ermächtigung des mündigen Christen bzw. der mündigen Christin führt – um die Diktion der Liturgiekonstitution wieder in Analogie aufzunehmen – nicht nur zu einer aktiven Teilnahme – das auch – sondern zu mehr: Sie ist nämlich Ausdruck einer aktiven Teilhabe an der Kirche.

Kirchenvolks-Hochschulen

Wir brauchen starke Formen und auch neue Wege der kirchlichen Erwachsenenbildung, wir brauchen Ehrenamtlichen-Akademien oder, noch besser, Kirchenvolks-Hochschulen, und dies im ursprünglichen Sinne, wie vom Gründer der Volkshochschulbewegung, dem Theologen und Pädagogen Nikolaj F. S. Grundtvig, intendiert. Er forderte im 19. Jahrhundert ein Institut zur Volksaufklärung und -emanzipation, eine Bildungs»anstalt«, »wo das tägliche Gefühl des Schülers nicht das niederdrückende ist: Dir wird eine Last auferlegt, sondern das ermunternde: Dir geht ein Licht auf!« Bürger sollten »Kenntnisse und Fertigkeiten erwerben können, die nützlich und angenehm sein können, nicht so sehr im Hinblick auf ihren besonderen Beruf und ihre Arbeit, sondern im Hinblick auf ihre Stellung als Sohn des Landes und Bürger des Staates«[9].

Nicht nur, dass hier zum ersten Mal in der Geschichte der Begriff »Volkshochschule« benutzt wird, Grundtvig liefert gleich auch ihre Zielsetzung, nämlich die Bildung der Mündigkeit aller Bevölkerungsschichten im Staat. Kirchenvolks-Hochschulen böten die Möglichkeit, fundiert in theologisches Denken einzuführen und Laien das nötige Wissen zu vermitteln, aktiv und selbstbewusst Kirche mitgestalten zu können, gerade in den Zeiten der Unsicherheiten, der Krise, kurz in Zeiten der Transformationen und des Übergangs. So können Gemeinden und Gemeinschaften vor Ort gut gelingen. Nicht um ihrer selbst, sondern um des allen Christinnen und Christen gegebenen Auftrags des Evangeliums willen.

Martin Lätzel, Dr. theol., ist Pastoraltheologe und Direktor des Landesverbandes der Volkshochschulen in Schleswig-Holstein.

[1] Vgl. z.B. Christian Hennecke, Ist die Kirche noch zu retten?, in: DIAKONIA 40 (2009), 195-201; Ders., Kleine christliche Gemeinschaften verstehen, Würzburg 2009

[2] Vgl. z.B. Martin Lätzel, Der Reichtum der Kirche sind die Christen. Strukturelle Aufbrüche in der Erzdiözese Poitiers, in: DIAKONIA 35 (2004) 445-451

[3] Vgl. zum Folgenden: Ders., Kirchliche Erwachsenenbildung als Beitrag zur Pastoral?, in: Norbert Bezikofer/Ders., »Ihr sollt meine Zeugen sein« (Apg 1,8). Glauben leben und weitergeben, Münster 2009, 126-138.

[4] Stefan Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: Herbert Haslinger u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35-46, 39

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] André Talbot, Die Organisation der lokalen Gemeinschaften in der Diözese Poitiers. Beschreibung und Versuch einer Analyse, in: Zur Debatte 5/2006, 10-12, 11.

[7] Ebd.

[8] Joseph Comblin, Der Heilige Geist, Düsseldorf 1988

[9] Roar Skovmand, Die grundtvigsche Volkshochschule, in: Christian Thodberg/Anders Pontoppidan Thyssen (Hg.), N.F.S. Grundtvig. Tradition und Erneuerung. Grundtvigs Visionen von Mensch, Volk, Erziehung und Kirche, und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Kopenhagen 1983, 348-371, 351f.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Herberge sein inmitten von Armut und Freiheit

Gesellschaftliche Herausforderungen für die Kirchen in Europa

Nicht erst der interne ökumenische Dialog, viel mehr noch die gesellschaftlichen Entwicklungen fordern die Kirchen heraus. Aus der Fülle der Themen werden drei herausgehoben: Armut, die Kultur der Freiheit und spirituelles Nomadentum. Sich ihnen gemeinsam zu stellen, fragt alle Kirchen nach der Kraft ihres Zeugnisses von einem der Welt und den Menschen liebevoll zugewandten Gott.[1]

Mitten in dem, was alle pastoraltheologischen und -soziologischen Analysen als einen epochalen Wandel der gesellschaftlichen Stellung der Kirchen beschreiben, gilt es wohl nichts Geringeres, als unseren christlichen Auftrag heute neu zu erfassen. Wieder einmal geht es also darum, dass wir uns neu den alten großen Fragen stellen und wiederum nachdenken über Gott, über den Menschen, über den Wert der Welt. Konkret soll das im Folgenden anhand von drei gesellschaftlichen Herausforderungen geschehen, die ich aus den vielen, vor denen die Kirchen in Europa heute stehen, herausgreife. Aus jedem größeren Themenkomplex werde ich einen Aspekt vergrößern, »heranzoomen«, im Versuch, ihm noch weiterführende Perspektiven abzugewinnen. Ziel ist keine umfassende Analyse oder abschließende Bewertung, sondern eine Anregung zum Weiterdenken.

Armut

Die erste große Herausforderung, die nicht übersehen werden darf, ist die Armut. Laut FAO[2] hungern ca. 900 Millionen Menschen auf dieser Welt und sterben jährlich ca. 13 Millionen Kinder an Hunger bzw. den Folgen von Unterernährung – in der Zeit, die es braucht, um diesen Artikel zu lesen, sind das etwa 740 tote Kinder. Die Schätzungen gehen zwar auseinander; Ärzte ohne Grenzen[3] sprechen von einem hungertoten Kind alle sechs Sekunden – aber auch das sind 300 Sterbende zuviel in einer halben Stunde. Dieser Skandal müsste uns alle eigentlich noch viel mehr in Atem halten.

Die Kirchen in Europa dürfen nicht müde werden, immer wieder anzuprangern und im öffentlichen Bewusstsein zu halten, dass es diesen millionenfachen Hunger gibt und die Güter der Welt ungerecht verteilt sind; dass der Hunger vor allem durch Kriege verursacht wird; dass es Hunger und Armut auch in unserem reichen Europa gibt – und ebenso, dass in den letzten Jahrzehnten die Armen ärmer und nur die Reichen reicher

geworden sind. Daran ist die Wirtschaftspolitik der letzten Jahrzehnte schuld, sagen die einen; sie hat noch Schlimmeres verhindert, meinen andere. Jedenfalls scheint diese Wirtschaftsordnung an einem Ende angekommen bzw. in größerer Veränderung begriffen zu sein. Ob das den Armen dieser Welt helfen und zu mehr Gerechtigkeit unter uns Menschen führen wird, bleibt abzuwarten. Diese Zielperspektive, dass jede gewollte Veränderung den Armen nützen muss, auf europäischer Ebene immer wieder einzubringen, ist bleibende Aufgabe gerade auch der Kirchen.

Im Zoom: Konkurrenz

Aus den vielen Teilaspekten, die der Skandal der Armut und der ungerechten Verteilung der Güter dieser Welt hat, möchte ich das Stichwort Konkurrenz herauszoomen. Es bezeichnet einen der grundlegenden Mechanismen, der (angeblich) unsere derzeit noch geltende Art des Wirtschaftens im Kern antreibt und zugleich von ihr in uns Menschen gefördert wird. Dass Millionen Menschen arm sind in ungerechten Verhältnissen, hat auch damit zu tun, dass wir unsere wirtschaftlichen Kontakte auf Konkurrenz aufbauen anstatt auf Solidarität. Wer die Welt und immer mehr Bereiche des Lebens als Markt ansieht, in dem Anbieter miteinander konkurrenzieren, rechnet damit, dass einige unter die Räder kommen und nicht für alle genug da ist.

Konkurrenz, so ist oft zu hören, sei das, was Menschen zur Leistung motiviert. Und weil Wirtschaft nur Gewinne bringt, wenn viel geleistet wird, hat Konkurrenz Konjunktur. So werden gemeinnützige Unternehmen immer mehr privatwirtschaftlichen Konkurrenzmechanismen unterworfen und wird Konkurrenz auch innerhalb von Unternehmen gefördert. Die Leistungsanreize bestehen dabei fast ausschließlich aus mehr Geld.

Was vielleicht auch ein durchaus reizvoller sportlicher Wettkampf sein könnte, geht in den meisten Fällen und unter den Bedingungen des Marktes oft nicht mit Fairness einher, sondern ist tendenziell auf die Deklassierung und Vernichtung des Gegners ausgerichtet. Also strengen wir uns an und versuchen in allen Lebensbereichen unser Bestes zu geben. Denn es sind ja angeblich nur die Besten gut genug und nur die Harten kommen durch.

Die Idee, Konkurrenz und Kampf wären im Menschen grundgelegt, würden uns zutiefst ausmachen, ist dabei so neu nicht. Schon Thomas Hobbes (1588-1679) war der Meinung, der Mensch wäre des Menschen Wolf [4] und die Zivilisation dafür nötig, uns zu zügeln und so gedeihliches Zusammenleben zu ermöglichen. Da wir das scheinbar zu gut gemacht haben und dabei wirtschaftlich unrentabel geworden sind,

»tendenziell Deklassierung und Vernichtung des Gegners«

wird die Zivilisation gegenseitiger Rücksichtnahme neuerlich wieder zurückgefahren und unsere Lust, einander auszustechen, genutzt, um Geld in die Kassen zu bringen.

Für die Konkurrenz ist es nun offenbar gut, wenn es Arme gibt – denn nicht nur die Bilder vom Luxus der Superreichen motivieren zur Anstrengung im Konkurrenzkampf. Auch der drohende soziale Abstieg eignet sich als Motivation dafür, noch mehr die Ellbogen einzusetzen.

Das christliche Menschen- und Gesellschaftsbild, das Sinn nicht mit Gewinn gleichsetzt, stellt alternative Modelle von Leben und Zusammenleben zur Verfügung. Es sieht Kooperation als mindestens ebenso grundlegend menschlich an wie das Konkurrieren und er-

kennt im Füreinander-Dasein den Weg, der zu Glück und Sinn führt. Das im eigenen Bereich gut (noch besser) vorzuleben, sind die Kirchen herausgefordert. Das wird auch ihre nötige Kritik an den negativen Mechanismen der Konkurrenz noch glaubwürdiger machen.

Ich bin vor kurzem einem jungen Mann begegnet, der als Werbegraphiker dabei war, Karriere zu machen, aber umgesattelt hat und Altenpfleger wurde – das bringt ihm zwar weniger Gehalt, aber mehr Sinn. Von Glauben oder Kirche war in unserem Gespräch nicht die Rede. Finden solche Menschen, die in verschiedenen Formen alternative Lebensmodelle entwickeln, schon genug Unterstützung in den Kirchen? Sie

»Füreinander-Dasein als Weg, der zu Glück und Sinn führt«

verdienten noch viel mehr an Offenheit und Hilfestellung vonseiten der Kirchen. Ein Freund von mir, der Arbeiter- und Armenseelsorger in einer strukturschwachen Gegend ist, sagt, dass er sich als einer, der tatsächlich mit Armen zu tun hat, in seiner Kirche nach wie vor als Ausnahmeerscheinung und Exot vorkommt. Er ist oft der Einzige, der konkrete Erfahrungen aus der Welt der Armen in die Gremien einzubringen vermag. Die Armen und ihre Sichtweisen wirklich zu berücksichtigen, haben wir wohl in allen Kirchen – in Synoden, Presbyterien, Pfarrgemeinderäten, Bischofskonferenzen ... – beständigen Nachholbedarf.

Das Ökumenische Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich hat 2003 aus einem christlichen Menschenbild der Bezogenheit heraus Wegweisung gegeben und Selbstverpflichtungen der Kirchen formuliert. In allen Kirchen gibt es starke Zeugen und Zeuginnen für ein Leben in Gemeinschaft statt Konkurrenz ebenso wie für ein Leben in Solidarit mit den Armen. Dass genau diese ZeugInnen eine oft auch unangenehme Herausforderung für ihre MitchristInnen sind, sei aber nicht verschwiegen. Die praktische Umsetzung der Option für die Armen lässt immer noch zu wünschen übrig.

Und folgt nicht auch die derzeit oft beschworene »Ökumene der Profile« dem Paradigma der Konkurrenz? Steckt hinter ihr nicht –

»konkrete Erfahrungen aus der Welt der Armen«

uneingestanden – auch die verschärfte Konkurrenzsituation, in der die Kirchen in Europa einander auf einem kleiner werdenden Markt religiös Interessierter gegenüberstehen und um die weniger werdenden potenziellen Kunden, Mitglieder und KirchensteuerzahlerInnen ebenso konkurrieren wie um die Präsenz in den Medien?

Welches Beispiel geben die Kirchen damit? Schleicht sich da nicht doch in die gut gewachsene Ökumene eine Profilierungstendenz ein, die unter Marktbedingungen fast unausweichlich auf Kosten der »Mitbewerber« geht? Sind wir da nicht zuweilen wieder bei dem, was der evangelische Theologe Ernst Troeltsch schon 1910 – damals mit Blick auf so manche theolo-

»Kinderzank im brennenden Haus«

gische Auseinandersetzung angesichts der Aufgabe der Neuartikulation des Christentums unter den Bedingungen der Säkularität – als »Kinderzank im brennenden Haus« bezeichnete?[5]

Zugleich setzen die Kirchen durch gemeinsame Schritte wie etwa die Charta oekumenica (2001) starke Zeichen dafür, dass klare Identitäten und ehrliche Zusammenarbeit einander nicht zu stören brauchen. Wenn die Ökumene der Konvergenzen die Vergangenheit war und die Ökumene der Profile die Gegenwart ist – wie

wäre es in der Zukunft mit einer Ökumene der Solidarität, in der Kirchen einander lieber zu Hilfe kommen, als aus der Schwäche der anderen einen Vorteil zu ziehen? In der Konsequenz unseres Glaubens an einen, der eine radikale Proexistenz lebte, sind wir jedenfalls beständig herausgefordert, das Heil der Menschen – von ihrem materiellen Überleben angefangen – allem anderen voranzustellen.

Nicht nur aus pragmatischen Gründen und sogar nicht nur, damit die soziale Botschaft des Christentums, über die sich die Kirchen ja weitgehend einig sind, bessere Chancen hat, gehört zu werden, sollten die Kirchen noch mehr und enger zusammenarbeiten, sondern auch, um glaubwürdiger zu bezeugen, dass Solidarität sich als Weg zum guten Leben aller besser eignet als der Konkurrenzkampf.

Kultur der Freiheit

Eine zweite große Herausforderung, die ich für die Kirchen in Europa sehe, ist die auf dem Boden der Moderne gewachsene Kultur der Freiheit. Sich in sie zu inkulturieren ist für alle Kirchen nicht so leicht. Weder für die, die sich seit 200 Jahren und länger mit den bürgerlichen Ansprüchen auf Freiheit auseinandersetzen, noch für die, die seit 20 Jahren in einer Art Schockverfahren mit der Freiheitskultur in ihrer kapitalistischen Überformung konfrontiert werden. Im Binnenraum der Kirchen sind insbesondere die Fragen der Geschlechterrollen wie die der sexuellen Orientierung zu Zankäpfeln geworden, auch Fragen der Familienplanung und der Bioethik. Neben theologischen und kulturellen Themen geht es in solchen Diskussionen wohl auch um die Kränkung, die es für manche bedeutet, den Einfluss auf das Verhalten der Menschen weitgehend verloren zu haben.

Ein freier Bürger, eine freie Bürgerin im Europa des 21. Jahrhunderts lässt sich von keiner Kirche mehr etwas befehlen. Das Problem für das moderne Freiheitsbewusstsein ist dabei weniger, dass es überhaupt Regeln und Normen gibt, die in der Kirche gelten bzw. mit einem Leben aus dem Glauben verbunden sind. Das Problem beginnt eher dort, wo die Einzelnen den Eindruck haben, dass sie von einer Obrigkeit zu etwas gedrängt werden, was sie nicht vertreten wollen oder können. Menschen stellen heute den Anspruch, dass nichts für sie bindend sein kann, was vor dem Forum der eigenen Überzeugungen nicht standhält – das eigene Gewis-

»Brüche zwischen der Kultur Europas und manchen kirchlichen Lebensregeln«

sen ist ihnen die entscheidende ethische Instanz. Dass Menschen in vielen Fällen Dinge tun, die sie bei genauerem Hinsehen selbst für falsch halten würden, oder dass sie sehr oft sich einfach treiben lassen und oberflächlich ihre Überzeugungen mit dem neuesten gut beworbenen Modetrend oder den gekonnt platzierten Sätzen von Politiken verwechseln, hebt diesen Anspruch auf selbst verantwortete Entscheidungen nicht auf.

Die Brüche zwischen der von der Mehrheit getragenen Kultur Europas und manchen kirchlichen Lebensregeln sind auf breiter Basis kaum mehr zu schließen, erst recht nicht durch apodiktische Aussagen. Schon kleine Kinder brauchen heute mehr an Begründung als »das tut man nicht«. VertreterInnen aller Kirchen müssen sich also noch mehr in den Diskurs begeben – nach innen wie nach außen – und gerade in der Ethik auf der Höhe der wissenschaftlichen und philosophischen Diskussion argumentieren.

Zugleich ist genau zu überlegen und redlich wie intellektuell niveauvoll zu reflektieren, wel-

che Überzeugungen wir als Kirchen tatsächlich dem gängigen Bewusstsein auch entgegenstellen. Denn klarerweise ist auch das notwendig, beschreibt doch Freiheit alleine noch nicht in genügender Weise das, worum es in einem guten Leben geht. Was spätmodern als Freiheit und Autonomie firmiert, ist zuweilen bloße Beziehungslosigkeit bzw. ein Ausdruck der Unbe-

»Lernorte einer Freiheit und Verantwortung in Bezogenheit«

haustheit vieler Menschen, denen es an verlässlichen Beziehungen und so auch an einem Sinn für die grundlegende Bezogenheit menschlichen Daseins mangelt. So wird dann etwa bei Fragen der Medizinethik (z.B. Sterbehilfe oder Pränataldiagnose etc.) in verkürzter Weise mit »Autonomie« argumentiert – ohne zu beachten, dass jede Freiheit bedingt ist durch das Gewebe der menschlichen Angelegenheiten (Hannah Arendt)[6], in das wir schon hineingeboren werden. In dieses Gewebe von Beziehungen beizeiten zu investieren und gute Beziehungen zu leben, das gelingt vielen Menschen nicht, und generell werden auch die gesellschaftlich dafür eröffneten Möglichkeiten eher weniger als mehr.

Kirchen sind von ihrem Auftrag und ihrem Bestreben her Lernorte guter, verlässlicher, versöhnter Beziehungen, Lernorte einer Freiheit und Verantwortung in Bezogenheit. Verwirklichen und kommunizieren wir das in einer Weise, die für heutige Menschen glaubwürdig und vertrauensbildend ist?

Im Zoom: Kommunikation

Der Aspekt, den ich näher heranzoomen möchte aus dem breiten Spektrum der Herausforderungen angesichts der modernen Freiheitskultur, ist die Kommunikation. Sie scheint mir eine sehr große Herausforderung innerhalb der Kirchen, zwischen den Kirchen und zwischen Kirchen und Gesellschaft zu sein. Sie ist auch eine große Herausforderung von Mensch zu Mensch. Wir sind Wesen der Kommunikation. In Worten und Gesten, allein schon durch unsere Präsenz kommunizieren wir unausgesetzt miteinander – mit der Welt um uns, mit uns selbst, mit Gott. Und doch ist fraglich, ob wir einander und auch uns selbst überhaupt verstehen.

Soziologen, die gesellschaftliche Milieus untersuchen, Teile der Gesellschaft also, die sich durch ähnliche Überzeugungen und Alltagskulturen kennzeichnen, sagen, dass diese Milieus einander im Grunde nicht verstehen können, so unterschiedlich sind die kulturellen Codes. Ich habe neulich ein Lifestyle-Magazin durchgeblättert und war mir bei einigen Überschriften nicht sicher, ob da von Kleidung oder von Musik oder von Essen die Rede ist. Und wenn ich an die Frau in der Frauenberatungsstelle denke, die seit langem von der Sozialhilfe lebt, dann zweifle ich, ob ich überhaupt in der Lage bin zu erfassen, was Leben, was Hoffnung, was Sinn für sie bedeutet.

»Bereitschaft, einander wirklich zuzuhören«

Die (römisch-katholische) Kirche kann sich laut der so genannten Sinus-Studie in Deutschland höchstens noch in drei von zehn Milieus einigermaßen verständlich machen.[7]

Für unseren Umgang miteinander kann das nur äußerste Aufmerksamkeit bedeuten und größte Bereitschaft, einander wirklich zuzuhören. Es kann nur bedeuten, die Kommunikation auf allen Ebenen enorm zu verstärken. Nichts lässt sich dekretieren, nichts ist selbstverständlich. Die Reste eines feudalistischen, herrscherlichen Gehabes sind ebenso zu überwinden

wie so mancher intellektuelle, gutbürgerliche Dünkel. Von den kirchlichen Pressemeldungen über Predigten und die innerinstitutionelle Kommunikation bis hin zum Serienbrief, den eine kirchliche Stelle einem Antragsteller schickt, müssten die kirchlichen Sprachformen überprüft werden.

Wir brauchen noch mehr offenen, wirklich nach gegenseitigem Verständnis und gemeinsamem Wachstum in der Wahrheit suchenden Dialog zwischen Kirchen und Politik, Kirchen und Wirtschaft, vor allem aber zwischen KirchenvertreterInnen und den konkreten Menschen. Wer hört hier wem wirklich zu? Gibt es genug Kirchenleute, die einem anderen Milieu als ihrem eigenen so nahe sind, dass sie diese anderen zumindest annäherungsweise verstehen können?

Auch hier gibt es bereits viele positive Beispiele. Nennen möchte ich die gerade von kirchlicher Seite betriebenen Projekte des Heilens der

»Heilsame Kommunikation beruht auf Wertschätzung.«

Erinnerung, also des ehrlichen Ringens um eine gemeinsame Sicht auf die Vergangenheit. Dabei sitzen oft Menschen an einem Tisch, die von Kindheit an gelernt hatten, die jeweils anderen als Täter anzusehen. Diese Gespräche gelingen, wenn und weil einander mit wohlwollender Neugier begegnet wird anstatt mit Verdacht oder Vorbehalt.[8]

Doch nicht nur im Blick auf belastete Vergangenheiten ist solche heilsame Kommunikation, die auf Wertschätzung beruht, nötig.[9] Sie ist vielmehr innerhalb der in sich plural gewordenen Kirchen und ebenso in der Ökumene das Erkennungszeichen derer, die ihr Christsein auch über unterschiedliche Theologien und Spiritualitäten hinweg tief verbindet. Ehrliche Kommunikation untereinander wurzelt letztlich wohl darin, dass wir gemeinsam mit Gott in Kommunikation sind. Wahrscheinlich gelingt Kommunikation in der Tiefe erst über diese »Vermittlungsinstanz«.

In einem Gebet des Franz von Assisi heißt es: »Gott, gib dass ich danach verlange zu verstehen, nicht dass ich verstanden werde.«[10] In dieser Bitte liegt eine große Liebe zu den Menschen. Diese Liebe gilt es auch in Zukunft in Europa verständlich zu kommunizieren.

Spirituelle Völkerwanderung

Eine dritte große Herausforderung sehe ich in dem, was ich – zugegeben etwas unscharf – als »spirituelle Völkerwanderung« bezeichnen möchte. Wie nach dem Ende des römischen Reiches Völkerscharen unterwegs waren auf der Suche nach neuen Lebensmöglichkeiten, so ähnlich scheinen mir heute die Suchbewegungen vieler Menschen nach dem, was sie oft vage »die andere Dimension des Lebens« nennen und was der schillernde Begriff Spiritualität zu erfassen sucht. Diese Suchbewegungen gehen einher mit dem Ende einer lange bestimmenden Form des

»Sehnsucht nach einer Heimat«

Christentums in gesellschaftlich machtvollen Institutionen. In diesen Suchbewegungen findet sich viel Mobilität und wenig Bereitschaft, sich festzulegen – und doch immer wieder die Sehnsucht nach einer Heimat, nach Wurzeln, nach Tiefe, vor allem aber der Hunger nach Sinn, nach Geborgenheit, nach Glück.

In der Zeit der Völkerwanderung waren insbesondere die Klöster hervorragende Orte lebendigen Christentums. Über Jahrhunderte waren sie es dann, die Land urbar gemacht, Le-

bensraum geschaffen haben. Christentum lebt auch heute in überzeugenden Gemeinschaften, die Lebensraum schaffen für die Menschen in den Urwäldern unserer Zeit, die Inseln einer Zivilisation der Liebe errichten inmitten der lebensfeindlichen Gegenden, zu denen unsere Gesellschaften mitunter geworden sind. In den Aufbau solcher christlicher Lebensorte ist noch verstärkt zu investieren.

Im Zoom: Herberge

Um auch hier einen Aspekt noch kurz hervorzuheben, möchte ich für solche Orte das Modell der Herberge heranziehen.[11] Viele der heute suchenden Menschen sind zwar mit einer vagen Sehnsucht nach Heimat unterwegs, scheinen aber zunächst eher an kurzfristigen Herbergen interessiert zu sein: also an einem guten Platz, um auszuruhen, Nahrung und Stärkung zu finden, jemanden zum Reden, womöglich auch jemanden oder eine Gruppe, der man sich für die nächste Wegstrecke anschließen kann. Wer Herberge nimmt, will nicht zum Bleiben verpflichtet werden. Und ist doch froh, Herbergsväter und -mütter anzutreffen, die sich um der Wandernden willen zur stabilitas loci entschieden haben. Wer Herberge gibt, nimmt einen Verzicht auf

»weiterziehen können und wiederkommen dürfen«

sich: Er/Sie wird selbst keine neuen Länder sehen, kann jedoch die Erfahrungen begrüßen, die die Wandernden mitbringen in all ihrer bunten Vielfalt.

Der Boom des Jakobsweges beschert neue direkte Erfahrungen mit Herbergen. In vielen Pilgerberichten kommen sie aber nicht besonders gut weg: Sie sind überlaufen, nicht immer sauber; wegen der Schnarcher im Saal können die anderen nicht schlafen, es gibt zu wenige Toiletten. Wer es sich leisten kann und sich die Freiheit nimmt, die Pilgerregeln nicht ganz so ernst zu nehmen, übernachtet lieber in Pensionen oder Hotels.[12]

Die spirituell Suchenden unserer Tage haben oft kein so klares Ziel wie Santiago und gehen dennoch auf etwas zu. Ihnen Herberge zu bieten, ist eine der Herausforderungen für die Kirchen in Europa. Diese Menschen suchen Herbergen, die ansprechend sind, in denen sie willkommen geheißen werden, in denen genug Patz ist für unterschiedliche Bedürfnisse. Basisversorgung ist hier notwendig, die aber in guter Qualität. Dass sie gratis geleistet wird, sollte sie nicht zu billig aussehen lassen. Schön ist es, wenn die Beherbergten mit der Erfahrung von Wohlwollen – Gnade – weiterziehen könnten. Ohne festgehalten zu werden und doch in der Gewissheit, wiederkommen zu dürfen. Wer eines Tages bleibt, weiß dann genau warum – um der anderen PilgerInnen willen; als Zeugnis für die Heimat bei Gott.

Zuversicht

Nachdenken, aus neuen Perspektiven, über Gott, die Menschen, den Wert der Welt – und dementsprechend handeln: Wie in allen Zeiten liegt darin die Herausforderung für ChristInnen im Heute. Zusammenfassend möchte ich sie so ausdrücken: uns Menschen als Beziehungswesen sehen, die bedürftig und aufeinander angewiesen und füreinander wirksam sind.[13] Aus dieser Grundlage Leben gestalten und Gesellschaft aufbauen von den Ärmsten her, von denen, die am meisten der Zuwendung bedürfen. Gott erahnen als dynamische Einheit der Freiheit in Bezogenheit, sozusagen Kommunikation pur, über-

fließend auf uns Menschen zu, begierig, uns ins Gespräch zu verwickeln – miteinander und mit Ihm. Der Welt den Wert der Herberge geben, in der alle einen guten Platz haben und die gutes Leben für alle anstrebt und genau dadurch auf das Ziel des Weges verweist.

Vor geringeren Herausforderungen, denke ich, stehen wir nicht – aber auch vor keinen interessanteren. Und dass wir in all dem auch schon ein wenig Übung haben – zumal in der Ökumene –, mag uns dafür Zuversicht geben.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Seelsorgerin und Pastoraltheologin. Sie ist Chefredakteurin von DIAKONIA und ehrenamtlich u.a. eine der zwei Nationalkoordinatorinnen des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Österreich.

[1] Der Artikel gibt in nur leichter Überarbeitung ein Referat wieder, das bei der Veranstaltung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Österreich (gem. mit der Katholischen Sozialakademie Österreichs und der Evangelischen Akademie Wien) anlässlich von Fünf Jahre Ökumenisches Sozialwort am 22.11.2008 in Wien gehalten wurde (siehe http://www.sozialwort.at).

[2] http://www.fao.org/worldfoodsituation/wfs-home/en/

[3] http://www.aerzte-ohne-grenzen.at/site/global/

[4] Aus der Widmung des Werkes »Über den Bürger« (1642); geht auf ein Zitat des Römischen Komödiendichters Plautus (ca. 250–184 v.Chr.) zurück.

[5] Zitiert nach Prof. Dr. Hans Joas, Universität Erfurt: http://www.fakultaetentag.de/kthf/download/Studientage/Studientagsdokumentation_Erfurt_2008.pdf

[6] Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Zürich/München ^{5}2007, 226. Dieses Zitat und viele Anregungen zu diesem Abschnitt verdanke ich: Maria Katharina Moser, Bestimmtsein und Bestimmen. Weibliches Handeln im Spannungsfeld von sozialen Bedingungen, Beziehungen und Liebe zur Freiheit, in: Frauensozialwort 08 – Konsultation <Menschsein> bedürftig@wirksam.at – Frauenblicke auf die soziale Lage in Österreich fünf Jahre nach dem Ökumenischen Sozialwort der Kirchen, Reader, Wien 2008, 13-17.

[7] Milieuhandbuch »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005«. Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision, München 2006. Zur Diskussion dazu vgl. u.a.; Christian Bauer, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: DIAKONIA 39 (2008) 123-129; sowie Michael N. Ebertz/Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008.

[8] Vgl. Projekte des »Healing of Memories« nach Charta oekumenica 3 (z.B. in Rumänien: www.healingofmemories.org); z.B. die Kontakte des Ökumenischen Rats der Kirchen in Österreich mit Tschechien (vgl. Friedenswege durch Brünn. Christen und Juden in Geschichte und Gegenwart, Brno 2008), sowie das Forschungsprojekt der Stiftung Pro Oriente zur kirchlichen Union von Siebenbürgen: http://www.pro-oriente.at

[9] Vgl. hierzu den Themenschwerpunkt »Wertschätzung« in: DIAKONIA 40 (2009) Heft 1.

[10] Vgl. das Gebet des Franz von Assisi: »Herr, mach mich zum Werkzeug deines Friedens.«

[11] Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Beherbergen/Gastfreundschaft, in: Maria Elisabeth Aigner/Anna Findl-Ludescher/Veronika Prüller-Jagenteufel, Grundbegriffe der Pastoraltheologie, München 2005, 25-26.

[12] Vgl. z.B. Hape Kerkeling, Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München 2007.

[13] Vgl. den Titel der Konsultation Frauensozialwort 08 (vgl. Anm. 6). Vgl. insbes. Michaela Moser, »Irgendwie sind wir alle SozialschmarotzerInnen«. Bedürftigkeit als menschlicher Normalzustand und als Ausgangspunkt für eine erneuerte Politik des Sozialen, Reader zum Frauensozialwort 08 (Anm. 6), 18-28. Downloaden unter http://www.sozialwort.at

Ulrich Kumher

Von Flaggschiffen und Rettungsbooten

Flagshipstores als pastoraltheologische Herausforderung

Auto- und andere Markenhersteller inszenieren ihre Produkte in so genannten Flagshipstores: Kaufhäusern der besonderen Art, die menschliche Sehnsüchte bedienen. Christliche Gemeinden haben dagegen keine glänzenden Flaggschiffe zu bieten, wohl aber Rettungsboote, zusammengesetzt aus alten Trost- und Hoffnungsworten und verlässlicher Solidarität.

Flagshipstores sind großzügig gestaltete, oft architektonisch auffallende Geschäfte in herausragenden touristischen Innenstadtlagen, die als Aushängeschild von Marken ihre Produkte in ansprechender Weise exponieren und zum Verkauf anbieten.[1] Bei diesen Geschäften handelt es sich um herstellerbetriebene Vorzeigegeschäfte, die »das Image einer bereits etablierten Marke aufbauen und stärken« sollen sowie die Markenidentität, Firmenstärke und Krisenfestigkeit verkörpern.[2] Ein Paradebeispiel für einen relativ neuen Flagshipstore ist die BMW-Welt in München. Flagshipstores gibt es nicht nur in der Automobilbranche, sondern auch in anderen Industriezweigen.[3]

Die Zeiten der Wirtschaftskrise haben die Etablierung der Flagshipstores nicht gedämpft. Das ist ein Zeichen dafür, dass es im Wirtschaftsbereich bislang zu keinem grundsätzlichen Umdenken gekommen ist, denn Flagshipstores setzen auf ungehemmten Konsum, Fortschritt und Technikgläubigkeit: Sie sind Manifestationen und Symbole eines ungezügelten ökonomischen Fortschritttraums. Der Artikel stellt am Beispiel der BMW-Welt zunächst das Phänomen der Flagshipstores vor, um es aus pastoraltheologischer Sicht zu analysieren. Anschließend sollen Herausforderungen im Mittelpunkt stehen, welche die relativ neuen Stores Christen aufgeben, sowie Auseinandersetzungsmöglichkeiten vorgestellt werden.

Konsumtempel

Um die Qualität der zur Schau gestellten Marke zu begründen, werden die Tradition der Firma und die damit einhergehenden Erfahrungen mit der Fortschrittlichkeit des Produkts gepaart. Die Technik-, Fortschritts- und Schnelligkeitsgläubigkeit äußern sich – gerade bei Autoherstellern – im futuristischen Ambiente und Baustil der Stores.

Die Nachhaltigkeit des Besuchs in einem Flagshipstore versuchen die Konstrukteure durch mehrere Maßnahmen zu sichern. Erstens ist der

Aufenthalt in einem Flagshipstore polyästhetisch, d.h. die potenziellen Konsumenten erleben das Fabrikat mit allen Sinnen. Zweitens soll der Besuch im Flagshipstore insbesondere positiv erinnert werden, damit das gute Gefühl auf die Marke überspringt. Dazu dient eine emotionale Positionierung des Produkts, die u.a. durch die Freundlichkeit des Personals, ein besonders schönes Erlebnis im Store und die affektiv ansprechende Inszenierung des Produkts erreicht wird.

Drittens sollen die Besucher möglichst lange im Store verweilen, um viele positive und interessante Reize aufzunehmen. Dies kann – insbesondere bei großen Autoherstellern – durch die Bauweise des Stores (»Carchitecture«), die zum Herumbewegen (»Malling«) einlädt, unterstützt werden. Darüber hinaus laden verschiedenste Angebote, die in irgendeiner Affinität zum

»Das Verkaufsprodukt wird mit Lebensperspektiven oder Lebenssinn in Verbindung gebracht.«

vorgestellten Markenprodukt stehen, zum Verweilen ein: Orte des Begreifens des Fabrikats, seiner Verehrung und des Begehrens machen die potenziellen Verbraucher nicht nur mit dem Produkt vertraut, sondern verankern es attraktiv im Bewusstsein und Unterbewusstsein.[4] Das Angebot von Besichtigungstouren dient dazu, möglichst viele Stationen im Flagshipstore zu erleben.

Viertens wird das Verkaufsprodukt nicht nur mit einer bestimmten Emotionalität behaftet, sondern auch mit Lebensperspektiven oder sogar Lebenssinn in Verbindung gebracht, z.B. mit der Flucht aus dem Alltag, mit der Entdeckung neuer Städte und Länder, mit Zweisamkeit und Familienglück. Die Marke erscheint dadurch gleichermaßen als Sinnmaschine und Wunscherfüller, geeignet zur tagtäglichen und außeralltäglichen Problemlösung. Der Flagshipstore fungiert als Sakralraum, der die Ware als verehrungswürdig, einzigartig und kostbar stilisiert, obwohl es sich bei ihr nur um ein Massenprodukt handelt, das sich (z.B. bei Automobilen) allenfalls noch in einer begrenzten Spannweite modellieren lässt (Autofarbe, Art des Sitzpolstermaterials und der Felgen etc.).

Ich-Dürstigkeit

Die Bedeutung, die Markenprodukte in unserer »hochzivilisierten« Gesellschaft eingenommen haben, kann nicht unterschätzt werden. Markenfabrikate sind nicht nur Garant vieler Arbeitsplätze; sie können und sollen viele Bedürfnisse erfüllen, von denen ihre eigentliche Zweckmäßigkeit nicht unbedingt die wichtigste ist: »... Funktion allein, die reine Zweckdienlichkeit, wäre der Tod alles Überflüssigen«[5]. Es ist jedoch gerade das Überflüssige und Irrationale, das das Produkt für das Individuum zum begehrenswerten Objekt macht. Die Aufrüstung der eigenen Identität und die Zurüstung für den Alltag (z.B. Steigerung der eigenen Attraktivität) sind dabei von zentraler Bedeutung. In einer Konsumgesellschaft, die unter dem Deckmantel der Förderung des Individualismus eigentlich (weltweite) Standardisierung betreibt («Individualität als Standard«), fördern und befriedigen Firmen mit einer entsprechenden Inszenierung ihrer Produkte die Ich-Dürstigkeit unserer Zeit und Kultur.[6]

In Flagshipstores wird das Produkt mit bestimmten Emotionen behaftet, die das Fabrikat für die jeweilige Zielgruppe attraktiv machen sollen. Dafür stellt die Firma ihr Produkt im Flagshipstore zur ewigen Anbetung zur Schau. An die Wände der Stores projiziert findet sich das Glaubensbekenntnis der Marken, die um ihr Pro-

dukt herum eine Ersatzreligion weben. Schnelligkeit, Effektivität, Umweltverträglichkeit, Ästhetik, Hightech, Sicherheit, Leidenschaft, Freude, Innovation, Perfektion und Kompetenz sind zentrale Bestandteile dieses Glaubensbekenntnisses. Alle wichtigen Schlagwörter, auf die in Unternehmen und Industrie Wert gelegt wird

»Adoration der Marke«

und mit denen sich das Phänomen der Technokratie[7] beschreiben lässt, finden sich dort wieder. Es wird der Fortschritt durch Technik gefeiert. Die Leuchtbuchstaben oder Projektionen der Autohäuser suggerieren den potenziellen Konsumenten, dass das Produkt die (persönliche) Welt verbessert. Die Maschine scheint die Welt nicht mehr länger zu verschmutzen, vielmehr gewinnt man sogar den trügerischen Eindruck, dass z.B. das Auto die Welt sauberer machen würde.

Die Adoration der Marke gipfelt nicht selten im Erstkontakt mit dem Produkt, der auf ganz besondere Weise begangen und als eine Art heilige Kommunion in Szene gesetzt wird.[8]

Produkt-Bekenntnis-Gemeinden

Häufig finden sich in den Stores nicht nur Produkte der eigenen Firma, sondern es werden weitere Produkte zum Erwerb angeboten, die zum sorgfältig ersonnenen und häufig bereits etablierten Lifestyle der betreffenden Marke passen sollen. Abgesehen von eventuellen wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen den Marken, suggeriert der Erwerb bestimmter Produkte die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Produktgemeinde, deren Mitglieder sich an den Labels erkennen. Je nach Produktgemeinde spielen die Eigenschaften Qualität, Sportlichkeit, Luxus und Eleganz etc. mit unterschiedlicher Akzentuierung eine Rolle. Die Zugehörigkeit zu einer Produktgemeinde, die sich durch verschiedene Produkt-Accessoires kenntlich macht, dient der Spiegelung des Selbstverständnisses (Selbstoffenbarung) und der Anzeige des Zugehörigkeitsgefühls. Durch die gezielte Auswahl von Produkten lässt sich der eigene Stil innerhalb modischer Grenzen und Produktvorgaben kreieren.

Für den Nachwuchs dieser Produktgemeinden wird gesorgt. Flagshipstores sind bewusst kinder- bzw. familienfreundlich konzipiert. Mehr noch: Kinder und Jugendliche sollen (z.B. auf einem Junior-Campus) für die Marke begeistert werden, um die positiv besetzen Erlebnisse mit in die Zukunft zu nehmen und als zukünftige Konsumenten in Frage zu kommen. Eine spielerische Einführung in die Geschichte, Technik und Merkmale der Marke dürfte den Kindern und Teenagern nachhaltig und vor allem positiv im Gedächtnis bleiben. Entgegen früherer Vermarktungsfehler werden die Verkäufer heutzutage dazu angehalten, speziell auf solche Besucher einnehmend zu reagieren, die sich das Produkt offensichtlich nicht leisten können. Wichtig sind die zukünftige Kaufkraft und das positive Image der Marke, das die Besucherinnen und Besucher an andere potenzielle Kunden weitergeben und das spätere Kaufentscheidungen beeinflussen mag.[9]

Die Gott-Maschinen

In Flagshipstores bemühen sich die Marken darum, ihrem Produkt Leben einzuhauchen. Auch wenn die Ware ein lebloser Gegenstand bleibt, der keine Emotionen und kein Gefühl kennt, soll es im Flagshipstore zum Partner und Wunscherfüller mit Herz und Geschichte stilisiert werden.

Das seelenlose Fabrikat verwandelt sich in ein Familienmitglied, das feierlich in den Intimkreis aufgenommen wird, um den eigenen Selbstwert aufzupolieren und die Familie oder Ich-AG zu verstärken.

Aus theologischer Perspektive erscheinen Flagshipstores als Multifunktions- und Hightech-Arenen zum Tanz ums Goldene Kalb. Speziell die Autostores lenken von Gott dadurch ab, dass sie den Menschen in seiner Maschine beispielsweise zum »Racing-God« mit einem »Kämpfer-Herz« (gemeint ist der Motor) erklären. Die Individuen brauchen nicht dem Stern von Bethlehem zu folgen – sie können ihrem eigenen Stern

»sein eigener Held, sein eigener Star und sein eigenes Idol«

hinterherjagen. Für verschiedene Strecken und Bedürfnisse stehen passende Gott-Maschinen zur Verfügung. Je nach Typ lässt sich das entsprechende Modell wählen. Die Adventure-Ausführung ermöglicht es, all seine Probleme einfach (ungelöst) hinter sich zurücklassen zu können.

Die Mensch-Maschinen-Kombination erlaubt eine Potenzierung und Erweiterung der menschlichen Möglichkeiten[10] und verheißt, dass sich der Mensch durch das Produkt selbst transzendiert. Es ist eine technische Fortsetzung der biologischen Evolution, die eine Vorstufe der Synthese von Mensch und Maschine darstellt, wie es einige Science-Fiction- bzw. Fantasy-Romane (z.B. Shadowrun) ausführlich schildern. Die Perfektionierung dieser Synthese heißt »Bioware« und ermöglicht die Steigerung und Ausdehnung menschlicher Fähigkeiten durch Implantate und technische Ersatzorgane.

Der Mensch ist mit dem angepriesenen Produkt sein eigener Held, sein eigener Star und sein eigenes Idol zugleich. »Jedes gut gemachte Produkt setzt einen inneren Film in Gang, in dem man selbst eine vorteilhafte Rolle spielt, ja in dem man die Verheißungen der Marke und ihres Produkts auf das eigene Leben anwendet und seine Fantasien auslebt.«[11]

Sehnsucht nach Transzendenz

Im Folgenden sollen drei pastorale Herausforderungen genannt werden, die sich durch die Flagshipstores artikulieren. Zum einen zielen die Flaggshipstores auf die Ich-Dürstigkeit unserer Zeit sowie auf das damit zusammenhängende Geltungsbedürfnis und auf die Sehnsucht, sich und seine Alltagswelt zu transzendieren. Zweitens befriedigen die Stores ein Dazugehörigkeitsverlangen, was sich im Begriff »Produktgemeinde« widerspiegelt. Durch die extreme Fortschrittsgläubigkeit und Erfolgsverhaftung, die mit den Flagshipstores einhergehen, kommt es zu einer dritten Herausforderung für die Pastoral: Bestehende Nöte und Sorgen werden übersehen und überdeckt oder zumindest Pseudolösungen angeboten.

Eine Möglichkeit, auf die Ich-Dürstigkeit zu reagieren, besteht darin, auf ihre Gefahren hinzuweisen und Alternativen vorzustellen. Effekte von Ich-Dürstigkeit, wie Konkurrenz- und Durchsetzungsbestreben, sind für eine Gesellschaft ungünstig, da durch sie das Wohl der Mit-

»Für Mitmenschlichkeit, Hilfe und Solidarität fehlen die Begriffe.«

menschen an Bedeutung zu verlieren droht und dadurch langfristig Unfrieden gestiftet wird. Außerdem wäre aufzuweisen, dass Produkte die Sehnsüchte nach Geltung und Selbsttranszendenz nicht wirklich befriedigen können, da die seelenlosen Gegenstände nur mit bestimmten Er-

wartungen behaftet sind und Problemlösung suggerieren. Die Analyse der Markenphilosophie, d.h. ihres technokratischen Glaubensbekenntnisses, fördert zu Tage, dass neben dem Mix aus Fortschritts- und Ästhetikterminologie Begriffe fehlen, die Mitmenschlichkeit, Hilfe und Solidarität ins Leben der Konsumenten bringen.

Christlicherseits ginge es gerade darum, diese Begriffe unermüdlich ins Spiel zu bringen, ihre Bedeutung erfahrbar zu machen und die Sensibilität dafür zu fördern, ob und inwiefern Technik Vorsprung bedeutet (wie es ein Automobilhersteller permanent behauptet) oder uns nicht mitmenschlich und kulturell zurückwirft. Bekannte Flagships wie die Titanic, die Bismarck und die Hindenburg stehen sinnbildlich und stellvertretend für die Gefahren des Machbarkeitsgefühls und der Überheblichkeit.

Solidarische Gemeinden

Menschen verwenden Produkte, um sich zugehörig zu fühlen. In Flagshipstores werden diese Produkte als (heilige) Kommunikationsmittel stilisiert, die Menschen miteinander verbinden. Von christlicher Seite ist dazu zu bemerken, dass es sich hierbei um eine beziehungslose Zugehörigkeit handelt, die in Zeiten der Not nicht tragfähig ist und zu nichts verpflichtet. Produktgemeinden haben eine gemeinsame Fassade. Ihre Mitglieder streben dasselbe Outfit an, um sich zu präsentieren, einzuordnen und »an-erkannt« [sic!] zu werden. Sie wissen, dass sie das Produkt mit bestimmten Menschen »verbindet«, wollen sich aber gleichzeitig von bestimmten Personen abgrenzen (z. B. solchen, die sich ein bestimmtes Produkt nicht leisten können).

Hinter der Fassade fehlt wirkliche Anteilnahme und Gemeinschaft. Christlicherseits liegt dagegen die Betonung auf wirklichen Beziehungen, die belastbar sind und denen es nicht um Äußerlichkeiten geht. Bei diesen Beziehungen stehen keine Waren im Mittelpunkt, sondern Gott mit den Menschen selbst. Das Produkt bleibt ein Gegenstand und darf nicht menschlicher als ein Mensch behandelt werden! Schließlich ist nicht zu vergessen, dass es bei den Flagshipstores immer um Profit geht. Die Marke wird als Kommunikationsmittel inszeniert, um sie zu verkaufen und als ständige Einnahmequelle (Wartungsarbeiten, Reparaturen, Werbeeffekte) in die Welt zu setzen. Der Firma geht es von ihrer Intention her nicht um Beziehungsstiftung, Umweltschutz etc., sondern um den Vertrieb ihrer Produkte und um den Erhalt des Unternehmens.

