N12<526159398 021
ubTÜBINGEN

PThI

PastoralTheologische informationen



Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven

ISSN 0555-9308

29. Jahrgang, Heft 2009-1

Pastoral-Theologische Informationen

Jugend@pastoral

Standortbestimmung und Perspektiven

29. Jahrgang, Heft 2009-1, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
29. Jahrgang, Heft 2009-1

Herausgeber
Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion
Reinhard Feiter
Reinhard Schmidt-Rost
Anja Stadler
Dagmar Stoltmann

E-Mail
pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion
Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D-53113 Bonn

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 5629

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise
Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Inhalt

Editorial 7

Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven 9

Begriffe, Herausforderungen und Optionen 9

Martin Lechner
Was ist überhaupt „Jugendpastoral"? Eine erste Annäherung 10

Martin Lechner
Jugendpastoral im Plural
Praktisch-theologische Entwürfe: Optionen und ihre Wirkungen 16

Matthias Sellmann
Christsein im „iconic turn" der Gegenwartskultur
Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral 32

Maria Widl
Jugendpastoral auf dem Weg in die / in der Postmoderne –
Ein Paradigmenwechsel 49

Momentaufnahmen 51

Michael Kroll
Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendsozialarbeit?
Eine besondere Zielgruppe als jugendpastorale Herausforderung 52

Anselma Probst
Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendbildungsarbeit? 55

Tobias Kläden
Welchen Jugendlichen begegnen wir? Mit welcher Absicht? 59

Studien 65

Wolfgang Gaiser / Martina Gille
Jungsein heute: Erwachsenwerden in Zeiten der Globalisierung
Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen –
Ergebnisse des DJI-Jugendsurvey 66

Tobias Kläden
„Wie ticken Jugendliche?"
Empirische Studien zur Lebenswelt und Religiosität Jugendlicher
und junger Erwachsener 78

Zu diesem Band

Besonders in der Jugend fixiert sich das Ziel unseres Glückes
in Gestalt einiger Bilder, die uns vorschweben
und oft das halbe, ja das ganze Leben verharren.
Sie sind eigentlich neckende Gespenster:
Denn, haben wir sie erreicht, so zerrinnen sie in nichts,
in dem wir die Erfahrung machen,
daß sie gar nichts, von dem, was sie verhießen, leisten.
Arthur Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit

Denn niemand glaube,
die ersten Eindrücke der Jugend
überwinden zu können.
Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre

Es ist besser ein junger Maikäfer
als ein alter Paradiesvogel zu sein.
Mark Twain, Querkopf Wilsons Kalender

Im Leben eines jeden wachen jungen Menschen tritt beim Übergang von der Familie in die Gesellschaft ein Augenblick ein,
in dem ihn das ganze seltsame Kulturleben anekelt, und er bricht aus.
August Strindberg, Der Sohn der Magd

Man verliert seine Jugend,
wenn man seine Sinne nicht gebraucht.
Johann Gottfried Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769

Alles Schöne macht Durst
nach noch vollkommenerer Schönheit
und Vollkommenheit.
Christian Morgenstern, Stufen

Das Schöne ist das,
was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.
Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft

Nichts schadet einem jungen Menschen mehr,
als das Gefühl, keinen Platz zu finden,
nicht gebraucht zu werden
und von der Gesellschaft ausgeschlossen zu sein.
Richard von Weizsäcker, Verantwortung für sozialen Fortschritt, Gerechtigkeit und Menschenrechte (1986)

Die Jugend verirrt sich nie von selbst,
alle ihre Irrtümer kommen daher,
daß man sie schlecht führte.
Jean-Jacques Rousseau, Brief an Erzbischof Beaumont

Debatten und Perspektiven 91

Ralph Neuberth
Konkurrenz oder Ergänzung?
Die Vorzüglichkeit der Jugendverbände im Plural der Jugendpastoral 92

Benedikt Johannes Michal
Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften – ein Geschenk für die Kirche 98

Dirk Tänzler
(Jugend-) Pastorale Herausforderungen aus Sicht der Jugendverbände 103

Daniel Ritter
Die Jugendpastoral der Verbände 106

Ruth Huber / Markus Raschke
Das innovative Potential von Jugendkirchen:
Raumaneignung und Personales Angebot „post iconic turn" 115

Helmut Jansen
Religiöse Events
Zur Bedeutung des Erlebens in der Jugendpastoral 126

Helmut Eder
Pfarrliche Jugendarbeit – quo vadis? 139

Wolfgang Beck / Stephan Ohlendorf
Hochschulpastoral – eine Avantgarde zwischen allen Stühlen? 148

Forum 155

Wolfgang Beck
Die Irritationsleistung des katholischen Pfarrhauses
Statt diözesaner Belastung und persönlicher Zumutung, plurale Realität als Beitrag zu gesellschaftlicher Sensibilität 156

Rezensionen 167

Elisa Stams
Das Experiment Jugendkirche
Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung 168

Autorinnen und Autoren 173

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Das Subjekt ist die Jugend. Das Feld (Domain) ist die Pastoral."
Mit diesen Worten lud im vergangenen Jahr die *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* zu einem jugendpastoralen Symposion ein. Ob aber „die modernen Entwicklungen (markiert durch das @) Jugend und Pastoral eher verbinden oder auseinanderführen", war der Fokus dieses Symposions, das vom 8. bis 10. September 2008 in Benediktbeuern stattgefunden hat.

Das vorliegende Heft ermöglicht Ihnen einen Einblick in die Beiträge und Diskussionen dieses Symposions. Leider können – trotz sehr langen Zuwartens – nicht sämtliche Referate und Stellungnahmen der Tagung dokumentiert werden. Zudem sind einige Beiträge im Anschluss an das Symposion über- bzw. ausgearbeitet worden; und ein Beitrag zur Hochschulpastoral wurde zusätzlich aufgenommen. Insofern war es angezeigt, sich von der Anlage des Symposions und der ursprünglichen Abfolge der Beiträge zu lösen. Die in diesem Heft eingefügten Zwischenüberschriften wollen eine erste Orientierung ermöglichen, sie sind nicht als erschöpfende Auskunft über die darunter folgenden Beiträge zu verstehen.

„Eine praktisch-theologische Fundierung kirchlicher Jugendarbeit", so vermerkte die Einladung zum Symposion, „wurde in den letzten Jahrzehnten eher von Einzelpersonen bzw. von spezialisierten Organisationen geleistet, war aber nie allgemeines Thema in der Pastoraltheologie." Dem Anliegen, diesen Umstand zu verändern, dient auch die hier vorgelegte Dokumentation. Jedenfalls zeigen – bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen – die Beiträge insgesamt, dass die Frage danach, wie Jugendliche „ticken", dazu angetan ist, der praktisch-theologischen Reflexion einen anderen Takt beizubringen.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –

Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Begriffe, Herausforderungen und Optionen

Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven

Martin Lechner
Matthias Sellmann
Maria Widl

Martin Lechner

Was ist überhaupt „Jugendpastoral"? Eine erste Annäherung

Bei einer meiner jüngsten Fortbildungen mit Ordenspriestern zur Jugendpastoral hatte ich eine Erfahrung, die mir sehr zu denken gab. Ich hatte zwei Verteter der *Jugend 2000* eingeladen. Die Sprecherin und der Sprecher dieser Gruppe stellten mit einer beeindruckenden Performance das pastorale Anliegen dieser Gruppe vor: Wir wollen, so brachten sie es auf den Punkt, „die Schätze der Kirche in einer zeitgemäßen Form neu entdecken." Dafür geben sie den traditionellen liturgischen Formen einen modernen Anstrich: sie gestalten *Prayer-Festivals*, *Holy Hours* (= Anbetung) und *Talks* (= Katechesen). Sie pflegen den Rosenkranz, die tägliche Messe, die regelmäßige Beichte und die voreheliche Enthaltsamkeit. Sie schenken Jugendlichen in ihrer Gemeinschaft Aufmerksamkeit, vermitteln ihnen Halt und Orientierung. Und in schwierigen Fragen ihres Lebens suchen sie Rat bei ihren Priestern.

Nach drei Stunden intensiver Präsentation und Diskussion war fast die gesamte Kursgruppe begeistert. „Die Klarheit des katholischen Bekenntnisses dieser jungen Leute und ihr christliches Zeugnis im Alltag sind bewundernswert" und: „Das ist die Jugendarbeit, in der ich mich als Priester sinnvoll einbringen möchte" – so und anders lautete die nahezu einheitliche Resonanz nach drei Stunden Präsentation und Gespräch. Gleichwohl blieben mir – bei aller Hochschätzung der beiden Repräsentanten dieser Gruppierung – doch auch Fragen, nicht zuletzt an die dahinter stehende Ekklesiologie, an den Mündigkeits- und Freiheitsbegriff sowie an das Verständnis der Pastoral.

1. Eine doppelte Reduktion des Pastoralbegriffs

Um letztere Frage soll es im Folgenden gehen. Denn der Begriff „Jugendpastoral" ist ebenso wie der Begriff „Jugendseelsorge" schillernd und daher klärungs- und erläuterungsbedürftig. Beide Begriffe leiden, theologie- bzw. pastoralhistorisch bedingt, unter der Gefahr einer doppelten Verengung: unter einer materialen und unter einer klerikalen. Was ist damit gemeint?

- Die erste Verkürzung ist die *materiale*. „Jugendpastoral" bzw. „Jugendseelsorge" ist dann das, was als explizit religiös oder kirchlich erkennbar ist. Ich verweise nur auf das eben als *Programm* der *Jugend 2000* Skizzierte. Dabei gerät aus dem Blick, dass die Jugendpastoral

auch mit ganz profanen, weltlichen Dingen zu tun hat: mit Schule und Bildung, mit Ausbildungsplätzen und Jugendarbeitslosigkeit, mit Fragen struktureller Ungerechtigkeit etwa zwischen den Geschlechtern, mit der sozialen Schieflage in unserer Gesellschaft, mit finanzpolitischen Skandalen und mit dem medialen Verführungspotential. Will sie dem Anspruch der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 1) gerecht werden, dass die Christen sich von der Freude, Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders auch der Armen und Bedrängten aller Art, berühren lassen müssen, dann kann die Jugendpastoral nicht indifferent sein gegenüber der Globalisierung, den ökologischen Problemlagen und den politischen Entwicklungen auf nationaler und internationaler Ebene. Auch darf sie kritisch-engagiert im Hinblick auf die eigene Kirche sein.

- Die zweite Verkürzung des Begriffs hängt mit der ersten zusammen. Unter *klerikaler* Verengung verstehe ich die Engführung des Begriffs „Jugendpastoral" bzw. „Jugendseelsorge" auf die Tätigkeit von Priestern und theologisch ausgebildeten Berufen wie Pastoral- und GemeindereferentInnen. Vor solchen Verkürzungen sind auch moderne praktisch-theologische Bücher nicht gefeit, merkt man ihnen doch an, dass sie meist die Praxis von TheologInnen in den Blick nehmen und diese orientieren wollen. Häufig bleibt außen vor, dass in der Jugendpastoral der Kirche in der Mehrzahl nichttheologisch vorgebildete Fachkräfte, nämlich Sozialberufe, tätig sind. Denken wir an die Jugendreferentinnen und -referenten in den Jugendstellen, denken wir aber vor allem an die pädagogischen, soziologischen und psychologischen SpezialistInnen in den Feldern der Jugendhilfe. Ganz zu schweigen von den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die in diesen jugendpastoralen Feldern aktiv sind.

2. Begriffswandel in der Praxis

Bevor ich Ihnen meinen Definitionsversuch zur Jugendpastoral vorlege, möchte ich exkursartig noch einen kurzen Blick auf die Verwendung der Begriffe „Jugendpastoral/Jugendseelsorge" in der pastoraltheologischen Literatur und in der kirchenorganisatorischen Praxis werfen. Es zeigt sich nämlich Erstaunliches:

- In der *wissenschaftlichen Debatte* kann man in den Jahren nach dem Konzil bis heute die Tendenz hin zum Begriff „Jugendpastoral" feststellen – und weg vom früher gebrauchten Begriff „Jugendseelsorge". Erließen die deutschen Bischöfe bis dato immer „Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge (1936; 1945; 1957), so setzt sich unmittelbar nach Ende des II. Vatikanischen Konzils immer mehr der Begriff „Pastoral" und damit einhergehend ein pastorales Selbstverständnis durch. So

etwa in der wissenschaftlichen Literatur. Noch im Jahre 1960 schrieb Hubertus Halbfas – ganz im Duktus der vorherrschenden Terminologie – sein „Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung". Das erste wissenschaftliche Werk zur Jugendarbeit unmittelbar nach dem Konzil, führte bereits den neuen konziliaren Begriff „Pastoral" im Titel. Es handelt sich um das dreibändige „Handbuch der Jugendpastoral", das von Paul Hastenteufel (1967; 1968; 1973 herausgegeben wurden. Seitdem setzte sich der Begriff „Jugendpastoral" zunehmend durch: 1978 wird das *Jugendpastoralinstitut* gegründet. In den 80er Jahren wird ein „Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit" (1987) auf Bundesebene entwickelt. In den 90er Jahren erscheint die vom *Jugendpastoralinstitut* und der *Katholischen Akademie für Jugendfragen* gemeinsam herausgegebene Reihe „Studien zur Jugendpastoral" (6 Bände). Auch neuere Monographien führen diesen Begriff wie selbstverständlich im Titel: etwa die „Jugendpastoral" von P. C. Höring (2004) oder die „Jugendpastoral des Engagements" von H. Hobelsberger. Auch die deutschen Bischöfe erlassen nun „Leitlinien für die Jugendpastoral" (1990). – In der evangelischen Kirche ist hingegen der Begriff „Jugendpastoral" unakzeptabel. Hier sind die beiden Termini „Evangelische Jugendarbeit" und dann auch „Jugendseelsorge" in Gebrauch. Am bekanntesten ist das „Handbuch der Jugendseelsorge" von W. Jentsch (1968-73, 6 Teile in 4 Bänden).

- So kann man also feststellen: In der katholischen Theoriebildung hat sich der Begriff „Jugendpastoral" etabliert. Wie verhält es sich damit aber in der *Praxis*? Die zentrale Institution der Kirche für Jugendpastoral trägt noch die herkömmliche Bezeichnung „Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz" (afj). Gleichwohl gibt es dort ein Referat „Jugendpastorale Bildung". An der Bundesstelle des BDKJ wurde im vergangenen Jahr ein neues Referat „Kirchenpolitik und Jugendpastoral" errichtet. Auf Diözesanebene wurden in etlichen Bistümern im Rahmen von Organisationsentwicklungsprozessen die bisherigen „Bischöflichen Jugendämter" – so die herkömmliche Bezeichnung seit 1936 – umbenannt. Sie tragen nun Bezeichnungen wie „Hauptabteilung" bzw. „Abteilung Jugendpastoral" (Köln, Paderborn, Magdeburg, Münster, Trier) oder „Fachbereich Jugendpastoral" (Hildesheim) „Fachabteilungen Jugendpastoral" (Mainz, Trier) oder auch „Fachstelle für Jugendpastoral" (St. Gallen). Wie eine Recherche im Internet zeigt, sind besonders auf regionaler Ebene „Fachstellen für Jugendpastoral" eingerichtet worden. Und man traut sich auch, von „Jugendreferenten/-innen in der Jugendpastoral (Katholische Fachstellen, Katholische Jugendwerke, Katholische Jugendverbandsarbeit, Offene Kinder- und Jugendarbeit, Jugendsozialarbeit und offene Ganztagsschulen)" zu sprechen, so etwa im Bistum Köln. Also lautet die Bilanz: Auch in der

Praxis setzt sich der Begriff „Jugendpastoral" mehr und mehr durch.

3. Jugendpastoral – ein Definitionsversuch

Auf Grund dieser Entwicklung hin zum Begriff „Jugendpastoral" ist es angezeigt, diesen Begriff zu bestimmen, und zwar in materialer Hinsicht wie in formaler.

3.1 Materiale Klärung

Es gibt in der katholischen Jugendpastoral eine klassisch gewordene Kurzformel, gleichsam eine Faustformel, die P. Roman Bleistein SJ geprägt hat. Sie lautet: „Jugendpastoral ist der Dienst der Kirche an, mit und durch junge Menschen". Diese Formel ist bestechend knapp, sie sagt Wesentliches, aber eben nicht schon alles. Sie betont die diakonische Grundausrichtung der Jugendpastoral, und sie hebt die aktive Teilhabe der jungen Menschen hervor. Was in dieser Kurzformel nicht so recht deutlich wird, ist das fundamentale Ziel kirchlicher Pastoral: der Zusammenhang allen Tuns mit dem Wirklichkeit-Werden der Reich-Gottes-Botschaft in der Welt.

Weil sich der Begriff „Jugend*pastoral*" ganz offenkundig infolge der Pastoralkonstitution des Konzils durchsetzt, möchte ich an Elmar Klinger anschließen, der die pastorale Weichenstellung des Konzils treffend auf den Punkt gebracht hat, wenn er formuliert: Pastoral ist heute nicht mehr „die herkömmliche Betreuung von Laien durch Priester, sondern das zu gestaltende Verhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen". Und weiter: Pastoral ist „eine Handlung der Kirche selbst im Zeugnis ihrer Mitglieder".

Folgt man diesem Verständnis, dann wäre Jugendpastoral ganz allgemein zu begreifen als die Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zu den Lebenswelten junger Menschen einerseits, und als Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt im Ganzen unter Mitwirkung gerade auch junger Menschen andererseits.

- Schon die erste Aufgabe – die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche zur Welt der Jugend – ist heute eine enorme Herausforderung, wie wir nicht zuletzt aus der *Sinus-Jugendstudie U 27* lernen müssen. Dabei geht es der Kirche um die Subjektwerdung junger Menschen in sozialer, ja universaler Solidarität (W. Fürst) aus dem Zu- und Anspruch des Evangeliums.
- Die zweite Aufgabe, die Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt im Ganzen unter Beteiligung von jungen Menschen, erscheint nur erfüllbar, wenn die Jugend das Evangelium für sich entdecken und ihre eigene Sicht der Frohen Botschaft im Interesse des Besseren einbringen kann.

So würde ich abschließend Jugendpastoral definieren:

Jugendpastoral ist das Bemühen der Kirche um ein Verhältnis zu jungen Menschen in deren Lebenswelten, damit sie die humanisierenden Lebensmöglichkeiten des Evangeliums entdecken, sich den Glauben aneignen, ihre je eigene Berufung im Volk Gottes erkennen und ihren dynamischen Beitrag dazu leisten, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug einer Kultur des Lebens wird.

3.2 Formale Klärung

Das Schaubild versucht das Gesamtspektrum der Jugendpastoral einzufangen. Typisch für die Situation in Deutschland ist, dass die Kirche einerseits als freier Träger der Jugendhilfe tätig ist und andererseits in eigenständiger Weise jugendpastorale Angebote für junge Menschen bereitstellt.

- Die Jugendpastoral der Kirche realisiert sich zum einen *innerhalb einer christlich inspirierten Jugendhilfe*. Gemäß staatlicher Regelung im KJHG (SGB XIII) umfasst die Jugendhilfe im Wesentlichen die Jugend- und Jugendverbandsarbeit, die Jugendsozialarbeit, den Jugendschutz und die Hilfen zur Erziehung. Die freien Träger – zu denen die Kirchen als wichtigste Partner des Staates zu zählen sind – sind gehalten, diese öffentlichen Aufgaben unter Respektierung der staatlichen Vorgaben und unter Einbeziehung ihrer weltanschaulichen Überzeugungen zu realisieren. Für ihre Einrichtungen und Dienste erhalten sie staatliche Mittel. Diese treuhänderische Tätigkeit kann – sofern sie von kirchlichen Einrichtungen und Verbänden geleistet wird, durchaus als „Jugendpastoral" bezeichnet werden. Damit dieser Begriff aber in der Öffentlichkeit und bei staatlichen Stellen verstanden wird, muss man ihn übersetzen. Er heißt dann: „christlich inspirierte *Jugendhilfe* in katholischer Trägerschaft". Pastoraltheologisch gesehen handelt es sich um ein Zeugnis von der Liebe Gottes mittels eines pädagogisch gestalteten, helfenden, heilenden und befreienden Handelns. Denn Gott wird – wie Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika *Deus Caritas* einschärft – „gerade dann gegenwärtig (...), wenn nichts als Liebe getan wird (DC Nr. 31). Aus diesem Grund plädiere ich dafür, die scheinbar so pädagogischen Felder der Jugendhilfe auch pastoraltheologisch und kirchlich zu identifizieren: als Evangelisierung im Sinne der Verkündigung der Frohen Botschaft mittels des „Zeugnisses ohne Worte". Oder anders: „Indem wir Soziale Arbeit leisten, evangelisieren wir".
- Die zweite Form der Jugendpastoral besteht aus jenen Angeboten, die von der Kirche eigenständig (oder auch in Kooperation mit anderen staatlichen Institutionen, z.B. der Schule) entwickelt und realisiert werden. Diese können je nach Situation mehr diakonischer, mehr ka-

techetischer, liturgischer oder koinonischer Art sein. Ich definiere diese Form der Jugendpastoral als „*kirchliche Jugendpastoral*" und sehe sie als komplementär zu der ersteren Form. Die Kirche allein bestimmt hier die Schwerpunkte, Inhalte und Formen ihres jugendpastoralen Handelns. Auch arbeiten hier in der Mehrzahl so genannte „pastorale Berufe", d.h. theologische oder religionspädagogische Fachkräfte. Und die Kirche muss diese Tätigkeit auch selbst finanzieren. In vielen europäischen Ländern ist dies die einzige Form, in der die Kirche ihre jugendpastoralen Aktivitäten ausüben kann.

Die „christlich inspirierte Jugendhilfe in katholischer Trägerschaft" und die „kirchliche Jugendpastoral" sind zwei gleichwertige und gleichnotwendige Weisen der Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt der Jugend. Das Evangelium braucht, um ganz bezeugt zu werden, beide Wirkformen – und es braucht dafür Pastoralberufe und Sozialberufe in gleichem Maße. Nicht zuletzt braucht es die Jugendlichen selbst, die ja nicht nur Adressaten, sondern auch Akteure der Evangelisierung sind: Sie sind die ersten Apostel der jungen Menschen.

Jugendpastoral

Christlich motivierte Jugendhilfe in katholischer Trägerschaft
Kirche als freier Träger der Jugendhilfe

- Jugendarbeit/Jugendverbände (§§ 11; 12 KJHG)
- Jugendsozialarbeit (§ 13 KJHG)
- Jugendschutz/Hilfen für Familien (§ 14; 26-21 KJHG)
- Hilfen zur Erziehung (§ 27-35 KJHG)
- Hilfen für seelisch behinderte Jugendliche (§ 35-40 KJHG)
- Hilfen für junge Volljährige (§ 41 KJHG)

Kirchliche Jugendpastoral
in eigener Veranwortung der Kirche
(z.T. in Kooperation)

- Diakonisch (z.B. Jugendgefängnis; Zivildienst- und Militär-Seelsorge; Volontariat, Jugendaktionen)
- Katechetisch (z.B. Firmkatechese, Tage der Orientierung, Exerzitien, Bibelwochen, Katechesen)
- Liturgisch (z.B. Jugendgottesdienste, Jugendverspern, Taizegebet, Holy hour, Gebetswerkstätten)
- Koinonisch (z.B. Pfarrjugend; kirchliche Jugendbewegungen, geistliche Gemeinschaften, Jugendwallfahrten, Jugendkirchen)

Martin Lechner

Jugendpastoral im Plural

Praktisch-theologische Entwürfe: Optionen und ihre Wirkungen

Das Ziel meines Vortrags ist es, die praktisch-theologische Theorieentwicklung zur Jugendpastoral der vergangenen drei Jahrzehnte nicht in einem chronologischen, wohl aber thematischen Überblick darzulegen, so dass erstens die großen Linien erkennbar, zweitens die Wirkungen auf die Praxis nachprüfbar und drittens die Richtung für die praktisch-theologische Theoriebildung zur Jugendpastoral vorhersehbar werden.

1. Der Synodenbeschluss als Fokus praktisch-theologischer Theoriebildung

Anlässlich des 30-jährigen Jubiläums des Würzburger Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) hat die *Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern* eine kleine Broschüre mit dem Titel „Meilenstein in die Zukunft" erstellt[1]. Hierin werden fünf Meilensteine herausgearbeitet, die dafür stehen, dass dieses Dokument damals die grundlegenden ekklesiologischen und pastoralen Weichenstellungen des Konzils für die kirchliche Jugendarbeit adaptiert hat. Daher kann der Synodentext auch heute noch im Kern Gültigkeit beanspruchen, auch wenn man ihn „updaten" muss, weil sich der Kontext verändert hat. Ihn aber ad acta zu legen, das gehe nicht, ohne die Identität kirchlicher Jugendarbeit zu verraten.

Ich möchte hier anknüpfen und die These vertreten, dass im Synodenbeschluss „Ziele und Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit" wie in einem Keim bereits all jene Themen angelegt sind, an denen sich in den folgenden Jahren die praktisch-theologische Theoriebildung zur Jugendpastoral abarbeiten wird – nicht zuletzt deshalb, weil es gilt, Praxiskonflikte zu lösen. So gesehen markiert der Synodenbeschluss das *Ende* einer jugendpastoralen Neuorientierung in den 1960er Jahren, die durch die Rezeption des Konzils und der Umbrüche in der Pädagogik (vom integrativen zum emanzipatorischen Ansatz) geprägt ist. Zugleich ist er auch der „Anfang eines Anfangs" (K. Rahner) praktisch-theologischer

1 Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern, Meilensteine in die Zukunft. 30 Jahre Synodenbeschluss „Ziele & Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", München 2005.

Theoriebildung zur Jugendpastoral. Der Synodenbeschluss bietet in der Tat – obwohl, ja weil (!) er als Kompromiss[2] galt –„Meilensteine für die Zukunft".

2. Zentrale Diskussionsstränge der Jugendpastoral im Spiegel praktisch-theologischer Literatur

Im Folgenden möchte ich nun versuchen, sechs zentrale jugendpastorale Diskussionsstränge – daher Jugendpastoral im Plural – anhand mir bekannter, einschlägiger Literatur aufzuzeigen und deren Wirkungen auf die Praxis zu überprüfen.

2.1 Das Ringen um eine Theologie der Jugend – oder praktisch gewendet: Wie geht die Kirche mit der Jugend um?

Einen ersten großen Strang der jugendpastoralen Theoriebildung nach der Synode kann man Mitte der 80er Jahre an zwei Publikationen markieren: dem Buch „Dienst der Kirche an der Jugend" von G. Biemer[3] und in der Monographie von O. Fuchs über die prophetische Kraft der Jugend[4]. Vordergründig bieten beide Bücher eine theologische Kriteriologie der Jugendpastoral, de facto aber wurde eine wissenschaftliche Kontroverse über die Art des Umgangs mit der Jugend in der Kirche ausgefochten. Warum?

Biemer kritisiert nicht nur das ideologiebesetzte Appellieren „an das kritische Potential der Jugendlichen", welches sowohl in der Einstellung zu sich selbst, zur Gesellschaft und zur Kirche aktiviert werden solle – ein Faktum, das auf die dem Synodenbeschluss innewohnende emanzipatorische Pädagogik und die damit verbundenen Konfliktmodelle der kritischen Theorie hinweise. Aber ebenso deutlich beklagt er das theologische Defizit sowohl in den Konzepten von Jugendverbänden als auch im Synodenbeschluss selbst.[5] Die darin feststellbare Theologie sei „offen, undeutlich und vieldeutig". Sie lasse wesentliche Dimensionen vermissen: die Gnade, die Liturgie sowie eine „*wenigstens in Grundrissen klar erkenn-*

2 P. Müller, Leben und arbeiten mit einem ‚Kompromiss', in: KatBl 101 (1976)237-246; auch H. Steinkamp sieht den Synodenbeschluss als Kompromiss zwischen Vertretern eines gruppendynamisch-emanzipatorischen einerseits und eines gruppenpädagogisch-sozialintegrativen Ansatzes andererseits – vgl. H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen, München 1977, 11.

3 G. Biemer, Der Dienst der Kirche an der Jugend, Freiburg 1986 (= Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, hrsg. von G. Biemer und W. Tzscheetzsch, Bd. 1. Dieses Buch ist der erste Band einer vierbändigen Reihe „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit", Freiburg 1985 bis 1988).

4 O. Fuchs, Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen Ort einer Altersgruppe, Düsseldorf 1986.

5 Vgl. Biemer, Dienst der Kirche, 151.

bare theologische Anthropologie."[6] Eine solche Anthropologie entwickelt er im Rückgriff auf Karl Rahner, indem er die von diesem vorgestellten fünf Grundexistentialien des Menschseins – Geheimnisverwiesenheit, Freiheit, Kommunikation, Zukünftigkeit, Scheitern – zu einer „Theologischen Anthropologie des Jugendalters" hin spezifiziert. Daraus leitet er dann Bausteine eines Handlungskonzeptes kirchlicher Jugendarbeit, das der Subjektwerdung junger Menschen verpflichtet ist, ab.[7]

Die Kritik an diesem Konzept ließ aber nicht lange auf sich warten. Im Jahr der Jugend 1985 hatte *O. Fuchs* ein Seminar abgehalten, dessen Ergebnisse er im folgenden Jahr unter dem Titel „Prophetische Kraft der Jugend?" publizierte. Fuchs stört die Art und Weise des Umgangs mit der Jugend in Gesellschaft und Kirche. Man preist zwar in Sonntagsreden die innovative Kraft junger Menschen, de facto sind ihre Beiträge meist nur dort willkommen, wo sie Bestehendes bestätigen und optimieren. Gegen diese Widersprüchlichkeit votiert O. Fuchs für eine „praktische Pneumatologie",[8] die der Jugend eine innovative Rolle zuspricht. Dafür sucht er nach einem „integralen theologischen Ort", also nach einer theologischen Begründung. Er findet sie in der Figur des biblischen Propheten. Jugendliche seien, weil sie jung sind, prophetieverdächtig. Alles komme daher auf einen reziproken, erwartungsvollen Umgang mit ihnen an. Fuchs fordert dazu auf, „nicht die Gleichaltrigen-Gruppe ... weiter zu verstärken", sondern den Akzent auf intergenerative Formen der Begegnung zu setzen" – dies im Interesse der gemeinsamen, von der Reich-Gottes-Botschaft inspirierten Suche nach dem Besseren.[9]

Von diesem Denkansatz her übte Fuchs heftige Kritik am Entwurf von G. Biemer. Dessen Ansatz sei zu „pädagogisch" und „paternalistisch". Er reproduziere genau jenes Betreuungsdenken, in dem junge Menschen vornehmlich als Objekte der Erziehungsbemühungen Erwachsener erscheinen und nicht als Subjekte mit einer inhaltlichen Kompetenz für die Zukunft von Gesellschaft und Kirche. Biemer klientifiziere junge Menschen und verbiege die Chiffre vom personalen Angebot in eine gruppenpädagogische Methode zur Übermittlung christlicher Inhalte. Damit bleibe er weit hinter dem Synodenbeschuss von 1975 zurück.

Beide Ansätze zeigen durchaus Wirkung auf die Praxis der Jugendpastoral. Ohne nachzeichnen zu können, in welchen Dokumenten sich die beiden Ansätze niederschlugen, kann doch gesagt werden, dass besonders die theologische Kriteriologie von O. Fuchs das Selbstbewusstein der Jugendverbandsarbeit gestärkt hat. Vielleicht steht er ja Pate beim „Demokratieförderplan für die katholische Kirche"[10] des BDKJ von

6 Ebd.
7 Vgl. ebd., 73-112.
8 Fuchs, Prophetische Kraft, 33.
9 Ebd. 181 f.
10 Bund der Deutschen Katholischen Jugend (Hg.), Macht teilen – Gleichheit anerken-

1994. Auch könnten seine Gedanken die theoretische Basis für die Projektorientierung und auch für intergenerative Projekte sein, wie sie sich etwa in den 48- und 72-Stunden-Aktionen manifestieren, wo Jugendliche mit Unterstützung von Erwachsenen Erstaunliches vollbringen.

2.2 Das Ringen um ein Konzept der Glaubensweitergabe

Der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" stellt einen neuen Ansatz des sozialen Lernens und zugleich der Glaubensweitergabe: das Personale Angebot. Jugendlichen, so heißt es, gelten die Programme so viel wie die Personen, die diese verkörpern. Und daher komme es darauf an, dass die Botschaft Jesu den Jugendlichen in glaubwürdigen Personen begegnet. Dieser Ansatz der Glaubensbildung, ist – wie Hartmut Heidenreich in seiner beachtenswerten Dissertation[11] herausgearbeitet hat – nicht nur eine religionspädagogische Methode, sondern Ausdruck eines neuen offenbarungstheologischen und ekklesiologischen Verständnisses.

Dieser neue Ansatz blieb aber nicht unwidersprochen. Herausgefordert durch die Gründung der traditionell orientierten Katholischen Pfadfinderschaft Europas und durch Kritik aus innerkirchlichen Kreisen sah sich die Jugendarbeit schon im Jahr nach der Synode gezwungen, das Positionspapier „Die katechetische Dimension kirchlicher Jugendarbeit" nachzuschieben. Dort heißt es: „Das Kennzeichen kirchlicher Jugendarbeit liegt nicht in religiösen Maßnahmen im engen Sinn, sondern im gesamten Lebensvollzug, der aus dem Glauben gedeutet und gestaltet wird. Damit kann grundsätzlich alles, was Inhalt kirchlicher Jugendarbeit ist, ... zur Katechese werden."[12] Damit war zwar ein Pfosten eingeschlagen, aber die theologische Begründung dafür war noch lange nicht hinreichend.

Eine solche theologische Basis nachkonziliarer Jugendkatechese lieferte der Aachener Bischof Klaus Hemmerle in seinem vielbeachteten Referat beim 4. Symposium der europäischen Bischöfe 1979 in Rom, das das Thema hatte: „Jugend und Glaube in Europa". Der Titel, den er für die Veröffentlichung wählte, lautete: „Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen"[13] (Freiburg 1980). Theologisch argumentiert

---

nen. Ein Demokratieförderplan für die Katholische Kirche in Deutschland. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung 1994, Düsseldorf 1994.

11 H. Heidenreich, Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975, Münster u. a., 2004.

12 Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz/Bund der Deutschen Katholischen Jugend (Hg.), Die katechetische Dimension kirchlicher Jugendarbeit, in: F. Schmid, Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit, Freiburg 1986, 244-249, hier 246.

13 K. Hemmerle, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen,

Hemmerle mit dem gewandelten Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. In diesem *kommunikationstheoretischen (statt instruktionstheoretischen) Modell* erscheint Offenbarung als ganzheitlicher Vorgang – als Realdialog Gottes mit dem Menschen. Es ist nicht *etwas*, was Gott offenbart; er offenbart sich selbst (DV 2; 3). Offenbarung bedeutet demnach auf der Seite des Menschen nicht ein bloßes intellektuelles Erkennen, sondern ein Hineingenommen werden in die Wirklichkeit Gottes, die den ganzen Menschen erfasst und beansprucht.

Ein solches Verständnis von Offenbarung als Begegnung aber muss nun, wie Hemmerle darlegt, Konsequenzen für die Praxis der Glaubensvermittlung haben. Die Form der Traditio müsse ihrem Inhalt adäquat sein. Ein kommunikatives Offenbarungsverständnis bedinge eine Glaubensweitergabe in Gestalt eines lebendigen Kommunikationsgeschehens. Sie sei nicht mehr als eine *Ver-mittlung* von Wissen zu konzipieren, sondern ein „*Mit-Teilen* von Leben und Glauben".[14]

Es ist hier nicht der Raum, die sehr interessanten Überlegungen von Klaus Hemmerle ausführlicher darzulegen. Erwähnt aber sei, dass er 1. die Glaubensweitergabe im Bild des Weges konzipiert, der dem Weg Gottes zu uns entspricht und dass er 2. diesen Wegprozess als eine reziproke Begegnung der Generationen denkt, in der den Alten wie den Jungen eine je spezifische Aufgabe zukommt. Die Jugendpastoral, so definiert Hemmerle, sei daher nicht primär eine Pastoral, die von Erwachsenen für Jugendliche gemacht wird, sondern eine Pastoral, „die glaubende, sich für Jesus und die Nachfolge entscheidende Jugend, aber auch Kirche und ihre Gewohnheiten in Frage stellende Jugend für uns alle macht. Und am allermeisten: eine Pastoral, die gar nicht gemacht wird, sondern die ein anderer macht, jener, der in der Mitte junger Menschen und in der Mitte zwischen jungen Menschen lebt, wenn sie sich auf seinen Weg machen."[15]

Die Überlegungen von *Klaus Hemmerle* fanden, soweit ich sehe, in der Praxis leider kaum Beachtung. Waren sie theologisch zu anspruchsvoll? Umso erfreulicher ist es, dass Klaus Ritter in seiner Dissertation „Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen" die Überlegungen von Bischof Hemmerle nochmals aufnahm, vertiefte und in ein Handlungskonzept der Jugendpastoral goss.[16] Der Wert dieses traditio-fokussierten Ansatzes einer Jugendpastoral besteht sicher darin, dass er eine klare, theologisch tief fundierte Option für eine biographie- und beziehungsorientierte so-

---

Freiburg 1980.

14 A. Exeler, Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit, in: W. Dinger/R. Volk (Hg.), Heimatlos in der Kirche, München 1980, 54-79, hier 69 f.

15 Hemmerle, Christus nachgehen, 17.

16 K. Ritter, Im Angesicht Jugendlicher glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004.

wie prozesshafte Glaubensweitergabe vorlegt und jene in Schranken weist, die heute wieder nach einer instruktionsorientierten Form der Katechese rufen. Der Ansatz versteht die Traditio als lebendiges Kommunikationsgeschehen, in dem auch die jungen Menschen eine unverzichtbare Rolle spielen, um die Kultur des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens – und nicht nur einen religiösen Wissensvorrat (!) – in die nächste Generation zu übermitteln.

Einen zweiten, wichtigen Beitrag zur theologischen Fundierung und Konzipierung der Glaubensweitergabe in der kirchlichen Jugendarbeit hat *Herbert Haslinger* geleistet. Der Titel seines Buches ist ebenfalls programmatisch: „Sich selbst entdecken – Gott erfahren."[17]. Haslinger greift auf den Mystagogiebegriff Karl Rahners zurück.[18] Dieser besagt, dass Gott mit jedem Menschen in Berührung steht, auch wenn der Mensch sich dessen nicht bewusst ist. Und daher komme es darauf an, die ursprüngliche Gottesbeziehung bewusst zu machen, indem man den Menschen darin begleitet, sich selbst in seiner eigenen Tiefe und darin die Begnadung durch Gott zu entdecken. Haslinger entwickelt von hier her sein Konzept einer mystagogischen Praxis der Jugendarbeit. Deren Globalziel bestimmt er mit „Glaubensverkündigung". Obwohl man auf den ersten Blick vermuten könnte, damit verlasse er die als Diakonie bestimmte Basis des Synodenbeschlusses, so verhält es sich doch anders. Denn Haslinger definiert – ähnlich wie Klaus Hemmerle – Glaubensvermittlung *erstens* als einen „existentiell-ganzheitlichen Akt, der viel mit Subjektwerdung zu tun hat; *zweitens* versteht er Glaubensbildung als prozesshaften Vorgang hin zu einer Personwerdung und zu einer christlichen Lebenspraxis; und schließlich *drittens* konzipiert er die mystagogische Praxis als ein Begegnungsgeschehen unter der Voraussetzung gegenseitiger und erwartungsvoller Wertschätzung. Sie dürfe nie als ein bloß einbahniger und monologer Unterweisungsvorgang betrachtet und realisiert werden.

Soweit ich sehe, hat dieser Ansatz Haslingers eine respektable Resonanz in der Praxis gefunden. Immer wieder trifft man auf ihn in Konzepten der außerschulischen Glaubensbildung und Jugendarbeit. Damit hat seine Arbeit dazu beigetragen, den Pfad festzulegen, auf dem sich eine, dem Konzil verpflichtete Glaubensbildung bewegen muss. Dass dies ein diakonischer, die Subjektwerdung junger Menschen fördernder Weg sein muss, wird von ihm in dem Buch „Na Logo!"[19] nochmals eindrücklich he-

17 H. Haslinger, Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis der Jugendarbeit, Mainz 1991.

18 Deren Kerneinsicht ist, dass der Mensch immer schon von Gott her gedacht und geliebt ist, und somit in einer Gottesbeziehung steht, auch wenn er nicht darum weiß. In einer mystagogischen Praxis gelte daher, dem anderen Menschen so zu begegnen bzw. ihn so zu begleiten, dass er sich seiner geheimnishaften Existenz in Beziehung zu Gott bewusst wird und dass sich dieses Bewusstsein in einem Mensch-sein-Können auswirkt, das dem Wert des Menschen vor Gott gerecht wird.

19 H. Haslinger, Glaubenswissen – nie war es so wertvoll wie heute. Von der

rausgestellt.

2.3 Das Ringen um das Gesamtkonzept der Jugendpastoral

Der Synodenbeschluss schließt mit einer kleingedruckten Anmerkung ab, die man nicht überlesen sollte. Es heißt dort: „Für ein Gesamtkonzept der Jugendpastoral sind auch andere Arbeitsergebnisse der Synode heranzuziehen."[20] Dieser Hinweis auf ein Gesamtkonzept von Jugendpastoral, deren diakonischer Teilbereich im Synodenbeschluss kirchliche Jugendarbeit theoretisch fundiert wurde, war Anstoß für die weitere praktisch-theologische Theoriebildung. Damit kam *einerseits* in den Blick, dass es einer übergreifenden praktisch-theologische Handlungstheorie bedarf, in die der diakonische Ansatz eingebunden ist; *andererseits* wurde zunehmend deutlich, dass es neben der Jugendarbeit auch andere Felder der Jugendpastoral gibt, die dringend einer praktisch-theologischen Theorie bedürfen.

Ein äußerst wichtiger Impuls zu einer auf alle Felder der Jugendpastoral übergreifenden pastoralen Handlungstheorie wurde von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der DBK Mitte der 1980er Jahre initiiert. Bei mehreren Arbeitstagungen lies man sich von Überlegungen aus der französischen Katechese (von *Philippe Béquerie*, in den 70er Jahren Leiter des Pastoral-Liturgischen Zentrums Paris) inspirieren, in denen die Diakonie mit der Katechese und Liturgie zu einem Glaubensweg zusammengedacht wird. Dietrich Zimmermann inspirierte uns damals mit dem Dreischritt: „Leben – Deuten – Feiern". Seine wichtigen Impulse sind in dem gleichnamigen Büchlein[21] publiziert. Mit diesen Überlegungen fand man damals aber auch Zugang zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi". Auf der Basis beider Inspirationen wurde durch die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge unter Federführung von H.-G. Ziebertz, Peter Bleeser und Dieter Funke ein „Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit"[22] entwickelt. Wie es im Vorwort heißt, erfüllte damit die Arbeitsstelle den Auftrag der Bischofskonferenz, „ihren Beitrag zu einem

---

Notwendigkeit, den Glauben zur Sprache zu bringen, in: ders./S. Honecker (Hg.), „Na logo!". Glaubenswissen in der Jugendpastoral, Kevelaer/Düsseldorf 2002, 121-190.

20 Vgl. Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, S. 288-311, hier 311. Als relevant für ein Gesamtkonzept werden dort sechs Beschlüsse bzw. Arbeitspapiere der Synode aufgeführt, u. a. „Unsere Hoffnung", „Das katechetische Wirken der Kirche" und „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität".

21 D. Zimmermann (Hg.), Leben – Deuten – Feiern. Eine Orientierung für Katechese und Pastoral, München (Deutscher Katechetenverein e.V.) 1994.

22 Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, Düsseldorf (Carls-Mosterts-Pl. 1), Entwurf Oktober 1987.

Gesamtkonzept von Jugendpastoral insgesamt“[23] zu leisten. Und weiter: „Dieses Papier versteht sich als ein Pastoralkonzept und beschreibt den Dienst der Kirche mit, unter und an jungen Menschen.“[24] Inhaltlich ist das Dokument befreiungstheologisch inspiriert. Unter dem Leitgedanken „Vom Tod zum Leben“ wird eine Analyse der Lebens- und Todeszeichen aus der Perspektive der Jugend vorgenommen, die theologisch gedeutet und zu konkreten Handlungsoptionen verdichtet werden. In Anlehnung an „Evangelii nuntiandi“ wird abschließend das jugendpastorale Handeln als Realisierung evangelisatorischer Optionen entfaltet. Leider fand dieses leidenschaftlich geschriebene Dokument keine Akzeptanz bei den bischöflichen Auftraggebern und verschwand still und heimlich in der Schublade. Eine Arbeitsgruppe der Jugendkommission entwickelte dann 1991 die „Leitlinien zur Jugendpastoral“[25]. Sie verstehen sich zwar ebenfalls als Gesamtkonzept und nehmen das Evangelisierungsparadigma auf, in inhaltlicher Hinsicht aber sind sie nur ein schwacher Aufguss der Gedanken des Entwurfes von 1987.