» Christlicherseits liegt die Betonung auf wirklichen Beziehungen. «

Während die Flagships nicht für die Nöte von Menschen in der Wirtschaftskrise konzipiert sind, weder Lösungen für finanzielle noch insgesamt für existenzielle Nöte (z.B. schwere Krankheit) anbieten und diese durch ihre Werbekampagnen zu überdecken drohen, geht es christlicherseits darum, die Zeichen der Zeit zu berücksichtigen, wie z.B. die durch die Wirtschaftskrise hervorgerufene Not, Angst und Verunsicherung. Für christliche Gemeinden steht die Solidarität mit den Notleidenden im Vordergrund, die sich durch konkretes Teilen der jeweiligen Sorgen und der eigenen Lebensmittel (z.B. Arbeit, Unterkunft, Geld – aber auch Hoffnung, Zuversicht und Vertrauen) äußert.

Der Technikgläubigkeit und dem Fortschrittsglauben der Stores könnten die christlichen Gemeinden verstärkt eine Verlangsamungs- und Verantwortungskultur entgegensetzten. Gebet und Meditation helfen, dem Teufelskreis der fortwährenden Effektuierung und Tempoer-

höhung zu entgehen und Verantwortung für das eigene Leben sowie das Leben der Mitmenschen zu übernehmen. Ein Mensch bemisst sich nicht danach, mit welchen Produkten er sich umgibt und wie schnell und wie viel er leistet. Er ist vielmehr von vornherein angenommen und gerettet, Kind Gottes und König, Ebenbild und Statthalter Gottes, ganz gleich, ob es sich um eine weibliche oder männliche, arme oder reiche, behinderte oder unbehinderte, alte oder junge Person handelt.

Rettungsboote

Insgesamt münden diese Antwortbemühungen auf die Herausforderung der »Flagshipstores« gerade nicht darin, die Konzeption von Flagships nachzuahmen – z.B. im Sinne einer christlichen Gemeindereaktivierung. Vielmehr ließen sich diese Gedanken als Skizze von »Rettungsbooten« zusammenfassen. Wie Jesus sich von seiner Betroffenheit leiten ließ, ist es die vornehme Aufgabe der christlichen Gemeinden, in den leidenden Menschen Christus zu erkennen und ihnen einen Platz im sicheren Boot zu geben. Urvorbild für diese Art von Boot ist die Arche Noah. Wahrscheinlich gibt es keinen festen Plan für Architektur und Ausstattung der Rettungsboote. Sie sind als Gemeinschaften nur konkret vor Ort entwickelbar, richten sich nach den Nöten, Sorgen und Ängsten der Menschen von heute und verdanken sich insbesondere dem menschlichen Einfallsreichtum. Keine intelligente Marketing-Strategie, die manipulieren, sondern geboren aus der Heilssehnsucht, die befreien will! In dieser Perspektive lassen sich die Basisgemeinden als eine tatsächliche Variante des Rettungsbootgedankens verstehen.

Bei den Rettungsbooten spielt Ästhetik à la Flagships keine Rolle. Aus alten und ganz verschiedenen »Teilen« zusammengesetzt mögen sie unauffällig sein, ernten vielleicht sogar ein abfälliges Lächeln angesichts heutigen Fortschritts. Wie ein Behelfsboot zeigen sie aber auf den zweiten Blick, dass sie dazu in der Lage sind, den Stürmen und Flauten auf dem Alltagsozean zu trotzen. Vielleicht sind die Rettungsboote gerade deshalb für unsere Zeit tauglich, weil ihre Bestandteile von Trost- und Hoffnungsworten zusammengehalten werden, die für die Störungen der Technokratie zu alt und deshalb unempfindlich sind.

Ulrich Kumher, Dr. theol., ist Referendar für die Fächer Deutsch und katholische Religionslehre an Gymnasien. Sein Forschungsschwerpunkt ist das Thema »Religion und moderne Medien«.

[1] Vgl. Frank Roost, Die Stadt als Showroom. Corporate Image Centers als Vermarktungskonzept global agierender Konzerne, in: tec21, 31-32, (2002), 6-10.
[2] Vgl. Verena Lütke/Nadine Seyfarth/Anne Schönfelder, Flagship Stores – Förderung des Markenimages durch »Vorzeigegeschäfte«; in: Marketing News, Nr. 46 (2005) 3f.
[3] Vgl. Jons Messedat, Flagship stores, Ludwigsburg 2007.
[4] Vgl. Christian Mikunda, Interview zum Thema »Entertainmentcenter«; Quelle: persoenlich.com, [Netzzugriff am 10.11.2008].
[5] Hanno Rauterberg, Die Welt ist hart und urgemütlich; in: Die Zeit, 4. Oktober 2007, Nr. 41, 49f.
[6] Vgl. David Brin, Morgen ist vielleicht alles anders; in: Haber K. (Hg.), Das Geheimnis der Matrix, (Heyne Science Fiction & Fantasy; 06/6447), München 2003, 151-170.
[7] Francis X. D'Sa, Regenbogen der Offenbarung, Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, (Theologie interkulturell; 16) Frankfurt a. M./London 2006.
[8] Vgl. Rauterberg, Anm. 5.
[9] Vgl. Roost, Anm. 1.
[10] Vgl. Wolfgang Ullrich, Psychotherapie per Duschgel; in: Die Zeit, 4. Oktober 2007, Nr. 41, 50.
[11] Ebd.

Stefan Heinemann

Neo ist nicht Christus

Relativismus als theologisches Problem am Beispiel von »The Matrix«

Die medialen Sinn- und Erlösungsangebote des spirituellen Supermarktes fordern die christliche Theologie heraus, sich ihrer eigenen starken Rationalität zu erinnern. Denn es gibt gute Argumente dafür, dass nicht Gestalten wie »Neo« aus dem Film »The Matrix« uns erlösen, sondern allein Jesus Christus.

Unter »Relativismus« lassen sich Überzeugungen zusammenfassen, die eine prinzipielle Abhängigkeit des Prinzipiellen annehmen. Positionen, die dagegen »die eine Vernunft«, »die Wahrheit«, »das Gute«, »das Schöne« oder gar »Gott« annehmen, werden aus relativistischer Perspektive als gefährlich, freiheitsverhindernd, gewalttätig und am Ende sinnlos angesehen, weil sie ihre Sprach-, Macht-, Kontext-, Lebenswelt- oder Geschichtsabhängigkeit übersehen würden. Beobachtbar ist also ein »Abschied vom Prinzipiellen«[1]. Wo aber Freiheit mit dem Verbot prinzipieller Geltung verwechselt wird, kann die postmoderne Philosophie auch die von ihr beschworene Dignität der Andersartigkeit argumentativ nicht mehr begründen. Der Relativismus widerspricht sich selbst, wo er universal gelten soll. Auch postmoderne intellektuelle Trends verstehen sich am Ende doch irgendwie als wahr. Der Universalismus hingegen kann ebensowenig bloß relativ gelten. So kann z.B. keine Theologie überzeugen, die nicht bereit ist, die eigene Glaubensüberzeugung rational auszuweisen. »Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft.«[2]

Heute werden traditionelle religiöse Sprach- und Deutungssysteme zunehmend unbedeutend, die Traditionsgemeinschaft aufgeweicht. Synkretistische Sinnangebote, neopagane Heilsartefakte und dieser oder jener »Madonna-Kabbala-Pop-Kult« konkurrieren mit der christlichen Botschaft im spirituellen Supermarkt. Die rationale Glaubensverständigung, der argumentative Diskurs über Weltdeutungen und die Kultur des aufgeklärten politischen Dialogs sind einem neuen Kult des Bricolage (Lévi-Strauss) gewichen.

Der internationale Blockbuster »The Matrix« hat beeindruckend vorgeführt, wie man dem hypermedial gerecht zu werden vermag. In drei Filmen, Videospielen und diversen Web- und Comicprojekten wurde seit 1999 nicht nur ein immenser ökonomischer Erfolg generiert, sondern eine auch akademisch intensive Diskussion über Sinn und Unsinn der »Matrix« entzündet.[3] Die Geschichte von Sein und Schein, Erlösung und Niedergang, Liebe und Kampf wurde in allen möglichen und unmöglichen Richtun-

gen durchdekliniert: Religion, Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Kunst – kaum ein gesellschaftliches Subsystem ist verschont geblieben. Dabei ist auffällig, dass die von christlichen Traditionsbeständen zehrenden Interpretationen durchaus einen beachtlichen Anteil stellen.

Neo, der Held aus »The Matrix«, heißt mit bürgerlichem Namen zu Beginn »Thomas Anderson«, wobei sich der Nachname als Kompositum verstehen und als Menschensohn lesen lässt (Lk 19,10; Mt 1,23) und der Vorname als Bezug zum ungläubigen Thomas. Auch Thomas Anderson glaubt zu Beginn der Matrix-Trilogie nicht daran, dass etwas mit der Welt nicht in Ordnung sei. Neo selbst kann man als »new« und »one« lesen, als »The One«, der Auserwählte, der Retter der Sklaven, der Messias. Die Sklaven sind die Menschen, in eine digitale Pseudorealität hineinmedikamentiert und dahinvegetierend als lebende Batterien, denen die herrschende Maschinenklasse die Energie absaugt.

Thomas Anderson wird gleich zu Beginn des Films (Teil 1) in sein neues Schicksal gerufen (Lk 1,38). Als Neo soll er die Welt erlösen, indem er sich hingibt und auferstehen (1Kor 15,12-19). Die Art und Weise, wie Paulus den Körper des Auferstandenen als »überirdischen Leib« beschreibt, erinnert in der Tat an Neo (1Kor 15,44). Auch hat Neo »Jünger«, seine Crew (Mt 1,24-25): Morpheus, der an Johannes, den Täufer, in seiner Funktion in der Vorbereitung auf die Ankunft von Neo erinnert (Joh 1,26-27ff.), und Cypher, letztlich eine Judasfigur, die Neo an die »Priester«, allen voran Agent Smith, verrät (Mk 14,10; Mt 26,14; Lk 22,4). Am Ende, wiedererweckt durch Trinitys Liebe, fährt er auf (Mk 15,34). Auch alttestamentliche Nuancen sind zu finden, auf die Prophezeiung durch das Orakel hin kommt es zur Erfüllung (Dtn 18,15 – Prophetie; Joh 1,45 – Erfüllung) der Befreiung von Zion (2Sam 5,7), der letzten Rebellenstadt.

Solche Anspielungen laden nun auch ziemlich deutlich zu hermeneutischen Abenteuern ein. Ähnliches provozieren auch die vielen im Film anzutreffenden philosophischen Zitate von Baudrillard bis Schopenhauer und weitere religiöse Untertöne wie etwa diverse Andeutungen buddhistischen Gedankenguts. Es lässt sich ein Menge in »The Matrix« hineinlesen – und das christliche Interpretationsspektrum entbehrt prima facie nicht einer gewissen Plausibilität.

Was ist wahr?

Sicherlich ist »The Matrix« aber vor allem ein Film, der unterhalten soll. Und das tut er. Zwar ist ästhetisierte Gewalt, wie sie der Film zeigt, immer noch Gewalt und man muss sogar fragen, ob so etwas wie »schöne Gewalt« nicht ein Selbstwiderspruch ist, doch fühlte sich auch meine Generation der rund 40-Jährigen durchaus im Sinne des »Action«-Begriffs kurzweilig unterhalten. Freilich war es ein so perfekt inszeniertes Spiel, dass diese Perfektion der Virtualität einen hohen Preis hat. Denn es ist nicht leicht, sie vernünftig zu »verstehen« und kritisch zu bedenken, anstatt sie nur mehr oder weniger fasziniert nachzuerzählen. Denn dabei besteht die Gefahr, nur zu glauben, dass die christliche Geschichte in neumedialem Gewande vermittelt wird, während doch in Wahrheit ein völlig neuer Sinnbegriff entsteht. Der Messias ist im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit angekommen, geht darin aber als Messias unter, um zum Statisten im postgeschichtlichen Panoptikum zu verkommen.

Eine angemessene Rezeption postmoderner Ideen, die durchaus fruchtbar sein können, stellt für die Theologie eine große Herausforderung dar, die sich in der pastoralen Realität oft potenziert. Es muss klar argumentiert werden, warum

Neo nicht Christus ist. Denn es kann nicht nur darum gehen, etwa korrelationsdidaktisch aufzuzeigen, dass sich in Neo ein christliches Erlö-

»was es mit dem Wort Gottes auf sich hat«

sungsmotiv finden lässt und dass jenes Motiv in popkulturaler Gestalt die heutigen Rezipienten eher erreicht als das Original. Jugendliche erkennen solche inhaltlichen Bezüge größtenteils nicht einmal mehr. »The Matrix« kann nicht mit dem Christentum korreliert werden, schlicht weil außerhalb kirchlicher bzw. religiöser Milieus niemand mehr wirklich weiß, was es mit dem Wort Gottes auf sich hat.

Es geht also nicht mehr darum, dass in Neo beispielsweise gewisse Aspekte trinitarischer Liebesmetaphorik nachweisbar sind, sondern darum, dass Neo das attraktivere Angebot ist in einer Zeit, die in intellektueller Vagheit, metaphysischer Dunkelheit und leibfeindlicher Dualität mit Gewalt und Neomystik reagiert. Die Geschichte von Christus ist just another story – und mit ausreichend Gewalt dargestellt auch ein Hit (man denke an den Film »The Passion of the Christ«). Muss es der Theologie also nicht vielmehr darum gehen, prinzipiell zu klären, was die Wahrheit Christi unendlich erhebt über Neo und alle Neos? Wie lässt sich heute von der einen und einzigen Wahrheit in Christus sprechen, ohne im besten Falle noch in der akademischen Welt als unwissenschaftlich zu gelten, schlimmer noch in einer breiteren Wahrnehmung als dogmatistisch oder gar fundamentalistisch?

Braucht es nicht ein Lob des trinitarischen Monotheismus? Das Problem ist wohl, dass es schon lange nicht mehr um die Frage geht, was Athen mit Jerusalem zu tun hat (Tertullian), sondern um ein Second Life, in welchem die beiden großen Städte zu beklagenswerten Vororten marginalisiert sind. Die Idee der Präsenz der Kirche in der virtuellen Stadt ist innovativ wie begrüßenswert, dispensiert aber nicht vom Kernproblem. Denn wo auch immer und wie auch immer eine Zielgruppe erreicht wird, es geht doch immer um die eine und ganze Wahrheit.

Erlösung durch Gewalt?

Dass ein Motiv, ein Bild oder Film an christliche Glaubensinhalte erinnert, ist das eine. Ob solch ein Film auch mit jenen kompatibel ist, das andere. Jenseits kunstanalytischer oder kulturhistorischer Fragestellungen ist auf der wertend-synthetischen Ebene die Geltungsfrage entscheidend. Ist es nicht unnötig geworden, sich mit Christus zu beschäftigen, jetzt, da Neo ja da ist? Es ist also zu fragen, was Neo und Christus verbindet und was sie trennt auf der prinzipiellen Ebene.

Neos Einsicht, dass die Welt offenkundig sich selbst nicht genug ist, nicht schon alles sein kann, ist sicher eine sehr christliche Einsicht. Ebenso die von Neo tief empfundene existenzielle Bindung an eine alles umgreifende, unsichtbare Wirklichkeit und seine Bereitschaft, kein Opfer als zu groß anzunehmen für diese unsichtbare Wirklichkeit. Er macht die ebenfalls sehr christliche Erfahrung einer gesteigerten Form des menschlichen Zusammenhaltes unter den Bedingungen der Bindung an das Absolute.

Bei genauem Hinsehen sind diese Punkte, die ja jenseits von Vergleichen auf der narrativen Ebene systematische Hinweise sind, jedoch in »The Matrix« isoliert und nicht mit dem Ganzen der christlichen Botschaft verwoben. So begreift Neo die Transzendenz nicht als Heil, sondern als Katastrophe, er steigt gleichsam nicht aus der Höhle hinauf, sondern in die Grube hinab. Die massiv gnostische Grundhaltung, im Erkennen

einer bestimmten Wahrheit einen Erlösungsgehalt beschlossen zu sehen, ist sicher ebenso wenig mit christlichen Grundüberzeugungen verträglich. Am gravierendsten muss aber der Hang zu Gewalt erscheinen. Dieser zeigt sich bei der Verachtung der Leiblichkeit ebenso wie bei der dualistischen Grundkonzeption, die die Maschinen aus dem vermeidlichen Erlösungsgeschehen ausnimmt. Erlösung funktioniert in »The Matrix« nur durch Gewalt, denn das Leben ist an sich kein Wert, nur ein Mittel zum Zweck.

Leben in Fülle

»The Matrix« ist eben ein Film – der Gott Jesu Christi ist die eine Wahrheit. Während für Neo die Erlösung letztlich ein Schein ist, hinter allem nur die absolute Absurdität steht, verheißt Jesus die »Fülle des Seins«, das heißt das persönliche Bekenntnis dazu, dass die Wahrheit hinter den Wahrheiten gerade nicht die Leere, sondern die absolute Fülle ist. Neos Programm der Immanenzerlösung kann nur scheitern. Gewalt wird als befreiend erlebt und so die Täuschung durch die Maschinen in einer noch gefährlicheren Selbsttäuschung überboten. Kein Dualismus, egal ob gnostisch oder sonst wie konzipiert, kann seiner Selbstdestruktion entgehen, denn er ist logisch selbstwidersprüchlich und deswegen lebensfeindlich, tauscht Dialog und Liebe gegen Macht und Gewalt. Die Vorstellung einer wahrheitsindifferenten Erlösung ist daher nicht denkbar und dort, wo kein Himmel in Gottes Fülle geglaubt wird, kann das Leben nur in Gewalt enden.

Nach Ralf Miggelbrink lässt sich die Realität einer gewaltgetränkten Lebenswirklichkeit inkarnationstheologisch mit der Hoffnung übernatürlicher Fülle durch den Begriff der Lebensfülle im Sinne der Verheißung aus Joh 10,10 verbinden.[4] »The Matrix« weist auf einen Transzendenzmangel hin, ohne sich über die materialistische Sinnsuggestion zu erheben. Zu Recht verweist Miggelbrink auch darauf, dass ein rein idealistischer Gegenentwurf die Lebendigkeit des diesseitigen Lebens tendenziell unerfahrbar machen würde. In einer feingesponnenen Dialektik immanenter und transzendenter Momente der Fülle kann das Leben gar nicht erst in die Matrix tappen. Die Matrix würde sich selbst dekuvrieren, da ihre innere Widersprüchlichkeit intellektuell nur schwer ausgehalten, aber vor allem nicht gelingend gelebt werden kann.

Starke Rationalität

»The Matrix« ist ein gutes Beispiel für die Wirkmacht der realen Virtualität. Diese reale Virtualität ist immer noch eine virtuelle Realität – aber mit einer erstaunlichen emotional-intellektuellen Bindungskraft. Wenn der postmoderne Medientheoretiker Norbert Bolz das »Wissen der Religion«[5] feiert, könnte man durchaus auf den Gedanken kommen, Mediensinnkonstruktionen als angemessenes Vehikel zur wenngleich gebrochenen Vermittlung dieses Wissens einzusetzen. Was aber, wenn, und diese Spur hat der vorliegende Aufsatz im Auge, am Ende möglicherweise niemand mehr so recht zwischen dem Vehikel und dem alten Wissen differenzieren kann? Was, wenn dabei Neo zum neuen Erlöser wird, der existenziell mehr berührt als der Kern der Religion, gar des Christentums? Was, wenn sich zwischen religionsdidaktischer Aneignungsstrategie und Neo nicht mehr klar unterscheiden lässt, wenn am Ende Diffusion herrscht oder gar Osmose in die falsche Richtung? Wie lässt sich ohne letzte Gründe klar sagen, dass erstens Neo nicht Christus ist und zweitens Christus jedem »Neo« unendlich überlegen ist und dies auch notwendig sein muss?

Die Theologie steht heute einem starken ontologischen Vernunftbegriff skeptisch gegenüber. Das Konzept einer »Hoffnung, die Gründe nennt«[6], ist doch immer analogisch zu verstehen, die Aufnahme von rationalem Gedankengut immer formal. Ontologie soll man glauben, um

»Hoffnung, die Gründe nennt«

sie zu wissen, formal-analytische Zusammenhänge sind dagegen wesentlich ungefährlicher. Eine wesentlich metaphysikfreie Theologie ist, wenn schon nicht radikal nominalistisch, so doch ein »sekundärer Nominalismus«[7].

Wenn man aber (mit immerhin großen Teilen der christlichen, auch lehramtlichen Tradition) daran festhält, dass Gott in seinem unfasslichen Erlösungshandeln am Menschen zwar nicht völlig durchschaubar, aber doch verstehbar ist – warum sollte sich dann die Hoffnung, die Gründe nennt, nicht auf das Prinzipielle beziehen? Die prinzipielle Durchschaubarkeit, die eine starke rationale Position vom Typus des objektiven Idealismus behauptet, ändert m.E. nicht das mindeste an der Geschöpflichkeit menschlicher Existenz. Die intellektuelle Einsicht in diesen Zusammenhang ist vielmehr das Göttliche im Menschen, die existenzielle Unfähigkeit, diese Einsichten in ein gelebtes universelles Liebeshandeln umzusetzen, macht dagegen seine menschliche Seite aus. Verstrickt in eine Welt, die er nicht geschaffen hat – auch wenn er ihre Prinzipien denken kann – bleibt die Hoffnung darauf, dass das je eigene Handeln einen positiven Beitrag leisten wird. Selbst ein Wissen um einen absoluten ethischen Wert ersetzt nicht dessen Realisierung. Und jene Realisierung ist mit Blick auf das Ganze der Gnade Gottes zwar zugesagt, die den Menschen ganz direkt und persönlich aber ansprechende Verantwortung kann aufgrund der für uns prinzipiell offenen Zukunft nie delegiert werden. Diese Fundamentaldifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ist der Schöpfung eingeschrieben, nicht dem Schöpfer, weswegen aus jener auch keine doppelte Erkenntnisordnung folgen kann.[8]

Wenn es neben dem existentiellen Bekenntnis zur einen Wahrheit auch die ontologische Begründbarkeit jener gibt, und jene Begründbarkeit nicht negativ auf die existentielle Dimension zurückwirkt in ihrer Missdeutung als Begründungsbedürftigkeit, muss es möglich sein, sich rational ausweisbar gegen Neo und für Christus zu entscheiden. Dieses letzte Wort ist auch dem Menschen möglich. Sonst wird Zion untergehen. Denn Neo ist nicht Christus.

Stefan Heinemann, Dr. theol., ist Leiter des Forschungsprojekts »Ethical Controlling of economic processes« am Lehrstuhl für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Duisburg-Essen.

[1] Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981; vgl. R. Miggelbrink, Der eine Gott, Münster 2006, 13ff.

[2] Papst Johannes Paul II., Enzyklika Fides et Ratio Nr. 48.

[3] Vgl. z.B. Christopher Grau (Hg.), Philosophers Explore the Matrix, Oxford 2005.

[4] Vgl. Ralf Miggelbrink, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg 2009 (= QD 135).

[5] Norbert Bolz, Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München 2008.

[6] Vgl. G. Larcher/K. Müller/T. Pröpper (Hg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996.

[7] Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 44 ff.

[8] Vgl. dazu: Stefan Heinemann, »...nämlich daß die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlaf« – Perspektiven einer intersubjektiv-idealistischen Theologie vor den Herausforderungen der Postmoderne, Dissertation, Essen 2007.

Strategien für die Zukunft der Kirche

Ralentin Dessoy/Gundo Lames (Hg.)
»Denn sicher gibt es eine Zukunft« (Spr 23,18)
Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung

Trier: Paulinus Verlag 2008
Br., 484 Seiten, Eur-D 24,90

Die Kirche, so das Zweite Vatikanische Konzil, ist »eine einzige komplexe Wirklichkeit« (LG 8): lebendiger Organismus, Leib Christi und zugleich formale Organisation mit hohem Leitungsbedarf. Weil sie, in Rückbindung an ihren Ursprung und ihre Mitte Jesus Christus, ihre Zukunft allein von Gott her erwartet (»Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben«, Jer 29,11), ist Kirche nicht einfach planbar. Ihr Selbstanspruch, ekklesia semper reformanda zu sein, fordert sie jedoch heraus, sich immer wieder neu auch als lernende Organisation zu verstehen. Die Frage ist: Was lässt sich »von den Kindern dieser Welt« an Organisationswissen für den spezifischen Kontext Kirche lernen, gerade hinsichtlich des Umgangs mit Innovationsbedarf und Entwicklungsfähigkeit zur Erlangung stets neuer Realitätstauglichkeit und Zukunftsfähigkeit angesichts sich stets wandelnder Rahmenbedingungen? Die Pastoralkonstitution des Konzils jedenfalls fordert ausdrücklich dazu auf, dass »in der Seelsorge nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allen der Psychologie und Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden« (GS 62). So ist die Einsicht, gerade wenn sie von einem Vertreter der kirchlichen Hierarchie, die ja allein über die innerkirchliche Entscheidungsmacht verfügt, artikuliert wird, nur zu begrüßen, »dass verstärkt Prozesse in Gang zu setzen sind, durch die Kirche sich als Organisation so weiterentwickeln kann, dass sie Spielräume gewinnt und die Zukunft gestalten kann … (und) sich die Kirche vergewissern (kann), wie es um ihre Ressourcen bestellt ist und wie sie ihre Strukturen weiterentwickeln soll, damit sie fähig bleibt, die frohe Botschaft des Evangeliums zu verkündigen, ihren Glauben in der pluralisierten Gesellschaft zu bezeugen und aus der Eucharistie heraus diakonisch und gemeinschaftsbildend tätig zu werden«, so Münchens Erzbischof Reinhard Marx in seinem Geleitwort (S. 9f).

Organisationsberatung und -entwicklung will zu systemischem und systemübergreifendem, zu strategischem und vernetztem Denken und Handeln befähigen und hat sich als Instrument hierfür auch in der Kirche bewährt. Der Sammelband richtet sich an Führungs- und Fachkräfte in Pastoral, Caritas, Bildung und Verwaltung sowie an Verantwortliche in synodalen Gremien, die je auf ihre Weise von der Entwicklung der Kirche tangiert werden und als Hauptberufliche oder Ehrenamtliche den Ist-Zustand nicht einfach nur verwalten, sondern den Wandel bewusst (mit)gestalten wollen. Den Herausgebern ist es gelungen, ausgewiesene ExpertInnen aus den Bereichen Gemeinde- und Organisationsberatung und -entwicklung sowie der Personalentwicklung zu gewinnen, die unter theologischen und sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten ihr Erfahrungswissen, das sie im Rahmen strategisch ausgerichteter kirchlicher Entwicklungs- und Steuerungsprozesse gewonnen haben, für den weiterführenden Diskurs zwischen Führungs- und Fachpersonal einbringen.

Der Band enthält zwei Schwerpunkte: Gut reflektierte Projektberichte aus unterschiedlichen Kontexten kirchlicher Organisationsentwicklung (z.B. die Neuordnung der territorialen Seelsorge in den Bistümern Trier und Magdeburg, der Profil- und Qualitätsentwicklungsprozess der Katholischen Fachhochschule Freiburg,

die strategische Positionierung kirchlicher Erwachsenen- und Familienbildung im Bistum Münster oder die Lernerfahrungen des Bundesverbandes der GemeindereferentInnen) sowie konzeptionelle Überlegungen zur Ausgestaltung einer strategisch ausgerichteten Organisationsentwicklung. Hierzu gehören das »Zusammenspiel in gemeinsamer Verantwortung und differenzierter Rollenarchitektur« (Kapitel 2), u.a. mit den Themen »Leitung und Beratung« und »Personalentwicklung und Veränderungsmanagement in der Kirche«. Unter »Kernthemen und Lösungsansätze« einer strategischen Organisationsentwicklung (Kapitel 3) werden u.a. »Markt- und Kundenorientierung, Produkt- und Qualitätsentwicklung«, »Ansätze zur Modernisierung kirchlicher Behörden« sowie »Das Wirtschaften neu lernen. Die Finanzierung pastoralen Handelns als strategische Herausforderung« in den Blick genommen. Als entscheidende Frage wird unter der Überschrift »Kohärenz und Differenz – Entwicklung aus theologischer und organisationstheoretischer Perspektive« die Frage nach dem Zusammenspiel religiös-theologischer und sozial- bzw. organisationswissenschaftlicher Zugangsweisen zur komplexen Wirklichkeit Kirche thematisiert (Kapitel 4). Dies in skeptischer Anfrage an die wirklichen Entscheidungsträger in der römisch-katholischen Kirche (»Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?«) und in deutlicher Befürwortung der Chancen für eine wechselseitige Befruchtung und Einbettung (»Produktive Unterschiede: [Praktische] Theologie und Organisationsentwicklung« und »Praktische Theologie als Reflexions- und Konstruktionshilfe«). Einen ermutigenden Ausblick stellt auch das Schlusskapitel »Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung – Thesen aus Sicht der Herausgeber« (Kapitel 6) dar.

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes zeichnet aus, dass sie komplexe Zusammenhänge gut verständlich darstellen, ohne sie unerlaubt zu verkürzen. In allen Beiträgen, sowohl der beiden Herausgeber wie auch der anderen AutorInnen dieser Publikation, ist erkennbar, dass sie in Theorie und Praxis der kirchlichen Organisationsentwicklung zu Hause und geerdet sind. Wer als Führungs- oder als Fachkraft in der Kirche erkannt hat, wie elementar wichtig es ist, den notwendigen Wandel strategisch anzugehen, die Organisation Kirche als Ganzes (Gemeinde-, Bistums-, Landesebene) zu sehen und auf langfristige Ziele auszurichten, und dies zusammen und im Austausch mit allen relevanten Akteuren aktiv gestaltend angehen will, der findet in diesem Sammelband qualifizierte Anregung und Ermutigung.

Manfred Belok, Chur

Demokratie und Markt

René Buchholz
Enjoy Capitalism

Zur Erosion der Demokratie im totalen Markt
Ein politisch-theologischer Essay

Würzburg: Echter Verlag 2009
Br. 206 Seiten, Eur-A 15,50 / Eur-D 15,- / SFr 27,50.

»Genieße den Kapitalismus!« Dieses vor einiger Zeit vor allem in den privilegierten Kreisen der Gesellschaft verbreitete und beliebte Motto greift der Autor, Fundamentaltheologe in Bonn, auf, um mit dem dahinter steckenden Denkmuster und seinen verheerenden Folgen kritisch abzurechnen. Es ist die neoliberale Doktrin vom freien, sich selbst regulierenden und alles zum Besten gestaltenden Markt, die nach und nach alle gesellschaftlichen Bereiche, auch den religiösen, erfasst hat und alles gemäß ihren Prinzipien zu regulieren bestrebt ist. Das Kapital zu maximieren, wird zur leitenden Maxime nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch die übrigen gesell-

schaftlichen Teilsysteme, ja selbst der Privatbereich werden ihr untergeordnet. Am drastischsten zeigt sich das in der Politik, die mehr oder weniger nur noch als Erfüllungsgehilfe des Wirtschaftssystems fungiert und damit das demokratische Verfahren außer Kraft setzt. Eine Zeit lang schien das – zumindest für die den oben genannten Kreisen Zugehörigen – erfolgreich zu funktionieren, bis im Herbst 2008 die große Krise einsetzte, die allerdings von einigen Experten schon lange vorausgesagt worden war.

Anliegen dieses Buches ist es nicht, pragmatische Lösungswege aus dieser Krise aufzuzeigen, sondern viel – im eigentlichen Wortsinn – radikaler die falschen Grundannahmen, die hinter der neoliberalen Denkwelt stecken, aufzuklären, um bewusst werden zu lassen, dass es mit bloßen Reparaturmaßnahmen am System nicht getan ist, soll die Menschheit nicht ins Verderben laufen. Dazu greift der Autor auf immer noch aktuelle Impulse der Kritischen Theorie vor allem aus ihrer frühen Zeit zurück. Ohne sie vereinnahmen zu wollen, macht Buchholz deutlich, dass sie ihrerseits nicht unwesentlich von jüdischen und christlichen Traditionsbeständen inspiriert ist.

Das gibt ihm den Anstoß zu einer theologisch fundierten Kapitalismuskritik, indem er das subversive Potenzial der biblischen Tradition zu Tage fördert und sich von ihm her zur Destruktion des vorherrschend gewordenen menschenverachtenden ökonomischen Systems inspirieren lässt. So zeigt er etwa auf, dass und wie »Einrichtungen wie Sabbat, Sabbatjahr und Sonntag durchaus aktuelle Relevanz als Unterbrechung einer zum Zwang gewordenen Produktivität, als Erinnerung an Freiheitstraditionen, als Eröffnung von Muße und als Utopie einer umfassenden Versöhnung« (187) haben, also den Menschen zu ihrem wirklichen Wohl und Heil gereichen.

René Buchholz legt in diesem Buch keine geschlossene systematische Abhandlung vor, sondern eine Sammlung von Einzelbeiträgen, die sich jedoch eng aufeinander beziehen und teilweise aufeinander aufbauen. Sie sind anspruchsvoll geschrieben, aber gerade so erhellend. So überzeugend die ideologiekritische Argumentation ist, so lässt das Buch doch ein wenig ratlos, wenn es um die Frage geht, wie denn nun eine alternative menschenfreundliche Ökonomie gestaltet werden könnte.

Norbert Mette, Dortmund

Arm und reich in der Bibel

Ulrich Berges / Rudolf Hoppe
Arm und reich

Neue Echter Bibel – Themen Bd. 10
Würzburg: Echter Verlag 2009
Br. 136 Seiten, Eur-A 14,90 / Eur-D 14,40 / SFr 26,90

In komprimierter, aber doch gut nachvollziehbarer Form zeichnen die beiden Exegeten in diesem Buch nach, dass und wie die Thematik »arm und reich« die ganze Bibel durchzieht – und zwar so, dass das auch über die Verfasserzeit hinaus bis in die Gegenwart hinein unbequeme Fragen für die einen provoziert, während sie für die anderen zu hoffnungsvollen Verheißungen werden können. Damit wird bereits ersichtlich: Die Bibel ist parteiisch und damit auch politisch. »Das Vertrauen auf JHWH, den Befreier aus der Knechtschaft Ägyptens, ist unlösbar mit seiner Option für die Armen und Verarmten verbunden.« (9)

Der Münsteraner Alttestamentler Ulrich Berges geht die Belege von arm und reich im Alten/Ersten Testament durch, angefangen bei den Gesetzen des Pentateuch über die prophetische Kritik am ungerechten Reichtum sowie die weisheitliche Belehrung zu schöpfungsgerechtem

Verhalten bis hin zum Psalter, in dem die Armenthematik besonders stark ausgeprägt ist. Ähnlich geht der Bonner Neutestamentler Rudolf Hoppe im Neuen Testament vor. Er setzt ein mit einer Charakterisierung Jesu von Nazareth als »Anwalt der Armen«, verfolgt dessen Rezeption in den Evangelien, wobei dem Lukasevangelium ein besonderer Stellenwert zukommt, und geht anschließend auf die weiteren neutestamentlichen Schriften ein, wobei unter diesen wiederum der Jakobusbrief herausragt. Im »Dialog« arbeiten die beiden Autoren Verbindungslinien zwischen beiden Teilen der christlichen Bibel heraus, einmal vom AT zum NT und das andere Mal umgekehrt.

Die Lektüre dieses Buches lässt deutlich werden, welches soziale Potenzial die biblischen Schriften in sich bergen, was daraus resultiert, dass ihre Verfasser sich konsequent ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit gestellt und sich in die sozialen Konflikte und Spannungen ihrer Zeit hinein verstrickt haben. Die Weise, wie das erfolgt ist, ist keineswegs einheitlich, sondern abhängig von der jeweiligen Situation und auch der theologischen Tradition, der sich eine Schrift verpflichtet weiß. Aber es verbindet sie, dass die soziale Frage nicht nur als sozialethisch anzugehendes Problem verstanden wird, sondern als eine genuin theologische Herausforderung: An ihr entscheidet sich wesentlich, an welchen Gott geglaubt wird.

Die Kirchen, vor allem die Kirchen auf der nördlichen Hemisphäre, so bemerkt Ulrich Berges in seiner Einleitung zu Recht, nehmen diese Seite der Bibel, wenn überhaupt, dann in der Regel so zur Kenntnis, dass der darin enthaltene Sprengstoff entschärft wird. Verständlich ist das, weil ansonsten die Lebensverhältnisse, in die auch die Christen und Christinnen verstrickt sind, radikal in Frage gestellt würden. Doch wäre es, gerade heute, nicht heilsam, sich bewusst dieser Provokation zu stellen? Dazu kann dieses Buch sehr wohl verhelfen. Zwar gibt die Bibel bekanntlich keine Lösungen für die Probleme unserer Tage an die Hand. Aber sie verändert die Perspektive, von der her die Wirklichkeit wahrgenommen wird, und lässt so ungeschminkt die sich immer weiter vertiefende Spaltung der Menschheit zwischen Arm und Reich vor Augen führen. Das zeitigt unweigerlich Konsequenzen für den Standort und das Handeln von Christen und Christinnen sowie der Kirche in der Gegenwart auch im hiesigen Kontext – im Sinne einer konsequenten »Option für die Armen«, zu der sich weite Bereiche der ökumenischen Christenheit in der Einen Welt von ihrer Lektüre der Bibel her haben bekehren und anstiften lassen.

Norbert Mette, Dortmund

Diakonie und Pfarrei

Daniel Wiederkehr
Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens

Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich

Fribourg: Paulusverlag 2008
Br. 234 Seiten, Eur-D 28,- / SFr. 42,-

Diakonie gehört zu den Grundvollzügen einer christlichen Gemeinde und der Kirche insgesamt. Viele Pastoralpläne favorisieren ausdrücklich die »diakonische Gemeinde«. Wie diakonisch aber sind die Pfarreien? Dieser Frage stellt sich die Dissertation von Daniel Wiederkehr, Leiter der Fachstellen für Diakonie der römisch-katholischen Kirche Basel-Stadt und für Soziale Arbeit der Kirche Basel-Land. Mit Hilfe qualifizierter Interviews in 13 verschieden großen Pfarreien im Kanton Zürich hat der Verfasser das jeweilige Diakonie-Verständnis und »wie sich die

Diakonie vor Ort konkret gestaltet und welche Wirkung sie erzielt« (12) herausgearbeitet. Ziel war es, die empirisch fassbaren Realitäten und Voraussetzungen in diesen namentlich nicht genannten Pfarreien zu erkunden.

Teil A »Diakonie in Schrift und Tradition« (14-86) erinnert die biblischen Grundlagen sowie wichtige, breit rezipierte kirchliche und theologische Dokumente zur Diakonie und ihrer Gleichrangigkeit mit Verkündigung und Liturgie. Mit Diakonie wird v.a. »Helfen«, »Heilen«, »Lieben« und »Dienen« assoziiert. Für das inner- und erst recht außerkirchliche Gespräch sei der Begriff »Solidarität« heute »umgangssprachlich geläufiger«, ja, der »neue Name für Diakonie« (64). Dem steht aus meiner Sicht entgegen, dass den Kirchen mit ihrer Grundbotschaft (»Deus est Caritas«) gerade dort, wo sie ausdrücklich im Namen und mit dem Logo von »Caritas« und »Diakonie« Menschen in ihrer Not solidarisch-praktisch zu Hilfe kommen, in der öffentlichen Wahrnehmung am ehesten noch Glaubwürdigkeit attestiert wird. »Caritas« und »Diakonie« gehören zur corporate identity von Kirche und sollten als gesellschaftlich sofort erkennbare und ausschließlich positiv besetzte Markenzeichen von Kirche nicht von ihr selbst preisgegeben werden.

Ausgehend vom Züricher Pastoralplan »Für eine lebendige und solidarische Kirche« und dessen Vision von einer »diakonischen Gemeinde«, die sich der »Option für die Armen« verpflichtet weiß (Teil B, 87-104), untersucht Wiederkehr die diakonischen Aktivitäten von fünf Pfarreien in der Stadt Zürich, zwei in Winterthur und sechs Züricher Landpfarreien in ihren jeweiligen Handlungsabsichten und Wirkungen (Teil C, 105-155) und macht vier Pfarreitypen aus: Pfarrei als Heimat, Herberge, Sozialcenter und als Politforum. Es zeigt sich: Die jeweilige Leitidee, die dem sozialen Handeln einer Pfarrei zugrunde liegt, bestimmt auch jeweils ihr Diakonie-Profil. Diakonie ist dabei als bipolares System zu sehen, das in seiner funktionalen Ausrichtung die individuelle und strukturelle Hilfe im Blick hat und in seiner strukturellen Positionierung die Solidarität innerhalb der Kirche wie auch die Solidarität mit der Gesellschaft.

Insgesamt bestätigt der Verfasser in seiner »Interpretation der Daten« (Teil D, 156-183), dass alle untersuchten 13 Pfarreien über diakonische Qualität verfügen und zeigt abschließend für jeden einzelnen der vier Pfarreitypen in anregender Weise Möglichkeiten der Weiterentwicklung des je eigenen Diakonie-Profils auf (Teil E »Handlungsvorschläge«, 184-210). Die Schlüsselkompetenz von Diakonie und kirchlicher Sozialarbeit wird zunehmend in der Fähigkeit liegen, interdisziplinär (Sozialarbeit, Theologie, Pädagogik) zusammenzuarbeiten und sich nach innen (auf ökumenischer Basis) und nach außen (mit allen Trägern Sozialer Dienste) zu vernetzen.

Manfred Belok, Chur

Filmtipp

Glaubensfrage (Doubt)

USA 2008, 104 Minuten, Buch und Regie: John Patrick Shanley (nach seinem eigenen gleichnamigen Theaterstück). Darsteller: Meryl Streep, Philip Seymour Hoffman, Amy Adams.

»Man will Ihnen Ihre Menschlichkeit austreiben, Schwester. ... Es ist eine uralte Taktik grausamer Menschen, im Namen der Tugend die Güte zu töten.« Mit diesen Worten drückt Father Flynn (Philip Seymour Hoffman) gegenüber Sister James (Amy Adams) seine Sorge um die junge Ordensfrau aus, als diese in die Auseinandersetzung zwischen ihm und Sr. Aloysius (Meryl Streep) hineingezogen wird. Es ist zugleich sein eigenes Bekenntnis zu einer mensch-

lichen Kirche, die sich erneuert, um den Menschen von heute gerecht zu werden. Seine Hermeneutik der Güte (kindness) kontrastiert mit dem bitteren Realismus von Sr. Aloysius, ihrer Hermeneutik des Verdachts: »Ich kenne die Menschen!« So ihre lapidare Antwort auf die Frage, wie sie denn so sicher sein könne, dass Fr. Flynn einen Schüler missbraucht, wo es doch keinen Beweis gebe, auch keine direkten Hinweise, bestenfalls mehrdeutige Indizien.

Diesem Antagonismus von Vertrauen und Misstrauen, Sicherheit und Zweifel stellt sich GLAUBENSFRAGE vor einem doppelten Hintergrund: vor der aktuellen Auseinandersetzung um sexuellen Missbrauch in kirchlichen Bildungseinrichtungen, wie auch vor der historischen Situation Mitte der 1960er-Jahre: Die Ermordung John F. Kennedys hatte die USA in eine existentielle Krise gestürzt, die Fr. Flynn als Vertrauenskrise (doubt) deutet. Zugleich eröffnete die Civil-Rights-Act in den USA den Prozess der Gleichstellung von Afro-Amerikanern und das Zweite Vatikanum brachte das aggiornamento in der Kirche.

Dies alles spiegelt sich im Mikrokosmos der Ordensschule St. Nicholas in der New Yorker Bronx wider. Fr. Flynn, der charismatische Priester, der sich besonders der Jugend widmet, bringt den frischen Wind des Aufbruchs in die von Sr. Aloysius mit eiserner Strenge geführte Schule. Wo er sich den Schülern mit Vertrauen und Zuwendung nähert, setzt sie auf Distanz und Disziplin. Dass sie von den Schülern nicht geliebt, sondern gefürchtet wird, erträgt sie mit einem stoischen: »So muss es wohl sein.«

Das Aufeinanderprallen dieser gegensätzlichen Charaktere zeigt sich paradigmatisch in einem Gespräch über die bevorstehende Weihnachtsfeier. Fr. Flynn regt an, neben den üblichen kirchlichen Hymnen auch ein lustiges Weihnachtslied zu singen, eines, das die Schüler »aus dem Radio« kennen, und schlägt »Frosty, the Snowman« vor. Die Direktorin lehnt brüsk ab: Ein Schneemann, der auf magische Weise zum Leben erwacht, sei Hexerei und mit der christlichen Lehre nicht vereinbar. Sie sehe auch überhaupt nicht ein, warum irgendeine Änderung im gewohnten Ablauf nötig sei. Als Fr. Flynn einwirft, die Schule wie die Kirche müssten sich dem Neuen öffnen, entgegnet sie lapidar: »Es gibt nichts Neues unter der Sonne.« Darauf macht sich Fr. Flynn einige Notizen – für eine Predigt, wie er erklärt, zum Thema Intoleranz.

Die Antipathie ist wechselseitig und Fr. Flynn möchte Sr. Aloyisius ebenso rasch vom Direktorsposten enthoben sehen wie sie ihn vom Posten des Seelsorgers. Er sieht in der Vertreterin eines repressiven Katholizismus ein Relikt vergangener Zeiten; sie in dem weltoffenen Geist, der Kugelschreiber benützt, seinen Tee mit maßlosen drei Stück Zucker süßt und den Schülern mehr zugetan ist, als sie gutheißen kann, einen Neuerer, der alles zum Einsturz bringen möchte, was sie in langen Jahren aufgebaut hat. All das nährt den Zweifel und schließlich den Verdacht, dass der Priester Donald Miller, den ersten schwarzen Schüler in St. Nicholas, missbraucht.

Je mehr sich Fr. Flynn zur Wehr setzt und die Verdachtsmomente zu entkräften sucht, indem er die auffälligen Situationen erklärt (teilweise zögernd, weil es um Verfehlungen des Schülers geht, den er schützen möchte), desto mehr verhärtet sich in Sr. Aloysius die Überzeugung, dass er schuldig ist. Vor die Wahl gestellt, dass entweder er oder Donald Miller die Schule verlassen müssten – welch ersteres ein Schuldeingeständnis darstellte, letzteres die Zukunft des Schülers aufs Spiel setzte – resigniert Fr. Flynn, wohl auch um des Schülers willen.

Doch das Stück, das als Theater-Verfilmung ganz auf die Hauptpersonen fokussiert ist, bietet

weit mehr als die hier oberflächlich skizzierte Handlung, die nur zu leicht in Schwarz-Weiß-Malerei hätte abgleiten können, wenn nicht der Bühnenautor selbst den Film inszeniert hätte. Denn die Charaktere entfalten sich in immer größere Ambivalenzen hinein, die zum Schluss auch den Zuseher mit offenen Fragen zurücklassen. Während Fr. Flynn als weltoffener Priester anfangs als reiner Sympathieträger dasteht, der das Morgen verkörpert, während die verhärtete Direktorin als ewig-gestrige, der Vergangenheit verhaftete Nonne dessen Antithese bildet, verkompliziert sich zusehends die Lage. Sr. Aloysius gewinnt zunehmend Sympathien, als offenbar wird, dass sie gar nicht so eindimensional ist, wie gedacht. Mehr und mehr nimmt man ihr auch die Sorge um andere – eine alte, erblindende Schwester, die blauäugig-naive Sr. James und auch ihre Schüler – ab. Auch bei Fr. Flynn zeigen sich Ambivalenzen: Sein Charisma lässt deutlich nach, als er in die Defensive gedrängt wird, den Verdacht nicht wirklich ausräumt, sondern laut wird und sich auf formale Argumente zurückzieht – um zuletzt in Selbstmitleid und Hilflosigkeit Abschied zu nehmen. Die fragwürdigen Stellen seiner Vergangenheit bleiben ebenso wenig geklärt wie der konkrete Verdacht. Auch er ist keine pure Lichtgestalt, wie seine Kontrahentin nicht nur dunkel ist.

Der Film ist eine gelungene Parabel über Glauben und Zweifel, gegossen in ein Kammerstück mit nur drei wirklichen Charakteren – der Rest, auch der Schüler, um den es geht, bleibt Kulisse. Zwischen diesen dreien entfaltet sich das Spiel von Vertrauen und Misstrauen jenseits des absoluten Wissens. Diese Ambivalenz des Zweifels, die der Film entfaltet und die am Ende noch einmal in einer überraschenden Wendung deutlich wird, hat Fr. Flynn ganz zu Beginn schon in einer Predigt betont; am Ende verstehen die Zuseher besser, was damit gemeint sein könnte, dass es ohne Zweifel keine Gemeinschaft und auch keinen echten Glauben geben kann. Die Offenheit jenseits des sicheren Wissens – um konkrete Schuld und Unschuld, aber auch um die conditio humana insgesamt – bleibt.