Erwähnen darf ich an dieser Stelle meine Dissertation „Pastoraltheologie der Jugend“[26]. Sie ist aus diesem Diskussionskontext erwachsen und erhebt den Anspruch, eine solche Gesamttheorie für verschiedene Felder der Jugendpastoral im Paradigma der Evangelisierung zu formulieren. Als Band 1 einer 6-bändigen Reihe „Studien zur Jugendpastoral“ (SB) ist sie wie alle anderen Bände dem Anliegen einer praktisch-theologischen Fundierung der Jugendpastoral verpflichtet. Sie hatte starke Wirkungen auf Konzepte der Jugendpastoral und auf die Praxis, was sich nicht nur in einer zweiten Auflagen der Arbeit, sondern auch in diözesanen Jugendpastoralkonzepten niederschlug, explizit im Pastoralen Rahmenkonzept für die kirchliche Jugendarbeit und Jugendsozialarbeit im Erzbistum Köln (1999).

Dem Anliegen einer solchen gesamtpastoralen Fundierung ist auch die Dissertation von Patrik C. Höring[27] verpflichtet. Höring greift den biblischen Koinonia-Begriff auf und hält diesen für ein „neues Paradigma der

23 Ebd., 2.

24 Ebd., 3; Es werden dann folgende Handlungsfelder aufgezählt: Schulischer RU, Gemeindekatechese, Jugendarbeit in Verbänden, Gemeinden, Dekanaten, offenen Einrichtungen, die Ministrantenarbeit, die Angebote der Klöster und anderer geistlicher Gemeinschaften, aber auch die Einrichtungen für sozial Gefährdete und spezielle Personengruppen.

25 Leitlinien zur Jugendpastoral, 20. September 1991 (= Die deutschen Bischöfe. Pastoralkommission, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 10).

26 Martin Lechner, Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche, München 1990 (^{2}1996).

27 Patrik C. Höring, Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft, Stuttgart, Berlin, Köln 2000.

Seelsorge"[28]. Seine Absicht ist es, die Koinonia als „Leitmotiv einer zeitgemäßen (Jugend)Pastoral"[29] zu entfalten. Koinonia – d. h. Begegnung und Beziehung – sei keine bloße Methode, sondern „*eine Lebens- und Handlungsweise*" d. h. „eine kirchliche Grundfunktion, die den weiten Bereich christlich-kirchlicher Begegnungs- und Beziehungspraxis bezeichnen soll."[30] Von ihr her werde alles kirchliche Handeln – die Diakonia, die Martyria, die Leiturgia– geprägt. Koinonia sei Ausgangs- und Zielpunkt kirchlichen Lebens. In der Begegnung baut sich Kirche auf und wird zum Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes.

In dieser Koinonia-Ekklesiologie sieht Höring nun das Gestaltungsprinzip einer Jugendpastoral schlechthin und entfaltet ein Handlungskonzept einer Jugendpastoral als Begegnung. Ihr Grundziel sei die symmetrische Begegnung im Raum der Kirche, also die Begegnung von grundsätzlich gleichberechtigten Subjekten im Horizont der angebrochenen Herrschaft Gottes. Höring formuliert unverzichtbare Grundhaltungen für eine solche Jugendpastoral, er entwickelt konkrete Schrittfolgen und fordert notwendige strukturelle Rahmenbedingungen ein.[31] Insgesamt liegt m. E. der Wert seiner Arbeit darin, dass er eine Schwachstelle der bisherigen jugendpastoralen Reflexion überwindet, nämlich die doch wenig ausgefeilte Ekklesiologie. Das von ihm entworfene Handlungskonzept postuliert – ähnlich wie Fuchs, Hemmerle und auch Haslinger – eine subjektorientierte, kommunikative und intergenerative Praxis als Voraussetzung kirchlicher Traditio.

Dieses Ringen um ein Gesamtkonzept von Jugendpastoral zeigte durchaus Wirkungen in der Praxis. Es floss nicht nur in diözesane Jugendpastoralkonzepte ein, sondern prägte auch institutionelle Organisationsprozesse (etwa die Trennung von Jugendamt und BDKJ, erstmals 1985 in Augsburg, später auch andernorts; die Trennung von afj und BDKJ mit Neubestimmung der amtlichen und verbandlichen Aufgaben; die Umbenennung von Jugendämtern zu Fachabteilungen Jugendpastoral etc.). Verwiesen sei auch auf die „Eckpunkte zum Verständnis von Jugendpastoral im BDKJ" (2004), in denen die Arbeit des BDKJ in einem jugendpastoralen Gesamtkonzept verortet wird, das im Evangelisierungsgedanken wurzelt. Man findet Spuren dieser Debatte auch in caritativen Feldern wie der Erziehungshilfe und Jugendsozialarbeit beispielsweise in dem Dokument „Heimerziehung als Dienst der Kirche".[32] Dort wird nicht mehr von den „pastoralen Aufgaben

28 Ebd., 261.
29 Ebd., 189.
30 Ebd., 249.
31 Vgl. ebd., 249-321.
32 Verband katholischer Einrichtungen der Heim- und Heilpädagogik (Hg.), Heimerziehung als Dienst der Kirche, Freiburg 1995; vgl. auch: Unsere Verantwortung für junge Menschen in der Heimerziehung, 10. Januar 1997 (= Die deutschen Bischöfe, Kommission für caritative Fragen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen

in der Heimerziehung" gesprochen, sondern von der „Heimerziehung als pastoraler Aufgabe."[33] Die Titel unserer eigenen Reihe „Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral"[34] belegen, dass wir uns – der Option der Salesianer Don Boscos für die ärmere Jugend folgend – auf die jugendpastorale Theoriebildung in Feldern jenseits der Jugendarbeit konzentriert haben: Gemeinde – offene Jugendarbeit – Schule – Hilfen zur Erziehung – Jugendhilfe. Der demnächst erscheinende Band 6 zum Thema „Religion in der Jugendhilfe"[35] setzt dieses Anliegen fort.

2.4 Das Bemühen, mit der Jugendpastoral auf der Höhe der Zeit zu sein

Der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" betrachtet die Analyse der psychosozialen und gesellschaftlichen Bedingungen als unverzichtbare Erkenntnisquelle für die Mission der Kirche. Nach dem Schema „Sehen – Urteilen – Handeln" wird die Analyse der Gegenwartssituation an den Anfang der Überlegungen gestellt, dies aus der Überzeugung, dass in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen, die von Jugendlichen in besonders sensibler Weise wahrgenommen werden, die Herausforderungen erkennbar werden, die Gott der Kirche heute stellt: „Vox temporis vox dei"!

Vielleicht mehr als alle anderen Gruppen in Theologie und Kirche hat die jugendpastorale Theoriebildung diese Aufforderung ernst genommen. Nicht nur die sozialwissenschaftlichen Jugendstudien[36] wurden mit Interesse und mitunter auch kritisch rezipiert. Man denke etwa an Silvia Thonaks kritische Relecture der Shell-Jugendstudien, in der sie nachweisen kann, „dass die Autorinnen und Autoren mit ideologisch verstelltem, institutions- und kirchenkritisch verengtem Blick oder zumindest *nicht vorurteilsfrei subjektorientiert* an das Thema Religion bei Jugendlichen herangegangen sind."[37] Aus diesem Grunde war man auch bemüht, eigene Forschungen durchzuführen. Zu denken ist hier vor allem an die beiden österreichischen Jugendwertestudien: „Experiment Jungsein" und "Lieben, Leisten, Hoffen"[38] oder auch an etliche regionale und verband-

Bischofskonferenz, H. 17).

33 Vgl. Heimerziehung als Dienst der Kirche, a.a.O., 7.

34 Vgl. Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral, hrsg. von K. Bopp/M. Lechner, 6 Bde., 1998-2001.

35 M. Lechner/A. Gabriel, Religion in der Jugendhilfe, München 2008 (= Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral, Bd. 6).

36 Vgl. etwa die letzten beiden Shell-Jugendstudien aus den Jahren 2002 und 2005; oder C. Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung, Opladen 1998, oder auch die Studie des Forschungskonsortiums WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

37 Sylvia Thonak, Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster 2003, hier 302.

38 Ch. Friesl (Hg.), Experiment Jung-Sein. Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher,

liche Jugendstudien.

An dieser Stelle muss einmal laut und deutlich gesagt werden, dass die jugendpastorale Theoriebildung, deren unverzichtbarer Teilaspekt die Wahrnehmung der Gegenwartssituation ist, nicht nur an den Lehrstühlen betrieben wird. Sie ist Gegenstand der Arbeit in vielen Fachstellen und Fachinstituten auf Bundes- und Diözesanebenen. Die jugendpatorale Reflexion ist ebenso Gegenstand der praktischen Arbeit, von deren Anstößen und Rückfragen die Theoriebildung lebt. Gegenwärtig lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – wenigstens vier kairologische Reflexionsstränge entlang von gesellschaftlichen Trends nachzeichnen.

- *Der Trend zur Ästhetisierung und zum Event:* Mit den Stichworten *‚iconic turn'*, *Eventisierung*, *Erlebnis* verbindet sich eine Diskussion über eine neue Epoche und eine neue Jugendgeneration, die ein anderes Denken, Fühlen und kulturelles Empfinden hat als die 68er Generation, die bisher prägend war. Matthias Sellmann mahnt an, dass die Jugendpastoral sich noch nicht ausreichend auf die postsäkularen Bedingungen jugendlicher Existenz eingestellt habe. Nicht nur das Passungsverhältnis zwischen den biographischen Themen Jugendlicher und dem Angebot der Jugendpastoral stimme nicht mehr, die Jugendpastoral habe auch aufgrund der unterschiedlichen semantischen und stilistischen Präferenzen ein Kommunikationsproblem. Seine Forderung nach einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral gilt es gewiss weiterzudenken, wenngleich etwa im „Experiment Jugendkirche"[39] hier schon wichtige Impulse aufgenommen wurden. Das Heft „Event im Trend"[40] bejaht ebenfalls die Notwendigkeit eines neues Stils der Jugendpastoral, der nicht mehr vom Verpflichtungs-, sondern vom Gelegenheitsmodus geprägt sein muss. Die Jugendpastoral dürfe sich zwar dem Eventtrend nicht verschließen, müsse aber verantwortlich mit ihm umgehen. Es stehe ihr gut an, eventkulturelle Elementen aufzunehmen, ohne aber die Subjektorientierung preiszugeben. Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang verdient auch das Buch „Engagement und Performance"[41], weil dort die beiden Protagonisten dieser Diskussion – M. Sellmann und H. Hobelsberger – ihre jeweilige Sicht, teilweise kontrovers, artikulieren können, aber auch weil das

---

Wien 2001; Ch. Friesl/I. Kromer/R. Polak (Hg.), Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, Wien 2008.

39 Hans Hobelsberger u. a. (Hg.), Experiment Jugendkirche, Kevelaer 2003; R. Ulmer, One of us. Jugendgottesdienste & Jugendkirche, Stuttgart 2005; Freitag, Michael/ Scharnberg, Christian (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Kevelaer 2006.

40 H. Hobelsberger/P. Hüster (Hg.), Event im Trend. Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002 (= Diskussion, Praxis, Dokumentation, hrsg. von der afj, Bd. 8).

41 M. Brandl u. a. (Hg.), Engagement und Performance. Kirchliche Jugend(verbands) arbeit heute, Düsseldorf 2007.

Buch zeigt, wie professionell heute etwa in Grundsatzreferaten von diözesanen Jugendämtern gearbeitet wird. Pastoraltheologisch besonders erwähnenswert ist in diesem Kontext die Dissertation von Helmut Jansen „Wenn Freiheit Wirklichkeit wird“[42]. Den skizzierten postmodernen Trend zur „medialen und körperlichen Selbstexplikation“, zur „individuellen Ästhetisierung dispersiver Religiosität“ und zum „selektiv-pragmatischen Lebensmanagement“ aufnehmend, entwickelt Jansen eine erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung. Er verteidigt vehement die Subjektorientierung in der Jugendpastoral und entwirft die Jugendpastoral als „ein erlebbares Heilsgeschehen in Freiheit“. Ihr Ziel sei die „befreiende Ermutigung zur Selbstrealisierung“ des jungen Menschen. Die Arbeit ist ein Beispiel, wie aus der Wahrnehmung eines Trends mit Hilfe subjektsoziologischer und subjekttheologischer Reflexion ein jugendpastorales Handlungskonzept entstehen kann.

- *Trend zum Voluntariat:* Ähnliches kann auch für die beachtenswerte Dissertation „Jugendpastoral des Engagements“[43] von Hans Hobelsberger gesagt werden. Er lässt sich von der neu aufbrechenden Konjunktur des Voluntariats inspirieren und durchdenkt diese Thematik auf ein jugendpastorales Handlungskonzept. Auf der Basis des diakonischen Ansatzes von Jugendpastoral ist es ihm daran gelegen, das in den Jugendgruppen und Gemeinschaften vorhandene – und oft auch ungehobene – Solidarisierungspotential zu aktivieren, dies im Interesse sowohl der Subjektwerdung junger Menschen als auch im Interesse des Gemeinwohls. In dem Buch findet man eine Zusammenstellung der Engagementforschung ebenso wie theologische Fundierungen, Ausführungen über Engagementformen und – besonders erwähnenswert – Qualitätsmerkmale eines Engagements in diakonischer Jugendpastoral.
- Der „*Megatrend Religion*“[44] ist ein dritter Reflexionsstrang in der praktisch-theologischen Theorieentwicklung zur Jugendpastoral. Stellvertretend für die Vielfalt der Publikationen und Aufsätze zu diesem Thema seien hier nur zwei Autoren genannt, die zur Klärung der gegenwärtigen religiösen Lage in der Jugend beigetragen haben. Zunächst einmal sind es die von H.-G. Ziebertz verantworteten Studien „Religiöse Signaturen heute“ und „Letzte Sicherheiten“.[45] Hier hat vor allem die

42 H. Jansen, Wenn Freiheit Wirklichkeit wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung, Münster 2006.

43 H. Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher, Würzburg 2006 (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 67).

44 Grundlegend dazu vgl. R. Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; dies., Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.

45 H.-G. Ziebertz/B. Kalbheim/U. Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspäda-

dort vorgestellte Typologie jugendlicher Religiosität ein differenzierteres Bild jugendlichen Glaubens befördert. Sozusagen aus eigener praktisch-theologischer „Produktion" stammen auch die vielbeachteten Sammelbände zum Thema „Jugend, Religion, und Modernisierung"[46] sowie „Religionsstile Jugendlicher"[47]. Die Liste der Publikationen und Themenhefte zu dieser Fragestellung ist breit und an dieser Stelle nicht weiter nachzuzeichnen. Ein Heft aber sollte noch erwähnt werden, weil es dokumentiert, dass der postsäkulare Religiositätstrend auch Gegenstand von Studientagen bei Strukturkonferenzen der Jugendpastoral war und ist. Die Jahreskonferenz Jugendseelsorge widmete sich im Jahre 1999 der „ungebrochenen Macht des Religiösen".[48] Andernorts geschah Ähnliches.

- *Die „neuen Milieus":* In den vergangenen Jahren hat die Milieu-, Mentalitäts- und Lebensstilforschung einen enormen Auftrieb erhalten. Auch die beiden großen Kirchen nahmen diesen Faden auf und gaben entsprechende Untersuchungen in Auftrag.[49] Die Ergebnisse veranlassten den BDKJ und Misereor, eine eigene Jugendstudie erstellen zu lassen, die jetzt vorliegt.[50] Sie will Einblicke und Orientierungen geben, um die Zukunft der Jugendpastoral zu inspirieren. Die Studie ist ein Analyseinstrument. Ob und wie sie darüber hinaus auch pastoraltheologisch fruchtbar gemacht werden kann, das wird die Aufgabe der nächsten Zeit sein.

2.5 Das Ringen um eine pastorale Identität der Mitarbeiter/-innen

Der Synodenbeschluss versteht sich – übrigens mit Verweis auf den zunehmenden Priestermangel und auf die damals neuen Sozialpädagog(inn)en – als eine Theorie für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Jugendarbeit. Dabei formuliert er in concreto ein Kooperationsmodell zwischen Priestern und Laien, das m. E. den Vorgaben des Pastoralbegriffs

---

gogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg 2003; *H.-G. Ziebertz/U. Riegel*, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh/Freiburg 2008.

46 K. Gabriel/H. Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung, Opladen 1994.

47 W. Tzscheetzsch/H.-G. Ziebertz (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996.

48 Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die ungebrochene Macht des Religiösen. Theologische und pädagogische Handlungsperspektiven für die Jugendpastoral. Dokumentation der Jahreskonferenz Jugendseelsorge, Aachen 2009 (= Diskussion, Praxis, Dokumentation, hrsg. von der afj).

49 Vgl. die Studie „Kirche und Milieu" der evangelischen Kirche und die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005" der katholischen Kirche.

50 Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor (Hg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.

des Konzils noch nicht gerecht wird. Denn es trennt zwischen pastoralen Aufgaben (Priester) einerseits und pädagogisch-organisatorischen Aufgaben (Laien) andererseits. Dieses Ressortdenken war die Ursache, dass es den sozialpädagogisch vorgebildeten Laienmitarbeiter(inne)n lange Zeit und bis heute sehr erschwert war, eine pastorale Identität zu entwickeln, d. h. die Frage zu beantworten, was ihre Tätigkeit in der kirchlichen Jugendarbeit mit dem Reich Gottes und der Kirche zu tun hat.[51] Die vielerorts – und explizit in dem Brief des damaligen Jugendbischofs Tenhumberg an die Mitarbeiter/-innen in der Jugendpastoral[52] – geführte Klage über mangelnde Kirchlichkeit und spirituelle Kompetenz der Sozialberufe gipfelte in der Forderung, die Mitarbeiter/-innen bräuchten eine doppelte Kompetenz: „eine im fachlichen (in Gruppenarbeit, Sozialpädagogik, Beratung, Organisation usw.) wie im religiös-spirituellen Bereich (Glaubenswissen, Glaubensleben, Religionspädagogik, Liturgie usw.)."[53]

Dies führte in der Folge zu zahlreichen Überlegungen. Roman Bleistein meinte, die Sozialpädagog(inn)en bräuchten kein Theologiestudium, sie müssten aber über einen „reflektierten Glauben und über die alltägliche Praxis des christlichen Lebens verfügen"[54] In dieser Linie habe auch ich argumentiert in diversen Aufsätzen und ausführlich dann in meiner Habilitationsschrift „Theologie in der Sozialen Arbeit"[55] meine Ansicht zu einem Kompentenzmodell für den Dienst in der Jugendpastoral verdichtet. Die Jugendpastoral wird demnach von unterschiedlichen Fachleuten gemeinsam getragen: von Theolog(inn)en (Priester und Laien), von Religionspädagog(inn)en und von Sozialpädagog(inn)en. Aufgrund ihrer je unterschiedlichen fachlichen Kompetenz kommt Ihnen eine je spezifische Bedeutung und Rolle für die Verwirklichung der Jugendpastoral in den unterschiedlichen Feldern zu. Nicht hier die Pädagoginnen, die erziehen, und dort die Theolog(inn)en, die evangelisieren! Nein! Vielmehr gilt: Mittels der kirchlichen Jugendarbeit, selbst und gerade dort, wo sie ganz alltäglich und profan erscheinen mag, geschieht Evangelisierung. Oder noch mal anders gesagt: Die pädagogische Tätigkeit ist eine pastorale, und umgekehrt: die pastorale ist (auch) eine pädagogische!

Es ist interessant, wie diese Überlegungen von Sozialberufen als Träger

51 Im Erzbistum München und Freising ging dieses Ressortdenken in den 80er Jahren sogar soweit, dass Sozialpädagogen untersagt wurde, religiöse Angebote zu machen.

52 Bischof Heinrich Tenhumberg, Miteinander unterwegs. Bischöfliches Wort an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979).

53 Ebd., 19.

54 R. Bleistein, Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit, in: StdZ 106(1981) 266-273, 273.

55 M. Lechner, Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit, München 2000.

der Jugendpastoral heute doch weithin Allgemeingut geworden sind. Das liegt auch daran, dass die Mehrzahl der Diözesen mittlerweile theologische oder pastorale Einführungskurse für sozialpädagogische Fachkräfte eingerichtet haben, erstmals in Bayern (seit 1990)[56], später auch in anderen Bistümern, etwa in Köln, Paderborn, Speyer/Mainz. Man ist wirklich erfreut, wenn man auf den Internetseiten von Fachabteilungen und Fachstellen für Jugendpastoral sehen kann, wie sehr bei pädagogischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ein pastorales Bewusstsein gewachsen ist. In diesem Zusammenhang ist auch das Dokument „Geistliche Jugendverbandsleitung"[57] zu erwähnen, in dem das frühere „Notfall-Modell" für die geistliche Leitung von Jugendverbänden durch theologisch gebildete Laien nun durch ein echtes „Charisma-Modell" ersetzt wird, in dem Priester, Diakone und theologisch vorgebildete Laien diese spezifische Aufgabe „in Zuordnung zueinander entsprechend ihrer Stellung in der Kirche und den Erfordernissen der Situation"[58] ausüben. Bei aller Unterschiedlichkeit wird aber die Gemeinsamkeit hervorgehoben.

3. Ausblick

Ohne den weiteren Ausführungen und der Diskussionen über die Zukunft der Jugendpastoral vorgreifen zu wollen, denke ich doch, dass bereits die Grundlinien für die künftige jugendpastorale Theoriebildung und Praxis deutlich geworden sind. Aus meinem begrenzten Horizont möchte ich folgende Themen wenigsten kurz antippen.

- Die Subjektorientierung, d. i. die Frage, was und wie die Jugendpastoral dazu beitragen kann, dass junge Menschen in der globalisierten, „fluiden Weltgesellschaft" eine stabile Ich-Identität in sozialer Solidarität ausbilden können. Eine *subjektorientierte Jugendpastoral* ist Gebot der Stunde.
- Die Option für die Ärmeren, d. i. die Zuwendung und das Engagement für die Modernisierungsverlierer hierzulande und in der einen Welt. Die Felder der Jugendsozialarbeit, der aufsuchenden Jugendarbeit, der Hilfen zur Erziehung usw., aber auch Themen wie weltweite soziale Gerechtigkeit, Migration, Bewahrung der Schöpfung brauchen mehr pastoraltheologische Aufmerksamkeit. Eine *gerechtigkeitsorientierte Jugendpastoral* wird nötig sein.

56 Vgl. Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern (Hg.), Evaluation Berufseinführung in katholische Jugendarbeit, München 2003 (= Bai-Impuls).

57 Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden, 22. Januar 2007 (= Die deutschen Bischöfe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 87).

58 Vgl. ebd., 16.

- Die Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Milieus mit unterschiedlichen Lebensstilen, Ästhetiken, kulturellen Vorlieben und materiellen Basen sollte praktisch-theologische Bemühungen um eine *lebensweltlich orientierte Jugendpastoral* einfordern.
- Die Frage der Traditio, d. h. die Frage, wie in einer wachsend multikulturellen, multireligiösen und säkularen Kultur der christliche Glaube als christliche Lebenskultur tradiert werden kann. Die Fragen der „Konversion junger Menschen" und eines Jungen-Erwachsenen-Katechumenats sollten angegangen werden. Eine *konversionssensible Jugendpastoral* wäre zu entwickeln – einen erste Ansatz dazu hat Michal Kaplanek gemacht.

Die Jugendpastoral ist ein für die Kirche unverzichtbarer Seismograph. Sie ist aber auch ein Protagonist, ein Vorreiter für die zukünftige Gestalt der Kirche. Und sie ist – wie es im Leitbild des BDKJ Mainz heißt – „ein Handeln der Kirche, damit junge Menschen die Lebensmöglichkeiten, die das Evangelium bietet, entdecken und sich aneignen können." In diesem Sinne wünsche ich allen hier Kraft und Ausdauer, diesen spezifischen Teil kirchlicher Praxis nach Kräften zu unterstützen.

Matthias Sellmann

Christsein im „iconic turn" der Gegenwartskultur

Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral

Religiosität ist immer eine Kombination aus einem Welt- und einem Selbstverhältnis, wobei sich beides mit einem inhaltlichen Impuls und einer wechselseitigen Begründung von „Selbst" und „Welt" verbindet. In jedem Fall reagiert Religiosität nicht nur auf eine wie auch immer wahrgenommene und bewertete Welt, sondern sie konstituiert auch Welt; und dies nicht nur metaphysisch im Sinn des semiotischen Aufbaus einer (dann: transzendenten) Parallelwelt, sondern auch intraphysisch im Sinn einer Disposition zu dem, was man dann „Wirklichkeit" nennt.[1] Sei der Inhalt der Religiosität noch so weltfern oder gar weltfeindlich – Religiosität ist und bleibt ein Modus von Wirklichkeitserfahrung und von Wirklichkeitsbewältigung. Wer also verstehen will, wie Religionen sich im faktischen Gebrauch verändern, dem steht der Weg frei, über die Veränderung von Rezeptionsmodi allgemeiner Wirklichkeit näheren Aufschluss über Anpassungsprozesse religiöser Stile zu bekommen.

Dieser Denkweg wird im Folgenden für jede/n empfohlen, der tiefer verstehen will, wie jugendliche Religiosität in der Postmoderne evoluiert. Die These lautet, dass ein umfassender Wandel der generativen Rezeption von Wirklichkeit stattgefunden hat, der den zentralen Leseschlüssel für das veränderte Religionsverhalten der Jüngeren abgibt. Konkreter: „Wirklichkeit" begegnet im auslaufenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert vor allem medial-ästhetisch und nötigt zur Ausbildung entsprechend sensueller, konnektiver und polyzentraler Rezeptionskompetenzen. Das, was Ältere heute an den Jüngeren irritiert,[2] ist genau dieser Moduswechsel der Wirklichkeitsrezeption weg von der diskursiven Durchdringung hin zur ästhetischen Kontemplation, den die philosophische Debatte als „iconic turn" bezeichnet. Im iconic turn ist „Wirklichkeit" kein Gegenüber mehr, auf das hin sich das kantische autonome Subjekt der transzendentalen Apperzeption kritisch-kognitiv entwirft – ja: noch entwerfen könnte. Sie ist eine Art Sphäre, die mich je umschließt, mich zu ihrem Ko-Produzenten macht, mit vielen Zentren

1 Dazu jetzt material- und kenntnisreich Johannes E. Hafner / Joachim Valentin (Hgg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, Stuttgart 2009.

2 Und das tut es offenbar massiv. Man vergleiche nur jüngere journalistische Polemiken, etwa die von Jens Jessen, Die traurigen Streber, in: Die Zeit vom 28.8.2008; oder Hans Ulrich Gumbrecht, Die Jugend von morgen, in: SZ-Magazin vom 4.4.08.

und Ursprüngen, jedenfalls nicht letztlich verortbar in einem Denk- oder Setzungsakt des Subjekts.[3] „Wirklichkeit" erschließt sich postmodern weniger konsekutiv als simultan; eine verstehbare Repräsentation ihrer selbst gelingt ikonisch und inszenatorisch besser als diskursiv und platonisch. Pointiert: Das Projekt einer „Lesbarkeit der Welt" (Blumenberg) hat sich gewandelt in ihre „Tanzbarkeit"; die Welt, mindestens die Welt der heute Jüngeren, ist kein Buch, sondern ein T-Shirt (Beat Wyss). Oder anders: Zukunftsbefähigende Wirklichkeitserschließung ist performativ.

Dieser Wandel soll im Folgenden Ausführungen zu einem pastoraltheologischen Forschungsprogramm provozieren. Es werden Denkhorizonte eröffnet, wie jugendliches Christsein im iconic turn empirisch verstanden und theologisch „aufgehoben" werden kann.[4] Ziel ist es vor allem, von der theoretischen Kraft der Pastoralästhetik für die Jugendpastoral zu überzeugen. Kairologisch wird nachvollzogen, wie die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche gegenwärtiger Welterfahrung in die Logik des Bildes überwechseln, und wie junge Leute heute diesem Wandel entsprechen. Kriteriologisch wird gefragt, in welcher Weise die Theologie den iconic turn produktiv aufzunehmen in der Lage wäre und welche neuen Einsichten hier zu gewinnen sind. Knapp gehaltene praxeologische Bemerkungen bilden den Schluss.

1. Der Ort und seine Irritationen: Jungsein im iconic turn

Jungsein ereignet und exploriert sich heute im Modus des Bildes. Im iconic turn wechseln die Kommunikationsroutinen der gesellschaftlichen Teilsysteme von Wort- zu Bildlogiken (1.1.). Hierauf reagieren die Jüngeren aktiv, intelligent und kreativ mit zum Teil irritierenden Strategien (1.2.).

---

3 vgl. Jochen Hörischs luzide Bemerkungen zur Zertrümmerung der kantischen Idee einer „Synthesis des Mannigfaltigen" im Subjekt durch den I. Weltkrieg in: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a. M. 1992, 228-246. Dieser Befund verbindet sich mit Analysen, nach denen die Ästhetisierung des Wirklichkeitszugangs als kulturelle Möglichkeit etwa ab 1900 einsetzt; vgl. nur Klaus Lichtblau, Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie um die Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1996. Die historischen Anfänge des nachfolgend beschriebenen iconic turn liegen hier – erst heute aber hat die Ästhetisierung der (Lebens)Welten eine kritische Masse erreicht, die sie zum kulturellen Durchbruch bringt.

4 Mehr nicht. Tatsächlich ist die Dienstleistung dieses Textes weniger ein bereits abgeschlossenes theologisches Programm, sondern bescheidener der Aufweis, welche Forschungsfelder für ein solches Programm auszuleuchten sind. Auch dies kann angesichts der philosophischen und theologischen Fundamentalität der Materie nur jeweils skizzenhaft geschehen. Die Felder werden hier umzäunt, nicht aber substantiell durchpflügt. Immerhin liegen bereits einige eigene Durchführungen vor; ich delegiere daher manche Argumentation an die Fußnotenverweise – wohl wissend, dass das Zitat eigener Arbeiten eine Unsitte darstellt.

1.1 Iconic turn: Routinen der Gegenwartskultur im Wandel vom Wort zum Bild

Die Identifikation eines iconic bzw. pictorial turn stammt, unabhängig voneinander, aber zeitlich gleichzeitig, von Gottfried Böhm, Professor für Kunstgeschichte in Basel, und von W.J.T. Mitchell, Professor of English and art History an der University of Chicago.[5] Während Böhm 1994 eher kunstphilosophisch startet und der explodierenden Sphäre moderner Bildproduktion ihre ureigene Sinndimension abringen will[6], sieht sich Mitchell in demselben Jahr als „Erforscher der Massenkultur und der technischen Medien, [der MS] die ‚Mode' des ‚Pictorial Turn' mit einem gewissen Respekt als Gegenstand historischer Analyse, und nicht bloß als kurzzeitigen Jargon des Marketing (in der Wissenschaft) betrachtet."[7] Beide Positionen haben in den letzten 15 Jahren eine enorme Theorieproduktion angeregt, die in dem Versuch gipfelt, eine moderne Bildwissenschaft nicht als universitäre Einzeldisziplin, sondern als gemeinsamen Grundzug ganz vielfältiger und heterogener Wissensfelder zu konzipieren.[8] Der Begriff des „iconic turn" hat durch seine beiden Erstprotagonisten einen diagnostischen und einen programmatischen Gehalt: Diagnostisch wird mit dem Begriff eine durchgehende und sogar normative Ikonisierung der Kommunikation beobachtet; programmatisch wird dies zumindest potenziell als Chance gesehen, über Bilder neue Verständigungsmöglichkeiten zu erschließen.

In beiden Bedeutungen verlangt uns als Gebraucher- und BewohnerInnen der Wirklichkeit im 21. Jahrhundert der iconic turn neuartige Kompetenzen ab. Bredekamp identifiziert die Suche nach einem bildwissenschaftlichen Theorierahmen als einen tiefgreifenden „Wunsch nach visueller Teilhabe [...], der sich in der gesamten Kultur vollzieht."[9] Die Pointe dieser

5 Vgl. Gottfried Böhm, Die Wiederkehr der Bilder, in ders. (Hrsg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 11-38; allgemein zur philosophischen Debatte vgl. Stefan Majetschak, „Iconic turn". Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: Philosophische Rundschau, Bd. 49 (2002), 44-64.

6 „Das Bild als ‚Logos', als einen sinnstiftenden Akt verstehen: diese Vision eines nonverbalen, eines ikonischen Logos, war, kurz gesagt, meine Motivation, dem verstärkten Interesse am Bild, genauer gesagt: an Bildern, eine paradigmatische Bedeutung zuzumessen, vom *iconic turn* als einem Projekt mit langer Perspektive zu reden." Gottfried Böhm, Iconic turn. Ein Brief, in: Hans Belting (Hrsg.), Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch, München 2007, 27-36, 29 (Hervorhebung im Text).

7 W.J.T. Mitchell, Pictorial Turn. Eine Antwort, in ebd., 37-46, 40 (Hervorhebung im Text).

8 Vgl. neben Belting, Bilderfragen, a.a.O., auch die beiden Bände von Christa Maar / Hubert Burda (Hgg.), Iconic turn. Die neue Macht der Bilder (Köln ^{2}2004) und Iconic worlds. Neue Bilderwelten und Wissensräume (Köln 6); außerdem Klaus Sachs-Hombach (Hrsg.): Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt a. M. 2005.

9 Horst Bredekamp, Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des *iconic turn*, in Maar / Burda, Iconic turn, a.a.O., 15-26, 17.

Formulierung ist dabei die Anspielung an den Habitus der *Teilhabe*, der urdemokratisch-aufklärerische Reflexe vitalisiert, diese aber eben nicht kantisch-sprachlich präzisiert, sondern visuell. Und tatsächlich: Eine markante Vielzahl von neuartigen Kulturphänomen illustriert, dass der gesellschaftskonstitutive Akt bürgerlicher Teilhabe heute eher bild- als – wie eigentlich initiiert – wortgesteuert verläuft. Dazu drei Skizzen:

Im Teilsystem der *Politik der Gesellschaft* ist deutlich zu sehen, dass die Prämissen des Infotainments, des Medienrituals, des Kampfes um die Hoheit der Bildinterpretation und die symbolpolitische Emotionalisierung prominenter Themen und Personen den Gestus des diskursiven, parlamentarischen Austausches von Argumenten deutlich verdrängen. Die Bürgernähe, also die politische Teilhabe, wird unter mediengesellschaftlichen Bedingungen über den Fernseher, also visuell, hergestellt, was einen deutlichen Formatwandel des politischen Unternehmers nach sich zieht. Dieser hat sich der Selektions- und der Attraktionslogik des Mediensystems zu unterziehen, gerät unter Inszenierungsdruck und löst ihn symbolpolitisch.[10]

Auch im Teilsystem *Wirtschaft* läuft die Überzeugungskommunikation der Vermarktung längst über Faszinations- statt über Informationsstrategien. Im so genannten „Kultmarketing" werden paradoxerweise die Produkte zu den prominentesten Instrumenten der Botschaft und nicht umgekehrt. Die gesättigten Konsumgütermärkte, die Möglichkeiten globaler Medienvernetzung und die Notwendigkeit der expressiven Stilisierung des Selbst im öffentlichen Raum schaffen den Resonanzraum für eine Warenkommunikation, die grundlegende Themen des „Ich in der Welt" symbolisch kommuniziert. Verkauft werden keine Sachen, sondern Botschaften. Tatsächlich ist es ohne größere Probleme möglich, funktionale und sogar substantiale Religionsdefinitionen an Marken zu illustrieren. Der kulturelle Raum wird markiert, auratisch aufgeladen und zur je persönlichen Identitätsbildung nutzbar.[11]

Drittens: Die Weltbeherrschung über *Technik* setzt forciert auf Bildlogiken. Hier vollzieht sich, was Max Weber bereits 1919 in seiner berühmten Rede „Wissenschaft als Beruf" in die rhetorische Frage kleidete: Ist es denn so, dass irgendeiner, der hier im Saale sitzt, „eine größere Kenntnis der Lebensbedingungen hat, unter denen er existiert, als ein Indianer oder Hottentotte?" Und er antwortet gleich selbst: „Schwerlich. Wer von

10 Zur politologischen Debatte um Kollektivsymbole, symbolpolitische Repräsentation, Zivilreligion und einer demokratietheoretisch sorgfältig zu beobachtenden Eventisierung des Politischen vgl. Matthias Sellmann, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt-New York 2007, 284-307 (mit Lit.).

11 Zum Ganzen vgl. Matthias Sellmann, Artikel Kultmarketing, in: Harald Baer u.a. (Hgg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg u.a. 2005, 709-717 (mit Lit.); für das Beispiel des Sportartikelherstellers Nike vgl. Matthias Sellmann, Bekleidung als Bekenntnis. Kleine Anatomie der Nike-Religion, in: ders. (Hrsg.), Mode. Die Verzauberung des Körpers, Mönchengladbach 2002, 51-67.

uns auf der Straßenbahn fährt, hat – wenn er nicht Fachphysiker ist – keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen. [...] Der Wilde weiß das von seinen Werkzeugen ungleich besser."[12] Auch heute weiß niemand genau, wie ein i-Pod funktioniert, welche Mathematik hinter Haftpflichtversicherungsverträgen lauert oder woher das Navigationsgerät weiß, dass ich gleich rechts abbiegen sollte. Längst sind es bildgebende Verfahren, die uns visuelle Teilhabe an Dingen vermitteln, die gar nicht im eigentlichen Sinn visuell erschließbar sind: Fotos vom Saturn genauso wie Abbildungen von Lungenflecken. Computergesteuerte Simulationen können zunehmend übernehmen, was ehedem „in Realität" auszutesten war: Etwa ob und wann ein Material durch Gebrauch ermüdet, weiß man heute immer verlässlicher gewissermaßen materiallos, nämlich durch Informationseingabe in Rechnerprogramme. Technik stiftet Vertrauen über Verlässlichkeit im Funktionieren und – das ist hier das Entscheidende – sie erleichtert das Vertrauen durch haptisch wie ikonisch attraktiv gestaltete Benutzeroberflächen. Vor allem bei riskanten Techniken ist es das Design, das ihr Verstehen ersetzt.[13]

Die These lautet: Visuelle statt – oder mindestens: ergänzend zu – diskursiver Teilhabe kennzeichnet den zentralen Modus der Wirklichkeitserschließung im iconic turn. Mit Wolfgang Welsch kann formuliert werden, „dass ästhetisches Denken gegenwärtig das eigentlich realistische ist. Denn es allein vermag einer Wirklichkeit, die – wie die unsrige – wesentlich ästhetisch konstituiert ist, noch einigermaßen beizukommen."[14] Weil Wirklichkeit heute über Wahrnehmungs- Zuschreibungs- und Simulationsprozesse konstituiert wird, entsprechen ihr auch am besten performative Strategien der Erschließung.

1.2 Die Jüngeren und ihre performativen Strategien der Wirklichkeitserschließung

Für die Jugendpastoral ist dieser Befund entscheidend: Die Jüngeren von heute, also die Geburtsjahrgänge etwa ab 1985ff haben nie eine Wirklichkeit kennen gelernt, der eine diskursive Form der Erschließung adäquat entspricht. Sie kennen es gar nicht anders als performativ. Und darum hat man mit dem Begriff der „Performativität" auch den zentralen

12 Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: ders., Schriften zur Wissenschaftslehre. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Sukale, Stuttgart 1991, 237-273, 250.

13 Vgl. die Beiträge aus den Technik- und Naturwissenschaften von Heckl, Peitgen, Pfeifer / Glatzeder und Zeilinger in Maar / Burda, Iconic turn. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004, 127-184.

14 Wolfgang Welsch, Zur Aktualität ästhetischen Denkens, in: ders., Ästhetisches Denken, Stuttgart 1998[5], 41-78, 57. Vgl. auch ebd., 59, Die Konjunktur ästhetischen Denkens „ist Effekt nicht einer Mode, sondern dieses Wirklichkeitswandels."

Leseschlüssel zu typischen Strategien ihrer Wirklichkeitserschließung.

Auf eine in diesem Zusammenhang ganz wichtige Grundlagenbeobachtung weist die neuere Sozialisationsforschung hin. Die These scheint plausibel, dass die Jüngeren heute ihre Sozialisation erheblich aktiver vorantreiben, als dies im ursprünglichen Konzept der Sozialisationsidee eingelassen war. Denn ihr gesellschaftlicher Standort ist geprägt von einer Erosion der Sozialisationskraft von Institutionen wie Familie, Schule oder Kirche. Dies eröffnet einen neuen Gestaltungsraum der Selbstentwicklung: Die Lösung jugendlicher Entwicklungsaufgaben wird auf das Subjekt gebucht. Dies führt zu Freiheitsgewinnen, aber – wie die neuere Individualisierungstheorie herausgearbeitet hat – auch zu einem spezifischen Folgeproblem: Der soziale Distinktionsdruck steigt erheblich. Anders: Selbstfindung muss nicht nur aktiv betrieben, sondern auch sozial präsentiert werden. Jugendliche müssen dem sozialen Kosmos signalisieren, als wer sie gesehen und behandelt werden möchten. Individualisierung wird expressiv, und Sozialisation wird zur Selbstsozialisation.[15]

Diesen Theorierahmen vorausgesetzt, verschiebt sich die Frage nach Bewältigungsstrategien von wahrgenommener Wirklichkeit auf die Neugier darauf, wie die Jüngeren heute den gestiegenen Distinktionsdruck bearbeiten. Und hier wird es nun auffällig ästhetisch-performativ. Die bekannte Studie „U 27" von BDKJ und Misereor analysiert, dass die Jüngeren heute Distinktionsgewinne vor allem durch das Ansammeln populärkulturellen Materials erzielen. „Selbstsozialisation ist die Einarbeitung in audiovisuelles Symbolwissen und der selbst organisierte Erwerb rezeptiver und produktiver Kompetenzen. Mit diesem Wissen und diesen Kompetenzen werden symbolische und soziale Inklusion angestrebt sowie symbolische und soziale Exklusion praktiziert."[16] Der Begriff beschreibt, „wie Jugendliche Zeit, finanzielle und kognitive Ressourcen auf kreative Weise in popkulturelle, szenespezifische Konsumgüter, Kompetenzen und Aktivitäten investieren und dabei ihr „eigenes" kulturelles Kapital anhäufen, über das Abgrenzung und soziale Anerkennung in der Peer Group erzielt werden kann."[17] Wer welches Lokal besucht; wer welches Label trägt; wer welches Poster aufhängt; wer wo zu treffen ist; wer wo was auflegt; wer welchen Slang spricht usw. – all dies wird zur performativen Kompetenz des Selbstausdrucks, der Selbsttypisierung und der sozialen

15 Zum Konzept des expressiven Individualismus vgl. Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, 71-96; zur Theorie der Selbstsozialisation vgl. Stefanie Rhein / Renate Müller, Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse, in: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung, H. 4/2006, 551-568.

16 Ebd., 552.

17 Carsten Wippermann / Marc Calmbach: Wie ticken Jugendliche?, Düsseldorf 2008, 38.

Selbstverortung. *Szenen* sind bedeutsam, weil sie als Stilsprachen fungieren. *Events* sind bedeutsam als ästhetisch-integrale Ganzheitserfahrung sozialer, zeitlicher und körperlicher Art. Die *Gestaltung des Körpers* ist bedeutsam als letzte gewisse Projektionsfläche sozialer und individueller Signale. Die Ausstattung mit *Medientechnik* ist bedeutsam, weil sie das Bedürfnis nach Konnektivität sichtbar bedient. Der durch zahllose jugendsoziologische Empirie gefestigte Befund eines generativen Wertewandels hin zu einem robusten *Pragmatismus* wird erklärlich, weil in einer durch Massenmedien ikonisch dominierten Kommunikation ein typisches Sicherheits- und Vertrauensproblem auftaucht, das paradoxerweise selbst wieder nur über Design gelöst werden kann.[18]

Mehr als diese skizzenhafte Aufzählung kann hier nicht geleistet werden. Sie reicht aber hin, um dringlich zu verdeutlichen, dass die Jüngeren Ausdruckskomplexe für ihre Lebens- und Entwicklungsthemen benötigen. Ihr Streben nach Identifikation und Distinktion ist auf Materialangebote angewiesen, auf symbolische, sichtbare Offerten, auf Aneignungsräume, auf Repräsentationen von Sinn. Wer immer heute junge Leute von etwas überzeugen will, er muss es – mindestens auch – so tun, dass es performativ ausprobiert und getestet werden kann. Diese Forderung steht im kulturellen Raum, und sie hat nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Seite. Was bedeutet sie für die Theologie?

2. Aufnahme der Irritation: Möglichkeiten der Gottesrede im iconic turn

Wer der ästhetisch formatierten Wirklichkeit eine ihr entsprechende Form der Gottesrede abgewinnen will und diese nicht nur in kritisch-abgrenzender Absicht verfasst, nimmt damit nicht nur eine Irritation im Außenbereich der Theologie auf, sondern er produziert auch eine ad intra. Auffällig ist jedenfalls, wie viele Textentwürfe sich zunächst einmal mit der Fremdheit beschäftigen, die man der Leserschaft offenbar zuzumuten hat. Man erzielt eine „Verlegenheit und Befangenheit, die uns im christlichen Bereich nicht selten begegnet. Das Schöne und die Schönheit sind kein theologischer Topos; die Dogmatiken, die Ethiken und auch die Katechismen kennen ihn kaum. Im Ausbildungsprogramm zu kirchlichen Berufen steht die Kallistik gewöhnlich nicht […]", konstatiert

18 Vgl. ausführlicher zum letzten Punkt Matthias Sellmann, „Wirkung" – „Schönheit" – „Attraktive Körperlichkeit" – Kriterien erfolgreicher Jugendpredigten im iconic turn der Gegenwartskultur, in: Michael Meyer-Blanck u.a. (Hgg.), Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten?, München 2008, 170-185; sowie ders.: … denn Gott ist schön." Begründung und Chancen eines ästhetischen turns der Jugendpastoral, in LS H.3/2007, 103-108. Zu den genannten Jugendphänomenen insgesamt Wippermann / Calmbach, a.a.O. sowie Bernhard Schäfers / Albert Scherr, Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorien, ^{8}2005; Andreas Feige / Carsten Gennerich, Lebensorientierungen Jugendlicher, Münster u.a. 2008.

Wolfgang Beinert. Auf die Frage einer typisch christlichen Hermeneutik des Schönen gebe es bisher „kaum (zureichende) Antworten", schreibt Hans Maier im Editorial des Themenhefts zur Schönheit der Zeitschrift *Communio*. Das große Werk Hans-Urs von Balthasars habe „bisher kaum Eingang in den ‚normalen' Wissenschaftsbetrieb (auch in den theologischen!) gefunden und liegt bis zur Stunde als erratischer Block am Weg der Forschung". Der Gott der Bibel soll schön sein?, fragt Jakob J. Petuchowski, und schließt an: „Davon schreckt zunächst das jüdisch-monotheistische Gefühl zurück." Ganz ähnlich ist die Lage offenbar in der evangelischen Theologie. Man befindet sich, so Matthias Zeidler, „zuerst einmal in einer gewissen Verlegenheit. [...] Ein Problem des Schönen scheint es in den evangelischen Kirchen nämlich gar nicht zu geben."[19]

Die Begründungslast einer theologischen Ästhetik wiegt offensichtlich schwer und wird nur zögernd gestemmt.[20] Zu stark scheinen der Verdacht einer zynischen Verhübschung der Welt, einer narkotisierenden Verleugnung des Kreuzes und eines unkritischen Verkaufs des Heiligen an den Zeitgeist, als dass ein Nachdenken über eine ikonische Attraktivität des Christseins attraktiv wäre. Allerdings wurde noch kein theologisches und noch kein pastorales Problem durch Wegschauen und Aussitzen besser gelöst als durch das Bemühen, in den Herausforderungen der jeweiligen Zeit eine aktualisierte Reformulierung des depositum fidei zu versuchen. Und ohne Zweifel ist es, einer bekannt treffsicheren Formulierung Hans-Joachim Höhns zufolge, ein Zeichen der Zeit, dass wir in einer Zeit der Zeichen leben.[21] Wie oben gesehen, verlangen die Veränderungen des Wirklichkeitszugangs nach performativen Aneignungsstrukturen, auf jeden Fall bei den Jüngeren, wohl zunehmend aber auch bei den Älteren.

Zwei solcher Denkwege einer produktiven und affirmativen Adaption des iconic turn in die Gottesrede sollen im Folgenden erprobt werden. Zunächst erfolgt ein Vergleich der Strukturmomente ästhetischer und religiöser Erfahrungen (2.1.). Hieran schließen sich Bemerkungen an über

19 Wolfgang Beinert, Von jungen Mädchen, alten Kathedralen und Gottes Glanz. Über die Notwendigkeit einer Theologie der Schönheit, in: Anzeiger für die Seelsorge H.7-8/2002, 5-9; 6; Hans Maier, Editorial, in: Internationale Zeitschrift Communio H.7-8/2008, 311-313, 312f.; Jakob J. Petuchowski, Der Schöne, in: Rudolf Walter (Hrsg.), Die hundert Namen Gottes, Freiburg u.a. 1985, 35-41, 35. Matthias Zeidler, Gott und das Schöne. Studien zu einer Theologie der Schönheit, Göttingen 1993, 13. Die Belege sind problemlos vermehrbar; vgl. nur die illustrativen Beiträge im Themenheft 4/2004 „Schönheit" der Zeitschrift „Meditation" (z.B. 2-5).

20 Zum Ganzen vgl. die Beiträge in Walter Fürst (Hrsg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg u.a. 2002. Der Titel ist allerdings eher missverständlich, da er einen systematischen Entwurf von Pastoralästhetik nahe legt, den das Buch so nicht liefert. Eine umfassende Pastoralästhetik vor der Folie aktueller Zeitdiagnose ist nach wie vor ein Desiderat.

21 Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 101.

die Möglichkeiten, Gott als „schön" zu erleben und theologisch zu beschreiben (2.2.)

2.1 Strukturmomente ästhetischer und religiöser Erfahrungen

Ohne Frage ist das Wechselverhältnis von einem agierenden Subjekt und einem der Rezeption des Subjekts gegebenen Objekt sowohl für ästhetische wie für religiöse Vollzüge konstitutiv. Der Begriff der Erfahrung ist daher ein passendes Drittes, von dem her Ähnlichkeit wie Verschiedenheit ästhetischer wie religiöser Vollzüge erfasst werden können. Dieser Vergleich wird im Folgenden anhand der ästhetischen Erfahrung des Schönen durchgeführt. Zwar wären Parallelen auch mit den somit ausgesparten Dimensionen ästhetischer Vollzüge – dem Hässlichen, dem Grotesken, dem Erhabenen, dem Banalen usw. – möglich. Dies würde aber weder den folgenden Punkt 2.2. ausreichend vorbereiten noch entspräche es dem hier zugewiesenen Aufsatzumfang.

2.1.1 Die Erfahrung des Schönen[22]

Das Drehmoment einer Erfahrung des Schönen ist seit Kants bahnbrechender Studie über die Urteilskraft die „ästhetische Korrespondenz" zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Das Schöne ist damit eine *Relation*: Es kann weder auf dem Pol des rezipierenden Subjektes noch dem des rezipierten Objekts identifiziert werden. Kein Subjekt kann Gegebenes einfachhin schön machen, kein Gegebenes ist einfach in sich schön. Vielmehr spielt das Schöne in der Relation, es ereignet[23] sich zwischen Subjekt und Objekt. Ein ästhetisches Urteil ist weder logisch noch rein subjektiv; es macht sprachfähig, „wie das Gegebene das Subjekt anmutet."[24]

Trotzdem ist das Schöne nicht einfach kontemplativ, und keineswegs kann das rezipierende Subjekt nur als passiver Beziehungsnehmer angesprochen werden. Vielmehr erzeugt das Schöne ein ganz charakteristisches *Streben*, ein Wollen hin zum Schönen. Das Schöne sorgt für Veränderung, es engagiert und involviert das Subjekt; es berührt und ergreift. Das Schöne stiftet *Gemeinschaft*.

Dieses Streben aber ist strategiefrei. Das Schöne wird so genannt, weil

22 Vgl. ausführlich zum Folgenden Matthias Sellmann, Komm und sieh! Konzeptionelle Skizzen zu eine ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: ders. u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 43-60; ebd., 96-124 eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem hier vorgetragenen Programm durch Marianne Brandl, Monika Langlechner und Dirk Tänzler.

23 Peter Henrici, Das Schöne als Ereignis und Geschenk, IKZ Communio 7-8/2008, 346-354, 347 weist darauf hin, dass das Wort „Ereignis" etymologisch von Er-äugnis stammen könnte.

24 Zeidler, a.a.O., 200.

es, wie Kant es schreibt, „ohne alles Interesse" betrachtet wird, und „freies Wohlgefallen" herrscht. Es geht um *Freiheit*, um eine Distanz, die wie eine Weltenachse einen Raum zuweist zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit im Modus des ihm Zugeeigneten und insofern: „seiner" Wirklichkeit. In der Freiheit – die im übrigen immer wieder und potenziell durchaus heftig als *Schmerz* erfahren wird – liegt der wichtigste Unterschied des Schönen zum Wahren und zum Guten. Denn beide, das Wahre und das Gute, verwickeln das Subjekt in Strategie und in Forderung: Das Wahre soll in seiner Allgemeinheit überzeugen – es beansprucht auch jenseits des Subjekts, wahr zu sein. Das Gute will, einmal erkannt, umgesetzt werden, denn andernfalls überführt es das Subjekt fehlender Verantwortlichkeit. Das Wahre überzeugt, das Gute fordert, aber erst das Schöne motiviert.[25] Der Anspruch des Schönen an das Subjekt scheint kleiner, diskreter zu sein. Es vermittelt eine „Lust am Sosein des Objektes in seiner Erscheinung"[26], die ästhetische Korrespondenz aktiviert ein Paradigma des nicht-instrumentellen Objektbezugs, der Gewaltfreiheit. „In der ästhetischen Freiheit ist das Subjekt nicht nur frei *von* seinem Gegenstand, sondern auch *für* ihn."[27] Kurz: Es liebt.

Eine weitere Spannung beherrscht die Erfahrung des Schönen, nämlich die Dialektik von Konkretheit und dem Hervorschein einer Jenseitigkeit. Diese Dialektik hat schon Thomas von Aquin zu seiner Definition des Schönen als „forma splendor" gebracht: Zum einen begegnet das Schöne immer als „figura", als Konkretion in Zeit und Raum, ausgezeichnet durch Klarheit und Proportion, Konsonanz und Adäquanz.[28] Doch erst die Verbindung mit dem „splendor", dem Hervorschein von Anderem, macht die harmonische Figur eigentlich schön. Bei Thomas ist dies der Hervorschein des Schöpfers, der „splendor dei", und damit wird bei ihm die Erfahrung des Schönen implizit religiös – bei aller Unähnlichkeit innerweltlicher mit göttlicher Proportion. Dieser Bezug auf explizit Religiöses

25 Aus dieser Entdeckung, dass (allein?) das Schöne Motivationskraft entfalten, ließe sich Weitreichendes ableiten. Wenn etwa Jürgen Habermas immer wieder betont, dass seine Vernunftethik (Vernunft = das Wahre; Ethik = das Gute) unter das entscheidende Defizit gerät, Normen zwar legitimieren, aber zu ihrer Einhaltung nicht motivieren zu können; und wenn seine jüngeren affirmierende Hinwendung zu religiösen Lebensdeutungen genau an diesem Defizit ansetzt (vgl. nur: Glaube und Wissen, Frankfurt a. M. 2001); dann lässt sich ableiten, dass seinem faszinierenden Ideal der herrschaftsfreien Kommunikationsgemeinschaft – und diese ist immerhin nichts weniger als eine Säule der deutschen Zivilreligion – etwas fehlt: nämlich das Schöne. „Die pure Moral verlockt zu nichts, es fehlt ihr die Schönheit. Die Schönheit des Guten macht uns gut. (...) Wir müssen es lernen, die Güte schön zu finden, so langweilig sie auf den ersten Blick ist." – so Fulbert Steffensky, Der Mut zum Guten, in: Publik Forum 20/2005, 64-67 (Zitate 66f).

26 Zeidler, a.a.O., 201.

27 Zeidler, a.a.O., 201. Das Adjektiv „schön" hat etymologische Verwandtschaft mit dem Verb „schonen".

28 Vgl. zum Ganzen Josef Wohlmuth, Art. Schönheit/Herrlichkeit, in: NHThG 4, 104-113 (mit Lit.)

ist aber keineswegs zwingend. Vielmehr scheint es die Spannung von Variation und Wiederholung zu sein, die auf der Basis des Konkreten so etwas wie ein aufleuchtendes Muster aller Möglichkeiten einspielt, die zwar augenblicklich nicht aktiviert werden, die aber gerade in ihrer Virtualität die Lust erzeugen, sie durchzuspielen.[29]

Die Reflexion gelangt hier an einen sensiblen Punkt: Denn es ist ja gerade der *Schein*, der das Schöne im Namen des Wahren zu diskreditieren droht. Alles nur Schein? Schein statt Sein? Ästhetisierung als Narkotisierung? – so lauten die Verdachtsmomente. Natürlich wird die Antwort auf diese Anfrage davon abhängen, wie man noch welche Wahrheit für behauptbar hält und von woher also Schein von Sein zu unterscheiden sein soll. Wenn die These vom iconic turn stimmt und die Wirklichkeit selbst elementar durch Wahrnehmungsoperationen konstituiert wird, dann bleiben nur wenige Parameter für eine Wahrheitsbehauptung mit Universalitätsansprüchen übrig. Die ästhetische Philosophie kommt diesen Denkproblemen immerhin insoweit entgegen, dass sie den Erfahrungen des Schönen nur eine mittlere Reichweite zuerkennt: Das Schöne hat Verweischarakter, das Leuchtende bezeugt ein Licht jenseits seiner Konkretion, das Schöne ist Durchgang, nicht Ursprung. Dort, wo das Schöne sich selber zum Wirkungsort seines Versprechens macht, wird es manipulativ, wird es strategisch und degeneriert. Ohne Frage hat Schönheit sozialen Machtcharakter; und diese Machtzuschreibung wird je intensiver, je mehr die gesellschaftlichen Kommunikationsroutinen den Anspruchssog hinsichtlich individualisierter visueller Teilhabe verstärken.[30]

Zuletzt ist das Moment zu nennen, das das Schöne wohl am treffendsten charakterisiert: Es bewirkt Lebensfülle, Bejahung der Wirklichkeit, eine geradezu festliche, wenn auch augenblickhafte Korrespondenz von Selbst- und Weltverhältnis. Das Subjekt gerät in eine Ek-Stasis, es wird in eine Relation aus sich heraus und in anderes seiner selbst hineingezogen; und dabei entfernt es sich nicht von sich, sondern erfährt eine intuitive Passung seiner selbst zur Wirklichkeit und vice versa. Dies wird, wegen des kontemplativen Anteils der Erfahrung, als geschenkhaft und

29 So jedenfalls Zeidler a.a.O., 203-206; diese These wird von der Attraktivitätsforschung unterstützt. Probanden ganz unterschiedlicher Kulturen finden jene Gesichter am schönsten, die vom perfekten Gesicht – also das, das den Goldenen Schnitt optimal realisiert – mit kleinen Variationen abweicht: Heidi Klums Nase ist etwas zu spitz, Julia Roberts Augen etwas zu weit auseinander, usw. Vgl. Sellmann, Komm und sieh, a.a.O., 51-53; sowie Ulrich Renz, Schönheit. Eine Wissenschaft für sich, Berlin 2006.

30 Vgl. Zeidler, a.a.O., 211f.; zur Spannung von Ästhetisierung und Anästhetisierung vgl. Wolfgang Welsch, Ästhetik und Anästhetik, in: ders., Ästhetisches Denken, a.a.O., 9-40.; zur Gefahr einer Kallokratie, also einer gänzlich undemokratischen Herrschaft des Schönen vgl. zustimmend Bernd Guggenberger, Einfach schön. Schönheit als soziale Macht, München 1997; abwägend Winfried Menninghaus, Das Versprechen der Schönheit, Frankfurt a. M. 2007, 252-255.

insgesamt als glückssteigernd erfahren.

2.1.2 Religiöse Erfahrungen

Schon die kurze Skizze der Kennzeichen von Schönheitserfahrungen hat allgemein an religiöses und spezifisch an christliches Vokabular erinnert. Relation, ja: Liebe, und Gemeinschaft; Streben und Freiheit bis zum Schmerz; Konkretheit und Hervorschein von Jenseitigem; Ek-Stasis und Lebensfülle – ohne Frage sind dies Wirkungen, die auch die Jesus-Predigt hervorrufen möchte und, nach dem Zeugnis der Synoptiker oder der Paulusbriefe, auch hervorgerufen hat.[31] Religionswissenschaftlich Kundige werden Rudolf Ottos Diktum vom „mysterium faszinosum, tremendum et augustum" nennen, das geradezu verblüffende Korrespondenzen zum Ästhetischen zeigt. Und gerade heute, in Zeiten biografisierter Religiosität, scheinen gelegentlich ästhetische und religiöse Erfahrungen deckungsgleich geworden zu sein.[32]

Darum reicht an dieser Stelle ein Hinweis auf Unterschiede, die die theologische Reflexion erarbeitet hat, seitdem ein rein deduktives Offenbarungsschema überwunden wurde, das den Raum der immanenten Erfahrung nur als Anwendungsfeld bereits gesicherter Einsichten behandeln konnte. Im Gefolge Gadamers konnte in der Rückbindung des Offenbarungsgeschehens an menschliche Selbsterfahrung sogar eine einseitige Polarisierung gegen die ästhetische Selbsterfahrung vermieden werden. Allerdings geht die religiöse Erfahrung in einem bestimmten Sinn weiter, da ihr Gegenstand nicht das Gegebene, sondern das im Gegebenen Vermisste ist. In der religiösen Erfahrung macht das Subjekt gemäß der bekannten Formel von Eberhard Jüngel und Gerhard Ebeling keine Erfahrung mit etwas, sondern mit der Erfahrung selbst. Er macht eine „Erfahrung mit der Erfahrung."[33] Der Mensch erfährt sein Dasein als „ein dem Nichts entzogenes Sein" und damit in einer Ganzheit, die die sinnliche Erkenntnis der ästhetischen Erfahrung zwar inspirieren, niemals aber vermitteln kann. „Es geht um jene Einstellung zur Welt, in der man versteht, was es mit dem Dasein auf sich hat."[34] Religiöse Erfahrungen sind daher eher Widerfahrnisse, ihr passiver Anteil ist größer als bei äs-

---

31 Was ist etwa geschehen, wenn Mt 7,28f berichtet: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten." Man kann angesichts der Intensität dieser und der Vielzahl ähnlicher Perikopen gar nicht an dem Eindruck vorbei, dass Jesus von Nazareth in seiner Umwelt offenbar höchste ästhetische Attraktivität im obigen Sinn evoziert hat.

32 Vgl. die Beiträge in Walter Lesch (Hrsg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994.

33 Vgl. nur Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, ^{6}1992, 40; folgendes Zitat ebd., 41.

34 Höhn, Zerstreuungen, a.a.O., 87; zum Folgenden vgl. den ganzen Abschnitt ebd., 85-94 (mit Lit.).

thetischen, der Bezug zum Selbstverhältnis des Subjekts ist umfassender, die Ausrichtung geht stärker auf eine vertikale als auf eine horizontale Wirklichkeitsachse, und zuletzt: Religiöse Widerfahrnisse sind erheblich schwerer arrangierbar als ästhetische. Die Pointe aber ist diese: Insofern in der religiösen Erfahrung aufgeht, dass sein Gegenstand größer ist als der Akt, der ihn vermittelt, ist die religiöse Erfahrung auf andere Formen der Erfahrung angewiesen; und darum tendiert die religiöse Erfahrung zur ästhetischen und braucht diese sogar.

Dies soll als erstes Ergebnis gesichert werden: Die ästhetische Erfahrung führt nicht ohne weiteres zur religiösen, aber die religiöse tendiert zur ästhetischen. Auch wenn im iconic turn die Gefahr der Verwechslung beider Erfahrungsformen groß ist und sicher sehr oft ästhetische Ergriffenheit bereits für einen originär religiösen Vollzug gehalten wird, liegt doch eine große pastorale Chance darin, den immer *auch* ästhetischen Charakter religiöser Erfahrungen herauszustreichen – und zu ermöglichen. Auf das Ganze des Daseins kann man nicht losgehen ohne das Konkrete des Daseins. Wie gesehen, führen Erfahrungen des Schönen zu Weltbeheimatungen, die ebenfalls als Ziele pastoralen Handelns im Namen des Evangeliums qualifiziert werden können: Gemeinschaft, Freiheit, Engagement, Glaube an Jenseitiges. Diese Erfahrungen des Schönen brauchen, um originär christlich zu sein, eine sie organisierende Semantik und eine Umkehrbewegung des Selbstbezugs. Aber diese Feststellungen bedeuten ja gerade keine Minderung ästhetischer Erfahrungen, sondern zeigen – gerade unter den begünstigenden Vorzeichen eines kulturellen iconic turn – ihre Prominenz für das Bemühen, Menschen nicht nur für das ästhetisch, sondern auch für das religiös Schöne zu begeistern.[35] Kann am Ende Gott selbst als dieses religiöse Schöne gezeigt werden?

2.2 Gott ist schön?!

2.2.1 Der biblische Befund

Die biblische Offenbarung und erst recht die frühe theologische Reflexion hat unter dem Einfluss des hellenistischen Denkens im Schönen einen adäquaten Sprachausdruck für das Göttliche gesehen, so dass diese Form der Gottesrede zum ältesten Erbe der Theologie gezählt werden kann. Allerdings ist der biblische Befund keineswegs eindeutig.[36] Die Kategorie des Schönen ist in der biblischen Literatur eher randständig, und die prominente Wortwurzel hebr. *kbd* (= Herrlichkeit) ist eigent-

35 Natürlich ist theologisch zu klären, inwiefern die geschaffene und gefallene Wirklichkeit nicht nur Täuschung ist, sondern auch eine Spurenableitung auf den Schöpfer hin erlaubt. Hier unterscheiden sich evangelische und katholische Angebote theologischer Ästhetik.

36 Vgl. zum Folgenden Wohlmuth, a.a.O.; Zeidler, a.a.O., 225-233 (mit zahlreichen Bibelstellen) sowie die einschlägigen Lexika.

lich akustisch konnotiert; erst nachexilisch tritt zum Hören des Wortes Jahwes, welches *kabod* ist – also gewichtig, schwer, bedeutsam – die Erscheinungstheologie. Etwa in der Perikope Ex 24,15b-18 zeigt sich die *kabod* Jahwes wie eine Wolke von verzehrendem Feuer, in Ezechiels Visionen als Lichterscheinung, die sich aus dem Tempel hebt (Ez 8-11), in Psalm 29 als donnernder Gewittersturm. Diese theophanischen Auftritte tragen keineswegs die Signatur des griechischen Schönen, über das wir heute das Schöne applizieren. Vielmehr ist die Herrlichkeit Jahwes im Ersten Testament vor allem gewaltig, furchtbar, erschreckend.[37]

Die griechische Idee des Schönen als des Geordneten, Stimmigen, Proportionalen dringt in den alttestamentlichen Kanon ein über die Septuaginta-Übersetzungen von hebr. *jafaeh* (schön der äußeren Erscheinung nach) und *tob* (sittlich gut, geordnet, glänzend) in gr. *kalos*. Kalos ist gewissermaßen zwischen dem Guten und dem Schönen; es ist das Gute, das sich als das Geordnete sichtbar macht. Und insofern kann in der Spitzenaussage von Gen 1,31 alles Geschaffene als das „Gelungene, Gute und Schöne" angesprochen werden.[38]

Die Kombination aus Schöpfung, Wort und Eschatologie nötigt dann die Autoren des Zweiten Testaments dazu, in der Inkarnation des Jesus Christus die nun vollständig sichtbare *kabod* Jahwes, griechisch: seine *doxa* zu erblicken. Die *doxa theou* ist bei den Synoptikern vor allem mit der Parusie des Menschensohnes konnotiert, bei Paulus mit der Auferstehung. In den Deuteropaulinen avanciert der Begriff zur Wesensaussage Christi und kulminiert bei Johannes zum textorganisierenden Begriff für die trinitarische Geschichte zwischen Vater, Sohn und Geist. Die *doxa theou* ist von ihrer Phänomenalität her zumeist mit einem Licht verbunden, das strahlt, illuminiert, blendet und sowohl erschrickt wie fasziniert. Es nimmt damit kontemplative Dimensionen des Schönen und der Freude genauso auf wie die vom AT bezogenen Gehalte des Machtgebietenden und Distanzierenden.

Insofern damit die Bibel insgesamt über den Begriff der „Herrlichkeit" unseren heutigen Begriff des „Schönen" sowohl bestätigt wie kontrastiert, ist einer naiven Übernahme des Begriffs vorgebaut: Wie und mit welcher inhaltlichen Füllung Gott als „schön" zu bezeichnen wäre, müssen systematische Überlegungen klären.

---

37 Zeidler, a.a.O., 228f sieht aber auch eine verborgene Spur des Wortgebrauchs im Sinne des heutigen „schön"; dies etwa bei Stellen, die auf Jahwes Schöpferwirken verweisen (z.B. Jes 10,18), bei Königsprädiaktionen (z.B. Ps 21,6) oder auf eschatologische Gehalte bei Tritojesaija (z.B. Jes 58,8).

38 Vgl. zum Ganzen ThW III, 539-553 (Grundmann).

2.2.2 Systematische Reflexionen

Die Gefahr des Diktums, Gott sei schön, liegt auf der Hand und mag erklären, warum das pulchrum erst spät und nur zögerlich in die Reihe der göttlichen Transzendentalien aufgenommen wurde:[39] Wird Gott nicht dem menschliche Geschmacksurteil unterworfen, gerät unter dessen projektionshafte Verfügung und immanentisiert? Die (wenigen, aber bedeutenden) Theologien der Schönheit Gottes haben diese Gefahr deutlich gesehen und die ästhetische Korrespondenz von Mensch und Gott deutlich theozentrisch akzentuiert. Dass der Mensch Gott Schönheit zuschreiben kann, ist Auswirkung der Herrlichkeit Gottes selbst; dass er es darf, ist Folge der Tatsache, dass Gott ja selber und zuerst die Brücke vom Schöpfer zum Geschöpf überschritten hat, so Hans Urs von Balthasar.[40] Dass der Mensch Gott als den Herrlichen verehrt, sei Folge des Wesens der göttlichen Herrlichkeit, die nicht ohne Selbstwiderspruch als sich selbst genügend gedacht werden kann, so Karl Barth.[41] Ganz konsequent theozentrisch argumentiert der amerikanische Theologe Robert W. Jenson, bei dem immanente Schönheit erst als Effekt durch das Wirken Gottes entsteht. Das ist innerweltlich schön, was Gott als schön betrachtet. Was der Mensch schön findet, sieht er sozusagen mit den Augen, die der Geist der Gottesgnade ihm verleiht.[42]

Man sieht an dem theozentrischen Zuschnitt bereits eine von der Sache her geforderte Zuspitzung der Theologie: Gott wird konkret gedacht.[43] Schönheit kann keinem Gott der Philosophen zugesprochen werden, es gibt dafür gar keine Notwendigkeit. Insofern aber Gott als Relation gedacht wird, als Freiheit, als eine Liebe, die sich offenbart, inkarniert und bis in die Kreuzesverlassenheit hinein die Differenz von Gott und Mensch austrägt, insofern kann das Denken gar nicht anders, als diesem Gott der Geschichte Schönheit zuzuschreiben. Für Karl Barth ist es die Freude Gottes an und in sich sowie an der Welt, die ihn schön macht und die ihn – sozusagen von der ästhetischen Logik her – an einen Betrachter außerhalb seiner selbst verweist. Die Korrespondenz geht in eine ständige,

---

39 Vgl. theologiegeschichtlich Gottfried Bachl, Art. Ästhetik II. Theologisch, in: LThK I, 1104-1107.

40 Vgl. Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit I, Ostfildern 1988³. Zu Balthasars theologischer Ästhetik vgl. die Beiträge von Enders, Zaborowski und Böhm in: Walter Kardinal Kasper (Hrsg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, 26-92; sowie Matthias Sellmann, Theologisches Gestaltsehen, in: Pastoralblatt H.2/2007, 41-49.

41 Zu Karl Barths Theologie der Schönheit Gottes vgl. Zeidler, a.a.O., 116-127.251-254.

42 Robert W. Jenson, Beauty, in: Dialog 25 (1986), 250-254; referiert bei Zeidler, a.a.O., 84-88.

43 Und nicht nur Gott, sondern auch die Beziehung zu Gott. Nur so ist der harte Satz bei von Balthasar (a.a.O., 16) verständlich, den er an eine Theologie richtet, die meint, ohne Ästhetik auskommen zu können: „Wer bei dem Namen der Schönheit die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück bürgerlicher Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, dass er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann."

beide Seiten beglückende Wechselseitigkeit: Es wird Gottes Schönheit, dass der Mensch ihn liebt; und es wird des Menschen Schönheit, dass Gott ihn liebt. „Gott liebt uns als der, der als Gott liebenswürdig ist. Das sagen wir, wenn wir sagen, dass Gott schön ist."[44]

Ist aber diese Korrespondenz erst einmal hergestellt und zugunsten der Unverfügbarkeit Gottes gesichert, kann die Schönheit Gottes durch sämtliche Traktate geführt werden. Protologisch wird die Schöpfung in Gen 1,31 als *tow* bezeichnet, also als glänzend und schön.[45] Christologisch ist mit dem topos der Inkarnation ein unaufgebbar affirmatives Bekenntnis der Glaubenden zum Fleisch, zur Gestalt, zur wahrnehmbaren Konkretion gefordert.[46] Soteriologisch ist immerhin zu notieren, dass auch der Auferstandene sich nicht in eine Seele oder ein Geistwesen auflöst, sondern sich als berührbaren Körper präsentiert. Demzufolge wird eschatologisch auch für den Menschen nach dem Tod eine Körperlichkeit sowie eine Trennung von Gott und Mensch postuliert. Und ekklesiologisch ist die Kirche „Zeichen und Werkzeug für die innigste Einheit der Menschen mit Gott und untereinander" (LG 1), d.h. sie ist nicht kompensativ, sondern repräsentativ ausgerichtet. Sie soll durch sich selbst, in ihrer historischen Antreffbarkeit jenen Gott wahrnehmbar machen, der sie erwählt hat.

Wie gesagt: Dies sind nur Andeutungen, die keinen systematischen Forderungen genügen. Aber sie berechtigen und motivieren zu dem theologischen Optimismus, dass den jungen Leuten im iconic turn mit ihren Routinen der medialen Bildkommunikation, dem Bedarf an typisierenden Distinktionsgelegenheiten und dem Wunsch nach einer ästhetischen Signatur religiöser Erfahrungen ein uralter, aber offenbar vergessener Artikel der Gottesrede angeboten werden darf: der Satz vom schönen Gott.

3. Praxeologische Abschlussbemerkungen

Aus dem Gesagten ergibt sich eine ganz flotte Ableitung: Wenn Gott schön ist, und wenn es seine Schönheit ist, von uns geliebt zu werden – dann muss es auch unsere Schönheit sein, ihn zu lieben. Kürzer: Wenn Gott schön ist, sollten wir es auch sein – erst recht, wenn wir die Kirche als Ikone des Dreifaltigen begreifen.

Was sich in der Jugendpastoral alles verändern würde, glaubten wir vital an einen nicht nur wahren und guten, sondern auch an einen schönen

44 Barth, KD II/I, 734; zit. bei Wohlmuth, a.a.O., 111.

45 Vgl. Franz Sedlmeier, „Ich werde in ihrer Mitte wohnen..." Gottes Gegenwart in seinem Volk, in: prisma 1/2005, 10-17, 12: „Das hebräische Wort für „gut" - טוב - kann auch „schön" bedeuten, zielt also auf das Glück Gottes angesichts seines Werkes."

46 Zum Problem der jungen Kirche, dass Christus gemäß Ps 45 und Jes 52/53 als hässlich zu denken ist, vgl. ThW III, 553-558 (Bertram).

Gott, liegt auf der Hand. Weil kirchliches Personal modischer gekleidet wäre, hätten Kabarettisten und Satiriker einen Spottstoff weniger.[47] Die liturgischen Feiern wären von einer Art Kombination aus geheimnisvollem Ernst und aufrichtiger Freude geprägt.[48] Die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit wäre sorgfältiger.[49] Predigten und Ansprachen wären mehr wirkungs- als bewusstseinsorientiert.[50] Kirchliche Events wären eine anerkannte Sozialform des Christseins.[51] Man würde wieder anbeten können, und dies ohne frömmelnden Eifer und ohne sofort den Verdacht auf sich zu ziehen, demnächst bei den Piusbrüdern um Aufnahme zu bitten.[52] Die diakonische Aktivität würde enorm gesteigert, denn – wie oben notiert – Schönheit würde zum Guten motivieren.[53] Die Einheitsübersetzung würde mindestens gelegentlich die Wörter *tob* und *kalos* mit „schön" statt durchgehend mit „gut" übersetzen und uns damit zu einer ästhetischen Bibellektüre einladen.[54] Milieu- und Lebensweltstudien wären ein unverzichtbares Hilfsmittel zur Dekodierung religiöser Stile und biografischer Themen.[55] Die Pastoraltheologie würde fundamental über zentrale und letztlich von der Würzburger Synode her bezogene Theoreme nachdenken und zum Beispiel die Begriffe „Handlungstheorie", „Personales Angebot", „Authentizität", „Identität" und „Diakonie" neu in einen Theorierahmen einfassen, der der philosophisch- ästhetischen Herausforderung des iconic turn besser entspricht.[56]

Ja, vieles würde sich verändern – schön wär's!

---

47 Vgl. den Satz des taz- und Titanic-Autoren Wiglaf Droste: „Die demonstrative Reizlosigkeit des Christen ist eine besonders ehrgeizige Form der Eitelkeit."; zit. in: SZ-Streiflicht vom 26.5.08.

48 In der Enzyklika *Sacramentum caritatis* ist das Wort „Schönheit" eines der Hauptmotive; vgl. nur die Nr.35: „Die Schönheit ist demnach nicht ein dekorativer Faktor der liturgischen Handlung; sie ist vielmehr ein für sie konstitutives Element, insofern sie eine Eigenschaft Gottes selbst und seiner Offenbarung ist."

49 Vgl. dazu die Ausgaben des Magazins www.sinnstiftermag.de.

50 Vgl. Sellmann, Wirkung, a.a.O.

51 Immerhin bekam der Weltjugendtag vom nicht-kirchlichen Event-Experten Ronald Hitzler bewundernde Bestnoten; vgl. Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest, Opladen 2007, z.B. 215-217.

52 Vgl. das Themenheft 4/2008 der IMPULSE für die Pastoral zu „Verehrung und Anbetung".

53 Vgl. oben Fußnote 25.

54 So wie Kardinal Martini übersetzt in: Welche Schönheit rettet die Welt? Reflexionen über den dreifaltigen Gott, München u.a. 2000. Welche Perikopen plötzlich einen sehr anderen Klang bekommen und in ganz ungewohnte Leseassoziationen einmünden, ist über Konkordanzen zu erfahren oder bei Grundmann, a.a.O. (ThW III, 545-553).

55 Vgl. Markus Etscheid, Wie ticken Jugendliche?, in Michael Ebertz / Hans-Georg Hunstig (Hgg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, 266-271.

56 Erste tastende Versuche in Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann, Jugendpastoral reloaded, in: Brandl u.a., Engagement & Performance, a.a.O., 146-159.

Jugendpastoral auf dem Weg in die / in der Postmoderne – Ein Paradigmenwechsel

1. *Von der „Versäulung" zur Kartoffelgrafik:* Menschen werden nicht mehr in ein (katholisches) Milieu hineingeboren, um darin dauerhaft (volkskirchlich) zu leben. Sondern: Junge Menschen verorten sich in einem Lebensstil, der sie – bei allem nötigen „Um-Styling" – für das Leben prägt (mindestens seit den 1968ern).

Kirche kann nicht mehr bewahrt, sie muss von den Jugendstilen ausgehend immer neu aufgebaut werden. *Jugendpastoral wird zum Schlüsselfeld kirchlichen Handelns.*

2. Die *postmoderne Kulturentwicklung* hat ihre eigene Logik, die einen erneuten Paradigmenwechsel darstellt. Er ist gekennzeichnet durch:

- eine verschärfte Individualität: von der Gruppe zu Treff, Projekt und Event
- eine verschärfte Pluralität: von der „bunten Vielfalt" zur anstößigen Heterogenität
- ein neues Beziehungsverhalten: von der kritischen Distanz zum Vertrauen auf Widerruf
- einen Bruch mit der Säkularität: viele Gesellschaftsbereiche stilisieren sich als funktional religiös

3. Die zentralste Konsequenz für Kirche ist die *Qualitätserwartung*. Sie wird nicht mehr aus Christenpflicht oder Gemeinschaftssinn aufgesucht, sondern nur, wenn sie etwas spezifisch Gutes zu bieten hat. Diese Linie prägt auch die Verhandlungen über ihre Rolle in der Kultur.

4. Das Konzil hat die *Pastoral als Wesen der Kirche* entdeckt. Sie ist in den Grundvollzügen beschrieben. In der Postmoderne sind diese nicht vor allem als Handlungsfelder, sondern primär als *innere Qualität allen pastoralen Handelns* zu verstehen.

5. Die postmodern *fünf kirchlichen Grundvollzüge* sind im Hinblick auf die Jugendpastoral spezifisch bestimmt:

- *Lebenshilfe* – die fürsorgliche und seelsorgerliche (diakonische) Seite der Kirche; Schlüsselthema: Respekt und Wirksamkeit
- *Identitätssuche und Berufung* – die gemeindliche Seite der Kirche; Schlüsselthema: Charismen
- *Kritische Unterscheidung und Verheißung* – die prophetische Seite der

Kirche; Schlüsselthema: Hoffnung auf Gott

- *Orientierungswissen* – die verkündigende Seite der Kirche; Schlüsselthema: Wahrheit und Relevanz
- *Erlöste Lebendigkeit* – die sakramentale Seite der Kirche; Schlüsselthema: Gnadenerfahrung statt Konstruktivismus – alles Wesentliche im Leben ist nicht gemacht und gewollt, sondern Gottesgeschenk

6. Diese Grundvollzüge gelten nicht nur als Qualitätskriterien für jede Pastoral, sondern auch für die (Praktische) Theologie als Wissenschaft. Das heißt als Herausforderung bzgl. der Jugendpastoral:

- Den Praktikern dienlich zuarbeiten
- Dadurch das Thema als Zentralfrage entwickeln
- Sich für die Jugendpastoral in der kirchlichen Strukturentwicklung stark machen
- Der systematischen Theologie die neuen Denkaufgaben – Theologie im Kontext einer naturwissenschaftlichen Denkwelt – wirksam nahe legen
- Gemeinsam mit der Fundamentaltheologie die Gottesfrage angesichts des Konstruktivismus als heutige zentrale Herausforderung bearbeiten.

Momentaufnahmen

Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven

Michael Kroll
Anselma Probst
Tobias Kläden

Michael Kroll

Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendsozialarbeit?

Eine besondere Zielgruppe als jugendpastorale Herausforderung

Bitte stellen Sie sich vor Ihrem inneren Auge Marco vor: Marco ist 14 Jahre alt. Er lebt mit seinen aus Italien stammenden Eltern und drei Geschwistern in einer 4-Zimmer-Wohnung. Seine Familie ist zwar intakt, aber sie gibt ihm keine große Unterstützung, um Schule und Leben zu meistern. Marco kommt gerade mal so durch die Hauptschule, er besucht die 8. Klasse und hat noch keine Idee, wie es danach für ihn weitergehen könnte.

Oder stellen sie sich Jennifer vor, 17 Jahre: Eigentlich ist sie eine motivierte Auszubildende der Floristik. Doch dann wurde sie überraschend schwanger. Trotz aller widrigen Umstände entschloss sie sich, ihr Kind auszutragen und es allein zu erziehen. Jennifers Tochter ist jetzt ein Jahr alt. Nun möchte Jennifer ihre Berufsausbildung abschließen.

Oder denken Sie an den 16-jährigen Andreas: Er ist lernbehindert, besuchte eine Förderschule, es gelangt ihm dort nicht, den qualifizierenden Hauptschulabschluss zu erreichen. Nun lebt Andreas im Internat eines Berufsbildungswerks, wo er eine spezifische berufsvorbereitende Bildungsmaßnahme absolviert – dies in der Hoffnung, den nötigen Schulabschluss doch noch zu schaffen, um eine Berufsausbildung beginnen zu können.

So sehr klischeehaft diese drei Beispiele vielleicht klingen, sie spiegeln doch die tägliche Realität in den vielfältigen Einrichtungen der katholisch getragenen Jugendsozialarbeit wider. Die drei beschriebenen Personen gehören zur Gruppe jener Jugendlichen, bei denen das Kinder- und Jugendhilfegesetz von „sozial benachteiligten oder individuell beeinträchtigten jungen Menschen, die in erhöhtem Maß auf Unterstützung angewiesen sind“ spricht. Wie groß diese Gruppe ist, zeigt eine Zahl: Allein in Bayern absolvieren jährlich etwa 14.000 Jugendliche eine der Maßnahmen der Berufsvorbereitung, die von katholischen Trägern durchgeführt werden. Dass es daneben eine ausdifferenzierte Landschaft weiterer Angebote verschiedenster Anbieter zur Integration der so genannten „Benachteiligten in Ausbildung, Beruf und Gesellschaft“ gibt, lässt ermessen, wie groß die Zahl derjenigen Jugendlichen ist, die einer Unterstützung bedürfen.

Die Zugänge in unsere Maßnahmen sind vielfältig. Jugendliche werden sowohl von der Agentur für Arbeit bzw. der Arge – also der „Hartz IV-Behörde" – als auch über das Schulsystem und die Jugendämter an unsere Einrichtungen vermittelt. Ob diese Jugendlichen freiwillig oder nicht ganz so freiwillig in diese Maßnahmen kommen, ist für uns hier nachrangig. Sicher ist aber: Viele dieser Maßnahmekarrieren verlaufen nicht ohne Brüche, viele der Jugendlichen brauchen nach einer letzten auch noch eine allerletzte Chance. Das ist oft teuer für den Kostenträger, aber es lohnt sich allemal. Denn wir leisten einen präventiven, und daher tatsächlich wertvollen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration der Schwächsten unter den Jugendlichen.

Als katholische Träger tun wir das nicht ohne Grund. Unsere Organisationen und die vielen unterschiedlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter engagieren sich aus dem Geist praktizierten Christentums. Kinder- und Jugendhilfe und Jugendsozialarbeit sind für uns gelebte Nachfolge Jesu Christi. Denn gerade in einer Gesellschaft, die sich an eine wachsende Zahl von dauerhaften „Verlierern" zu gewöhnen scheint – sei dies aus individuellen Gründen oder vom sozialen Umfeld her bedingt –, wollen wir als Christen die Haltung vertreten, dass niemand verloren gehen darf, dass jeder ein Recht auf Teilhabe und auf ein menschenwürdiges Leben hat. Wir geben keine und keinen verloren: Das ist unsere Absicht.

Ich bin sehr froh, dass gerade Professor Lechner immer wieder betont, dass eine so motivierte und gestaltete katholische Jugendsozialarbeit ein elementarer Bestandteil von Jugendpastoral ist. Und ich sehe uns auch durch andere Aussagen bestätigt, zuletzt durch die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. *Deus Caritas est:* „Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen. Er weiß, dass Gott Liebe ist und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird." (DC 31c). In diesem Sinne hat, wie wir es heute schon gehört haben, das Handeln der Jugendsozialarbeiter ganz intensiv etwas mit dem Reich Gottes zu tun, das sich dem jungen Menschen in konkreten, helfenden Beziehungen erschließt.

Eine solche Haltung kann nicht nur spürbar werden, sie soll es sogar: Im alltäglichen Handeln der Mitarbeitenden in ihren unterschiedlichen Professionen. Im konkreten Reden über Fragen des Glaubens und der Kirche. Oder in der Offenheit der Mitarbeitenden für existenzielle Fragen der jungen Menschen. Doch ich will das alles auch nicht beschönigen: Für Pädagoginnen und Pädagogen oder für Anleiter im handwerklichen Bereich, die sich in aller Regel selber nicht als pastorale Mitarbeiter se-

hen, ist eine solche Anforderung häufig eine große Herausforderung. Und längst nicht alle Mitarbeitenden sind persönlich tief christlich verwurzelt. Und doch habe ich den Eindruck, dass sie sich gerne dieser Herausforderung stellen: wenn sie dazu ermutigt werden, wenn sie eine kompetente pastorale Begleitung im Umfeld ihrer Einrichtung haben, wenn es Gesprächsebenen und Fortbildungsangebote gibt, wenn es also beim Träger selbst eine Sensibilität und Wertschätzung für diese Themen gibt.

Dann ist es auch nicht problematisch, wenn ein solch spürbar christlicher Geist bei den Jugendlichen zunächst auf Unverständnis oder Ablehnung stößt. Meine Erfahrung ist: Es lohnt sich, jungen Menschen mit dieser Haltung praktizierter Liebe zu begegnen. Dann nämlich können sie erleben, dass Kirche nicht nur ihrem alten Bild, das sie in seiner Ästhetik wahrscheinlich abstößt, entspricht, sondern dass christlicher Glaube etwas mit ihrem Leben zu tun hat.