Über den Inhalt hinaus kommt man als Cineast durchaus auf seine Kosten: GLAUBENSFRAGE ist großes Schauspielerkino, Meryl Streep und Philip Seymour Hoffman, schwierigen Rollen grundsätzlich nicht abgeneigt, ziehen in dem sich zuspitzenden Konflikt alle Register ihres Könnens und Amy Adams verleiht der zerbrechlichen Sr. James ein wunderbar ätherisches Flair. Dem entsprechend reduziert sich der Film auch auf die zentralen Charaktere, was die Sinnspitze des Stücks umso mehr herausarbeitet.

Diskussionsstoff birgt dieser Film natürlich insbesondere angesichts der jüngsten Missbrauchsskandale, gerade auch deshalb, weil er die Hermeneutik des Verdachts hinterfragt und die Geschichte einer möglichen – wahrscheinlichen? – Verleumdung eines Priesters erzählt.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien

Kirchen-alb-traum?

von Veronika Prüller-Jagenteufel

In seinem Roman »Monsignore Quijote« überträgt Graham Greene den Don Quijote von Cervantes originell in die 1970er-Jahre. In die Rolle schlüpft ein spanischer Dorfpfarrer. Eines nachts hat dieser einen Albtraum: Christus wird von Engeln vor dem Tod gerettet. Triumphierend steigt er vom Kreuz. Alles jubelt, sogar die Soldaten beugen die Knie. »Alle Welt wusste mit Bestimmtheit, Christus war Gottes Sohn.« Den Pfarrer schaudert es, denn »nichts blieb mehrdeutig, nirgends war Raum für Zweifel und nirgends Raum für den Glauben.« Noch im Erwachen wird ihm eiskalt bei der Vorstellung »in einer Wüste« leben zu müssen, »ohne den Zweifel und ohne den Glauben, wo jedermann weiß, dass ihrer aller Glaube wahr ist«.

»Gott errette mich vor solchem Glauben«, betet er. Denn dieser Glaube wäre kein personales Vertrauen in das Du Gottes, sondern unausweichliche Einwilligung in eine übermächtige Wirklichkeit. Für das, was eine lebendige Beziehung ausmacht, wäre kein Platz: weder für das Glück intimer Verbundenheit noch für das beständige Ringen um die ehrliche Nähe zueinander.

Mich hat dieser Albtraum nicht nur in Bezug auf mein Gottesbild nachdenklich gemacht, sondern er kam mir jüngst auch bei einer Diskussion um die Kirche in den Sinn. Zurecht wünschen sich alle, denen an der Kirche liegt, dass sie als Institution viel besser funktioniere: moderner, professioneller, menschlicher, ihrem Auftrag entsprechender; und so auch attraktiver sei und vor allem glaubwürdiger. Zurecht! Und zugleich: Wäre eine ideale, widerspruchsfreie Kirche, die von allen bruchlos anerkannt werden müsste, vielleicht auch ein Albtraum? Zu nahe der alten triumphierenden Kirche, als bestechende Organisation bloß deren moderne Variante? Ginge es dann nicht weniger um Vertrauen in die personalen Dimensionen des Kirche-Seins als um Respekt für eine mächtige Wirklichkeit? Gäbe es dann noch bergende Zugehörigkeit und das Ringen um ehrliche Treue?

Das ist nun kein Plädoyer für eine bewusst mangelhaft organisierte Kirche, sondern eher dafür, dass wir uns als Kirche wirklich auf die Ohnmacht Jesu einlassen. Strukturell auf Vertrauen zu setzen statt auf Kontrolle, wäre wohl ein erster entscheidender Schritt – meinte jedenfalls neulich eine um die Kirche Besorgte in unserer Diskussion.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · September 2009 · 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

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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; *Einzelheft* € 14,00 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: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

Liebe Leserinnen und Leser,

Sie stehen vor Kirchen, Einkaufszentren, Bahnhöfen, nicht nur in armen Ländern, auch hierzulande. Wer ihnen begegnet, trifft auf Fragen: Wie reagiere ich? Öffne ich meine Geldbörse? Gebe ich Zuwendung und Zeit? Oder gehe ich vorbei? Bettelerinnen und Bettler fordern heraus: Was ist ein ethisch guter und richtiger, ein christlich vertretbarer Umgang mit bettelnden Menschen und mit dem Phänomen Bettelei? Das Thema führt oft in heftige Auseinandersetzungen. Auch in der Redaktion war es schon lange nicht mehr so kontrovers. Wissenschaftliche Forschungen gibt es zum Betteln bislang kaum, weder in den Sozialwissenschaften noch in der Ethik oder in der Theologie. Der vorliegende Heftschwerpunkt reiht sich in den Beginn eines Diskurses ein und will dazu beitragen, dass er ins Rollen kommt. Die Artikel sind erste Erkundungen in einem noch selten reflexiv begangenen Feld: Welche Art von Beziehung besteht zwischen Bettelnden und Gebenden? (Moser) Wie ist das Phänomen Bettelei sozial einzuordnen? (Noti) Wie sehen Bettlerinnen sich selbst? (Thuswald) Was hat die Spiritualität von Bettelorden damit zu tun? (Kuster) Sind Bettelverbote eine Lösung? (Koller) Vielem wäre tiefer nachzugehen. Noch überschneidet sich manches in den Zugängen. Noch gibt es wenig klare Antworten. Doch ist auch in diesem Bereich wohl kein Weiterkommen ohne eine deutliche Option – für die unbedingte Achtung der Würde der anderen.

Der zweite Heftteil bringt einen bunten Bogen: Angela Reinders eröffnet im Blick auf Maria Perspektiven für eine Kirche, die sich nicht zu früh niederlässt. Bewegung ist nötig, wenn es Konflikte zu lösen gilt, Alexander Notdurfter zeigt dafür in Südtirol erprobte Strategien auf. Martina Blasberg-Kuhnke entwickelt anhand von 2 Kor 6 Kriterien für die Rede vom Heute als Zeit des Heils. Daran, dass auch im Einsatz für fairen Handel diese Heilsbotschaft zu entdecken ist, verdeutlicht Michael Raschke die Aufgabe einer diakonischen Verkündigung. Ein junges Autorinnenteam berichtet schließlich von einer Untersuchung zum sozialen Engagement der Kirchen in Kaliningrad. So erscheint in allen Beiträgen dieses Heftes als Hintergrundthema die Bedürftigkeit nach erfahrbarem Heil. Ihr zu entsprechen und sie zugleich offen zu halten, ist Aufgabe aller Pastoral, meint

Veronika Prüller-Jagenteufel

Maria Katharina Moser

Ein Anderer, der mich anspricht

Betteln als soziale Beziehung

Zwischen bettelnden Menschen und denen, die von ihnen angesprochen werden, entsteht Beziehung – wenn auch oft nur für ein paar Sekunden. Welcher Art ist diese Beziehung? Was ist ein ethisches richtiges Verhalten darin? Warum reagieren viele mit hohen Emotionen? Das Bedürfnis nach klaren Regeln bleibt durchkreuzt: Es geht um konkrete Menschen.

Ich bin gerade 19 und seit ein paar Monaten in Wien zum Theologiestudium. Auf dem Weg zur Uni spricht mich ein Mann an. Er ist offenkundig – es ist sicht- und vor allem riechbar – obdachlos. Er will Geld. Weil er dringend zum Arzt muss. Zum Beweis zieht er sein Hosenbein hoch. Das ganze Schienbein ist offen und eitrig. Mir graust. Ob er denn nicht im Krankenhaus Hilfe finden könne, frage ich ihn. Nein sagt er, die würden ihn wegschicken, weil er nicht versichert sei. Und in einer Obdachloseneinrichtung? Naiv, wie eine halt ist, wenn sie gerade vom Land in die Großstadt übersiedelt ist, erzähle ich ihm von der Gruft, einer Obdachloseneinrichtung der Caritas in Wien. Da sei er schon öfter gewesen, erklärt mir der Mann, und die würden ihn auch wegschicken, weil er so stinke. Ich fühle mich zusehends unwohl. Er stinkt wirklich ziemlich, und ich mag nicht viel mehr Zeit mit ihm zubringen. Aber er tut mir auch leid, und ich habe das Gefühl, ihm helfen zu müssen. In meiner Verunsicherung gebe ich ihm 100 Schilling – damals viel Geld für mich als Studentin (heute etwa sieben bis acht Euro). Er nimmt sie gerne, will aber auch weiter mit mir reden und erzählt von seinen Problemen. Das wird mir zu viel, und ich verdrücke mich.

Eine andere Begegnung, ebenfalls noch vor Einführung des Euro. Eine Frau spricht mich auf der Straße an, ob ich zehn Schilling hätte. Sie wolle sich eine Packung Zigaretten kaufen, und dafür würden ihr noch zehn Schilling fehlen. Beeindruckt von der Konkretheit der Bitte – genaue Angabe des Betrags und des Verwendungszwecks –, zücke ich meine Brieftasche. Und stelle fest, dass ich keine 10 Schilling-Münze habe. Aber einen 20-Schilling-Schein habe ich. Den will ich der Frau geben. Sie bedankt sich und bittet mich zu warten. Sie wolle schnell die Zigaretten kaufen und gäbe mir dann das Wechselgeld zurück. Nicht nötig, meine ich. Ich würde ihr gerne auch 20 Schilling geben. Nein, meint die Frau, sie brauche nur zehn Schilling. Mehr nicht. Da sie darauf besteht, warte ich, bis sie ihre Zigaretten gekauft hat, nehme meine zehn Schilling Wechselgeld, und wir verabschieden uns.

Einige Jahre später. Ich bin auf dem Weg zum Supermarkt. Ein Mann spricht mich an: Er sei Asylwerber und brauche dringend Geld, um Essen für seine Kinder zu kaufen. Ich zucke bedauernd die Schulter: Ich habe leider kein Geld eingesteckt. Der Mann zeigt auf meinen Einkaufskorb. Ich müsse doch Geld haben, wenn ich einkaufen gehe, meint er. Ich hätte wirklich kein Bargeld, antworte ich, ich zahle im Supermarkt mit Bankomatkarte. Der Mann lässt nicht locker. Dort drüben sei ein Geldautomat. Da könnte ich ja Geld abheben. Das Gespräch ist mir unangenehm, er ist reichlich aggressiv. Weil ich nicht länger rumdiskutieren will, gehe ich zum Bankomat, hebe zehn Euro ab, gebe sie ihm und suche das Weite.

Italienurlaub. Ich schlendere mit einem Freund herum, da spricht uns eine Frau an: Ob wir etwas Geld für sie hätten, sie sei arm. Wir kramen in unseren Taschen, und die Frau macht diskret einen Schritt zurück. Wir geben ihr ein paar Münzen. Sie bedankt sich und geht weiter.

»Du bist Italiener, ich bin eine Roma.«

weiter. Am nächsten Tag treffen wir die Frau wieder. Wieder fragt sie, ob wir ihr Geld geben könnten, sie sei arm. »Wir haben Ihnen gestern schon etwas gegeben«, erklärt ihr mein Freund auf Italienisch. Sie will trotzdem Geld. »Du bist Italiener, ich bin eine Roma«, erklärt sie. Als wir ihr dennoch nichts geben, zieht sie ohne weitere Diskussion von dannen.

Eine letzte Bettel-Begegnung, von der ich erzählen möchte, hab ich nicht selbst erlebt. Sie stammt aus dem Erfahrungsschatz meiner Großmutter, erzählt hat mir diese Geschichte meine Mutter. Meine Großmutter hatte in Wien in den 1960er-Jahren einen »Stamm-Bettler«. Jede Woche kam er, klopfte an ihre Tür und bekam ein paar Münzen. Das ging über längere Zeit so. Bis ihn meine Großmutter einmal traf – beim Feinkosthändler, bei dem sie selbst nur ganz selten, zu besonderen Anlässen einkaufte. Dass der Bettler sich mit »ihrem« Geld Dinge kauft, die sie selbst sich nur selten leiste kann, gefiel meiner Großmutter nicht, und sie stellte ihre Zahlungen an den »Stamm-Bettler« ein.

Fünf Geschichten, fünf verschiedene Erfahrungen mit Menschen, die betteln. Die Begegnungen mit Bettlern und Bettlerinnen in diesen Geschichten sind von unterschiedlichen Gefühlen und Überzeugungen begleitet: von hilflosem Mitleid; davon, amüsiert und überzeugt zu werden; von Angst und Unwohlfühlen; vom Wunsch, sich Ruhe zu erkaufen; von der Überzeugung, den Geberpflichten bereits Genüge getan zu haben; vom Zweifel an der Bedürftigkeit der bettelnden Person. Die unterschiedlichen Gefühle und Überzeugungen in diesen Geschichten verweisen auf die Bandbreite des Phänomens Betteln. Und sie verweisen darauf, dass Betteln sich immer in konkreten Begegnungen vollzieht.

»von unterschiedlichen Gefühlen und Überzeugungen begleitet«

Auch wenn Betteln eine ritualisierte Form der Begegnung ist, die relativ fixen Schemata (Einleitung, Bitte, Begründung, Dankesformel) folgt und vorrangig vom professionellen Interesse der Geldlukrierung (und weniger vom Wunsch nach persönlicher Aufmerksamkeit) getragen wird – Betteln ist ein intersubjektiver Akt. Beim Akt des Bettelns treffen eine bittende und eine gebetene Person, bei erfolgreicher Kontaktaufnahme eine gebende und eine nehmende Person aufeinander. Als solch intersubjektiver Akt ist Betteln gleichzeitig von konkreten und von allgemeinen Parametern bestimmt: von der je-

weiligen Situation, vom Charakter und von der augenblicklichen Verfasstheit derer, die da aufeinander treffen, ebenso wie von ihrer allgemeinen sozialen Positionierung.

Bettler und Bettlerinnen wecken Emotionen

So unterschiedlich die Motive und Strategien der Bettler und Bettlerinnen sind, so unterschiedlich gehen auch diejenigen, die angebettelt werden, mit dem Phänomen Betteln um. Diese Unterschiedlichkeit liegt nicht nur an den konkreten Situationen – wenn ich es eilig habe oder gerade verärgert bin, reagiere ich anders auf BettlerInnen, als wenn ich Zeit habe stehen zu bleiben oder mich über etwas freue; wenn mir eine Person sympathisch ist, reagiere ich anderes, als wenn ich mich durch eine Person bedroht fühle. Diese Unterschiedlichkeit zeigt sich auch in den unterschiedlichen Grundsätzen und Regeln, die sich fast jeder und jede für den Umgang mit Bettlern und Bettlerinnen zurechtgelegt hat.

Mir ist eine – sehr aufgeregte und emotional geführte – Diskussion auf der feministisch-ethischen Mailingliste »gutesleben« noch in Erinnerung. Bei dieser Diskussion haben alle ihre persönlichen Grundsätze im Umgang mit Bettlern und Bettlerinnen geschildert: immer etwas geben; nie etwas geben, sondern stattdessen Hilfsorganisationen spenden; etwas geben, wenn jemand etwas tut dafür (z.B. Straßenmusikanten); keinen Kindern und keinen Frauen mit Kindern etwas geben, weil man die Ausbeutung von Kindern nicht unterstützen will; nichts geben, wenn man den Eindruck hat, dass es sich um organisiertes Betteln handelt und den BettlerInnen das Geld ohnedies abgeknöpft wird; Höflichkeit als Kriterium dafür, ob etwas gegeben wird oder nicht; Essen geben, aber kein Geld, das in Alkohol umgesetzt wird; etwas geben, wenn man direkt angesprochen wird, aber nicht, wenn jemand einfach nur mit einem Schild dasitzt; nur Frauen etwas geben etc.

Interessant an dieser Auseinandersetzung fand ich die Energie und die Emotionalität, mit der diskutiert wurde. Und die Begründungsanstrengung, die in Entscheidungen über relativ geringe Summen investiert wurde. Der eine Euro, der ab und an für einen Bettler oder eine Bettlerin ausgegeben wird, scheint mir keine hinreichende Erklärung für diese Anstrengung zu sein. Wir geben nicht selten – diese Verallgemeinerung sei an dieser Stelle zulässig, wiewohl sie nur für relativ Wohlhabende stimmt – wesentlich gedankenloser ähnliche bis höhere Summen aus, etwa für ein Glas Wein oder eine Tafel Schokolade.

Auch in der DIAKONIA-Redaktion haben wir das Thema Betteln sehr heftig und kontrovers diskutiert: Wie sinnvoll ist es, Menschen individuell Geld zu geben? Wäre das Problem der Armut nicht besser strukturell zu lösen? Kopieren

»In Entscheidungen über relativ geringe Summen wurde viel Begründungsanstrengung investiert.«

wir das Mittelalter, wenn wir Bettlern etwas geben? Hilft man den einzelnen Bettlern und Bettlerinnen, oder schadet man ihnen vielleicht sogar, wenn man ihnen etwas gibt? Ist Bettlern etwas zu geben, eine Verpflichtung zur Nothilfe? Machen Bettler und Bettlerinnen die gesellschaftlich brennende Frage nach gerechter Verteilung von Gütern sichtbar? Machen sie die grundlegende menschliche Bedürftigkeit sichtbar und werden deshalb oft aggressiv angegangen und vertrieben? Nützen Bettler spontane Hilfsbereitschaft aus? Ist Betteln ein Leben auf Kosten anderer? Soll Betteln bekämpft werden,

und wenn ja: Wie? Was bedeutet es für unsere Gesellschaft, dass es in ihr Menschen gibt, die das Betteln als Unterhaltsbeschaffung anderen Formen vorziehen?

Betteln – ein intersubjektiver Akt

Woran liegt es also, dass Betteln, dass Bettler und Bettlerinnen solche Emotionen wecken? Die Antworten auf diese Frage liegen im intersubjektiven Charakter des Bettelns. Dem Bettler, der Bettlerin können wir uns nicht entziehen. Einmal mit ihm/ihr konfrontiert – sei es dadurch, dass wir angesprochen werden, sei es, weil wir an einem Bettler, der bei einem U-Bahn-Aufgang sitzt, vorbei kommen –, müssen wir uns in irgendeiner Weise zu ihm/ihr verhalten. Und sei es, dass wir versuchen, die Bettlerin tunlichst nicht zu bemerken und an ihr vorbei zu gehen.

Wir können uns nicht aussuchen, ob wir Bettlern begegnen wollen. Das gilt zwar auch für Spendenaufrufe. Wir können uns auch nicht aussuchen, ob wir einen Spendenaufruf in unserem

»Wir können uns nicht aussuchen, ob wir Bettlern begegnen wollen.«

Postkasten vorfinden oder im Fernsehen sehen wollen. Aber wir können den Spendenbrief ungelesen zum Altpapier werfen oder den Fernsehkanal wechseln. Das ist wesentlich einfacher, als eine andere Person, die mich – verbal oder nonverbal – anspricht, stehen zu lassen. Das passt besser in unsere moderne Gesellschaft, die soziale Beziehungen über die Vermittlung durch gesellschaftliche Funktionssysteme und Institutionen regelt. Betteln ist dagegen intersubjektiv, keine Institution ist zwischengeschaltet zwischen mir und dem Bettler, ermittelt dessen Bedürftigkeit oder garantiert die korrekte Verwendung meiner Spende.

Ein Zweites: Bettler und Bettlerinnen konfrontieren uns direkt und unmittelbar mit sozialen Fragen. Sie führen uns tagtäglich vor Augen, dass das Problem der Armut und der Verteilung von Gütern gesamtgesellschaftlich nicht gelöst ist. Hätten alle Menschen genug zum Leben, müsste keiner betteln. Bettler und Bettlerin demonstrieren die Lücken im sozialstaatlichen Netz. Oder sie verweigern sich – wenn sie etwa das Betteln dem Gang aufs Sozialamt vorziehen – sozialtechnokratischen Lösungen und ihrem Imperativ der Unterwerfung unter bürokratische

»Bettler und Bettlerinnen sind widerspenstig.«

Kontrollmechanismen wie Anträge oder Bedürftigkeitsnachweise. In diesem Sinne sind Bettler und Bettlerinnen widerspenstig – und die Widerspenstigen emotionalisieren, in der Ablehnung wie in der Affirmation.

Bettler und Bettlerinnen rufen nicht nur das Bewusstsein für Armut wach, sondern auch das Bewusstsein von Ungleichheit. Die Beziehung zwischen Bettlern und Gebenden ist keine Beziehung unter Gleichen. Im Gegenteil, Asymmetrie ist nachgerade ein Kennzeichen für die Beziehung zwischen Bettler und Gebendem, die Asymmetrie gehört zur Ordnung des Bettelns wesentlich dazu. Diese Asymmetrie findet nicht selten körperlichen Ausdruck: Verstümmelungen sollen den Abstand zwischen Bettler und Geber vergrößern und sind gewissermaßen Ausdruck der Professionalität von Bettlern. Ein anderes Beispiel: Die Roma-Frau in der oben erzählten Geschichte erinnert daran, dass alles »in der Ordnung ist«, wenn sie zu meinem Bekannten sagt: »Du bist ein Italiener, ich bin eine Roma.« Das Verhältnis zwischen Roma und Ita-

lienern ist ein asymmetrisches. Und das verlangt nach Kompensation durch eine Geldgabe.

In vormodernen Gesellschaften war das kein Problem. Bettler und Bettlerinnen waren sozusagen vorgesehen, Teil der allgemeinen Ordnung. Und weil sie vorgesehen waren, war es

»Bewusstsein von Ungleichheit«

auch selbstverständlich, ihnen Almosen zukommen zu lassen. Übrigens für eine Gegenleistung, nämlich das Gebet für den Almosengeber. In modernen Gesellschaften, in Gesellschaften, in denen die ständische Ordnung zerbrochen ist bzw. zerbrochen wurde, wird Ungleichheit zum Problem. Zu einem Problem – und hier schließt sich der Kreis – das nicht individuell, sondern strukturell gelöst wird.

Im Phänomen des Bettelns wird dieses Problem wieder zurückgeworfen auf das Individuum. In der Begegnung mit Bettlern und Bettlerinnen muss der/die Einzelne die Asymmetrie verarbeiten. Und unsere moralische Intuition sagt uns, dass diese Asymmetrie einem guten Leben entgegensteht. Dies nicht nur abstrakt – über Medienberichte oder politische Debatten –, sondern in konkreten Begegnungen wahrzunehmen, ist mit Schuldgefühlen belastet. Aber auch mit der Frage, wie denn nun richtig zu handeln, wie mit dieser Ungleichheit gut umzugehen sei.

Legitime Bedürfnisse?

In der Begegnung mit Bettlern und Bettlerinnen wird sozusagen das im Kleinen verhandelt und muss auf persönlicher, intersubjektiver Ebene eine Lösung für das gefunden werden, was die Sozialpolitik im Großen beschäftigt: die Frage, für welche Bedürfnisse die Erfüllung gesellschaftlich garantiert sein soll. Was sind legitime Bedürfnisse, für deren Erfüllung wir auf die Unterstützung anderer zählen dürfen? Das ist eine zentrale Frage der Sozialpolitik. Und sie reagiert darauf mit Zumessung. Zumessung, die geknüpft wird an Bedürftigkeitsnachweise und an Wohlverhalten, zumeist in Form von Arbeitswilligkeit.

Wenn es um strukturelle Lösungen dieser Fragen geht, sind wir als Bürger und Bürgerinnen gefordert. Wir beteiligen uns an der Lösung dieser Fragen, indem wir unsere Stimme jener Partei geben, von der wir meinen, sie hätte die beste Antwort, oder indem wir uns zivilgesellschaftlich engagieren. Es ist gewissermaßen eine abstrakte, eine distanzierte Form der Beteilung an der Lösung.

In der Begegnung mit Bettlern löst sich diese Distanz auf, das Problem steht uns als konkrete Person gegenüber und verlangt sofort nach einer Lösung. Wir müssen nun individuell zumessen. Die Geschichte vom »Stamm-Bettler« meiner Großmutter ist ein sprechendes Beispiel: Die Zumessung funktionierte so lange, so lange meine Großmutter von der Bedürftigkeit des

»dass das »investierte« Geld vom Bedürftigen »gut« eingesetzt wird«

Bettlers überzeugt war. Als sie ihn bei einem Einkauf, der ihrer Meinung nach über grundlegende Bedürfnisse hinausging, »ertappte«, wollte sie ihm nichts mehr zumessen.

Ein anderes Beispiel ist die Frage, ob wir Bettlern etwas geben wollen, wenn wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon ausgehen können, dass sie das Geld in Zigaretten und Alkohol umsetzen werden. Fallen Zigaretten und Alkohol unter grundlegende Bedürfnisse, auf deren Erfüllung jeder und jede zählen können soll? Diese Frage ist verwoben mit einer anderen: mit der Frage des moralischen Wohlverhaltens. Auch die Garantie, dass das »investier-

te« Geld vom Bedürftigen »gut« eingesetzt wird, entscheidet über die Zumessung. Ein sprechendes Beispiel hierfür sind die Schilder, mit denen Bettler in den USA um Geld bitten: »Ich bin arm, aber ein guter Amerikaner und werde nicht kriminell werden«, steht da nicht selten zu lesen.

Betteln als moralisches Problem?

Wie also dem Problem des Bettelns begegnen? Die weiteren Artikel dieses Heftes geben durchaus unterschiedliche Antworten und setzen unterschiedliche Schwerpunkte. Zusammengefasst lassen sich zwei Zugriffsmöglichkeiten in der ethischen Reflexion dieser Frage ausmachen. Ein sozialethischer Zugriff wird Fragen der gerechten, ordnungspolitischen Gestaltung reflektieren: Bettelverbote, Armutsbekämpfung, Mindestsicherung, Bekämpfung organisierten Verbrechens im Falle von Menschenhandel, Migrationspolitik etc.

So wichtig diese Fragen sind, sie zu beantworten reicht nicht aus. Wenn Betteln eine soziale Beziehung ist, die sich nicht über Institutionen vermittelt konstituiert, sondern inter-

»Gerne hätten wir Normen, die wir bloß anzuwenden brauchten.«

subjektiv ist, dann verlangt Betteln auch nach ethischer Reflexion auf der Ebene der Beziehung zwischen Bettler/Bettlerin als ansprechender und (Nicht)Gebender als angesprochener Person. Gerne hätten wir hier Normen, die wir bloß anzuwenden brauchten. Die Regeln, die die DiskutantInnen der feministisch-ethischen Mailingliste »gutesleben« jeweils für sich aufgestellt haben, verweisen auf dieses Bedürfnis nach Normen.

Es wäre schön, wenn wir sagen könnten: Wir sollen Bettlern etwas geben, weil die Verpflichtung zur Nothilfe das verlangt. Aber: Kann eine solche Form der Hilfe, jedenfalls in manchen Fällen, nicht mehr schädlich als hilfreich sein?

Oder: Wir sollen Bettlern persönliche Aufmerksamkeit und Zuwendung zukommen lassen, aber kein Geld, um sie nicht durch Almosen zu degradieren oder aus einer wohlmeinenden Absicht heraus verantwortete Eigensorge zu verhindern. Aber: Was wenn ein Bettler gar keine persönliche Zuwendung, sondern einfach nur Geld will – und braucht?

Allgemeine Regeln und Normen für den direkten Umgang mit Bettlern und Bettlerinnen zu finden, funktioniert nicht. Zu unterschiedlich sind die Situationen, auf die sie angewandt werden müssten. Aber auch der Verweis auf eine Si-

»Bereitschaft, mich ansprechen zu lassen«

tuationsethik führt nicht weiter. Wir können nicht in jeder Situation, in der wir einem Bettler begegnen, einen Prozess der ethischen Güterabwägung beginnen. Zu wenig wissen wir von der Person, die uns da anspricht – von ihrer Lage, ihren Problemen, ihren Motiven, ihren Verwendungszwecken.

Was bleibt, ist die Bereitschaft, mich ansprechen zu lassen – und dabei die Autonomie der Person, die mich anspricht, zu achten. Das bedeutet anzuerkennen, dass die Person, die mich anspricht, ihre eigenen Vorstellungen von einem guten Leben hat, die sich wesentlich von meinen Vorstellungen von einem guten Leben unterscheiden können. Im Grunde verhält es sich hier nicht anders als mit der Gesellschaft: Ist, und in welchem Ausmaß ist eine Gesellschaft bereit, ihren Mitgliedern zu ermöglichen, nach

ihren Vorstellungen von einem guten Leben zu leben, auch wenn sie keine guten Bürger sind und die materielle Absicherung ihrer Freiheit nicht »richtig« nutzen oder nutzen wollen? – Bin ich, und in welchem Ausmaß bin ich bereit, der Person, die mich anspricht, zu ermöglichen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ihre Lebensoptionen umzusetzen – jenseits meiner moralischen Beurteilung dieser Bedürfnisse und Optionen?

Bedingungslose Antworten wird es hier wohl nicht geben. Denn wir haben auch unsere eigene Freiheit in Anschlag zu bringen. Und wie bei jeder Begegnung, wie bei jeder Beziehung heißt das, dass ich eine Beziehung auch abbrechen darf, wenn ich gute Gründe dafür habe. Wir bewegen uns hier in einer ethischen Grauzone. Auch wenn das als schwache Lösung erscheinen mag: Im Zweifelsfall ist immer im Sinne der größtmöglichen Freiheit und ihrer materiellen Absicherung für alle zu handeln.

Maria Katharina Moser, Dr. theol., ist Sozialethikerin und Redakteurin beim ORF (Österreichischer Rundfunk), Abteilung Religion im Fernsehen. Sie ist Mitglied der Redation von DIAKONIA.

Odilo Noti

Betteln in urbanen Kontexten

Soziale Integration versus Strategien des gesellschaftlichen Ausschlusses

In der Schweiz geht die städtische Politik mit Bettelei sehr unterschiedlich um. Eine sozialwissenschaftlich-ethische Betrachtung zeigt allerdings, dass nur umfassende Maßnahmen auf mehreren Ebenen den Menschen gerecht werden können. Dabei helfen weder bloße Sozialromantik noch rigide Law-and-Order-Haltungen.

Die Problematik der Bettelei in den Innenstädten steht regelmäßig auf der Tagesordnung schweizerischer Kommunalpolitik. Dafür sorgen Vertreter des rechten Parteienspektrums, die mit Motionen in den Stadtparlamenten ein uneingeschränktes Bettelverbot durchsetzen wollen. Aber auch Teile der Sozialdemokratischen Partei befürworteten in einem Positionspapier zur öffentlichen Sicherheit ein Verbot der organisierten Bettelei.

Zum Beispiel Bern und Genf

Im Kanton Genf etwa ist Bettelei seit dem Februar 2008 untersagt. Der Beschluss des Kantonalen Parlaments war auf Betreiben der Freiheitlich-Demokratischen Partei (FDP) und der populistischen Schweizerischen Volkspartei (SVP) zustande gekommen. Es gibt seither jedoch, wie Beobachter in der Calvinstadt feststellen, auf Genfs Straßen und Plätzen keinesfalls weniger Bettler.[1] Die größte Gruppe wird von den Roma aus dem rumänischen Transsilvanien gebildet. Die Polizei überprüfte im Laufe eines knappen Jahres immerhin 2300 Bettler und verhängte 1200 Ordnungsbußen, die sich auf bis zu 100 Franken belaufen können. Dabei nahm sie auch das erbettelte Geld ab. Allerdings gab es in vier von fünf Fällen nichts zu beschlagnahmen, da die Roma ihren Ertrag regelmäßig an nicht bettelnde Familienmitglieder aushändigen. Selbst die Vertreibung der Roma aus ihren Lagern unter den Brücken der Stadt zeitigte nicht den erhofften Erfolg. Sie wichen auf Parkanlagen und Notunterkünfte aus.

Auch wenn Bettelei aus polizeilicher und migrationspolitischer Sicht nicht als Arbeit gilt (und darum nicht ein Anrecht für bettelnde EU-Bürger auf Einreise impliziert): Die Roma, die in ihrer Heimat außer in der Landwirtschaft keine Arbeit finden, erleiden dort, wie auch in den übrigen Herkunftsstaaten, Diskriminierung und Marginalisierung. In Genf wiederum kann ein geschickter Bettler, wie Kenner meinen, immerhin rund 1000 Franken pro Monat erwirtschaften. Hinzu kommt, dass die Roma, die meist mit

einem 90 Tage gültigen Besuchervisum einreisen, von der Polizei nicht systematisch schikaniert oder an der Ausübung ihres Metiers gehindert werden. Ein Sprecher der Genfer Polizei formuliert es ganz unverblümt: »Wir haben in der Regel keinen Grund, gegen diese Bettler vorzugehen, denn es sind keine Kriminellen und ihre Papiere sind in Ordnung. Zudem hat die Polizei andere Prioritäten: Für uns ist es wichtiger, gegen die Raser auf den Straßen vorzugehen.«[2]

Anders tönt es aus der Hauptstadt Bern. Zwar herrscht im städtischen Teil des Bahnhofs ein Betteleiverbot, in der Innenstadt hat das kommunale Parlament ein solches jedoch abgelehnt – im Unterschied zu Basel oder Zürich, die bereits langjährige Betteleiverbote kennen. Die öffentliche Diskussion wird jedoch, nicht zuletzt

» keinen Grund, gegen diese Bettler vorzugehen «

auf Betreiben der städtischen Polizei, vom bandenmäßigen Betteln beherrscht. Die Bettler seien größtenteils sehr gut organisiert und sie würden in Cars durch die ganze Schweiz gefahren. Oft würden sich darunter auch unbegleitete Jugendliche und Kinder befinden. Der städtische Polizeisprecher erklärte: »... Wir konnten nicht mehr zusehen, wie hier in Bern Kinder und Behinderte von skrupellosen Banden ausgebeutet werden. Die Banden sind bestens organisiert und arbeiten mit Handys und Straßenplänen, auf denen die Hotspots zum Betteln eingezeichnet sind. Sobald der Sammelbecher halbvoll ist, kommt ein so genannter Läufer, der das Geld dem Bettler abnimmt.«[3]

Zwei Städte, zwei unterschiedliche Sicht- und Zugangsweisen in Sachen Bettelei. Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass nahezu in allen Schweizer Städten ein partielles oder vollständiges Bettelverbot besteht, das aber nicht oder nur mit unverhältnismäßigem Polizeiaufwand durchgesetzt werden kann.

Die Debatte um die Roma-Bettler

Vielfach rücken ins Zentrum der Debatte Roma-Bettler. Unmittelbarer Anlass dazu waren Fälle von vereinzelten auffälligen Asylsuchenden sowie der Abstimmungskampf um die Erweiterung der Personenfreizügigkeit auf Rumänien und Bulgarien. Dafür hatte die SVP mit einer ihrer gewohnt fremdenfeindlichen Kampagnen gesorgt, welche die Roma derart rassistisch als gewalttätige Bettler und Diebe hinstellte, dass sich die rumänische Botschaft in der Schweiz zu einer offiziellen Intervention genötigt sah.

Diese politisch absichtsvolle Verzerrung der Realitäten wird durch einen Blick nach Italien entlarvt.[4] Hier gehörten die Roma zu den ersten rumänischen Arbeitsmigranten im EU-Raum. Sie verkörpern in Italien mittlerweile auch die größte Ausländergemeinde. So lebten in Italien im Sommer 2008 rund 150.000 Roma. Die Hälfte von ihnen waren bereits italienische Staatsbürger geworden; ein Viertel stammt aus EU-Staaten,

» Opfer einer pauschalen Polemik «

vor allem aus Rumänien. Wegen eines Mordes, den ein rumänischer Einwanderer an einer Italienerin verübt hatte, wurden die Roma Opfer einer pauschalen Polemik von Seiten der Rechtsparteien. Zahlreiche provisorische Behausungen wurden zum Ziel pogromartiger Überfälle.

Es zeigte sich jedoch, dass die Roma in jenen Vorstadtvierteln, die von illegalen Einwanderern bewohnt werden, nur eine Minderheit sind. Die gegen sie entfachte Polemik entbehrt jeder Grundlage: Die rumänischen Immigranten stel-

len ungefähr ein Drittel der rund drei Millionen Ausländer, jedoch nur 15 Prozent aller ausländischen Strafgefangenen. Auch in der Schweiz ist die Lage nicht wesentlich anders. Die rumänischen Roma dürfen bereits seit 2004 visumsfrei in die Schweiz reisen. In den vergangenen fünf Jahren waren rund 140 rumänische Staatsangehörige in der Schweiz wegen Diebstahls verurteilt worden, und im gleichen Zeitraum befanden sich 20 rumänische Bürger in Schweizer Gefängnissen.

Zur Problematik des Bettelns liegt im Übrigen auch ein Entscheid des Bundesgerichts vor. Nach Ansicht des höchsten Schweizer Gerichts sind Bettelverbote mit der Bundesverfassung durchaus vereinbar. Zwar ist laut dem Urteil der Lausanner Richter das Betteln als eine Form der Hilfesuche ein elementares Recht, das vom Grundrecht der persönlichen Freiheit erfasst wird.[5] Öffentliche Sicherheit und Ruhe sowie der Kindesschutz sind jedoch wichtiger als das Recht zu betteln. Dies sei vor allem dann der Fall, so das Bundesgericht, wenn Bettler und insbesondere Kinder im Rahmen von organisierten Netzen ausgenutzt würden. Dann sei auch ein generelles, uneingeschränktes Bettelverbot verhältnismäßig.

Betteln und Almosen – ein flüchtiges Ritual

Was ist denn eigentlich als Bettelei zu qualifizieren? Wer genau ist ein Bettler? – So wäre nach diesen panoramaartigen Hinweisen zum Betteln im schweizerisch-urbanen Raum zu fragen. Historische und sozialwissenschaftliche Zugänge machen zunächst einmal darauf aufmerksam, dass Handlungsweisen, die gesellschaftlich als Bettelei qualifiziert werden, je nach Ort, Zeit und Perspektive variabel sein können und an den Rändern unscharf sind: »So wurden sich auch die Rechtskommentatoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nie ganz einig, wo nun genau die Trennlinie zwischen dem (verpönten) Betteln und anderen (legitimen) Formen des Bittens respektive des prekären Erwerbs zu ziehen sei. Ist das Feilbieten von kleinen, praktisch wertlosen Gegenständen wie Zündhölzern als Betteln zu qualifizieren? Wie steht es mit dem Straßenmusizieren oder mit dem in der Zunfttradition wurzelnden handwerklichen ›Fechten‹?«[6]

Auf eine ähnliche, bedeutsame Unschärfe stößt man, wenn man den Begriff des Bettelns mit seinem Komplementärbegriff, demjenigen des Almosens, verknüpft.[7] In traditionellen, vormodernen Gesellschaften stellte die Form des Al-

»An die Stelle der Almosenkultur ist die Spendenkultur getreten.«

mosengebens die zentrale Form des Hilfehandelns dar. In modernen Gesellschaften entstehen zwischen Individuum und Gesellschaft zunächst die mittlere Ebene in Form von Hilfsorganisationen, die über freiwillige Zuwendungen, also über Spenden, finanziert werden, und sodann die Ebene des Sozialstaates, dessen Handeln durch Zwangsabgaben, d.h. durch Steuern oder durch sozialpartnerschaftliche Regelungen, ermöglicht wird.

In den vormodernen Gesellschaften waren die Begegnungen in der Öffentlichkeit zwischen bedürftigen Bettelnden und Almosengebern der zentrale Ort der Wohltätigkeit. In modernen Gesellschaften sind sie – unter quantitativen, monetären Gesichtspunkten – ein unerhebliches Randphänomen. An die Stelle der Almosenkultur ist die Spendenkultur getreten, und die um Almosen bittenden Bettler sind durch professionelle Fundraising-Kampagnen der Hilfswerke abgelöst worden. Die Spenden, die aufgrund von Aufrufen und Aktionen von Seiten der Hilfsor-

ganisationen zustande kommen, machen den überwiegenden Teil der privaten Mittel im gemeinnützigen Bereich aus. Zweifellos gibt es zwischen Almosen und Spende, Bettlern und Hilfsorganisationen Momente der Kontinuität und der Diskontinuität, klare Abgrenzungen, aber auch Unschärfen.

Sozialwissenschaftliche Beobachtungen halten vor diesem Hintergrund fest, dass sich die Erscheinungsweise des Bettelns im Verlauf der Jahrhunderte nicht wesentlich geändert habe.[8] Betteln sei nach wie vor im Wesentlichen »die

»Verbindung von Furcht und Mitleid«

individuelle Bitte um Geld- oder Naturalgaben, die durch Worte, Gesten, Körperhaltung oder sonstige wieder erkennbare Zeichen an Personen außerhalb des engeren Verwandten- und Bekanntenkreises gerichtet und implizit oder explizit mit materieller Hilfsbedürftigkeit begründet wird, und zwar eigener Hilfsbedürftigkeit oder allenfalls der von nahen Angehörigen ... Die Begegnung zwischen Bettler und Geber ... vollzieht sich im öffentlichen oder halböffentlichen Raum.«[9]

Der Akt des Bettelns und in Entsprechung dazu der Almosenakt ist durch einen hohen Grad der Ritualisierung geprägt, der für Berechenbarkeit und dadurch für Verhaltenssicherheit sorgt. Stichworte dazu sind: unterwürfige Körperhaltung, unterstützt durch Worte und Gesten, Zurschaustellung von Gebrechen und die verbale oder schriftliche Aufforderung an die Passanten, Hilfe zu leisten. Ebenso schwingt – selbst beim stillen, passiven Betteln – ein leises Bedrohungspotenzial mit, wenn etwa auf drohendes Unglück, Krankheit oder Tod verwiesen wird. Die Verbindung von Furcht und Mitleid scheint zur Gewinnung von Almosen geeignet zu sein.

Andreas Voss stellt in seiner Studie zum Betteln und Spenden fest, dass der Vorgang beim stillen oder passiven Betteln in der Regel 15 bis 20 Sekunden dauert und dass kein Blickkontakt zwischen Spender und Empfänger entsteht. Ebenso findet in der Regel kein Gespräch statt.

»kein Blickkontakt zwischen Spender und Empfänger«

Kurz: »Der Bettelvorgang wirkt in seiner Gesamtheit statuskonstituierend und -verstärkend. Allein die häufig anzutreffende Körperhaltung des auf dem Boden sitzenden Bettlers und des sich zu ihm herabbeugenden Spenders unterstreicht augenfällig das soziale Gefälle zwischen beiden. Unter diesen Voraussetzungen stellt der Almosenakt im Normalfall keine direkte persönliche Begegnung dar, sondern spielt sich im Rahmen tradierter Rollenmuster ab.«[10]

Die urbane Disqualifizierung des Bettelns

Die sozialwissenschaftlich beobachtete Konstanz der Erscheinungsweise des Bettelns darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gesellschaftliche Einschätzung der Bettelei einer zunehmend kritischen Sicht unterliegt. Neben kulturell-ideologischen Einflüssen ist dafür der urbane Kontext des Bettel-Diskurses entscheidend. So etwa wurde das Betteln in den meisten Staaten des 19. Jahrhunderts polizeilich verboten und sogar zum strafrechtlich zu ahndenden Delikt erklärt. Diese repressive Praxis hängt eng mit dem Phänomen des Bettelns in den Städten zusammen: In den Städten der Neuzeit ballten sich einerseits die Menschenmassen und die sozialen Probleme, andererseits entstanden hier auch die Ideen und Initiativen zu deren Lösung. Hier be-

fanden sich sodann die Behörden und die gesellschaftlichen Eliten, die ihre Vorstellungen über die Gesellschaft der Moderne artikulierten. Dass Beamten und Gelehrte die Bettelei als Missstand und Übel abtaten, darf nicht überraschen. In den Städten der Moderne galt die Bettelei als Plage und als Stein des Anstoßes – auf dem Land war sie diskreter präsent und deshalb eher tolerierbar.

Diese aus dem 19. Jahrhundert stammende Tradition der urbanen Disqualifizierung des Bettelns besteht in den Exklusionsstrategien heutiger Städtepolitik nahezu nahtlos fort. Wie in den

»In den Städten der Moderne galt die Bettelei als Plage.«

Diskursen der urbanen Disqualifizierung ist die Rede von Bettelverboten um der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung willen oder aus Gründen der Sicherheit und der Zumutbarkeit, der Bekämpfung von Belästigung und Nötigung usw. Unerwünschte Randgruppen – dazu gehören nebst den Bettlern auch Drogenabhängige, auffällige Jugendliche oder Obdachlose – werden aus den Innenstadtlagen vertrieben. Auf diese Weise wird ihr Zugang zum öffentlichen

»Unerwünschte Randgruppen werden aus den Innenstadtlagen vertrieben.«

Raum eingeschränkt. Es setzt sich die Tendenz fort, dass in den Städten »das Prinzip der Integration in immer höherem Maße durch das der Exklusion ersetzt wird. Der ökonomische Hintergrund der damit verbundenen ordnungspolitischen Maßnahme wird daran deutlich, dass es dabei fast ausschließlich um die Ausgrenzung von Randgruppen während der Haupteinkaufzeiten in stark belebten Innenstädten geht. Orte und Zeiten, die nicht unter diese Kategorie fallen, finden bei den zuständigen Behörden vergleichsweise wenig Interesse.«[11]

Zum menschenwürdigen Umgang mit Bettlern

Wie ist ein menschenwürdiger Umgang mit Bettlern und Bettelei zu gestalten? – Zunächst einmal verbietet sich ein naiver, sozialromantischer Umgang mit dem Problem. Die französischen Sozialanthropologen Marcel Mauss und Maurice Godelier haben mit ihren Untersuchungen zur Gabe und zum Geben überzeugend aufgezeigt, wie fundamental Gesellschaften zu ihrem Fortbestand auf Haltungen und Praxisformen des Gebens angewiesen sind. Wenn aber bei Godelier die Rede davon ist, dass die einstmals caritative Gabe durch den Rückzug des Sozialstaates unter

»Vorwurf der Sozialromantik«

veränderten Vorzeichen als Geste der Solidarität in die Mitte der Gesellschaft zurückkehre, muss er sich eben diesen Vorwurf der Sozialromantik gefallen lassen. Die kleinen Solidaritäten des Alltags können die große Solidarität des Sozialstaates nicht ersetzen. Dies wäre ihre hoffnungslose Überforderung.

Wenn auch nicht bestritten werden soll, dass dem Geben im öffentlichen und halböffentlichem Raum moralische Dignität eignen kann oder dieses zumindest eine Haltung des Mitleids und des Interesses am Schicksal des anderen zum Ausdruck bringt, so sind die sozialpsychologischen Analysen des Rituals des Bettelns unmissverständlich: Es handelt sich um eine flüchtige Interaktion, die nicht den Status einer persönlichen Begegnung hat. Hinzu kommt: Aus der Sicht der Spendenden oder der Wohltätigkeit

gehört das Betteln in einen marginalen Bereich. Der Unterstützung von Hilfsorganisationen kommt eine unvergleichlich größere Bedeutung zu. Schließlich ist es eine Tatsache, dass das Betteln – zumindest teilweise – von bandenmäßigen Organisationen auf mafiöse Art und Weise betrieben wird. Diese scheuen nicht davor zurück, Kinder und Jugendliche sowie Behinderte skrupellos auszubeuten.

Dies alles ändert jedoch nichts am Umstand, dass das Betteln für zahlreiche Menschen mit-tel- und langfristig die entscheidende Form der Existenzbewältigung und -sicherung ist. Deshalb wird man im Sinne eines menschenwürdigen Umgangs mit dem Betteln auf dem (auch bundesgerichtlich festgestellten) Recht zu betteln insistieren müssen. Gerade gegenüber undifferenzierten Versuchen, generelle Bettelverbote zu erwirken, muss man dieses Recht als elementares Freiheitsrecht ins Feld führen. Wie die Erfahrung zeigt, sind generelle Bettelverbote nicht nur moralisch-ethisch bedenklich, sie sind auch mit verhältnismäßigen Mitteln kaum durchsetzbar.

Aus dem Interesse an einer realen statt bloß symbolischen Politik kann man rein repressiven Strategien nicht zustimmen, denn diese geben letztlich nur vor, Probleme zu lösen, statt dass

»entscheidende Form der Existenzbewältigung«

sie dies wirklich tun. Deshalb auch muss man alle Maßnahmen entschieden kritisieren, die nur darauf abzielen, Armut und Bettelei aus öffentlichen Räumen zu verdrängen. Es sind bloß Maßnahmen, die statt sozialer Integration gesellschaftliche Exklusion betreiben. Sie erschweren überdies Randgruppen unnötig das Überleben und halten sie von niederschwelligen sozialen Angeboten in den Zentren fern.