Ich meine, es ist nicht zu pathetisch gesagt, dass das Wirken der Menschen in der Jugendsozialarbeit die jungen Menschen die Liebe spüren lassen kann, von der in der Enzyklika die Rede ist und von der Professor Sellmann so nachdrücklich gesprochen hat. In diesem Geist der Liebe trägt Jugendhilfe – gepaart mit einer hohen Fachlichkeit – als Jugendpastoral nachdrücklich zu einem gelingenden Leben von Marco, Jennifer, Andreas und all den anderen bei.

Anselma Probst

Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendbildungsarbeit?

Das Aktionszentrum Benediktbeuern (AZ) ist eine staatlich anerkannte Jugendbildungsstätte in der Trägerschaft der Salesianer Don Boscos. Eingebunden in die Diözesen Augsburg und München-Freising und durch die Dekanatsjugendseelsorge stark verbunden mit der Region, unterstützt das Aktionszentrum subsidiär die Arbeit der Pfarreien[1].

1. Welchen Jugendlichen begegnen wir?

Bei den schulbezogenen Angeboten wie Orientierungstagen, Streitschlichterkursen (das sind die häufigsten Angebote mit ca. 6000 Schülern im Jahr) begegnen wir Jugendlichen zwischen 15 und ca. 17 Jahren – dabei kommen wir in Kontakt mit ganz unterschiedlichen Milieus: Die Bandbreite reicht von Gruppen aus den Innenstädten von Augsburg und München mit bis zu 50% Ausländeranteil über Dorfschulen im tiefsten Allgäu bis hin zu katholischen Mädchenschulen.

In der Firmlingsarbeit (ca. 1200 Teilnehmende) begegnen wir Jugendlichen zwischen 12 und 16 Jahren, katholisch, jedoch mehr oder weniger katholisch sozialisiert; dies ist abhängig von ihrem Herkunftsort.

Bei unseren offen ausgeschriebenen Bildungsmaßnahmen gehören Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 15 und 30 Jahren zu unseren Teilnehmern (die einzige Gemeinsamkeit besteht bei ihnen in Alter, Interesse an dem Kurs und einer gewissen Offenheit für das Aktionszentrum).

Das gleiche Alter, also Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 15 und 30 Jahren, hat auch unsere Zielgruppe bei Großveranstaltungen in liturgisch geprägten Zeiten zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten – diese Teilnehmer lassen sich so beschreiben: Sie sind zum teil konfessionell eingebunden, teilweise religiös sozialisiert, teilweise aufgrund persönlicher Kontakte durch Orientierungstage oder andere offene Veranstaltungen religiös interessiert oder von der Atmosphäre des Hauses fasziniert (bei den letzten beiden Punkten sei noch einmal die Wichtigkeit des persönlichen Kontakts angemerkt).

Bei der Dekanatsjugendseelsorge kommen wir mit Jugendlichen aus den umliegenden Dörfern und Städten in Kontakt, die sich ehrenamtlich in

1 Nähere Informationen unter www.aktionszentrum.de.

den Pfarreien oder Pfarreiengemeinschaften engagieren.

Fazit: Unser Einzugsgebiet reicht geographisch von Ulm bis Landshut und von Donauwörth bis Berchtesgaden; wir begegnen Jugendlichen mit unterschiedlicher Motivation, unterschiedlichen Alters und aus ganz verschiedenen Regionen. Wir sind konfrontiert mit der unterschiedlichen Sozialisation und den unterschiedlichen Bedürfnissen junger Menschen. So können wir sagen, dass wir einen durchaus repräsentativen Querschnitt unserer Gesellschaft erreichen. Unsere jugendlichen Besucher eint meiner Meinung nach die Suche nach ihrem Platz im Leben, der Wunsch nach Angenommensein und das Bedürfnis, ihre Lebensfragen im persönlichen Kontakt zur Sprache bringen zu können.

2. Mit welcher Absicht begegnen wir ihnen?

Mit unseren Kursen und Angeboten möchten wir dazu beitragen, dass Jugendliche Orientierung und Halt im Leben finden und dazu Hilfe aus dem Glauben schöpfen.

Wir möchten

- Gemeinschaftserfahrungen ermöglichen,
- Horizonte erweitern und Wachstumsprozesse initiieren,
- die Jugendlichen authentisch ein Stück ihres Weges begleiten,
- Übergänge gestalten (zwischen Schule und Arbeit).

Wir möchten für die Jugendlichen Zeit, Raum und Rahmen schaffen,

- ihre Fragen zu Leben, Glaube und Kirche zu stellen,
- um ihnen Glaubenserfahrungen zu ermöglichen,
- damit sie glaubwürdigen Christen und Christinnen begegnen können.

Wir leben in einer Zeit, in der die Zahl der Jugendlichen in den Pfarreien abnimmt, sich die religiösen Fragen jedoch wieder in den Vordergrund drängen. Da liegt natürlich die Frage auf der Hand, wohin sich die Jugendlichen wenden können und wohin sie sich tatsächlich wenden.

Ich denke, in diesem Zusammenhang werden geistliche Zentren wie das Aktionszentrum immer wichtiger werden, da sie Orte erfahrbaren und gelebten Glaubens sein können. Meiner Meinung nach nehmen wir deshalb auch im Zuge der Entstehung bzw. Fortführung von Seelsorgeeinheiten einen wichtigen Platz ein. Durch unsere Arbeit entstehen neue pastorale Räume, in denen Jugendpastoral stattfindet.

3. Wie begegnen wir ihnen?

Wir begegnen ihnen meist, außer bei der Dekanatsjugendseelsorge, im Rahmen der Kurzzeitpädagogik. Dies bietet Chancen, gibt aber auch Grenzen vor. Eine große Chance sehen wir in der Intensität dreier Kurstage, dadurch entsteht meist eine beeindruckende Tiefe und die Sensibilität der Jugendlichen wird geweckt; einige Jugendliche werden uns gegenüber sehr offen und bitten uns um Gespräche über ihr Leben.

Zu den Grenzen zählt in erster Linie der zeitliche Rahmen: Diesen versuchen wir jedoch auch zu durchbrechen, indem wir einzelne Jugendliche per E-Mail oder mit Telefongesprächen weiter begleiten. Dies sind oft Jugendliche, die in einer für sie schwierigen Lage ins Aktionszentrum kommen, die Hilfe für ihre persönliche Lebenssituation brauchen – und die dann z.T. jahrelang regelmäßig das Aktionszentrum besuchen.

Durch die Orientierungstage bekommen wir als Aktionszentrum die große Chance, vielen jungen Menschen von unserer Arbeit und von unserem Glauben mitzuteilen, viele besuchen das Aktionszentrum immer wieder – manche z.B. nach Jahren zur Ehevorbereitung.

Einen Schwerpunkt unserer Arbeit sehen wir natürlich bei unseren religiösen Angeboten. Damit sind nicht nur die speziell ausgeschriebenen Veranstaltungen z.B. zu Ostern gemeint, sondern auch unsere besinnlichen Elemente wie z.B. Bildmeditationen, Symbole etc. (die wir bei allen unseren Kursen, egal ob Besinnungstage oder Streitschlichterkursen fest im Programm haben), dazu gehören des weiteren Klosterführungen, religiös gestaltete Themeneinheiten und der spirituell-besinnliche Abschluss bei vielen Kursen. Dabei ist uns das gemeinsame Suchen nach eigenen Ausdrucksmöglichkeiten der Jugendlichen für die Beschäftigung mit ihrem Glauben sehr wichtig.

Zusätzlich ist uns auch die informelle Didaktik sehr wichtig, d.h. wir gestalten Räume, auch mit interaktiven Elementen, damit sich die Jugendlichen die Räume aneignen können und so mit spirituellen Themen in Berührung kommen – dazu ein kurzes Beispiel: Die Mitte der Kapelle ist gestaltet mit einem Labyrinth mit Beschreibung, einem Buch für die Gedanken der Jugendlichen, einer Spiri-Box – ein Kästchen, aus dem sich die Jugendlichen Spruchkarten ziehen können; diese Impulse können dann zur Diskussion dienen oder zur eigenen Meditation. Durch Bilder, Plakatwände und Fotocollagen vergangener Veranstaltungen entdecken die Jugendlichen die Möglichkeiten dieses Hauses.

Wichtig ist uns darüber hinaus, das Aktionszentrum zu vernetzen – so bringen wir uns z.B. als schulpastorales Zentrum in den beiden Diözesen ein, arbeiten mit Pfarreien und unterschiedlichen Einrichtungen eng zusammen, wagen den Spagat zwischen dem System „Schule“ und dem

System „Jugendarbeit".

Im Zentrum unserer Arbeit steht jedoch die Beziehungsarbeit, die Begegnung mit den jungen Menschen. Auf der Grundlage der Pädagogik Don Boscos liegt es uns am Herzen, dass die Jugendlichen bei uns im Aktionszentrum eine offene Tür finden, Gastfreundschaft in familiärer Atmosphäre erleben, sie ihre Potentiale entdecken und entwickeln lernen und wir in einer ganzheitlichen Sorge um die jungen Menschen den Glauben an den guten Kern in ihnen nie verlieren – ganz im Sinne der salesianischen Sendung: DAMIT DAS LEBEN JUNGER MENSCHEN GELINGT!

Tobias Kläden

Welchen Jugendlichen begegnen wir? Mit welcher Absicht?

Mein beruflicher Kontext ist der eines wissenschaftlichen Mitarbeiters an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ich begegne dort Studierenden vor allem in meinen Lehrveranstaltungen in den Fächern „Pastoraltheologie" und „Religionspädagogik" im Grund- und Hauptstudium, aber auch in vielen anderen Zusammenhängen: in Sprechstunden, in Prüfungen, in Gremien, in Dienstbesprechungen, aber auch bei besonderen Veranstaltungen wie Abschieds- oder Antrittsvorlesungen, Gottesdiensten, Feiern oder einfach zwischendurch in der Bibliothek, auf dem Gang, auf dem Weg zur nächsten Veranstaltung...

Bevor ich die Frage zu beantworten versuche, welche Jugendlichen es sind, denen ich begegne, gehe ich zunächst auf die Absicht ein, mit der ich ihnen begegne – diese Frage ist nämlich im Kontext unseres Symposions zur Jugendpastoral viel einfacher zu beantworten (zumindest scheint es so): Ich begegne ihnen nicht in pastoraler, sondern in pädagogischer Absicht. Ich will ihnen etwas beibringen, oder wahrscheinlich angemessener formuliert: Ich will die Voraussetzungen dafür schaffen, dass sie etwas lernen im Bereich der praktischen Theologie, dass sie Wissen und Kompetenzen erwerben, die sie als angehende Theologinnen und Theologen brauchen. Die Jugendpastoral kann hier als Thema ins Spiel kommen, aber Seminare zum Thema „Jugendpastoral" sind selbst keine Jugendpastoral – auch wenn dort Methoden vorkommen können, die auch in der Jugendarbeit verwendet werden.

Oder vielleicht doch? Immerhin geht es in den verschiedenen Begegnungen an der Universität doch auch um die Begleitung der Studierenden in einer Lebensphase, in der Wichtiges auf der Tagesordnung steht: die berufliche Orientierung, das Zurechtfinden an einem neuen Ort, das Knüpfen neuer Beziehungen, die (weitere) Loslösung vom Elternhaus, vor allem aber auch – und dies gerade im Theologiestudium – die Auseinandersetzung mit existenziellen Lebens- und Glaubensfragen, vielleicht sogar ausgelöst durch die zunächst distanziert-wissenschaftliche Befassung mit theologischen Themen. Auch wenn an der Hochschule die kognitive Beschäftigung mit der Theologie im Vordergrund steht, steht die existenzielle Dimension, die mich und meine Identität ausmacht und umtreibt, immer mit im Raum. Ob ich es will oder nicht, ob ich es explizit reflektiere oder nicht, als Dozent an einer theologischen Fakultät gebe ich gegenüber den Studierenden immer auch ein Beispiel ab, wie ich in

meinem Glauben und aus meinem Glauben heraus mit theologischen Fragestellungen umgehe, und wie ich mit den Studierenden selbst umgehe. Insofern steckt dann doch ein (jugend-)pastoraler Anteil, selbst wenn er gar nicht als solcher intendiert sein sollte, auch in der sich vornehmlich von der Wissenschaft her definierenden Dozententätigkeit.

Damit komme ich zur Frage, *welchen* Jugendlichen ich an der Universität begegne. Kann man bei den Studierenden überhaupt noch von Jugendlichen sprechen? Altersmäßig liegen die meisten im Zeitraum von Anfang bis Mitte zwanzig. Im engeren Sinn sind es also keine Jugendlichen mehr, wenn man „Jugendliche" im Sinne des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG, §7) versteht. Jugendliche sind nach dieser Festlegung zwischen 14 und 17 Jahren alt, also noch nicht volljährig. Das KJHG beendet seine Zuständigkeit aber nicht mit dem Zeitpunkt der Volljährigkeit mit 18 Jahren, sondern es spricht beim Alter von 18 bis 26 auch von jungen Volljährigen bzw. allgemein von jungen Menschen („wer noch nicht 27 Jahre alt ist"). Bis zum Alter von 27 Jahren fällt man also, gesetzlich gesprochen, in den Zuständigkeitsbereich von Jugendhilfe, Jugendarbeit und somit auch Jugendpastoral.

Mit diesen Überlegungen stecke ich schon mitten in der Abgrenzungsproblematik: Bis wann genau geht eigentlich die Jugend, wie lange ist man Jugendlicher und damit auch Adressat der Jugendarbeit und Jugendpastoral? Die rein juristische Definition kann sicherlich in der Praxis nur einen Anhaltspunkt liefern – man hört nicht zu einem bestimmten Stichtag auf, junger Mensch zu sein. Je nachdem, welchen theoretischen Blickwinkel ich einnehme, werde ich auch zu unterschiedlichen Definitionen kommen, wann Jugend beginnt und wann sie aufhört, und ich werde unterschiedliche Phänomene beschreiben: Aus biologischer Sicht spreche ich von „Pubertät", vielleicht auch von der „Reifung des Gehirns", aus psychologischer Sicht von „Adoleszenz", aus soziologischer Sicht komme ich zu vielleicht noch weiteren Unterteilungen. Ohne mich in diese Thematik vertiefen zu wollen, will ich an dieser Stelle feststellen, dass es schwierig ist, von *der* Jugend als wohldefiniertem Begriff zu sprechen, und dass die Notwendigkeit, immer feinere Unterscheidungen der Lebensphasen zu treffen, die Differenziertheit und Komplexität der Vorgänge unserer Gesellschaft widerspiegelt. Betrachtet man – pragmatisch gesehen – den Zeitraum der Jugend als die Zeit der Ausbildung und Vorbereitung auf einen Beruf, so gehören die Studierenden, denen ich an der Universität begegne, ganz klar mit dazu.

Was lässt sich über sie sagen, wie lassen sie sich charakterisieren?

1. Zunächst einmal stellen sie natürlich eine hochgradig selektierte Gruppe dar, einmal hinsichtlich ihres Bildungsniveaus und dann vor allem ihres Studienfachs, der (katholischen) Theologie. Trotzdem sind diese Studierenden keine homogene Gruppe, von meinem Eindruck her treffe

ich – sogar im Vergleich zu anderen Studienfächern – sehr unterschiedliche Charaktere an. Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch immer wieder Typen gibt, die man schon aus der eigenen Studienzeit zu kennen meint, wie den traditionell katholisch sozialisierten, während des Studiums noch lange in seiner Heimatgemeinde engagierten Oberministranten (oder heute eher: Oberministrantin), die aus der Jugendarbeit der KJG, der Landjugend oder den Pfadfindern kommende Jugendleiterin, den an den alten Sprachen oder der Philosophie interessierten Wissenschaftler,... Insgesamt aber hat, so scheint mir, die Pluralität der Lebens- und Glaubensstile bei den Theologiestudierenden noch zugenommen, und zwar gerade in die Richtung solcher Typen, die nicht unbedingt eine große Affinität zu kirchlich geprägter Religiosität haben. Dies führt zu einer zweiten Beobachtung:

2. Der Prozentsatz derer, die keine religiöse Sozialisation im klassisch-kirchlichen Milieu erfahren haben, scheint zuzunehmen. Vielen mangelt es oftmals bereits an religiösem Grundwissen; man kann nicht davon ausgehen, dass alle Theologiestudierenden selbst (in der Sekundarstufe II) am Religionsunterricht teilgenommen haben – zumindest gilt dies für eine Fakultät wie Münster mit ihrem hoch diversifizierten Studienangebot in katholischer Theologie. Das Phänomen, auf das der Synodenbeschluss zum RU in den 70er Jahren noch mit einem gewissen Neuigkeitswert aufmerksam machte, nämlich dass man von den Schülerinnen und Schülern im RU nicht unbedingt mehr eine traditionelle religiöse Sozialisation und religiöses Grundwissen erwarten kann, gilt mittlerweile auch für die Ausbildungssituation an den theologischen Fakultäten: Viele Studierende kommen nicht mehr aus dem „inner circle" kirchlich geprägter Kreise und müssen früher fraglos voraussetzbare Basiskenntnisse erst erwerben bzw. nachholen. (Oft gilt dies leider auch für allgemeine intellektuelle Fähigkeiten der Textrezeption und -produktion.) Aber sie sind auf der Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen – manchmal aber vielleicht auch nur nach einem (zusätzlichen) Studienfach, das ihre Anstellungschancen z.B. im Lehramt verbessert. Damit bin ich bei einer dritten Beobachtung:

3. Die aktuelle Generation der Studierenden schaut mit Sorge auf die eigene vor allem berufliche Zukunft. Dies gilt ganz allgemein, und für Studierende der Geisteswissenschaften und der Theologie, insbesondere für die Laientheologinnen und -theologen, gilt es in noch verstärktem Maße – angesichts der Situation auf dem (kirchlichen und theologischen) Arbeitsmarkt wird man dies auch keinen übertriebenen Pessimismus nennen dürfen. Die Unbeschwertheit und das Ausprobierendürfen, das vielleicht früher für die Studienzeit typischer war, ist nicht mehr in gleicher Weise vorhanden; ein Druck, möglichst schnell und mit einem möglichst guten Abschluss fertig zu werden, macht sich deutlich bemerkbar. (Hochschul-)politisches Engagement nimmt weiter ab und wird nur noch von einer Minderheit betrieben. Ich will keineswegs behaupten, die

Studierenden seien unkritisch oder es fehle ihnen grundsätzlich an gesellschaftlichem (oder auch theologischem) Problembewusstsein. Dies führt jedoch nicht, zumindest bei den meisten nicht, zu einem auch nach außen hin erkennbaren Engagement, sondern die Verhältnisse werden relativ brav so akzeptiert, wie sie sind. Nach außen hin ist hingegen bei vielen eine konsumorientierte Haltung festzustellen: Lehrveranstaltungen oder Referate sollen interessant und unterhaltsam sein, es soll dem Publikum etwas geboten werden. Statt Mitgestalten ist das Konsumieren gefragt.

4. Im konkreten Studienbetrieb münzt sich dies aus in einer Tendenz zum Weg des geringsten Widerstands: Ich soll als Dozent möglichst genau angeben, auf welche Texte, welche Seitenzahlen und Kapitel sich das Referat, die Hausarbeit, die Klausur beziehen soll. Eigenständiges Arbeiten wird weniger stark eingefordert; vielmehr will man sich sicher fühlen können, wenn man sich eng an die Vorgaben hält. Dazu ein Beispiel, das mir Maria Kassel, emeritierte Professorin an der Münsteraner Fakultät, erzählte: In den 70er und 80er Jahren forderten die Studierenden die selbständig zu konzipierende und zu verfassende Hausarbeit als Möglichkeit des Leistungserwerbs, in Abgrenzung von der Klausur als einer als autoritär empfundenen Form der Leistungsüberprüfung. Heute ist es umgekehrt: Die Studierenden sind froh, wenn sie eine Klausur schreiben können statt einer Hausarbeit, weil es dabei scheinbar nur darauf ankommt, den Stoff wiederzugeben, während die selbständige Erarbeitung eines Themas ihnen viel aufwändiger und vielleicht auch riskanter erscheint.

Damit ich nicht missverstanden werde: Ich will damit nicht klagen über eine allgemein passivere und konsumorientierte Studierendengeneration und ihr moralische Vorwürfe machen. Denn zu berücksichtigen ist, dass sich der Studienbetrieb, so nehme nicht nur ich es in Münster wahr, durch die Bologna-Studienreformen mit der Einführung von Modulen, des Leistungspunkte-Systems und der Bachelor-/Master-Abschlüsse derzeit massiv verändert in Richtung einer starken Verschulung des Studiums. Neben auch positiven Aspekten oder Chancen des Bologna-Prozesses, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren sind, haben sich die Ansprüche und die Belastung der Studierenden heute deutlich erhöht. Sie gleichen in der Bologna-Logik Büroangestellten mit einer 40 (oder mehr)-Stunden-Woche und vier Wochen Urlaub im Jahr. Dass unter diesen Umständen ein möglichst effektiver Umgang mit den Studien- und Prüfungsaufgaben gesucht und kreative Umwege eher vermieden werden, wird man niemandem vorhalten können.

5. Ein letzter Punkt, den ich nennen will: Studierende haben heute eine starke Affinität zu den Möglichkeiten, die Computertechnik und Internet bieten. Dabei ist allerdings die einfache email für viele nicht mehr das Kommunikationsmittel der Wahl, so wie sie es für meine Generation (mittlerweile geworden) ist; oft warte ich lange auf Antwort, wenn ich

Studierenden eine email schreibe. Studierende sind heute User des Web 2.0, sie nutzen Plattformen wie StudiVZ oder facebook, um miteinander zu kommunizieren, sich zu vernetzen, aber auch, um sich im Netz zu präsentieren. Ein hohes Kommunikationsbedürfnis drückt sich auch in der starken Nutzung mobiler Telefonate und SMS aus. Ich vermute dahinter einen Wunsch nach Gemeinschaft und Zusammenhalt, den ich auch sonst beobachte: Vermehrt bemerke ich das Bedürfnis, Dinge gemeinsam zu machen und dabei niemanden auszugrenzen. Insgesamt scheint mir die soziale Kompetenz bei den Studierenden heute zugenommen zu haben.

Als kurzes Fazit ziehe ich aus diesen Beobachtungen der heutigen (Theologie-)Studierenden, dass ihre Situation keine einfache ist und in vielen Fällen der Begleitung und Beratung bedarf. Sie werden in ihrer späteren Tätigkeit in Pastoral, RU, kirchlicher Bildungsarbeit u.v.m. wichtige Multiplikatoren von Glaube und Theologie sein, denen schon allein daher bereits in ihrer Ausbildungsphase eine hohe Aufmerksamkeit durch die Pastoral gebührt.

Studien

Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven

Wolfgang Gaiser / Martina Gille
Tobias Kläden

Wolfgang Gaiser / Martina Gille

Jungsein heute: Erwachsenwerden in Zeiten der Globalisierung

Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen – Ergebnisse des DJI-Jugendsurvey

Politik und Medien prangern derzeit, vormals als „normal" betrachtete Sachverhalte des Wirtschaftslebens wie „Auslandsinvestitionen", „Betriebsverlagerungen", „Personalabbau", „Managergehälter" als „Raubtierkapitalismus", „Profitsucht" und „Gier" an. Davor bevorzugten die politisch-öffentlichen Beurteilungen der gesellschaftlich-ökonomischer Veränderungen eher weniger klassenkampfbelastete Begriffe wie „Globalisierung", „Strukturwandel der Arbeitsgesellschaft", „Erosion des Normalarbeitsverhältnisses", „Prekarität von Lebenslagen", „Flexibilisierung", „Mobilität", „Freisetzung" und „Entgrenzung". Was immer diese Chiffren bezeichnen, für die nachwachsende Generation signalisieren sie problematische gesellschaftliche Bedingungen, die das Aufwachsen, die Gestaltung der Bildungsbiographie, den Weg in die ökonomische Selbständigkeit, die Familiengründung usw. nicht gerade einfacher werden lassen. Nichts desto weniger gibt es eine breite Normalität in der Jugend, die es allerdings in ihrer Differenziertheit nachzuzeichnen gilt. Empirisch belastbare Daten für die aktuelle Situation 2009 liegen noch nicht vor. Um aber Trends für Entwicklungen seit Anfang der 1990er Jahre und eine Bestandsdiagnose zu machen, bietet sich die breit angelegte repräsentative Längsschnittstudie *DJI-Jugendsurvey* an. Bevor hieraus zentrale Ergebnisse referiert werden, soll einleitend der Kontext „Globalisierung" skizziert werden.

1. Auswirkungen von Globalisierung auf Jugendliche

Die Auswirkungen des Globalisierungsprozesses auf individuelle Lebens- und Erwerbsverläufe in modernen Gesellschaften war Gegenstand einer international vergleichenden Untersuchung (GLOBALIFE-Projekt, vgl.: Blossfeld u.a. 2005): Ein Forschungsschwerpunkt war dabei der Übergang von der Jugend in das Erwachsenenalter und die Etablierung im Arbeitsmarkt sowie deren Auswirkungen auf die Familienbildung.

„Globalisierung" wurde gekennzeichnet durch das Zusammenwirken von vier makrostrukturellen Wandlungsprozessen:

(1) Zunehmende Internationalisierung von Märkten und wachsender

Wettbewerb zwischen Ländern mit sehr unterschiedlichen Lohn- und Produktivitätsniveaus.

(2) Die Verschärfung des Standortwettbewerbs zwischen Sozialstaaten und eine zunehmende Politik der Deregulierung, Privatisierung und Liberalisierung.

(3) Die weltweite Vernetzung von Personen, Unternehmen und Staaten auf der Grundlage neuer Informations- und Kommunikationstechnologien und eine wachsende Beschleunigung von sozialen und wirtschaftlichen Interaktionsprozessen.

(4) Die mit der internationalen Verflechtung von Märkten verbundene zunehmende Instabilität nationaler wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturen und die schwieriger werdende Vorhersagbarkeit solcher globalen Einflüsse.

In allen im Rahmen des GLOBALIFE-Projektes untersuchten Industriestaaten sind junge Menschen besonders stark von Globalisierung betroffen: Ihnen fehlt die Berufserfahrung und eine stabile Verankerung im Arbeitsmarkt. Sie können oftmals nicht auf soziale Netzwerke von Arbeitsorganisationen zurückgreifen und besitzen nicht die Verhandlungsmacht wie die bereits etablierten älteren Arbeiternehmer, stabile und kontinuierliche Arbeitsverhältnisse einzufordern. Ihre Arbeitsverträge können relativ einfach veränderten Bedingungen angepasst, das heißt, flexibilisiert und zu ihren Lasten verschlechtert werden. Bildung wird für eine erfolgreiche Integration in den Arbeitsmarkt immer wichtiger. Besonders hart von den globalen Veränderungen werden Berufseinsteiger ohne Qualifikation getroffen. Globalisierung verstärkt außerdem die sozialen Ungleichheiten innerhalb der jungen Generation. Die Erfahrung von ökonomischen und zeitlichen Unsicherheiten (Teilzeitarbeit, Einkommensverluste, Arbeitslosigkeit, befristete Arbeitsverhältnisse) hat Konsequenzen für familiäre Entscheidungsprozesse.

Als Reaktion auf steigende Unsicherheiten im Lebenslauf entwickelten junge Menschen verschiedene Verhaltens- und Anpassungsstrategien:

(1) Langfristig bindende Entscheidungen werden aufgeschoben, weil die Jugendphase und Übergänge in das Erwerbsleben kaum planbar sind.

(2) Junge Menschen weichen in Alternativrollen zur Erwerbstätigkeit aus. Sie bleiben z.B. länger im Bildungssystem oder im Übergangssystem von berufsvorbereitenden Maßnahmen anstatt „arbeitslos" zu sein.

(3) Es bilden sich flexiblere Formen von Partnerschaften heraus, die eine Anpassung an die veränderten Bedingungen von Unsicherheit ohne das Eingehen langfristig bindender Versprechen ermöglichen.

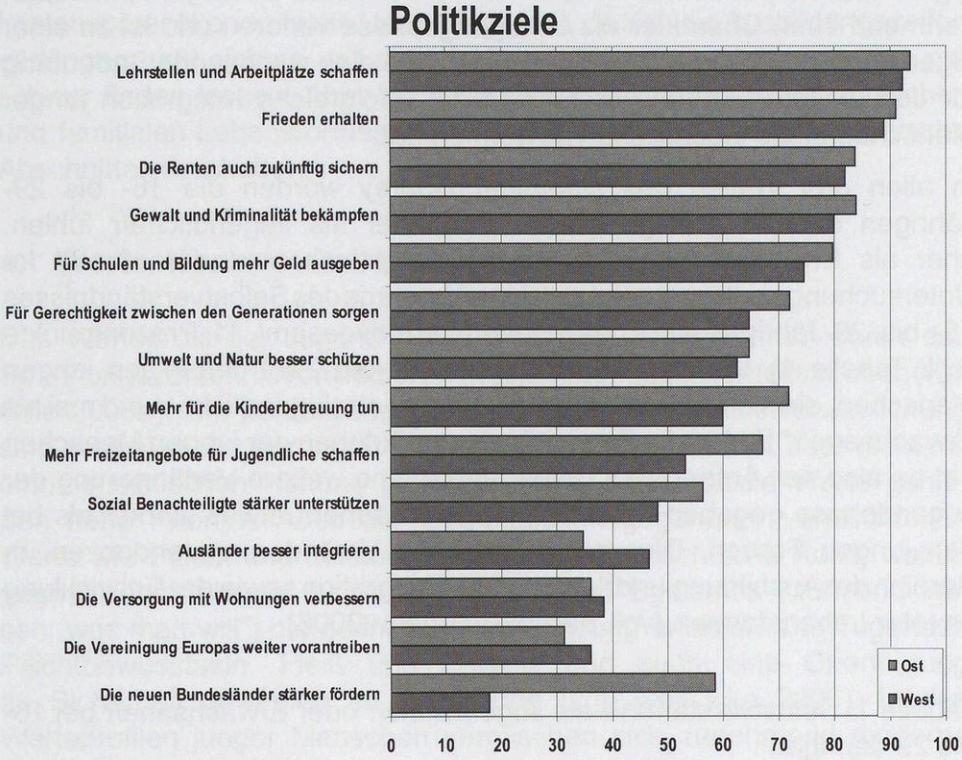
(4) Es entwickeln sich geschlechtsspezifische Strategien des Umgangs mit Unsicherheit: Männer sind in immer geringerem Maße in der Lage,

als „Ernährer" eine langfristige Einkommenssicherheit für einen Haushalt zu erbringen, so dass die Gründung eines eigenen Familienhaushalts von ihnen oft aufgeschoben wird. Unqualifizierte Frauen, die nichts zu verlieren haben, weichen hingegen als Reaktion auf wachsende Arbeitsmarktunsicherheiten teilweise in die Sicherheit der Familie und in die traditionellen Rollen der Mutter und Hausfrau aus. Umgekehrt hängt die Familienplanung hochqualifizierter Frauen angesichts zunehmend unsichererer Arbeitsmärkte davon ab, ob sie ihre Berufschancen auch mit Familie wahren können.

2. Hohe Erwartungen der Jugend an staatliche Akteure

Europaweite Befragungen (European Commission 2007) zeigen, dass die Jugend diese Problemkonstellationen durchaus differenziert wahrnimmt und dementsprechend hohe Erwartungen an staatliche Akteure hat: Fragt man nach den drei Maßnahmen, auf die sich die EU in erster Linie konzentrieren sollte, dominiert das Thema „Arbeitslosigkeit". An zweiter Stelle steht die „Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung". Hierin spiegeln sich die Ängste und Befürchtungen, die teilweise in engem Zusammenhang mit den gewünschten Politikzielen stehen, teilweise aber auch auf zusätzliche Aspekte von Entwicklungen, die mit Sorge betrachtet werden, verweisen: Junge Menschen nehmen die Verlagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland als ein großes Problem wahr. In einer weiteren Studie (EUROBAROMETER 2008) wird deutlich, was die Hauptsorgen der Menschen sind und was sie sich infolgedessen von einer europäischen Politik erwarten: eine stabile Wirtschaft, sichere Arbeitsplätze, ein funktionierendes Finanzsystem sowie den Erhalt der natürlichen Umwelt.

Betrachtet man auf nationaler Ebene die Erwartungen der jungen Deutschen an die Politik, so finden sich hier zusätzliche Aspekte und Konkretisierungen, deren verstärkte Umsetzung sie sich gegebenenfalls im Kontext transnationaler, nationaler oder regionaler Steuerung erhoffen.



Quelle: DJI-Jugendsurvey 2003, Skala von 1 (überhaupt nicht wichtig) bis 7 (sehr wichtig), hier: Skalenpunkte 6 und 7 in Prozent

3. Die Jugendphase im Umbruch - Ergebnisse DJI-Jugendsurvey

Der *DJI-Jugendsurvey* (www.dji.de/jugendsurvey) ist Teil der Sozialberichterstattung des Deutschen Jugendinstituts (München). Diese will auf empirischer Basis durch „Dauerbeobachtung" in Wiederholungsbefragungen zuverlässige Informationen über die soziale und persönliche Situation von Kindern, Jugendlichen und Familien in Deutschland gewinnen. Bisher wurden drei Erhebungswellen des *DJI-Jugendsurvey* durchgeführt in den Jahren 1992, 1997 und 2003 (vgl. Hoffmann-Lange 1995, Gille/Krüger 2000, Gille et al. 2006, Gille 2008). Der repräsentative *DJI-Jugendsurvey* erfasst pro Erhebungswelle ca. 7.000 16- bis 29-Jährige und in der dritten Welle vom Jahre 2003 zusätzlich ca. 2.100 12- bis 15-Jährige.

In den letzten Jahrzehnten ist es zu einschneidenden Veränderungen der Jugendphase gekommen: Der Übergang vom Kind zum Erwachsenen hat sich durch die enorme Verlängerung der Ausbildungszeiten in seinem Umfang von ca. 5 Jahren (etwa 1950) auf ca. 10 bis 20 Jahre erhöht

(vgl. Hurrelmann 2007, Zinnecker 2003). Damit hat die Jugendphase zunehmend ihren Charakter als Übergangsphase verloren und ist zu einer eigenständigen Lebensphase geworden, die eine wachsende Bedeutung für den weiteren Lebensverlauf und die erfolgreiche Integration junger Menschen in die Gesellschaft gewonnen hat.

In allen drei Wellen des *DJI-Jugendsurvey* wurden die 16- bis 29-Jährigen danach gefragt, ob sie sich eher als Jugendliche/r fühlen, eher als Erwachsene/r oder "mal so, mal so/kommt darauf an". Im Untersuchungszeitraum zeigt sich eine Abnahme des Selbstverständnisses 16- bis 29-Jähriger als Erwachsene/r um insgesamt 11 Prozentpunkte (vgl. Tabelle 1). Deutlich zugenommen hat die Zahl derjenigen jungen Menschen, die sich situationsspezifisch "mal als Jugendliche/r und mal als Erwachsene/r" fühlen. Im Bewusstsein und Erleben der jungen Menschen hat es also seit Anfang der 1990er Jahre eine weitere Verlängerung der Jugendphase gegeben – bei den jungen Männern etwas stärker als bei den jungen Frauen. Dies entspricht auch Veränderungstendenzen im Bereich der Ausbildung und Arbeitsmarktintegration sowie der Entwicklung privater Lebensformen (vgl. Sardei-Biermann 2006).

Tabelle 1: Selbstverständnis als Jugendliche/r oder Erwachsene/r bei 16- bis 29-Jährigen

1992 und 2003 nach Geschlecht (in Prozent)

	Geschlecht	***1992***	***2003***
eher als Jugendliche/r	*weiblich*	27	28
	männlich	29	33
mal so, mal so / kommt darauf an	*weiblich*	19	28
	männlich	20	25
eher als Erwachsene/r	*weiblich*	54	43
	männlich	52	41

Quelle: DJI-Jugendsurvey 1992 und 2003

Das Bildungsniveau der jungen Menschen – bezogen auf den höchsten allgemein bildenden Schulabschluss – ist so hoch wie nie zuvor. Dabei gehört die Benachteiligung der jungen Frauen im allgemeinen Schulbildungssystem der Vergangenheit an. Mittlerweile überholen die jungen Frauen die jungen Männer im Hinblick auf Schulbildungsabschlüsse. Schule, Ausbildung und Studium kanalisieren die Ausdehnung der Jugendphase: Je höher die Bildung, desto später erfolgt die Einmündung in den Arbeitsmarkt sowie die Familiengründung. Geringe Bildungsressourcen und Migrationshintergrund erhöhen das Risiko der Arbeitslosigkeit sowie des Verbleibs in berufsvorbereitenden Maßnahmen der Arbeitsagentur für Arbeit.

Junge Menschen verbleiben zunehmend länger im Elternhaus und gewinnen immer später ökonomische Unabhängigkeit, da sich die Ausbildungszeiten verlängern und sichere, gut dotierte Beschäftigungsverhältnisse sich nur schwer finden lassen. Aber auch die Gründung von partnerschaftlichen und familialen Lebensformen wird zunehmend in spätere biographische Abschnitte verschoben.

4. Werte, Normvorstellungen, Lebensentwürfe

Das Werteprofil der Jugend heute lässt sich kennzeichnen durch das Spannungsverhältnis von Selbstverwirklichung und Sicherheitsstreben (vgl. Gille 2008a). Die persönliche Lebenserfüllung und Selbstverwirklichung sind zentrale Orientierungen für junge Menschen. Dies ist aber nicht mit einer egoistischen Haltung gleichzusetzen, denn soziale Werte genießen hohe Priorität. Auch der Gemeinschaft gegenüber verpflichtende Werte wie Pflicht und Leistung spielen eine beträchtliche Rolle, wohingegen Konformismus („sich anpassen") und Egoismus („tun und lassen, was man will") die geringste Unterstützung erfahren. Die Tugenden Pflichtbewusstsein, Fleiß und Ehrgeiz und auch eine Orientierung an Sicherheit gewinnen an Bedeutung (vgl. Gensicke 2006). In den Werteprofilen junger Menschen vermischen sich zunehmend moderne Werte der Selbstverwirklichung und des Lebensgenusses mit eher traditionellen Sekundärtugenden wie Pflichtbewusstsein, Ordnungssinn und Sicherheitsstreben.

Damit entspricht das Werterepertoire von Jugendlichen eigentlich den Erwartungen der Gesellschaft nach Gemeinsinn, Verantwortungs- und Leistungsbereitschaft. Ein problematischer Aspekt daran ist, dass das Wiedererstarken traditioneller Werte Gefühlen von Verunsicherung, Zukunftsskeptizismus und Ängsten – wie die Angst keinen adäquaten Ausbildungs- oder Arbeitsplatz zu finden sowie die Angst vor Arbeitslosigkeit – geschuldet ist. Die Jugendlichen nehmen sehr wohl wahr, dass vor allem eine gute Bildung über den weiteren Lebenserfolg entscheidet. Jugendliche an den Hauptschulen zeichnen sich daher durch einen deutlich geringeren Optimismus in die eigene Zukunft aus. Die Zukunftserwartungen von jungen Menschen sind deutlich durch ihre Bildungsperspektiven beeinflusst.

Die schwieriger gewordenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seit den 1990er Jahren, wie die Ausbildungs- und Arbeitsmarktkrise und der Abbau sozialstaatlicher Leistungen, stehen auch im Zusammenhang mit dem Bedeutungsanstieg privater sozialer Netzwerke im Bewusstsein junger Menschen: Herkunftsfamilie, Peers, Partnerschaft und eine eigene zukünftige Familie werden von jungen Menschen als immer wichtiger eingeschätzt angesichts einer als unsicher wahrgenommenen Welt (vgl.

Gille 2008b). Die Rollenerwartungen an Frauen und Männer bezogen auf ihren gesellschaftlichen Beitrag zu Kinderbetreuung, Erwerbstätigkeit und politischer Gestaltung werden mehrheitlich als für Frauen und Männer egalitär wahrgenommen – über die drei Wellen des *Jugendsurvey* seit 1992 gesehen in zunehmendem Maße. Nach wie vor unterstützen junge Männer aber stärker traditionale Rollenbilder. Diese Normvorstellungen hinsichtlich des gesellschaftlichen Beitrags von Frauen und Männern in der Gesellschaft sind offensichtlich über Prozesse der Sozialisation in nach wie vor bestehende geschlechterhierarchische gesellschaftliche Strukturen zu Selbstverständlichkeiten im Bewusstsein junger Menschen geworden, ohne dass hier Wertpräferenzen einen großen Einfluss haben. Allenfalls zeigt sich, dass das Streben nach Selbstverwirklichung insbesondere bei den Frauen mit einer Präferenz für egalitäre Rollenorientierungen einhergeht.

5. Gesellschaftliche und politische Beteiligung

Die *Mitgliedschaft und Mitarbeit in Organisationen, Vereinen und Verbänden* bieten für Jugendliche und junge Erwachsene Möglichkeiten der Umsetzung ihrer Interessen sowie der Kommunikation, der Identitätsentwicklung und der sozialen Integration. Zieht man ein breites Spektrum von Vereinen und Verbänden in Betracht, so vermittelt der Anteil derjenigen, die in mindestens einer der angegebenen Organisationen Mitglied sind, einen Gesamteindruck zur Mitgliedschaftsentwicklung. 2003 sind 57% der 16- bis 29-Jährigen Mitglied in mindestens einem Verein oder Verband, 51% aller Befragten sind in mindestens einem Verein oder Verband aktiv (vgl. Gaiser/de Rijke 2006). Mehr als die Hälfte der 16- bis 29-Jährigen wird also von mindestens einem Verein erreicht und dies ist – bis auf einen schwachen Rückgang 1997 – ein gleich bleibender Befund seit Beginn der 1990er Jahre. Allerdings liegen die Anteile der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die jeweils aktives Mitglied in einem bestimmten Verein oder Verband sind, außer bei den Sportvereinen mit 33% (2003), unter 10%.

Darüber hinaus zeigt sich, dass das Engagement junger Menschen in traditionellen Organisationen und Vereinen sowohl in regionaler wie in geschlechtsspezifischer Hinsicht unterschiedlich ist. Die Mitgliedschafts- und Aktivitätsquote – bezogen auf das Engagement in mindestens einem Verein oder Verband – ist in den neuen Bundesländern um rund 20% niedriger als in den alten Bundesländern. Diese West-Ost-Differenz im verbandlichen Engagement ist seit Beginn der 1990er Jahre nahezu konstant. Ebenso hat sich an der geringeren Beteiligung von Mädchen und jungen Frauen in Vereinen und Verbänden im Vergleich zu ihren männlichen Altersgenossen nichts verändert: Hier sind die entsprechenden Mitgliedschafts- und Aktivitätsquoten der Mädchen und jungen Frauen um

12 bis 16 Prozentpunkte geringer als bei der männlichen Vergleichsgruppe. Exemplarisch sei dies für die Sportvereine dargestellt, die für junge Menschen mit Abstand die stärkste Bedeutung haben. So waren 2003 29% der Mädchen und jungen Frauen Mitglied in einem Sportverein (26% waren aktiv); bei den Jungen und jungen Männern waren dagegen 42% Mitglieder (39% waren aktiv). Die Strukturen und Verfahrensweisen traditioneller Vereine und Organisationen unterstützen offensichtlich nach wie vor Prozesse der Geschlechtersegregation, die dazu führen, dass Frauen im öffentlichen Bereich geringer vertreten sind.

Die *Sympathie für die Neuen Sozialen Bewegungen wie Umweltschutzgruppen, Friedensinitiativen und Menschenrechtsgruppen* etc. ist bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen in alten und neuen Bundesländern unverändert sehr hoch. Dabei erfahren die Umweltschutzgruppen, Friedensinitiativen und Menschenrechtsgruppen bei jeweils über vier Fünftel der Befragten, die Dritte-Welt-Initiativen und Selbsthilfegruppen bei jeweils über zwei Drittel positive Bewertungen. Die tatsächliche Beteiligung, wie sie einerseits in aktiver Mitgestaltung und andererseits im Besuch von Treffen zum Ausdruck kommt, liegt deutlich unterhalb der Sympathiebewertungen. Aktiv in mindestens einer der angeführten Gruppierungen ist etwa ein Fünftel der 16- bis 29-Jährigen. Dabei erreichen die jungen Frauen etwas höhere Engagementquoten als die jungen Männer. Die stärker aktionsorientierten und weniger formalisierten Strukturen solcher eher informellen Gruppierungen schaffen offensichtlich bessere Zugangschancen für Mädchen und junge Frauen.