Darüber hinaus bringt das Unsichtbarmachen von Armut und Randständigkeit auch ein Risiko für die Weiterentwicklung gesellschaftlicher Solidarität. Während die öffentliche Prä-

»Unsichtbarmachen von Armut und Randständigkeit«

senz von Armut produktive Widersprüche und Fragen nach den sozialen Rechten von Randgruppen provoziert, bedeutet deren Verschwinden aus den städtischen Zentren, dass wir mit Armut und sozialem Elend nur noch in verpackter, keimfreier Art und Weise konfrontiert sind, sei dies in medialer Form, sei dies durch die Appelle der Hilfswerke. Wichtige gesellschaftliche Realitäten geraten aus unserem Blickfeld und erleichtern uns ihre Bestreitung.

Gegen die Politik der einfachen Lösungen

In Auseinandersetzung mit populistischen Vereinfachungen ist sodann festzuhalten: Es gibt keine einfachen Lösungen, sondern nur differenzierte, auf verschiedenen Ebenen intervenierende Problemlösungsansätze. Die schrecklichen Vereinfacher müssen in den politischen Diskursen darauf hingewiesen werden, dass das Betteln nicht nur von organisierten Banden betrieben wird. Menschen brauchen das Betteln als Überlebensstrategie, weil sie auf der Flucht vor wirtschaftlichem Elend und rassistischer Verfolgung sind oder weil sie in ihren Herkunftsländern keine Zukunft haben. Wer Betteln anstößig findet, der muss auch die Ursachen dieses Skandals in den Blick nehmen. Umso verwerflicher ist die Instrumentalisierung der Bettelproblematik für die eigene politische Agenda von »Law and Order«, ganz zu schweigen von den rassisti-

schen Entgleisungen und Verunglimpfungen, die gerade die Roma europaweit immer wieder zu spüren bekommen.

Ein menschenwürdiger Umgang mit dem Betteln muss auf verschiedenen Säulen basieren – ähnlich wie die in der Schweiz praktizierte Drogenpolitik. Dank dieser Politik der vier Säulen gehören offene Drogenszenen, aber auch Drogenelend der Vergangenheit an. Ebenso hat die Beschaffungskriminalität deutlich abgenommen. Diese vier Säulen lauten: 1) Maßnahmen der Prävention, die den Drogeneinstieg vor allem bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen verhindern sollen; 2) therapeutische Angebote,

»ein Minimum an sozialer Integration und menschenwürdiger Alltagsbewältigung«

die eine gezielte Behandlung von Drogenabhängigen anstreben; 3) Überlebenshilfe und niederschwellige Angebote für Drogenabhängige – dazu kann auch die Abgabe von Methadon oder eine ärztlich verschriebene Heroinabgabe gehören; 4) polizeiliche Maßnahmen zur Reduktion des Drogenhandels.

Ähnlich muss auch ein menschenwürdiger Umgang mit dem Betteln gestaltet werden. Das heißt beispielsweise: Polizeiliche Maßnahmen gegen organisierte Banden sind notwendig. Aber allein auf Repression zu setzen, dies wäre weder ein menschenwürdiger noch ein zielführender Umgang mit Bettelei. Nötig sind auch niederschwellige Maßnahmen, die Bettlern ein Minimum an sozialer Integration und menschenwürdiger Alltagsbewältigung ermöglichen. Dazu gehören Obdachlosenstationen, Gassenküchen oder Hygiene-Einrichtungen. In der Schweiz kümmern sich zahlreiche diakonische Einrichtungen oder Kirchgemeinden um solche Angebote, oft auch in ökumenischer Partnerschaft. Schließlich gehört zu einem menschenwürdigen Umgang mit dem Betteln ein ernsthaftes und glaubwürdiges Engagement in der Prävention. Dabei geht es um die nachhaltige Bearbeitung von migrations- und sozialpolitischen Fragestellungen. Billiger ist die Verhinderung von Bettelei nicht zu haben.

Odilo Noti, Dr. theol., ist Leiter des Bereichs Kommunikation und Mitglied der Geschäftsleitung von Caritas Schweiz.

[1] »Rumänien ist auch in Genf. Unzufriedene Polizisten setzen Bettelverbot nicht durch«: NZZ, 24. August 2009.
[2] Ebd.
[3] »Bettelnde Kinder reisen per Bus an – Polizei vermutet Menschenhandel«: Tages-Anzeiger, 20. Januar 2009; »Behinderte werden von Bettler-Banden ausgebeutet«: Basler Zeitung, 20. Mai 2009.
[4] Vgl. dazu: »Europas wenig geliebte Minderheit. Die Angst vor unkontrollierter Migration rumänischer Roma«: NZZ, 19. Dezember 2008.
[5] »Bettelverbote sind zulässig. Bundesgericht segnet Genfer Gesetz ab.« NZZ, 21. Mai 2008.
[6] Beate Althammer, in: dies. (Hg.), Bettler in der europäischen Stadt der Moderne. Inklusion/Exklusion – Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2007, 8f.
[7] Vgl. dazu und zum Folgenden die kenntnisreiche Studie von Oliver Müller: Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg im Breisgau 2005, 32–44.
[8] Hinzuweisen ist insbesondere auf Andreas Voss, Betteln und Spenden. Eine soziologische Studie über Rituale freiwilliger Armenunterstützung, ihre historischen und aktuellen Formen sowie ihre sozialen Leistungen, Berlin und New York 1992.
[9] Beate Althammer (Hg.), Anm. 6.
[10] So Oliver Müller, Anm. 7, 38.
[11] Ebd. 41.

Marion Thuswald

Arme beim Körper halten![1]

Zur Situation von Bettlerinnen in Wien

Betteln ist nicht nur ein soziales Problem, BettlerInnen sind Menschen mit Geschichten und Gefühlen, Kompetenzen und Entscheidungen. Sie verweisen auf gesellschaftliche Fragen, die nicht nur in Wien relevant sind: Wem gehört der öffentliche Raum? Wie viel und welche Armut darf (sichtbar) sein? Ein Plädoyer.

Über Betteln wird derzeit in Österreich viel diskutiert, vor allem im Zusammenhang mit Kriminalität, Sicherheit, Störung, Belästigung und Ausbeutung – und mit der Forderung nach einem generellen Bettelverbot. Der folgende Artikel widmet sich der Situation bettelnder Frauen ohne österreichische Staatsbürgerinnenschaft in Wien, also jenen Pendelbettlerinnen, die aus EU-Ländern wie Rumänien oder Bulgarien für gewisse Zeit nach Österreich kommen, mit dem Ziel, ihre Lebenssituation zu verbessern. Wenn ihr Herkunftsort für wöchentliches Pendeln zu weit von Wien entfernt liegt, bleiben die Frauen für einige Monate hier und mieten Zimmer oder Betten; manche bringen ihre Kinder mit. Die Frauen betteln oder bieten Rosen an, sie sitzen im U-Bahnbereich oder vor Lebensmittelgeschäften, sie gehen durch die Märkte oder halten sich in touristisch frequentierten Gebieten auf. Die Beschreibung ihrer Lebenssituation sowie die Zitate in diesem Artikel stammen aus Gesprächen mit bettelnden Frauen aus Rumänien und der Slowakei, die mit Hilfe einer Dolmetscherin geführt wurden.[2] In Wien betteln auch Männer ohne österreichische Staatsbürgerschaft, Obdachlose, Punks und andere, deren ähnliche bzw. unterschiedliche Bedingungen jedoch im Folgenden nicht Thema sind.

Für die Pendelbettlerinnen sind die Auswirkungen der gegenwärtigen Bettel-Diskussionen Kriminalisierung, Strafen, Abnahme des erbettelten Geldes, Vertreibung, Bespukt- oder Beschimpft-werden, Angst und eine Fortsetzung der Bedingungen, die sie dazu bewogen haben, nach Österreich zu kommen: Überlebensunsicherheit und soziale Ausschließung.

Betteln ist eine Möglichkeit der Überlebenssicherung für jene, die vom Arbeitsmarkt und vom Zugang zu Bildung ausgeschlossen sind, aufgrund von Geschlecht, Mutterschaft oder ethnischer Zuschreibung diskriminiert werden und ohne überlebenssichernde staatliche Unterstützung zurechtkommen müssen. An den Verhältnissen mitschuldig sind westliche Unternehmen, die etwa in Rumänien von eben der sozioökonomischen Situation profitieren, die viele

Menschen außer Landes treibt. Sie zahlen niedrige Gehälter, lassen – wie das Beispiel von Nokia in Jucu zeigt[3] – unter unmenschlichen Bedingungen arbeiten und verhindern gewerkschaftliche Organisation. Während die Bettlerinnen in Wien wegen »aggressiven« oder »organisierten« Bettelns kriminalisiert und bestraft werden, gehören Unternehmensstrategien wie jene von Nokia zur akzeptierten Normalität.

»Nein, bei uns zuhause kann man nicht betteln, denn wir leben in Armut. Um was sollten wir dort betteln, wenn es überall Armut gibt? Von wem betteln? Unsere Nachbarn, die gelernt haben, hatten einen Job. Aber es hat viele Entlassungen gegeben. Die Franzosen haben »Dacia« gekauft [eine Autofabrik in Rumänien, die von Renault übernommen wurde], und durch die Privatisierung gibt es jetzt bei uns viele Arbeitslose.«
(Gespräch mit Mara, Juli 2006)
»Dort [in der Slowakei] sind sie sehr arm. Dort würde ich umsonst betteln, du könntest den ganzen Tag um circa zwei bis drei Kronen betteln, dort ist das Geld nicht locker, jeder spart sehr.«
(Gespräch mit Dana, August 2006)

»Eine Grundvoraussetzung der Existenzsicherung von Unterschichten war eine große Mobilität«, schreibt Helfried Valentinitsch[4] zur Situation von Bettlerinnen im 16. bis 18. Jahrhundert. Dies scheint ebenso für die aktuelle Situation zu gelten: Der Raum, den die Pendelbettlerinnen des 21. Jahrhunderts nützen, kann als transnationaler informeller öffentlicher Raum beschrieben werden; ein Restraum, der als Nebenwirkung aus den EU-Beitritten der Herkunftsländer und der damit verbunden Reisefreiheit, dem Wohlstandsgefälle und der freien Zugänglichkeit des öffentlichen Raums entsteht.

Frau Raluca ist seit 2005 mit einem oder beiden ihrer Kinder immer wieder für mehrere Monate in Österreich. Eine Frau, bei der sie in ihrem Herkunftsort immer wieder Geld geliehen hatte, schlug ihr vor, es doch in Österreich zu versuchen. Frau Raluca begann in Wien zu betteln, anfangs wie empfohlen auf einer belebten Einkaufsstraße.

»Wir hätten gerne Arbeit, aber wie soll ich Arbeit bekommen? Ich habe Frauen gefragt, und man hat mir gesagt, man kann mich nicht einstellen, denn ich habe nicht die nötigen Papiere.«
(Gespräch mit Mara, Juli 2006)

Sie wurde wiederholt von der Polizei aufgefordert zu verschwinden, ihre Daten wurden aufgeschrieben, Geld wurde ihr jedoch zu dieser Zeit keines abgenommen.

Sichtbarkeit und Bedrohung

Wer den öffentlichen Raum wie nutzen darf – ja, was überhaupt als öffentlicher Raum gilt und wie viel es davon geben soll –, unterliegt einem gesellschaftlichen Aushandlungsprozess. Derzeit schrumpft der öffentliche Raum zugunsten privater und kommerzialisierter Räume: Bänke müssen Straßencafés weichen und Bahnhöfe werden zu Einkaufszentren. Der Umgang mit Bettlerinnen und die emotionalisierte Debatte müssen im Kontext des Diskurses um eine »saubere und sichere« Stadt und der Verschiebung und Kanalisierung von sozialen und politischen Konflikten gesehen werden.

Es gibt in Wien kein generelles Bettelverbot – betont die regierende sozialdemokratische Partei, die jedoch mit der Aktion scharf selbst Stimmung gegen bettelnde Menschen macht. Nach

dem Wiener Landessicherheitsgesetz sind organisiertes, aufdringliches, aggressives und Betteln von und mit Kindern strafbar. Das Gesetz wird so ausgelegt, dass jede Art von Betteln bestraft werden kann: Als aufdringlich gilt etwa, so ein Beamter des Wiener Magistrats für Krisenmanagement und Sofortmaßnahmen, jedes Sprechen (»Bitte, danke, alles Gute«) sowie auch jedes Handausstrecken. Sitzen sei ebenfalls verboten, da es den Fußgängerverkehr behindere. Erlaubt sei nur stehendes Betteln, bei dem nicht gesprochen und der Arm nicht ausgestreckt, sondern beim Körper gehalten wird, so der Beamte.

Aufgrund von Vertreibung und Angst vor der Polizei wechselte Frau Raluca von der belebten Einkaufsstraße vor ein Lebensmittelgeschäft in einem Außenbezirk, wo sie von den An-

»Als aufdringlich gilt auch jedes Handausstrecken.«

gestellten akzeptiert wurde und freundliche Kontakte zu einigen StammkundInnen etablierte. Sie kannte Wien nun schon besser und sprach auch einige Sätze Deutsch.

Wissen und Kompetenzen, die sie zum Betteln brauchen, eignen sich die Frauen durch Ausprobieren, Nachahmen, um Rat Fragen oder Unterweisungen von erfahreneren Frauen an. Die spezifische Kompetenz, die die Frauen unter den gegebenen Lebens-, Arbeits- und Lernbedingungen entwickeln, kann als Überlebenskompetenz bezeichnet werden. Dazu gehören die Fähigkeiten, Normalität herzustellen trotz prekärer Bedingungen, die eigene Integrität zu erhalten trotz Bedrohung, der eigenen Menschenkenntnis zu vertrauen, Handlungsfähigkeit zu erhalten trotz Unsicherheit, Gelegenheiten als Chancen wahrzunehmen und zu nutzen, den Glauben an die Menschlichkeit und die Hoffnung auf ein besseres Leben zu behalten, Kraft aus der eigenen Moral und der Legitimität des eigenen Anliegens zu ziehen und – ein Wir schaffen.

Betteln als Frauenarbeit?

Für die Bettlerinnen ist der Kontakt zu anderen Frauen, besonders jenen ihrer Sprachgemeinschaft, sehr wichtig. In der Phase der Entscheidung im Herkunftsland erfahren sie durch Mundpropaganda von anderen Frauen von der Möglichkeit, durch Betteln in Österreich zu Geld zu kommen. In der ersten Zeit des Bettelns, einer Phase der Scham, lernen sie von anderen, wie und wo sie betteln können, gewöhnen sich allmählich und etablieren eine prekäre Normalität. Neben jenen verwandten oder befreundeten Frauen, mit denen sie engen Kontakt haben, die Wohnung teilen, gemeinsam zum Betteln gehen oder sich gegenseitig aus dem Gefängnis freikaufen, tauschen sie sich auch mit anderen Bettlerinnen aus, die sie auf der Straße treffen.

»Eine Frau ohne Arme hat mich weinen gesehen. Sie wurde von der Polizei nicht so oft mitgenommen, weil sie keine Arme hatte. Sie sagt zu mir: ›Schau, ich bring dich wohin, bleib da mit deinem Kind. Die Leute werden dir auch zu essen geben.‹ Und sie hat mich hierher [zu einem bestimmten Bettelplatz] gebracht, ich danke ihr.« (Gespräch mit Mara, April 2007)

Wissen wird weitergegeben und die Frauen vergewissern sich ihres gemeinsamen Schicksals: Sie schaffen ein Wir. Ihr geteiltes Selbstverständnis lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wir haben keine andere Wahl. – Wir tun es nicht für uns, sondern für unsere Kinder (Geschwister, Familie). – Das Betteln ist nur vorübergehend, wir hoffen auf eine bessere Chance.

Auch die Gebenden und besonders jene, die über eine Spende hinaus Mitgefühl zeigen, sind zu einem großen Teil Frauen – selten reich aussehende Menschen:

»Eine Frau hat mir fünf Euro gegeben und sie hat meine Hand fest gehalten. Sie hat beinahe auch geweint. Da habe ich gesehen, lieber Gott, dass es noch Menschen mit gutem Herzen gibt.« – »Wenn man Leute in Anzug sieht oder reichere Leute, nie geben die! Sie schimpfen mit uns, sie spucken uns an, sie sagen, dass sie die Polizei rufen. Ärmere, Ältere, auch Kinder, Jugendliche, die sagen mir, dass es ihnen leid tut, dass sie aber auch nichts haben.« (Gespräch mit Mara, April 2007)

In den Interviews geben die Frauen an, dass PassantInnen ihnen als Frauen mehr geben würden als bettelnden Männern. Zudem erzählen sie, dass es ihren Männern und Söhnen viel schwerer falle zu betteln, sie würden sich mehr schämen und deshalb nur einspringen, wenn die Frauen nicht (mehr) können. Ein Grund für diesen Unterschied mag die geschlechtsspezifische Erwartung und Arbeitsteilung sein. Für arbeitsfähige Männer ist das Betteln ein Eingeständnis, dass es ihnen nicht gelingt, ihre Rolle als Familienerhalter zu erfüllen, sie also Versager oder Opfer sind. Frauen scheint es leichter zu fallen, die Rolle der Bittstellerin – vor allem auch zum Wohl ihrer Kinder – mit ihrem Selbstbild zu vereinbaren. In den Gesprächen beschreiben die Frauen Leiden als eine zentrale inkorporierte Lebenserfahrung.

»In den neun Monaten hier bin ich sehr abgenützt worden. Man kann es mir ansehen, mit meinen 30 Jahren sieht man mir das viele Weinen an.« (Gespräch mit Mara, April 2007)

»Ich habe viele schlechte Erlebnisse und Probleme und habe viel geweint. Ich bin 17 und bin traurig seit ich sehr klein war.« (Gespräch mit Sina, Juli 2006)

Dennoch erscheinen die Frauen nicht als passive Opfer. Vielmehr wird das Leiden zu einem zentralen Element ihres Selbstverständnisses und der Legitimität ihres Handelns und sie vertreten ihr Anliegen selbstbewusst.

»Und wenn ich auch leide, dann leide ich dafür, dass meine Kinder etwas zu essen haben.« (Gespräch mit Dana, August 2006)

Die Frauen werden durch das Betteln zu Familienerhalterinnen, ihre Männer – wenn anwesend – bleiben entweder in ihrer Nähe, um für Schutz zu sorgen und sie vor der Polizei zu warnen, verkaufen Zeitungen oder übernehmen die Kinderbetreuung.

Kampagnen und Aufenthaltsverbot

Mit Hilfe einer rumänisch sprechenden Frau, die sie auf der Straße kennenlernte, gelang es Frau Raluca einen Ausweis der Straßenzeitung »Die Bunte« zu bekommen, der ihr aber nicht wie erwartet Schutz vor der Polizei bot. Von Polizeibeamten – manche auch in Zivil – wurde ihr wiederholt Geld abgenommen. Zahlreiche Strafen trafen an ihrer Meldeadresse ein, manche gelangten auch gar nicht bis zu ihr, da sie nicht immer Zugang zum Postkasten hatte. Im Eingangsbereich einer U-Bahnstation in einem Wiener Außenbezirk wurde sie mehrmals aufgegriffen und eines Tages von der Polizei mitgenommen und mit ihrem fünfjährigen Sohn in den Wienerwald [ein Grüngürtel außerhalb des Stadt-

gebiets] gebracht, wo die Polizeibeamten sie aussteigen und allein zurück ließen.

Die Polizei handelt zumeist als Reaktion auf Beschwerden und Aufforderungen von Geschäftsleuten, AnrainerInnen und PolitikerInnen und nimmt als rechtliche Grundlage für die Vertreibung der BettlerInnen, was sich gerade anbietet, etwa auch die Straßenverkehrs- oder Gewerbeordnung, und greift teilweise auch zu illegalen Methoden, etwa zum Eintrag »Bettler« in Reisepässe.

Im Juni 2008, gerade rechtzeitig zu Beginn der Fußball-Europameisterschaft, trat in Wien ein Verbot des Bettelns mit Kindern in Kraft. Seitdem nahm Frau Raluca ihre Kinder nicht mehr zum Betteln mit, aus Angst, dass sie ihr abgenommen würden, eine begründete Angst. Sie begann in touristischen Zonen Wiens Rosen gegen eine kleine Spende anzubieten und wurde erneut von der Polizei erwischt. Als diese sie aufgrund der rechtsgültigen Strafen einsperrte, während ihre Kinder in der Wohnung auf sie warteten, blieb ihr keine andere Möglichkeit, als sich Geld zu leihen, um alle offenen Strafen zu zahlen und frei zu kommen. Mittlerweile hat sie über 2.000 Euro Strafen bezahlt – ihr Erspartes sowie geliehenes und geschenktes Geld – und etwa nochmals dieselbe Summe an Strafen of-

Internethinweis
http://bettellobbywien.wordpress.com
Informationen und Diskussionsmöglichkeit der BettelLobby, eines freien Zusammenschlusses von Menschen, die am Thema Betteln interessiert sind.

fen: wegen Bettelns, Schwarzfahrens und unterstellter Diebstähle – letzteres leider auch keine Ausnahme in Wien.

Kampagnen gegen BettlerInnen – gefährlich auch, weil sie den Antiziganismus schüren – werden von fast allen bürgerlichen Medien betrieben. Zusätzlich wurde die Stimmung gegen BettlerInnen bis vor Kurzem auch durch eine monatelange skandalöse Durchsage der Wiener Linien im gesamten Bereich der öffentlichen Verkehrsmittel gefördert: »Viele Fahrgäste fühlen sich durch organisiertes Betteln in der U-Bahn belästigt. Wir bitten Sie, dieser Entwicklung nicht durch aktive Unterstützung Vorschub zu leisten, sondern besser durch Spenden an anerkannte Hilfsorganisationen zu helfen. Sie tragen dadurch zur Durchsetzung des Verbots von Betteln und Hausieren bei den Wiener Linien bei.« Derzeit sind diese Durchsagen eingestellt – möglicherweise in Reaktion auf eine Protestkampagne der BettelLobby Wien. Unbekannte Akti-

»gesellschaftliche Akzeptanz von Betteln, Hausieren und Musizieren«

vistInnen protestieren durch Aufkleber, die sie im U-Bahnbereich platzierten. Im Stil von Plakaten der Wiener Linien gehalten, veröffentlichen sie folgenden Text: »Liebe Fahrgäste! Wir bitten Sie, für StraßenmusikantInnen und BettlerInnen immer ein paar Münzen bereitzuhalten. Sie tragen damit zu einer gesellschaftlichen Akzeptanz von Betteln, Hausieren und Musizieren bei und leisten somit einen wertvollen Beitrag zu einem solidarischen Zusammenleben.«

Im Frühling 2008 wurde gegen Frau Raluca, eine EU-Bürgerin, ein fünfjähriges Aufenthaltsverbot in Österreich verhängt. Mit Hilfe von FreundInnen und einem Anwalt wurde in erster und zweiter Instanz gegen das Aufenthaltsverbot berufen, die weitere Entscheidung ist offen. Die Angst um ihre Kinder im Falle ihrer Verhaftung, ließ sie den Vater ihrer Kinder, von dem sie sich getrennt hatte, nach Österreich holen. Seit einigen Monaten gehen ihre beiden Kinder – bisher in Rumänien nur sporadisch beschult – in Wien in eine öffentliche Schule, die den Einstieg der Kinder mitten im Schuljahr vorbildlich und

unbürokratisch unterstützt hat. Die Kinder gehen gerne zur Schule und haben Freunde gefunden und übersetzen bereits für ihre Eltern.

Selbstorganisation und Kriminalisierung

Polizei, Wiener Linien und PolitikerInnen greifen die Bettlerinnen genau bei ihren Ressourcen an: Sie kriminalisieren ihre Beziehungen und sozialen Netze (»Bettelbanden«, »mafiöse Strukturen«) und sprechen ihnen ihre moralische Legitimität ab (»Missbrauch von Kindern«). Mit Hilfe des Begriffs »organisiert« wird eine Nähe zum »organisierten Verbrechen« bzw. ein Ausbeutungsverhältnis suggeriert (»Bettelmafia«, »Hintermänner«). Aufgrund »organisierten Bettelns« bestraft werden jedoch bereits drei Personen, die sich zum Betteln verabreden und dies etwa dadurch zeigen, dass sie während des Bettelns immer wieder Augenkontakt haben – ungeachtet dessen, ob es sich um Ausbeutungsverhältnisse handelt oder nicht. Hinweise auf »große Strukturen«, das musste auch die Polizei bereits öffentlich zugeben, waren bisher falsch oder unüberprüfbar; die Vorurteile halten sich jedoch hartnäckig.[5]

Dass es Ausbeutung von BettlerInnen gibt bzw. ihre prekäre Situation von anderen ausgenutzt wird, kann nicht ausgeschlossen werden. In den Erzählungen mancher Frauen kommen Menschen vor, die ihnen einerseits geholfen haben, nach Österreich zu kommen oder eine Wohnung zu finden, andererseits aber auch falsche Versprechungen gemacht oder ihnen – etwa für Wohnung oder Vermittlung – unangemessen viel Geld abverlangt haben.

Frau Raluca wusste nicht, dass ein so genannter Meldezettel [die polizeiliche Meldung an einer Wohnadresse] in Wien kostenlos ausgestellt wird. Sie musste bisher pro Stück 40 Euro an die Person zahlen, die sie angemeldet hat. Seit einigen Wochen kann sie die Wohnung kaum mehr verlassen. Im Sommer dieses Jahres wurde sie erneut aufgegriffen und aufgrund des gültigen Aufenthaltsverbotes – das Gericht hat gegen eine aufschiebende

Wirkung der Berufung entschieden – in Schubhaft genommen. Sie wurde jedoch (aufgrund der Intervention einer Freundin?) mit der Aufforderung innerhalb von drei Tagen auszureisen, wieder freigelassen. Frau Raluca entschied sich, trotzdem in Österreich zu bleiben und vorerst illegalisiert hier zu leben – nicht zuletzt wegen des Schulbesuchs ihrer Kinder sowie einerfehlenden Perspektive bei ihrer Rück-

»Zugleich gibt es durch den Schulbesuch eine Perspektive für ihre Kinder.«

kehr. Seither wird sie von Verfolgungsängsten geplagt, da sie weiß, dass der nächste Polizeikontakt Inhaftierung bedeuten wird. Rosen zu verkaufen ist somit unmöglich. Die Untätigkeit, verbunden mit dem Fehlen einer Einkommensquelle, erzeugt enormen Stress, auch wenn sich erste Möglichkeiten für Gelegenheitsjobs auftun.

Frau Raluca kann nicht verstehen, warum die Polizei derart hinter ihr her ist und diese Lawine an Anzeigen und Strafen über sie rollt, obwohl sie doch nichts verbrochen hat. Die hohe Summe an Strafen zu begleichen, hat ihr nicht geholfen, ihre Situation hat sich verschlechtert. Zugleich gibt es durch den Schulbesuch eine Perspektive für ihre Kinder, die sie nicht verlieren möchte. Ohne die Maschinerie an Vertreibungen, Geldabnahme und Strafen hätte sie sich in einigen Monaten eine brauchbare Summe erbetteln können, sie hätte vielleicht das Haus aus Stroh und Lehm in ihrem Herkunftsort fertig

bauen und die notwendige Einrichtung kaufen können, vielleicht hätte sie ihrer kranken Mutter Geld gegeben oder, wie eine andere Bettlerin, Geld für ihre Kinder angespart – jedenfalls hätte sie nicht schon Mitte dreißig so viele graue Haare.

Perspektiven?

Als langfristige Perspektive sehen die Bettlerinnen ihre Tätigkeit nicht, sie hoffen auf einen Job, einen Gewerbeschein, das Geld für eine notwendige Operation oder den Wiederaufbau kaputter Häuser. Es gibt vereinzelt Initiativen und engagierte Personen, die versuchen, Bettlerinnen zu unterstützen. Neben Essensausgaben gibt es jedoch in Wien kaum Einrichtungen, welche auch Nicht-StaatsbürgerInnen – die keine AsylbewerberInnen sind – Hilfe überhaupt anbieten dürfen und können. Dafür sorgt der von der Stadt Wien eingerichtete Fonds Soziales Wien mit seinen Förderbedingungen. Eine Einrichtung wie die Vinzenzgemeinschaft Eggenberg in Graz, die Schlafplätze für BettlerInnen anbietet und einkommensschaffende Projekte in der Herkunftsregion initiiert, gibt es in Wien nicht.

2008 hat sich jedoch die BettelLobby Wien gegründet, um Menschen, die sich mit dem Thema beschäftigen, zu vernetzen, der Kriminalisierung von BettlerInnen entgegenzuwirken, mehr über die Lebensbedingungen der BettlerInnen zu erfahren und darüber zu informieren und Unterstützung anzubieten. Welche langfristige Unterstützung möglich wäre, ist für die BettelLobby Wien jedoch erst die zweite Frage.

Bettlerinnen zeigen ihre Armut öffentlich, das ist ein machtvolle Geste, wie sich an den massiven Vertreibungsmaßnahmen ablesen lässt. Diese Sichtbarmachung von Armut, ihre Raumnahme scheinen manche Menschen wie auch Behörden schwer auszuhalten. Zuallererst muss also sichergestellt werden, dass der öffentliche Raum in Wien nicht nur jenen gehört, die Geld haben, dass BettlerInnen hier nicht gedemütigt, kriminalisiert, vertrieben und bestraft werden und dass die Freiheit zu betteln gewährleistet ist.

»Sie [die Polizei] soll uns nicht das Geld wegnehmen und uns wie Hunde behandeln...« Frau Raluca hält inne und korrigiert sich: »Nein, ich sehe, dass die Hunde hier sehr gut behandelt werden. Wenn ein Hund jault, gibt man ihm zu essen, uns aber verpassen sie Tritte.«
(Gespräch mit Mara Raluca, April 2007)

Marion Thuswald, Bildungswissenschaftlerin, Sozialpädagogin, Mutter, Mitinitiatorin der BettelLobby Wien, ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für das künstlerische Lehramt an der Akademie der bildenden Künste, Fachbereich Kunst- und Kulturpädagogik.

[1] Ich danke der Künstlerin Katharina Morawek für diesen passenden Titel. Sie veröffentlichte unter dieser Überschrift im Juli 2009 ein Interview mit der Autorin in der Zeitschrift Malmoe.

[2] Der Text basiert auf folgender Diplomarbeit: Marion Thuswald, Betteln als Beruf? Wissensaneignung und Kompetenzerwerb von Bettlerinnen in Wien, Wien 2008 sowie auf der Arbeit der BettelLobby Wien: http://bettellobbywien.wordpress.com/

[3] Barbara Eggers, Ernüchternde Zwischenbilanz: Nokia seit einein-halb Jahren in Jucu, 2009, in: Verband der Siebenbürger Sachsen e.V., Siebenbürger Zeitung, München 2009, auf: http://www.siebenbuerger.de/zeitung/artikel/rumaenien/9118-ernuechternde-zwischenbilanz-nokia-seit.html (31.08.09).

[4] Helfried Valentinitsch, Bettlerinnen in Österreich (16. bis 18. Jahrhundert), München 1997, in: Ute Gerhard (Hg.), Frauen in der Geschichte des Rechts, München 1997, 175-189, hier 180.

[5] Karin Strycek, »Hinweise auf große Strukturen waren falsch«, 09.02.2009, auf: http://www.wienweb.at/content.aspx?menu=11&tcid=160369 (31.08.09.).

Niklaus Kuster ofmcap

Leere Hände in Freiheit und Not

Bettler und Betteln aus franziskanischer Sicht

Franz von Assisi bettelte nur in Notfällen und die von ihm gegründete Gemeinschaft wurde erst allmählich zum Bettelorden. Bis heute aber bedeutet franziskanische Armut Solidarität mit den Schwächsten. Denn: Wer Gott Vater nennt, kann niemand aus der Sorge um die Geschwister ausschließen.

Kapuziner werden bis heute »Brüder des Volkes« genannt: Männer mit Nähe zu einfachen Leuten und mit Gespür für Armut. Als Reformfranziskaner sind wir ein Bettelorden. »Mendikanten« kennen seit 800 Jahren die Erfahrung, in Lebensunterhalt und Behausung von der Gesellschaft unmittelbar abhängig zu sein: gewollt und sehr konkret. Meinem Orden setzt Franz von Assisi das Maß. Er verweist radikal auf die »Fußspuren« und die Praxis Jesu. Der spirituelle Teil dieses Beitrags kommt darauf zurück. Zunächst sollen kurze Streiflichter die eigene Alltagspraxis beleuchten.

Geschwisterlich – auch zu Bettelnden

Wie ich denn als Bruder mittellosen Süchtigen begegne, die auf Bahnhöfen Passanten ansprechen, und mit Bettlerinnen umgehe, die auf Einkaufsmeilen am Boden sitzen, oder mit Zigeunerinnen, die Kirchenportale belagern? Meine Antwort: brüderlich! Konkret heißt das: Sympathie – ja, und Almosen – nein! Zuwendung und Zeit – ja, und eine schnelle Gabe – nein! Ein heißer Kaffee – ja, und ein kaltes Geldstück – nein! Seit dem langen Winter 1991/92, den ich in der Drogenszene und mit Obdachlosen Zürichs verbracht habe, gebe ich grundsätzlich kein Geld mehr »auf der Gasse«, suche jedoch möglichst aufmerksam zu sein. Meistens habe

»geteilte Zeit und Zuwendung«

ich nur ein paar Münzen in der Tasche, weniger als jene, die mich um Geld bitten. Das Generalabo erlaubt mir schweizweit freie Fahrt mit den öffentlichen Verkehrsmitteln, und unterwegs habe ich gewöhnlich auch Brot und Früchte dabei. Bettelt mich jemand an, ist geteilte Zeit und Zuwendung mein bestes Geschenk – und sei es nur für ein paar Minuten. Geld verhilft in den wenigsten Fällen zu mehr Menschlichkeit. Essen dagegen schon.

Ich erinnere mich an eine Bettlerin, zu der ich mich vor ein Schaufenster auf den Boden setzte (ich war nicht in Kutte unterwegs, was bei

Begegnungen unangenehme Aufmerksamkeit erspart): Fünf Minuten nur setzte ich mich zu ihr hin, auf Augenhöhe, und erlebte eine ebenso überraschende wie warme Begegnung mitten in der Kälte. Eine kurze Zeit vergaß die verwahrloste Frau die Einsamkeit, die flüchtigen Blicke von oben und die vielen ausweichenden Schritte. Wir teilten weit mehr als Zeit: Ich teilte mit ihr die Banane, die ich mir zur Jause mitnahm, und die Frau teilte mit mir etwas von ihrer Freude und von ihrem Leid. Lebhafter verlief die Begegnung mit einem Penner, der an einem kalten Regentag um ein paar Euro bat: Er wollte »etwas Warmes in den Magen bekommen«. Es war an einem fremden Bahnhof. Ich hatte eine halbe Stunde Zeit und lud ihn zu einem Kaffee mit Brötchen ein. Er wählte eine gemütliche Cafeteria. Dort erzählte er mir in 25 Minuten seine Geschichte, ohne einen Schluck zu trinken, und verabschiedete mich dann strahlend: Sie ließen ihn da nie hinein, und jetzt werde er eine weitere halbe Stunde als Gast sitzen bleiben, denn sein Kaffee sei ja bezahlt! Wer sich etwas Zeit nimmt, wird nicht dem »Bettlerproblem« begegnen, sondern bettelnden Menschen – Mitmenschen, die mit je eigener Geschichte und eigener Not mit leeren Händen und bisweilen auch leerem Blick vor dir stehen.

Zeit ist mehr als Geld

Kein oder kaum Geld, doch Zeit, Essen und Zuwendung: Diesem Grundsatz folgen auch unsere Klöster. Die meisten haben eine schlichte »Suppenstube« bei der Pforte. An einigen Orten sind es vereinzelte, die anklopfen. In städtischen Klöstern kommen auch mehrere Stammgäste: Sie essen aus unserem Kochtopf, bekommen auch Sandwichs mit auf den Weg und erhalten alkoholfreie Getränke. Neue Formen der Armut bringen Betagte, arbeitslose Junge wie auch alleinerziehende Mütter zu uns, um sich mit Grundnahrungsmitteln einzudecken. Wer obdachlos einen Schlafplatz braucht, findet in einigen Klöstern ein Notbett oder erhält einen Gut-

»Betteln und Geben stiftet nur Leben, wenn es auf Teilen basiert.«

schein für die Notschlafstelle. Wo im Sprechzimmer unbezahlbare Rechnungen auf den Tisch kommen oder sich finanzielle Notlagen offenbaren, weisen wir Menschen den Weg zum Sozialdienst der Pfarrei oder der Gemeinde, der qualitativ helfen kann und mit dem wir in Finanzfragen zusammenarbeiten. Der schnelle Griff in die Tasche und eine kalte Münze auf der Gasse oder ein Geldschein im Besuchszimmer hätten meist nur den »positiven« Effekt, dass wir uns Zeit sparen und Verlegenheit überspielen. Bettelorden wissen aus jahrhundertelanger Erfahrung, dass Betteln und Geben nur Leben stiftet, wenn es auf Teilen basiert: ein Teilen auf Augenhöhe, im Wahrnehmen des Du, im solidarischen Miteinander, mit wachem Gespür für menschliche Not und mit der Phantasie, Auswege aus Nöten zu finden.

Betteln bei Franziskus

Der Poverello gilt populär als »Bettler Gottes«: Als junger Luxuskaufmann und Modeexperte vom Leben verwöhnt und sozial privilegiert, Mitglied der führenden Zunft und Festkönig in Assisi, von Karriereträumen getrieben und mit glänzenden Zukunftsaussichten, kehrt er nach einer Sinnkrise dem Business und der Stadt den Rücken. Vom Vater enterbt, wird er sein Leben lang kein Geld mehr in die Hand nehmen und als Freund der Ärmsten leben. Seine Bruderschaft

fasziniert Männer aller sozialen Schichten, Bauern und Handwerker, vor allem aber Bürger und Adelige. Als Kleriker zu den bettelarmen Brüdern stoßen, wird die mittelalterliche Dreiständeordnung gänzlich aufgehoben: Alle arbeiten sie mit den Händen, auf den Feldern der Bauern und als Tagelöhner in städtischen Häusern – Bauern-, Bürger- und Adelssöhne. Alle predigen sie auf Stadtplätzen und in Landkirchen: Laien und Priester, die in Kutte und Lebensweise nicht zu unterscheiden sind. Alle leben sie improvisiert draußen vor der Stadt: einheimische und fremde, namhafte und einfache Brüder.

Franziskus gründet jedoch keinen Bettelorden. Regel und Testament stützen den Lebensunterhalt entschieden auf Gelegenheitsarbeit. Die Brüder dürfen kein Geld annehmen, sich als Tagelöhner oder im Dienst an Aussätzigen aber das Lebensnotwendige erhoffen. Ihre freiwillige

»Zuflucht zum Tisch des Herrn«

Solidarität mit den Ärmsten, die aus der frühkapitalistischen Gesellschaft ausgegrenzt werden, verbietet es den Brüdern, für Dienste und Arbeit Lohnforderungen zu stellen. Wird ihnen das Lebensnotwendige verweigert, dann – und erst dann – nehmen sie »Zuflucht zum Tisch des Herrn«. So nennen Prediger damals das Betteln in der Not.

Seit alters her standen Klöster, Bischöfe und Pfarrer in der Pflicht, ihre Hirtensorge gerade auch den schwächsten Gliedern des Gottesvolkes zukommen zu lassen. Neue Formen der Armut haben im Hochmittelalter zunehmend auch die Barmherzigkeit der Laien herausgefordert. »Ich war hungrig, und ihr habt mir Speise gegeben, ich war nackt, obdachlos, fremd, krank...« (Mt 25). Die Werke der leiblichen Barmherzigkeit motivierten sowohl die private wie auch die institutionelle Nächstenliebe. Sie führten mancherorts zu einem dichteren, andernorts einem prekären Auffangnetz für soziale Nöte. Multifunktionale Hospitäler oder Hospize und kirchliche Armenspeisungen blieben neben privater Caritas meist die einzige Anlaufstation für materiell oder physisch Notleidende. Diese Netze beanspruchte die franziskanische

»Extremform der Solidarität mit den Schwächsten«

Fraternitas ebenso wie sie sich darin engagierte. Betteln war nur im Notfall, bei fehlender Arbeit oder verweigertem Naturallohn, vorgesehen – und wurde dabei zur Extremform der Solidarität mit den Schwächsten.

Wandel zum Bettelorden

Schon kurze Zeit nach dem Tod ihres Gründers sind die Franziskaner zu einem Bettelorden nach dem Modell der Dominikaner geworden: Handarbeit wich Seelsorge, Laienbrüder machten gebildeten Priestern Platz und verschwanden fast ganz, die Bewegung von Wanderbrüdern wurde in städtischen Konventen sesshaft. Die römische Kurie privilegierte die Dominikaner und Franziskaner gezielt und stellt sie im Konkurrenzkampf mit dem Weltklerus unter direkten päpstlichen Schutz. Das Zweite Konzil von Lyon ließ 1274 die Offensive von Bischöfen, Weltgeistlichen und der Universität Paris gegen die Mendikanten definitiv ins Leere laufen.

Neben den Predigern des Dominikus und den Barfüßern des Franziskus werden später auch die Augustiner-Eremiten und die Karmeliter als kirchliche Bettelorden anerkannt. Die Päpste begründeten ihre Politik damit, dass diese Orden ihrer pastoralen und kulturellen Nützlichkeit wegen unverzichtbar für die Kirche sei-

en. Ihre gut ausgebildeten Mitglieder garantierten eine qualifizierte Seelsorge in den expandierenden Städten. Darüber hinaus stellten diese Bettelorden fortschrittliche Professoren an den Universitäten, brillante Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftler, und sie traten als Volksprediger, Schriftsteller, Diplomaten und Inquisitoren in den Dienst der Kirche. Ihre international zusammengesetzten Konvente erwiesen sich als Gegenkraft gegen lokalpolitische Interessen oder lokalkirchliche Verengungen und gegen nationalistische Tendenzen.

Sowohl ökonomisch wie auch pastoral bahnten die Dominikaner allen anderen Bettelorden den Weg. Im Gegensatz zu den Predigerbrüdern hatten Karmeliter, Franziskaner, Serviten und Augustinereremiten einen laikalen Ursprung. Weil sie sich »pastoral nützlich« machten und klerikalisieren ließen, haben sie das 13. Jahrhundert überstanden. Im Gegenzug dafür waren die städtische Gesellschaft und die päpstliche Amtskirche bereit, ihnen Klöster zu bauen und ihnen das privilegierte Erbetteln des Lebensunterhalts zu erlauben. Der Fachbegriff »Terminieren« erinnert an die gut organisierte Form dieser Gegenleistung für Seelsorge, Lehre, Gastfreundschaft, Caritas, politische Verdienste und kulturelle Engagements: Schon mittelgroße Städte von 2000 Bürgerinnen und Bürgern leisteten sich zwei oder drei Mendikantenklöster. Diese wur-

»das privilegierte Erbetteln des Lebensunterhalts als Gegenleistung für Seelsorge«

den derart über die neu entstehenden Quartiere verteilt, dass jeder Konvent einen eigenen Bettelbezirk erhielt und die Brüder sich auf den Gassen nicht in die Quere kamen. Auch das umliegende Land wurde klar abgegrenzt (terminus = Grenze), so dass einzelne Dörfer und Höfe nicht übermäßig strapaziert wurden. Neu entstehenden Bettelorden hat das Lyoner Konzil von 1274 einen Riegel geschoben, um die pastorale Konkurrenz und die ökonomische Last in Grenzen zu halten: Sie wurden mit Bettel- und Novizenverbot belegt und damit zum Aussterben verurteilt.

Biblische Begründung

Mit ihrem päpstlich privilegierten und städtisch institutionalisierten Betteln haben die Mendikantenorden sich in die bürgerliche Stadtkultur integriert. Das frühkapitalistische Wirtschaftssystem erwartete Arbeit und versprach dafür Lohn. Bettelorden verdienten sich ihren Lebensunterhalt durch klare Gegenleistungen: Sie erhielten für ihr pastorales, pädagogisches, soziales, kulturelles und politisches Wirken Klöster gebaut, Bibliotheken finanziert und durften sich das Essen täglich erbitten. Ideell knüpften sie mit diesem Betteln am evangelischen Ideal der Armutsbewegung an.

Die Aussendungsreden Jesu (Mt 10, Lk 10) lassen die zwölf Apostel und die 72 Jünger mit leeren Händen aufbrechen. Ohne Nahrung und Geld, ohne Ersatzkleider und ohne jede Sicherheit sollen sie heilsam auftreten, die neue Botschaft in Dörfern und Städten verkünden und in die Häuser bringen. Norbert von Xanten wie Waldes, Franziskus wie Dominikus setzen die matthäische Form der »missio apostolorum« radikal um. Der evangelische Bibliker Ulrich Luz interpretiert die Jüngerrede Jesu mit Blick auf frühchristliche Wanderradikale: »Die knappe Sentenz ›Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!‹ [Mt 10,8a], die die Gaben der Jünger an die Gabe Jesu zurückbindet, scheint ... in Spannung zu stehen mit der stichwortartigen Sequenz V 10b, dass der Arbeiter sein Essen bekommen soll

... Die Bearbeitung ist in diesem Fall polemisch: Nur die Nahrung, gerade keinen Lohn soll der Arbeiter bekommen ... Geldzahlungen für die Boten des Evangeliums oder Wunder gegen Entgelt kommen überhaupt nicht in Frage. Damit ist auch die Interpretation der Ausrüstungsregel in V 9-10a bestimmt: ... Es geht nicht um Besitz – ob ein Wanderradikaler eventuell etwas zu Hause zurücklässt, steht nicht zur Debatte – , sondern darum, dass man sich für Verkündigung und Wunder nicht entschädigen lassen soll, abgesehen vom Essen, für das Gott durch die Gemeinde und andere Menschen schon sorgen wird (vgl. 6,26) ... Matthäus ist also zweierlei wichtig: Einmal, dass die Evangeliumsverkündigung kein Geschäft sein soll, und zum anderen, dass das Gottesreich nicht verkünden kann, wer für seine Nahrung vorgesorgt hat, in guten Schuhen unterwegs ist, in normaler Kleidung daherkommt und mit einem Stock gegen Überfälle gewappnet ist ... In der alten Ausrüstungsregel der Logienquelle war die Verkündigung des Boten

»dass man sich für Verkündigung und Wunder nicht entschädigen lassen soll«

mit demonstrativer Armut und Wehrlosigkeit verbunden. Das Allernötigste wurde verboten: Ohne Schuhe lebt man unter dem Existenzminimum ... So entsprach es aber dem verkündeten Evangelium, der Botschaft für die Armen, der Wehrlosigkeit, der Feindesliebe, dem Bruch mit allen irdischen Verwandten und dem Leben allein für das Gottesreich.«

Durch die Institutionalisierung der Armutsbewegung im 13. Jahrhundert wird evangelische Nachfolge tatsächlich als »Erwerbsverbot« ausgelegt: Wie Jesus und sein Apostelkreis eine feste Basis in Kafarnaum hatten, primär in der Stadt wirkten und von da zu längeren oder kürzeren Predigtwanderungen auszogen , stellten sich Bettelorden in den Dienst der urbanen Gesellschaft und ihres Umfelds. Wie Jesus im Haus Simons zu Hause war, lebten die mittelalterlichen Franziskaner in Konventen, die offiziell »dem heiligen

»mit leeren Händen und ohne eigene Absicherung«

Petrus« bzw. dessen Nachfolger in Rom gehörten. Das Evangelium konnte auf diese Weise wieder mit leeren Händen und ohne eigene Absicherung verkündet werden: »umsonst empfangen und umsonst geben, denn der Arbeiter verdient den Lebensunterhalt«.