Eine weitere Dimension ist wichtig, wenn es um die Frage geht, wie junge Menschen sich als politische Akteure gegenüber unterschiedlichen Ebenen des Politischen artikulieren wollen und wie sie sich vorstellen, Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen. Einerseits geht es um tatsächlich ausgeübte *politische Aktivitäten*, andererseits um darauf bezogene *Handlungsbereitschaften*. Aus letzterem kann man ein Bild für potentielles Verhalten gewinnen. Die Beteiligung an Wahlen steht mit Abstand an erster Stelle der Partizipationsformen, zu denen Bereitschaft bekundet wird. Von nahezu allen jungen Menschen wird offensichtlich das Wählen als die wichtigste und selbstverständlichste Form demokratischer Beteiligung und politischer Einflussnahme angesehen (92%). Die Beteiligung an Unterschriftensammlungen steht nach der an Wahlen an zweiter Stelle der in Betracht gezogenen Partizipationsformen (80%), gefolgt von der Bereitschaft, sich an genehmigten Demonstrationen zu beteiligen (60%), in einem Mitbestimmungsgremien im Betrieb, in der Schule, in der Ausbildungsstätte mitzuarbeiten (54%), sich in öffentlichen Versammlungen an Diskussionen zu beteiligen (46%) oder bei gewerkschaftlich beschlossenen Streiks mitzumachen (41%). Auch politisch motivierte Mitarbeit in einer Bürgerinitiative kann sich gut ein Drittel (35%) vorstellen. Knapp ein Drittel (31%) würde auch, um politisch Einfluss zu

nehmen, Briefe oder Mails direkt an politisch Verantwortliche oder an Zeitungen, Hörfunk oder das Fernsehen schreiben.

Andere institutionalisierte Partizipationsformen wie die aktive Mitarbeit in einer Partei, in einer anderen politischen Gruppierung oder die Übernahme eines politischen Amtes finden sich demgegenüber weniger im Verhaltensrepertoire junger Menschen. Noch seltener ist die Bereitschaft zu politischen Aktionen, die sich an der Legalitätsgrenze bewegen: Während sich die Teilnahme an Boykottaktionen noch 25% der Befragten vorstellen können, gilt solches für weniger als zehn Prozent bei der Besetzung von Häusern, Fabriken, Ämtern, „wilden" Streiks oder politischen Aktionen, bei denen nicht auszuschließen ist, dass Sachen oder Personen dabei Schaden nehmen könnten.

Parteiarbeit und politische Ämter sind in beiden Landesteilen eher „Männersache". Die Anteilswerte junger Frauen liegen hier rund zehn Prozentpunkte niedriger. Bei anderen eher konventionellen Formen politischer Artikulation – wie Geld für politische Zwecke zu spenden oder sich mit Briefen an Politiker oder die Medien zu richten – spielen dagegen Geschlechtsunterschiede keine Rolle. Geschlechtsspezifische Unterschiede sind bei unkonventionellen Handlungsbereitschaften durchgängig gering. Aktivitäten, mit denen die Grenzen der Legalität überschritten werden könnten, werden eher von männlichen als von weiblichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Betracht gezogen.

Im letzten Jahrzehnt hat zusätzlich eine weitere Variante politischen Denken und Handelns gerade junger Menschen an Bedeutung gewonnen: der so genannte *„politische Konsum"* (political consumerism). Damit sind Kaufentscheidungen gemeint, die „politische Motive" enthalten. Durch Kommunikation (oft per Internet) und durch organisierte Kampagnen unterstützt wird aus politischen Gründen (etwa um gegen ungerechte und schlechte Arbeitsbedingungen bei der Herstellung bestimmter Produkte vorzugehen) mit Boykottaktionen gegen bestimmte Produkte oder Firmen vorgegangen. Aber auch die Unterstützung von bestimmtem Konsum, etwa „fair" gehandelte und produzierte Nahrungsmittel, kann politisch motiviert sein und dementsprechend als „Buycott" verstanden werden (de Rijke/Gaiser/Wächter 2008). Diese neuen Formen können als eine weitere Verbreiterung der unkonventionellen Formen politischer Beteiligung verstanden werden und haben möglicherweise Zukunft als eine effektive Subpolitik außerhalb des engeren politischen Systems.

6. Resümee

Zusammengefasst zeigen sich also folgende Ergebnisse:

Bildung wird zu einer immer wichtigeren Einflussgröße für soziale Ungleichheit in Form des Aufwachsens junger Menschen in Deutschland. Bildung kanalisiert die Ausdehnung der Jugendphase, die gegenwärtigen Lebensformen und die Einmündung in den Arbeitsmarkt und die Familiengründung. Auch in subjektiver Sicht unterscheiden sich die Bildungsgruppen in ihren Wertorientierungen, Geschlechtsrollenorientierungen und ihren Lebensentwürfen. Mit höherer Bildung gehen in der Regel weniger traditionelle und konventionelle Orientierungen einher. Für die gesellschaftliche und politische Beteiligung hat Bildung überwiegend eine aktivitätsfördernde und mobilisierende Funktion. Mehr Bildung unterstützt mehr Beteiligung und Engagement und fördert damit auch den Zugang zu mehr sozialen Ressourcen.

Gesellschaftliche Zuweisungsprozesse werden nach wie vor von der *Geschlechtszugehörigkeit* mitbestimmt. Die Lebensentwürfe junger Menschen orientieren sich noch – wenn auch mit nachlassender Tendenz – an herkömmlichen Rollenbildern. Da die Vereinbarkeit von Ausbildung, Beruf und Familie für Frauen nur schwer zu realisieren ist, bedeutet dies für die jungen Frauen häufig einen Aufschub der Familiengründung und/ oder des Eintritts ins Erwerbsleben mit entsprechenden nachteiligen Konsequenzen im Hinblick auf spätere Berufskarriere und Einkommen.

Folgerungen für die Jugendpastoral:

Fragt man, welche Konsequenzen sich aus dem Dargelegten für die Jugendpastoral ergeben könnten, so lässt sich thesenartig Folgendes ableiten: Einerseits ginge es um eine verstärkte und systematischere Berücksichtigung der

- objektiven Lebenslagen Jugendlicher (Bildung, Region, Ethnie, Gender, gegebene soziale Netze),
- subjektiven Orientierungen, Werte, Sorgen, Erwartungen an öffentliche Akteure sowie
- Partizipationsformen, die Jugendliche in Betracht ziehen und nutzen.

Andererseits ginge es darum, in vielfältigen Formen reale Beteiligung innerhalb der jugendpastoralen Strukturen zu verstärken.

Dabei muss aber auch die gesellschaftliche, biographische und persönliche Komplexität, Dynamik und Differenziertheit der Jugendphase sowie der Druck, der auf Jugendichen lastet, berücksichtigt werden.

Gerade die Jugendpastoral, ihre Inhalte, Ziele, Strukturen und Personen, bietet in diesem Rahmen spezifische Chancen: Sie kann Sinn, Raum,

persönliche Bezüge, Stabilität und Netze bieten, insbesondere durch:

- globale und regionale Strukturen
- humanitäre und ökologische Ziele
- differenzierte Angebote in vielfältigen institutionellen Kontexten
- sozialräumliche Gelegenheiten für Kreativitätsentfaltung und informelle Lernprozesse
- personale Begegnung auf generationenübergreifender und Peer-Ebene
- Verknüpfung von Sinn, Aktion und Event.

Aber es gibt auch mögliche spezifische Aspekte der Jugendpastoral die gegebenenfalls Barrieren für Jugendliche darstellen können: Bevormundung, Hierarchie, Vereinnahmung, unhinterfragbare normative Setzungen.

Wenn diese Bedingungen und Chancen einerseits und die möglichen Hindernisse andererseits reflektiert werden und im Zugang zu und Umgang mit jungen Menschen Berücksichtigung finden, kann es der Jugendpastoral gelingen, vermehrt junge Menschen anzusprechen und bei denen, die man bereits erreicht hat, das Risiko, die Verbindung zu verlieren, verringern.

Literatur und Links

Blossfeld, Hans-Peter / Klijzing, E. / Mills, M. / Kurz, K. (2005): Globalization, Uncertainty and Youth in Society, London.

DJI-Jugendsurvey (www.dji.de/jugendsurvey).

EUROBAROMETER (2008): http://europa.eu.int/comm/public_opinion/index_en.htm.

European Commission (2007): Directorate-General for „Education and Culture" („Youth" Unit) Flash Eurobarometer 202 – The Gallup organisation. Young Europeans. A survey among young people aged between 15-30 in the European Union. Analytical Report, http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_202_en.pdf.

Gaiser, W. / Rijke, J. de (2006): Gesellschaftliche und politische Beteiligung, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de: Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger, DJI-Jugendsurvey 3, Wiesbaden.

Gensicke, T. (2006): Zeitgeist und Wertorientierungen, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt a. M. 169-202.

Gille, M. (2006): Werte, Geschlechtsrollenorientierungen und Lebensentwürfe, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de, Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger. Jugendsurvey 3, Wiesbaden, 131-211.

Gille, M. (Hrsg.) (2008): Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey. Jugendsurvey 4, Wiesbaden.

Gille, M. (2008a): Wandel des Rollenverständnisses junger Frauen und Männer im Spannungsfeld von Familie und Beruf, in: Gille, M. (Hrsg.), Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey. Jugendsurvey 4, Wiesbaden, 173-210.

Gille, M. (2008b): Umkehr des Wertewandels? Veränderungen des individuellen Werteraums bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen seit Beginn der 1990er Jahre, in: Gille, M. (Hrsg.), Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey. Jugendsurvey 4, Wiesbaden,119-172.

Gille, M. / Krüger, W. (Hgg.) (2000): Unzufriedene Demokraten. Politische Orientierungen der 16- bis 29jährigen im vereinigten Deutschland. DJI-Jugendsurvey 2, Opladen.

Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de (2006): Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger. Jugendsurvey 3, Wiesbaden.

Hoffmann-Lange, U., (Hrsg.) (1995): Jugend und Demokratie in Deutschland. DJI-Jugendsurvey 1, Opladen.

Hurrelmann, K. (^{9}2007): Lebensphase Jugend. Weinheim-München.

Sardei-Biermann, S. (2006): Private Lebensformen Jugendlicher und junger Erwachsener, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de, Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger. Schriften des Deutschen Jugendinstituts: Jugendsurvey 3, Wiesbaden, 39-61.

de Rijke, J. / Gaiser, W. / Wächter, F. (2008): Aspekte der Stabilität politischer Orientierungen und politischer Partizipation in: Gille, M. (Hrsg.), Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey. Jugendsurvey 4, Wiesbaden, 269-300.

Zinnecker, J. (2003): Jugend als Moratorium. Essay zur Geschichte und Bedeutung eines Forschungskonzepts, in: Reinders, H./Wild, E. (Hrsg.), Jugendzeit – Time Out? Zur Ausgestaltung des Jugendalters als Moratorium. Opladen, 37-64.

Tobias Kläden

„Wie ticken Jugendliche?"

Empirische Studien zur Lebenswelt und Religiosität Jugendlicher und junger Erwachsener

Gibt es noch die „Jugend an sich" (falls es sie je gab)? Wie stellen sich die Lebenswelten Jugendlicher und junger Erwachsener in Deutschland heute dar? Und welchen Stellenwert haben in diesem Zusammenhang Religion, Kirche und Glaube für junge Menschen? Kann man in Bezug auf Jugend und Religion von einem Säkularisierungsprozess sprechen?

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich auf zwei empirische Studien eingehen, die sich mit Jugendlichen und ihrem Verhältnis zur Religiosität befassen: auf die *Sinus-Milieustudie U 27* „Wie ticken Jugendliche?" des Heidelberger Marktforschungsinstituts „Sinus Sociovision" von 2008[1] und auf die Studie „Religiöse Signaturen heute" des Würzburger Religionspädagogen Hans-Georg Ziebertz und seinem Team aus dem Jahr 2003[2]. Ohne weiteres wären zu diesen beiden noch viele andere soziologische Befunde zur Lebenswelt und zur Religiosität Jugendlicher hinzuzufügen.[3] Aus der Vielzahl möglicher Studien musste ich natürlich eine Auswahl treffen. Ich habe diese beiden ausgewählt, weil die erste die wahrscheinlich öffentlichkeitswirksamste ist – nicht zuletzt, da sie eine Nachfolgestudie zur vom gleichen Institut erstellten Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005" darstellt. Diese von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Studie hat viel Aufsehen erregt und ist in der Wissenschaft und in der pastoralen Praxis auf allen Ebenen kontrovers diskutiert worden. Die zweite Studie scheint mir eine der methodisch saubersten und theologisch differenziertesten

1 Carsten Wippermann / Marc Calmbach, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27, hrsg. v. Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BdKJ) und Misereor, Düsseldorf-Aachen 2008; vgl. dazu Hans Hobelsberger, Wie sehe ich mit der Kirche aus? Lebenswelten junger Menschen in der Sinus-Milieustudie U 27, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 295-299.

2 Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur Jugendforschung (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3), Gütersloh-Freiburg i. Br. 2003, vgl. Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel / Boris Kalbheim, Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher, in: Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.), Erosion des christlichen Glaubens. Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen", Münster 2004, 71-86.

3 Vgl. dazu als Überblick den Jugendsoziologiebericht der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz „Wo steht die Jugend? Zusammenfassung jugendsoziologischer Befunde zwischen 2001 und 2005", Düsseldorf 2005, abrufbar auf der Homepage der afj (www.afj.de).

zum Thema „Jugend und Religion in Deutschland" zu sein.[4]

1. Die Sinus-Milieustudie U 27 (2008)

Die *Sinus-Milieustudie U 27* wurde vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BdkJ), dem Dachverband der katholischen Jugendverbände, und dem Bischöflichen Hilfswerk Misereor in Auftrag gegeben. Sie knüpft an das schon in der Studie von 2005 verwendete Milieumodell an, das wiederum das Ergebnis von 25 Jahren sozialwissenschaftlicher Forschung zu so genannten „Lebensstilen" und „Lebenswelten" darstellt. Das Modell der Sinus-Milieus besteht aus zwei Dimensionen: Die vertikale Achse in den bekannten Milieugraphiken beschreibt die soziale Lage, die nach einem dreistufigen Schichtmodell operationalisiert ist (Unterschicht/untere Mittelschicht, mittlere Mittelschicht, obere Mittelschicht/Oberschicht); die horizontale Achse bildet die Grundorientierung ab, mit der Werteorientierungen, Lebensstile und ästhetische Präferenzen erfasst werden sollen. Auch die Achse der Grundorientierung ist in drei Abschnitte eingeteilt: die Grundorientierung A, in der traditionelle Werte wie Pflichterfüllung und Ordnung wichtig sind, die Grundorientierung B („Modernisierung"), die für Individualisierung, Selbstverwirklichung und Genuss steht, und die Grundorientierung C („Neuorientierung"), in der Multi-Optionalität, Experimentierfreude und das Leben in Paradoxien charakteristisch sind.

Durch das statistische Verfahren der Clusteranalyse werden nun Menschen, die sich in sozialer Lage, Lebensauffassung und Lebensweise ähneln, zu einem so genannten „Milieu" zusammengefasst; derzeit umfasst das Sinus-Modell zehn verschiedene Milieus, zu denen jeweils zwischen fünf und fünfzehn Prozent der deutschen Bevölkerung gehören. Jedem Milieu wurde ein aus der soziologischen Forschungstradition stammender Name gegeben, der das Milieu charakterisieren soll, jedoch immer nur einen bestimmten Aspekt herausgreifen kann. Das zweidimensionale Modell erlaubt es, die Zugehörigkeit zu einem Milieu nicht nur aufgrund von wenigen soziodemographischen Merkmalen zu bestimmen, sondern neben der sozialen Lage auch die unterschiedlichen Lebensauffassungen und Lebensweisen zu berücksichtigen und so die Alltagswirklichkeit der Menschen adäquater abbilden zu können.

4 Auf folgende ganz aktuelle Studien zur Religiosität Jugendlicher kann ich hier nur verweisen, ohne weiter auf sie einzugehen: Andreas Prokopf, Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen (Praktische Theologie heute 98), Stuttgart 2008; Thomas Weinhardt, Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit. Jugendstudie Augsburg, Düsseldorf 2009.

1.1 Anlage der Studie

Für die Jugendstudie wurde das Sinus-Modell an die spezifische Situation Jugendlicher und junger Erwachsener angepasst. Es wurden insgesamt 132 katholisch Getaufte in Einzelinterviews befragt, die in drei Alterssegmente unterteilt sind: frühe Jugend (9 bis 13 Jahre), mittlere und späte Jugend (14 bis 19 Jahre) und Postadoleszenz (20 bis 27 Jahre). Die jüngste Gruppe der 9- bis 13-Jährigen ist offensichtlich noch überwiegend durch das Milieu der Eltern geprägt, so dass hier keine weitere Auswertung stattfand, sondern lediglich neun Kinder mit acht verschiedenen Milieuhintergründen einzeln porträtiert wurden. Bei den Jugendlichen im Alter von 14 bis 19 Jahren kann, so die Autoren der Studie, „nicht von ‚Milieus' im eigentlichen, engen Sinn" gesprochen werden, da „die Entwicklung und Ausformung der soziokulturellen (Kern-) Identität [...] in diesem Alter noch nicht abgeschlossen"[5] sei; deshalb wird vorsichtiger von „Milieu*orientierung*" gesprochen. Differenzen zwischen der Milieuorientierung der Jugendlichen und der ihrer Eltern sind möglich, aber nicht notwendig. So hat die Reproduktion des elterlichen Milieus eine gewisse Wahrscheinlichkeit, ebenso gibt es aber auch charakteristische Differenzmuster.

Die Unterschiedlichkeit zwischen den Jugendlichen und den jungen Erwachsenen wird vor allem darin deutlich, dass für die Jugendlichen ein eigenes Milieumodell entwickelt wurde. Dieses Modell umfasst sieben Milieus und ist auf der horizontalen Ebene der Grundorientierung altersspezifisch angepasst. Dies bedeutet insbesondere, dass die beiden Grundorientierungen B und C jeweils noch einmal aufgeteilt sind in eine Unterkategorie, die durch die Anschlussfähigkeit an die Gesamtgesellschaft bestimmt ist (dies ist der Fall bei den „Performer-Jugendlichen", den „Bürgerlichen Jugendlichen" und den „Konsummaterialistischen Jugendlichen", ebenso bei den „Traditionellen Jugendlichen" aus der Grundorientierung A), und eine Unterkategorie, die sich eher durch die Distanzierung zum Mainstream auszeichnet (dies ist der Fall bei „Postmateriellen", „Hedonistischen" und „Experimentalistischen Jugendlichen").

Junge Erwachsene hingegen können durch das herkömmliche Milieumodell gut beschrieben werden und weisen eine zunehmend festere Milieuidentität auf; allerdings sind die beiden Milieus der Grundorientierung A hier wegen der zahlenmäßigen Schwäche zu einem einzigen Milieu zusammenfasst, und die beiden Milieus der „Etablierten" und der „DDR-Nostalgischen" wurden nicht weiter berücksichtigt, da es unter den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen „statistisch und inhaltlich"[6] kaum Vertreter dieser Milieus gebe. Insgesamt verbleiben so auch bei den jun-

5 Wippermann / Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 12.
6 Ebd., 11.

gen Erwachsenen sieben Milieus mit den gleichen Benennungen wie bei den Jugendlichen.

Die Darstellung der jeweils sieben Milieus der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen gliedert sich nach den Bereichen Milieutendenz und Grundorientierung, Lebensstil, kulturelle Orientierung, Vergemeinschaftung, soziales oder politisches Engagement sowie Bezug zu Religion und Kirche. Die dort gemachten Aussagen werden illustriert durch wörtliche Zitate aus den narrativen Interviews, Fotos von den Jugendzimmern der Befragten und Texten, Bildern und Ausschnitten, die die Befragten im Vorfeld verfassen bzw. zusammenstellen konnten.

1.2 Ausgewählte Ergebnisse

Die Ergebnisse der fast 700 Seiten starken Untersuchung können hier natürlich nur in einigen ganz wenigen Schlaglichtern wiedergegeben werden. Zunächst soll ein kurzer Blick geworfen werden auf die quantitative Verteilung der Milieus, die aufgrund von repräsentativen Umfragedaten von 2.400 Jugendlichen und 3.100 jungen Erwachsenen errechnet wurde (vgl. Tab. 1).

Tab. 1: Häufigkeitsverteilung der Sinus-Milieuorientierungen nach Altersgruppen
(Quelle: Wippermann/Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 10.21)

Milieu	Traditionelle	Etablierte	DDR-Nostalgiker	Bürgerliche	Konsum-Materialisten
Jugendliche (14-19)	4%	--	--	14%	11%
junge Erwachsene (20-27)	4%	(4%)	(2%)	14%	13%
gesamtgesellschaftlich	19% (14% + 5%)	10%	5%	15%	12%

Milieu	Postmaterielle	Hedonisten	Moderne Performer	Experimentalisten
Jugendliche (14-19)	6%	26%	25%	14%
junge Erwachsene (20-27)	8%	16%	23%	16%
gesamtgesellschaftlich	10%	11%	10%	8%

Die Größe der einzelnen Milieus variiert erheblich. Das größte Segment unter den Jugendlichen stellen die Hedonisten dar (26%), die bei den jungen Erwachsenen immer noch 16% ausmachen. Auch wenn die Studie keine Längsschnittaussagen erlaubt, so erweist sich laut ihren Autoren offensichtlich eine hohe gesellschaftliche Reproduktionskraft der hedoni-

stischen Orientierung; für einen Teil der Jugendlichen ist diese hingegen „ein jugendspezifisches Muster zur Emanzipation und Selbstfindung“[7]. Beinahe genauso groß ist die Gruppe der Modernen Performer mit 25% unter den Jugendlichen und fast ebenso vielen bei den jungen Erwachsenen (23%). Dies kann als Hinweis dafür gewertet werden, dass die Orientierung dieses Segments mit ihrem Leistungsehrgeiz und dem Streben nach Erfolg und Genuss kein jugendspezifisches Übergangsstadium darstellt, sondern eine Tendenz bezeichnet, die vom Lebensalter unabhängig ist. Vermutlich wird dieses Milieu in Zukunft noch stärker werden und als gesellschaftliches Leitmilieu gelten.

Anders verhält es sich mit dem Postmateriellen Milieu (Maxime: ethisch bewusst und konsequent leben, sich für Gerechtigkeit einsetzen): Während es gesamtgesellschaftlich 10% ausmacht, hat es bei den jungen Erwachsenen nur noch einen Anteil von 8% und bei den Jugendlichen von 6%. Eine postmaterielle Haltung bildet sich also erst später aus – möglicherweise verliert sie aber auch generell an Attraktivität. Ähnliche „Nachwuchssorgen“ hat das traditionelle Segment, das insgesamt 19% auf sich vereinigt, unter den jungen Erwachsenen und den Jugendlichen jedoch nur noch 4% und somit in Zukunft nur noch ein Minderheitenmilieu darstellen wird.

Welches Verhältnis haben die Jugendlichen in den verschiedenen Milieus zu Religion und Kirche? Zunächst ist festzustellen, dass die katholischen Jugendverbände nur eine Minderheit der jugendlichen Milieus erreicht; ihr Rekrutierungsschwerpunkt liegt bei den Traditionellen, den Bürgerlichen und den Postmateriellen Jugendlichen (zumindest ergibt sich dieser Befund aus der qualitativen Befragung der Jugendlichen, er wäre durch eine quantitative Befragung zu überprüfen[8]). Das bedeutet, dass die katholischen Jugendverbände eigentlich nur in den Grundorientierungen A und B vertreten sind, während die Milieus der Grundorientierung C fast ganz ausfallen. Die beiden quantitativ größten Milieus der Hedonisten und der Modernen Performer, die zusammen mit den Experimentalisten zwei Drittel aller Jugendlichen ausmachen, werden also nicht oder nur im Einzelfall erreicht. Offensichtlich scheint das „Image“ der katholischen Jugendverbände für einen Großteil der Jugendlichen überhaupt nicht attraktiv zu sein. Auffällig (und erschreckend) ist weiterhin, dass vor allem Jugendliche aus der hohen und mittleren (Bildungs-)Schicht von den Jugendverbänden erreicht werden, während Jugendliche mit geringer Bildung kaum verkommen.

Entsprechendes gilt auch generell für das Verhältnis der Jugendlichen zur (katholischen) Kirche: In den meisten Milieus ist Distanz bzw. Indifferenz zur Kirche anzutreffen, nur in den drei auch von den Jugendverbänden

7 Ebd., 22.
8 Vgl. ebd., 25.

erreichten Milieus sind positive Wertungen über die Kirche zu hören – allerdings nicht in Reinform, sondern durchaus auch mit kritischen Tönen. Am positivsten wird die Kirche im Milieu der *Traditionellen* Jugendlichen und jungen Erwachsenen bewertet, sie weisen die größte Nähe zur Kirche auf.[9] Für sie ist die Kirche als Gemeinschaft wichtig; ein Kirchenaustritt wäre undenkbar, die Kirchenmitgliedschaft gehört einfach mit dazu zum Leben. Kritik an der Kirche wird jedoch auch in diesem Milieu geübt, allerdings am schwächsten im Vergleich zu den anderen Milieus: Kirche solle sich besser verkaufen und Gottesdienste ansprechender gestalten. Im *Bürgerlichen* Milieu ist die Bindung zur Kirche bereits lockerer als im Traditionellen.[10] Oft ist die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Eltern vorgegeben, das Wissen um Glaubensinhalte aber relativ dünn. Kritik an der Kirche wird hinsichtlich der mangelnden Orientierung am Zeitgeist, mangelnden Gleichberechtigung der Frauen und mangelnden Öffnung gegenüber der Ökumene geübt. Ein typisches Einstellungsmuster ist das „Trotzdem": Trotz Einwänden gegen die Kirche will man an ihr teilhaben, um sich nicht aus dem gewohnten sozialen Umfeld auszuschließen. Ein ambivalentes Verhältnis zur Kirche im Sinne einer kritischen Distanz bestimmt das *Postmaterielle* Milieu.[11] Zwar wird deutliche Kritik an der Kirche geübt (Notwendigkeit von Kirchenreformen, Anprangerung von Doppelmoral, problematische Rolle der Kirche im Nationalsozialismus), jedoch kommt in den Aussagen der Befragten zum Teil auch eine Leidenschaft für eine bessere und missionarische Kirche zum Ausdruck.

In den anderen vier Milieus finden sich hauptsächlich negative Einstellungen zur Kirche, was aber nicht bedeutet, dass Glaube und Religion in diesen Milieus überhaupt keine Rolle spielten. Vielmehr wird oft klar zwischen Kirche und Religion differenziert und mit letzterer auch Positives konnotiert (zumindest gilt dies für die in der qualitativen Studie Befragten, die alle katholisch getauft waren). Die stärksten Kirchenkritiker finden sich unter den *Hedonisten*, die Kirche vor allem als Verbotskirche wahrnehmen.[12] Dadurch erscheint sie als Kontrastfolie zur eigenen spaßorientierten Lebensweise. Diese kirchenkritische Haltung hat aber nicht unbedingt zur Konsequenz, dass Spiritualität im Leben der Hedonisten überhaupt keine Rolle spielte; oft geht diese in eine esoterische Richtung. *Konsum-Materialisten* verbinden mit der Kirche weniger etwas Autoritär-Hierarchisches, sondern einfach etwas Langweiliges.[13] Trotzdem sind sie „sehr offen und empfänglich für (quasi-)religiöse Sinnstiftungsangebote"[14], die ihnen in der Pop- oder Sportkultur entgegengebracht werden (z.B. der Fußballstar, der nach einem Tor zu Gott jubelt). „Glaube hat für einige so-

9 Vgl. ebd., 147-149.409-412.
10 Vgl. ebd., 184-186.451-454.
11 Vgl. ebd., 257-259.535-539.
12 Vgl. ebd., 302-304.583-585.
13 Vgl. ebd., 228-230.500-502.
14 Ebd., 230.

gar etwas ‚Cooles', wenn damit Stärke, Größe verbunden ist"[15], das Kreuz kann dann als eine Art Abzeichen getragen werden oder am Hauseingang hängen. Die Haltung der jugendlichen und jungen Erwachsenen *Modernen Performer* zur Kirche kann als besorgt-distanziert bis gleichgültig-überlegen beschrieben werden.[16] Die Kirche und ihre Angebote werden von ihnen meistens nicht gebraucht; der Glaube stellt höchstens eine Auffangstation für schwierige Zeiten dar. Einige äußern jedoch auch die Sehnsucht nach einer Kirche, die ihnen einen übergreifenden Sinn vermittelt und einen Ruhepol in der Getriebenheit des alltäglichen Lebens darstellt. *Experimentalisten* offenbaren eine gleichgültig-negative Haltung gegenüber der Kirche, die sie als konservativ und steif und wegen ihrer ihnen nicht zugänglichen Ästhetik ablehnen[17]. Sie weisen jedoch eine große Offenheit gegenüber anderen Religionen und tendieren (wie die Postmateriellen) zu einer „Patchwork-Religiosität".

1.3 Konsequenzen für die pastorale Praxis?

Was ist nun der Ertrag aus der *Sinus-Milieustudie*, und welche Konsequenzen ergeben sich für die Arbeit in den Jugendverbänden bzw. für die Jugendpastoral überhaupt? Über diese Frage wurde in der theologischen Wissenschaft genauso wie in der pastoralen Praxis heftig und kontrovers gestritten. Es herrscht, wie Hans Hobelsberger zutreffend diagnostiziert, bereits hinsichtlich der *Sinus-Milieustudie von 2005* in der Jugendpastoral ein „Zwang zum Bekenntnis, für oder gegen die Studie", und ein „Rezeptions-Schisma zwischen euphorischen ‚Praktikerinnen und Praktikern' und einer skeptisch-distanzierten wissenschaftlichen Auseinandersetzung"[18]. Worin liegen die Gründe für die Skepsis, die sowohl die Studie von 2005 als auch die *U 27-Studie* betreffen?

Zum einen bringen die referierten Ergebnisse nicht gerade revolutionäre neue Erkenntnisse, sondern weisen auf Tendenzen hin, die aufmerksamen Beobachtern schon länger bekannt sind. Auch der methodische Ansatz der Milieu- bzw. Lebensstilforschung ist kein Novum, sondern in der soziologischen Diskussion eher wieder am Abebben (vgl. z.B. die in der praktisch-theologischen Rezeption der 90er Jahre breit rezipierte Studie von Gerhard Schulze[19]). Zum anderen und weitaus schwerwiegender ist die Kritik, die sich auf die methodische Qualität der Studie bezieht.[20] Karl

15 Ebd., 500.
16 Vgl. ebd., 331-333.622-626.
17 Vgl. ebd., 372-374.672-676.
18 Hans Hobelsberger, „Mit der Kirche glänzen wollen". Die Bedeutung der Sinus Milieustudie für die Jugendpastoral, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 270-277, hier 270.
19 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. ²2005.
20 Karl Gabriel, Alles Gold was glänzt? Die Sinus-Milieu-Studie – und warum eine

Gabriel bemängelt als Kernproblem, dass „die Sinus-Studie ihr eigentliches Interpretationsverfahren nicht offen legt“[21], so dass der Weg, auf dem die Ergebnisse zustande kommen, im Dunkeln bleibt (in der *U 27-Studie* wird der Auswertungsprozess zwar auf einer Seite [19] formal beschrieben, inhaltliche Kriterien bleiben aber nach wie vor unerwähnt; ebenso fehlen genauere Informationen über den Erhebungs- und Auswertungsprozess der „quantitativen Repräsentativdaten zur Ermittlung der Milieuverteilung“[22]). Gabriels Kritik an der in der *Sinus-Studie* suggerierten Repräsentativität gilt für die *U 27-Studie* nur in etwas abgeschwächter Form, da dort zu Beginn darauf hingewiesen wird, dass es sich um eine „qualitative Pilotstudie“[23] handelt; auch die Befunde zum Rekrutierungsschwerpunkt der katholischen Jugendverbände werden als qualitativ und „gegebenenfalls durch eine quantitative Repräsentativbefragung“[24] zu überprüfen gekennzeichnet. Dennoch wird man kritisieren müssen, dass die Verwendung der Graphik des Milieumodells auch bei der Darstellung der einzelnen Milieus eine Exaktheit suggeriert, die eigentlich nicht vorliegt. Ebenso wenig scheint die Studie sich tatsächlich als Pilotstudie zu verstehen, zumindest lassen der Umfang und die Ausführlichkeit von fast 700 Seiten nicht darauf schließen, dass die eigentliche Hauptstudie noch folgen wird (dies aber legt der Sprachgebrauch einer „Pilotstudie“nahe).

Neben diesen methodischen sind auch (praktisch-)theologische Kritikpunkte geäußert worden; sie beziehen sich im Wesentlichen auf drei Punkte: Zunächst ist zu bemerken, dass sich aus empirischen Ergebnissen nicht einlinig pastoralpraktische Handlungskonsequenzen ableiten lassen; dazu sind vielmehr weitere und unabhängig zu begründende Kriterien notwendig. Solche direkt im Anschluss an die Milieu-Beschreibungen formulierten so genannten „Do's and Don'ts“ fehlen sinnvollerweise in der *U 27-Studie*. Ein weiterer kontrovers diskutierter Punkt liegt darin begründet, dass das *Sinus-Modell* meist im Rahmen der Marktforschung angewendet wurde, um genauere Kenntnisse über Zielgruppen zu erhalten und ein effizienteres Marketing des in Frage stehenden Produkts zu ermöglichen. Im Extremfall besteht daher im pastoralen Kontext die Gefahr, die eigene Botschaft durch milieuspezifische Anpassung zu verkürzen und damit zu desavouieren. Ein dritter Punkt betrifft die behauptete Inkommensurabilität von Werten, Semantiken und Ästhetiken zwischen verschiedenen Milieus, zumindest zwischen bestimmten Milieus. Aus anthropologischen Gründen, aber auch aus der pastoralen Erfahrung heraus kann zwar konstatiert werden, dass die

---

Langzeitstudie über die katholische Kirche in Deutschland notwendiger denn je ist, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 210-215, sowie Klaus Müller, Vox Dei? Zum theologischen Status von Umfragen, in: ebd., 216-220.

21 Gabriel, Alles Gold was glänzt?, 213.

22 Wippermann / Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 17.

23 Ebd., 11.

24 Ebd., 25.

Kommunikation zwischen Vertreter verschiedener Lebenswelten oftmals sehr schwierig und schon im Keim zum Scheitern verurteilt sein kann, jedoch nicht grundsätzlich unmöglich ist. Damit Milieugrenzen durchbrochen werden können, ist allerdings Phantasie und Geduld und vor allem „eine im wesentlichen absichtslose Präsenz in den differenten [...] Milieus“[25] geboten.

Trotz dieser methodischen und sachlichen Kritik soll aber keineswegs die Wertlosigkeit der *U 27-Studie* behauptet werden. Bei aller Vorsicht, mit der die Ergebnisse der Studie genossen werden müssen, birgt sie auch ein großes Potenzial für die jugendpastorale Arbeit in sich. Denn sie sensibilisiert für die Vielfalt der Lebenswelten heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener, die sich nicht schlagwortartig zu einer übergreifenden Generationsbezeichnung zusammenfassen lassen. Sie macht deutlich, dass Jugendliche keine homogene Gruppe darstellen und daher die Kenntnis von Milieudifferenzierungen nötig ist, die es in dieser Form vor zehn Jahren so noch gar nicht gegeben hat. Die Milieustudie kann ein heuristisch hilfreiches Instrument sein, um seine eigene Milieuverortung als Akteur im jugendpastoralen Feld erst einmal wahrzunehmen und über deren Konsequenzen und Außenwirkungen zu reflektieren.

Der Blick ist auch zu schärfen für Milieuverengungen, von der die kirchliche Jugendarbeit oftmals geprägt ist. Wenn es stimmt, dass in den kirchlichen Jugendverbänden Jugendliche der unteren Bildungsschicht, aber auch der Grundorientierung C wenig bis gar nicht vorkommen, und wenn dies grosso modo für die ganze kirchliche Jugendarbeit gelten sollte (was eigens zu prüfen wäre), ist dies auf die Dauer ein skandalöser Zustand: Wenn das Evangelium eine Botschaft ist, die allen Menschen gilt (von nichts anderem kann die Pastoral ausgehen), dann kann man sich mit der Beschränkung auf bestimmte Segmente der mittleren und höheren Bildungsschichten nicht zufrieden geben.

Auch wenn es sicherlich richtig ist, dass „die Vermittelbarkeit des Evangeliums [...] auf die Milieukenntnis angewiesen ist“[26], so darf jedoch die Orientierung der Pastoral an lebensweltlichen Milieus nicht dahin führen, dass eine Zielgruppenpastoral auf die Spitze getrieben wird. Vielmehr sollte es Ziel (jugend-)pastoraler Praxis sein, den Abbau der Segregation zwischen verschiedenen Lebenswelten in unserer Gesellschaft zu fördern.

25 Müller, Vox Dei, 220.

26 Paul Wehrle, Die Sinus-Milieustudie als Herausforderung für Pastoral und Katechese. Voraussetzungen und Forschungsrahmen der Milieustudie, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 278-283, hier 281.

2. Die Studie „Religiöse Signaturen heute“ (2003)

In der groß angelegten, von Hans-Georg Ziebertz und Mitarbeitern durchgeführten Studie „Religiöse Signaturen heute“ wurden über 700 Schülerinnen und Schüler aus Gymnasien in Unterfranken im Alter von 16 Jahren mit einem ausführlichen Fragenkatalog (ca. 300 Fragen) zu ihren religiösen Überzeugungen auf gesellschaftlicher, institutioneller und individueller Ebene befragt. Damit bietet diese Studie eine viel differenziertere und theologisch fundiertere Erfassung jugendlicher Religiosität als die *U 27-Studie* und kann an dieser Stelle als hilfreiche Ergänzung hinzugezogen werden.

Parallel zu der quantitativen wurde eine qualitative Stichprobe von 28 Jugendlichen im Durchschnittsalter von 17 Jahren in problemzentrierten Interviews befragt; auch diese Gruppe bestand aus unterfränkischen Gymnasiastinnen und Gymnasiasten. Hinzu kam eine internationale Vergleichsstichprobe für die quantitative Untersuchung, die kontrastierend zu den deutschen Befragten verwendet wurde und aus den Niederlanden, Österreich und Großbritannien stammte.

Nach Angaben der Autoren kann die Untersuchung wegen der Beschränkung auf eine Schulform und der geographischen Konzentration keine Repräsentativität für sich beanspruchen. Jedoch zeige ein Vergleich mit einer Untersuchung von 2000 Schülerinnen und Schülern aus Haupt- und Realschulen sowie Gymnasien aus allen Regionen Bayerns, in der zum Teil dieselben Skalen wie in der hier dargestellten Studie verwendet wurden, nur marginale Unterschiede zu der unterfränkischen, auf das Gymnasium beschränkten Stichprobe (die Daten der erstgenannten Stichprobe werden in der Studie allerdings nicht publiziert); insofern „können die Ergebnisse der hier vorgelegten Untersuchungen über sich hinausweisen“[27].

Auch bei dieser Studie kann ich aus der Vielzahl der Befunde nur einen kleinen Ausschnitt zeigen und beschränke mich auf die Typologie religiöser Orientierungen Jugendlicher, die es erlaubt, die zahlreichen Einzelbefunde auf bestimmte typische Zusammenhänge in den Antworten der quantitativen Untersuchung zu konzentrieren. Zur Erstellung dieser Typologie wurde das statistische Verfahren der Clusteranalyse verwendet, bei dem die Befragten nach ihren Antworten zu bestimmten Fragen gruppiert werden. Entscheidend waren dabei die Themen „Verhältnis von Religion und Moderne“, „Selbstkonstruktion des Glaubens“, „Bedeutung von Religion und Glaube als Orientierungshilfe im Leben“, „religiöse Wertorientierung“

27 Vgl. Ziebertz / Kalbheim / Riegel, Religiöse Signaturen (s. Anm. 2), 54. Laut Ziebertz / Riegel / Kalbheim, Typologie religiöser Orientierungen (s. Anm. 2), 72, finden sich sogar auf das ganze Bundesgebiet bezogen „nur vereinzelte Differenzen zwischen Nord-, West- und Süddeutschland, so dass das geographische Argument nur von relativer Bedeutung ist“.

und „Gottesbild". Hinsichtlich dieser Fragebereiche ergaben sich signifikante Unterschiede zwischen den Jugendlichen, so dass sie als Basis für die Erarbeitung einer Typologie der religiösen Orientierung dienten.

Die auf diesem Wege erstellte Typologie besteht aus fünf Typen[28]: 1. dem kirchlich-christlichen (16,7%), 2. dem christlich-autonomen (27,4%), 3. dem konventionell-religiösen (20,6%), 4. dem autonom-religiösen (20,0%) und 5. dem nicht-religiösen Typ (15,3%). Die beiden ersten Typen weisen eine Religiosität auf, die durch die christliche Tradition geprägt ist. Dabei zeichnet sich der *kirchlich-christliche* Typ „durch eine Nähe zum christlichen Glauben aus, wie er kirchlich repräsentiert ist"[29]. Auch der *christlich-autonome* Typ steht dem christlichen Glauben sehr nah, schätzt Religion als Orientierung für das eigene Leben und befürwortet religiöse Werte. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Typen ist, dass der christlich-autonome Typ viel stärker betont, dass die kirchliche Deutung des Glaubens nicht als normativ bindend empfunden wird, sondern man sich seinen Glauben selbst „zusammenbasteln" muss.

Der *konventionell-religiöse* Typ hat ein nur schwach ausgeprägtes Profil, für ihn ist Religion kein vorherrschendes Thema. Er hat ein unverbindliches Verhältnis zu Religion, was aber keine generelle religiöse Indifferenz bedeuten muss; darauf deutet z.B. die leicht positive Bewertung von Religion als Orientierungshilfe hin. Charakteristisch für den *autonom-religiösen* Typ ist, dass er keinen Bezug auf religiöse Institutionen nimmt. Trotz dieser institutionskritischen Haltung ist aber keine prinzipiell anti-religiöse Haltung impliziert, was sich zum Beispiel in der Zustimmung zu einem immanenten Gottesbild ausdrückt. Nur der *nicht-religiöse* Typ hat eine dezidiert religionskritische Einstellung, er hat mit Religion nichts am Hut. Allerdings ist dieser Typ auch nicht atheistisch im ideologischen Sinn, er kämpft nicht gegen Religion.

Blickt man noch einmal auf die Häufigkeitsverteilung der fünf Typen[30], so fällt auf, dass der nicht-religiöse Typus mit 15,3% die kleinste Gruppe der Befragten darstellt. Zwar weisen auch nur 16,7% eine christliche Orientierung in einem dezidiert kirchlichen Sinn auf, addiert man jedoch die mit 27,4% größte Gruppe der Christlich-Autonomen hinzu, so ergibt sich ein Anteil von 44,1% mit einer relativ klaren christlichen Orientierung. Auch die beiden fast gleich großen Gruppen der Konventionell-Religiösen (20,6%) und der Autonom-Religiösen (20,0%) weisen eine im Kern positive Haltung zu Religion auf und können nicht mit dem Attribut „religiös säkularisiert" (höchstens „kirchlich säkularisiert") belegt werden. Insgesamt zeigen also über 80% der Jugendlichen dieser Stichprobe eine prinzipiell positive Einstellung gegenüber Religion.

28 Vgl. ebd., 384-413, v.a. 390-394.
29 Ebd., 390.
30 Vgl. ebd., 409.

Die weitere Analyse ergibt charakteristische systematische Zusammenhänge zwischen den fünf religiösen Typen[31]. Zum einen wird generell eine deutliche Differenz erkennbar zwischen dem nicht-religiösen und den vier anderen Typen, die Religion (zwar in unterschiedlichem Maße, aber dennoch) positiv gegenüberstehen: In fast allen untersuchten Bereichen finden sich in der Regel signifikante Einstellungsunterschiede der nicht-religiösen gegenüber den vier anderen Gruppen.

Zum anderen lassen sich die vier religiösen (bzw. Religion nicht ablehnenden) Typen anhand der Unterscheidungsebenen „Kirchenbindung'"und „religiöse Selbstbestimmung" ordnen: Während die Bindung an die religiösen Institutionen in den ersten beiden Typen (kirchlich-christlich und christlich-autonom) aufrecht erhalten wird, ist sie beim dritten und vierten Typus (konventionell- bzw. autonom-religiös) nur sehr gering ausgeprägt. Dieses Muster überkreuzt sich beim Faktor „Selbstbestimmung": Typ 2 und 4 (christlich-autonom und autonom-religiös) fordern deutlich ihre individuelle Wahlfreiheit in religiösen Fragen ein, während dies Typ 1 und 3 (kirchlich- bzw. konventionell-religiös) weniger wichtig ist.