Ulrich Luz erlaubt sich Seitenblicke auf »spätchristliche festangestellte PfarrerInnen mit Auto«, da Matthäus zur Kirche insgesamt spricht: »Unser Text gehört zu den am stärksten verdrängten der Evangelien. Ist er ad acta zu legen? ... Ich denke, es geht hier wie bei der Bergpredigt darum, Schritte in doppelter Weise zu wagen: Auf der einen Seite ist es der ganzen Institution Kirche, allen ihren Gliedern und Amtsträgern, aufgetragen, kleine, aber bewusste und aktive Schritte in Richtung auf eine größere Armut und Machtlosigkeit ... zu machen. ... Auf der anderen Seite ist es für die ganze Kirche unerlässlich, dass in ihr (nicht neben ihr!) einzelne Gruppen und Gemeinschaften stellvertretend für die ganze Kirche Zeichen radikaler Heimatlosigkeit, Gewaltlosigkeit, Armut und ganzheitlicher Verkündigung setzen.«

»Ich war arm, nackt, hungrig ...«

Die freiwillige Armut der Bettelorden folgt pastoral der Aussendungsrede Jesu (Mt 10). Wenn Franziskus darüber hinaus solidarisch mit den Ärmsten außerhalb der Städte lebt, kommt die

Weltgerichtsrede bei Matthäus (Mt 25) zum Tragen. Der reiche Kaufmannssohn macht ein Schlüsselerlebnis seiner Sinnsuche in der Begegnung mit einem Aussätzigen und – kurz darauf – in der mystischen Erfahrung mit dem »armen Christus« in San Damiano. Gottes Sohn begegnet ihm unter Randständigen. Solche fanden von Betlehem bis Jerusalem Jesu besondere Zuwendung.

Der Vater Jesu offenbart sich Franziskus als Vater »aller Menschen überall auf Erden«. Kein Vaterunser kann Gott gefallen, wenn Betende danach achtlos an bedürftigen Geschwistern vorbeigehen. Als Bruder der Ärmsten setzt Franziskus mitunter auch prophetisch kraftvolle Zeichen: Als eine alte Frau aus Assisi bettelnd zur Portiuncula kommt und die Brüder keine Nahrung haben, lässt Franziskus ihr das einzige Evangeliar schenken, dass sie es teuer verkaufe. »Ich

» Gottes Sohn begegnet ihm unter Randständigen. «

glaube fest, dass dieses Tun unserem Herrn mehr gefällt als wenn wir aus dem Buch lesen.« Als Kardinal Hugolin in Rom Franziskus zu einem Mahl einlädt, verlässt dieser die reiche Tafel, um vor der Türe unter Bettlern Speisereste zu sammeln, und kehrt damit an die Tafel zurück: Der Kirchenfürst wird wortlos ans Gleichnis vom armen Lazarus und vom Prasser erinnert und auf die Kluft aufmerksam gemacht, die ihn »vom Tisch des Herrn« und von den Ärmsten vor seinem Haus trennt. Als der Bruder eines Abends durch die Stadt Sansepolcro zieht und von der Bürgerschaft als lebendiger Heiliger stürmisch begrüßt wird, übernachtet er bei den Aussätzigen, die sozial verstoßen als Unberührbare vor den Toren leben: Die neuen Apostel Jesu ziehen die Nähe zu dessen Lieblingsgeschwistern vor und lenken die Aufmerksamkeit der Etablierten phantasievoll auf das Schicksal der Nackten, der Kranken, der Hungernden, der Fremden.

Elisabeth von Thüringen wird einen Schritt weiter gehen als Franziskus und als Klara von Assisi, die mit ihren Schwestern in einem Hospitium, einem offenen Haus lebt. Bereits als Landgräfin zeigt sie sich sensibel und mutig als Mutter der Ärmsten, gründet Hospitäler, pflegt

» Wenn Christus sich mit den Ärmsten solidarisiert, an wem darf ich dann vorbeigehen? «

persönlich Kranke und sorgt in einem Katastrophensommer für rückhaltlose Nothilfe. Nach dem Tod ihres jungen Gatten wird sie schließlich zur »Schwester in der Welt«: eine Schwester, die im eigenen Hospital bei Marburg mit den Ärmsten der Gesellschaft unter einem Dach lebt, deren Schicksal teilt und unter den Lieblingsgeschwistern Jesu die Gegenwart des Auferstandenen selbst ergreifend erlebt. In ihrem Wirken und in Franziskus' universaler Hoffnung schwingt die radikal praktische Frage mit: Wenn Gott der Vater aller Menschen ist, wer ist mir dann nicht Schwester oder Bruder? Wenn Christus sich mit den Ärmsten besonders solidarisiert, an wem darf ich dann – und sei es selbst auf dem Weg zum Gottesdienst – vorbeigehen?

Franziskanische Solidarität heute

Die Kapuziner haben in der Schweiz weit über das Zweite Vatikanum hinaus ihren Lebensunterhalt erbettelt. Ich selber lebe auch heute gratis in einem Kloster, das dem Staat gehört. In den ländlichen Gebieten trauern Leute den ausbleibenden Besuchen bettelnder Brüder nach. Erzählungen von eindrücklichen Erfahrungen am

eigenen Stubentisch, im Stall oder an der Werkbank erinnern daran, dass diese Bettelgänge Ausdruck eines gegenseitigen Teilens waren: materielle und spirituelle Unterstützung, geteilte Zeit, geteilte Freude und Hoffnung, Sorge und Trauer, gegenseitige Gastfreundschaft im Kloster und in den Häusern. Alessandro Manzoni hat den Kapuzinern als »Brüdern des Volkes« ein Denkmal gesetzt: Ihre Klöster seien wie ein Meer, das von allen Seiten empfängt und in alle Richtungen weitergibt.

In der postmodernen und nachchristlichen Gesellschaft werden die »Brüder des Volkes« zunehmend Exoten. Das klassische Betteln hat ausgedient. Mein Kloster lebt materiell zu je einem

»Solidaritätsfonds der Provinz«

Drittel von Löhnen, Spenden und Altersrenten. Für besondere Projekte ist modernes Fundraising gefragt. Der Grundsatz konsequenten Teilens jedoch bleibt in gewandelter Form zentral. Wir Brüder bekommen und verdienen mehr Geld, als unser bescheidener Lebensstil selber braucht. Die Überschüsse fließen am Ende jeden Jahres in den Solidaritätsfonds der Provinz. Viele vertrauen uns zudem Gelder an, mit denen wir »Gutes tun« sollen. Diese nähren den Fonds zusätzlich. Vielfältige Nöte im In- und Ausland erhalten daraus wirksame Unterstützung. Unsere Nähe zu den Menschen im eigenen Land und unsere globale Vernetzung in der Weltkirche und im Weltorden lassen uns im Stil eines Hilfswerks – bei minimalem administrativem Aufwand und ohne Werbekosten – Entwicklungsarbeit oder Nothilfe leisten. Im Inland erfährt offenkundige oder versteckte Armut unsere materielle Solidarität.

»Das Prinzip des Teilens wird zunehmend risikobereit.«

Jeder Bruder kann begründete Anträge an den Solidaritätsfonds stellen. Dieser finanziert auch die qualifizierte Hilfe, welche soziale Dienste von Pfarreien oder Gemeinden auf unsere Bitte hin in konkreten Nöten leisten.

Unsere Finanzen werden von Jahr zu Jahr spärlicher. Das Prinzip des Teilens wird zunehmend risikobereit: Wir geben weiter, was wir heute teilen können, auch wenn wir in absehbarer Zeit defizitär zu einem »Bettlerorden« werden. Ohne Familienverantwortung und mit freien Händen antwortet unser Leben damit solidarisch auf die spirituelle Grundfrage, die Franziskus am Anfang seines Weges stellt: »Versteht, was es heißt: Gott ist unser Vater!« Ist Gott unser aller Vater, wer ist mir dann nicht Schwester oder Bruder?

Niklaus Kuster, Schweizer Kapuziner, Dr. theol., ist Dozent an der Universität Luzern und an den Ordenshochschulen in Münster/Westfalen, Venedig und Madrid. Er macht zudem franziskanische Basis- und Bildungsarbeit mit dem Tauteam.

[1] Zur Lebensweise Jesu im Licht der heutigen Forschung: Walter Bühlmann/Annemarie Schwegler, Von Betlehem nach Jerusalem. Das große illustrierte Sachbuch zum Leben Jesu, Luzern 2006.

[2] Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/2, Zürich 1990, 86-104, zit. 95-96, 98, 100, 103-104.

[3] Zu Franziskus' Leben, Spiritualität und Aktualität: Niklaus Kuster, Franziskus. Rebell und Heiliger, Freiburg 2009. Entfaltung, Lebensmodelle und Wirkfelder der franziskanischen Bewegung zeichnet anlässlich des 800. Jahrjubiläums historisch und aktuell nach: Inspirierte Freiheit, hg. von Niklaus Kuster/Thomas Dienberg/Marianne Jungbluth, Freiburg 2009.

Ferdinand Koller

Verdrängte Armut

Zur Frage von Bettelverboten im öffentlichen Raum

Seit der zunehmenden Urbanisierung in der Neuzeit ist Betteln ein sozialpolitisches Problem. Verbotsgesetze öffnen oft der Willkür die Tür. Gefragt ist neben direkter Hilfeleistung auch der kirchliche Einsatz für die geringsten Brüder und Schwestern sowie für eine gerechtere Gesellschaft.

Viele Länder und Kommunen treffen bestimmte Maßnahmen, um dem »Problem Betteln« zu begegnen. Diese Maßnahmen bestehen in der Gegenwart vor allem in Bettelverboten unterschiedlicher Art. Diese werden im Folgenden kurz in einen historischen Überblick eingeordnet und dann einer kritischen Betrachtung unterzogen. Daran anschließend werden einige Impulse für einen aus christlicher Sicht verantwortbaren Umgang mit bettelnden Menschen gegeben.[1]

Geschichtlicher Überblick

Betteln ist ein uraltes Phänomen: Bettelnde Menschen hat es in allen Gesellschaften in allen Epochen gegeben. Auch die Art und Weise des Bettelns hat sich im Lauf der Geschichte kaum verändert. Was sich aber verändert hat, ist die gesellschaftliche Akzeptanz von bettelnden Menschen und die Maßnahmen, die sich je nach deren Stellung in der jeweiligen Gesellschaft daraus ergeben. Bis ins späte Mittelalter hatten bettelnde Menschen ihren fixen Platz in der Gesellschaft und erfüllten zudem eine wichtige Funktion: Arme Menschen galten als Stellvertreter Christi und ermöglichten als Almosenempfänger den Menschen aus höheren gesellschaftlichen Schichten ihrer christlichen Verpflichtung nachzukommen und sich dadurch einen für sie nach dem Tod wirksam werdenden »Schatz im Himmel« anzulegen. Der Anspruch auf Hilfe wurde generell anerkannt, weder die Spenderinnen und Spender noch die Obrigkeiten stellten zu jener Zeit die Bedürftigkeit bettelnder Menschen in Frage. Das Almosen wurde neben seiner religiösen Funktion zudem als Ausgleich der ungerechten Verteilung des Privateigentums verstanden.

Im Spätmittelalter jedoch verändert sich diese Haltung gegenüber bettelnden Menschen drastisch. Die Gründe dafür liegen im Aufbrechen der ständischen Gesellschaftsordnung, in der starken Zunahme der Anzahl bettelnder Menschen durch Pestepidemien und Kriege, der steigenden Mobilität der Armen und der zunehmenden Bedeutung von Arbeit. Die große Anzahl bettelnder Menschen und die neue Wichtigkeit von Arbeit haben zur Folge, dass die Bett-

ler in zwei Typen aufgeteilt werden: erstens arbeitsunfähige, würdige Bettler, die ihre missliche Lage nicht selbst verschuldet haben und in der jeweiligen Stadt einheimisch sind. Zweitens faule, fremde und dadurch unwürdige Bettler, die entweder betrügen oder ihre Situation durch

»Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung«

ihren Lebenswandel selbst verschuldet haben. Unterstützung wird nur noch der ersten Gruppe gewährt, bettelnden Menschen, die der zweiten Gruppe zugerechnet werden, wird mit repressiven Maßnahmen begegnet.

Diese Maßnahmen zielen weniger auf eine Verbesserung der Lebensumstände bettelnder Menschen, sondern vielmehr auf die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, die durch die große Zahl der Müßiggänger gefährdet schien. Sofern bettelnde Menschen arbeitsfähig waren, wurden sie in Armenhäusern zur Arbeit gezwungen. Kinder sollten umerzogen werden,

»Für tatsächlich bedürftige Bettler wurden Genehmigungen ausgestellt.«

ortsfremde Bettler wurden ausgewiesen. Für tatsächlich bedürftige Bettler wurden teilweise Genehmigungen (so genannte Bettelzeichen) ausgestellt, die das Betteln in einer Stadt erlaubten.

Gelöst werden konnten die Probleme mit bettelnden Menschen durch diese Maßnahmen freilich nicht, das Betteln bleibt bis ins 20. Jahrhundert ein Problem für die Obrigkeiten, obwohl es viele unterschiedliche Lösungsversuche gibt. So werden im 17. Jahrhundert beispielsweise allgemeine Bettelverbote eingeführt, gleichzeitig sind in jener Zeit die Heimatgemeinden für die Armenversorgung zuständig. Es kommt zu Bettlerjagden und Bettelschüben: Alle bettelnden Menschen in einem bestimmten Gebiet werden unter großem Aufwand eingefangen und deren Heimatgemeinden festgestellt, danach werden sie in diese abgeschoben.

Zur Linderung der Armut tragen diese Maßnahmen nichts bei, im Gegenteil: Das Problem verschärft sich durch die steigende Lebensunsicherheit der armen Bevölkerung. Auffallend sind die diskreditierenden und kriminalisierenden Begründungen für die strengen Maßnahmen der Neuzeit. Bettelnden Menschen werden nicht nur alle möglichen Verbrechen zugetraut, son-

»Bettlerjagden und Bettelschübe«

dern sie tragen durch ihren sündhaften Lebenswandel auch die Verantwortung für Gottesstrafen wie Überflutungen, Erdbeben oder Seuchen.

Allgemeine Bettelverbote gelten bis ins 20. Jahrhundert, wo das Betteln z.B. im Wien der 1920er und 1930er Jahre ein großes Problem darstellt. Betteln ist zwar generell verboten und wird in jedem Fall bestraft, doch wird jeder Fall individuell behandelt und neben Strafmaßnahmen in sehr vielen Fällen auch die Fürsorge eingeschaltet. Tatsächliche Bedürftigkeit und Arbeitsunfähigkeit führten in diesen Verfahren deshalb zu milden Strafen. In der Zeit des Nationalsozialismus verschärft sich die Lage für bettelnde Menschen, da die in den bestehenden Gesetzen vorgesehene Zwangsarbeit wieder vermehrt als Strafe für »Schmarotzer« eingesetzt wird.

Die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Wohlfahrtsstaaten scheinen keine Probleme mit bettelnden Menschen zu kennen, weshalb im Zuge der Strafrechtsreformen der 1970er Jahre in Österreich und Deutschland die alten Betteleibestimmungen aus dem 19. Jahrhundert ersatzlos gestrichen werden.

Doch seit den 1990er Jahren werden bettelnde Menschen wieder zu einem Thema für Politik und Behörden. In Österreich, Deutschland und der Schweiz werden wieder vermehrt Bettelverbote diskutiert und eingeführt, wobei sich die Regelungen regional sehr stark unterscheiden können. Ihrem Regelungsinhalt nach können sie prinzipiell in zwei Gruppen unterteilt werden: erstens allgemeine oder generelle Bettelverbote, welche jede Form des Bettelns verbieten; zweitens Bettelverbote, welche nur bestimmte Formen des Bettelns unter Strafe stellen.

Ist Betteln ein Grundrecht?

Allgemeine Bettelverbote gelten in Österreich beispielsweise in den Bundesländern Tirol und Salzburg; in Wien und Graz werden sie von Seiten der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) und des Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) immer wieder gefordert. Sie verbieten jede an die Öffentlichkeit gerichtete Bitte um Geld oder geldwerte Gegenstände; bei strenger Auslegung also auch das bekannte »Schnorren« um eine Zigarette oder ähnliche kleine Hilfestellungen. Aus ethischer und rechtlicher Perspektive sind diese Verbote aber höchst problematisch. Soll es verboten sein, andere um Hilfe zu bitten? Ist Betteln nicht ein Grundrecht?

Erstens: Nein. Es soll nicht verboten sein, andere um Hilfe zu bitten, wenn sich jemand in einer Notlage befindet. Niemand kann ausschließen, durch widrige Umstände in die Situation zu geraten, spontan auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein, weshalb auch niemand wollen kann, dass diese Bitte um Hilfe verboten ist. Darauf verweist auch das von Immanuel Kant festgehaltene Verbot der Gleichgültigkeit gegenüber fremder Not.[2] Ein Beispiel: Sie haben Ihre Geldbörse verloren, stehen allein am Bahnhof und brauchen zwei Euro für die Fahrt nach Hause. Wenn Sie einige andere Fahrgäste um diesen Betrag bitten, dann werden Sie sehr schnell nach

»Soll es verboten sein, andere um Hilfe zu bitten?«

Hause fahren können. Am Salzburger Bahnhof jedoch könnten Sie nach dem dort gültigen Landesgesetz wegen Bettelei angezeigt werden (solange Sie nicht aussehen wie ein Bettler, wird Ihnen das aber kaum passieren…).

Zweitens: Ja. Betteln ist ein Grundrecht.[3] Die Europäische Menschenrechtskonvention sichert in Artikel 8 den Schutz des Privat- und Familienlebens. Darin inkludiert ist das Recht auf die freie Gestaltung der Lebensführung, was bedeutet, sein Leben nach den eigenen Vorstellungen führen zu können, ohne dass der Staat den individuellen Entscheidungsprozess beeinflusst. Teil dieser freien Gestaltung der Lebensführung

»Eingriff in die freie Gestaltung der Lebensführung«

ist auch das Recht, den Lebensunterhalt für sich und seine Angehörigen verdienen zu dürfen. Ein Eingriff in die freie Gestaltung der Lebensführung ist natürlich möglich, muss aber durch legitime Ziele gerechtfertigt werden. Diese Ziele sind: die nationale und öffentliche Sicherheit, das wirtschaftliche Wohl eines Landes, die Aufrechterhaltung der Ordnung, die Verhütung von Straftaten, der Schutz der Gesundheit und der Moral und der Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.

Verdient eine Person ihren Lebensunterhalt (oder einen Teil davon) mit Betteln, dann ist zu fragen, ob sie durch diese Tätigkeit eines dieser

Rechtsgüter verletzt und es ihr deshalb verboten werden darf oder nicht. Die Antwort lautet Nein. In der Diskussion um Bettelverbote geht es meist um die öffentliche Sicherheit und die öffentliche Ordnung. Der Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg erklärt 1998 das allgemeine Bettelverbot in Stuttgart mit der Begründung für nichtig, dass Betteln »nicht schon generell eine Störung der öffentlichen Sicherheit oder Ordnung dar[stellt]«[4]. Damit fehlt die notwendige Rechtfertigung, die für den Erlass eines allgemeinen Bettelverbotes nötig wäre, womit diese Verbote mit Artikel 8 der Europäischen Menschenrechtskonvention nicht vereinbar sind.

Aggressives Betteln

Eine zweite Variante aktueller gesetzlicher Regelungen stellen Verbote dar, die nur bestimmte Formen des Bettelns verbieten. Verboten werden beispielsweise aggressives oder organisiertes Betteln, sowie Betteln mit/von Kindern. Am weitesten verbreitet dürfte wohl das Verbot »aggressiven Bettelns« sein, welches in Österreich und Deutschland häufig debattiert und beispielsweise in Wien oder Graz eingeführt wurde. Obwohl es auf den ersten Blick legitim zu sein

»im Strafrecht ausreichend geregelt«

scheint, aggressives Betteln zu verbieten und Passanten vor Belästigungen zu schützen, sind bei genauerem Hinsehen aber auch diese Regelungen problematisch.

Der deutsche Jurist Wolfgang Hecker sieht sowohl in der Abgrenzung zum Strafrecht als auch in der unzureichenden Bestimmtheit solcher Regelungen Probleme. Er betont, dass mit dem Wort »aggressiv« sowohl im allgemeinen Sprachgebrauch als auch im strafrechtlichen Kontext eine Handlung beschrieben wird, die die körperliche Unversehrtheit einer Person gefährdet oder eine Vorstufe dazu darstellt.[5] Solche Handlungen und im Kontext des Bettelns auftretende Beleidigungen oder Nötigungen sind seiner Ansicht nach im Strafrecht ausreichend geregelt. Wozu dann ein Verbot aggressiven Bettelns? Hecker betont, dass mit diesen Regelungen Verhaltensweisen erfasst werden, die zwar

»zwar für PassantInnen eine Belästigung, aber an sich friedfertig«

für PassantInnen eine Belästigung darstellen, aber an sich friedfertig sind. Dazu gehören: die laute, körpernahe Ansprache, unaufgefordertes Nachgehen, gelegentliche Berührungen oder die Behinderung anderer Personen. Solche Verhaltensweisen stellen seiner Ansicht nach keine Verletzung der Rechtsgüter von PassantInnen und somit keine Störung der öffentlichen Ordnung oder Sicherheit dar.

Wenn eine Verbot aggressiven Bettelns aber solche Verhaltensweisen erfasst, dann ergibt sich daraus folgendes Problem: Was im Verbot mit aggressiv gemeint ist, widerspricht dem allgemeinen und juristischen Sprachgebrauch, weshalb für potentiell Betroffene nicht einsehbar ist, was verboten ist. Ein Verbot aggressiven Bettelns widerspricht somit dem Bestimmtheitsgebot des Verfassungsrechts und birgt durch den breiten Interpretationsspielraum die Gefahr, dass es dazu verwendet wird, willkürlich eingesetzt zu werden, um beinahe jede Form des Bettelns zu verbieten.

Am Beispiel einer Strafverfügung aus Wien wird die beschriebene Problematik deutlich: »Sie haben [...] an einem öffentlichen Ort in aufdringlicher und aggressiver Weise (Indem sie am Boden gesessen sind, Ihre Hände immer wieder vor die vorbeigehenden Passanten hielten und

diese auch ansprachen, welche deshalb immer wieder ausweichen mussten und so der Verkehrsfluss der Passanten erheblich behindert wurde), indem sie Passanten auf das gröbste anpöbelten und um Geld oder geldwerte Gegenstände anbettelten, gebettelt.«[6]

Die Beschreibung der aggressiven Handlung enthält die oben erwähnten friedlichen Verhaltensweisen: Ansprache, Behinderung des Verkehrsflusses (die Anzeige erfolgte auf einer breiten Einkaufsstraße in der Fußgängerzone, die bettelnde Person saß am Straßenrand) sowie am Boden sitzen, die Hände vorhalten und grobes Anpöbeln. Letzteres gehört – sofern es eine Beleidigung darstellt – in den Bereich des Strafrechts. Die anderen Verhaltensweisen können keinesfalls als aggressiv oder gar strafwürdig angesehen werden. Zu erwähnen ist außerdem, dass diese Verhaltensweisen ansonsten durchaus toleriert werden. Personen, die im öffentlichen Raum für NGOs um Spenden oder Mitgliedschaften werben, zeigen oft dasselbe »lästige«, aber friedfertige Verhalten wie »aggressive« Bettler: körpernahe Ansprachen, sich kurz in den Weg stellen, die Hände entgegenstrecken, ein Stück hinterher gehen etc.

Organisiertes Betteln

Als zweites problematisches Beispiel aus dem Bereich verbotener Formen des Bettelns muss das Verbot des organisierten Bettelns genannt werden. Diese Art von Verbot verfolgt laut begleitenden Begründungen zwei Ziele: Erstens soll die Bevölkerung vor betrügerischen Bettlerbanden (meist aus dem Osten Europas) geschützt werden, zweitens soll das Verbot die bettelnden Menschen selbst vor Ausbeutung schützen. So löblich dieses Anliegen klingt, so wenig taugen die Verbote, es zu erreichen.

Zwei Argumente sind dieser Art von Verboten entgegenzuhalten. Zum einen ist völlig unklar, was mit »organisiert« eigentlich gemeint ist: eine Vereinbarung, eine Familie, eine hierarchische Struktur? Der Blick auf den Vollzug in Wien, wo Betteln »als Beteiligter einer organisierten Gruppe« (Wiener Landessicherheitsgesetz) verboten ist, zeigt, dass die unklare Formulierung der Regelung der Willkür die Türen öffnet. Um den Tatbestand des organisierten Bettelns zu erfüllen, genügt es in Wien, dass drei bettelnde Menschen zueinander in Sichtkontakt stehen. Nach einem Einspruch gegen eine solche Interpretation des Gesetzes betont die Polizei, dass

»dass drei bettelnde Menschen zueinander in Sichtkontakt stehen«

zur Erfüllung des Tatbestandes kein krimineller Hintergrund erforderlich sei. Wie aber kann eine erlaubte Handlung nur dadurch, dass sie von drei zueinander in Sichtkontakt stehenden Personen ausgeführt wird, zu einer Verwaltungsübertretung werden? Mit der Intention, vor kriminellen Bettlerbanden zu schützen, hat eine solche Interpretation der Regelung sehr wenig zu tun.

Andererseits stellt sich die Frage, wie ein Verbot organisierten Bettelns bettelnde Menschen vor Ausbeutung schützen kann, wenn nur diejenigen bestraft werden, die betteln, also die potentiell Ausgebeuteten. Wenn es Banden gibt, die Menschen zum Betteln zwingen und sie ausbeuten, dann sollen die Drahtzieher bestraft wer-

»Die Regelungen schießen über ihre angegebenen Ziele hinaus.«

den, das steht völlig außer Frage. Die Straftat liegt dann allerdings nicht in der Tätigkeit, zu der jemand gezwungen wird, sondern im Zwang und den angewendeten Mitteln. Wenn vermutet

wird, dass es bettelnde Menschen gibt, die Opfer von Menschenhandel und Ausbeutung sind, dann ist es schon ein starkes Stück der Kommunalpolitik, diese Opfer unter dem Vorwand ihres Schutzes noch von der Polizei bestrafen zu lassen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass es sich sowohl beim Verbot aggressiven als auch beim Verbot organisierten Bettelns um Regelungen handelt, die rechtlich problematisch sind und einen so weiten Interpretationsrahmen haben, dass es zu willkürlichen Strafen kommen kann. Die Regelungen schießen über ihre angegebenen Ziele hinaus bzw. können diese durch die Strafen nicht erreichen. Vielmehr können sie als Instrumente angesehen werden, mit denen der öffentliche Raum – besonders Einkaufsstraßen und touristische Attraktionen – vor lästigen, geschäftsschädigenden Bettlern gesäubert werden kann.

Für die bettelnden Menschen haben die Strafen teilweise dramatische Folgen. Da sie die Strafen (in Wien meist 70€) nicht bezahlen können, müssen sie sie im Gefängnis absitzen. Kommen ein paar Strafen zusammen, kann der Aufenthalt im Gefängnis mehrere Wochen dauern. So geschehen im Fall einer rumänischen Frau, die im Herbst 2007 19 Strafen bekam (davon vier innerhalb von drei Stunden) und dafür sechs Wochen ins Gefängnis musste.[7]

Spenden an bettelnde Menschen?

Die Frage, ob »Almosen« an bettelnde Menschen gespendet werden sollen, ist umstritten und wird oft verneint, weil eine Geldspende allein keine nachhaltige Hilfeleistung für die bettelnde Person darstelle. Obwohl es richtig ist, dass ein Euro langfristig nichts an der Situation eines bettelnden Menschen ändert, kann er doch eine wichtige und legitime Form der Unterstützung darstellen. Nachhaltigkeit ist nicht das einzige Kriterium, welches zur Bewertung einer Hilfeleistung heranzuziehen ist. Ebenso wichtig ist es, den Ansprüchen der Dringlichkeit und der Professionalität der Hilfe zu genügen. Benötigt jemand dringend Geld, um elementare Bedürf-

»Almosen sind nicht die Lösung des Problems.«

nisse wie Nahrung, Wohnung, Kleidung, Medikamente etc. bezahlen zu können, dann kann die spontane Hilfe einer Passantin einen wertvollen Beitrag dazu leisten (vor allem dann, wenn die bedürftige Person keinen Zugang zu professioneller Hilfe hat, wie dies beim Großteil bettelnder Menschen in Österreich der Fall ist).

Viel mehr als eine spontane Spende können Passanten zur nachhaltigen Verbesserung der Lebenssituation bettelnder Menschen aber auch nicht beitragen, da eine nachhaltige Unterstützung ja in jedem Fall auch professionell sein sollte. »Almosen« dürfen daher als eine berechtigte Form der Hilfeleistung angesehen werden, die von jedem verlangt und geleistet werden kann. Diese Form darf aber keinesfalls als Lösung des Problems angesehen werden. Die nachhaltige Verbesserung der Lebenssituation muss ein wichtiges Ziel kirchlicher und staatlicher Organisationen sein, welche dafür professionelle Unterstützung anbieten sollten.

Gegen die Verdrängung

»Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,40) In der Weltgerichtsszene des Matthäusevangeliums identifiziert sich Jesus mit den Ärmsten der Ge-

sellschaft und macht die Art und Weise, wie Menschen mit diesen »Geringsten« umgehen, zum entscheidenden Kriterium für den Erhalt des ewigen Lebens. Wollen wir diesem Anspruch gerecht werden, dann dürfen wir nicht akzeptieren, dass in unserer Gesellschaft die Geringsten diskreditiert, bestraft und verdrängt werden.

Die vorrangige Option für die Armen macht die Auswirkungen auf die Schwächsten der Gesellschaft zum entscheidenden Kriterium für die ethische Bewertung politischen und wirtschaftlichen Handelns. Die Kirchen treten in öffentlichen Debatten in sehr vielen Fällen an die Seite

»Auswirkungen auf die Schwächsten als entscheidendes Kriterium«

der Schwachen und setzen sich für mehr soziale Gerechtigkeit ein. Beim Thema Betteln allerdings spielen die Kirchen sowohl in der direkten Unterstützung bettelnder Menschen als auch in der oft hitzigen öffentlichen Debatte um das Betteln nur selten eine Rolle. Die oben beschriebenen, unmenschlichen Maßnahmen, die Armut aus dem Blick der Passanten verdrängen anstatt sie zu lindern, machen ein mutiges Einschreiten aber erforderlich.

Die gravierenden ethischen und juristischen Probleme, die mit Bettelverboten aller Art verbunden sind, müssen in den öffentlichen Debatten von kirchlicher Seite zur Sprache gebracht werden. Bettelnde Menschen (besonders jene aus dem Ausland) sind juristisch völlig wehrlose Personen, für die sich niemand stark macht und die oft keinen Anspruch auf Sozialleistungen oder die Betreuung in Hilfseinrichtungen haben, weshalb sie zur Verbesserung ihrer Lage besonders auf Unterstützung angewiesen sind. Länder und Kommunen müssen sie nicht unterstützen, da es sich größtenteils um Ausländer handelt. Für die Kirchen aber gibt es keine Ausreden, sich dieser Menschen nicht anzunehmen.

Auf regionaler Ebene ist kirchliches Engagement gegen die Einführung von neuen Bettelverboten bzw. für die Abschaffung der alten ebenso gefragt wie die Entwicklung humaner Alternativen, mit denen dem Phänomen Betteln begegnet werden kann. Ein leider seltenes Bei-

»keine Ausreden, sich dieser Menschen nicht anzunehmen.«

spiel für eine solche Alternative stellt das Engagement der Vinzenzgemeinschaft Graz-Eggenberg dar, welche bettelnde Menschen aus der Slowakei sowohl in Graz mit dem Notwendigsten versorgt, als auch mit einem Projekt in einer slowakischen Stadt alternative Einkommensmöglichkeiten geschaffen hat.

Die Ursachen für die Armut, die die Menschen auf unsere Straßen zwingt, um dort zu betteln, können auf regionaler Ebene aber nicht beseitigt werden (ebenso wenig wie Landesgesetze und Gemeindeverordnungen das Betteln verdrängen können). Wie bereits mehrfach erwähnt, kommen die meisten bettelnden Menschen in Mitteleuropa aus dem Ausland, die meisten aus den östlichen EU-Ländern Rumänien, Bulgarien oder der Slowakei. Solange es in der Europäischen Union Menschen gibt, die wie ein großer Teil der Roma weit unter der Armutsgrenze leben, werden diese ihre Reisefreiheit nutzen, um sich im reichen Westen einen Teil ihres Lebensunterhaltes zu verdienen. Sie weisen die wohlhabenden EU-Bürger darauf hin, dass die europäische Gesellschaft auch Verlierer hat, die von Wohlstand und Fortschritt nicht profitieren, weil sie aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind. Durch ihre offen zur Schau gestellte Armut halten sie dem Wohlstand den Spiegel vor und zeigen die Schattenseiten auf – gerade des-

halb dürfte ihre Anwesenheit so hitzige Diskussionen in Medien und Sitzungssälen auslösen.

»bedenkliche Realitätsverweigerung«

Doch diese mangelnde soziale Gerechtigkeit ist eine europäische Realität. Bettelnde Menschen müssen als Herausforderung angesehen werden, die europäische Gesellschaft gerechter zu gestalten. Werden diese Menschen aber aus den Innenstädten verdrängt, bedeutet dies eine bedenkliche Realitätsverweigerung, die aus christlicher Sicht nicht zu verantworten ist.

Ferdinand Koller, Mag. theol., ist Doktoratsstudent und Religionslehrer und engagiert sich in der BettelLobby Wien für eine Verbesserung der Situation bettelnder Menschen.

[1] Der Artikel basiert größtenteils auf folgender Diplomarbeit: Ferdinand Koller, Betteln in Österreich. Eine Untersuchung aus theologisch-ethischer Perspektive, Wien, 2009.
[2] Vgl. Immanuel Kant, GMS BA 56, 57.
[3] Ronald Frühwirt, Betteln: Ein Grundrecht als Ärgernis, in: juridikum. Zeitschrift im Rechtsstaat, 1/2007, 3-4.
[4] »Verwaltungsgerichtshof erklärt Bettelverbot in Stuttgart für nichtig«. Presseerklärung des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg vom 24.Juli 1998, auf: www.jura.uni-sb.de/Entscheidungen/pressem98/VGH_BW/bettelvb.html, abgerufen am 31.03.2006.
[5] Wolfgang Hecker, Die Regelung des Aufenthalts von Personen im innerstädtischen Raum. Zur Frage der Zulässigkeit von Bettelverboten, Verboten des Alkoholkonsums und des Aufenthalts im öffentlichen Raum (Heft 38 – Reihe Materialien zur Wohnungslosenhilfe), Bielefeld, 1998.
[6] Aus einer Strafverfügung.
[7] Unter Bettlern, in: SOS Mitmensch (Hg.), Moment. Gazette für Menschenrechte #10, 1/2008, 10-14.

Angela M.T. Reinders

Heimatsuche und der Weg zu Gott

Marianische Impulse für eine nicht sesshafte Kirche

Unter dem Druck der Mobilität gedeiht eine neue Sehnsucht nach Heimat. Die biblische Botschaft verortet den Menschen jedoch in der beweglichen Beziehung zu Gott. Maria, die ein Leben lang unterwegs war, verkörpert das exemplarisch. Biblisch-pastorale Überlegungen zwischen Milieusensibilität und der Aufforderung zum Aufbruch.

Neues Interesse an Heimat

Heimat ist cool. So cool, dass eine Zigarettenfirma Schlüsselanhänger mit der Aufschrift »Heimat« in ihrem Internetshop verkauft – und die Zielgruppe bei jungen Menschen findet. Heimat ist in aller Munde. Es gibt eine neue Begeisterung um das Wort »Heimat«. Im Jahr 2004 wurde es bei einer Umfrage des Sprachrats auf Platz vier der schönsten deutschen Worte gewählt.

Heimat klingt, als könne man Verlorenes wieder nach Hause holen. Wenn der Arbeitsmarkt in erster Linie Mobilität fordert, klingt »Heimat« nach den Wurzeln, die nirgendwo so selbstverständlich mehr geschlagen werden können. Sie klingt nach Hansi Hinterseer und Carmen Nebel, nach Betonbauten oder Deichwiesen, sie schlägt und ruft mitunter im Takt einer Kuckucksuhr, trägt leider manches Mal auch Springerstiefel und schreit Parolen an der Theke.

Heimat ist eine neue offene Baustelle. Sie ist jenseits von Debatten um Kitsch, Klischee und Kampfausrüstung wieder gefragt. »Die Gesellschaft muss ein vernünftiges Heimatbewusstsein

»Heimat ist eine neue offene Baustelle.«

zurückgewinnen«, kommentiert der Hessische Rundfunk seine Sendereihe »Heimat als neues Lebensgefühl«, die im Hörfunkbereich Religion übertragen wird. Autorinnen und Autoren sind dafür auf Heimatsuche gegangen.[1] Ihre Reihe fragt: Wie viel (spirituelle) Heimat braucht die Seele, um zur Ruhe zu kommen? Ist Heimatlosigkeit der Preis der Moderne? Nein, sagt der Soziologe Gerhard Schulze. Die mobile Generation macht nicht heimatlos. Wohl fordert sie neue Fähigkeiten ein, »weil wir jetzt in einer Situation sind, wo es auf Begegnung ankommt«, so Schulze. Birgit Schönberger stellt in ihrer Folge Günter Funke, einen Vertreter der Logotherapie, vor, den sie sich als Interviewpartner gewählt hat. Anknüpfend an einen Buchtitel seines Lehrers Viktor E. Frankl betont der Psychologe und Theologe Funke: »Der Seele Heimat ist der Sinn«

– und im Umkehrschluss: Sinnlosigkeit macht heimatlos.

Biblische Heimatlosigkeit

Heimat mag für die eigene Biografie als ein Wert erscheinen, vor Gott gilt sie kaum. Im Gegenteil: Die Bibel ist voller Geschichten, in denen Heimat mehr Hindernis denn Heil darstellt. Noah muss auf einem Schiff wegfahren, um gerettet zu werden. Abraham zieht ins gelobte Land. Mose übertritt seine Grenzen, treibt die Schafe über die Steppe hinaus und begegnet dort Gott. Rut weiß sich persönlicher Bindung mehr verpflichtet als dem Boden, auf dem sie aufwuchs: Die an Gott glauben, sind überall und nirgendwo daheim. Vorausgesetzt, sie wissen, was sie suchen. Wer das immer Mehr sucht, kommt nie an. Wer Gott sucht, hat ein Ziel – erzählt das Erste Testament.

Bewegung, Aufbruch und Heimatlosigkeit werden geradezu Markenzeichen der Christinnen und Christen der ersten Zeit. Wen Jesus beruft, der hat alles und zwar sofort aufzugeben. Mein Kollege Michael amüsiert sich immer wieder königlich über die mittelalterliche Wallfahrtstradition, wobei der Stein verehrt wurde, den der Menschensohn nicht hatte, um sein Haupt darauf zu betten. Das wirkt sicher komisch. Andererseits ist es wichtig – und wie man an sei-

»Jede Fremde ist für sie Vaterland.«

nem Beispiel sieht, wirkungsvoll –, daran zu erinnern: Wenn man die Sache ernst nimmt, gibt es keine christlichen Kuschelkissen mit der Aufschrift »Home, sweet home«.

Im Diognetbrief um das Jahr 150 werden die Christen so beschrieben: »Jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Fremde ist ihnen Heimat.« In diesem Sinn steigt auch die Rundfunkreihe ein: Mit einem Beitrag Bernardin Schellenbergers[2] über die Heimatsuche der Christen. Nein, Christinnen und Christen kennzeichnen nicht Kuckucksuhr und Stammtisch. »Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige«, formuliert der Hebräerbrief (Hebr 13,14).

Der glaubende Mensch lebt im Bewusstsein, dass er auf der Erde keine Heimat hat. Bernardin Schellenberger sagt es mit der christlich inspirierten französischen Dichterin Marie Noël: Der glaubende Mensch sucht einen »ewigen Punkt der Bleibe«. Und er illustriert diese Aussage mit dem Seewandel des Petrus (Mt 14,25–31): Der »Punkt«, wo Petrus eine Bleibe vermutet, ist das »Komm!« Jesu. Solange er diesem Bezugspunkt als Ziel seines Weges traut, steht er stabil. Als er diesem Bezugspunkt zu trauen aufhört, sinkt er unter Wasser.

Es gibt ähnliche Schriftstellen, in denen Gott Vater oder Gott Sohn einen solchen Bezugspunkt anbieten. »Geh in das Land, das ich dir zeigen werde«, ist so eine. Oder: »Folge mir nach.« Oder aber: »Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast bei Gott Gnade gefunden.«

Andere Zeiten

An der Wand in meinem Arbeitszimmer hängt der Adventskalender des evangelischen Verbandes »Andere Zeiten e.V.«. Ich mag diesen Verband gern – er versucht, kirchliche Feiertage als »heilige Zeiten« im ursprünglichen Sinn präsent zu machen, zu »präsentieren«, auch mit aktuellen Bild- und Textbezügen. Ein Mittel dazu ist der Adventskalender.

Der Kalender begann in einem der vergangenen Jahre am Ersten Adventssonntag. »Verkündigung« war die Überschrift über diesen Tag.

Das Bild zeigte – Maria, möchte ich sie nennen. Eine junge Frau heutiger Tage in einem spärlich erleuchteten Zimmer heutiger Tage, hell möbliert. Den Holzfußboden staubsaugt diese junge Maria gerade und schaut überrascht auf – die Tür steht offen, ein Lichtschein fällt ins Zimmer. Ja, so kann man die biblische Szene ins Heute setzen. Eine Frau, zu Hause, eben nicht in die Lektüre eines frommen Buches vertieft, wie viele ältere Darstellungen die Verkündigung an Maria durch den Engel Gabriel zeigen. Nein, überhaupt kein Engel ist zu sehen – obwohl man ihn auf dem modernen Foto fast sprechen hören kann. Eine Alltagsbeschäftigung, die Sorge um ein eigenes Zuhause, ein Heimatbezug liefert den Kontext.

Bei welcher Tätigkeit der Engel Maria auch unterbrochen haben mag, als er sie besuchte – er hat sie wenigstens angetroffen. (Am Rand: Nur

»Sorge um ein eigenes Zuhause«

böse Zungen behaupten, Maria wäre für eine Verkündigung heute gar nicht mehr offen, wenn sie Vorsitzende eines mittelgroßen Pfarrgemeinderates wäre – dann würde sie nämlich nur von Termin zu Termin hetzen und wäre kaum mehr anzutreffen.) Maria hatte eine Heimat in Nazaret, vermutlich im Elternhaus. Wir wissen wenig von ihr, wissen nichts von ihren Eltern (außer dem, was die Legende von ihrer Geschichte weit ausgeschmückt hat), wissen wenig von ihrem Haus (von dem auch nur die Legende erzählt, es sei im 13. Jahrhundert von Engeln ins italienische Loreto gebracht worden – selbst die Heimat Mariens hat in christlicher Prägung sozusagen den Aufstand aus der Heimat geprobt).

Bei diesem Haus aus Nazaret sprechen wir von ihrem Wohnhaus, in dem Maria wahrscheinlich schon als Kind aufwuchs, aus dem heraus sie von Gott erwählt und Josef zur Frau gegeben wurde. Ein anderes Haus Mariens fand in diesen Tagen neue Aufmerksamkeit. Dieses steht in Ephesos. Dort soll Maria ihren Lebensabend verbracht haben. Papst Benedikt XVI. besuchte das Haus bei seiner Apostolischen Reise in die Türkei und feierte hier eine Messe.

Von Nazaret nach Ephesos

Von Nazaret nach Ephesos – dazwischen liegt ein Weg. Es ist ein adventlicher Weg, denn er beginnt mit einer Erwartung – dem »Advent« im Wortsinn – und endet mit einer Ankunft, die weiterhin Verheißung birgt.

Ab dem Zeitpunkt der Verkündigung ist Marias Leben in Bewegung. Sie eilt sofort zu Elisabet. Das ist ihre Verwandte, eine ältere Cousine vielleicht. Der Anruf Gottes lässt sie nicht in Ruhe. Er drängt nach Aufbruch, danach, andere Ziele, andere Menschen, andere Umgebungen aufzusuchen.

Dann begibt sich Maria wieder nach Hause, sie will Josef heiraten und in Ruhe Mutter werden. Doch ihre Pläne werden erneut durchkreuzt. Wieder muss sie sich auf den Weg ma-

»der größtmögliche Fall von Vertreibung, Heimatlosigkeit und Verlust«

chen, diesmal mit Josef zusammen nach Betlehem, wo ihr Kind dann zur Welt kommt (Lk 2). Heimatloser als bei dieser Geburt kann man nicht sein. Ist noch das Museum ohne den Stein einen kleinen Lacher wert – die Krippe müsste uns erschaudern lassen. Was mittlerweile als Holzschnitzerei und in Plastikspielzeug nachgebildet wird, ist der größtmögliche Fall von Vertreibung, Heimatlosigkeit und Verlust, den man sich vorstellen kann.

Kurze Zeit später geht Maria in den Tempel: Dort erlebt sie die Verheißung, sie werde einen Weg gehen, auf dem ihr Schwerter durch die Seele dringen werden (Lk 2). Schon kommt der Ernstfall zur Ankündigung: Die heilige Familie muss nach Ägypten fliehen (Mt 2), um der Machtgier des Königs Herodes zu entkommen. Als der Todfeind tot ist, führt ihr Weg zurück nach Nazaret, in die Heimatstadt (Mt 2).

Die Eltern des göttlichen Kindes sind weiter mit ihm auf seinem Lebensweg. Er führt mit dem zwölfjährigen Jesus zur Wallfahrt nach Jerusalem. Auf der Reise macht der Junge sich selbstständig, bleibt »zu Hause« bei seinem Vater. Aus Sorge um ihn legen Maria und Josef zweieinhalbmal den Weg Nazaret – Jerusalem zurück (Lk 2).

Der Weg zur Hochzeit von Kana war kein so weiter Pilgerweg, jedoch ein Weg der Entscheidung und des Glaubens. Gemeinsam mit den

»Zu Hause bei Gott – endlich.«

Verwandten geht Maria später Jesus nach, weil sie glaubt, dass sie ihn vor seiner Botschaft, vor sich selbst und vor dem Gerede der Menschen schützen muss – Maria will ihn nach Hause holen (Mt 12,46).

Der schmerzvollste Weg, von dem das Neue Testament erzählt, führt mit Jesus nach Golgota bis unter das Kreuz, wo Maria den toten Sohn vom Kreuz herab in den Schoß gelegt bekommt (Joh 19). Dort beginnt ein neuer Weg: Sie wieder eine Mutter, ein anderer Sohn, den der Weg der Verkündigung von der Botschaft Jesu weitertreibt, vielleicht nach Ephesos, wer weiß. Doch zunächst sammelt sie sich gemeinsam mit den Jüngerinnen und Jüngern Jesu nach seiner Himmelfahrt im Jerusalemer Versammlungshaus. Sie wird zur prägenden Figur auf einem neuntägigen Gebetsweg auf Pfingsten zu (Apg 1).

Mit Marias Tod beginnt ihr letzter Weg, der sie zu Gott bringt – mit Leib und Seele. Ihre Ankunft in der ewigen Heimat verheißt allen Menschen solche Zukunft. Zu Hause bei Gott – endlich. Unendlich.

Im Wort zu Hause

Es scheint, dass Maria den Begriff »Heimat« anders beschreiben würde denn als Idylle oder rückwärtsgewandte Sehnsucht. Käme sie als Interviewpartnerin in einer Folge der Rundfunkreihe zu Wort – was würde sie sagen?

Von ihren Eltern, wie wenig wir auch von ihnen wissen, wird sie gelernt haben, dass man im Wort zu Hause sein kann. Ihr Loblied auf Gott, das Magnificat, lässt viele Zitate und Anspielungen auf Gesetz und Propheten ihrer jüdischen Religion erkennen. Die Bibel würde sie weniger als ein Buch beschreiben denn vielmehr als ein Haus, in dem sich eine Heimat finden lässt. Eine Heimat, die »übers Gebirg« begleitet, zur Cousine, selbst auf die erfolgloseste Mission, einen Sohn zurückzugewinnen, auf den Weg, auf dem neben ihr sich ihr Sohn an seinem Kreuz

»Bibel als ein Haus, in dem sich eine Heimat finden lässt.«

abschleppt, auf den Weg aus der Trauer, auf den Weg in die Kirche. Nur mit Gott im Hintergrund scheint es sich zu Gott aufbrechen zu lassen. Bei ihm lässt sich zu Hause sein.

Dass man Gott nicht festhalten kann, würde sie erzählen, und dass seine Heimat die ganze Welt ist. Besonders an zwei Situationen, bei der Wallfahrt nach Jerusalem und der Unternehmung, den Sohn zurückordern zu wollen, wurde ihr klar, dass Gottes Sohn in der Welt anders zu Hause ist, als weltliche Maßstäbe das vorge-

ben: Jesus drängte es nicht nach Heim und Herd, sondern zu Gebet und Gottesnähe. Damit bestätigte er alle Menschen, die bereits zu Gott aufgebrochen und im Unterwegs zu Hause waren: Noah, Abraham und Mose, Rut und die ersten Christen, viele Christen auch sicher heute noch, die vielleicht nicht in den westeuropäisch-

»Wo ich Gottes Nähe spüre, ist meine Heimat.«

kirchenstrukturellen Blick geraten. Wo ich mit Gott spreche, kann ich zu Hause sein. Wo ich Gottes Nähe spüre, ist meine Heimat. So würde es Maria schildern.

Maria würde möglicherweise in ihrer Folge aus der Heimat-Reihe dem Soziologen Schulze recht geben. Begegnung schafft Heimat. Diesen Satz könnte Maria unterstreichen. Die Begegnung mit dem Engel Gottes hat ihrem Leben einen tragenden Grund gegeben – mehr, als jedes »home, sweet home« das könnte. Es ist ihr »ewiger Punkt der Bleibe«, dem sie bis zum Ende vertraut.

Keine Heimat im Schmerz

Marias Weg führt durch Phasen der Heimatlosigkeit – zumindest, wenn man sie an Orten festmacht – und durch Phasen des Schmerzes. »Es gibt keine Heimat im Schmerz mehr – nicht, ohne sich anzulügen«, schreibt der Autor Thomas Lang in seiner Kurzgeschichte »Von Zinnen«. Maria hat zuviel Schmerz erlebt – sieben Schwerter, die ihr durch die Seele drangen –, als dass sie abstreiten würde: Schmerz kann in die totale Hoffnungslosigkeit führen, in die Heimatlosigkeit. Er kann dazu drängen, den Ausweg – wie in der Kurzgeschichte – nur noch im Tod zu sehen. Es gibt Menschen, die können nur leben, indem sie sich ständig selbst belügen. Maria aber wüsste, wo sie solchen Menschen eine Heimat vermitteln könnte: In der Ehrlichkeit, in der ihr Sohn sein Leben für die Menschen gab. Die Begegnung mit dem Auferstandenen hat ihr am Ende in allem Verlust eine neue Geborgenheit des Glaubens geschenkt. Die Begegnung mit der Außenwelt gab den österlich erlösten und

»Sinn schafft Heimat.«

pfingstlich motivierten Jüngerinnen und Jüngern die Beheimatung in ihrem Leben der letzten drei Jahre zurück – und ihnen allen gemeinsam die Kirche als neue Heimat, die Gemeinschaft in Jesu Namen.

Als ihr Sohn starb, suchte sie Sinn. Noch sterbend vermittelte Jesus ihn ihr: »Frau, siehe, dein Sohn!«, so schaffte er eine neue Bindung zwischen ihr und seinem Lieblingsjünger Johannes. Maria würde dem Psychologen und Theologen Funke zustimmen: Die neue Beziehung schaffte Sinn. Sinn lässt mich zu Hause sein, Sinn schafft Heimat. Diese Art von Heimat wandert mit – vielleicht bis nach Ephesos, um dorthin mitzunehmen, was mich zu Hause sein lässt. Meinen Gott. Sein Wort. Die Gemeinschaft in seinem Namen.

Im Unterwegs zu Haus

In der Geschichte der Theologie ist Maria zum Sinnbild der Kirche geworden – zur Mutter und Leitfigur einer pilgernden Kirche, einer Kirche im Unterwegs zu Haus.

Es ist sicher richtig und wichtig, dass die Kirche heute untersucht: Wer ist denn eigentlich bei uns zu Hause? Und wer könnte wie bei uns Heimat finden? Aktuell gibt die Sinus-Milieustudie darüber Aufschluss, welchen »Milieus« die

Menschen angehören, die in einem Gemeindegebiet wohnen. Da gibt es alles Mögliche zwischen Traditionsverwurzelten und modernen

»Wer könnte wie bei uns Heimat finden?«

Performern, Hedonisten und Etablierten, bürgerlicher Mitte und Experimentalisten – Begriffe aus Soziologie und Marketing, die das Sinus-Forschungs-Institut auf die Kirche anwandte. Kirchliche Auftraggeber erheben straßenzugweise, ob die Menschen dort Hansi Hinterseer oder wen anders mögen, ob sie unter Kuckucksuhren oder an Stammtischen sitzen. Es ist gut, wenn die pilgernde Kirche sich aufmacht zu den Menschen und sie genau in den Blick nimmt.

Eine Kirche, die prüft, wo die Menschen ihre Heimat haben, braucht ergänzend dazu die andere Perspektive. Sie braucht den Blick auf Maria, die mit Gott zu Gott unterwegs ist. Maria auf ihrem Lebensweg trägt, begleitet, folgt und bezeugt Jesus Christus. Dieses Moment darf nicht fehlen – der Aufbruch, der Weg, der »ewige Punkt der Bleibe«. Für jeden Menschen, der dorthin unterwegs sein möchte.

Angela M.T. Reinders, Dr. theol., Studium der katholischen Theologie in Bonn und Münster, ist Redakteurin und Lektorin beim Verlag Bergmoser + Höller in Aachen. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Religionspädagogik und Medienethik.

[1] Klaus Hofmeister/Lothar Bauerochse (Hg.), Wissen, wo man hingehört. Heimat als neues Lebensgefühl, Echter Verlag, Würzburg 2006. Der Band erschien zur gleichnamigen Sendereihe auf dem Kultursender hr2 (Hessischer Rundfunk).

[2] Schwabe, geb. 1944, 18 Jahre Franziskaner, neun Jahre Seelsorger in einer Gemeinde und acht Jahre Hausmann, davon sieben Jahre verheiratet.

Alexander Notdurfter

Beherztes Tun und gewinnende Rede

Beobachtungen und Anregungen zum kirchlichen Umgang mit Konflikten

Diözesen, Pfarren, die Kirche insgesamt sind auch von Konflikten geprägt. Diese können Chancen eröffnen, wenn sie nicht verdrängt, sondern kompetent zum Thema gemacht werden. Eine Südtiroler Gemeinde und ein grenzübergreifender Hirtenbrief werden dafür als Beispiele vorgestellt. So wird Kirche Zeichen und Werkzeug der Einheit – auch im sprachlich gespaltenen Tirol.

Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Soll dieser Glaube mehr sein als frommes Wünschen, ist ein angemessener Umgang mit den Gegensätzen gefragt, die Gesellschaften spalten und das Miteinander in der Kirche stören. Nicht nur, aber besonders vor Ort scheint dies dringlich: Denn in den Pfarrgemeinden und Diözesen werden Unterschiede sichtbar, Spannungen spürbar, Konflikte greifbar. Dort wirken soziale Differenzen in die Pastoral hinein, entwickeln sich tagespolitische Auseinandersetzungen zum Problem, belasten Unverträglichkeiten zwischen Menschen das Miteinander; dort liegen unterschiedliche Seelsorgekonzepte im Widerstreit, kämpft man um die Zuteilung von sozialen, personellen, finanziellen Ressourcen, machen kirchliche Gruppen sich gegenseitig das Leben schwer. Pastoral vor Ort bedeutet auch Arbeit an und mit Konflikten![1]

Für die Gemeindepraxis steht in der Folge St. Josef, für die diözesane Ebene der Hirtenbrief zum Herz-Jesu-Sonntag 2009, den die Bischöfe von Bozen-Brixen, Trient, Innsbruck und Salzburg gemeinsam geschrieben haben.[2] Was sich am konkreten Umgang mit Konflikten dabei zeigt, wird vernetzt mit einschlägigen Erkenntnissen aus der einschlägigen sozialwissenschaftlich orientierten Forschung. Die Verknüpfung soll zusätzliche Perspektiven eröffnen für die Wahrnehmung und die Bearbeitung von Konflikten in der Kirche.

Eine Gemeinde als Werkzeug

St. Josef[3] gehört zur Diözese Bozen-Brixen und ist eine durchschnittliche, mittelgroße Pfarrgemeinde: an die fünftausend Gläubige, zweisprachig mit italienischer Mehrheit, ein italienisch- und ein deutschsprachiger Pfarrgemeinderat, ein Seelsorger, in der Pastoral weder »progressiv«, noch »konservativ«. Nichts Besonderes und dennoch eine Ausnahme! Denn die Gemeinde verfolgt seit Längerem ein ganz bestimmtes pastorales Ziel: die verbesserte Zusammenarbeit zwi-

schen deutscher und italienischer Volksgruppe. Sie setzt damit einen Kontrapunkt zur Konfliktgeschichte, von der sie seit Jahrzehnten geprägt wurde, die ein Neben- und Gegeneinander der italienischen und der deutschen Sprachgruppe mit sich brachte: Man nahm kaum Notiz vom jeweils anderen, beobachtete ihn misstrauisch, redete nicht miteinander, befürchtete bei Veränderungen ins Hintertreffen zu geraten, war bedacht auf den eigenen Vorteil. Die Fronten verhärtet, positive Entwicklungen unwahrscheinlich, Konflikteskalationen jederzeit möglich!

Keine dramatische, aber auf ihre Art dennoch eine ausweglose Situation, in die erst 2002 mit dem Einstand des neuen Pfarrers Bewegung kommt. Einschlägig vorbereitet versteht der Seelsorger die Lage sofort. Er erkennt einen sozialen Konflikt, das heißt ein Geflecht von »Interaktion[en] zwischen Aktoren (Individuen, Gruppen, Organisationen usw.), wobei wenigstens ein Aktor eine Differenz bzw. Unvereinbarkeiten im Wahrnehmen und im Denken bzw. Vorstellen

»das Tabu brechen, mit dem die Konflikte belegt waren«

und im Fühlen und im Wollen mit dem anderen Aktor (den anderen Aktoren) in der Art erlebt, dass beim Verwirklichen dessen, was der Aktor denkt, fühlt oder will eine Beeinträchtigung durch einen anderen Aktor (die anderen Aktoren) erfolgt«[4].

In einer der ersten Predigten spricht der neue Pfarrer die herrschenden Gegensätze dann offen an, ohne zu beschönigen, ohne zu übertreiben, ohne zu moralisieren. Damit ist das Tabu gebrochen, mit dem die Konflikte bis dahin belegt waren. Aggression, Frustration, Resignation werden besprechbar[5], es erhöhen sich die Chancen für eine positive Bearbeitung. Dieser offene Zugang zum Problem beweist Mut. Denn die kirchliche Mentalität neigt im Allgemeinen zur Verharmlosung und Verdrängung, weil Streit als Verrat am Frieden betrachtet wird.[6]

Analyse und Distanz

Die vielen Gespräche der folgenden Monate ermöglichen eine präzisere Analyse der Situation: Der Pfarrer versucht zu verstehen, wer in die Konflikte involviert ist, welchen Verlauf die Auseinandersetzungen genommen haben, wo die Beteiligten Streitpunkte ausmachen[7], wie sie die Schwierigkeiten einschätzen, welche Differenzen als besonders tief greifend gelten[8]; aber auch, was als Verbesserung empfunden wird, wie die Spielräume für Lösungen aussehen, ob Bereitschaft für eine Bearbeitung der Streitigkeiten gegeben ist. Schritt für Schritt wird die Konfliktarena erkundet. Dabei zeigt sich, dass die Spannungen über den Mikrobereich hinausgewachsen sind. Verhandelt werden nicht mehr einzelne thematisch konzentrierte Differenzen, sondern vielmehr die Positionen der beiden Gruppen in der Gemeinde. Bisweilen schlagen

»direkte Gespräche und überschaubare, gemeinsame Projekte«

die Differenzen auf der Mesoebene auch in die Makrostruktur durch und stellen das Gefüge der Gemeinde als Ganzes in Frage.[9]

Weil jede Konfliktpartei immer wieder versucht, ihn für sich einzunehmen, bleibt der distanzierte Blick für den Pfarrer eine durchgängige Herausforderung. Der damit verbundene Anspruch steigt, je mehr er sich bemüht, die verschiedenen Positionen von innen heraus zu verstehen, und je verschiedener die Rollen sind, die er sich zumutet: Streckenweise interveniert

er als Moderator und Prozessbegleiter, dann aber auch als Schiedsrichter und Machtinstanz.[10] Mehr als einmal drohen die Bemühungen um eine gedeihliche Weiterentwicklung von St. Josef aufgrund dieser Rollenüberlagerungen zu scheitern.

An die Sondierungen schließen sich in einem zweiten Durchlauf Gespräche mit wichtigen Einzelpersonen, vor allem aber verschiedenen Gruppen in der Gemeinde an. Weil die Gegensätze in St. Josef tendenziell den Regeln eines kalten Konfliktes folgen und die Verhärtung zwischen den Parteien von Starre innerhalb der Gruppen begleitet wird, geht es dabei zunächst um die Rücknahme der gegenseitigen Kontrolle und die Eröffnung von Spielräumen unter den Mitgliedern der einen und anderen Streitpartei.[11] Erst im Anschluss daran werden direkte Gespräche zwischen den verschiedenen Gruppen angesetzt und überschaubare, gemeinsame Projekte angegangen: Die Pfarrgemeinderäte treffen sich zu gemeinsamen Sitzungen. Ebenso die beiden Liturgieausschüsse. Die Pfarrcaritasgruppen besuchen dieselben Weiterbildungen. Messdiener beider Sprachgruppen sind beim Zeltlager dabei. Ein Komitee zur Renovierung der Filialkirche wird gegründet.

»mit einem positiven, bisweilen freilich nur bescheidenen Ergebnis«

Die Gespräche werden in der Regel gründlich vorbereitet und gut moderiert. Sie beginnen mit der Behandlung jener Streitpunkte, die Klärung erhoffen lassen. Gesetzt wird auf Teilnehmer mit Verständnis für die verschiedenen Konfliktpositionen und Bereitschaft zur Veränderung. Sie sind Schlüsselfiguren und brauchen Unterstützung, um sich vor eskalierenden Dynamiken – Zunahme an Streitpunkten, Ausweitung des Konfliktes auf bisher Unbeteiligte, Vereinfachung von Konfliktgegenständen, Zuspitzung auf einzelne Personen, negative Vorausschau[12] – abzugrenzen. Nach Möglichkeit endet jeder Austausch mit einem positiven, bisweilen freilich nur bescheidenen Ergebnis.[13]

Vereinbarungen und Entscheidungen

Im Allgemeinen bemühen sich die Teilnehmer, die Gespräche von Zeitdruck freizuhalten. Wann immer die Diskussionen allerdings den toten Punkt erreicht haben, drängt der Pfarrer auf Vereinbarungen. Im Sinne eines Zwischenschrittes bestimmen die Beteiligten dann zunächst eine Frist für die Klärung. Kommt es innerhalb des beschlossenen Zeitfensters zu keiner für beide Seiten tragbaren Lösung – dass dies nicht immer gelingt, nicht immer gelingen muss, weil Konflikte durchaus auch Positives in sich tragen, haben die Verantwortlichen in St. Josef inzwischen gelernt[14] – trifft der Pfarrer entweder die notwendigen Entscheidungen oder er setzt die Behandlung der Frage vorerst aus.

Die geschlossenen Vereinbarungen, noch mehr die getroffenen Entscheidungen geben klare Regeln vor. Sie bestimmen etwa die Erstellung der Gottesdienstordnung, die Verwendung des Italienischen und Deutschen in der Liturgie, die Zuständigkeiten für die musikalische Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern, den Ablauf der Sakramentenvorbereitung, die Verantwortlichkeiten für das Zeltlager, die Aktionen der Pfarrcaritas etc. Als entscheidend erweist sich immer wieder, dass die Regelungen so allgemein wie

»Für die verbindliche Umsetzung sorgt vor allem der Pfarrer.«

möglich und so detailliert wie notwendig gehalten sind. Sie spiegeln die doppelte Orientierung in der Bearbeitung von Konflikten wider: Die Parteien dürfen sich weder mit Allgemeinplätzen zufrieden geben, noch sich im Detail verlieren. Auch müssen Regelungen gut nachvollziehbar sein, damit ihre Überprüfung keine neuen Konfliktgräben aufreißt.[15]

Für die verbindliche Umsetzung des Vereinbarten, aber auch der Entscheidungen sorgt vor allem der Pfarrer. Wer die Verwirklichung hintertreibt, muss mit seinem Widerstand rechnen. Ebenso wer vorzeitig aus der Bearbeitung der Konflikte aussteigt und seine eigenen Wege geht. Dass es nur wenige darauf ankommen lassen, hängt mit der Autorität zusammen, die der

»Balance und pragmatisches Vorgehen«

Seelsorger in der Gemeinde genießt. Sie ergibt sich aus dem Amt als solchem – für eine bestimmte Gruppe von Gemeindemitgliedern ist der Pfarrer noch immer eine Respektsperson – aber auch aus der großen Wertschätzung, die er aufgrund seines Engagements und seiner Kompetenzen in Bereichen genießt, die zu seinen ureigensten Aufgaben als Seelsorger gehören: Predigt und Einzelseelsorge.

In der Sache geht es bei den Vereinbarungen und Entscheidungen um Kompromisse, die nach Möglichkeit die Interessen beider Volksgruppen berücksichtigen.[16] Bezogen auf einzelne Fragen kann es durchaus zu unterschiedlichen Gewichtungen der Anliegen kommen, aufs Ganze gesehen bemüht sich die Gemeinde aber um eine Balance zwischen italienisch- und deutschsprachigen Gläubigen, die die unterschiedlichen Größen der Volksgruppen beachtet, gleichzeitig aber eine Fixierung darauf vermeidet. Ein pragmatisches Vorgehen, das versucht, aus den Schwierigkeiten im Alltag keine Grundsatz- oder gar Glaubensfragen zu machen, bewährt sich.[17]

Widerstände

Weil die Vereinbarungen und Entscheidungen nicht immer von allen gutgeheißen werden, muss sich St. Josef bisweilen von lang gedienten Ehrenamtlichen trennen. Solche Abschiede fallen der Gemeinde sichtlich schwer. Trotzdem gelingen sie, weil weder der Pfarrer, noch die wichtigen Mitarbeiter einschlägige Abhängigkeiten aufkommen lassen. Ihr pastoraler Einsatz geschieht aus einer inneren Souveränität heraus, die weder vom Konflikt selbst noch vom Bemühen um eine Lösung korrumpiert wird.[18]

Die Widerstände, die sich den Veränderungen in St. Josef in den Weg stellen, kommen zunächst – die Unterscheidung ist freilich problematisch – aus dem »Inneren« der Gemeinde: von Personen, die um ihren bisherigen Einfluss fürchten. Im »Außen« sind es alsdann die Verantwortlichen der lokalen politischen Parteien, die den Entwicklungen wenig bis nichts abgewinnen können. Sie wittern eine Störung der bisherigen Machtverhältnisse und Interessenlagen. Weil offene Verweigerung als politisch unkorrekt gilt, suchen die Widerstände immer wieder Ne-

»Störung der bisherigen Machtverhältnisse und Interessenlagen«

benschauplätze auf. Zunächst harmlos erscheinende Fragen wachsen sich unerwartet zu Konflikten aus. Da sie einer sachlichen Grundlage entbehren, wirken sie künstlich induziert.[19] Weder der Pfarrer noch die Mitarbeiter, mit denen dieser im engen Kontakt steht, um sie als Verbündete für die Konfliktbearbeitung zu halten[20], gehen Konfrontationen auf diesen Nebenschau-

plätzen aus dem Weg. Stattdessen versuchen sie, die Streitpunkte zu entwirren, nach Wichtigkeit zu unterscheiden und getrennt einer Bearbeitung zuzuführen. Ihr Einsatz für das Zusammenleben erschöpft sich also nicht in einer oberflächlichen Friedfertigkeit, vielmehr nehmen sie gestützt auf ein ausreichend entwickeltes Selbstwertgefühl um des Friedens willen Streit in Kauf.

Nicht gewohnheitsmäßig, aber doch wiederholt weisen die Verantwortlichen in St. Josef auf das Erreichte hin. Erfolge gelten ihnen als gute Fügung und als Ergebnis der eigenen, hartnäckig durchgehaltenen, entschieden vorangetriebenen Bemühungen.[21] Das Vertrauen in Gott, das die Veränderungen als Geschenk des Himmels betrachtet, verbindet sich mit Wissen um die Verantwortung der Gemeinde und ihrer Mitglieder. Beides hilft bei der Verarbeitung eintretender Rückschläge; ebenso das Bestreben, Niederlagen als Lernmöglichkeit zu deuten.

Ein Hirtenbrief als Zeichen

Was die Verantwortlichen in der überschaubaren Situation von St. Josef durch überlegtes, zielstrebiges Handeln an Veränderung bewirkt haben und noch immer bewirken, peilt auch der Hirtenbrief an, den die Bischöfe des alten Tirol in Erinnerung an die Freiheitskämpfe von 1809 verfasst haben: das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft und Geschichte, Kultur und Sprache.

Geht es um ein tieferes, weil konkretes Verständnis des Schreibens, ist – zumindest aus Südtiroler Sicht – die Zusammenschau der darin enthaltenen Aussagen mit dem aktuellen öffentlichen Diskurs im Lande unumgänglich. Dieser wird getrieben vom neu aufgeflammten Gegensatz zwischen der italienischen und deutschen Volksgruppe. Seit Monaten bestimmen heftige Streitigkeiten die Tagespolitik, das gesellschaftliche Klima scheint vergiftet. Die Auseinandersetzungen entzünden sich an unterschiedlichen Fragestellungen: an der Übersetzung von alteingesessenen Ortsnamen, an der Vergabe von Stellen im öffentlichen Dienst, an der Zuteilung von

»friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft«

Finanzen, an den Feierlichkeiten zur Erinnerung an 1809. Auf beiden Seiten führen Scharfmacher das Wort, unterstützt von Politikern in Rom und Wien. Gemäßigte Positionen haben kaum Chancen, gehört zu werden.

Vor diesem Hintergrund macht der Brief nun eine klare Ansage: Die italienische und die deutsche Volksgruppe müssen aufeinander zugehen, Verständnis entwickeln, den Blick in die Zukunft richten, gemeinsam Verantwortung übernehmen, damit Südtirol zur Heimat für alle werden kann. Und eindringlich die Begründung aus dem Glauben: »denn das Herz Jesu gehört allen«.

Mit der Erinnerung an das Herz Jesu schließt das bischöfliche Schreiben an die Mitte traditioneller Tiroler Frömmigkeit und Religiosität, aber auch überkommener kultureller Identität und volkstumspolitischer Argumentation an. Den Schlüssel zum Verständnis liefern die Ereig-

»... denn das Herz Jesu gehört allen.«

nisse um 1800. Von den Franzosen bedrängt, hatten die Tiroler Landstände 1796 versprochen, das Herz-Jesu-Fest in Zukunft feierlich zu begehen. Mit ihrem Sieg gegen die anstürmenden französischen Soldaten wenig später schien das Gelöbnis durch Gott besiegelt und die Überzeu-

gung mehr als berechtigt, Tirol stehe unter dem besonderen Schutz des Herzens Jesu. Sie überdauerte die Niederlage von 1809, mit der die Erhebung gegen die im Napoleonischen Bündnis stehenden Bayern endete, und wurde zu einem festen Bestandteil in der Mythenbildung zu den Ereignissen um 1809.[22]

Mit dem Übergang Südtirols von Österreich zu Italien nach dem Ersten Weltkrieg, vor allem aber während der faschistisch-nationalsozialistischen Unterdrückung in den Jahren 1922 bis 1945[23] und in der Zeit der Auseinandersetzungen rund um die Südtiroler Autonomie nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Erinnerung und die Feier des Herz-Jesu-Gelöbnisses zum Ausdruck für die Vorbehalte und Widerstände der deutschsprachigen Südtiroler dem italienischen Staat gegenüber: Herz Jesu – eine Sache der Deutschen gegen die Italiener. An diese Vorstellung halten sich einige noch heute. Wenn am

»dem ethnopolitischen Diskurs die religiöse Überhöhung entzogen«

Herz-Jesu-Sonntag abends die Bergfeuer entzündet werden, leuchtet hier und dort neben Herz, Kreuz und Christusmonogramm der Tiroler Adler auf, versehen mit dem Untertitel »Ein Tirol«, was soviel bedeutet wie »Los von Rom«.

Um diese Zusammenhänge wissend führt der Hirtenbrief die Rede vom Herzen Jesu auf ihre biblischen Ursprünge zurück. Im geöffneten Herzen – so sein Zeugnis – verdichtet sich zum Symbol, was die Person Jesu Christi ausmacht: Vom Vater wurde der Sohn aus Liebe zum Heil für Mensch und Welt gemacht. Sein Herz ist das Zeichen der Liebe Gottes. Diese Liebe findet ihren radikalsten Ausdruck im Tod am Kreuz, bei dem Gott sich selbst verschenkt und alles hinein nimmt in seine Liebe.

Die Rückkehr zu diesem Kern der Herz-Jesu-Spiritualität bildet den Dreh- und Angelpunkt des bischöflichen Schreibens. Von hier aus wird der Glaube vor politischer Instrumentalisierung geschützt und dem ethnopolitischen Diskurs die religiöse Überhöhung entzogen. In Rückbindung an diese Mitte entfaltet der Brief sein eigenes politisches Profil, das die bestehenden Gegensätze hinter sich lässt und auf eine Neuordnung der gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse drängt.

Beherztes Tun und gewinnende Rede

Eine Gemeinde – ein Hirtenbrief – zwei Versuche der Ortskirche von Bozen-Brixen, sich dem Dienst an der Einheit unter den Menschen zu stellen. Beide verdanken sich unterschiedlichen Logiken. St. Josef ist – pointiert gesagt – konkret, dort wird »gehandelt«: Man sucht Kontakt, schafft Raum für Begegnungen, richtet Arbeitsgruppen ein, redet miteinander, schließt Kompromisse, schiebt Probleme auf, überprüft die Ergebnisse, feiert. Die Gemeinde ist Werkzeug.

Anders der Hirtenbrief: Er verweist, argumentiert, will überzeugen, Veränderungsbereitschaft wecken. Er richtet den italienisch- und deutschsprachigen Gläubigen der Diözese Bo-

»Von Christen ist eine mehrschichtige Konfliktkultur gefragt.«

zen-Brixen aus, dass die Konflikte anzugehen sind; er fordert von beiden Seiten, aufeinander zuzugehen; und er erinnert an die zuvorkommende Liebe Gottes, die Kraft gibt. Der Hirtenbrief ist vor allem ein Zeichen.

Beides wird gebraucht, wenn die Bearbeitung von Konflikten ansteht: beherztes Tun und

gewinnende Rede.[24] Denn nur zu behaupten, Christen seien Brüder und Schwestern und sollten sich darum vertragen, nützt nichts. Und ausschließlich technische Maßnahmen zur Bearbeitung zu setzen, trägt nicht. Von Christen ist eine mehrschichtige Konfliktkultur gefragt.[25] Sie zu fördern, wird sich bezahlt machen. Denn an innerkirchlichen Gegensätzen fehlt es nicht: zwischen spirituellen und sozial engagierten, vom Vatikanum II bewegten und konzilskritischen, volkskirchlich gebundenen und von geistlichen Bewegungen begeisterten, gemeindeorientierten und kirchlich distanzierten, romtreuen und romkritischen, traditionsbewussten und an Veränderungen interessierten ... Christen und Christinnen. Und auch außerhalb gibt es angesichts der Zerrissenheit der Welt viel zu tun (vgl. GS 8).

Alexander Notdurfter, Dipl. Theol., ist Gemeindeberater und Supervisor und hauptberuflich derzeit verantwortlich für Personal- und Organisationsentwicklung in der Caritas der Diözese Bozen-Brixen. Er ist zudem im Promotionsstudium in Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

[1] Vgl. Leo Karrer, Auch im Winter wächst das Brot. Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft, in: Diakonia 3/2009, 158.

[2] »Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben« (Joh 19,37). Hirtenbrief zum Herz-Jesu-Sonntag 2009 aus Anlass des Gedenkjahres an die Ereignisse von 1809, http://www.ecclesiabz.com (22.09.2009).

[3] Die Pfarrgemeinde habe ich im Rahmen des Forschungsprojektes zu gemeindlicher Zielorientierung empirisch-qualitativ untersucht. Name und Merkmale wurden für die Darstellung verändert, die »relevante Fallstruktur« blieb hingegen erhalten.

[4] Friedrich Glasl, Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater, Berne [8]2004, 17.

[5] Vgl. Peter Höher/Friederike Höher, Konfliktmanagement. Konflikte kompetent erkennen und lösen, Freiburg 2000, 54f.

[6] Vgl. Franz Herrmann, Konfliktarbeit. Theorie und Methodik sozialer Arbeit in Konflikten, Wiesbaden 2006, 16.

[7] Vgl. Alexander Redlich, Konfliktmoderation, Hamburg 1997, 37-45.

[8] Vgl. ebd., 45-61.

[9] Vgl. Glasl, Anm. 4, 67-70.

[10] Vgl. Astrid Schreyögg, Konfliktcoaching. Anleitung für den Coach, Frankfurt 2002, 108-126; Glasl, Anm. 4, 396-403.

[11] Vgl. Glasl, Anm. 4, 86-90.

[12] Vgl. Glasl, Anm. 4, 207-226.

[13] Vgl. Redlich, Anm. 7, 78-81.

[14] Vgl. Reinhilde Beck/Gotthard Schwarz, Konfliktmanagement, Alling 1995, 26.

[15] Vgl. Glasl, Anm. 4, 386-389; Redlich, Anm. 7, 62-78.

[16] Vgl. Roger Fisher/William Ury/Bruce Patton, Das Harvard-Konzept: Sachgerecht verhandeln – erfolgreich verhandeln, Frankfurt 2000, 68-72.

[17] Vgl. Eva Renate Schmidt/Hans Georg Berg, Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche, Offenbach 1995, 159; Friedrich Glasl, Selbsthilfe in Konflikten. Konzepte, Übungen, praktische Methoden, Stuttgart 1998, 80-91.

[18] Vgl. Hilarion Petzold, Integrative Supervision, Meta-Consulting und Organisationsentwicklung. Modelle und Methoden reflexiver Praxis, Paderborn 1998, 283-287.

[19] Vgl. Glasl, Anm. 4, 54.

[20] Vgl. ebd., 365-371.

[21] Vgl. August Flammer, Erfahrung der eigenen Wirksamkeit. Einführung in die Psychologie der Kontrollmeinung, Bern 1990.

[22] Vgl. Josef Gelmi, Geschichte der Kirche in Tirol, Innsbruck 2001, 238-243.268-275.

[23] Vgl. ebd., 369.414.

[24] Vgl. Johannes Stockmayer, Nur keinen Streit vermeiden. Ein Konflikttraining für Christen, Emmelsbüll 2000.

[25] Vgl. Alexander Notdurfter, Überlegungen zur Arbeit an und mit Zielen in Pfarrgemeinden, in: Anna Findl-Ludescher/Johannes Panhofer/Veronika Prüller-Jagenteufel, Weil nichts so bleibt, wie es ist. Theologische Beiträge zum ambivalenten Phänomen Wandel, Ostfildern 2009, 178-195.

Martina Blasberg-Kuhnke

Vom Heil reden in unheiler Zeit

2 Kor 6 praktisch-theologisch gelesen

Paulus deutet seine Gegenwart als Zeit des Heils und der Gnade – trotz Konflikten in und mit der Gemeinde von Korinth und trotz erfahrener Verfolgung. Wer sich Krisen stellt, kann wie Paulus auch heute den Boden finden, auf dem Gottes Zuspruch jetzt Heil erfahren lässt.

Zeit der Gnade?

Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung!« (2 Kor 6,2). Mittendrin steht er, dieser unerhörte Satz, mitten in diesem großen Teil des zweiten Briefs des Paulus an seine Gemeinde in Korinth. Paulus rechtfertigt und verteidigt hier biographisch gesättigt und teils sehr emotional sein Apostelamt. Aber es geht nicht nur um Selbstverteidigung, sondern um ein Sichtbarmachen des Anbruchs der Heilszeit durch die neue Wirklichkeit des Geistes Gottes, als dessen Träger und Diener sich der Apostel versteht.

Verschiedene Exegeten, wenn sie der so genannten Teilungshypothese anhängen, halten 2 Kor 2-5 und 7 gar für einen ursprünglich eigenen Brief. Wie dem auch sei: 2 Kor 2,14-6,13 und 7,2-4 handeln ein großes Thema ab, sie verteidigen und rechtfertigen das Apostelamt des Paulus durch seinen Träger und den Gemeindegründer selbst. Fast ein wenig peinlich könnte das anmuten; es klingt nach Selbstrechtfertigung und Selbstverteidigung, eines so großen Theologen und Gemeindegründers unwürdig. Hat Paulus das nötig? Ist der zweite Korintherbrief, gemessen am ersten, erst recht im Vergleich zu dem großen theologischen Wurf des Römerbriefs, einer der schwachen Paulusbriefe? Jedenfalls wird er verschiedentlich für den am schwersten verständlichen gehalten, weil er eine Fülle an Anspielungen auf Vorgänge in der Gemeinde in Korinth un Angriffen gegen Paulus enthält, die nicht mehr genau zu rekonstruieren sind, ebenso wenig wie die geschichtlichen Abläufe.

Und so bleibt weithin offen, ob Paulus seine Gegner eigentlich richtig sieht, ob er eventuell nicht auch überreagiert und ungerecht urteilt. Fragen, die angesichts dieses gewaltigen und

»Hat Paulus das nötig?«

doch auch immer wieder anrührenden Selbstzeugnisses des Menschen und Christen und Apostels Paulus pastoral interessieren. Wie aber passt dann dieser ermutigend-euphorische Satz »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade« zu diesem konfliktiven Kontext und zu diesem unter Druck

stehenden Autor? »Jetzt ist sie da« – noch in einer zweiten Hinsicht wirkt dieser eine Vers irritierend und schockierend, wenn er denn ernst genommen werden soll. Wer ihn heute hört, müsste eigentlich stolpern und stocken! »Jetzt«:

»Krise ist das beherrschende Wort der Gegenwart, nicht Heil!«

Gilt das noch, in unserer Zeit, hier und heute, oder handelt es sich (nur) um eine zeitbedingte Aussage des Paulus in die Situation seiner Gemeinden hinein?

Es fällt schwer zu glauben, unsere Zeit sei eine Zeit der Gnade und des Heils. Ein Aufschlagen der Tageszeitung, jede Nachrichtensendung genügen vollkommen, um das Gegenteil nur zu drastisch vor Augen zu stellen: Terrormeldungen, Anschläge in Bagdad und Afghanistan, Flüchtlinge, die vor Europas Küsten ertrinken, Bankenkrise, Finanzkrise, Wirtschaftskrise, wachsende Arbeitslosigkeit und Verarmung... – Krise ist das beherrschende Wort der Gegenwart, nicht Heil!

Krise als Thema

Krise ist auch das vom Umfang und der Intensität her beherrschende Thema des zweiten Korintherbriefs, wenngleich die Vokabel crisis nicht fällt: Es ist die Rede von in die Enge getrieben sein, nicht aus und ein wissen, gehetzt werden, niedergestreckt sein (2 Kor 4,8f). Paulus spricht von Seufzen und Sehnen und schwerem Druck (2 Kor 5,2-4), hoch affektiv und normativ aufgeladene Gefühle und Bewertungen der eigenen Situation, die, wenn wir der sozial- und pastoralpsychologischen Forschung zu Krisen und kritischen Lebensereignissen folgen, typisch sind für die Wahrnehmung von Krisen.

Krisen bringen eine gewohnte Ordnung durcheinander (Währungskrise, Börsenkrise, Bankenkrise), sie stellen Zusammengehörigkeiten und Beziehungen in Frage (Vertrauenskrise, Beziehungskrise), sie bedrohen Sicherheiten, die Institutionen und soziale Systeme garantieren sollten (Weltwirtschaftskrise, Krisenregionen), und sie vermitteln schließlich die Erfahrung oder wenigstens das Gefühl, sich seiner selbst und der anderen nicht mehr sicher sein zu können (Krisenbewusstsein).[1] Allen diesen unterschiedlichen Kontexten, gleich, ob sie personal, inter-

»Was Paulus durchlebt und durchleidet, davon bleibt niemand verschont.«

personal, sozial oder global bestimmt sind, ist der Verlust liebgewordener Sicherheiten gemeinsam. Die Beunruhigung oder gar Auflösung dessen, was galt, löst Gefühle wie Verunsicherung, Unsicherheit, Ängste aus, oft auch Wut, Aggression und Trauer.

Was Paulus mit seiner Gemeinde in Korinth passiert, kann mit Hilfe der Life-Event-Forschung, der Erforschung bedeutsamer und kritischer Lebensereignisse im Horizont einer Entwicklungspsychologie der Lebensspanne, nachvollziehbarer werden. Was Paulus durchlebt und durchleidet, davon bleibt niemand verschont. »Jeder individuelle Lebenslauf ist gekennzeichnet durch eine kaum übersehbare Fülle von Ereignissen, die mehr oder minder abrupt und unvorhergesehen eintreten, die mehr oder minder gravierend in alltägliche Handlungsvollzüge eingreifen, die mehr oder minder dramatisch verlaufen und der Person Umorientierungen in ihrem Handeln und Denken, in ihren Überzeugungen und Verpflichtungen abverlangen.«[2] Ganz gleich, ob es sich um einen verdichteten Geschehensablauf innerhalb der Person selbst

oder in ihrer dinglichen und sozialen Umwelt handelt, immer führt ein kritisches Lebensereignis zu einer Erschütterung und zu einem Ungleichgewicht in dem bis dahin stimmigen, ausgewogenen Verhältnis zwischen Person und Umwelt: »Indem Lebensereignisse in dieses Passungsgefüge eingreifen, wird die innere Kongruenz reduziert oder gar aufgehoben und eine Neuorganisation in dem Person-Umwelt-System erforderlich.«[3]

»Krise ist also ein belastender, temporärer, in einem Verlauf in seinen Folgen offener Veränderungsprozess der Person, der gekennzeichnet ist durch eine Unterbrechung der Kontinuität des Erlebens und Handelns, durch eine partielle Desintegration der Handlungsorientierung und eine Destabilisierung im emotionalen Bereich.«[4] Eine Krise ist mithin ein belastender zeitlicher Veränderungsprozess. Sie unterbricht die Gewohnheit

»entwicklungsmäßiger Wandel«

und Stetigkeit des Erlebens und Handelns und wirkt desintegrierend, löst sicher Gewesenes auf, z.B. verlässliche Beziehungen. Krisen fordern Betroffene also dazu heraus, das Person-Umwelt-Gefüge neu zu organisieren. Sie sind so »notwendige Voraussetzungen für entwicklungsmäßigen Wandel« und tragen »potentiell zu persönlichem ›Wachstum‹«[5] bei.

Das, was Paulus mit seiner Gemeinde erlebt, erfüllt alle Kriterien dessen, was eine »handfeste« Krise ausmacht: Die Beziehung zu seiner Gemeinde hat sich rapide verschlechtert, Konflikte mit Gegnern unterbrechen die Gewohnheit und Stetigkeit des Verhältnisses zwischen Gemeindegründer und Gemeinde; die Sicherheit verlässlicher Beziehungen zur Gemeinde löst sich auf, Desintegration ist die Erfahrung, die der Apostel macht. Paulus muss seine Beziehung zu seiner Gemeinde neu bestimmen.

Eine konfliktive Beziehung

Dabei hat es eine »heile Zeit« zwischen Paulus und seiner Gemeinde eigentlich nie gegeben. Die Beziehung von Paulus und der von ihm gegründeten korinthischen Gemeinde war von Anfang an alles andere als konfliktarm! Paulus kommt mit Korinth zum ersten Mal auf seiner zweiten Missionsreise im Jahr 50 oder 51 in Kontakt. Zu dieser Zeit war Korinth Hauptstadt der römischen Provinz Achaia mit Sitz des Prokonsuls. Die Stadtbevölkerung bestand aus Römern, Griechen, Juden und vielen anderen Orientalen. Und entsprechend waren dort nahezu alle Kulte des Mittelmeerraums vertreten.[6] Große soziale Unterschiede zwischen Arm und Reich sowie zwischen intellektuellen und einfachen Menschen, verschiedene Glaubensrichtungen und Spaltungstendenzen, Missstände in der Gemeinde, Konflikte um die Stellung der Frau und viele mehr kennzeichnen die Gemeindesituation. Dennoch hat Paulus wiederholt für diese Gemeinde zu danken: »Ich danke Gott jederzeit eu-

»trotz vorhandener Missstände dankbar und lobend«

retwegen« (1 Kor 1,4), ihre Vielfalt der Charismen hervorzuheben (1 Kor 1,7) und die Koinonia mit Jesus Christus, die Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm und untereinander (1 Kor 1,9), zu preisen.

Seit der Abfassung des ersten Korintherbriefs, exegetischer Forschung zufolge im Frühjahr des Jahres 57, in dem sich Paulus trotz vorhandener Missstände dankbar und lobend über die Gemeinde äußert, gab es in der korinthischen Gemeinde eine Entwicklung, die sein zweiter Brief an die Gemeinde widerspiegelt. Paulus war auf seiner dritten Missionsreise von Ephesus aus direkt zu einem zweiten Besuch in die Gemein-

de nach Korinth gekommen. Dieser Besuch war wohl nur von kurzer Dauer. Es kommt zur Krise; der Besuch ist eine einzige Enttäuschung: »Ich entschloss mich also, nicht noch einmal zu euch zu kommen und euch zu betrüben«, spiegelt 2 Kor 2,1 die unerfreulichen Umstände des Besuchs. Anscheinend war er von einem Mitglied der Gemeinde schwer angegriffen worden, und die Gemeinde hatte es versäumt, Paulus zu verteidigen. Verärgert und getroffen, frustriert würden wir wohl sagen, hat er die Gemeinde verlassen.

»Paulus kehrte also wieder nach Ephesus zurück, nachdem er bei seinem Besuch in Korinth eine nicht zu übersehende Gegnerschaft feststellen musste, die nicht nur ihm, sondern der Existenz der gesamten Gemeinde gefährlich

»Krisenintervention und Coping«

werden konnte. Paulus zog es in dieser Situation vor, zunächst auf schriftlicher Basis zu agieren. So schrieb er den Korinthern ›aus großer Bedrängnis und Herzensnot, unter vielen Tränen‹(2 Kor 2,4) einen Brief.«[7] Er wählt seine Form der Krisenintervention und des Coping, d.h. des Versuchs, eine Anpassung und ein neues Gleichgewicht in dieser Situation für sich und die Korintherbriefs wird als so genannter »Tränenbrief« bezeichnet, weil er von Paulus Trauer ebenso spricht, wie davon, dass er durch seine harten Äußerungen die Gemeinde seinerseits bedrängt und traurig macht.

Die Nachrichten, die Paulus schließlich über die Vermittlung seines Briefs durch seinen Mitarbeiter Titus erhält, waren aber wohl tröstlich. »In dieser Situation (erleichtert über die guten Nachrichten)«[8] dürfte Paulus den zweiten Teil des zweiten Korintherbriefs geschrieben haben und ihn Titus zur Übergabe in Korinth übergeben haben. Aus diesem Teil stammt unser Vers. Mitten in diesem als »Versöhnungsbrief« gekennzeichneten Teil des zweiten Korintherbriefs steht: »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung.«

Zeit des Heils

Nun liegt fast der Gedanke nahe, dass es die Erleichterung über die Aussöhnung mit der Gemeinde ist, die Paulus in den euphorischen Ruf »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade...« hat ausbrechen lassen. Tatsächlich aber geht es ihm um mehr als nur die Versöhnung mit der Gemeinde und zwischen den Gemeindegliedern in einem Konflikt. In dieser Situation nach Streit und Versöhnung betont er, worum es ihm und der Gemeinde bis heute gehen muss. Mit Jesus Christus, den Paulus zu verkündigen hat, ist die Heilszeit angebrochen, ist Zeit Zeit der Gnade! Das ist es, was Paulus seiner Gemeinde in Erinnerung ruft: Wir, Paulus und die Gemeinde, sind nicht um unserer selbst willen da; wir sind »Mitarbei-

»Wir sind nicht um unserer selbst willen da.«

ter Gottes«, wie es unmittelbar vor unserem Vers im zweiten Korintherbrief heißt, und unmittelbar danach: »Niemand geben wir auch nur den geringsten Anstoß, damit unser Dienst nicht getadelt werden kann. In allem erweisen wir uns als Diener Gottes...«.

Das, was Paulus in der krisenhaften Situation für sich und die Gemeinde leistet, ist also weit mehr als eine gelungene Copingstrategie in einem Konflikt und in der Bewältigung einer persönlichen Lebenskrise. Was Paulus aufruft und bedrängend und hoch emotional vor Augen stellt, ist der Auftrag des Apostels wie der Auftrag

der Gemeinde, den sie sich jeweils nicht selbst gegeben haben.

Es geht also darum, glaubwürdige Zeuginnen und Zeugen der Botschaft der Gnade zu sein, die Paulus und seine Gemeinde empfangen haben. So wie Jesus sich in der Nazareth-Rede nach dem Zeugnis des Lukas (Lk 4,18-22) selbst vorgestellt hat, im Rückgriff auf die Ankündigung der Heilszeit beim Propheten Jesaja, so konstatiert Paulus, durchaus nicht unproblematisch, das Profil seines Amtes als »Diener des Neuen Bundes« (2 Kor 3,6) in Beziehung zu Mose.

Hier stellt sich nun ein eigenes Thema: die Kühnheit des Paulus, der den Offenbarungshöhepunkt des Alten Testaments zu überbieten meint und deutlich kritisiert. Ohne diesen Themenstrang hier weiterverfolgen zu müssen, kann

»unter den Bedingungen der Gegenwart«

allerdings ausgewiesen werden, dass Paulus auch hier seine Theologie und Sicht Jesu Christi aus dem Zeugnis des Alten Testaments entwickelt und die paulinische Theologie auch dieses schwierigen Kapitels im zweiten Korintherbrief nur in Rückbindung an das Alte Testament verständlich ist, »die er selbst am wenigsten aufgibt, auch wenn er sie für überboten hält. Überbietung lebt aus der Rückbindung und wird von ihr mitgetragen. Sie kann sich von ihr nicht lösen (wollen).«[9]

Die Zeit der Gemeinde ist Zeit des Heils und der Gnade, hier und jetzt! Mitten in diesen Konflikten und Auseinandersetzungen, mitten in den Verletzungen und Kränkungen, die sich die Gemeindeglieder und -gruppen gegenseitig zufügen, die sie auch ihrem Gemeindegründer Paulus nicht ersparen. Jetzt ist die Zeit der Gnade und des Heils, unter den Bedingungen der Gegenwart, so schwierig, traurig und konfliktträchtig, so ungerecht und unverständlich sie sein mögen, gilt es, die Botschaft des Evangeliums anzunehmen: allein aus Gnade – allein aus der Gnade der Taufe zu leben. Das dritte Schlüsselwort heißt also, neben »Krise« und »Heil«, »Gnade«!

Zeit der Gnade!

»Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade« (2 Kor 6,2). Gnade, ein großes Wort, das der Apostel hier verwendet, ein Wort, das die Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen maßgeblich mitbestimmt hat und zu den theologisch gehaltvollsten Begriffen gehört, ist hier anthropologisch und ökumenisch aufzunehmen. Wer von Gnade redet, fragt nach dem Menschen als Sünder und Gerechtfertigtem. In seinem »Grundriss theologischer Anthropologie« schließt Erwin Dirscherl diesen Zusammenhang wie folgt auf: »Sola gratia« allein aus Gnade – damit wandte sich Martin Luther mit Paulus gegen den »Humanismus seiner Zeit, der ... viel zu sehr auf die Kräfte des Menschen setzt und damit eine autonome Freiheit Gott gegenüber fördert. Gegen ein allzu stark auf die Freiheit des Menschen setzendes Denken fordert er die Rechtfertigung des Sünders allein durch Christus (sola christo), allein im Glauben (sola fide), allein aus Gnade (sola gratia), d.h. ohne Werke der Menschen ein«.[10]

Die katholische Tradition pocht seit dem Konzil von Trient darauf, durch die Taufe wird Leben in der Gnade verliehen, in den Getauften gebe es »keinerlei Grund mehr für eine Verurteilung. Sie haben den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, angezogen. Sie sind Töchter und Söhne Gottes, rein und ohne Sünde.« Allein aus Gnade – in der Auseinandersetzung mit Paulus können katholische und evangelische Christen sich theologisch sehr nahe

kommen: leben aus der Gnade, neue Menschen in Christus Jesus durch die Taufe.