Die Befunde dieser Studie weisen darauf hin, dass die Religiosität Jugendlicher komplex, aber keineswegs willkürlich strukturiert ist. Die empirisch erhobene Typologie macht deutlich, dass „ein undifferenziertes Reden von Patchwork-Religiosität oder religiöser Indifferenz"[32] unangemessen und daher zu überwinden ist und der These eines linearen Säkularisierungsverlaufs nicht allgemein zugestimmt werden kann. Statt generell von einer Verdunstung von Religion zu sprechen, ist es hilfreicher, die Umgestaltung und Ausdifferenzierung religiöser Einstellungen in den Blick zu nehmen. Für die kirchliche Jugendarbeit, aber auch für den Religionsunterricht ergibt sich aus diesen Befunden die Herausforderung, auf die verschiedenen religiösen Typen differenziert zuzugehen und an das religiöse Potenzial anzuknüpfen, das bei einer deutlichen Mehrheit der Jugendlichen vorhanden ist. Der erhobenen Pluralität muss auch mit pluralen und differenzierten Antworten begegnet werden.

Dass mittlerweile „eine kirchlich-christliche Prägung als Spezialfall betrachtet werden muss", wird niemanden wirklich überraschen. Wichtig ist jedoch die Einsicht der Studie, dass nicht „eine kirchlich-christliche Frömmigkeit [...], sondern Religiosität"[33] allgemein ist und zwischen beiden kein Konkurrenzverhältnis angenommen werden muss. Vielmehr kann eine kritische und fruchtbare Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem angenommen werden. Aufgabe von in jugendpastoralen und religionspädagogischen Feldern Tätigen wäre es in dieser Situation, den Jugendlichen „eine Türe zur religiösen Dimension der Wirklichkeit zu

31 Vgl. ebd., 404-407.
32 Ebd., 409.
33 Ebd, 412.

öffnen“[34]. Um die Perspektiven der Jugendlichen auf Glaube und Religion differenziert wahrzunehmen und mit ihnen in adäquate Kommunikation zu treten, bleiben praktisch-theologische Beiträge zur empirischen Jugendforschung unabdingbar.

34 Ebd.

Debatten und Perspektiven

Jugend@pastoral
Standortbestimmung und Perspektiven

Ralph Neuberth
Benedikt Johannes Michal
Dirk Tänzler
Daniel Ritter
Ruth Huber / Markus Raschke
Helmut Jansen
Helmut Eder
Wolfgang Beck / Stephan Ohlendorf

Ralph Neuberth

Konkurrenz oder Ergänzung?

Die Vorzüglichkeit der Jugendverbände im Plural der Jugendpastoral

Jugendpastoral geschieht heute im Plural. Es gibt und es braucht eine Vielfalt von Angeboten, Formen und Trägern von Jugendpastoral. Inmitten dieser Pluralität kommt der Arbeit der Jugendverbände eine „Vorzüglichkeit" zu. Dieser von Martin Lechner geprägte Begriff impliziert weder eine Ausschließlichkeit noch einen Universalanspruch. Es geht vielmehr darum, die Vorzüge jugendverbandlicher Arbeit wahr- und ernst zu nehmen – auch im Vergleich mit anderen Trägern der Jugendpastoral.

Diese „Vorzüglichkeit" der Jugendverbände will ich vor dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrungen und Überzeugungen in fünf Thesen zur Diskussion stellen:

1. Der diakonische Ansatzpunkt: Meilensteine der Synode

Die gegenwärtige pastorale Arbeit der Jugendverbände ist durch und durch geprägt vom II. Vatikanischen Konzil und der Synode der Deutschen Bistümer in Würzburg 1971-1975 (Würzburger Synode). Diese epochalen Ereignisse der Kirchengeschichte der jüngsten Vergangenheit haben eine Wende in der Jugendpastoral markiert, die für die Jugendverbände zu einem Markenzeichen wurden: Jugendarbeit wird nicht mehr primär als Glaubensvermittlung und -weitergabe verstanden, sondern als „Dienst der Kirche an der Jugend".[1] Damit kehren sich die Verhältnisse um. Die Arbeit mit und für Jugendliche lässt sich nicht mehr trennen in die sü genannte „Vorfeldarbeit", die dazu dient, die Jugendlichen quasi in der Welt aufzusuchen und abzuholen, um sie von dort aus zum „Eigentlichen" zu führen – was in der Regel als Glaubensverkündigung (Martyria) und Gottesdienst (Liturgia) verstanden wurde. Das Konzept von Jugendarbeit, das die Würzburger Synode entwirft, macht Ernst mit den zentralen Weichenstellungen des Konzils: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst

1 Die zentralen Aussagen der Würzburger Synode in ihrem Beschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" sowie eine Auseinandersetzung mit ihrer bleibenden Bedeutung 30 Jahre danach sind dokumentiert in: Meilensteine in die Zukunft. 30 Jahre Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit". DVD mit dem Synodenbeschluss und dem Beschluss der Konferenz für Katholische Jugendarbeit in Bayern „Meilensteine in die Zukunft" sowie Interviews und Fotos, erhältlich an der Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern, Landwehrstr. 68, 80336 München (Tel. 089/532931-0).

der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (*Gaudium et Spes* 1). Die Kirche lebt und wirkt ihrem Wesen nach mitten in der Welt. Darin liegt die Grundlage für das diakonische Verständnis von Jugendarbeit, das die Arbeit der Jugendverbände konstitutiv prägt. Diese fundamentale Bedeutung der Diakonie hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est" in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt.

Die sich daraus ergebenden Meilensteine, die die Würzburger Synode für eine Neuorientierung der Jugendpastoral gesetzt hat, waren zuletzt im Jahr 2005 anlässlich des 30. Jahrestages Gegenstand intensiver Debatten von Praktikern und Theoretikern. Als Ergebnis ließ sich damals festhalten, dass die zentralen Meilensteine der Würzburger Synode nach wie hohe Bedeutung für die Gestaltung und Gestalt der Jugendpastoral haben: sowohl der theologisch-ekklesiologische Ansatzpunkt, Jugendarbeit von der Diakonie her zu verstehen und einzuordnen; als auch die theologisch-anthropologisch Konzeption einer Lebensorientierung aus dem Glauben; aber auch die formulierten pädagogischen Ziele, Mündigkeit in Freiheit und solidarischem Engagement zu fördern; und schließlich der methodische Ansatzpunkt beim personalen Angebot – nicht nur von Einzelnen, sondern ganz besonders auch in der Gruppe.[2]

Die Jugendverbände und ihr pastorales Konzept sind von dieser anthropologisch-diakonischen Wende, die durch das das Konzil und die Würzburger Synode eingeleitet wurde, geprägt wie kaum eine andere Form von Jugendpastoral.

2. Umfassendes pastorales Konzept: Diakonie als Vorzeichen

In welchem anderen Bereich von Jugendpastoral werden alle vier Felder der Pastoral (Diakonia, Martyria, Liturgia, Koinonia) vergleichbar intensiv „beackert"? Jugendverbände beschränken sich nicht auf den diakonischen Ansatzpunkt. Sie verstehen die Diakonie, die Perspektive des Dienstes an und für und mit Jugendlichen, vielmehr als Vorzeichen für ihr gesamtes pastorales Tun. Das trifft auf das Feld der Koinonia zu, eine traditionelle Stärke der Jugendverbände: das Angebot von Zugehörigkeit und Beheimatung und das Erleben von Gemeinschaft ist und bleibt ein zentrales Markenzeichen ihrer Arbeit und eine ganz wichtige „Attraktion" und Motivation für ihre Mitglieder. Die Liturgia, die Feier des Glaubens vor und mit unserem Gott, ist ein integraler Bestandteil jugendverbandlichen Tuns. Und zwar ganz selbstverständlich eingebettet in das alltägliche Leben und Wirken (Gottesdienste beim Zeltlager, bei einer Leiter/in-

2 Vgl. dazu die unter Anm. 1 genannte Dokumentation.

nen-Schulung oder auf einer Verbandskonferenz), nicht isoliert und nicht als einzige Aktivität. Diese Selbstverständlichkeit der Liturgie war in den Jahren nach der Würzburger Synode vielleicht eine Weile zurückgedrängt worden. Vergessen war sie nie. Und in den letzten Jahren hat sie wieder an Bedeutung gewonnen. Eine Problematik soll dabei nicht verschwiegen werden: der Zugang bzw. Übergang von der lebensweltorientierten und auf Partizipation ausgerichteten Liturgie der Jugendverbände hin zur gottesdienstlichen Praxis in manchen Pfarrgemeinden führt immer wieder zu Frustrationen und Verwerfungen.

Schließlich ist in den letzten Jahren auch ein enormer Zuwachs an Aktivitäten der Jugendverbände im Bereich der Martyria festzustellen. Angebote zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und den Glaubensinhalten der Kirche werden in großer Zahl und Vielfalt gemacht und stoßen auf reges Interesse der Mitglieder. Als Beispiel sei hier nur auf das Projekt „K gewinnt – GlaubensFragen wagen" der KLJB Bayern verwiesen.[3]

Zusammengefasst: Bei allen Unterschiedlichkeiten im Profil einzelner Verbände, bei allen Stärken und Schwächen und Akzentverschiebungen im Laufe der Zeit bleibt aus meiner Sicht der Vorzug verbandlicher Jugendarbeit festzuhalten, dass sie in allen Feldern der Pastoral aktiv und lebendig ist und sich nicht auf eines oder wenige Felder beschränkt.

3. Das politische Plus

Jugendverbände verwirklichen die Weichenstellung des Konzils, als Kirche mitten in der Welt politisch tätig und aktiv zu werden, in vorzüglicher Weise. Es ist ein selbstverständlicher Teil jugendverbandlicher Arbeit sich politisch zu verstehen und politisch zu wirken. Die Themenfelder, die zum Teil mit großem Erfolg bearbeitet und vertreten werden, sind vielfältig: von der Ökologie über den Fairen Handel und die Fragen der Gerechtigkeit in der Einen Welt bis hin zur Lobbyarbeit für Kinder und Jugendliche. Jugendverbände vertreten dabei in den demokratischen Strukturen der Gesellschaft, z.B. auch in den Jugendringen, die Interessen der gesamten kirchlichen Jugendarbeit, setzen sich für ihren Stellenwert in der Gesellschaft und ihre finanzielle Ausstattung durch den Staat ein. Für die Engagierten bietet sich darin ein exzellentes Lernfeld demokratischen Denkens und Handelns. Immer wieder führt das Verantwortliche aus der Jugendverbandsarbeit selbst auf den Weg, politische Verantwortung zu übernehmen – in den letzten Jahren allerdings stärker auf kommunaler und regionaler Ebene als in Landtagen und Bundestag. Wenngleich die Zahl der Mandatsträger/innen in den letztgenannten Gremien, die durch die kirchliche Jugendarbeit geprägt wurden, nach wie beträchtlich ist.

3 Informationen dazu unter www.k-gewinnt.de.

Im politischen Profil und Engagement liegt ein Vorzug der verbandlichen Jugendarbeit, der von bestimmten Formen von Jugendpastoral (z.B. offenen oder primär von Hauptberuflichen getragenen Formen) per se nicht geleistet werden kann, weil er selbstorganisierte und demokratische Strukturen voraussetzt. Es gibt aber auch Träger von Jugendpastoral, die jedwede Form politischer Arbeit bewusst ausklammern, um sich ganz auf das religiöse Arbeiten zu konzentrieren. Bei aller Legitimität und Notwendigkeit unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen bleibt hier die kritische Frage zu stellen, ob es im Sinne des Konzils eine religiöse Arbeit jenseits der konkreten Gesellschaft und Politik überhaupt geben kann.

4. Das ekklesiologische Plus: Kritische Mitgestaltung im Volk Gottes

Ein weiteres Markenzeichen der Jugendverbände ist ihr (Selbst-) Verständnis von Kirche im Sinne des Konzils. Sie verstehen sich als Teil der Kirche, als Teil des Volkes Gottes und verwirklichen in ihren Strukturen die Impulse des Konzils: Grundlage der verbandlichen Gemeinschaft bildet die Zugehörigkeit zum Volke Gottes und das gemeinsame Priestertum. Daraus versteht sich auch eine strukturelle Gleichberechtigung, die sich in der Einbindung von Priestern oder anderen theologischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Kirche in Gremien und Vorständen ausdrückt, diese aber nicht mit besonderen formalen Rechten (etwa einem Vetorecht) ausstattet. Jugendverbände haben auf diese Weise eine ganz eigene Form demokratischer Verfassung in der Kirche geschaffen, die sich z. B. in der Bestimmung der Geistlichen Leitungen ausdrückt: diese werden von den Gremien der Verbände demokratisch gewählt und brauchen zugleich die Zustimmung von der jeweiligen kirchlichen Leitung. Dieses Grundverständnis und das eigene Demokratiemodell verhindern auch eine Priester- bzw. Hauptamtlichenzentrierung.

Auch das neue Verständnis des Konzils von der Kirche als „ecclesia semper reformanda" wurde für die Jugendverbände zu einem Grundaxiom ihres Tuns. Kritisch an der Zukunft der Kirche mitzuwirken verstehen sie als Auftrag, um Tradition und Innovation in Balance zu bringen. Das kritische Mitwirken ist dabei durchaus als Zeichen der Identifikation und Zugehörigkeit zu interpretieren. Wer würde vermuten, dass z.B. allein in den Pfarrgemeinderäten des Erzbistums München und Freising derzeit über 100 Jugendliche bzw. junge Erwachsene aus der Katholischen Landjugendbewegung (KLJB) mitarbeiten?

Dennoch bleibt eine kritische Beobachtung in den Raum zu stellen: Es gab Zeiten, da wurde das kritische Mitwirken von Jugendverbänden, von Jugendlichen überhaupt, von Bischöfen und Bistumsleitungen geschätzt, bisweilen sogar gefördert. Heute hat sich leider – auch in den

Jugendverbänden – viel Angst verbreitet, Angst vor Sanktionen und Bestrafungen, Angst, die das kreative und innovative Potential im Hinblick auf die Kirche und ihre Zukunft zunehmend ausdörrt.

5. Strukturelle Pluspunkte: Ehrenamt, Demokratie und Selbstorganisation

Vorzüge jugendverbandlicher Arbeit liegen auch in ihrer Struktur, die sie von anderen Formen erkennbar unterscheidet.

Die verbindliche Mitgliedschaft wurde schon oft in Frage gestellt und als nicht mehr zeitgemäß interpretiert. Bei allem auf und ab hat sich dieses Modell m.E. bewährt und setzt gerade heute einen wichtigen Akzent auf Zugehörigkeit und Verbindlichkeit. In den letzten Jahren konnten viele Verbände stabile, manchmal sogar leicht steigende Mitgliedszahlen verzeichnen. Zugleich gibt es – nach wie vor oder verstärkt – offene Angebote in verbandlicher Trägerschaft, erste Kooperationen mit Schulen und eine nicht unerhebliche Zahl von Kindern und Jugendlichen, die punktuell mit einzelnen Aktionen und Projekten erreicht werden. Bei aller Kritik an verbindlichen Strukturen werden regelmäßig die Vorzüge übersehen, Vorzüge, die für das Gesamt der pastoralen Arbeit relevant sind: Verlässlichkeit, Kontinuität und eine gewisse Unabhängigkeit von der personellen Ausstattung mit Hauptamtlichen – Aspekte, die in der sich anbahnenden künftigen Gestalt von Kirche (Stichwort: Seelsorgeeinheiten) von erheblicher Bedeutung sein dürften.

Die Selbstorganisation in einem demokratisch aufgebauten Verband ist nach wie vor ein Alleinstellungsmerkmal der Jugendverbände im Feld der Jugendpastoral. Dazu gehört auch die strukturelle Gleichberechtigung von Männer und Frauen durch die paritätische Gestaltung von Ämtern und Aufgaben.

Das Ehrenamt ist die tragende Säule der Arbeit, die von den Hauptberuflichen und Hauptamtlichen unterstützt und mitgetragen wird. Rechnet man im Durchschnitt mit 3-4 Leitern bzw. Leiterinnen in den etwa 1.000 Ortsgruppen der KLJB in Bayern, die sich je 4-5 Stunden pro Woche engagieren, so ergibt sich allein für die KLJB in Bayern ein Einsatz von 20.000 ehrenamtlichen Stunden pro Woche und gut 1.000.000 Stunden pro Jahr!

Die Ehrenamtlichkeit bietet weit mehr als eine finanziell günstige Option. Sie prägt eine Vielzahl der Engagierten für ihr ganzes Leben. Die Schlüsselqualifikationen, die in diesem Kontext erworben werden, sind das Eine. Die Wertorientierung und Lebenshaltung, die dadurch wächst, das Andere.

6. Resümee: Pluralität hat Voraussetzungen

Jugendpastoral geschieht heute im Plural – und das ist gut so.

Die Pluralität schließt es nicht aus, sondern geradezu ein, um das Profil einzelner Träger bzw. Formen zu wissen und es ggf. zu schärfen. In diesem Sinne sind meine Thesen zur Vorzüglichkeit verbandlicher Jugendarbeit zu verstehen. Der Vergleich mit anderen Formen oder Trägern der Jugendpastoral muss im Diskurs geschehen und setzt ein Mindestmaß an konzeptioneller Selbstvergewisserung und Theoriebildung voraus. Letzteres erschwert beispielsweise die kritische Auseinandersetzung mit den „neuen Gemeinschaften", die in den letzten Jahren meist von Dritten als „Gegenpol" der jugendverbandlichen Arbeit stilisiert werden. Faktisch steckt hinter dieser Sammelbezeichnung „neue Gemeinschaften" eine Vielfalt von Gruppen und Bewegungen, deren Gemeinsames noch zu entdecken wäre – sowohl in der pastoralen Praxis als auch in der pastoralen Theorie. Erst dann kann ein produktive Auseinandersetzung in reflektierter Weise stattfinden.

Jugendpastoral geschieht im Plural – und das geht nicht ohne Voraussetzungen.

Wer Jugendpastoral im Plural verstehen und leben will, darf und muss von allen Beteiligten Respekt und Toleranz einfordern. Grundhaltungen, die ohne ein Mindestmaß an Pluralitätsfähigkeit unmöglich sind. Damit ist eine klare Grenze markiert: Wer seinen eigenen Weg zum einzig legitimen oder einzig katholischen erklärt, setzt Absolutheitsansprüche, die mit der Pluralität nicht vereinbar sind, oder ist gar auf dem Weg in den Fundamentalismus.

Und ein zweites Kriterium sollte man von allen Beteiligten voraussetzen dürfen: Die Anerkennung des Konzils und der Würzburger Synode und ihre Weichenstellungen für ein neues Verständnis von Jugendpastoral. Dieses lässt sich trefflich in der Definition von Evangelisierung zusammenfassen, die Papst Paul VI. in seiner Enzyklika Evangelii nuntiandi formuliert hat: Evangelisierung ist nicht (mehr) zu verstehen als Einbahnkommunikation nach dem Motto: „Wir sagen unseren Jugendlichen, wo's lang geht, was das Evangelium von ihnen verlangt". Evangelisierung setzt vielmehr die Bereitschaft zur Selbstevangelisierung voraus, die Bereitschaft, das Evangelium und seine Bedeutung mit Jugendlichen gemeinsam mitten in ihrem Leben zu entdecken – und dabei auch selbst neu zu entdecken. So viel anthropologisch-diakonische Wende muss sein.

Benedikt Johannes Michal

Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften – ein Geschenk für die Kirche

1. Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften

Bewegungen tauchen in der Kirchengeschichte in immer neuer Gestalt auf, daher oft der Zusatz *neue* Bewegungen oder *neue* Gemeinschaften. Aktuell gibt es viele Berührungspunkte zwischen den neuen Bewegungen und dem Konzept der Neuevangelisation, dessen Neuheit Papst Johannes Paul II. so beschrieben hat: „Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión."[1] Neu sind also das innere Feuer, die Vorgangsweise und die Ausdrucksweisen. Der Inhalt ist weiterhin die Evangelisierung.

Etwas zu definieren, was in Bewegung ist, engt die Bewegung ein. Von daher kann es im Moment keine endgültige Definition von „Bewegung" geben, denn etwas Dynamisches, immer wieder auf neue Weise Auftauchendes und Aufbrechendes kann nicht definitiv beschrieben werden.

Phänomenologisch lassen sich aber spezifische Charakteristika finden: Am Anfang steht die tiefe Christusbegegnung einer Gründerpersönlichkeit.[2] Dabei entdeckt der Gründer eine neue Art das Evangelium zu leben, und ein besonderes Charisma tritt in den Mittelpunkt der Gemeinschaft.[3] Deshalb können Bewegungen nicht gemacht werden, sondern sind von ihrem Wesen her ein Geschenk, eng zusammenhängend mit der persönlichen Berufung. Dieses Grundcharisma ist gewissermaßen das innere Feuer der Bewegung, welches den missionarischen Eifer ausmacht, der sich ganz unterschiedlich in der Verkündigung ausdrückt.[4] Ebenso entwi-

1 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html [18.12.2008].

2 Sehr spannend ist im Moment zu beobachten, wie die Bewegungen mit dem Tod ihres Gründers umgehen, die in letzter Zeit gestorben sind: z.B. die Gründerin der Fokolare Chiara Lubich (März 2008), der Gründer der Legionäre Christi und Regnum Christi (Jänner 2008), oder Luigi Giussani, Gründer von Comunione e liberazione (2005).

3 Mitten in den Kämpfen des Zweiten Weltkriegs stößt Chiara Lubich auf die Bedeutung der „Einheit", die auf der Gegenwart Christi gründet. So ist die Bitte, dass alle eins sind, der spirituelle Kern der Fokolarbewegung, vgl. http://www.fokolare.at/punkte.php [19.12.2008].

4 Ich kann mich auf öffentliche Plätze stellen, Musik spielen und etwas austeilen, um ein Gespräch zustande kommen zu lassen (Methode „Jüngergemeinschaft") oder ich baue eine echte Freundschaft mit jemanden auf, der erst nach und nach von selbst darauf kommt, dass ich Christ bin, erkennbar an der Art, wie ich das lebe, ohne es

ckeln Bewegungen eine für sie charakteristische Ausdrucksweise der liturgischen Gestaltung.[5] Gerade über den Begriff „evangelizare pauperibus" finden Bewegungen Zugang zum dritten kirchlichen Standbein Caritas und den leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit.[6] Insofern ist von *kirchlichen* Gemeinschaften die Rede, weil sie die drei Grundaufträge der Kirche in ihrer jeweiligen Akzentuierung verwirklichen.

2. Die Universalkirche als Ort der Bewegungen

2.1 Situation in Österreich

In Österreich gibt es eine Vielzahl von Bewegungen, die seit 2001 einen kirchlich strukturierten Ort bekommen haben, die sogenannte „Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für die Jugend der Erneuerungsbewegungen und Neuen Gemeinschaften" (kurz KJE). Diese hält den Kontakt zu den verschiedenen Bewegungen und Gemeinschaften, die in der Jugendpastoral tätig sind.[7] Anders als in Deutschland wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die Vielzahl der Verbände bewusst nicht wieder hergestellt. Man gründete stattdessen die „Katholische Jugend Österreichs" (KJÖ). Die Entstehung neuer Bewegungen in Österreich hat die Bischöfe 2001 jedoch veranlasst die KJE ins Leben zu rufen, um die Zusammenarbeit der Bewegungen untereinander und mit der bestehenden kirchlichen Struktur zu verbessern. Die KJE ist unter dem gemeinsamen Dach von KJÖ und

---

ausdrücklich zu machen. (Methode „comunione e liberazione").

5 Man denke hier an das neue geistliche Liedgut der Gemeinschaften Emmanuel, Loretto und anderer, an die liturgischen aus dem Judentum inspirierten Tänze der Gemeinschaft der Seligpreisungen oder an die Schwierigkeiten, die der Neokatechumanale Weg bei seiner Rückbesinnung auf die Liturgie der Urkirche mit den liturgischen Vorgaben aus Rom hatte (vgl. den Brief von Kardinal Arinze an die Leitung des Neokatechumenalen Weges: http://www.zenit.org/article-8808?l=german [18.12.2008].

6 Es ist ein Vorurteil, dass Bewegungen nicht caritativ tätig wären: man denke nur an die Festmähler für die Armen in der Kirche Sant' Egidio der gleichnamigen Bewegung in Rom und ihre Friedensinitiativen in Afrika, die Sorge um Drogenkranke der Gemeinschaft Cenacolo, die Entwicklungshilfeorganisation Fidesco der Gemeinschaft Emmanuel, um nur einige zu nennen.

7 Bewegungen in Österreich (in alphabetischer Reihenfolge): Amici di Dio, Charismatische Erneuerung, comunione e liberazione, Fokolare, Gemeinschaft Emmanuel, Gemeinschaft Shalom, Gemeinschaft Umkehr zum Herrn, Johannesgemeinschaft, Jüngergemeinschaft, Jugend 2000, Kerygma Teams, Kreis junger Missionare (KIM), Legion Mariens, Loretto, Neokatechumenat, Oase des Friedens, Regnum Christi, Sant' Egidio, Schönstatt, Um Gottes Willen, Youth for Christ. Des Weiteren werden einige Gemeinschaften, Orden und Kongregationen ebenfalls von der KJE koordiniert: Benediktiner, franziskanische Jugendpastoral, Gemeinschaft der Seligpreisungen, Gemeinschaft Immaculata, Gemeinschaft von der Nachfolge Jesu, Kalasantiner, Legionäre Christi, Oratorianer, Schwestern vom Lamm, Schwestern von der Jüngersuche, Stift Heiligenkreuz und die St. Johannesgemeinschaft. Daneben gibt es noch bewegungsnahe Projekte. (vgl. http://www.bewegungen.at [18.12.2008]).

Katholischer Jungschar Österreich (KJSÖ) angesiedelt, dem so genannten „Katholischen Jugendwerk Österreichs" (KJWÖ).

2.2 Gesamtkirchliche Verortung

Gesamtkirchlich betrachtet sind die Bewegungen laut Kardinal Ratzinger in der wechselseitigen Verwiesenheit von Universal- und Ortskirche zu verorten, wie er in seinem Eröffnungsreferat beim Kongress der kirchlichen Bewegungen und neuen Gemeinschaften in Rom 1998 ausführte.[8] Bewegungen sind für „die universale Dynamik des Apostolischen"[9] verantwortlich, um die Ortskirche nicht institutionell versteinern und stillstehen zu lassen.[10] Sie unterstützen den Petrusnachfolger im universalkirchlichen Dienst einer lebendigen Apostelnachfolge: „Das Papsttum hat die Bewegungen nicht geschaffen, wurde aber ihr wesentlicher Halt in der Kirche, ihr ekklesialer Rückhalt."[11] Bewegungen hat es schon in den verschiedensten Epochen der Kirche gegeben und sie tauchen immer wieder überraschend auf – entzündet durch ein Anfangscharisma in der apostolischen Nachfolge Christi und gründend in einer tiefen Christusbegegnung. Diese Nachfolge übermittelt das Evangelium den Armen: „In der Nachfolge Christi ist Evangelisierung immer vorrangig *evangelizare pauperibus* – Verkündung des Evangeliums an die Armen. Die aber geschieht nie nur durch Worte allein; die Liebe […] muss gelebt werden und so Verkündigung sein."[12]

2.3 Spannungsfelder

Im kirchlichen Leben tauchen gerade zwischen Bewegungen und Verbänden (als Teil der ortskirchlichen Struktur) Spannungsfelder und Zusammenstöße auf, bei denen „es Schuld auf beiden Seiten geben kann und bei dem daher beide Seiten geistlich gefordert sind."[13] Die größte Herausforderung für Bewegungen ist, sich selbst nicht absolut zu setzen und sich daran zu erinnern, „dass sie – auch wenn sie in ihrem Weg das Ganze des Glaubens gefunden haben und weitergeben – ein Geschenk ans Ganze der Kirche und im Ganzen sind und sich den Forderungen dieser Ganzheit unterwerfen müssen, um ihrem eigenen Wesen treu zu bleiben."[14] Gerade dieser Gehorsam fällt vielen

8 Dieses lesenswerte Referat findet sich in: Joseph Ratzinger, Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien, München 2007.
9 vgl. Ratzinger, 34.
10 Das erinnert ein wenig an die Stechmücke Sokrates, die die Kuh Athen immer dazu bringt, aktiv zu werden.
11 Ratzinger, 39.
12 Ratzinger 53.
13 Ratzinger 54.
14 Ratzinger 55.

Bewegungen am Anfang schwer, daher ist in diesem Zusammenhang oft auch von „Kinderkrankheiten“[15] die Rede, die reifere Bewegungen schon überwunden haben.

Auf der ortskirchlichen und verbandlichen Seite dürfen Planung und Struktur das Leben nicht ersticken: „lieber weniger Organisation und mehr Geist“[16]. Monopolansprüche werden der Polarität von Universal- und Ortskirche nicht gerecht. Zudem entsteht schnell der Fundamentalismusverdacht gegenüber der Bewegung, wenn die Christen der Ortskirche frustriert oder zerstritten sind und dabei die Freude in der Bewegung wahrnehmen. „Endlich darf nicht eine blasierte Aufgeklärtheit etabliert werden, die den Eifer der vom Heiligen Geist Ergriffenen und ihren unbefangenen Glauben an das Wort Gottes gleich mit dem Anathem des Fundamentalismus belegt und nur noch einen Glauben zulässt, für den das Wenn und Aber wichtiger wird als die Substanz des Geglaubten selbst.“[17]

3. Die Jugendpastoral der Bewegungen als Herausforderung für die Pastoraltheologie

Gerade diese Spannungsfelder in der Jugendpastoral stellen eine Herausforderung an die Pastoraltheologie dar. Diese scheint sich jedoch auf die Seite der Verbände geschlagen zu haben. Die Bewegungen sind als Forschungsfeld der Pastoraltheologie bislang nahezu unerschlossen. Die Jugendpastoral der Bewegungen findet hier noch weniger Beachtung.[18]

Ein erstes Arbeitsfeld liegt in der Aufgabe, die Vorurteile abzubauen, welche aus dem Verdacht entstehen, die einen würden ihren Glauben nur oberflächlich leben und die anderen ihn übertrieben ernst nehmen. Diese unweigerlich persönliche Dimension, trübt unser Urteil noch vor einer wissenschaftlichen Beschäftigung: Wie gehen wir mit Menschen um, die intensiver ihren Glauben zu leben versuchen als wir selbst, und die uns und unseren Glauben allein dadurch in Frage stellen bzw. wie gehen wir mit Menschen um, die ihren Glauben weniger intensiv leben?

Ein zweites Feld ist die Überschätzung der eigenen Position in der Kirche. Weder Verbände und Ortskirche noch Bewegungen und Universalkirche bewirken etwas alleine. So ist es unsinnig zu fragen: Wird nur die Struktur der Verbände den kirchlichen Fortschritt sichern oder wird nur

15 Ratzinger 17.
16 Ratzinger 55.
17 Ratzinger 56.
18 Eine Ausnahme ist hier: Maria Widl, Geistliche Bewegungen in der ED Wien. Laienfrömmigkeit zwischen Tradition und Postmoderne, in: Informationes Theologiae Europae 11 (2002), 147-159; Maria Widl: Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, in: Diak 32 (2001), 364-369.

das Charisma der Bewegungen die Kirche retten? Überschätzungen der eigenen Position und Abwertungen der anderen müssen überwunden werden.

Eine dritte Herausforderung liegt darin, ein neues Verhältnis zwischen Bewegungen und universitärer Theologie zu schaffen. Bewegungen unterscheiden in der Auswahl von inhaltlichen Impulsen zwischen einer Theologie, die die Faszination des Glaubens entdecken lehrt, und einer Theologie, die selbst entkirchlicht in ihrer Kirchenkritik, ob berechtigt oder überzogen, die Kirche mit ihrer Frustration und Rechthaberei auflöst. Es gibt auf Seiten der Bewegungen ein großes Misstrauen gegenüber Theologen, die bei ihnen Zweifel an deren Kirchlichkeit wecken.

Ein viertes Feld stellt die Einseitigkeit der wissenschaftlich bevorzugten Jugendpastoral dar. So wäre etwa zu überlegen, ob nicht der missionarische Ansatz, wie ihn zum Beispiel die Jugendpastoral der Bewegungen verfolgt, genauso seine kirchliche Berechtigung hat wie ein diakonischer Ansatz. Und ergänzend könnte gefragt werden, ob nicht der gemeinsame Nenner des missionarischen und des diakonischen Ansatzes darin besteht, das Evangelium den Armen zu bringen.

4. Ein Geschenk für die Neuevangelisation

In der Missionsenzyklika von Papst Johannes Paul II. werden die Bewegungen als „ein wahres Gottesgeschenk für die Neuevangelisierung und die Missionsarbeit im eigentlichen Sinn des Wortes“[19] bezeichnet. Bewegungen sind demnach weder eine Konkurrenz noch eine Ergänzung, sondern ein Geschenk. Die geglückte Annahme des Geschenks macht den Beschenkten dankbar. Wer Bewegungen als Geschenk denkt, entschärft damit viele innerkirchliche Spannungen. Erst auf der Grundlage dieser Annahme ist ein gegenseitiges Lernen und eine *correctio fraterna* möglich, wie Christus uns auch zuerst liebt und dann erst dazu ermutigt, Ihm immer ähnlicher zu werden.

19 Redemptor missio 72.

Dirk Tänzler

(Jugend-) Pastorale Herausforderungen aus Sicht der Jugendverbände

1. Ausgangslage für den BDKJ

Der BDKJ formuliert in einem Dreiklang „Katholisch – Politisch – Aktiv". Dies stellt die drei Grundvollzüge des Handelns katholischer Jugendverbände eindrücklich dar. Die kirchliche Jugend(verbands)arbeit will, dass Kinder und Jugendliche das „Leben in Fülle" haben (Joh 10,10) – und dies gilt religiös-spirituell, pädagogisch-persönlich wie bezüglich ihrer gesellschaftlichen Teilhabe. Der Synodenbeschluss formuliert dazu als „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", dass Jugendliche als Subjekte ernst zu nehmen und ihre Sozialräumen zu beachten sind. Zudem unterstreicht der Synodenbeschluss den diakonischen Auftrag der Jugendarbeit. Das „Katholisch-Sein" der Jugendverbände bedeutet, im Sinne von *Evangelii nuntiandi* (Paul VI., 1975), Jugendverbände sind missionarische Orte, an denen Begegnung und Zeugnis geschehen. In den jüngsten Beschlüssen des BDKJ spiegeln sich diese Grundlagen wider (u.a. in dem Beschluss „Hinterm Horizont geht es weiter" von 2005).

In den letzten Jahren waren immer verschiedene Jugendstudien Grundlage der „immer stetigen Weiterentwicklung" katholischer Jugendverbandsarbeit. Besondere Erwähnungen finden hier:

- die Shell-Jugendstudien
- die Freiwilligen-Surveys (1999; 2004)
- die aej-Studie „Realität und Reichweite der Jugendverbandsarbeit"
- die Studie „Spontan – spirituell – sozial" (Rottenburg-Stuttgart)

Im Jahr 2008 hat der BDKJ, gemeinsam mit dem Bischöflichen Hilfswerk MISSEREOR, eine *Sinus-Milieustudie U27* veröffentlicht. Diese Studie trägt wesentlich zur professionellen Weiterentwicklung der katholischen Jugend(verbands)arbeit bei.

2. Grundprinzipien der katholischen Jugendverbandsarbeit

Die Verbände innerhalb des BDKJ fußen allesamt auf den gleichen Grundprinzipien, die in den einzelnen Mitgliedsverbänden unterschiedlich intensiv gelebt werden. Diese Prinzipien sind: Selbstorganisation, Freiwilligkeit, Ehrenamtlichkeit, Partizipation, Demokratie, Lebensweltbezug, christlicher Glaube.

Insbesondere wegen des Prinzips des Lebensweltbezugs ist den Jugendverbänden die Notwendigkeit der steten Weiterentwicklung immanent. Auch der christliche Glaube ist in Bewegung: Immer wieder muss und kann sich die christliche Botschaft in Zeit und Raum inkulturieren. Auch die übrigen Grundprinzipien sind immer wieder kritisch zu hinterfragen und die katholischen Jugendverbände stehen damit immer wieder vor der Herausforderung, diese Grundkonstanten in angemessener Weise konkret werden zu lassen. Dazu fordern ganz aktuell auch die Ergebnisse der Sinus-Jugendstudie heraus, wenn sie das Image katholischer Jugendarbeit bei den „C-Milieus" desolat als rückwärtsgewandt, bieder und langsam-langweilig beschreibt.

3. Was braucht es?

Aus dem Diskurs der zurückliegenden Jahre ist deutlich geworden, dass katholische Jugendpastoral differenzierte Angebote hervorbringen muss. Diese Unterschiede sind nicht in einer konkurrierenden Trägerlandschaft abzubilden, sondern in einer sich ergänzenden Trägerstruktur, die die Vielfalt der katholischen Kirche abbildet. Hierfür ist eine Vernetzung der Träger zwingend notwendig. Der BDKJ Bundesverband, hat mit seiner neuen BDKJ Bundesordnung (BDKJ-Hauptersammlung 2007) hierauf eine erste Antwort gegeben. Die Möglichkeit, der Aufnahme von so genannten „Jugendorganisationen" bietet insbesondere, den Träger auf der „mittleren Ebene" die Chance zu einer konstruktiven Vernetzung. Beispielhaft haben dies der BDKJ und das Bistum Osnabrück mit ihrer regionalen Umsetzung vollzogen.

Aus dem je eigenen – aber untereinander abgestimmten – Handeln wird sich zwangsläufig ein gemeinsames Bewusstsein und eine gemeinsame Vision etablieren. Daran gilt es auch gezielt und gesteuert zu arbeiten.

Nach wie vor gilt es – auf allen Ebenen –, ausreichende Rahmenbedingungen einzufordern. Hier sind nicht nur die Kirchen, sondern insbesondere auch der Staat gefordert, im Sinne der Subsidiarität, die freien Träger ausreichend auszustatten. Last not least: das Personale Angebot. Es braucht immer Menschen, die mit ihrer Person und ihrem Leben für Ideen, Projekte und Inhalte einstehen.

4. Fragen an die (Jugend-) Pastoral

- Der „pastorale Sozialraum" Gemeinde ist keineswegs mehr der Sozialraum („Lebensradius") der meisten Jugendlichen.
- Auf der Grundlage des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" ist es notwendig, eine Weiterentwicklung der Methoden anzuzielen.
- Der Umgang mit den „Distinktionslinien" zwischen verschiedenen Milieus wird für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung von wesentlicher Bedeutung sein. Es muss das Ziel sein, „Teilhabe" für alle an gesellschaftlichen Prozessen zu ermöglichen.
- Katholische Jugendverbandsarbeit muss ein Ort bleiben/werden, in dem Jugendliche selbst ihre ästhetische Seite des Glaubens leben können.
- Sollte sich in den nächsten Jahren, das Image von Kirche nicht wesentlich verbessern, wird katholische Jugend(verbands)arbeit zunehmend unter Druck geraten.
- Es braucht Freiräume für die Träger der katholischen Jugendpastoral.
- Katholische Jugendverbände müssen – im Lichte der Ergebnisse der Sinus-Milieustudie U27 – ihr Verständnis von „Mitgliedschaft" weiterentwickeln.

Daniel Ritter

Die Jugendpastoral der Verbände

Im folgenden Beitrag dienen Blauring & Jungwacht, die größten katholischen Kinder- und Jugendverbände der Schweiz, als Folie dafür, das Thema „Jugend@pastoral" mit Blick auf die verbandliche Kinder- und Jugendförderung in einigen Schlaglichtern zu betrachten, die jeweils von der Theorie zur Praxis führen.

0. Jugendverbände

Die Jugendverbände (unabhängig davon, ob sie katholisch wie Blauring & Jungwacht, reformiert wie der Cevi oder konfessionell neutral wie die Pfadfinder[1] sind) bieten einen (Frei-)Raum, um etwas leben zu können, das an anderen Orten zunehmend schwierig geworden ist. Denn Jugendliche befinden sich – und daran hat sich in den letzten Jahren nichts verändert – irgendwo zwischen Aufbruch und Ankunft[2]. In genau diesem Zwischenraum stoßen sie jedoch oft auf Unverständnis und Widerstände (und dies ist, wie bekannte, bereits seit der Antike überlieferte Lamentos zeigen[3], ebenfalls nichts Neues). Schule und Gesellschaft konfrontieren die Jugendlichen wiederum mit Ansprüchen, die zunehmend größer werden und latent oder offensichtlich zur Überforderung führen[4] – Pisa und schlechter Konjunkturlage sei Dank!
Bevor nun jugend*pastorale* Themen im engeren Sinne zur Sprache kommen, müssen (auch) für das Thema „Jugend" zwingend zwei Perspektiven berücksichtigt werden: zum einen die der Psychologie (oder genauer der Entwicklungspsychologie), zum anderen die der Soziologie (bzw. der Milieu-Theorie).

1 Mit Ausnahme der natürlich ebenfalls konfessionellen katholischen Pfadfinder.
2 Psychosozial zwischen Kindheit und Erwachsenenalter, existenziell zwischen einem alten Ich, das nicht mehr „passt" und einem neuen Ich, das noch nicht „fassbar" ist. Vgl. Ausführungen zum „Psychosozialen Moratorium", in: Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Übersetzt von Käte Hügel, Frankfurt a. M. 1966, 137ff.
3 Bereits Sokrates wird zugeschrieben, dass er von den schlechten Manieren der Jugend schrieb, dass sie die Autorität verachten und ihre Lehrer tyrannisieren.
4 Vgl. Daniel Ritter, Selbstwirksamkeit bei der Stellensuche und in der Arbeit, in: Junge Kirche 42/1 (2008), 20-21 (Schweizer Ausgabe).

1. Entwicklungspsychologie

Ausgehend von Eriksons „Stufen der Entwicklung" und den diesen zu Grunde liegenden Lebenskrisen, zeichnet sich das Jugendalter dadurch aus, in der Spannung zwischen Identität und Identitätsdiffusion zu stehen[5]. Um eine eigene Identität bilden zu können, stellt es eine der zentralen (Lebens-)Aufgaben dar, sich von Autoritäten (familiären, kirchlichen, gesellschaftlichen) zu lösen und Grenzen zu sprengen. Dass damit in der Folge Probleme für die Erziehung und Jugendpastoral verbunden sind, ist so gut wie sicher – denn gerade solche Anliegen (zu erziehen!) werden bereits im Voraus abgelehnt. Hier ist also neben dem Fingerspitzengefühl eine gute Portion Fachwissen aus Entwicklungspsychologie und Pädagogik gefragt – und die Beachtung der folgenden drei Bereiche.

1.1 Praxis: Partizipation

Ein wichtiger Punkt, um der oben genannten Situation zu begegnen, liegt darin, die Jugendlichen in einer möglichst aktiven Rolle ihrer Identitätssuche zu unterstützen – also die Partizipation zu fördern. So selbstverständlich dies auch tönen mag, umgesetzt ist es längst nicht. Denn „trotz hoher Bereitschaft seitens der Kinder und Jugendlichen ist es um ihre Partizipation nicht gut bestellt".[6]

Kinder- und Jugendverbände haben die Chance, gegenüber Schule und Gesellschaft eine „Gegenwelt" zu etablieren, in der die Jugendlichen einen hohen Partizipationsgrad erleben können.

Gerade in diesem Punkt zeigt sich eine unserer Stärken in den Kinder- und Jugendverbänden. Das Übertragen von Verantwortung an Jugendliche ab 15/16 Jahren ist Voraussetzung für die Motivation, die eigene Freizeit zu investieren. Ansätze wie in der Katholischen Jungen Gemeinde[7], in der Jugendstufe von Blauring & Jungwacht oder in der Rover-Stufe der Pfadfinder zeigen, dass eine ausschließliche Teilnahme an Angeboten eine zu geringe Motivation darstellt[8]. Die Jugendlichen wollen die Angebote und Strukturen selbstverantwortlich planen und umsetzen. Dadurch gestalten sie eine Welt, wie sie ihnen selbst entspricht und können so ihre (dem Lebensalter entsprechende) Ablehnung gegenüber Hierarchien und

5 Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Übersetzt von Käte Hügel, Frankfurt a. M. 1966.

6 NFP 52 – Kindheit, Jugend und Generationenbeziehungen, Impulse für die politische Agenda, 6; vgl. auch IEA Civic Education Study, welche die Partizipation in der Politik sowie in der Schule untersucht: http://www.terpconnect.umd.edu/~jtpurta/.

7 In der Schweiz 1996 aufgelöst.

8 S. dazu auch: Beat Niederberger, Freiräume ñ Kreativität ñ Leitungsaufgaben, in: Stephan Kaiser-Creola (Hrsg.), Kirchliche Jugendarbeit. Berichte, Reflexionen, Perspektiven, Zürich 2003, 119-126.

Organisationen partiell überwinden.

1.2 Praxis: Innovation

Verknüpft mit der partizipativen Dimension ist die Innovationsmöglichkeit innerhalb eines Verbandes, denn diese hängt mit der Unabhängigkeit und Denkfreiheit der Verantwortlichen zusammen. Grundsätzlich lässt sich als Faustregel festhalten: Je partizipativer ein Verband, desto innovationsfreudiger ist er meistens auch. Innovation muss hierbei nicht unbedingt damit gleichgesetzt werden, etwas noch nie da Gewesenes zu erfinden. Manchmal besteht die Innovation auch ganz einfach darin, ein Projekt aus einem anderen Kontext in angepasster Form zu übernehmen und für sich zu adaptieren, nutzbar zu machen. So stammt zum Beispiel die Idee zur „Aktion 72 Stunden" aus Deutschland und wurde in der Schweiz 2005 erstmals durchgeführt. Eine Innovation stellt sie nur schon insofern dar, als dass damit die Zusammenarbeit zwischen den verschieden Jugendverbänden nachhaltig verbessert und verstärkt wurde.

Die Kehrseite von besonders innovativen Verbänden ist jedoch, dass Innovation oft zu Lasten der Kontinuität geht, da Bewährtes schneller vergessen wird. Umso mehr lohnt sich der Einsatz für jede Generation zu gleichen Teilen, da jede kommende Generation wiederum die gleichen Möglichkeiten erhält wie die vorhergehende – und auch die Chance, aus denselben Fehlern zu lernen.

1.3 Praxis: Freiwilligkeit

Die Arbeit der Jugendverbände basiert, wie allgemein bekannt ist, auf der Freiwilligkeit (dem Ehrenamt) der Leitenden. Interessanterweise greift die Freiwilligkeit dort am besten, wo Innovation und Partizipation nicht nur gewünscht, sondern auch umgesetzt werden. Innovations- und Partizipationsmöglichkeiten sind wiederum mit der Motivation verbunden, welche die Jugendlichen zur Mitarbeit aufbringen können.

Bei der Freiwilligkeit handelt es sich also, und das darf hier einmal mehr betont werden, um die zentrale Ressource der verbandlichen Arbeit: Alleine in Blauring & Jungwacht werden jährlich mehr als 3 Millionen Stunden Freiwilligen-Arbeit geleistet.

Auf der anderen Seite ist es aber auch schwieriger geworden, Leitende für ein kontinuierliches Engagement zu motivieren. „Grundsätzlich zeigt sich, dass die Beteiligungsraten umso geringer sind, je aufwändiger und bindender ein freiwilliges Engagement ist."[9] Daher ist es wichtig, in Zukunft vermehrt projektartig zu arbeiten – sprich, die Jugendlichen für ein zeit-

9 Bundesamt für Statistik (BFS), Freiwilligenarbeit in der Schweiz, Neuchatêl 2008, 14.

lich und thematisch befristetes Engagement zu gewinnen. Möglichkeiten dafür sind Projekte wie die „Aktion 72 Stunden", bei der sich mit drei Tagen Einsatz sowie entsprechender Vor- und Nachbereitungszeit der Aufwand abschätzen lässt – oder Events wie das Ranfttreffen, an dem auch Jugendliche Angebote (Ateliers) für andere Jugendliche anbieten.

2. Milieu-Theorie

Im derzeit aktuellen und vieldiskutierten Ansatz von *Sinus Sociovision* werden für die unter 27-Jährigen sieben verschiedene Milieus unterschieden[10]. Die Jugendliche ticken in den Milieus, was Lebensstil, Geschmack, Musikvorlieben, Medien-Nutzung, Zukunftsvorstellungen und Sehnsüchte angeht, sehr unterschiedlich. Während die traditionellen Milieus auf Bewährtes setzen („das war bei uns schon immer so"), ist in Milieus mit Neuorientierung alles offen und möglich, probieren junge Menschen immer wieder Neues aus und kombinieren dies mit Bestehendem. Im hedonistischen Milieu wiederum leben Jugendliche ganz im Hier und Jetzt, ohne Zukunftspläne, aber mit Kicks, die Selbsterfahrung ermöglichen.

Obwohl es an dieser Stelle zu weit führen würde, auf die theoretischen Hintergründe oder die Milieus im Einzelnen einzugehen, lässt sich dennoch sagen, dass ein entscheidender Faktor für die Unterscheidung und den Zugang die jeweilige Ästhetik der einzelnen Milieus darstellt.[11] Die Konsequenz heißt jedoch nicht etwa Anbiederung, sondern „milieusensible Pastoral"[12] und Authentizität.

2.1 Praxis: Milieu-Orientierung

Nimmt man die Erkenntnisse der Sinus-Milieu-Studie ernst, lässt sich festhalten, dass die Arbeit der Kinder- und Jugendverbände auch auf (milieu-)spezifische Zielgruppen ausgerichtet werden muss. Die traditionelle Vorstellung, allen gegenüber offen zu sein, allen gerecht zu werden, ist nicht mehr realistisch. Das heißt, dass sich die Anbieter entscheiden müssen, ob sie (mit einem konkreten Angebot) beispielsweise eher postmaterielle oder konsum-materialistische Jugendliche erreicht wollen. Einschließen der einen, das heißt auf der anderen Seite immer auch

10 BDKJ & Misereor (Hrsg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus Milieu-Studie U27, Düsseldorf 2008.

11 Zum Ansatz der Ästhetik in der Jugendpastoral vgl. Matthias Sellmann, „Komm und sieh!" Konzeptionelle Skizze zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: ders. / Marianne Brandl / Hans Hobelsberger / Dirk Tänzler, Engagement & Performance. Kirchliche Jugendverbandsarbeit heute, Düsseldorf 2007, 43-60.

12 Vgl. Rainer Bucher, Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral, in: Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig, Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg ²2008, 67-76.

Ausschließen von anderen!

Die Erfahrung zeigt, dass alle schweizerischen Jugendverbände (in der klassischen Milieusprache) Mittelschichtverbände sind. Beziehungsweise – in der Sinus-Definition – werden vor allem traditionelle und bürgerliche sowie postmaterielle Jugendliche erreicht. In Bezug auf die Jugendlichen insgesamt bilden jedoch die Milieus der „Modernen Performer" sowie der „Experimentalistischen Jugendlichen" den Hauptteil (mit zusammen rund 40%). Falls sich also am Zielpublikum etwas ändern soll, sind andere Strategien, ist ein Organisationsentwicklungsprozess notwendig – wobei fraglich bleibt, welche Milieus überhaupt mit verbandlicher Jugendarbeit erreicht werden können.

2.2 Praxis: Gender-Orientierung

An den Aktivitäten der Kinder- und Jugendverbände nehmen sowohl Mädchen als auch Jungen teil[13]. Dieser Realität gilt es Rechenschaft zu tragen und beiden Geschlechtern bezüglich Ressourcen, Werten, Inhalten etc. gleichermaßen gerecht zu werden und dafür sowohl Gleichheit als auch Differenz zu betrachten. Für die Verbände ist die Einführung eines Gender-Mainstreaming-Prozesses eine gute Möglichkeit, den Blick auf die Geschlechtergerechtigkeit zur Querschnittaufgabe zu erheben.[14]

Zentral ist es dabei, die Geschlechtergerechtigkeit ressourcenorientiert anzustreben – es geht nicht um den Ausgleich von Differenzen. Leitend sind die Fähigkeiten, welche jede und jeder einbringen kann. Dies ist auch im Kontext der Subjektorientierung die richtige Wahl.

2.3 Praxis: Subjektorientierung

„Subjektorientierte Jugendarbeit versteht sich als Bildung in emanzipatorischer Absicht. Die verantwortliche Erweiterung des selbstbewussten und selbstbestimmten Lebens basiert auf Fähigkeiten; der Fähigkeit, über sich und seine Situation nachzudenken, der Fähigkeit, zielgerichtet zu handeln, und der Fähigkeit, im Nachdenken und Tun die Anderen, ihre Situation, ihre Bedürfnisse und Motivationen mit einzubeziehen. Der Erwerb dieser Fähigkeiten braucht eine Praxis, welche der Lebenswelt und den individuellen Voraussetzungen der Jugendlichen gerecht wird."[15]

13 In Blauring & Jungwacht bilden die Mädchen Zweidrittel der Teilnehmenden. Blauring & Jungwacht sind in der Schweiz der einzige große Verband, in dem mehr Mädchen als Jungen in die Sommer-, Herbst- und Winterlager fahren.

14 vgl. Dorothee Foitzik Eschmann / André Böhning / Theresia Hlavka / Karin Hehli / Daniel Ritter, ...und schuf sie als Mann und Frau. Die Kategorie Gender in der kirchlichen Jugendarbeit. Reflexion und Praxismethoden, Zürich 2007.

15 Dominik Schenker, Kirchliche Jugendarbeit: Subjektivität und Mystagogie, in: Religionspädagogische Beiträge 56/2006, 5-14.

Die Kinder und Jugendlichen selbst stehen also im Zentrum und definieren mit ihren Bedürfnissen, Fähigkeiten und ihrem jeweiligen Charakter die Ziele der Kinder- und Jugendförderung mit. Es kann nicht darum gehen, die Teilnehmenden verbands-konform zu kriegen (oder die Menschen kirchen-konform), sondern vielmehr darum, den Verband an die subjektive Realität anzupassen – ohne dabei seine Werte zu verleugnen oder seine Botschaft aufzugeben. Weil jede/r Jugendliche/r bereits Subjekt und gleichzeitig auf dem Weg dazu ist (was nota bene auch auf Erwachsene zutrifft), braucht es eine pädagogische Haltung, die dialogisch führt (*ágein*) und sich an der Selbstwirksamkeit der Jugendlichen ausrichtet. Am besten wird dem ein Ansatz gerecht, welcher sich an der konstruktivistischen Pädagogik orientiert.

3. Theologie

Die Theologie stellt einen entscheidenden Teil der „Werthaltung" der konfessionellen Jugendverbandsarbeit dar. Darum gilt es, entsprechende Entscheidungen bezüglich der theologischen Anleihen zu treffen. Für welche Theologie wir uns entscheiden, ist von eminenter Wichtigkeit, denn diese ist insbesondere immer mit einem bestimmten Menschenbild verknüpft.

3.1 Praxis: Mystagogie

Eine mystagogische Jugendpastoral will wecken, was in den Kindern und Jugendlichen bereits angelegt ist und diesen eigenen Zugängen zum Göttlichen Raum und Tiefe geben. Dabei meint Mystagogie hier weniger eine Einführung in die Mysterien des Christentums, wie dies in der alten Kirche (z.B. bei Cyrill von Jerusalem) als „Mystagogische Katechese" verstanden wurde, sondern vielmehr ein Zugang, wie er durch die Transzendental-Theologie von Karl Rahner beschrieben wird. Für Rahner führen Fragen nach Ursprung, Ziel und Sinn des Lebens, nach dem Tod und dem was danach kommt – welche also die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen überschreiten – unweigerlich dazu, dass sich das Subjekt in ihnen transzendiert und auf eine andere Realität verweist. Diese transzendentale Erfahrung verweist ihn auf das Göttliche, ohne Notwendigkeit, dieses bereits zu kennen oder zu benennen. Danach ist in jedem Menschen der Ort einer konkreten Gotteserfahrung angelegt, ohne dass sie im Voraus in einen kultischen Bereich gefasst werden muss.

In der mystagogisch ausgerichteten Pastoral geht es in der Folge darum, bei der Transzendenzerfahrung des einzelnen Menschen anzuknüpfen und ihn „so zu begleiten, dass er sich seiner geheimnishaften Existenz

in Beziehung zu Gott bewusst wird und dass sich dieses Bewusstsein in einem Mensch-sein-Können auswirkt, das dem Wert des Menschen vor Gott gerecht wird."[16]

3.2 Praxis: Methode

Auf methodischer Ebene eignet sich der Dreischritt „sehen – urteilen – handeln", der aus dem Kontext der katholischen Soziallehre (und der Sozialenzyklika *Mater et magistra*, 236f., die ihn besonders auch für Jugendliche empfiehlt) oder aus der Befreiungstheologie bekannt ist. Entwickelt wurde die Methode von dem belgischen Priester Joseph Cardijn zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Cardijns Anliegen als Seelsorger waren vor allem die Arbeiterinnen und Arbeiter der unteren gesellschaftlichen Schichten, also die „bedürftigen Menschen" selbst. Diese bildeten auch den Ausgangspunkt seiner Theologie – einer Theologie von unten, also vom Menschen her. Er wartete nicht darauf, dass die Leute als Gläubige zu ihm in die Kirche kamen, sondern suchte sie an Orten auf, wo sich ihr Leben zum größten Teil abspielte: an den Arbeitsplätzen, in den Fabriken etc. Eine bemerkenswerte Konsequenz Cardijns Denkweise ist auch, dass er in seinen Schriften konsequent männliche und weibliche Formulierungen verwendet hat. Dies kann ebenfalls als Ausdruck dafür verstanden werden, dass es ihm immer um die konkreten Menschen ging, eben um Männer und/oder Frauen, und nicht um eine abstrakte Gruppe, in der ein/e Einzelne/r nicht mehr als Individuum mit eigener Geschichte und eigenen Bedürfnissen erkannt wird.

3.3 Praxis: Beziehungsarbeit

Seit dem Jubiläumsjahr 2007 (75 Jahre) heißt der Slogan von Blauring & Jungwacht „Lebensfreu(n)de". Darin lässt sich auch ein Aspekt einer impliziten Anthropologie erkennen[17], denn Jugendverbände leben auf der einen Seite von Beziehungen und ermöglichen selber neue Freundschaften, auf der anderen Seite gestalten sie Beziehungen und wirken immer auch identitätsstiftend.

In den drei an der Tagung in Benediktbeuern gezeigten Interview-Ausschnitten war ein wesentlicher Teil der Aussagen der gezeigten Kinder,

16 Herbert Haslinger, Glaubenswissen – nie war es so wertvoll wie heute, in: ders. / Simone Honecker, „Na logo" Glaubenswissen in der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 121-190, hier 155f.; vgl. auch: ders., Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991.

17 Dieser Aspekt lässt sich (poetisch!) mit Antoine de Saint Exupéry folgendermaßen beschreiben: „Der Mensch ist nicht nichts wie ein Bündel von Beziehungen. Die Beziehungen allein zählen beim Menschen." Antoine de Saint Exupéry, Flug nach Arras, Hamburg 1956, 105.

dass es im Jugendverband um das Treffen mit Freunden, um Beziehung und um Gemeinschaft geht.

Die mystagogische Konsequenz, die Funktion der Begleitpersonen mehr als „Hebammendienst", denn als „Postbotenauftrag" zu verstehen, setzt voraus, dass die Leiterinnen und Leiter, insbesondere jedoch die Präsides, Bereitschaft und die Fähigkeit aufweisen, Jugendliche in ihrer jeweiligen Lebenssituation zu begleiten und in ihrer Entwicklung zu unterstützen. Und das ist zeitintensive und manchmal auch nervenaufreibende Beziehungsarbeit, die nicht mal so auf die Schnelle gemacht werden kann. Voraussetzung sind Empathie, Authentizität und Wertschätzung.

4. Jugendarbeit ≠ Diakonie

Nach dem II. Vatikanum und den darauf folgenden regionalkirchlichen Synoden[18] wurde die Funktion der kirchlichen Jugendarbeit primär als diakonische benannt. Natürlich wird darin ein auch heute noch gültiger Anspruch beschrieben. Aber im nachfolgenden theologischen Diskurs müssen aus heutiger Sicht Ergänzungen erfolgen. Wenn die Aussage „wir sind Kirche"[19] ernst genommen wird, dann steht die verbandliche Pastoral nicht nur in *einer* ekklesialen Grunddimension, sondern vertritt einen umfassenden Anspruch. Jugendarbeit ist ein Teil der Kirche in ihrer Ganzheit: Das heißt letztlich, dass sie nicht nur eine der Grundfunktionen erfüllt. Die Kirche leistet auch nicht einfach diakonische Arbeit durch die Jugendarbeit. Die Jugendarbeit selbst hat wiederum diakonische Projekte und verrichtet so einen Teil des kirchlichen Auftrages. Aber ein katholischer Jugendverband hat auch einen liturgischen Auftrag[20], eine kerygmatische Funktion[21] und – dies wohl unumstritten – ein „communiales Dasein". Anders als es beispielsweise Hans Hobelsberger unternimmt, sollen hierbei die anderen Grundfunktionen nicht *auf* die Diakonie rückgeführt[22], sondern subjekttheoretisch auf die Jugendlichen als kirchliche

18 Für die Schweiz insbesondere in der Synode 72 des Bistums St. Gallen und für Deutschland in der Würzburger Synode 1971-75.

19 Grundsatz (Leitsatz) von JW&BR in den Jahren 1971-1993, der zwar sprachlich anders lautet (Glauben leben), inhaltlich jedoch noch immer gültig ist.

20 Der weder in der „Verwaltung der Sakramente" (Benedikt XVI., Deus Caritas Est, 25.) noch in der Hinführung zur sonntäglichen Eucharistiefeier, sondern darin besteht, mit und für Jugendliche passende Formen des Feierns der Beziehung Gottes mit den Menschen zu suchen und zu feiern. Vgl. Sacrosanctum Concilium 7.

21 Die sich nicht als Katechese auszeichnet, sondern in erster Linie als Verkündigung der Tat und des authentischen Lebens in einem christlichen Dasein.

22 Hans Hobelsberger, „Diakonische Jugendarbeit" und „jugendbezogene Diakonie" – Ein Orientierungsversuch, in: Diakonische Jugendarbeit. Option für die Jugend und Option von Jugendlichen, hrsg. v. Gerhard Kruip / Hans Hobelsberger / Anneliese Gralla, München 1999; ders., Jugendarbeit ... ist Dienst der Kirche an der Jugend. Zum diakonischen Ansatz von Jugendarbeit, in: ders. / Martin Lechner / Werner Tzscheetzsch (Hgg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, München 1996,

Subjekte (Kirche als Person, die sich notwendig durch die Kirchenglieder als Personen bildet) bezogen werden.[23]

Kirchliche Jugendarbeit hat zum Ziel, „jungen Menschen den Zugang zu jener Lebensweise freizumachen und freizuhalten, wie sie Jesus von Nazareth gelebt hat". Es geht dabei „um die individuelle, soziale, gesellschaftliche und religiöse Entfaltung und Selbstverwirklichung des Jugendlichen: der freie, kontaktfähige, engagierte, kritische, selbst- und verantwortungsbewusste Mensch."[24] Leitend ist immer das Interesse an der Subjektwerdung aller Menschen vor Gott. Dieser umfassende Anspruch soll auch und gerade im Gespräch mit der Amts-Kirche vertreten werden.

5. Häresiekompetenz

Um in der Welt (und besonders in der kirchlichen Welt) bestehen zu können, brauchen die Jugendlichen zudem eine gewisse Häresiekompetenz (subjektiv) sowie ein Umfeld, in dem dies möglich ist (objektiv). Stefan Gärtner hat dafür in seiner Herleitung einen eher erkenntnistheoretischen Zugang gewählt[25] – das ist eine Möglichkeit. Eine zweite stellt es dar, die Wichtigkeit zur Häresie (auch) infolge der Entwicklungspsychologie zu begründen. Ein Ablösen von Autoritäten kann letztlich nicht funktionieren, wenn dabei nicht neue und alternative (und damit immer latent „häretische") Möglichkeiten gedacht und gelebt werden können. Ansonsten wenden sich die Jugendlichen von einem „dogmatischen" System ab.

Eine unserer wichtigsten Aufgaben besteht also darin, die Jugendlichen in ein selbständiges, selbstverantwortliches und positiv kritisches Leben zu begleiten – ihnen eine gewisse Häresiekompetenz zu vermitteln. *Hairesis* heisst – so lässt sich ein wenig salopp formulieren – lediglich „auswählen'"und bedeutet also letztendlich nur, sich vor Indoktrination zu schützen.

49-81.

23 Wobei es mir auch nicht darum geht, einen Gegensatz zum Ansatz Hobelsbergers zu entwerfen, sondern darum, eine andere Perspektive einzunehmen. Die pastoralen Konsequenzen beider Herangehensweisen dürften sich weitestgehend decken, der Unterschied besteht meiner Meinung nach vor allem in der kirchenpolitischen Konsequenz.

24 Zitate Synode 72 – St. Gallen.

25 Stefan Gärtner, Identitätsbildung durch Glauben? Zur religiösen Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen, in: Religionspädagogische Beiträge 48 (2002), 53-67.

Ruth Huber / Markus Raschke

Das innovative Potential von Jugendkirchen: Raumaneignung und Personales Angebot „post iconic turn"

Blickt man auf Entwicklungen der Jugendpastoral und kirchlichen Jugendarbeit des vergangenen Jahrzehnts zurück, so scheinen vor allem zwei Entwicklungen das Etikett zu verdienen, wirkliche Neuerungen zu sein: Die Entstehung von Jugendkirchen als eines neuartigen jugendpastoralen Konzepts[1] und die These von einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral als einer fundamental neuartigen Herangehensweise des kirchlichen Handels mit und an jungen Menschen.[2] Diese beiden Entwicklungen stehen zunächst für sich selbst. Gleichwohl sind sie in einem engen inneren Zusammenhang miteinander zu sehen, in dem letztere einen theoretisch bestimmten Zugriff und erstere einen praxiserprobten Zugang darstellen, die wechselseitig aufeinander verwiesen sind.

Was jedoch auf den ersten Blick nach Innovation aussieht, zeigt sich bei genauerer Betrachtung als eine Fortführung und Aktualisierung bestehender jugendpastoraler Konzepte. Dieser These soll im Folgenden anhand von Erfahrungen in der *Jugendkirche München* nachgegangen werden, welche als erste von einem Jugendverband getragene Initiative für diesen Brückenschlag geradezu prädestiniert sein dürfte.

Das Jugendkirchenprojekt in München setzt – und bereits das ist nicht selbstverständlich im heterogenen Feld von Jugendkirchenprojekten im deutschen Sprachraum und unterschiedlicher Konfession – an einem eigens zur Verfügung gestellten Kirchengebäude an.[3] In der

1 Vgl. Elisa Stams, Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung, Praktische Theologie heute Band 94, Stuttgart (Kohlhammer) 2008. Stams schreibt: „Was als singuläres Experiment begann, wurde Ausgangspunkt einer neuen ‚Bewegung', einer neuen und vielgestaltigen Sozialform innerhalb der Jugendpastoral, sowohl im katholischen als auch im evangelischen Bereich." (19) Vgl. auch Hans Hobelsberger u.a. (Hgg.), Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003, sowie das Themenheft „Jugendkirchen", Lebendige Seelsorge 55 (Heft 4/2004).

2 Vgl. exemplarisch Matthias Sellmann, „Schön war's". Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation, in: Lebendige Seelsorge 55 (Heft 4/2004), 229-234.

3 Hans Hobelsberger identifiziert auf der jugendkirchlichen Landkarte drei Kategorien: a) sakralräumlich fokussierte Jugendkirchenprojekte, b) jugendgottesdienstlich fokussierte Jugendgemeinden sowie c) jugendkulturell und sozialräumlich orientierte, missionarische Gemeindegründungsprojekte mit jungen Menschen. Während Modell

Vorbereitungsphase zum Kölner Weltjugendtag und im Zuge der Ansiedlung der Jugendverbände und des Erzbischöflichen Jugendamtes auf einem kirchlichen Gelände zusammen mit Schulen und Hochschulen wurde die Idee geboren, an das Kirchengebäude auf dem Gelände das Projekt einer speziellen Jugendkirche anzukoppeln – angesichts der Vielzahl pädagogischer Einrichtungen auf diesem „kirchlichen Campus" eine gewiss zielgruppenorientierte Überlegung.

Für die konzeptionellen Entscheidungen war grundlegend, dass in der Erzdiözese München und Freising die kirchliche Jugendarbeit über ein gut ausgebautes Netz an Jugendstellen und offenen Jugendzentren verfügt, welche mit pädagogischem und pastoralem Personal ausgestattet sind. Somit ist flächendeckend eine professionelle Unterstützung von ehrenamtlichen JugendarbeiterInnen als auch von hauptamtlichen JugendseelsorgerInnen gewährleistet. Die Jugendkirche München musste daher also ein eigenes Profil entwickeln, welches sich von den Angeboten der Jugendstellen und der Jugendverbände abhob. Sie sollte die bestehende kirchliche Jugendarbeit also nicht kopieren und mit neuem Etikett versehen, sondern auf eigene Art ergänzen.

Dem Projekt der Jugendkirche München liegt daher eine engere Konzeption zugrunde, welche auf den sakralen Raum fokussiert und diesen insofern ernst nimmt, als dass das regelmäßige sonntagabendliche Gottesdienstangebot den Pulsschlag der Jugendkirche München bildet. Damit geht es eben nicht um einen Ansatz, gängigen jugendpastoralen, jugendliturgischen oder religiös-jugendkulturellen Projekten mit dem „Modebegriff" Jugendkirche eine neue „Attraktivitätslegierung"[4] zu verpassen. Insofern ist hier Hobelsberger durchaus zuzustimmen, wenn er das eigentlich Neue und Innovative des Jugendkirchenansatzes in der konzeptionellen Einbeziehung eines Sakralraumes sieht – genauer noch in der Verortung des Sakralraumes als konzeptionellem Kern (!) eines jugendorientierten Ansatzes.

---

a) vornehmlich im katholischen Raum praktiziert werde, seien die Modelle b) und c) ausschließlich evangelisch oder freikirchlich verortet (vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirche – eine Zwischenbilanz, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 22 (01/2008), 32-40, hier 33).

4 Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge Bd. 67), Würzburg 2006, 328.

1. Von der „Pädagogik des Jugendraums" zum „Experiment Jugendkirche": Religionsaneignung durch Kirchenraumaneigung?

Nachdem Lothar Böhnisch und Richard Münchmeier 1990 ihre Skizze einer „Pädagogik des Jugendraumes" veröffentlicht hatten[5], hat die Raumorientierung in den konzeptionellen Diskursen der Jugendpädagogik und Jugendpastoral einen festen Platz eingenommen. Dass Kinder und Jugendliche Räume benötigen und sich die in ihnen steckenden Möglichkeiten aneignen möchten, zählt seither zur Grundsubstanz jugendpädagogischen Denkens. Dies gilt ebenso für die Überzeugung, dass hierfür Räume sowohl im konkreten Sinn als auch im übertragenen Sinn von Bedeutung sind. Mit dieser Grundeinsicht wurde auch in der Jugendpastoral und kirchlichen Jugendarbeit hantiert und experimentiert und man wird behaupten können, dass wesentliche Teile ihrer heutigen Praxis darauf basieren.[6] Ist die Orientierung an Räumen also eigentlich ein alter Hut, der zwar noch getragen wird, aber für keine Modenschau mehr taugt?

Im Zusammenhang mit der Entstehung der Jugendkirchen zeigt sich vielmehr, dass die Konzeption einer raumorientierten Jugendpastoral keinesfalls altmodisch geworden ist und durchaus – auch konzeptionell – prêt à porter ist. Innovativ erscheint an der Idee „Jugendkirche" zunächst die Entdeckung des Sakral- bzw. Kirchenraumes mit seinen in ihm verborgenen Aneignungsmöglichkeiten als Potential für die Jugendpastoral. Dass sakrale Räume dafür ein Potential bereithalten, ist natürlich keine Neuigkeit. Entscheidend ist allerdings, dass beides nun in einem umfassenderen Sinn zusammenkommt, wo es nicht mehr nur darum geht, dass Jugend und Kirchenraum punktuell und temporär (z.B. für die Länge eines Jugendgottesdienstes) zueinander finden. Indem junge Menschen einen sakralen Raum nach ihren Maßstäben und (ästhetischen) Vorlieben als solchen gestalten (und nicht nur nutzen!) dürfen, kann auch die Aneignung der in sakralen Gebäuden „versteckten" Themen und Fragen durch die jungen Menschen eine andere Dimension erlangen, als dies ohne diese Gestaltbarkeit möglich wäre. Es geht also nicht nur darum, dass Jugendliche einen (Kirchen-)Raum zur Verfügung gestellt bekommen, in dem sie den Glauben in ihren Formen feiern können. Das ausschlaggebende Kriterium besteht darin, dass dieser Raum in jugendlicher Ästhetik „prägbar" ist.

---

5 Lothar Böhnisch / Richard Münchmeier, Pädagogik des Jugendraumes. Zur Begründung und Praxis einer sozialräumlichen Jugendpädagogik, Weinheim-München 1990.

6 Zu Grundlagen und Praxisfeldern einer raumorientierten Jugendpastoral vgl. Erzbischöfliches Jugendamt München und Freising (Hrsg.), jugend(t)räume. pastoral ermöglicht. Bedingungen und Erfolgsgeschichten, MATERIALIEN Nr. 130, München (Erzbischöfliches Jugendamt) 2003.

Dies ist in zweifacher Hinsicht eine Herausforderung: an die Architektur von Kirchenräumen und an die Mentalität erwachsener KirchenvertreterInnen. Hier ergeben sich Fragestellungen von grundsätzlicher Bedeutung, ist doch das Grundprinzip der Seelsorgeorganisation territorial bestimmt: Denn problematisch daran ist, dass damit indirekt die Annahme zugrunde gelegt wird, ein und derselbe Kirchenraum verfüge über die Fähigkeit, den Gläubigen und Glaubensuchenden über alle kulturelle, ästhetische und generationelle Pluralität hinweg gleichermaßen zur Religionsaneignung dienen zu können. Dass dies nicht nur soziologische und psychologische Fiktion ist, sondern vor allem ein allzu oft tabuisierter Exklusionsmechanismus, wird erst langsam pastoral bewusst. Wenn Hobelsberger daher von einer „jugendkulturellen Apartheid" erwachsenen-kulturell geprägter, besetzter und somit verriegelter Kirchenräume und Liturgien spricht, so legt er damit zu Recht den Finger in die Wunde gemeindepastoraler und milieuverfangener Selbstgefälligkeiten.[7]

Jugendkirchenprojekte geben vor, sich hiervon zu unterscheiden. Doch ist es gar nicht notwendig, dass sie hier Probleme der postmodernen sozio-religiösen Pluralität lösen – genügt es doch im Jugendbereich eine Öffnung zu praktizieren. Damit Aneignung möglich wird, muss Jugendkirche eine entsprechende Offenheit an den Tag legen, es bedarf gewissermaßen des „leeren", gestaltbaren Raums. Damit eine Aneignung spiritueller Dimensionen und eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen eröffnet werden, ist jedoch ein religiös vorgeprägter „leerer" Raum erforderlich, der den Zugang zum Religiösen und Spirituellen zu eröffnen vermag.[8]

Es scheint also genau um diese Balance zwischen religiöser Vorprägung und freier Gestaltbarkeit zu gehen. Die pfarreiunabhängige „Kirche vom Guten Hirten", die nun als Jugendkirche München dient, erfüllt diesen Anspruch: Als Mitte des 19. Jahrhunderts erbaute Klosterkirche verfügt sie über ein eindeutiges kirchliches Gepräge, nachdem deren neuromanisch-neugotische Innenausstattung jedoch bereits in den 1960er entfernt worden war, ist sie zugleich vom Balast überbordender Gestaltung befreit. Die Leere dieses sakralen Raumes ermöglicht Jugendlichen einen Zugang zu Liturgien und religiösen Themen, wie sie ihn in vorgeprägten Räumen der Pfarrkirchen oft nicht erhalten. So ist es ihnen in der Jugendkirche München zum Beispiel möglich, den Raum in das Licht zu tauchen, welches sie auch aus ihren säkularen Feiern kennen. Sie haben den Freiraum, auch in einem Gottesdienst ihre Lebensfreude im Tanz zu „ihrer Musik" zum Ausdruck zu bringen. Sie können mit von ihnen selbst

7 Vgl. Hans Hobelsberger, Ergänzung, nicht Ersatz. Jugendkirchen tasten sich auf Neuland vor, in: Herder Korrespondenz 59 (11/2005), 560-563, hier 561.

8 Vgl. Karin Ruckdäschel, Vom Kirchenraum zum Kirchentraum. Jugendkirche als Teil verbandlicher Jugendarbeit im BDKJ, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 67-77, hier 75.

gestalteten Graffitis zu religiösen Themen die Wände gestalten oder den Gottesdienst durch eigens zum Thema des Evangeliums gestaltete Videoclips bereichern. Diese werden dann nicht irgendwo zwischen Tabernakel und Altarkreuz an eine provisorische Leinwand geworfen, sondern an einem eigens dafür vorgesehenen Ort, der den Ansprüchen jugendlicher Ästhetik genügt.

2. Vom Akkusativ zum Dativ: Raumaneignung im Wandel des „iconic turn"

Dass die Jugendkirchen den jugendpädagogischen Raumaneignungskonzepten mit etwa einem Jahrzehnt Verzögerung folgten, dürfte damit erklärlich sein, dass diese zwar praktisch einsichtig waren, jedoch erst durch die Wahrnehmung der „ästhetischen Wende" die Notwendigkeit von jugendeigenen Sakralräumen greifbar wurde. Die Thematisierung milieuspezifischer Ästhetiken durchaus auch in ihren Zugänge verbauenden und Chancen verstellenden Auswirkungen machte deutlich, dass eine wohlmeinende Einheitsrhetorik („eine Kirche ist doch für alle Menschen da") sich als konträr zu den sich differenzierenden ästhetischen Vorlieben und vor allem ästhetischen Abneigungen entpuppte. Doch die Idee der Jugendkirchen reicht eine Ebene tiefer als (nur) die Frage nach einer modernen zeitgenössischen Kirchenarchitektur: Denn wenn Ästhetik sich als ein ständiges Sich-selbst-neu-Inszenieren darstellt, so kann es die „fertige", „vollendete", „abgeschlossene" Gestaltung des Kirchenraumes nicht mehr geben!

An diesem Punkt „überholt" die kontinuierliche Identitätsfindung, wie sie die heutige Jugendgeneration für sich bewältigen muss, die Vorstellung einer gewissermaßen starren Raumaneignung: Insofern Raum dehnbar und Aneignung unendlich werden und Identitätsbildung sich zum lebenslangen Prozess wandelt, scheint das Konzept der Raumaneignung (auch bei Kirchenräumen) auf den Kopf gestellt zu werden. Im Kontext des „iconic turn", also der Verlagerung von sprachlicher zu visueller Kommunikation bzw. der Ablösung der Vorrangigkeit des Wortes und der Kognition durch das Bild, wird der Selbstverwirklichungsanspruch junger Menschen zwar nicht ersetzt, aber „performiert": So wird das Selbstbild weniger vom Sein her als vom Schein definiert bzw. der Schein selbst ist das Sein. Diese Wortwahl ist ernst gemeint und beinhaltet keineswegs die Festlegung von Wertigkeiten. Sie soll vielmehr darauf verweisen, dass sich Identität nun wesentlich von der eigenen Wirkung gegenüber anderen her bestimmen zu müssen glaubt.

Mit anderen Worten: Passt der Kirchenraum, den ich besuche und in dem ich feiere, zu mir und dem Bild, das ich will, dass es die anderen von mir haben? Nimmt man diese Haltung ernst, so kehrt sich auch

Raumaneignung um bzw. präzisiert den innersten Kern dessen, wie sie funktioniert: Raumaneignung erschöpft sich nicht darin, dass das Ich die Struktur des Raumes übernimmt (sich aneignet), sondern sie gestaltet den Raum gewissermaßen gemäß den Anforderungen des Ichs (eignet also dem Raum etwas Bestimmtes an). Diese Verschiebung vom Akkusativ zum Dativ, von *sich den Raum aneignen* zu *dem Raum sich aneignen*, markiert gleichermaßen die Kontinuität als auch den Wandel, unter denen Jugendkirchenprojekte auf das Konzept der Raumaneignung bezogen sind.

Dieser komplizierte theoretische Erklärungszusammenhang lässt verschiedenartige, mit der „Raum"-Begrifflichkeit spielende Beschreibungen des Jugendkirchenkonzepts noch einmal in einem anderen Licht erscheinen und vertieft deren Bedeutung. Denn wenn auf diese Weise der Sakralraum zum „Resonanzraum" der eigenen Identität und Spiritualität wird (die dort verstärkt wird) und wenn er als „Bühne und Ausstellungsraum" der eigenen Religiosität dienen kann (die dort öffentlich wird)[9], so wird deutlich, dass gerade der sakrale Kirchenraum in einer dienenden Funktion der Beförderung und Unterstützung der Ausbildung individueller Spiritualität, Religiosität und Identität zu bestimmen wäre.[10] Hier ergäbe sich auch der Ansatzpunkt, die diakonische Dimension von Jugendkirchen als Dienst an der Subjektwerdung junger Menschen einzuholen, wie sie der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" vorsieht.

Wie in vergleichbarem Duktus die Gemeindetheologie durch die postkonziliare Sakralarchitektur ergänzt und unterstützt wurde, so können Jugendkirchen mit ihrer sakral-transzendenzbezogenen, aber gestaltbaren Raumförmigkeit die jugendliche Selbstinszenierungsidentität befördern. Davon dürfte sich die Attraktivität einer Jugendkirche herleiten. Sie kann neue Chancen eröffnen, wenn Jugendliche selbst Subjekt sein dürfen. Soll sie jedoch kirchlicher Imagepolitur dienen, misslingt sie, denn es dürfte fraglich sein, ob sich jugendkulturelle und kirchliche Selbstinszenierung miteinander vertragen (können). Dieser Pessimismus rührt daher, weil beide sich nicht nur auf der ästhetischen Ebene material voneinander unterscheiden, sondern weil bereits formal bei sehr heterogenen Beteiligten das Aneignungsparadigma im Dativ nicht mehr funktionieren kann. Währenddessen kann das Aneignungsparadigma im Akkusativ (das den Raum unverändert lässt) davon ausgehen, dass es selbst bei konträren Interessensgruppen formal funktionsfähig bleibt – der ausbleibende Erfolg konnte ja dann dem Unwillen der Beteiligten angelastet werden.

---

9 Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirchen – eine Zwischenbilanz (a.a.O.), 35-36.

10 An dieser Stelle wäre einer zu pragmatischen Umgangsweise zu widersprechen, die die Raumorientierung zwar wortspielerisch durchbuchstabiert, jedoch deren identitätsbildende Dimension vernachlässigt.

3. Vom Pastoralkonsum zurück zur Partizipation: Was Jugendkirchen der Kirche abverlangen

An dieser Argumentationslinie wird ersichtlich, welchen Anspruch an „Entäußerung" ein konsequent im Horizont des iconic turn verortetes Jugendkirchenprojekt von kirchlichen Verantwortungsträgern abverlangen kann. Die Aussage, der Jugend ein Kirchengebäude zur Verfügung zu stellen, verharmlost vermutlich den Vorschuss an Vertrauen, das Potential an Konflikthaftigkeit, aber auch die daran geknüpften Erwartungen, welche sich mit der Einrichtung von Jugendkirchen verbinden. Nach Einschätzung von Hans Hobelsberger sind Jugendkirchen überwiegend als „Top-down-Initiativen" zu charakterisieren – und er betont demgegenüber: „Partizipation ist als Leitmotiv unverzichtbar für Jugendkirchen, wollen sie nicht in einer ökonomischen Angebotsstruktur hängen bleiben, wo professionelle Anbieter Kunden möglichst gut bedienen und unterhalten."[11] Neben der darin artikulierten Kritik an der vermeintlichen Zukunftsträchtigkeit einer pastoralen Konsumlogik ist hervorzuheben, dass von oben herab verordnete Initiativen jenem Raumaneignungsparadigma zugewiesen werden müssen, das auf dem Hintergrund der Identitätskonstruktionen des iconic turn eben nicht mehr als zeitgemäß eingestuft werden konnte.

Von daher ist der spezifische – in unserer Perspektive notwendige und zugleich modellhafte – Charakter einer Jugendkirche in jugendverbandlicher Trägerschaft dezidiert als „Bottom-up-Initiative" zu begreifen: Pragmatisch gedacht ist es durchaus vorstellbar, dass eine Kirchenleitung den jungen Menschen eine Jugendkirche „hinstellt" und dabei von Experten beraten durchaus deren ästhetischen Geschmack zu treffen und die richtige technische Ausstattung zu installieren vermag. Der gewiss aufwändigere, schwierigere und mit Konfliktpotential behaftete Weg denkt aus den jugendpastoralen Prinzipien von Partizipation, Selbstorganisation und Subjektwerdung junger Menschen.

Deshalb wurde die Trägerschaft der Jugendkirche München beim BDKJ in der Region München angesiedelt, von dem die Idee und Initiative ausging und in dessen Verantwortlichkeitsstrukturen und demokratische Beteiligungsformen das Projekt integriert ist. Über den Vorstand und die Seelsorgerin der BDKJ-Stadtebene ist insofern auch das ehrenamtliche „Jugendkirchenteam" eingebunden in die größeren Zusammenhänge kirchlicher Jugendarbeit, wenngleich es in der Gestaltung und Auswahl von Programmen und Angeboten in der Jugendkirche selbstständig agiert. Diese Struktur ist insofern bedeutsam, als dass so die Jugendverbände, die Pfarrgemeinden und die somit gesamte katholische Jugendarbeit im Münchner Stadtgebiet eingebunden sind und dazu beitragen, das Jugendkirchenprojekt mit Leben zu füllen und seine Existenz abzusichern.

11 Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirchen – eine Zwischenbilanz (a.a.O.), 38.

Mit einer solchen Konzeption gelingt es zwar nicht, ein gewissermaßen täglich vor Kreativität sprühendes und mit Leben brummendes Jugendkirchenprojekt zu installieren. Doch bei solchen Bildern ist ohnehin Skepsis angesagt, da die nachhaltigen Wirkungen von zu konsumierenden jugendkirchlichen „Angeboten" wohl eher vorsichtig beurteilt werden sollten. Überzeugender scheint, das Konzept der Raumaneignung im Falle von Jugendkirchen nicht erst bei fertiggestellten „leeren" Kirchen einsetzen zu lassen, sondern bereits im Entstehungsprozess und in der „Eroberung" der Jugendkirche zu praktizieren: auf dem Weg zur kirchenamtlichen Entscheidung, eine Kirche als Jugendkirche zur Verfügung zu stellen – in der Auseinandersetzung um Auswahl und Gestaltung innenarchitektonischer Elemente, die eine Kirche zur Jugendkirche werden lassen – möglicherweise bis hin zur Durchsetzung einer finanziellen und personellen Mindestausstattung, durch die so manches wünschenswerte Programm erst möglich werden kann. Für die Jugendkirche München bedeutete das zum Beispiel dafür zu sorgen und zu kämpfen, dass in die Besprechungen mit den Architekten und dem Baureferat der Erzdiözese immer auch Mitglieder des Jugendkirchenteams eingeladen sind. Mit Blick auf die künstlerische Ausgestaltung der Kirche ist nun eine Projektgruppe aus Jugendlichen des Jugendkirchenteams, Künstlern und dem Kunstreferenten der Diözese vorgesehen und auch hinsichtlich der technischen Ausstattung der Kirche wird das Wissen der jungen Leute einbezogen, welche bei den Planungsbesprechungen anwesend sind. Dass dieses Zusammenwirken auf beiden Seiten erhebliche Lernbereitschaft erfordert, ist unverkennbar. Wenn es Ziel der Jugendpastoral sein soll, dass junge Menschen sich Glaube und Religion aneignen, dass sie sich Kirche (als Raum und als Gemeinschaft) aneignen indem sie ihnen etwas von sich aneignen, so wird man feststellen dürfen, dass die Kompromissfähigkeit nicht in erster Linie auf Seiten der Jugendlichen erwartet werden muss.

4. Von Langweilern zu „burning persons": Personales Angebot für postmoderne Milieus?

Die Grundprinzipien der kirchlichen Jugendarbeit, wie sie im Würzburger Synodenbeschluss niedergeschrieben sind, sind also auch in Jugendkirchen umsetzbar – sie können und müssen auch hier in Anschlag gebracht werden. Unfraglich erscheint dabei, dass es auch anders gehen könnte. Erscheint „Jugendkirche" vielleicht auch insofern manchen höchst attraktiv, weil in ihr Prinzipien wie Partizipation und Selbstorganisation vermeintlich ausgeschaltet werden können oder nur low level erfüllt werden müssen? Diese Frage wird nur im Einzelfall beantwortbar sein, sie wird aber einhergehen müssen mit der Frage nach dem tatsächlichen Ziel von „Jugendkirche": Geht es in erster Linie um die

„Attraktivitätslegierung" von Religion gegenüber jungen Menschen, ihnen also Möglichkeiten der Erfahrung zu bieten, dass man sich mit Religion nicht zu verstecken braucht, dass man „mit Religion nicht scheiße aussieht"? Oder geht es um die Erschließung von Zugängen zum Religiösen, um Religionsaneignung durch Raumaneignung, und insofern letztlich um einen Prozess persönlicher Identitätsbildung von jungen Menschen?