Allein aus Gnade, aus der Gnade der Taufe zu leben, damit wird die unheile Gegenwart nicht ausgeklammert oder romantisch überspielt, nicht verklärt oder schöngeredet. Unheile Gegenwart, d.h. mit Paulus in 2 Kor 6: »In allem erweisen wir uns als Gottes Diener: durch große

»von Gott ausgezeichnete und erfüllte Zeit«

Standhaftigkeit, in Bedrängnis, in Not, in Angst, unter Schlägen, in Gefängnissen, in Zeiten der Unruhe, unter der Last der Arbeit, in durchwachten Nächten, durch Fasten« – aber eben auch »durch lautere Gesinnung, durch Erkenntnis, durch Langmut, durch Güte, durch den Heiligen Geist, durch ungeheuchelte Liebe, durch das Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit in der Rechten und in der Linken, bei Ehrung und Schmähung, bei übler Nachrede und bei Lob« (2 Kor 6,4-8). Es gibt eben beides: Zeichen des Unheils und Zeichen des Heils. In unheiler Zeit wird die Zeit des Heils und der Gnade angesagt, mehr noch, ist die Zeit der Gnade und des Heils.

Wer diese Botschaft als Evangelium hört, wird mit den Erfahrungen von Unheil anders umgehen können. Der oder die müssen nicht resignieren. Vielmehr kann das Jetzt als Kairos, als »Zeit des Heils und der Gnade« wahrgenommen werden, als von Gott ausgezeichnete und erfüllte Zeit, als Zeit, in der uns das Heil angeboten wird. Eine Zeit, die wir nicht ungenutzt verstreichen lassen sollten. Diese ist unsere Zeit, die Zeit, die uns geschenkt ist – und diese Zeit ist allen Widerständen zum Trotz Zeit der Gnade und des Heils.

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am Institut für katholische Theologie im Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück und derzeit Vizepräsidentin dieser Universität. Sie ist Mitglied der Redaktion von DIAKONIA.

[1] Vgl. ausführlich Martina Blasberg-Kuhnke, Menschen in Lebensereignissen und Situationen. Pastoraler Basiskurs Lehrbrief 13, Würzburg 32007, 10.
[2] Sigrun-Heide Filipp, Ein allgemeines Modell für die Analyse kritischer Lebensereignisse, in: dies. (Hg.), Kritische Lebensereignisse, Weinheim [3]1995, 3-52, hier: 3.
[3] Dies., Kritische Lebensereignisse als Brennpunkte einer Angewandten Entwicklungspsychologie des mittleren und höheren Erwachsenenalters, in: Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, München-Wien-Baltimore 1982, 769-790, hier: 773.
[4] Dieter Ulich, Krise und Entwicklung. Zur Psychologie der seelischen Gesundheit, München-Weinheim 1987, 51f.
[5] Filipp, Anm. 2, 8.
[6] Vgl. Franz Georg Untergaßmair, Handbuch der Einleitung II. Briefe und Offenbarung, Kevelaer 1999, 33.
[7] Ebd., 40.
[8] Ebd., 41.
[9] Martin Mark, Mose's »vergehende« und Christi »bleibende« Herrlichkeit. Die kontrastiv überbietende Profilierung der »Diener des Neuen Bundes« (2 Kor 3,6) durch Paulus, in: Theologie und Glaube 52 (2009) 16-31, hier: 16.
[10] Erwin Dirscherl, Grundriss theologischer Anthropologie, Regensburg 2006, 209.
[11] Ebd., 211.

Markus Raschke

Von der Gnade der Solidarität sprechen

Theologisches Empowerment am Beispiel kirchlicher Fair-Handels-Gruppen

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist in Theologie und Seelsorge oft betont worden. Eine praxisrelevante Verzahnung von Diakonie und Verkündigung erfordert aber auch das Geschick, säkulares Engagement in religiöse Rede zu kleiden – lebensnah und frei von Berührungsängsten – und ohne zu vereinnahmen.

Weltkirchliche Vernetzung und Verantwortung für Eine Welt sind zu einem üblichen und oft selbstverständlichen Bestandteil des christlichen Lebens geworden – ob in Gemeinden, kirchlichen Organisationen, Veranstaltungen oder von einzelnen Christinnen und Christen. Doch »selbstverständlich« ist nicht identisch mit »zentral«. Diejenigen, die sich für Belange der Einen Welt einsetzen, erleben das »Schicksal«, das auch das karitative Engagement erlitten hat: Sie müssen in ihren jeweiligen kirchlichen Umgebungen um Anerkennung kämpfen.

Diese Situation bildete in den 1960er Jahren den Ausgangspunkt für die intensiven theologischen Diskussionen über die Verhältnisbestimmung von Diakonie und Verkündigung. Nach der Grundlegung des Konzeptes der kirchlichen Grundvollzüge spiegeln insbesondere dessen Varianten in den 1990er Jahren das Interesse wider, der Diakonie in Kirche und Pastoral zu ihrem Recht zu verhelfen, was eine teils ausgesprochene Kritik an der zentralen Stellung der Liturgie einschloss.[1] Es dürfte gleichwohl nur wenige pastoraltheologische Debattenstränge geben, die – obwohl kontrovers geführt – in so kurzer Zeit höchste lehramtliche Bestätigung erfahren haben, wie es dem Grundvollzügekonzept in der päpstlichen Enzyklika Deus Caritas est (Nr. 25a) widerfahren ist.

Doch was durch die Enzyklika kirchenamtlich gelöst scheint, bleibt für die pastorale Praxis als Auftrag mit doppelter Stoßrichtung bestehen: So geht es einerseits um die Suche nach Wegen einer diakonischen Verkündigung sowie andererseits um das Aufspüren einer Glaubensperspektive innerhalb des diakonischen Handelns selbst. Die Hereinnahme des Diakonischen in die Glaubenskommunikation sowie die Identifikation des Christlichen in der solidarischen Tat bilden daher die beiden Seiten derselben Medaille.[2]

Eine falsche Alternative

Was hier in praktisch-theologischer Fachsprache formuliert ist, berührt die Grunddimensionen der christlichen Existenz: Denn der Blick auf das

Handeln der Menschen lenkt unsere Wahrnehmung unweigerlich auf die Freiheit menschlichen Seins, sowohl im Sinne der Freiheit zu eigener Verwirklichung als auch im Sinne der (emanzipatorischen) Freiheit von äußeren Grenzen. Dem steht gegenüber, dass die Verkündigung ihren Ausgang bei Gott und seiner liebenden Zuneigung nimmt und insofern eben nicht unmittelbar beim Menschen. Erlösungshandeln Gottes und Selbstbestimmung des Menschen sind also engstens miteinander verbunden: Ihre wechselseitige Verwiesenheit darf gleichermaßen als unauflöslich gelten, wie es bemäntelnd wirken würde, sie als konfliktfrei darzustellen. Menschliche Freiheit oder Handeln Gottes stellt also eine falsche Alternative dar; gleichwohl muss ihr Verhältnis zueinander differenziert bestimmt werden.

Diese Gegenüberstellung ist gewiss sehr vereinfachend. Sie bringt zum Ausdruck, welche Tragweite hinter jedem Versuch steht, Diakonie und Verkündigung miteinander in Einklang bringen zu wollen. Dabei besteht allerdings die Gefahr, dass eine diakonische Verkündigung sich zum Moralapostel einer als »diakonisch defizitär« angesehenen Lebenspraxis von ChristInnen und Gemeinden aufschwingt. Zwar kennt die christ-

» Gefahr, sich zum Moralapostel aufzuschwingen «

liche Tradition das Amt und die Wirklichkeit der Prophetie, der das Recht zugebilligt wird, Missstände zu benennen und anzuklagen. Doch als Eintrittsbillet zu Diakonisierung und Martyrisierung wird die Prophetie überstrapaziert, weil sie dann als Gradmesser der Dramatik von Zuständen und Zeiten relativiert zu werden droht. Mit einer Banalisierung der Prophetie ist weder dieser selbst, noch dem diakonischen Tun und seinem gläubigen Bezeugen gedient![3]

Die folgenden Überlegungen zielen daher darauf ab, das Verhältnis von Ethik und Zeugnis zu bestimmen – und zwar nicht nur ohne den Rückgriff auf die Moralkeule als Drohgebärde eines »richtigen« Christseins, sondern vor allem auch ohne dem Fehlschluss zu erliegen, dass die Ethik für die Frage der Diakonie unbrauchbar wäre. Vielmehr kommt es darauf an, auf welche Weise die Einbeziehung der Ethik erfolgen kann. Dafür kommt nur eine Ethik in Betracht, die Kraft entfaltet, das Engagement bestärkt und Motivation fördert – gewissermaßen »Ethik als Empowerment«.

Vernunft und Verkündigung

Das schließt ein, dass eine diakonische Verkündigung sich nicht darauf beschränken darf, auf die Leidtragenden und Opfer mit ihren Leiden und Gebrechen zu blicken. Eine bestärkende diakonische Verkündigung unter dem Volk Gottes, in der Gott »als Ermöglichung und nicht als Überforderung«[4] zum Zuge kommt, muss vor allem die Engagierten selbst in den Blick nehmen. Leidsensibilität umfängt zwei Dimensionen: das Leid auf der Seite des Leidenden als auch die Sensibilität seitens des Mitfühlenden. Die Suche nach einer diakonischen Verkündigung darf also mit dem Lernprozess identifiziert werden, die praktische Sensibilität des Mitfühlenden zu erspüren und diese gläubig auszudeuten.

Dies stellt auch die theologische Ethik vor neue Herausforderungen, insofern es ihr nicht nur gelingen muss, das ethisch Richtige vernünftig zu begründen, sondern auch die Motivationsfrage zu thematisieren. Letztere muss im Horizont einer diakonischen Verkündigung zur Querschnittsaufgabe werden. Dabei geht der Verkündigungsbezug einher mit der Klärung der Rolle des Glaubens im Kontext einer vernunftgelei-

teten Ethik. Die Begründung aus der Vernunft ist als argumentative Basis unerlässlich, damit sich der christliche Glaube in die Auseinandersetzung mit der säkularen Gesellschaft begeben kann. Daneben darf aber die Rückbindung an die religiöse Sprache als unerlässlicher kommunikativer Brücke zur Glaubensgemeinschaft nicht übersehen werden. Die Aufforderung, »von der Hoffnung Zeugnis abzulegen, die uns umtreibt« (1 Petr 3, 15), bildet wohl die Kernformel dieser Verkündigungsmethodik. Dabei darf man darauf vertrauen, dass dort, wo das Gute gesucht, das Positive verstärkt und Engagement gefördert wird, die Vernetzung von Verkündigung und Diakonie von innen heraus angestoßen wird.

Kollektive Formen des Engagements außerhalb des gewöhnlichen pastoralen und karitativen Einzugsfeldes stellen dafür eine besondere Herausforderung dar. Denn auch hier versuchen Christinnen und Christen ihren Glauben in konkretem Engagement – selbstlos, solidarisch, religiös motiviert – zu leben. In der Regel bleibt es aber ihnen selbst überlassen, ob und wie sie dieses Handeln im Horizont ihres Glaubens zur Sprache bringen können – oder aber dies geschieht in einer so verallgemeinerungsfähigen, abstrakten religiösen Sprache, dass die Angesprochenen ihr Engagement darin kaum wiederentdecken. Hier sind Theologinnen und Theologen daher in besonderer Weise gefragt, ihre religiöse Deutekompetenz in die Waagschale zu werfen und somit christlich motiviertem Handeln bei der Einwurzelung im eigenen Mutterboden behilflich zu sein.

Fairer Handel und Pastoral

Meine persönliche Erfahrung als Theologe im alltagspraktisch weitgehend untheologischen Arbeitsfeld des Fairen Handels von Weltläden ist es, mit diesem Ansatz bei vielen Engagierten auf eine faszinierend positive Resonanz zu stoßen: Doch welche Saiten werden hier in Schwingung versetzt? Offenbar die Sehnsucht, jenseits eines eher händeringend formulierten »das ist doch irgendwie christlich« die eigenen Motive klarer zu bekommen. Oder: das Engagement als Christ/in in der Fair-Handels-Bewegung in einen expliziten Zusammenhang zu bringen mit dem Reich Gottes als einer Sphäre der Gerechtigkeit und fairen Kooperation. Schließlich – Zitat eines Engagierten – »wieder in Worte fassen zu können, was uns damals motiviert hat, das anzufangen, was wir heute tun.« Oder mit Gottes Gnadenhandeln zu interpretieren, dass ungeschuldeter Einsatz für die faire Entlohnung des entfernten Nächsten nicht nur einer ethischen Verpflichtung nachkommt, sondern dass darin – eben – der Überschuss der Gnade Realität gewinnt.

»dass darin der Überschuss der Gnade Realität gewinnt«

Es ist bedauerliche Realität, dass sich Fair-Handels-Gruppen im Kontext ihrer Kirchengemeinden oft eher am Rand als im Zentrum des Gemeindelebens erleben müssen. Und obwohl kaum bestritten wird, dass ihr Engagement human sinnvoll und »irgendwie christlich begründet« ist, gelingt es selten, diese Motivation als authentisch-christliche zu vermitteln. Manche Fair-Handels-Gruppen zeigen sich absolut frustriert, weil sie in ihrer Kirchengemeinde die Verwendung von fair gehandeltem Kaffee beim Gemeindefest oder im Pfarrheim nicht durchsetzen können. Das Beispiel zeigt, wie im Gemeindealltag einem bestimmten Engagementfeld die Anerkennung verweigert wird. Dies trägt zum immer wieder beklagten Auszug dieser Gruppen aus dem Gemeindekontext bei – meist geht er zudem mit einer institutionellen Verselbstständ-

digung (Vereinsgründung) einher, die aus steuerlichen Gründen mitunter von den Kirchenverwaltungen gar »befürwortet« wird.

Solche Dynamiken hängen mit dem praktizierten Verhältnis von Ethik und Glaubenszeugnis zusammen: Wenn Gemeindemitglieder sich für den Verkauf von Waren einsetzen, deren Herstellungsbedingungen und Handel die Grundsätze der christlichen Sozialethik umsetzen, so sind in Warendekoration, Preisauszeichnung, Kundeninformation und Produktkenntnis, Verkauf und Kassenabrechnung zunächst keine religiösen Anteile erkennbar. Wirtschaft und Handel in den Tempel gebracht zu haben, hat selbst Jesus nach dem Ausweis der Tempelreinigungsszene (vgl. Mt 21,12-17) verworfen. Erst indem die christliche Motivation und religiöse Dimension dieser Verkaufstätigkeit zur Sprache gebracht

»Religiöses ist längst vorhanden.«

werden, kann diese an das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde anschlussfähig werden. Es geht dabei keineswegs darum, das Tun der Engagierten religiöser auszurichten. Dieses Religiöse ist längst vorhanden; doch es gilt, diese religiösen Motive zu erkennen und in einer religiösen Sprache ausdrücken zu können.

Diese Aufgabe darf nicht den Ehrenamtlichen selbst aufgebürdet werden, denn sie erfordert eine hohe religiöse Deutekompetenz, deren Fehlen ja bereits in vielen pastoralen Praxisfeldern beklagt wird. Und für die Verankerung solchen Engagements im Zentrum des christlichen Selbstverständnisses und in den Gemeinden macht es eben einen Unterschied, ob die Bevorzugung fair gehandelten Kaffees im Rückgriff auf soziale Menschenrechte wie das Recht auf Arbeit, befriedigende Arbeitsbedingungen und einen minimalen Lebensstandard begründet werden[5], oder ob ich von der Gottebenbildlichkeit des Menschen spreche und etwa in Fairem Handel die Frage Jesu aus der Weltgerichtsrede wiedererkenne: »Ich war Kaffeebauer! Habe ich einen gerechten Lohn verdient? Zahltest Du mir einen fairen Preis?«

Gottes Gnade in säkularem Engagement?

Gerade die Sätze der Weltgerichtsrede Jesu verleiten dazu, ethisches Handeln eher individualistisch zu betrachten. Stattdessen steht eine diakonische Verkündigung, die die Engagierten in den Blick nimmt, auch vor der Aufgabe, die kollektiven Formen innerhalb und vor allem außerhalb der Kirche wahrzunehmen. Gerade was kollektives christlich motiviertes Engagement außerhalb betrifft, scheint sich im kirchlichen Unterbewusstsein die Devise des ›extra ecclesiam nulla salus‹ weiter fortzusetzen. Denn wie selbstverständlich sind das ehrenamtliche Engagement des örtlichen Weltladens, die Aktionen der Greenpeace-Gruppe und die lokale Bürgerinitiative als – kirchlich gesprochen – »pastorale Projekte« etwa in Predigten oder Gemeinderatssitzungen präsent?

Ein Schritt in die notwendige Richtung ist daher der Versuch der Frankfurter Sozialethiker, christliche Ethik als Reflexionsinstanz sozialer Bewegungen zu skizzieren.[6] Ein solcher Ansatz kann dazu dienen, Gruppen und Gemeinschaften (organisatorisch oft: Vereine und Arbeitskreise) unter dem Horizont Gottes in den Blick zu nehmen. Gleichwohl ist eine Scheu in Kirche und Theologie zu erkennen, hier ihre religiösen Begriffe über die Lippen zu bringen. Es ist auch schon von »kirchlichem Atheismus« gesprochen worden, wenn in diesen Zusammenhängen selbst von Kirchenvertreter/innen nicht mehr von Gott gesprochen wird.

Dass im Handeln, im Engagement (!), von Menschen die Gnade Gottes am Werk sein könnte, stellt ein solches »theologisches Tabu« dar. Die Angst vor einer Ermächtigung Gottes wurde wohl um den Preis einer schleichenden Verdrängung Gottes aus dem christlich religiös motivierten Engagement erkauft. Mitmenschliche Solidarität mit göttlichem Gnadenhandeln zu verbinden, nährte offenbar die Befürchtung, der Mensch könne sich über Gott erheben und damit einer fortdauernden Verkündigung gegenüber immun werden. Darin dürfte ein tieferer Grund für die Distanz zwischen ethischem Handeln und gläubiger Verkündigung liegen. Dabei

»Indikativ der Gnade, nicht Imperativ der Moral«

ist es gerade die Rede von der Gnade Gottes, die der Gefahr wehrt, eine »bloße Diakonie« als defizitär zu stigmatisieren. Nur weil jemand seinen Glauben nicht auf den Lippen vor sich herträgt, ist seine Diakonie nicht weniger diakonisch, sein Glaube nicht weniger christlich, seine Motivation nicht weniger ehrlich.

Das Kriterium des ausgesprochenen Glaubens kann und darf nicht zum Kriterium der Authentizität geleisteter Nächstenliebe erhoben werden. Wenn jedoch die Ethik unter dem Indikativ der Gnade (und nicht dem Imperativ der Moral), also dem neugierigen Entdecken und vorsichtigen Identifizieren von Gottes gütigem Handeln, betrachtet wird, werden diakonische Tat und gläubiges Bezeugen in neuer, öffnender Art miteinander verwoben. So kommt die Dimension eines Sich-beschenken-lassens zum Zug, das andersartige Einsichten und ungewohnte Zugänge erschließt. Für die Motivation von Engagierten haben derartige Zusagen erhebliche unterstützende und verstärkende Kraft.

Anteil am Erlösungswerk

Fair-Handels-Engagierte dürfen auf diese Weise gewiss sein, dass ihr Einsatz für eine gerechte Weltwirtschaft zugunsten der Benachteiligten, Anteil hat am Erlösungswerk Gottes, das als ganzheitliches Projekt selbstverständlich auch die Sphäre von Politik und Wirtschaft umfasst.[7] Dass dieses politisch und wirtschaftlich Realität beansprucht, markiert der Begriff des Reiches Gottes. In ihm wird deutlich, dass Gott selbst keine menschliche Realität aus seinem Einflussbereich ausschließt und für diesen zugleich eine organisatorische Struktur beansprucht. »Mit dem Reich Gottes ist es wie mit einem Senfkorn.« Denn auch wenn der Verkauf von Kaffeepäckchen und Schokoladentafeln an der Kirchentüre eine (rational betrachtet) für die Reformierung des Weltwirtschaftssystems sub-optimale Strategie darstellt, so handelt es sich doch um eine Zeichenhandlung, die auf diesen Veränderungsbedarf verweist und ihn von unten her bereits praktiziert: Es ist ein kleiner Ansatz – »ist er aber gesät, dann geht er auf und wird größer

»Hoffnung, dass doch das Gute im Menschen siegen wird«

als alle anderen Gewächse.« Für Veränderungsprozesse globalen Ausmaßes einen solchen Graswurzel-Ansatz zu wählen, begründet sich nicht aus einer zielgerichteten Strategie, sondern einfach aus der Hoffnung, dass doch das Gute im Menschen siegen wird. Auf diese Weise haben vier Jahrzehnte des Fairen Handels nicht nur Regeln und Organisationen hervorgebracht, die – anders als die »Strukturen der Sünde«, die sie bekämpfen – als »Strukturen von Gnade« betrachtet werden können, und in deren Wirkungen ein »Werk der Gnade« erkannt werden darf.[8]

Diese religiösen Bezugnahmen sind natürlich nur aus der Glaubensperspektive verstehbar und nachvollziehbar. Es geht dabei auch um eine wertschätzende Dimension: Wirkungen dieses Engagements als »Gnadenwerk« zu beschreiben, hebt nicht allein auf die fachlich fundierten und entwicklungspolitisch reflektierten Fakten ab, sondern nimmt auch die »weichen Faktoren« in

»mit Gottes wirksamer Gnade rechnen«

den Blick, also diejenigen Leistungen, die sich gerade durch fehlende Messbarkeit auszeichnen. Denn wer kann es ermessen, welchen Hoffnungsschimmer der Faire Handel für über eine Million Produzentenfamilien an den Horizont gezeichnet hat: nicht nur weil er spürbare Verbesserungen mit sich gebracht hat, sondern vor allem weil durch ihn die Vorstellung Gestalt annahm, dass die Armut nicht unüberwindbar, dass Überleben nicht unerreichbar ist und dass menschliche Würde und Gleichberechtigung nicht nur Träume sind? Wer kann ermessen, welche Bedeutung es für Engagierte hierzulande besitzt, sich nicht nur als kleines, passives Rädchen in der weltweiten Globalisierung sehen zu müssen, sondern sich als Gestalterinnen und Gestalter einer humaneren Globalisierung begreifen und betätigen zu können? Wer kann ermessen, was es heißt, nicht nur plakativ nach »einer anderen Welt« zu rufen, sondern mit konkreten Taten daran mitwirken zu können, der Globalisierung ein menschliches Gesicht zu verleihen? Im eigenen Erleben und mehr noch im eigenen Engagement mit Gottes wirksamer Gnade rechnen zu können, eröffnet erst den Blick auf diese Details unserer weltlichen Wirklichkeit. Darin zeichnet sich die »Senfkorn-Logik« des Reiches Gottes ab. Diese Gnade der Solidarität sich bewusst zu machen und weiterzuverkündigen, ist Bestandteil eines theologischen und pastoralen »Empowerments« für diejenigen, die sich aus ihrem Glauben heraus in dieser Welt für eine andere Welt einsetzen.[9]

Markus Raschke, Dr. theol. Dipl. Päd., ist Grundsatzreferent des Erzbischöflichen Jugendamtes München und Freising sowie Bildungsreferent und Weltladenberater der FAIR Handelshaus Bayern eG.

[1] Für die verschiedenen Ausprägungen vgl. Herbert Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 338-354.

[2] Vgl. die Komplementärbegriffe der »Diakonisierung der Verkündigung« und »Martyrisierung der Diakonie« bei Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.

[3] Vgl. Rainer Bucher/Rainer Krockauer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004.

[4] Fuchs, Anm. 2, 182.

[5] Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 23 und 25.

[6] Vgl. Friedhelm Hengsbach, Der Umbau katholischer Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen, in: APuZ B20/1991, 16-27, sowie Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: Dies. (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 215-291.

[7] Gewährsmann für diese Reich-Gottes-Theologie ist der reformierte Schweizer Theologe Leonhard Ragaz (1968-1945), vgl. Manfred Böhm, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz, Münster 1988.

[8] Vgl. ausführlich meine Überlegungen zu Gnadentheologie und Reich-Gottes-Praxis als religiösen Motivhorizonten christlichen Fair-Handels-Engagements: Markus Raschke, Fairer Handel. Engagement für eine gerechte Weltwirtschaft, Ostfildern 2009, 431-459.

[9] Hobelsbergers »Jugendpastoral des Engagements« wäre daher unabhängig von der Altersgruppe zu einer »Theologie und Pastoral des Engagements« überhaupt auszubauen. Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher, Würzburg 2006, 150-283.

Christine Jüttner / Agata Łuczewska / Katja Sergeeva / Yulia Zatsepina

Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet

Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich

Kaliningrad, das ehemalige Königsberg, ist heute eine russische Exklave im Baltikum. Alle drei großen christlichen Konfessionen bemühen sich auch hier darum, den Menschen gerade in Zeiten der Krise im Alltag zu helfen. Ein Einblick in kirchlich-diakonische Praxis »nebenan«.

Seit Beginn der Finanzkrise sehen sich auch wirtschaftlich ursprünglich gut entwickelte Regionen Russlands mit den Auswirkungen einer Verschlechterung der sozio-ökonomischen Lage ihrer Bevölkerung konfrontiert. Die Wohltätigkeitsarbeit der Kirchen gewinnt in diesem Kontext eine besondere Bedeutung für sozial schwache Bevölkerungsgruppen. Da das Gebiet Kaliningrad eine Exklave und somit vom russischen Mutterland abgetrennt ist, sind die Wirtschaftsstrukturen der Region unterentwickelt und es mangelt an Subventionen. Daher ist Kaliningrad durch die aktuelle Wirtschaftskrise in besonderem Maße betroffen. Der zu Beginn der 2000er Jahre verzeichnete Bau- und Wirtschaftsboom des Gebiets fällt in sich zusammen und die vormalig sehr geringe Arbeitslosigkeit steigt rasant an: Waren 2007 im Kaliningrader Gebiet bei einer Gesamtbevölkerung von 937.000 Einwohnern noch lediglich 7.200 Arbeitslose gemeldet, so stieg diese Zahl Anfang 2009 laut dem Russischen Statistischen Komitee bereits auf mehr als zehn Prozent an.[1]

Die aktuelle Krise trägt dazu bei, dass die Wohltätigkeitsarbeit der Kirchen im Kaliningrader Gebiet noch mehr an Bedeutung hinzugewinnt. Denn die staatlichen Leistungen für Arbeitslose liegen mit 850 bis 3.400 Rubeln[2] monatlich (19 bis 75 Euro) noch deutlich unter dem auf 4.097 Rubel pro Monat (91 Euro) festgelegten russischen Existenzminimum. Rund zwölf

»Einkommen unterhalb des Existenzminimums«

Prozent der Bevölkerung des Kaliningrader Gebiets mussten im Jahre 2007 mit einem Einkommen unterhalb des Existenzminimums auskommen.[3] Da die staatliche Unterstützung zur Bestreitung des Lebensunterhalts allein nicht ausreicht, suchen und finden viele Betroffene Hilfe bei den Kirchen.

Was die russisch-orthodoxe, die katholische und die evangelisch-lutherische Kirche des Kaliningrader Gebiets im Bereich der Wohltätigkeit den Bedürftigen an Hilfestellung leisten und was sie unter dem Begriff Wohltätigkeit verstehen, soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

Russisch-orthodoxe Miloserdie

Die kirchliche Wohltätigkeit hatte in Russland schon vor der Revolution von 1917 und der darauf folgenden Repression des Großteils der kirchlichen Aktivitäten eine lange Tradition. Schon im 19. Jahrhundert benutzte man in der russisch-orthodoxen Kirche den Begriff »Miloserdie« (Barmherzigkeit), der veranschaulicht, was die russisch-orthodoxe Kirche unter Wohltätigkeitsarbeit versteht. »Miloserdie« ist ein vielschichtiges Wort und bedeutet nicht nur finanzielle oder materielle Unterstützung, sondern Nächstenliebe, Mitgefühl, Hilfsbereitschaft, Einfühlungsvermögen und Anteilnahme.[4] Wohltätigkeit wird eher als ein wirtschaftlicher Begriff verstanden, wohingegen »Miloserdie« gleichgesetzt wird mit

»Hilfsbereitschaft, Einfühlungsvermögen und Anteilnahme«

einer ethischen Lebenseinstellung. Die seelische Unterstützung ist somit die wichtigste Funktion der Kirche: die Hilfe bei der Lösung von inneren Problemen des Menschen, Zuwendung und Unterstützung in allen den Geist betreffenden Fragen. Der materiellen Unterstützung weist die russisch-orthodoxe Kirche ursprünglich somit eine untergeordnete Rolle zu.

Die Orthodoxie ist die größte Konfession im heutigen Russland. Nach Angaben des Nachrichtendienstes Östliche Kirchen waren 2006 in Russland 12.665 orthodoxe Gemeinden registriert. Im Kaliningrader Gebiet zählt die orthodoxe Kirche zehn Gemeinden.

Die Pokrowa Bogoroditsy Kirche in Kaliningrad wird seit dem Jahre 1996 von Priester Wadim geleitet.[5] Zunächst musste die Kirche nach dem Ende des Sozialismus eigenständig aufgebaut werden, erst danach konnten wieder regelmäßige Gottesdienste stattfinden. Vater Wadim betreut heute mehrere Anstalten, die alle Stadtbezirke Kaliningrads miteinschließen. Hierzu gehören eine Untersuchungshaftanstalt, ein Gefängnis, ein Zentrum für soziale Hilfe, ein Krankenhaus, eine Gebärklinik, ein Kinderheim, ein Militärstützpunkt, ein Grenzschutzpunkt ebenso wie zwei psychiatrische Kliniken und ein Hospiz. Die ursprüngliche Initiative zur Betreuung dieser Einrichtungen ging entweder von Vater Wadim selbst aus oder die Institutionen wurden der Gemeinde vom Bischof zugeteilt. Die Betreuung ist unterschiedlich und richtet sich nach den Möglichkeiten der Gemeinde und den Bedürfnissen der einzelnen Einrichtungen. In der Untersuchungshaft und dem Gefängnis beispielsweise wurden Kapellen errichtet, in denen Beichten, Eheschließungen, Taufen, Eucharistische Liturgien und Gespräche über religiöse Themen stattfinden.

Der größte Teil der Wohltätigkeitsarbeit wird durch Sach- und Geldspenden bewerkstelligt: Die medizinischen Einrichtungen sind auf Spenden für Geräte und Ausstattung ebenso angewiesen wie die Kinderheime auf Spielzeugspenden. An Weihnachten, Ostern und anderen

»Die Qualität der Betreuung steht im Vordergrund.«

religiösen Feiertagen werden in den Gemeinden daher traditionell Gelder für wohltätige Zwecke gesammelt, sodass alle Veranstaltungen und Geschenke durch Spenden der Gemeindemitglieder finanziert werden können.

Ein anderes Beispiel ist die wohltätige Arbeit der Gemeinde der Krestovozdwizhenskaja Kathedrale. Auch hier betreut man eine Reihe von Einrichtungen wie zum Beispiel Strafanstalten für Minderjährige und Jugendliche, ein Krankenhaus, ein Infektionskrankenhaus oder ein Kinder- und Jugendzentrum. Auf dem Gelände

der Kathedrale gibt es eine Suppenküche, die täglich für Bedürftige geöffnet ist. Niemand, der in die Suppenküche kommt, wird zurückgewiesen und jeder – unabhängig von seiner Religion, Nationalität oder politischen Überzeugung – kann hier Hilfe erwarten. Die Qualität der vorhandenen Betreuung steht hierbei im Vordergrund, Quantität spielt in der karitativen Arbeit der Gemeinde eher eine untergeordnete Rolle. Man zieht es vor, den Bedürftigen nicht nur ein kostenloses Essen zu servieren, sondern ihnen zusätzlich Zuwendung und Aufmerksamkeit durch Gespräche zu schenken. Der Priester versucht, ihnen Hilfe bei der Lösung ihrer Probleme zu bieten, sie bei der Suche nach einer Verdienstmöglichkeit zu unterstützen, falls sie arbeitslos sind, oder nach einer Unterkunft, wenn sie obdachlos sind.

Römisch-katholische Caritas

Im Kaliningrader Gebiet leben zwischen 40.000 und 50.000 Katholiken in 24 Pfarrgemeinden. Die katholische Kirche ist somit nach der russisch-orthodoxen Kirche die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in dieser Region. Die Wohltätigkeitsarbeit im Kaliningrader Gebiet wird von den zwei Hilfsorganisationen der römisch-katholischen Kirche unterstützt, der Caritas und dem Malteser Hilfsdienst. Beide Organisationen sind in dem Gebiet seit Anfang der 1990er Jahre tätig. Die Wohltätigkeitsarbeit der zwei katholischen Hilfsorganisationen richtet sich an alle sozial schwachen Schichten der Gesellschaft, ungeachtet ihrer Nationalität oder konfessionellen Zugehörigkeit.

Die Caritas ist seit 1992 in Kaliningrad und seit 2006 im gesamten Kaliningrader Gebiet tätig. Große Arbeit für Caritas leistet der Pfarrer der Pfarrgemeinde des Heiligen Adalbert, der Priester Jerzy Steckiewicz. Die Arbeiter der Caritas nennen ihn »Präsident«, da er vor allem für die Öffentlichkeitsarbeit verantwortlich ist. Die karitativen Aktivitäten der Caritas sind sehr vielfältig, der Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt jedoch

» Der Schwerpunkt liegt auf der psychologisch-therapeutischen Betreuung. «

auf der psychologisch-therapeutischen Betreuung. Die Arbeit mit Familien zählt somit zu den wichtigsten Aufgaben der Caritas, da im Kaliningrader Gebiet die Scheidungsrate hoch und der Alkoholismus sehr weit verbreitet ist. In einem von der Caritas organisierten Familienzentrum wird sozial-psychologische und juristische Betreuung sowie eine Informationsstelle für Familien angeboten. Es werden sowohl wöchentliche Treffen für sozial schwache und benachteiligte Familien veranstaltet als auch jeden Monat eine Eheberatung durchgeführt. Auch die hohen Zahlen an Drogensüchtigen und HIV-Infizierten stellen ein immer drängenderes soziales Problem dar, das alle Gesellschaftsschichten betrifft und Familien nicht selten vor große Herausforderun-

» Caritas-Programm für Zugewanderte in Problemsituationen «

gen stellt. Die Caritas ist daher bestrebt, betroffenen Familien zum Beispiel durch Selbsthilfegruppen zu zeigen, wie sie ihre Schwierigkeiten gemeinsam bewältigen können.

Einen zweiten Tätigkeitsbereich der Caritas stellt die Arbeit mit Zuwanderern dar. Viele von ihnen haben Probleme mit den russischen Behörden, da sie oftmals keine Aufenthaltsgenehmigung und daher auch keine Arbeit erhalten. Darüber hinaus sind Zuwanderer häufig mit Fremdenfeindlichkeit konfrontiert, was ihre In-

tegration in der neuen Heimat erschwert. Deshalb bietet die Caritas den Betroffenen einen sozial-juristischen Dienst an: Im Rahmen des Caritas-Programms für »Zugewanderte in Problemsituationen« können diese eine gewisse Zeit sowohl in den für sie eingerichteten Caritas-Zentren als auch bei den katholischen Kirchen selbst kostenlos leben und Hilfestellung bei Behördengängen bekommen.

»Container und kleinere Holzhäuschen«

Direkt am Fluss Pregel im Zentrum Kaliningrads befindet sich auf einem kleinen abgezäunten Gebiet die Pfarrgemeinde »Heilige Familie«, wo seit 1993 Priester Anupras Gauronskas zusammen mit dem Malteser Hilfsdienst den Bedürftigen hilft. Das Grundstück selbst gehört jedoch der Stadt und die katholische Gemeinde kann prinzipiell jederzeit aufgefordert werden, dieses zu verlassen. Daher werden dort keine größeren Investitionen getätigt, sodass mit Ausnahme vom eigentlichen Kirchengebäude auf dem Gelände nur Container und kleinere Holzhäuschen zu sehen sind, in denen eine Kantine, eine Kleiderkammer und ärztliche Praxisräume untergebracht sind. In der Kantine werden täglich rund 200 Menschen versorgt. Unabhängig von seiner Konfession kann sich hier jeder täglich zwischen 12 und 15 Uhr eine warme Mahlzeit abholen. In einem anderen Container befinden sich drei kleine Räume, in denen dreimal pro Woche eine Zahnärztin, eine Psychologin und eine Allgemeinmedizinerin tätig sind. Die Sprechzimmer sind bescheiden und mit alten Geräten ausgestattet, die überwiegend aus Hilfslieferungen aus Deutschland stammen. Alte Schränke, ein abgenutzter Zahnarztsessel und ausgediente Werkzeuge erinnern an die siebziger Jahre, erfüllen jedoch nach wie vor ihren Zweck. Alkoholiker und Obdachlose, die in öffentlichen Krankenhäusern wegen ihres verwahrlosten Zustandes oft nicht behandelt werden, kommen hierher und werden kompetent und vor allem kostenlos versorgt. Neben den wichtigsten Medikamenten und Verbandszeug findet man hier sogar eine ganze Sammlung aussortierter alter Brillen mit unterschiedlichen Sehstärken, sodass im Bedarfsfall dem Bedürftigen auch eine Sehhilfe gegeben werden kann. Direkt nebenan befindet sich zusätzlich eine Kleiderkammer, die einmal wöchentlich ihre Türen öffnet.

»dreimal pro Woche eine Zahnärztin, eine Psychologin und eine Allgemeinmedizinerin«

Evangelisch-lutherische Diakonie

Der Protestantismus kam im 16. Jahrhundert mit den ersten Einwanderern aus Westeuropa nach Russland, größtenteils aus Deutschland. Sowohl die Anzahl der Mitglieder als auch die Zahl der evangelisch-lutherischen Gotteshäuser steigt seit Beginn der neunziger Jahre kontinuierlich an, obgleich deren Anzahl nicht so groß ist, wie die der orthodoxen und katholischen Kirchen. Die evangelisch-lutherische Kirche verfügt in Kaliningrad über rund 400 Mitglieder, im gesamten Kaliningrader Gebiet sind es zwischen 2.000 und 2.500 Gemeindemitglieder, die sich auf insgesamt 45 Gemeinden verteilen. Seit dem Fall des Eisernen Vorhanges wird die Propstei von deutschen Pastoren geleitet, die sich über die Evangelische Kirche Deutschlands als EKD-Auslandspfarrer auf diese Stelle bewerben. Pastor Jochen Löber, der zuvor im hessischen Bad Orb tätig war, leitet seit September 2008 die Propstei in Ka-

liningrad. Die evangelisch-lutherische Kirche betreibt zusammen mit der Diakonie mehrere Einrichtungen im gesamten Kaliningrader Gebiet, die sich an Bedürftige richten und hierbei insbesondere alte Menschen und Kinder in ihren Fokus nehmen.

Das Kinderheim »Jablonka« ist ein exemplarisches Beispiel der karitativen Aktivitäten der evangelisch-lutherischen Kirche in der Region. Die drei rötlich angestrichenen niedrigen Container lassen nur aufgrund des sie umgebenden Gartens mit Schaukel, Wippe und Kletterstangen vermuten, dass hier 14 Kinder ein neues Zuhause gefunden haben. Von der Garagenmauer aus lacht ein gemalter und mit roten Äpfeln behangener Apfelbaum jedem Besucher entgegen – der Namensgeber des Kaliningrader Kinder-

» insbesondere alte Menschen und Kinder «

heims. Seit 1995 existiert dieses Haus, im Juni 2009 feierte es seinen 14. Geburtstag. Die Finanzierung läuft allein über Spendengelder – größtenteils solche der evangelisch-lutherischen Propstei – ohne jegliche Unterstützung der Stadt Kaliningrad. Die Kinder, die in Jablonka ein neues Zuhause finden, stammen meist aus sozial schwachen Familien. Sie erhalten hier neben regelmäßigen Mahlzeiten, Kleidung und Schlafmöglichkeiten auch Hilfe bei den Schulaufgaben sowie Förderung durch sozialpädagogisch geschultes Personal. Ziel ist es, den Kindern einen geordneten Rahmen für ein geregeltes Leben anzubieten, durch den sie befähigt werden sollen, in der Zukunft ein eigenständiges Leben zu führen.

Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Transformationsprozesse nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion haben neben Kindern insbesondere alte Menschen zu den Verlierern der gesellschaftlichen Umbrüche gemacht. Bei einer monatlichen Durchschnittsrente von umgerechnet rund 70 Euro lebt ein Großteil der russischen Rentner in Armut und ist häufig auf sich allein gestellt. Die evangelisch-lutherische Propstei betreibt zur Verbesserung der Wohnsituation von alten Menschen seit Ende 2006 das

» das erste nichtstaatliche Altenheim im Kaliningrader Gebiet «

Carl-Blum-Haus im südöstlich von Kaliningrad gelegenen Osjorsk. Es handelt sich hierbei um das erste nichtstaatliche Altenheim im Kaliningrader Gebiet, das sowohl hohe Anerkennung bei den russischen Behörden als auch bei den Senioren selbst genießt. In der Regel werden hier bis zu 24 pflegebedürftige Menschen untergebracht, die keine Angehörigen mehr haben und daher auf die Hilfe des Pflegepersonals angewiesen sind. Das Haus wird zu hundert Prozent aus Spenden finanziert, wobei ein Großteil hiervon aus Deutschland stammt. Häufig werden Spenden innerhalb deutscher Gemeinden sowie in deutschen Vereinen mit Bezug zu Königsberg gesammelt und kommen gezielt dem Carl-Blum-Haus zugute. Mit einem Teil ihrer Rente tragen die Senioren zudem selbst finanziell zu dem jährlich zwischen 4.000 und 5.000 Euro teuren Pflegeplatz bei.

Das Haus Salzburg in Gusew (ehemals Gumbinnen) fungiert als Diakoniezentrum, in dem seit 1998 bedürftigen Menschen geholfen wird. Die Besonderheit dieses Hauses liegt in sei-

» mobiler Altenpflegedienst «

nem mobilen Altenpflegedienst, dem einzigen im gesamten Kaliningrader Gebiet. Was in Deutschland weit verbreitet ist, ist in den meisten Regionen Russlands eher eine Seltenheit.

Zwar ist Russland ebenso wie Deutschland durch eine demographische Überalterung der Gesellschaft gekennzeichnet und hätte demnach steigenden Bedarf an Einrichtungen für alte Menschen, aber da die Altenpflege traditionell durch Familienangehörige übernommen wird, ist der Pflegedienst in Russland noch relativ unüblich. In Gusew sind die fünf Pflegeschwestern, die in der Woche zwischen 30 und 45 Patienten zu Hause besuchen, sie waschen, umziehen, füttern und medizinisch versorgen, jedoch vollstens ausgelastet. In der Regel handelt es sich um Senioren, die Hilfe bedürfen, jedoch keine Familienangehörigen vor Ort haben, die sich um sie kümmern könnten. Da die Rente im Regelfall nicht ausreicht, um den Mindestlohn der Pflegeschwestern zu bezahlen (6.000 Rubel entsprechen etwa 133 Euro), werden ihre Gehälter ebenfalls durch Spendengelder gedeckt. Neben der Altenpflege bietet das Haus Salzburg auch

» Gastfreundschaft und Geselligkeit «

täglich eine Schulspeisung in seinen Räumlichkeiten an. Hierher kamen in Spitzenzeiten bis zu 70 Schulkinder täglich, heute sind es noch rund 50 Kinder aller Konfessionen. Für behinderte Kinder organisiert das Haus Salzburg zudem jeden Sommer eine Ferienfreizeit, während der bis zu 30 behinderte Menschen zehn Tage im Diakoniezentrum verbringen.

Der Leiter des Diakoniezentrums, Alexander Michel, ist für seine Gastfreundschaft weit über die Grenzen Gusews hinaus bekannt. Viele deutsche Reisende, die eigene Wurzeln im ehemaligen Ostpreußen haben und sich auf eine Spurensuche nach Vergangenem machen, legen hier eine Rast ein und genießen die Gastfreundschaft und Geselligkeit des Hauses, in welchem für jeden Gast ein Tee mit Keksen und belegte Brote aufgetischt werden. Der volle Tisch mag über die angespannte finanzielle Lage hinwegtäuschen, was jedoch nichts an der Tatsache ändert, dass auch hier die Abhängigkeit von der Spendenbereitschaft der Menschen das Diakoniezentrum in seiner Wohltätigkeitsarbeit einschränkt.

Neben den genannten Einrichtungen, die über das gesamte Kaliningrader Gebiet verteilt sind, betreibt die evangelisch-lutherische Auferstehungskirche in Kaliningrad auch eigenständige Arbeit mit Kindern in Form von Jugendgruppen, Sommerlagern und Reisen. Des weiteren ist der Kirche eine Kantine und eine Kleiderkammer angegliedert, die jeden Dienstag für Bedürftige ihre Türen öffnet.

Kooperation zur Bündelung von Ressourcen

Die Wohltätigkeitsarbeit der drei großen im Kaliningrader Gebiet vertretenen Kirchen ist vielfältig und unabhängig von der Religionszugehörigkeit. Durch fest institutionalisierte Aktionen wie Essensausgaben, Kleiderkammern und sozial-psychologische Sprechstunden helfen die Kirchen Bedürftigen im Kaliningrader Gebiet, ihren Alltag zu bestreiten. Unseren Beobachtungen nach stellt sich jedoch als größtes Manko die mangelnde Kommunikation dar. Diese findet weder zwischen den Kirchen und der regionalen

» Größtes Manko stellt die mangelnde Kommunikation dar. «

Bevölkerung noch zwischen den Kirchen untereinander in ausreichendem Maße statt. So zeigte eine von den Autorinnen im April 2009 durchgeführte Umfrage unter Kaliningrader Bürgern deutlich, dass die einzelnen kirchlichen Wohl-

tätigkeitsprojekte der lokalen Bevölkerung nur wenig bekannt sind. In der Öffentlichkeit werden kaum entsprechende Ankündigungen gemacht und man verlässt sich letztlich auf Mund-zu-Mund-Propaganda. Auch Bemühungen um eine ökumenische Zusammenarbeit im Bereich der kirchlichen Wohltätigkeitsarbeit sind im Kaliningrader Gebiet beinahe nicht vorhanden. Eine institutionalisierte Kooperation zwischen den Konfessionen könnte jedoch den seit der Wirtschaftskrise stärker zutage tretenden sozialen Problemen entgegenwirken und durch bessere Absprachen und eine Bündelung von personellen und materiellen Ressourcen der Kirchen untereinander letztlich zu einer verbesserten Fürsorge für die Bedürftigen im Kaliningrader Gebiet führen.

Christine Jüttner, Agata Łuczewska, Katja Sergeeva und Yulia Zatsepina sind Studentinnen eines interdisziplinären Masterstudienganges im Fach Osteuropastudien an der Freien Universität Berlin in den Schwerpunkten Politik, Soziologie, Geschichte und Kultur.

Diese Reportage ist Teil eines Forschungsprojektes im Rahmen des Projektseminars *Wohltätigkeit im neuen Osteuropa*, im Zuge dessen die Autorinnen im April 2009 eine gemeinsame Forschungsreise nach Kaliningrad unternahmen.

»Wir danken dem Verein »Anthropos e.V. – Für die Kinder dieser Welt« und dessen Vorsitzenden Herrn Jürgen Leiste für seine vielfältige Unterstützung sowie dem ehemaligen deutschen Generalkonsul in Kaliningrad Herrn Dr. Cornelius Sommer für die Vermittlung zahlreicher Kontakte und Informationen.«

[1] Vgl. Thoralf Plath, Katerstimmung in Kaliningrad, dpa, 01.02.2009, in: http://wirtschaft.t-online.de/c/17/53/84/60/17538460.html (14.08.2009).

[2] Vgl. Beschluss der Regierung der Russischen Föderation Nr. 842 vom 10.11.2008.

[3] Vgl. Wladimir Sokolin et al., Rossijskij Statistitscheskij Ezhegodnik 2008. Moskau, 2008, 193.

[4] http://www.diaconia.ru/index.sema?a=articles&tpid=4 (21.08.2009).

[5] Dmitry Osipov, Vera, tradicia i sovremennost, in: Spas, Nr.7 (52), Juli 2008, 8-9.

Nagelprobe Laienapostolat

Sabine Demel
Zur Verantwortung berufen
Nagelproben des Laienapostolats

Quaestiones Disputatae 230
Freiburg: Herder 2009
Brosch., 397 Seiten, EUR-D 38,-/ EUR-A 39,10/ SFr 61,90

Drei Nagelproben stehen im Zentrum dieses informativen und spannenden Buches: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die Diözesanräte und der Verein Donum Vitae werden von der Autorin, Kirchenrechtlerin an der Universität Regensburg, daraufhin untersucht, wie sie von ihrem Selbstverständnis und ihrer rechtlichen Grundlage her das Apostolat der Laien fördern und ermöglichen. Zugleich zeigt sie auf, wie in der eigenen Praxis dieser Einrichtungen des Laienapostolats und im Umgang der Bischöfe mit ihnen sichtbar wird, dass die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrte Eigenverantwortung der Laien für ihr eigenes Engagement in der Kirche der Gegenwart immer noch nicht für selbstverständlich gehalten wird.

Demel geht für ihre Grundthese vom Konzil aus: Laien besitzen eine eigene Verantwortung in der Kirche und nicht nur zusammen mit den Klerikern oder von ihnen abgeleitet. Was Laien in der Kirche und in der Welt tun, ist immer schon kirchlich, nicht erst aufgrund einer Zustimmung von den Klerikern. Die Autorin weist auf, dass diese Grundüberzeugung des Konzils bei der Neuausgabe des Kirchenrechts 1983 in nur ungenügender Weise in Rechtsvorschriften umgesetzt wurde. Darüber hinaus werden in dieser Frage selbst eindeutige Rechtsbestimmungen des CIC in der Praxis der Kirchenleitung häufig nicht beachtet oder bewusst verletzt. Schließlich stehen den Laien, die solche Rechte einklagen wollen, in der Kirche praktisch keine Rechtsmittel und somit keine Rechtssicherheit zur Verfügung. Demel begnügt sich nicht damit, diese Mängel aufzuzeigen, sondern erarbeitet auch konkrete Vorschläge für die Verbesserung einzelner Rechtsbestimmungen sowie für die Errichtung eines praktikablen Rechtsweges in der Kirche.

In den beiden konkreten Fällen der Auflösung des Regensburger Diözesanrates und des Versuchs, Donum Vitae e.V. die Kirchlichkeit abzusprechen, spart Demel nicht mit fundierter und gut belegter Kritik an den Handlungen und Entscheidungen der kirchlichen Verantwortlichen bis hin zu den höchsten römischen Gerichten.

Das streitbare Buch kann helfen, das Selbstbewusstsein der Laien zu stärken und hält Argumente für all jene Gläubigen bereit, die ihre Eigenverantwortung auch in der Kirche leben wollen und sich darin behindert sehen.

Stefan Silber, Sailauf

Religion: Trend oder Inszenierung?

Elisabeth Hurth
Religion im Trend
Oder Inszenierung für die Quote?

Düsseldorf: Patmos-Verlag 2008
Geb. m. SU, 208 Seiten,
Eur-D 16,90/ Eur-A 17,40/ SFr 29,90

»Wir sind Papst«, titelte die BILD-Zeitung 2006 und erklärte damit die Wahl Joseph Ratzingers zu Papst Benedikt XVI. zur »nationalen« und somit allgemein interessierenden Angelegenheit. Und Religion und Kirche scheinen in den Medien tatsächlich in den letzten Jahren bereits verloren geglaubtes Terrain zurückerobert zu haben. Bei der mit dieser Entwicklung zusammenhängenden Frage nach der Qualität dieser »Wiederkehr der Religion« vertritt Elisabeth Hurth die These, dass es sich hier um »religionsförmige Instru-

mentalisierungen des Prädikats Religion zu Zwecken des Emotainments und der Aufmerksamkeitssteigerung« (7) handelt. Zu diesem Zweck hat sie Ausgaben der BILD-Zeitung aus den Jahren 2001 bis 2007 analysiert.

Sie kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass hier »Religion lediglich als ein Bedürfnis nach dem Gefühl von Religion wiederkehrt« (16) und damit nur unsichtbar, subjektiv, gleichsam funktional ausgehöhlt und ohne weitergehende Lebensrelevanz in Erscheinung tritt: »Was in BILD wie Religion wirkt, bleibt in der Regel ohne Wirkung und bestimmt die alltägliche religiöse Lebensgestaltung gerade nicht« (40).

Die Wiederkehr von »Religion« ist einer neuen Unübersichtlichkeit geschuldet: »In Zeiten der Unsicherheit durch weltweiten Terror, Globalisierung und den Zwang, das Leben ›in eigener Regie‹ auszurichten, wächst das Bedürfnis nach Orientierung. BILD befriedigt dieses Bedürfnis autoritär und knüpft an eine traditionelle Werteordnung der Gesellschaft an« (70). Die Zeitung zeigt sich dabei als »Retter in der Not« (121), der eine verlässliche Ordnung schafft.

Auch »der ›liebe Gott‹, der in BILD immer wieder beschworen wird, ist eine Projektion menschlicher Träume und Erwartungen« (129), er soll als »deus ex machina« in persönliches Schicksal und Weltgeschehen eingreifen. Zugleich wird er in den Anklagen, die BILD ihm gegenüber äußert – etwa bei der Tsunamikatastrophe von 2004 (136) – zugleich als der Unbegreifbare beschrieben, der grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird. Ihm gegenüber steht die Natur, die ihre Rechte einfordert oder böse Menschen: »Sichtbar und vor aller Augen liegend ist das Böse in BILD nicht zuletzt deshalb, weil BILD es konsequent personalisiert, auf das Fehlverhalten und die Unmoral einzelner Menschen reduziert« (151). Die BILD-Zeitung wird – wie auch das Fernsehen – zur »allwissenden Erzählmaschine« (186) und zur »ethischen Vermittlungsinstanz« (188).

Das Buch von Elisabeth Hurth beeindruckt durch die Fülle des gesammelten Materials. Ob man aber tendenziell die dort vorhandene »Religion« nur »als unterhaltsame Bedürfnisbefriedigung und Erlebnisqualität« (192) qualifizieren muss oder ob die Aufgabe nicht gerade darin besteht, den Gott des Glaubens in und durch diese Phänomene hindurch zum Vorschein zu bringen, wäre zu diskutieren. Meiner Meinung nach zeigt der Text selbst (trotz gegenläufiger Grundtendenz) hier einige Anknüpfungspunkte.

Thomas H. Böhm, Volkach

Religiöser Wandel im Osten Deutschlands

Monika Wohlrab-Sahr / Uta Karstein / Thomas Schmidt-Lux
Forcierte Säkularität
Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands

Frankfurt/Main: Campus 2009
brosch., 375 Seiten,
EUR-D 34.90/ EUR-A 35,90/ SFR 56,90

Waren die Kirchen im November 1989 noch Träger einer Volksbewegung in der DDR, so ist ihr Bedeutungsverlust seit dieser Zeit im Osten Deutschlands rapide fortgeschritten. Kaum eine andere Gegend Europas – mit Ausnahme Estlands und Tschechiens – ist derart säkularisiert und entkirchlicht. Monika Wohlrab-Sahr, West-Soziologin auf einem Ost-Lehrstuhl, geht in ihrer jetzt publizierten Untersuchung der Frage nach, wie und warum die Säkularisierungspolitik des SED-Regimes so nachhaltig wirkt, auch noch zwanzig Jahre nach seinem Zusammenbruch.

Untersucht wurde die Reaktion von Familien in der DDR angesichts der staatlichen Re-

pression. Anhand von Familieninterviews, Einzelinterviews und Gruppendiskussionen, die auch auszugsweise zitiert werden, untersucht das Autorenteam die unterschiedlichen Umgehensweisen der verschiedenen Generationen. Während die Großelterngeneration oft noch eindeutig kirchlich sozialisiert war, hat sich über drei Generationen ein Wandel vollzogen, über die Abkehr zur Hinwendung zum Religiösen in der jüngsten Generation, welche nun aber nicht mehr eindeutig bestimmt ist, sondern als »experimentielle Denkbewegung« zu charakterisieren ist.

Interessant ist festzustellen, dass sich wohl ein Bedeutungswandel der Kirchen vor und nach der Wende vollzogen hat. Die Position der Kirchen in der DDR war geprägt von der Ambivalenz zwischen Widerstand und Anpassung sowie einem Nischendasein außerhalb des staatlich regulierten Alltags. Nach der Wende hingegen sind die Kirchen Teil des bundesdeutschen Establishments geworden, ein Umstand, der für die Autoren wesentlich zur Abkehr von der Institution beigetragen hat. Gesucht werden nun »Ehrlichkeit« und »Gemeinschaft«, Attribute, die man den Institutionen nicht mehr zuschreibt. Ein Verdikt, das auch die Kirchen trifft und nachdenklich machen sollte.

So ist deshalb die Selbstreflexion gefragt, die Frage, warum man den Kontakt zu den Menschen verloren hat und wie es gelingen kann, wieder auf Augenhöhe zu kommen. Das ist die zentrale pastoraltheologische Implikation der vorgelegten Untersuchung. Die Kirchen haben zur Wendezeit eine klare Anwaltschaft für die Menschen zwischen Elbe und Oder übernommen. Diejenigen, die sich heute als Verlierer der Wende fühlen, brauchen Solidarität und Gemeinschaft und ehrliche Menschen, die sich jedem ökonomischen Ansatz wie jeder politischen Vereinnahmung widersetzen und eine Richtschnur bilden, sich in einer stark individualisierten Gesellschaft zurecht zu finden.

Martin Lätzel, Schulensee

Kinofilme als Unterrichtsmaterial

Inge Kirsner / Michael Wermke (Hg.) **Passion Kino**

Existenzielle Filmmotive in Religionsunterricht und Schulgottesdienst

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009
kart., 176 Seiten, Eur-D 26,90/ Eur-A 27,70/ SFr 45,50

Angesichts abnehmender selbstverständlicher christlicher Sozialisation der Schülerinnen und Schüler steht der Religionsunterricht zunehmend vor der Aufgabe, nach grundlegenden existenziellen Fragen und Themen zu suchen, an die christliche Lebensdeutung anzuschließen vermag. Der vorliegende Sammelband zeigt unter den drei Stichworten »Glück«, »Reise« und »Tod« entsprechende Anknüpfungspunkte in Kinofilmen auf. Die wichtige »Leibhaftigkeit« der Glückserfahrung kommt dabei – etwa im Bezug auf den Film »Der Himmel über Berlin« (18f) – in einem Beitrag von Inge Kirsner und Michael Wermke zur Sprache. Ein Artikel von Stefan Geil zu den »Harry-Potter-Filmen« thematisiert die veränderte Weltsicht, die sich aus der Konfrontation mit dem Tod ergibt (65f). »Reise« als Möglichkeit der Sinnerfahrung – gerade auch in Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem Tod – beschreibt Andreas Mertin anhand der Filme »Das siebente Siegel« und »Die Verurteilten« (108f).

Hier zeigt sich, dass die Erfahrung von Glück ein Sich-auf-den-Weg-machen bedeutet, das gerade auch die Mehrdeutigkeiten des Lebens nicht ausblendet. Dabei liegen – wie Hans-Martin Gutmann schreibt – die »in der religionspädagogischen Arbeit mit Filmen zum Thema

Glück zu entwickelnden Kompetenzen [...] vor allem in der Wahrnehmung von Ambivalenzen und in der Wahrnehmung der Bewegung von der negativ-zerstörerischen Seite der Ambivalenzwahrnehmung hin zu ihrer positiv-lebensförderlichen Seite« (112). Die Gegenüberstellung von Filmen – von denen im Band über siebzig verschiedene angesprochen werden – und biblischer Botschaft kann diese Bewegung fördern. So kann etwa die heikle Frage des Schenkens, die oft mit Abwägen und Berechnen verbunden wird, im Blick auf einen sich frei verschenkenden Gott, einen neuen Sinn erhalten: »Schenken als Dank für das Leben, das Gott schenkt und in das er sich selber hineinschenkt. Schenken aus Lebenslust« (120).

Zwei Vorschläge für Film-Gottesdienste und ein Filmverzeichnis runden ein anregendes Buch ab, das für den Religionsunterricht (aber auch für Predigt und Gemeinde) vielfältig inspirieren kann. Bedauerlich ist, dass auf Seite 104 zwei wichtige Anmerkungen fehlen.

Thomas H. Böhm, Volkach

Verkündigung via Radio

Michael Kinnen
Gott in Einsdreißig – »Fides et Radio«
Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio

Schwabenverlag: Ostfildern 2008
kart., 266 Seiten, Eur-D 35,-/ Eur-A 36,00/ SFr 58,90

Die Verkündigung der Kirche im Radio – insbesondere im Privatradio – ist eine besondere Herausforderung. Denn zum einen will Kirche dort wahrgenommen werden, zum anderen gilt es, vom Medium her das Evangelium zu Gehör zu bringen. Die vorliegende Arbeit reflektiert unter diesen Vorzeichen den theologischen Auftrag der Rundfunkverkündigung und geht dabei von einem »Dreieck der Kommunikation« – mit den Eckpunkten Adressaten (Hörer), Absender (Kirche und ihre Botschaft) und Medium (mit seinen ihm eigenen Gesetzmäßigkeiten) – aus. So stellt sich »vor allem aus der Perspektive der kirchlichen (›Anbieter‹-)Seite die Frage nach dem ›Was‹ und ›Warum‹ der kirchlich-medialen Verkündigung [...], um daraus dann das konkrete ›Wie‹ der Vermittlung abzuleiten« (14).

Das Buch wendet sich zunächst unter soziologischer Perspektive den Hörern des Privatradios sowie den juristischen Grundlagen des kirchlichen Engagements im Rundfunk zu. Die nüchterne Bestandsaufnahme – die sich u.a. auf die »Sinus-Milieus« bezieht (51f) – öffnet dabei den Blick nach vorn, indem sie die »Krise [...] als Chance und als Herausforderung zu neuen Möglichkeiten« (59) interpretiert. Angesichts von abnehmender Kirchenbindung, aber bleibend hohem Interesse der Menschen an der Sinnsuche gilt es für die Kirche, ihren Standort zu reflektieren, ihr Profil zu schärfen und »Lebenshilfe als ›Dienstleistung‹ an[zu]bieten« (63). Ein theologisches Kriterium kann hier der Blick auf Paulus im Ersten Korintherbrief (1 Kor 9,20f) aufzeigen, der »eine liebende Annäherung ohne Angleichung um des Preises der Aufgabe der eigenen Botschaft« (97) einfordert.

Ein Durchgang durch lehramtliche Dokumente und theologische Ansätze – wie etwa der Gedanke der Weggemeinschaft im Glauben von Klaus Hemmerle (141f) – erkennt die »Verkündigung des Evangeliums« als »Kernauftrag, Inhalt und Maßstab des kirchlichen Engagements in den Medien« (144) sowie die Notwendigkeit, die Möglichkeiten der Medien ernst zu nehmen (146). Nach u.a. einem Hinweis auf die Notwendigkeit der Elementarisierung, die nach Friedrich Schweitzer im Gesamt der Vermittlung eine wichtige Rolle spielt (151f), gelangt das

Buch über einen Vergleich von »Soll-« und »Ist-Stand« kirchlicher Rundfunkverkündigung (172) zu konkreten Forderungen. Diese schlagen sich in den vier »P's«: Profilierung, Personalisierung, Professionalisierung und Partnerschaft nieder (220f), die einerseits die pragmatische Arbeit im Rundfunk vor Augen haben und andererseits nicht das unterscheidend Christliche aus den Augen verlieren. Das Buch »dockt« an die aktuelle Mediensituation an und entwickelt zukunftsweisende Perspektiven für das kirchliche Engagement im Privatradio.

Thomas H. Böhm, Volkach

Filmtipp: Natasha

Dokumentarfilm aus Österreich, 2008
Bulgarisch mit UT (dt./engl.), 84 Min.
Regie, Kamera und Produktion: Ulli Gladik
Schnitt: Ulli Gladik, Karin Hammer.

Zwei Jahre lang hat Ulli Gladik Natasha bei ihrem Bettlerinnenalltag in Graz und ihrem Familienleben in Bulgarien begleitet und einen sehr persönlichen Film geschaffen, der berührt und die Augen öffnet für das, wo wir gern wegschauen. »BettlerInnen erzeugen Scham und machen Angst. Man will sie nicht sehen, weicht aus und hat alle möglichen Vorurteile. BettlerInnen sind die Unberührbaren unserer Gesellschaft.« Ulli Gladik schafft es, die Protagonistin Natasha aus dieser Anonymität herauszuholen und in ihrer Berührbarkeit zu zeigen.

Die von Hand geführte Kamera vermittelt Nähe, Unmittelbarkeit und Authentizität, verliert aber nie den Respekt vor dem Menschen. Natasha ist dadurch nicht nur Opfer oder bemitleidenswerte Person, sondern vielmehr Individuum mit allen Facetten: stark, betrübt, selbstbewusst, unsicher, lebensfroh und frustriert. Sie trägt Verantwortung und eignet sich Überlebensstrategien an.

Natasha lebt in der kleinen Stadt Bresnik, einem ehemaligen Industriestandort in der Nähe von Sofia. Durch die Privatisierungswelle in der postkommunistischen Zeit und noch einmal aktuell durch die Wirtschaftskrise gibt es in der Gegend kaum Arbeitsplätze, schon gar nicht für die stark diskriminierte Roma-Bevölkerung. In einem Dialog zwischen den Eltern Natashas wird die Lebenssituation deutlich: Vater: »Nach November '89 hat sich alles verändert. Das Leben ist nicht so wie früher.« – Mutter: »Sie haben alles ins Ausland verkauft. (...)« - Vater: »Diese neuen Privatfirmen nehmen nur ihre eigenen Leute.« – Mutter: »Und sie wählen nicht mehr als 10 Leute aus. Wir sind ohne Arbeit, ohne soziale Unterstützung, ohne Pension (...). Jetzt leben wir aus den Händen unserer Tochter.«

In den ehemaligen staatlichen Fabriken und Kolchosen graben die Schwestern von Natasha Drahtreste und Metallabfälle in mühseligster Arbeit mit bloßen Händen aus der Erde, um sie für ein paar Cent als Altmetall zu verkaufen. Andere Perspektiven scheint es für sie nicht zu geben.

Durch eine Blutvergiftung als Kind und der wahrscheinlich schlechten medizinischen Versorgung, wurden Natasha beide Beine amputiert, seitdem kann sie sich nur mithilfe von Prothesen oder Rollstuhl fortbewegen. Sie fährt mehrmals im Jahr zum Betteln nach Graz und unterstützt damit ihre Familie in Bresnik. Während sie zwei Monate in Österreich bettelt, verdient sie nach eigenen Angaben ca. 500 bis 600 Euro. Ihr größter Antrieb für ihre Bettelfahrten ist, dass es ihrem 10-jährigen Sohn Vasko einmal besser gehen soll. Ihm wäre ohne die Bettelarbeit seiner Mutter der Schulbesuch nicht möglich.

Ein Gespräch zwischen Natasha und ihrem Bruder: Bruder: »Stehlen oder lügen ist eine Schande, Betteln ist keine Schande.« – Natasha: »Für mich war es schwer am Anfang, aber man hat sich daran gewöhnt. (...)Wie könnte ich sonst

die Familie ernähren? (...) Wer auf den Boden schaut, wird nie Geld verdienen.« – Bruder: »Wer sich schämt, geht hungrig ins Bett. Wer sich nicht schämt, dessen Familie wird essen.« – Natasha: »Wie mich dieses Leben nervt! Sitzen und betteln und sich so dermaßen erniedrigen, dass es zum Kotzen ist. (...) Das ist nicht schön. Wir sind dazu gezwungen.«

Auf eine wohltuend unpathetische Weise macht der Film die Zuseher zu Zeugen eines europäischen Lebens, das nah und doch unbekannt ist. Gerade im Umfeld der üblichen Massenmedienwelt, in der BettlerInnen, insbesondere Roma aus Osteuropa, zumeist kriminalisiert und zu Sündenböcken degradiert werden, ist »Natasha« ein dringend notwendiger Film, der durch eine sehr persönliche Annäherung an einen Menschen hinter den Klischees mit eben diesen aufräumt.

Maren Rahmann, Wien

Arbeitsmaterial
zum Film für Schulen oder Bildungsarbeit in anderen Kontexten ist online verfügbar unter:
http://www.filmabc.at

Website des Films:
http://www.natasha-der-film.at

»Natasha« auf Myspace:
http://www.myspace.com/natasha_der_film

Verleih Sixpackfilm:
http://www.sixpackfilm.com

Standorte schließen?

von Almut Rumstadt

Auf einer Zugfahrt unterhalte ich mich mit einem Kollegen über die veränderten Bedingungen für Haupt- und Ehrenamtliche in der Kirche. In unserer Diözese wurden geplante geographische Veränderungen in einem Anhörungsentwurf bekannt gemacht und werden nun auf allen Ebenen diskutiert. Man dabei spürt deutlich: Die Ängste vor den Veränderungen sind groß! Wo bleiben die Gemeinden, wie wird man diesen neuen Anforderungen gerecht, wohin entwickelt sich die Gestalt der Kirche? Ist es noch möglich, das zu leben, warum man einst einen kirchlichen Beruf bzw. das ehrenamtliche Engagement gewählt hat? Die größeren Einheiten – sind sie eine Chance oder sind sie der Untergang für einzelne Gemeinden?

Es heißt, wir alle sind »zur Verantwortung berufen«. Wie sieht es aber damit aus in dieser sich verändernden Situation? Wie können wir als hauptberufliche Aktive kreativ und sinnvoll mit der Situation umgehen? Eine große Verantwortung wird in den neuen geplanten Einheiten auf Ehrenamtliche zukommen. Wie sieht deren Motivation aus und wie können wir Hauptberufliche sie unterstützen? Wir sehen Ängste und Schwierigkeiten – im kommenden Jahr stehen Pfarrgemeinderatswahlen an. Wie bleiben die einzelnen Gemeinden lebendig?

Da mischt sich auf einmal unser Sitznachbar ein und sagt: »In der Industrie werden Standorte, die sich nicht rentieren, einfach geschlossen«. Mein Kollege und ich verstummen. Der Mann erzählt uns von einem solchen Vorgang und sagt: »In der Kirche ist das halt anders. Da werden Standorte auch erhalten, die sich schon lange nicht mehr lohnen.« Aber wer entscheidet, welcher Standort sich lohnt? Oder anders gefragt: Ab wann lohnt sich ein kirchlicher Standort?

Während der Mann meinem Kollegen von seinem Austritt aus der Kirche erzählt, gehen meine Gedanken weiter. Menschen tauchen vor meinem inneren Auge auf, die sich mit Herz und viel Zeit für »ihre« Gemeinde einsetzen. Für sie ist Gemeinde nicht nur ein Standort – für sie ist sie »ihr Lebensraum«. Aber immer mehr Ehrenamtliche resignieren … Wie können wir das Wirken des Geistes lebendig halten und die Zeichen der Zeit richtig deuten? – Wie sagte neulich ein Pater in einem Referat? »Noch mehr kann der heilige Geist doch eigentlich gar nicht tun. Wir müssen nur endlich verstehen und reagieren!«

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
40. Jahrgang · November 2009 · 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

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 € 72,00 sFr 119,- zuzügl. Versand; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 54,- sFr 90,90 zuzügl. Versand; *Einzelheft* € 14,00 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: fgb·freiburger graphische betriebe, Freiburg i.Br.

DIAKONIA 40. JAHRGANG 2009

THEMEN DER HEFTE

1/2009: Wertschätzung
2/2009: Krankensalbung
3/2009: Den langen Atem bewahren
4/2009: Unbezahlt – Unbezahlbar
5/2009: Christ werden – Christ bleiben
6/2009: Betteln

AUTOR/INNEN/VERZEICHNIS

Appel Margot, Unbezahlbarkeit als soziale Waffe. Zur geschlechterhierarchischen und sozialpolitischen Dimension von Ehrenamtlichkeit, 2009 (4), 242-248.

Arntz Norbert / Wasserbauer Herbert, Hoffnung von den Armen her. Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit, 2009 (3), 173-180.

Bauer Christian, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, 2009 (2), 119-126.

Blasberg-Kuhnke Martina, Vom Heil reden in unheiler Zeit. 2 Kor 6 praktisch-theologisch gelesen, 2009 (6), 431-436.

Börschel Regina, Eine Zukunftsfrage für die Kirche. Zum Erwachsenenkatechumenat in Deutschland, 2009 (5), 311-318.

Bucher Rainer, Vom bösen Zauber falscher Vorstellungen. Zur pastoraltheologischen Problematik der soziologischen Kategorie »Ehrenamt«, 2009 (4), 269-275.

Demel Sabine, Krankensalbung und Letzte Ölung. Sakrament gegen die Isolation bei schwerer Krankheit, 2009 (2), 83-90.

Faschon Christiane, Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet, 2009 (1), 51-55.

Findl Hubert, Wenn Fremde aufeinander zugehen. Zur Integration »Neuer« in bestehende soziale Systeme, 2009 (5), 319-325.

Flierl Alexander, Die allgemeine Sorge für die Kranken. Pastorale Perspektiven ehrenamtlicher Krankenbesuchsdienste, 2009 (3), 214-220.

Friedrich Otto, Glaubensfrage. Wiedersehen mit Brideshead. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (2), 149-151.

Fromherz Uta, Der lange Atem ist der Heilige Geist. Erfahrungen der Menzinger Schwestern mit dem Konzil, 2009 (3),189-194.

Gach Peter, Armenbekämpfung statt Armutsbekämpfung. Persönliche Erfahrungen, 2009 (3), 209-213.

Ganter Lothar, »Engagement ist Ehrensache, nicht Ehrenamt«. Erfahrungen mit dem Wandel des Ehrenamtes, 2009 (4), 257-262.

Gleixner Christine, Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, 2009 (2), 135-140.

Groß Alexander, Zeugnis in schwieriger zeit. Gedanken über die Gefängnisbriefe von Nikolaus Groß, 2009 (4), 276-286.

Grünenfelder Regula, Freiwilligenarbeit – das Ganze im Sinn. Eine Perspektive des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes, 2009 (4), 249-256.

Gubler Marie-Louise, »Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20). Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden, 2009 (1), 13-17.

Gubler Marie-Louise, Im Riss stehen, 2009 (3), 154-157.

Haiden Christine, Die vorbildliche Laiin. Erinnerungen an eine wichtige »Kirchenfrau« Österreichs, 2009 (2), 141-145.

Harnoncourt Philipp, »Als Jesus 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihn«. Die Einheit der Kirche in der Eucharistie wiederentdecken, 2009 (4), 287-294.

Heinemann Stefan, Neo ist nicht Christus. Relativismus als theologisches Problem am Beispiel von »The Matrix«, 2009 (5), 368-372.

Hennecke Christian, Ist die Kirche noch zu retten? Für einen fundamentalen ekklesiologischen Paradigmenwechsel, 2009 (3), 195-201.

Huning Ralf SVD, »Biblische Animation der ganzen Pastoral«, Bibelpastorale Impulse der Bischofssynode über das Wort Gottes, 2009 (1), 38-44.

Jagenteufel Monika, The Awful Truth – Die schreckliche Wahrheit. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (1), 74-75.

Join-Lambert Mascha, Spiritualität und Politik. Ansichten eines Verhältnisses, 2009 (5), 342-349.

Jüttner Christine / Łuczewska Agata / Sergeeva Katja / Zatsepina Yulia, Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet. Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich, 2009 (6), 443-449.

Karrer Leo, Auch im Winter wächst das Brot. Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft, 2009 (3), 158-166.

Karrer Leo, Kranken-Salbung, 2009 (2), 78-82.

Keller Volker, Vom Seligmachermaat zum Kreuzfahrt-Pfarrer. Seelsorge auf dem Schiff, 2009 (4), 295-298.

Koller Ferdinand, Verdrängte Armut. Zur Frage von Bettelverboten im öffentlichen Raum, 2009 (6), 410-417.

Koller Michaela, Diakonie ist Nächstenliebe in unserer Zeit. Freiwilligenarbeit als Konkretion der Nächstenliebe, 2009 (4), 263-268.
Kranemann Benedikt, Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft. Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung, 2009 (2), 91-97.
Kumher Ulrich, Von Flaggschiffen und Rettungsbooten. Flagshipstores als pastoraltheologische Herausforderung, 2009 (5), 362-367.
Kuster Nikolaus ofmcap, Leere Hände in Freiheit und Not. Bettler und Betteln aus franziskanischer Sicht, 2009 (6), 403-409.

Lätzel Martin, Bildung von Gemeinde, 2009 (5), 350-353.
Laurien Hanna-Renate/ Qualbrink Andrea, Plädoyer für eine faire Diskussion. Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft, 2009 (3), 181-188.
Leinweber Stephan, Die ökumenische Gemeinschaft sanctclara Mannheim, 2009 (1), 56-61.
Łuczewska Agata / Sergeeva Katja / Zatsepina Yulia / Jüttner Christine, Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet. Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich, 2009 (6), 443-449.
Mette Norbert, »Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie« (Mk 10,16). Wertschätzung als Fundament christlicher Erziehung, 2009 (1), 18-23.
Moser Maria Katharina, Ein Anderer, der mich anspricht. Betteln als soziale Beziehung, 2009 (6), 382-388.

Nachtwei Gerhard, Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat. Anfragen an Theologie und Pastoral, 2009 (5), 306-310.
Näf Eleonore, Die heilsame Dimension des Bibliodramas. Ein theologischer Deutungsversuch, 2009 (1), 45-50.
Notdurfter Alexander, Beherztes Tun und gewinnende Rede. Beobachtungen und Anregungen zum kirchlichen Umgang mit Konflikten, 2009 (6), 424-430.
Noti Odilo, Betteln in urbanen Kontexten. Soziale Integration versus Strategien des gesellschaftlichen Ausschlusses. 2009 (6), 389-395.

Obojes Bernhard, Die globale Finanz- und Wirtschaftskrise hinterfragen. Über Funktionsweise und Alternativen unseres Wirtschaftssystems, 2009 (3), 202-208.

Panhofer Johannes / Polak Regina, Die »Neuen«. Lern- und Entwicklungschancen für die Gemeinden, 2009 (5), 326-334.
Polak Regina / Panhofer Johannes, Die »Neuen«. Lern- und Entwicklungschancen für die Gemeinden, 2009 (5), 326-334.
Prüller-Jagenteufel Gunter, Ein Geheimnis/ Un secret. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (3), 226-227.
Prüller-Jagenteufel Gunter, Glaubensfrage (Doubt). DIAKONIA Filmtipp, 2009 (5), 377-379.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Herberge sein inmitten von Armut und Freiheit. Gesellschaftliche Herausforderungen für die Kirchen in Europa, 2009 (5), 354-361.

Qualbrink Andrea / Laurien Hanna-Renate, Plädoyer für eine faire Diskussion. Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft, 2009 (3), 181-188.

Raabe Thorsten / Vellguth Klaus, Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten, 2009 (2), 127-134.
Rahmann Maren, Natasha. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (6), 454-455.
Raschke Markus, Von der Gnade der Solidarität sprechen. Theologisches Empowerment am Beispiel kirchlicher Fair-Handels-Gruppen, 2009 (6), 437-442.
Rathner Christian, Religulous. Man wird doch noch fragen dürfen / Iluminati (Angels und Demons), DIAKONIA Filmtipp, 2009 (4), 301-303.
Reinders Angela M.T., Heimatsuche und der Weg zu Gott. Marianische Impulse für eine nicht sesshafte Kirche, 2009 (6), 418-423.
Riemer Willi, »Was willst Du, dass ich Dir tun soll?« Über die Krankensalbung im Krankenhaus, 2009 (2), 98-104.
Rod Christine MC, Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben. Wertschätzung in kirchlichen Organisationen, 2009 (1), 24-30.
Rumstadt Almut, Drum prüfe, wer sich ewig bindet, 2009 (4), 230-232.

Sander Hans-Joachim, Der prekäre Ort des Ehrenamtes. Vom Sozialkapital der Hierarchie zum pastoralen Kapital der Kirche, 2009 (4), 233-241.
Sattler Dorothea, Der Gebrechlichkeit des Lebens im Miteinander gewahr werden. Systematisch-theologische Überlegungen zur Krankensalbung, 2009 (2), 105-111.
Schlagnitweit Markus, Wertschätzung als sozialpolitische Kategorie, 2009 (1), 31-37.
Schmid Peter F., Es ist gut, dass es dich gibt. Wertschätzung als Lebens-Notwendigkeit. 2009 (1), 5-12.
Schmitt Christian, Absichtlich missionieren?, 2009 (1), 62-68.
Schwienhorst-Schönberger Ludger, Vom Nutzen der Verzögerung. Biblische Überlegungen, 2009 (3), 167-172.

Sergeeva Katja / Zatsepina Yulia / Jüttner Christine / Łuczewska Agata, Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet. Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich, 2009 (6), 443-449.
Spiegel Pirmin, Anerkennen und wertschätzen, 2009 (1), 2-4.

Thuswald Marion, Arme beim Körper halten! Zur Situation von Bettlerinnen in Wien, 2009 (6), 396-402.
Traitler-Espiritu Reinhild, Iona – Poesie des Ortes am Rand. Die Iona Community als dezentrales ökumenisches Kloster, 2009 (2), 112-118.

Vellguth Klaus / Raabe Thorsten, Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten, 2009 (2), 127-134.

Wasserbauer Herbert / Arntz Norbert, Hoffnung von den Armen her. Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit, 2009 (3), 173-180.
Widl Maria, »Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,30). Über den Glauben als Suchbewegung und Lebensweg, 2009 (5), 335-341.

Zatsepina Yulia / Jüttner Christine / Łuczewska Agata / Sergeeva Katja, Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet. Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich, 2009 (6), 443-449.

SACHVERZEICHNIS

Armut / Bettelei / Option für die Armen
Arntz Norbert / Wasserbauer Herbert, Hoffnung von den Armen her. Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit, 2009 (3), 173-180.
Gach Peter, Armenbekämpfung statt Armutsbekämpfung. Persönliche Erfahrungen, 2009 (3), 209-213.
Koller Ferdinand, Verdrängte Armut. Zur Frage von Bettelverboten im öffentlichen Raum, 2009 (6), 410-417.
Kuster Nikolaus ofmcap, Leere Hände in Freiheit und Not. Bettler und Betteln aus franziskanischer Sicht, 2009 (6), 403-409.
Moser Maria Katharina, Ein Anderer, der mich anspricht. Betteln als soziale Beziehung, 2009 (6), 382-388.
Noti Odilo, Betteln in urbanen Kontexten. Soziale Integration versus Strategien des gesellschaftlichen Ausschlusses, 2009 (6), 389-395.
Obojes Bernhard, Die globale Finanz- und Wirtschaftskrise hinterfragen. Über Funktionsweise und Alternativen unseres Wirtschaftssystems, 2009 (3), 202-208.
Thuswald Marion, Arme beim Körper halten! Zur Situation von Bettlerinnen in Wien, 2009 (6), 396-402.

ATD Vierte Welt
Join-Lambert Mascha, Spiritualität und Politik. Ansichten eines Verhältnisses, 2009 (5), 342-349.

Bibel /Bischofssynode zur Bibel / Bibliodrama
Huning Ralf SVD, »Biblische Animation der ganzen Pastoral«, Bibelpastorale Impulse der Bischofssynode über das Wort Gottes, 2009 (1), 38-44.
Näf Eleonore, Die heilsame Dimension des Bibliodramas. Ein theologischer Deutungsversuch, 2009 (1), 45-50.
Schwienhorst-Schönberger Ludger, Vom Nutzen der Verzögerung. Biblische Überlegungen, 2009 (3), 167-172.

Bildung
Lätzel Martin, Bildung von Gemeinde, 2009 (5), 350-353.

Ehrenamt
Appel Margot, Unbezahlbarkeit als soziale Waffe. Zur geschlechterhierarchischen und sozialpolitischen Dimension von Ehrenamtlichkeit, 2009 (4), 242-248.
Bucher Rainer, Vom bösen Zauber falscher Vorstellungen. Zur pastoraltheologischen Problematik der soziologischen Kategorie »Ehrenamt«, 2009 (4), 269-275.
Ganter Lothar, »Engagement ist Ehrensache, nicht Ehrenamt«. Erfahrungen mit dem Wandel des Ehrenamtes, 2009 (4), 257-262.
Grünenfelder Regula, Freiwilligenarbeit – das Ganze im Sinn. Eine Perspektive des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes, 2009 (4), 249-256.
Koller Michaela, Diakonie ist Nächstenliebe in unserer Zeit. Freiwilligenarbeit als Konkretion der Nächstenliebe, 2009 (4), 263-268.
Rumstadt Almut, Drum prüfe, wer sich ewig bindet, 2009 (4), 230-232.
Sander Hans-Joachim, Der prekäre Ort des Ehrenamtes. Vom Sozialkapital der Hierarchie zum pastoralen Kapital der Kirche, 2009 (4), 233-241.

Eine-Welt-Arbeit
Arntz Norbert / Wasserbauer Herbert, Hoffnung von den Armen her. Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit, 2009 (3), 173-180.
Raschke Markus, Von der Gnade der Solidarität sprechen. Theologisches Empowerment am Beispiel kirchlicher Fair-Handels-Gruppen, 2009 (6), 437-442.

Erwachsenenkatechumenat
Börschel Regina, Eine Zukunftsfrage für die Kirche. Zum Erwachsenenkatechumenat in Deutschland, 2009 (5), 311-318.
Findl Hubert, Wenn Fremde aufeinander zugehen. Zur Integration »Neuer« in bestehende soziale Systeme, 2009 (5), 319-325.
Nachtwei Gerhard, Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat. Anfragen an Theologie und Pastoral, 2009 (5), 306-310.
Panhofer Johannes / Polak Regina, Die »Neuen«. Lern- und Entwicklungschancen für die Gemeinden, 2009 (5), 326-334.
Widl Maria, »Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,30). Über den Glauben als Suchbewegung und Lebensweg, 2009 (5), 335-341.

Erziehung
Mette Norbert, »Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie« (Mk 10,16). Wertschätzung als Fundament christlicher Erziehung, 2009 (1), 18-23.

Eucharistie
Harnoncourt Philipp, »Als Jesus 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihn«. Die Einheit der Kirche in der Eucharistie wiederentdecken, 2009 (4), 287-294.

Filmtipp / Filme
Friedrich Otto, Glaubensfrage. Wiedersehen mit Brideshead. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (2), 149-151.
Heinemann Stefan, Neo ist nicht Christus. Relativismus als theologisches Problem am Beispiel von »The Matrix«, 2009 (5), 368-372.
Jagenteufel Monika, The Awful Truth – Die schreckliche Wahrheit. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (1), 74-75.
Prüller-Jagenteufel Gunter, Ein Geheimnis/ Un secret. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (3), 226-227.
Prüller-Jagenteufel Gunter, Glaubensfrage (Doubt). DIAKONIA Filmtipp, 2009 (5), 377-379.
Rahmann Maren, Natasha. DIAKONIA Filmtipp, 2009 (6), 454-455.
Rathner Christian, Religulous. Man wird doch noch fragen dürfen / Iluminati (Angels und Demons). DIAKONIA Filmtipp, 2009 (4), 301-303.

Finanzkrise
Obojes Bernhard, Die globale Finanz- und Wirtschaftskrise hinterfragen. Über Funktionsweise und Alternativen unseres Wirtschaftssystems, 2009 (3), 202-208.

Flagshipstores
Kumher Ulrich, Von Flaggschiffen und Rettungsbooten. Flagshipstores als pastoraltheologische Herausforderung, 2009 (5), 362-367.

Franziskaner
Kuster Nikolaus ofmcap, Leere Hände in Freiheit und Not. Bettler und Betteln aus franziskanischer Sicht, 2009 (6), 403-409.

Frauen / Frauenbund
Grünenfelder Regula, Freiwilligenarbeit – das Ganze im Sinn. Eine Perspektive des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes, 2009 (4), 249-256.
Laurien Hanna-Renate/ Qualbrink Andrea, Plädoyer für eine faire Diskussion. Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft, 2009 (3), 181-188.

Freiwilligenarbeit
siehe Ehrenamt

Groß Nikolaus
Groß Alexander, Zeugnis in schwieriger Zeit. Gedanken über die Gefängnisbriefe von Nikolaus Groß, 2009 (4), 276-286.

Hoffnung
Arntz Norbert / Wasserbauer Herbert, Hoffnung von den Armen her. Provokationen und Stützen in kirchlicher Eine-Welt-Arbeit, 2009 (3), 173-180.
Fromherz Uta, Der lange Atem ist der Heilige Geist. Erfahrungen der Menzinger Schwestern mit dem Konzil, 2009 (3),189-194.
Gubler Marie-Louise, Im Riss stehen, 2009 (3), 154-157.
Schwienhorst-Schönberger Ludger, Vom Nutzen der Verzögerung. Biblische Überlegungen, 2009 (3), 167-172.

Iona Communtiy
Traitler-Espiritu Reinhild, Iona – Poesie des Ortes am Rand. Die Iona Community als dezentrales ökumenisches Kloster, 2009 (2), 112-118.

Kirche
siehe auch Zeitdiagnose / Zukunft der Kirche
– in Kalinigrad
Jüttner Christine / Łuczewska Agata / Sergeeva Katja / Zatsepina Yulia, Die Kirche als Wohltäter im Kaliningrader Gebiet. Kirchliche Sozialarbeit im ökumenischen Vergleich, 2009 (6), 443-449.

– im Nationalsozialismus
Groß Alexander, Zeugnis in schwieriger Zeit. Gedanken über die Gefängnisbriefe von Nikolaus Groß, 2009 (4), 276-286.

Konflikte
Notdurfter Alexander, Beherztes Tun und gewinnende Rede. Beobachtungen und Anregungen zum kirchlichen Umgang mit Konflikten, 2009 (6), 424-430.

Krankenhausseelsorge / Krankensalbung
Demel Sabine, Krankensalbung und Letzte Ölung. Sakrament gegen die Isolation bei schwerer Krankheit, 2009 (2), 83-90.
Flierl Alexander, Die allgemeine Sorge für die Kranken. Pastorale Perspektiven ehrenamtlicher Krankenbesuchsdienste, 2009 (3), 214-220.
Karrer Leo, Kranken-Salbung, 2009 (2), 78-82.
Kranemann Benedikt, Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft. Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung, 2009 (2), 91-97.
Riemer Willi, »Was willst Du, dass ich Dir tun soll?« Über die Krankensalbung im Krankenhaus, 2009 (2), 98-104.
Sattler Dorothea, Der Gebrechlichkeit des Lebens im Miteinander gewahr werden. Systematisch-theologische Überlegungen zur Krankensalbung, 2009 (2), 105-111.

Laienapostolat
Grünenfelder Regula, Freiwilligenarbeit – das Ganze im Sinn. Eine Perspektive des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes, 2009 (4), 249-256.
Haiden Christine, Die vorbildliche Laiin. Erinnerungen an eine wichtige »Kirchenfrau« Österreichs, 2009 (2), 141-145.

Mission
Schmitt Christian, Absichtlich missionieren?, 2009 (1), 62-68.
Vellguth Klaus / Raabe Thorsten, Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten, 2009 (2), 127-134.

Ökologie
Faschon Christiane, Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet, 2009 (1), 51-55.

Ökumene / Ökumenische Gemeinschaften
Faschon Christiane, Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet, 2009 (1), 51-55.
Gleixner Christine, Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, 2009 (2), 135-140.
Harnoncourt Philipp, »Als Jesus 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihn«. Die Einheit der Kirche in der Eucharistie wiederentdecken, 2009 (4), 287-294.
Leinweber Stephan, Die ökumenische Gemeinschaft sanctclara Mannheim, 2009 (1), 56-61.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Herberge sein inmitten von Armut und Freiheit. Gesellschaftliche Herausforderungen für die Kirchen in Europa, 2009 (5), 354-361.
Traitler-Espiritu Reinhild, Iona – Poesie des Ortes am Rand. Die Iona Community als dezentrales ökumenisches Kloster, 2009 (2), 112-118.

Orden
Fromherz Uta, Der lange Atem ist der Heilige Geist. Erfahrungen der Menzinger Schwestern mit dem Konzil, 2009 (3),189-194.

Petrik Eva
Haiden Christine, Die vorbildliche Laiin. Erinnerungen an eine wichtige »Kirchenfrau« Österreichs, 2009 (2), 141-145.

Pfarrbücherei
Ganter Lothar, »Engagement ist Ehrensache, nicht Ehrenamt«. Erfahrungen mit dem Wandel des Ehrenamtes, 2009 (4), 257-262.

Pfarrei /Gemeinde
Bauer Christian, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, 2009 (2), 119-126.
Gubler Marie-Louise, »Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20). Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden, 2009 (1), 13-17.
Hennecke Christian, Ist die Kirche noch zu retten? Für einen fundamentalen ekklesiologischen Paradigmenwechsel, 2009 (3), 195-201.
Lätzel Martin, Bildung von Gemeinde, 2009 (5), 350-353.
Notdurfter Alexander, Beherztes Tun und gewinnende Rede. Beobachtungen und Anregungen zum kirchlichen Umgang mit Konflikten, 2009 (6), 424-430.
Rod Christine MC, Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben. Wertschätzung in kirchlichen Organisationen, 2009 (1), 24-30.

Paulus
Blasberg-Kuhnke Martina, Vom Heil reden in unheiler Zeit. 2 Kor 6 praktisch-theologisch gelesen, 2009 (6), 431-436.

Gubler Marie-Louise, »Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20). Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden, 2009 (1), 13-17.

Schiffseelsorge

Keller Volker, Vom Seligmachermaat zum Kreuzfahrt-Pfarrer. Seelsorge auf dem Schiff, 2009 (4), 295-298.

Schöpfungszeit

Faschon Christiane, Schöpfungszeit und Schöpfungsgebet, 2009 (1), 51-55.

Verkündigung

Raschke Markus, Von der Gnade der Solidarität sprechen. Theologisches Empowerment am Beispiel kirchlicher Fair-Handels-Gruppen, 2009 (6), 437-442.

Wertschätzung

Gubler Marie-Louise, »Ihr seid unser Glanz und unsere Freude« (1Thess 2,20). Die Wertschätzung des Paulus für seine Gemeinden, 2009 (1), 13-17.

Mette Norbert, »Er nahm die Kinder in die Arme und segnete sie« (Mk 10,16). Wertschätzung als Fundament christlicher Erziehung, 2009 (1), 18-23.

Rod Christine MC, Dem, was war, ist und sein könnte, einen Wert geben. Wertschätzung in kirchlichen Organisationen, 2009 (1), 24-30.

Schlagnitweit Markus, Wertschätzung als sozialpolitische Kategorie, 2009 (1), 31-37.

Schmid Peter F., Es ist gut, dass es dich gibt. Wertschätzung als Lebens-Notwendigkeit. 2009 (1), 5-12.

Spiegel Pirmin, Anerkennen und wertschätzen, 2009 (1), 2-4.

Zeitdiagnose / Zukunft von Kirche

Bauer Christian, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, 2009 (2), 119-126.

Blasberg-Kuhnke Martina, Vom Heil reden in unheiler Zeit. 2 Kor 6 praktisch-theologisch gelesen, 2009 (6), 431-436.

Heinemann Stefan, Neo ist nicht Christus. Relativismus als theologisches Problem am Beispiel von »The Matrix«, 2009 (5), 368-372.

Hennecke Christian, Ist die Kirche noch zu retten? Für einen fundamentalen ekklesiologischen Paradigmenwechsel, 2009 (3), 195-201.

Join-Lambert Mascha, Spiritualität und Politik. Ansichten eines Verhältnisses, 2009 (5), 342-349.

Karrer Leo, Auch im Winter wächst das Brot. Die Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft, 2009 (3), 158-166.

Kumher Ulrich, Von Flaggschiffen und Rettungsbooten. Flagshipstores als pastoraltheologische Herausforderung, 2009 (5), 362-367.

Prüller-Jagenteufel Veronika, Herberge sein inmitten von Armut und Freiheit. Gesellschaftliche Herausforderungen für die Kirchen in Europa, 2009 (5), 354-361.

Raabe Thorsten / Vellguth Klaus, Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten, 2009 (2), 127-134.

Reinders Angela M.T., Heimatsuche und der Weg zu Gott. Marianische Impulse für eine nicht sesshafte Kirche, 2009 (6), 418-423.

Sander Hans-Joachim, Der prekäre Ort des Ehrenamtes. Vom Sozialkapital der Hierarchie zum pastoralen Kapital der Kirche, 2009 (4), 233-241.

Schmitt Christian, Absichtlich missionieren?, 2009 (1), 62-68.

Widl Maria, »Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,30). Über den Glauben als Suchbewegung und Lebensweg, 2009 (5), 335-341.