Auf dem Hintergrund der Differenzierungen, die der Würzburger Synodenbeschluss vorgenommen hat, wird man sagen können, dass zu ersterem ein „attraktives Sachangebot" ausreichen dürfte, dass aber das zweite den wesentlichen Auftrag von Jugendpastoral ausmacht. Insofern kommt an dieser Stelle das Konzept des „Personalen Angebots" ins Spiel. Wir sind der Überzeugung, dass das Potential von Räumen nur dann ausgeschöpft werden kann, wenn es durch Personen gewissermaßen katalysatorisch unterstützt wird. Im Sinne des Synodenbeschlusses sind damit gleichermaßen Gruppen und Gleichaltrige, als auch glaubwürdige Personen gemeint, die „im Modus der Beratung und Begleitung"[12] wirken. Matthias Sellmann hat darauf verwiesen, dass durchaus auch „post iconic turn" die Relevanz der von ihm so genannten „burning persons" als „Werbeträger für die Nachfolge Jesu" unverzichtbar sei.[13] Jugendkirchen als Projekte einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral überwinden also das Konzept des „Personalen Angebots" nicht, sondern radikalisieren und modernisieren es: Es geht nicht nur um eine behauptete, sondern vor allem um eine erfahrbare Authentizität von Personen, die nicht nur Gewährsträger der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft sein sollen, sondern – das wäre aufgrund der Ergebnisse der Sinus-Milieustudie U27 hinzuzufügen – die als Neugierige und Neugier erweckende Menschen Zugänge aufzuschließen vermögen.

„Personales Angebot" bedeutet im Alltag auch einer Jugendkirche wie in München zunächst etwas eher Unscheinbares und Unspektakuläres: Es sind in erster Linie die Mitglieder des Jugendkirchenteams, die Wortgottesdienste gestalten, zu Jugendtreffs einladen und eine kleine Jugendband gegründet haben. Priester und Jugendseelsorgerinnen und Jugendseelsorger gestalten Gottesdienste, leiten Workshoptage und stellen sich selbst für Begegnung und Gespräch zur Verfügung. Auch die

12 Vgl. Hermann Steinkamp, Die innovatorischen Grundzüge des Synodenbeschlusses... ...und deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, in: Hans Hobelsberger / Martin Lechner / Werner Tzscheetzsch (Hgg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß (Studien zur Jugendpastoral, Band 3), München 1996, 35-48; hier 41f.

13 Vgl. Matthias Sellmann, „Komm und sieh!" Konzeptionelle Skizzen zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 43-60. hier 58. sowie Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann, Jugendpastoral Reloaded. Grundprinzipien Kirchlicher Jugend(verbands)arbeit in der Diskussion, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance (a.a.O.), 146-159, hier 146-151

Mitglieder der Jugendverbände, die Teile des Programms der Jugendkirche gestalten, sind Bestandteil des „Personalen Angebots". Dass diese kirchlich engagierten jungen Menschen sowie die JugendseelsorgerInnen hier kreativ und konstruktiv Neues schaffen, indem sie es ermöglichen, bei Projekten beispielsweise eine neugotische Kirchenarchitektur mit Graffitis auszugestalten und in farbige Lichter zu tauchen oder den Hall kirchlicher Gewölbe mit dem Klang elektronischer Beschallung zu erfüllen, steht hier außer Frage. Es geht hier jedoch um mehr, als dass den Beteiligten zugestanden wird, auch mal etwas freier und ungezwungener mit der Kirche und dem Glauben umzugehen, „über die Stränge zu schlagen" – oder als JugendseelsorgerIn zu glauben, mit ein wenig Abweichung vom traditionellen Mief und seinen Vorgaben werde man bei den jungen Menschen schon ein wenig besser ankommen.

Aus den Sinus-Milieustudien[14] wissen wir, dass speziell junge Menschen der Milieuorientierung C (aber bei weitem nicht nur diese) den haupt- und ehrenamtlichen Kirchenmenschen (auch Jugendlichen) überwiegend das Etikett einer gewissen Langweiligkeit aufdrücken. Dabei lautet in der Milieuorientierung der Performer-Jugendlichen eine der paradigmatischen Fragen explizit: „Wer ist interessant und wer ist spannend für mich?" – und ein kompetenter Umgang mit technologischen Möglichkeiten, zeitgemäßem Design und das Bewusstsein für Qualität und Stil gehören wie selbstverständlich dazu. Und in der Milieuorientierung der experimentalistischen Jugendlichen ist es gerade das synästhetische Experimentieren und Rekombinieren von Polaritäten (z.B. durch absichtlich gesetzte Stilbrüche und Provokationen), welche neuen Glanz verleihen und – obwohl patchwork-artig und von geringer Halbwertszeit – Identität herstellen.

Jugendliche sowie JugendarbeiterInnen und -seelsorgerInnen, die in Jugendkirchen zeigen, dass sie technologisch und stilistisch auf der Höhe der Zeit sind, die den Raum für kreative Synästhesie eröffnen und stilistische Provokationen nicht nur zulassen sondern selbst erzeugen, haben die Chance, in den postmodernen Jugend(leit)milieus wieder wahr- und ernst genommen zu werden. Die Idee des „personalen Angebots" ist demnach nicht nur die Forderung einer pädagogisch-pastoralen Überlegung – sondern auch Erwartungshaltung junger Menschen und Kriterium ihres Sich-einlassens auf Religion oder Kirche!

14 Vgl. insbesondere: Bund der Deutschen Katholischen Jugend / Misereor (Hgg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.

5. Von den C-Milieus zurück zu jugendpastoralen Grundprinzipien: Jugendkirchen stehen für Wandel *und* Kontinuität!

Dass diese Lektion gerade im Zusammenhang von Jugendkirchen zu lernen ist, dürfte kein Zufall sein: Allein der Begriff „Jugendkirche" lässt sich in der Perspektive junger Experimentalisten als (wiederum anziehende) provokante Kombination der in ihren Augen unvereinbaren Polarität von Jugend (als innovativer und kreativer Generation) und Kirche (als rückwärtsgewandter und veralteter Institution) begreifen.

Jugendkirche stellt also eine Begrifflichkeit, ein Modell und eine Realität dar, die über das Potential verfügt, die Herausforderungen des iconic turn pastoral ernst zu nehmen und im Sinne einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral darauf eine Antwort bereitzuhalten. Wer jedoch meint, Jugendkirchen seien mit diesem Zugang dazu geeignet, zentrale konzeptionelle Grundüberzeugung der Jugendpastoral verdrängen zu können, bewegt sich auf der falschen Spur.

Vielmehr basiert es darauf, das theoretische Konzept der Raumaneignung unter der Prämisse einer subjektorientierten Jugendpastoral konsequent weitergedacht und auf sakrale Räume als (alte wie neue) Identifikationsorte religiösen Glaubens bezogen zu haben. Es erweitert die Tragweite des Prinzips der Partizipation über den Bereich der sozialen Beziehungen und der Programme hinaus auf das Feld der Kirchenarchitektur. Und es zeigt auf, dass „personales Angebot" gerade im Kontext des Sakralraumbezuges für junge Menschen einen Attraktivitätszuwachs erlangt, welcher wiederum zum Schlüssel werden kann, jungen Menschen das Sinn- und Deutungspotential der sakralen Räume erschließen zu können.

Insofern kann resümierend festgehalten werden, dass das Jugendkirchenkonzept in der Kontinuität der jugendpastoralen Grundlagen steht und gleichzeitig als deren zeitgemäße Umsetzung unter veränderten jugendsoziologischen Rahmenbedingungen einzuordnen ist.

Helmut Jansen

Religiöse Events

Zur Bedeutung des Erlebens in der Jugendpastoral

1. Religiöses Erleben in veränderter Festkultur

Werbick hat einmal die These aufgestellt, dass der Glaube vielen Menschen nur noch im kultisch Erstarrten, im kleinbürgerlichen Milieu oder in den hierarchischen Strukturen sichtbar werde. Seine Lebendigkeit sei in die Unsichtbarkeit abgewandert.[1] Mit dem Zerbrechen des einst alternativlos und damit glaubwürdigen Modells der direkten Bezogenheit von jenseitigem Heil und institutionell verwalteter Gnadenmittel ist für postmoderne Menschen heute kaum noch die Korrelation von Glaubensbotschaft und Lebensrealität in den kirchlichen Ritualen zu erkennen.

Anders dagegen beim religiösen Event „Weltjugendtag", der von den Teilnehmenden – und einer breiten Medienöffentlichkeit – als gelebtes, religiöses Gemeinschaftserlebnis beschrieben wurde. Fast einstimmig äußerten sich die Jugendlichen in Köln, dass sie sich auch über den Weltjugendtag hinaus eine „lebendigere Kirche" wünschen.[2] Und dabei war es doch von je her eine „katholische Kompetenz", Feste, Festspiele oder auch Wallfahrten zu organisieren, d.h. kirchliches Leben für alle Sinne auszugestalten.

Was also sind „Events"? Mit Gebhardt lässt sich das Event als eine *spezielle* Form des Festlichen beschreiben, das sich vor allem aus den gesellschaftlichen Veränderungen heraus entwickelt hat. Konsequenzen dieser Veränderungsprozesse sind vor allem die zunehmende Veralltäglichung sowie Verzweckung des Festlichen. So erfordert die Heterogenität der Teilnehmenden, die Diffusität der Ziele, die Auflösung objektiver Vorgaben und die Multiplizierung der vermeintlichen Festanlässe das Kompensat der Außeralltäglichkeit, Intensität und Besonderheit.[3] Kirchlich insze-

1 Vgl. Jürgen Werbick, „... damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche, in: Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hrsg.), Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven (FS für D. Emeis), Freiburg i. Br. 1998, 152-164, hier: 163.

2 Vgl. Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Franz Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 47; vgl. auch den zusammenfassenden Artikel von Winfried Gebhardt, Religion als Abenteuer, in: Stimmen der Zeit, 2008(7), 435-449, hier: 440).

3 Bei Events wird auf Emotionen und Erlebnisse gesetzt – nicht nur, um Veranstaltungen attraktiver vermarkten zu können, sondern vor allem auch um den Bedürfnissen der

nierte Events versuchen diesen Veränderungsprozessen Rechnung zu tragen. In Events soll das thematisiert werden können, wozu sonst die Sprache fehlt. Kommunikation geschieht hier emotional. Vor allem aber stiftet gemeinsam Erlebtes Beziehung und soziale Bestätigung – ein Aspekt, dem angesichts gegenwärtiger Biografisierungsprozesse eine erhebliche Relevanz für die Jugendpastoral zukommen dürfte, da ohne die Erfahrung gesellschaftlicher Plausibilität eine christliche Identität auf Dauer problematisch sein dürfte.[4] Das emotional-religiöse Erleben rückt damit zusehends in den Mittelpunkt der Jugendpastoral. Religiöse Erlebnisse und Events – so die Hoffnung – bieten die Möglichkeit einer attraktiven Pastoral, in der sich die und der Einzelne subjektiv angesprochen und sozial bestätigt erfahren.

Für die folgende Untersuchung wird eine zweifache Annäherung an das Phänomen „Event" gewählt, um neben der „unternehmensorientierten" Perspektive von Events ebenso auch den Intentionen der Teilnehmenden – am Beispiel des letzten Weltjugendtags – Gehör zu verschaffen. Vor dem Hintergrund der dann eingeführten anthropologisch-theologischen Grundoption unhintergehbarer, menschlicher Freiheit sollen abschließend die jugendpastoralen Möglichkeiten und Bedenken skizziert werden.

2. Funktionale Aspekte des Events

2.1 Events aus marktstrategischer Perspektive

„Ein (Marketing-)Event ist ein vorbereitetes Erlebnis, das mittels einer dramaturgisch aufgebauten Inszenierung, der multisensuellen Ansprache und durch Interaktion eine starke emotionale Aufladung der Teilnehmer bewirkt und diese im Hinblick auf ein vorab definiertes, strategisches Ziel hin nachhaltig und langfristig beeinflusst. Das übergeordnete Ziel eines Events liegt in der emotionalen Aufladung der Teilnehmenden, um diese zu stimulieren und so eine langfristig wirkende Handlungs- und/oder Einstellungssteuerung zu erreichen [...]. Der Schlüssel hierzu liegt im Erlebnis. [...] Events können in diesem Sinne auch betrachtet werden als dreidimensionale, inszenierte Bilder, die über alle Sinneskanäle wirksam werden können."[5] Gerhards weist darauf hin, dass in dem dicht kompo-

---

Menschen nach tiefen und ganzheitlichen Erfahrungen (religiöser) Ergriffenheit zu entsprechen. Insofern implizieren Events also durchaus eine gewisse Religionsproduktivität (vgl. Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung" des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362, hier: 348).

4 Vgl. Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim, Die Gretchenfrage mal anders. Religiöse Stile heutiger Jugendlicher, in: Lebendige Seelsorge, 2004(2), 239-245, hier: 244.

5 Martin Büsch, Event in der Perspektive des Marketing, in: Hans Hobelsberger /Paul

nierten Ereignisarrangement der eigentliche Event-Gegenstand mitunter nur eine vordergründige Rolle spielt.[6] Vielmehr geht es darum, Routinen als Wirklichkeiten des alltäglichen Lebens in einem ästhetisch und emotional verdichteten Rahmen aufzuheben, „um den Teilnehmern die metaphysische Erfahrung ‚des Ganzen des Seins' zu gestatten."[7] Letztlich zielt das Eventmarketing vor allem darauf, die Beziehung zu den Kunden zu managen, d.h. sie zu planen, gestalten und zu kontrollieren.[8]

Auf dem Weltjugendtag in Köln ging es der Kirche nach Aussage des Forschungskonsortiums WJT um eine emotionale Einheitserfahrung katholischer Zusammengehörigkeit – trotz aller Verschiedenheit. Die Einheit der Kirche sollte sowohl im öffentlichen Bewusstsein genauso wie im subjektiven Erleben der Teilnehmenden verankert werden.[9] Weiterhin stellte sich beim Weltjugendtag die eigentlich verbindliche Lehre medienwirksam weniger als Korsett, denn als eine attraktive und starke Option dar, die sich gegenüber dem breiten Sinnstiftungsmarkt durchaus behaupten kann: „Die gelebte Vielfalt des Katholischen sollte für einen herausgehobenen Moment [...] als große, widerspruchslose Einheit nach außen präsentiert und für die Teilnehmer erlebbar gemacht werden. Es ging [...] um eine Demonstration der Stärke und des Anspruchs auf gesellschaftliche Mitsprache durch erlebniszentrierte und mittels der Medien weltweit verbreitete Inszenierung einer grandiosen ‚Einheitsfiktion'."[10] Maßgeblich bei all dem war die Funktion des Papstes als Markensymbol des Katholizismus: In seiner Person gelang die paradoxe aber doch so notwendige Symbiose von Sakralem und Popkulturellem.

2.2 Events aus Sicht der Teilnehmenden

Destandardisierung und Pluralisierung fordern heute den Einzelnen dazu heraus, sein Leben selbst sinnvoll zu bestimmen und erfolgreich zu managen. Die verschiedenen Lebenswelten, in denen sich vor allem Jugendliche bewegen, erfordern von ihnen eine kreative Neuverknüpfung komplexer und paradoxer Alltagserfahrungen. Diskursiv ist diesen Widersprüchen

---

Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 23-56, hier: 31f.

6 Vgl. Klaus Gerhards, Alles über Event!? Phänomenologie und Bedeutung von Event in der Erlebnis-Kultur, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 57-90, hier: 62.

7 Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 20.

8 Vgl. Frank Sistenich / Cornelia Zanger, Eventmarketing. Das Marketing-Event als metakommunikativer Baustein zur Etablierung von Kundenbeziehungen, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 365-380.

9 Vgl. Gebhardt / Hitzler/ Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007), 215.

10 Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 214.

kaum noch beizukommen. Die Aneignung und Vermittlung von Werten gelingt postsäkular vor allem über die Mediatisierung des Selbst und die Ästhetisierung der Kommunikation;[11] sie bleibt freilich temporär beschränkt und situativ.

All diesen Anforderungen entsprechen Events: Über die Teilnahme entscheidet allein das Individuum, auch die angestrebte Mitgliedschaft bleibt zeitlich von ihm bestimmt. Teilnehmende suchen im Event einen „emotionalen Zusatznutzen"[12], der zum einen die ästhetische Loslösung vom Alltag bewirken und zum anderen die Erfüllung selbstentworfener Verheißungen erfahrbar machen soll. Lebenssinn wird hier sinnlich vermittelt, denn es geht weniger um die Behauptung oder gar um die Reflexion eines Sinns, sondern primär um dessen performative Inszenierung.[13] Angestrebt wird zudem das Gefühl exklusiver Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit. Maßgeblich für die Teilnahme sind nicht persönliche Bekanntschaften, sondern die anonymen Ähnlichkeiten, die während des Events sichtbar zelebriert und erlebt werden sollen. In dieser Gemeinschaft versuchen die Teilnehmenden mittels einer ästhetischen Betonung der eigenen Besonderheit, eine stabilisierende Identität in Abgrenzung bzw. Zugehörigkeit zu entwickeln. Events bieten dem einzelnen die Möglichkeit, sich „wie in einem Kollektiv-Vehikel aus Lebens-Routinen heraustransportieren zu lassen"[14] und über die erlebte Zugehörigkeit Identität zu verschaffen. Als „Versprechen des totalen Erlebnisses ist das Event geradezu die typische Vergemeinschaftungsform der ‚Erlebnisgesellschaft'."[15] Mit der Möglichkeit den Alltag zu transzendieren wird es zum „Ideal popkultureller Religionsproduktivität".[16] Der Körperlichkeit kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, denn erst in der körperlichen Rückbindung der inszenierten Abläufe ereignet sich „Effervescenz", die ekstatische Erfahrung von Gemeinschaft, in der das Subjekt aufgehen kann.[17]

„Das spätmoderne Event ist die gezielte Selbsterfahrung der Gemeinschaft, die sich in den Ritualen des Events ausbildet."[18] Die beim Event erlebten

11 Vgl. Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Kübiböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 43-68, hier: 54f.

12 Alexander Foitzik, Event – Machtwort des Zeitgeistes, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 8-21, hier: 9.

13 Vgl. Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit, 52.

14 Ronald Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!" Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 410-409, hier: 403.

15 Foitzik, Event im Trend, 17.

16 Vgl. Klaus Gerhards, „God is a DJ". Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 75-90, hier: 81f.

17 Vgl. Hubert Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 33-50, hier: 42f.

18 Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit, 48.

Gefühle sind selbst Ziel des Events, weshalb aber die Gemeinschaft auch nicht über das Event andauert. Die Gemeinschaft dient lediglich dem Nutzen ihrer möglichen Erfahrung: Durch Gemeinschaftsrituale soll also nichts anderes bewirkt werden als die Gemeinschaft selbst; sie selbst ist der Vollzug, der Erfahrung schafft; als Gemeinschaft deshalb aber auch folgenlos bleibt. „Wenn leitendes strategisches Motiv der rituell gebildeten Gemeinschaftlichkeit ist, keine dauerhafte Gemeinschaft bilden zu wollen, könnte man auch sagen: Events sind strategische Rituale der kollektiven Einsamkeit."[19]

Auf dem Weltjugendtag wollten die Jugendlichen Religion einmal ganz anders erleben und feiern. Im Vordergrund stand nicht die intellektuelle Auseinandersetzung mit Glaubensthemen, sondern die Suche nach einer emotional berührenden und ganzheitlich-authentischen Spiritualität, die alle Sinne betrifft. „Gefühlseruptionen, Enthusiasmus mit leicht ekstatischen Einschlägen und das authentische Erleben von Gemeinschaft – das ist das ‚spirituelle Dreigestirn' des Kölner Weltjugentags, welches den Teilnehmern Erfüllung und Momente situativer Glückseligkeit beschert."[20]

Die von den Organisatoren intendierte Verknüpfung von Sakralem wie Popkulturellem wurde durch die Jugendlichen selbst noch zu einem jugendgemäßen, spaß-religiösen mixtum compositum potenziert und ausgeweitet: Die jugendlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer verknüpften dabei nicht nur Religion und Party, sondern rekontextualisierten die popkulturelle Symbolsprache in eine religiöse (T-Shirts, Klingeltöne etc.).[21] Der Papst wurde als religiöser Superstar gefeiert. Seine inhaltlichen Aussagen wurden nicht bloß toleriert – jedoch für den persönlichen Lebensstil relativiert.

Im Vordergrund stand bei den Teilnehmenden das Gemeinschaftserlebnis mit Gleichgesinnten, das immer wieder am ganzen Körper erfahren werden konnte und so eine „temporäre Gegenwelt" zu der Vereinzelung als Gläubiger im Alltag etablierte. „Die Stärke an den WJTen ist, dass Kirche unübersehbar von hunderttausenden Jugendlichen repräsentiert wird und es den einzelnen Teilnehmenden leicht gemacht wird, sich als Teil dieser Gruppe zu verstehen."[22] Nach Ansicht des Forschungskonsortiums leitete die Weltjugendtagsgemeinschaft die für sie wichtigste Botschaft nicht aus einzelnen Lehraussagen ab, sondern erlebte sie in der Erfahrung des

19 Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit, 49.

20 Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 46.

21 Vgl. Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), 52-71.

22 Christian Scharnberg; Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Wirksamkeit des Weltjugendtages aus jugenpastoraler Perspektive. Ein Diskursbeitrag der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj), Düsseldorf 2004, 18.

Nicht-Allein-Seins.[23]

Events – so lässt sich zusammenfassen – verhelfen zu Erlebnissen, die verloren gegangene Lebensorientierungen und ursprüngliche Lebensbindungen durch Spaß, Atmosphäre und Gefühle zu kompensieren gestatten. Events scheinen das zu realisieren, was dem Einzelnen nur schwer gelingt, denn sie sind „live, persönlich, sinnlich und sozial" zugleich.[24] Das unreflektiert emotional-religiöse Erlebnis scheint als letzter Bestimmungsgrund übrig zu bleiben. Die „Transzendenz im Augenblick" – wie Ebertz sie beschreibt – lässt den Jugendlichen sein Ich bewusst werden, indem sie ihn leib-seelisch „berührt".[25]

Zu untersuchen bleibt, wie die letztlich von den Teilnehmenden intendierte Identitätsfindung im emotionalen (Gemeinschafts-)Erlebnis gelingen kann, ob sich Menschen in der Aufhebung von Alltagsroutinen tatsächlich als „Ganze" erfahren und welche ethischen Auswirkungen der selbstbestimmte Wunsch nach Fremdbestimmung zeigt.

3. Zur Beurteilung von Events in der subjektorientierten Jugendpastoral

3.1 Selbstbestimmte Identität vs. Selbstbestimmung als Identität

Während sich ehemals der Einzelne in einer Gemeinschaft als ein Bestimmter identifiziert erfahren (und in ihr aufgehen) konnte, dient ihm die Gemeinschaft im Event zur Erfahrung einer von ihm gewünschten Identität,[26] denn hier schließt er sich zeitlich begrenzt und mit Menschen ähnlicher Interessen und Neigungen zusammen.

Da Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsfindung heute unter komplexen Bedingungen stattfinden und kaum mehr über das Fragmentarische hinaus gelingen können,[27] bieten gerade Events die Möglichkeit, das postmoderne Problem der „Undeutlichkeit des Selbst für sich selbst" durch die Konstruktion einer inszenierten „Wirklichkeit" für eine gewisse

23 Vgl. Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 82-92.

24 Vgl. Horst W. Opaschowski, Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur, Hamburg 2000, 56.

25 Vgl. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung" des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362.

26 Herbert Willems, Events: Kultur – Identität – Merketing, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 51-73.

27 Zu den postmodernen Entwürfen der Identitätsentwicklung vgl. G. Werner, Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilszusage, Regensburg 2005, 79-94.

Zeit aufzuheben. „Die Individualisierung der Komposition von Kulissen und die weit gehende Freiheit des Wählens, Vermeidens, Entsorgens und Auswechselns legen den Schluss nahe: Ich bin, womit ich mich umgebe."[28] Im Event stehen dem Menschen erstens „Module des Menschseins" zur Verfügung, aus denen er seine Umgebung zu einer Kulisse des persönlichen Glücks komponieren kann[29] und zweitens die Bedingungen für eine fundamentale Bedürfnisbefriedigung seiner sozialen Anerkennung.[30] Events lassen sich folglich als „vorproduzierte Gelegenheiten zur massenhaften Selbst-Inszenierung der Individuen auf der Suche nach einem besonderen und besonders interessanten, ‚eigenem Leben'" definieren.[31]

Religiöse Events bieten die Gelegenheit einer Aneignung von Religion, die freilich nicht auf einer ethisch-stimmigen oder intellektuellen Begründung beruht, sondern aus ästhetisch-pragmatischen Gesichtspunkten gewählt wird. Religion wird zu einer Stilfrage, die emotional gegenüber den rationalen Herausforderungen des Alltags bestehen soll und dem Leben Orientierung und Halt zu geben hat. Sie soll zur ästhetischen Lebens- und Erlebnisqualität beitragen und als Medium der persönlichen Identitätsfindung dienen.

Die Folge jedoch ist, dass das weit gehend emotional konstruierte und mediatisierte Selbst kaum noch in einer wirklichen Auseinandersetzung mit seiner tatsächlichen Umgebung steht, da diese von ihm (oder anderen) bereits selektiv vorformatiert wird. Durch die Vorformatierung kann die Umwelt einerseits bewältigungsstrategisch auf einen überschaubaren und sicheren Bereich eingegrenzt werden. Andererseits soll sie – angesichts zunehmender *medialer* Inszenierungsangebote und gleichsam zurückgehender Möglichkeiten realer Betroffenheiten – Grenzen als Berührungspunkte schaffen, an denen sich Menschen ihrer Mächtigkeit vergewissern können.[32]

Die im religiösen Event erlebbaren emotionalen Gegenwelten ermöglichen Identität, Sicherheit, Abstand, Geborgenheit und Überwältigung jenseits der alltäglichen Wirklichkeit. Das Ich scheint sich hier – aus moderner

28 Gerhard Schulze, Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt a. M. / New York ²2000, 17.

29 Vgl. Schulze, Kulissen des Glücks, 11f.

30 Vgl. Willems, Events: Kultur – Identität – Merketing, 54f.

31 Vgl. Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!" Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten.

32 So kann durchaus gesagt werden, dass Jugendliche heute in einer Welt aufwachsen, „in der alle Kräfte eingesetzt werden, um aktiv alles Negative zu überwinden. Sterben und Tod werden anonymisiert und gehören nicht zum direkten Erfahrungshorizont junger Menschen. Bilder des Leides werden zwar medial in jedes Wohnzimmer gebracht, aber Leid wird auch nur über diesen Vermittlungsweg als erträglich erlebt" (Klaus Ritter, Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004, 57).

Sicht – jedoch in zweifacher Hinsicht nicht wirklich selbst zu realisieren:[33] Zum einen ist der Entwurf nur pragmatisch und nicht im Selbst begründet, denn der Lebensentwurf vollzieht sich nach Kriterien des Nutzens statt nach denen der eigenen Freiheit. Zum anderen realisiert sich das Selbst nicht in der Wirklichkeit des Alltags, sondern zeigt sich nur medial vermittelt an den Oberflächen. Realitätsbezogene Auseinandersetzungen und Berührungen kommen kaum vor, sondern werden künstlich generiert, konsumiert oder nur in schonendem Umfang zugelassen. Schulze spricht von einer „religionshaften Subjektzentrierung" bzw. von einer „Theologisierung der inneren Befindlichkeit,"[34] die zu einer zirkulär-solipsistischen Existenz führt: „Nachdem die Menschen das Objektive als Orientierungsvorgabe durch die Orientierung auf sich selbst ersetzt haben, lassen sie es durch die Hintertür wieder herein und setzen es ausgerechnet an den Platz, den sie sich als Zentrum ihrer Subjektivität vorstellen."[35] Der Aufbau von Kulissen hat so eine Abwendung von den realen Erlebensorten des Alltäglichen zur Folge.

3.2 Subjektorientierte Jugendpastoral in der Postmoderne?

Der Trend zum Event verweist auf die postmodernen Herausforderungen individueller Lebensgestaltung gleichermaßen wie auf die kirchliche Defizitstruktur im Bereich wirklicher Sinnerfahrungen und konkreter gläubiger Praxis. Die jugendliche Auswahl des Religiösen unter ästhetischen Gesichtspunkten sollte die Jugendpastoral durchaus ernst nehmen, um sich nicht bereits im Vorfeld als inkompatibel zur Lebenswelt der Jugendlichen zu präsentieren. Denn eine rein auf kognitive Verstehensprozesse ausgerichtete Pastoral ginge durchweg an den Kommunikationswegen der Jugendlichen vorbei. Die Glaubensbotschaft von Gottes unbedingter Liebe braucht, um heute für die Menschen relevant sein zu können, die Ebene der Erlebbarkeit. Dem Gehalt des Glaubens ist eine Gestalt zu geben, damit nicht bloß abstrakt über ihn gesprochen wird.

Die Erlebbarkeit des Glaubens kommt aber an ihre Grenzen, wenn die Pastoral allein eine Marktlogik konsumistischer Erlebnisversprechen verfolgt. Dann bedient sie sich unkritisch und unreflektiert einer Eventkultur emotionaler Abhängigkeit, die sich dem Verdacht aussetzt, nur „Sinn-Design" anzubieten, um dem Bedürfnis nach Sicherheit und Orientierung auf Kosten persönlicher Reflexivität nachzugehen.[36] Bei einem solchen

33 Vgl. Helmut Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagische Jugendpastoral in kritischer Sichtung (Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3), Berlin 2007, 55-58.

34 Schulze, Kulissen des Glücks, 88.

35 Schulze, Kulissen des Glücks, 91.

36 Vgl. Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen (Grenzfragen, Bd. 28), München 2003, 109-132, hier: 122.

Vorgehen könnte sich die Jugendpastoral zwar ansprechend und attraktiv präsentieren, darüber hinaus auch die ersehnten Feelings bereit stellen; andererseits würde sie aber junge Menschen kaum noch zu einer Selbstbestimmung ermutigen, die ihren Grund in der menschlichen Freiheit selbst trägt und sich in der Ermöglichung fremder Freiheit wesensgemäß realisiert.

Die Jugendpastoral steckt also im Spagat zwischen widersprüchlichen Selbstverwirklichungsmodellen. Am Subjekt orientiert verfolgt sie den Weg einer rationalintersubjektiven Personwerdung und steht doch plötzlich Jugendlichen gegenüber, die ihre (multiple) Identität vor allem emotional-pragmatisch inszenieren. Gesucht ist ein Bindeglied, dass die Notwendigkeit einer auch emotionalen Identität vor dem Hintergrund einer – so meine ich – unhintergehbaren Freiheit denken lässt. Gesucht ist die Möglichkeit einer Selbstrealisierung, die nicht bloß pragmatisch, sondern in der verantworteten Selbstsetzung des Ichs begründet ist und gleichzeitig emotionalen Aspekten Rechnung trägt.

3.3 Selbstbestimmung in der freien Selbstsetzung gegenüber dem Erleben

Meine These ist, dass der Erlebensbegriff eine solche Möglichkeit bietet. Dies gelingt durch eine terminologische Differenzierung der Begriffe „Erlebnis" und „Erleben":[37] Während das „Erlebnis" einen abgeschlossenen Zustand der Ergriffenheit beschreibt und durch den Seltenheitscharakter des Außeralltäglichen zusätzlich verstärkt wird, kann mit dem „Erleben" ein Prozess benannt werden, der nicht steuerbar, sondern in der offenen und wechselwirksamen Interaktion zwischen Ich und Umwelt angesiedelt ist.

Zur Verdeutlichung: Erleben ist das Ermöglichende und noch nicht zu einem Abschluss gebrachte. Als selbsttätige und nicht steuerbare Wechselwirkung objektivierter und objektivierender Bilder ist es mehr als das bloße Resultat von dem, was uns begegnet. Während das Verhalten des Ichs in der Ergriffenheit des Erlebnisses in den Hintergrund tritt, kann sich das Ich gegenüber dem Erleben als ein immer schon Erlebendes feststellen. Es kann sich gegenüber dem eigenen Erleben öffnen oder auch verschließen. Subjekttheoretisch lässt sich Erleben als Gegenstand – ja sogar als Gehalt – der Subjektkonstitution denken, angesichts dessen sich das Ich frei als ein gegenüber dem eigenen Erleben offenes und darin in Bezug zu seiner realen Umwelt als Person setzt:[38] Im Erleben begegnet sich das Ich selbst zugleich immer auch als ein Fremdes – in den

37 Vgl. Thomas Schott, Kritik der Erlebnispädagogik (Systematische Pädagogik, Bd. 5), Würzburg 2003.

38 Ausführlich dazu vgl. Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird, 279-288.

Bedingtheiten von Geschichte und Welt. Es öffnet sich seiner eigenen Fragmentarität und Alterität. Im öffnenden Entschluss für dieses Erleben vermittelt sich das Ich selbst als eines, das entschlossen ist, die eigene Fragmentarität seines Daseins auszuhalten, diese nicht mit Macht – gegebenenfalls über andere – zu kompensieren, sondern umgekehrt sich von den Möglichkeiten anderer betreffen zu lassen.

In ähnlicher Weise hat Henning Luther Identität nicht bloß als Selbstbewusstsein, sondern vielmehr auch als Differenzbewusstsein beschrieben. Selbstbewusstsein denkt Luther nicht als ein positives Wissen um sich selbst oder eine ursprüngliche Selbstvertrautheit. Er nennt es eine „ständige Selbsttranszendierung."[39] Bedingtheiten und Grenzen werden hier zu zentralen Begriffen: Statt Grenzen in touristischer oder konsumistischer Weise zu überschreiten oder sich innerhalb der eigenen Grenzen (als der einzigen Wirklichkeit) behaglich einzurichten, plädiert Luther für ein Grenzverhalten, das für die brüchigen und labilen Stellen sensibel wird: Ein Leben an der Grenze bedeutet, sich den Erfahrungen der eigenen Fragmentarität zu stellen und offen für eine Revision des persönlichen Selbstverständnisses – der eigenen „Normalität" – zu werden.[40]

Aufgabe von Religion und Pastoral wäre es daher, den Menschen aus der Selbstverschanzung des Ich zu befreien und ihn bei einem „nichtängstlichen Grenzgängertum" zu unterstützen. So gilt es, „für Erfahrungen zu sensibilisieren, die die Sinnfrage provozieren. Die religiöse Sozialisation müsste zum Hinterfragen unserer eingespielten – biografischen wie sozialen – Lebensmuster befähigen und für das ‚Warum und Wozu' aufschließen."[41] Sie sollte zum Wagnis ermutigen, „als Fragment zu leben und leben zu können."[42]

Angesichts der personkonstitutiven Funktion von Erlebensprozessen kann (und sollte vielleicht sogar) eine subjektorientierte Pastoral durchaus *erlebens*orientiert, weniger jedoch *erlebnis*orientiert entworfen werden.[43] Glaube und Glaubenspraxis stellen das Wagnis der je neu zu realisierenden Personwerdung dar. Der Glaube selbst ist ein unabgeschlossenes Abenteuer und der Verzicht auf die Sicherheit selbst gesetzter Grenzen und Projektionen.[44] Er steht kritisch zu den angeeigneten und entwickelten Routinisierungen des Alltags, die das Verschließen gegenüber dem Erleben perfektioniert haben. Weder das Feeling im Thrill ist

39 Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 70.
40 Vgl. Luther, Religion und Alltag, 51.
41 Luther, Religion und Alltag, 59.
42 Luther, Religion und Alltag, 172.
43 Zum Entwurf einer erlebensorientierten Pastoral vgl. Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird, 315-328.
44 Vgl. a. Jürgen Werbick, J., Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989, 13f.

dann notwendig, um sich selbst zu spüren, noch das Feeling im Sinn-Design von „Markenklamotten", um Identität zu gewinnen. Denn bereits in der Öffnung gegenüber dem eigenen Erleben realisieren sich Menschen ihrem Wesen gemäß als Freiheit, und werden real zu dem, was sie sein können: Person.

3.4 Konturen einer erlebensorientierten Pastoral vor dem Hintergrund fortschreitender Eventisierung

Wenn der Glaube an Gottes unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe als ein unabgeschlossenes Abenteuer erlebbar und lebbar werden soll, muss die Pastoral selbst zu einem befreienden Heilshandeln werden. Sie hat deshalb erstens – im Sinne eines darstellenden Handelns – symbolisch-antizipatorisch die Sinnhaftigkeit einer sich gegenüber sich selbst und anderer Freiheit öffnenden Selbstsetzung vor den Möglichkeiten Gottes erlebbar aufzuzeigen, indem sie selbst unbedingt Freiheit zuspricht. Zweitens muss die Pastoral in Zeiten virtueller Inszenierungen ein Angebot realer Erlebensorte zur Verfügung stellen, an denen sich Erleben verdichtet zeigen und so zum Gehalt der Selbstbestimmung werden kann. Drittens sollte sie junge Menschen darin begleiten und stärken, dass ihr Glaube zur Praxis werden und Gottes Liebe in ihrer Personwerdung Gestalt bekommen kann: Denn „wer sich selbst unbedingt bejaht glaubt, kann einstimmen in das Seinsollen und Bejahtsein des anderen. [...] Weil die Praxis des Glaubens auf Gottes Zusage baut, gewinnt sie Möglichkeiten des Handelns, die den Standpunkt der Moralität oder gar der Legalität überschreiten. Zu ihnen gehört die Fähigkeit, [...] sich ohne Angst um die eigene Identität auf die widerspruchsvolle Wirklichkeit und noch ausweglos scheinende Situation einlassen zu können."[45]

Eine erlebensorientierte Pastoral muss deshalb vielleicht nicht gänzlich auf Events verzichten. Sie sollte jedoch prüfen, ob sie dabei junge Menschen ermutigt, dem eigenen Erleben unvoreingenommen nachzuspüren, oder ob sie mit Events Zufluchtsorte anbietet, mit dem sich paradox-realer Alltag vergessen lässt. Unter diesem Vorbehalt bleibt also diskussionswürdig, inwieweit Events tatsächlich zu Personwerdung und Glaubenspraxis ermutigen: Geben ihre Rituale Kraft, sich mit den Brüchen und Fragmenten des realen Lebens auseinander zu setzen und sich gegenseitig darin zu bestärken, aus den „selbstverschuldeten Routinisierungen" des Alltags auszubrechen?

45 T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{3}1991, 222f.

Literatur

Martin Büsch, Event in der Perspektive des Marketing, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 23-56.

Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung" des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362.

Alexander Foitzik, Event – Machtwort des Zeitgeistes, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 8-21.

Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006.

Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen (Grenzfragen, Bd. 28), München 2003, 109-132.

Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Franz Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007.

Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

Winfried Gebhardt, Religion als Abenteuer, in: Stimmen der Zeit, 2008(7), 435-449.

Klaus Gerhards, Alles über Event!? Phänomenologie und Bedeutung von Event in der Erlebnis-Kultur, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 57-90.

Klaus Gerhards, „God is a DJ". Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events, in: Hans Hobelsberger, Paul Hüster (Hg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 75-90.

Ronald Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!" Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 410-409.

Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002.

Helmut Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagische Jugendpastoral in kritischer Sichtung (Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3), Berlin 2007.

Hubert Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 33-50.

Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

Horst W. Opaschowski, Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur, Hamburg 2000.

Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim, Die Gretchenfrage mal anders. Religiöse Stile heutiger Jugendlicher, in: Lebendige Seelsorge, 2004(2), 239-245.

Klaus Ritter, Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004.

Christian Scharnberg; Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Wirksamkeit des Weltjugendtages aus jugenpastoraler Perspektive. Ein Diskursbeitrag der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj), Düsseldorf 2004.

Thomas Schott, Kritik der Erlebnispädagogik (Systematische Pädagogik, Bd. 5), Würzburg 2003.

Gerhard Schulze, Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt a. M.-New York ²2000.

Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Kültböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 43-68.

Frank Sistenich / Cornelia Zanger, Eventmarketing. Das Marketing-Event als metakommunikativer Baustein zur Etablierung von Kundenbeziehungen, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 365-380.

Jürgen Werbick, „... damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche, in: Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hrsg.), Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven (FS für D. Emeis), Freiburg i. Br. 1998, 152-64.

Jürgen Werbick, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989.

Herbert Willems, Events: Kultur – Identität – Merketing, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 51-73.

Helmut Eder

Pfarrliche Jugendarbeit – quo vadis?

Im Rahmen eines Workshops wurde am Symposium jugend@pastoral der Versuch gemacht, einen Blick auf die pfarrliche Jugendarbeit zu werfen. Eine umfassende Analyse wie auch Deutung der pastoralen Situation pfarrlicher Jugendarbeit im deutschsprachigen Raum kann hier nicht geschehen. Der Beitrag versucht hingegen thesenartig die Jugendpastoral im pfarrlichen Kontext zu thematisieren und einige Aspekte für die Zukunftsfähigkeit zu konkretisieren.

(1) Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Heute mit ihren sozialen, funktionalen, ästhetischen wie auch milieuspezifischen Ausdifferenzierungen und ihren pluralen Lebens- und Praxisformen der Menschen ist der Handlungsrahmen jeglicher Pastoral und speziell der Jugendpastoral.

Im pastoraltheologischen Diskurs herrscht weitgehend Konsens darin, dass das Erbe des Ereignisses und der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils unhintergehbar für das pastorale Handeln der Kirche ist, da sie unwiderruflich Teil, wenn auch kritisch und gestaltend, dieser Welt ist. Wer sich praktisch wie auch theoretisch dieser pluralen und ausdifferenzierten gesellschaftlichen Wirklichkeit stellt, wird grundsätzlich neue Formen der Jugendpastoral anvisieren[1] oder neue Sozial- bzw. Gemeinschaftsformen christlichen Lebens jenseits von Pfarrstrukturen suchen und entdecken.[2] In diesem Beitrag wird der Fokus dennoch auf die Pfarrei bzw. auf die Gemeinde vor Ort gelegt und eine „neue Perspektive für die alte Pfarrgemeinde"[3] entworfen, die sie (weiter-)leben lässt und für Jugendliche ein Ort ihres Lebens bzw. ihres Glaubens sein kann.

1 Vgl. dazu Matthias Sellmanns Plädoyer für eine ästhetische Wende in der Jugendpastoral in diesem Heft.

2 Vgl. hierzu exemplarisch: Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit Euch bin ich Mensch…". FS anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist., Innsbruck-Wien 2008, 19-46; das Heft 2/2006 „Gemeinde neu verstehen" der Zeitschrift „Lebendigen Seelsorge"; Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 73), Würzburg 2008.

3 So der Untertitel des engagierten Plädoyers von Rainer Krockauer und Max-Josef Schuster für die Zukunftsfähigkeit der Pfarrgemeinden: Rainer Krockauer / Max-Josef Schuster, Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde, Ostfildern 2007.

(2) Wird die Kirche im Gesamten bzw. die Gemeinde im Speziellen als ein pastorales Netzwerk verstanden, werden theoretisch wie praktisch differenzierte, milieusensible wie auch innovative Formen der Pastoral möglich.

Netzwerke eignen sich als Beschreibungs- wie auch Handlungsformen für kommunikative, soziale und organisatorische Prozesse im Kontext der Pastoral von Kirche.[4] Dezentralität, wechselseitiger Austausch zwischen eigenständigen und gleichberechtigten Zentren[5] und Vertrauen[6] sind dabei die ausschlaggebenden Kriterien für die Funktionsweise sozialer wie auch kommunikativer Netzwerke. Der Mehrwert dieses Konzeptes liegt darin, dass Netzwerke mehr bedeuten als bloße Vernetzungsformen und dass Netzwerke im pastoralen Kontext *performativ* und *operativ* zu verstehen sind. Erst im Vollzug eines offenen, gleichberechtigten und vertrauensvollen Kommunikationsprozesses – sprich Dialog – entfaltet sich das Potenzial eines kommunikativen Netzwerkes, der zu Entscheidungen führen können. Ein Beispiel: Günther Wassilowsky hat symbolgeschichtlich den Entwicklungsweg Karl Rahners vor, während und nach dem Konzil nachgezeichnet und kommt zum Ergebnis: „Die Freiheit des Denkens und die Freisetzung theologischer Kreativität führte dazu, dass vom II. Vatikanum selbst charismatische Impulse ausgegangen sind, mit denen Rahner seinen pastoralen Charakter erklärt."[7] Das Ereignis des offenen und freien Denk- wie Kommunikationsprozesses am Konzil war performativ und kommt am deutlichsten im Ergebnis der Pastoralkonstitution zum Ausdruck. Aus der Netzwerkperspektive entsprachen diese Kommunikations-, Konflikt- und Entscheidungsprozesse am Konzil einem ergebnisoffenen, freien, gleichberechtigten, dezentralen und vertrauensvollen *operativen* Netzwerk. Mit dieser Verständnisfolie sind innovative Verständigungs- und Entscheidungsprozesse auch auf der Ebene von Pfarren bzw. Gemeinden möglich, da plurale Pastoralstile, Glaubensmilieus und unterschiedliche Personen in einem offenen und operativen Netzwerk Platz und Gestaltungsraum haben.

---

4 Vgl. dazu: Helmut Eder, Kirche als Netzwerk. Mit unverwechselbarem Profil und den Menschen nahe, in: Jan Broch / Markus Rassiller / Daniel Scholl (Hgg.), Netzwerke der Moderne. Erkundungen und Strategien (Studien zur Moderneforschung, Bd. 3), Würzburg 2007, 257-276.

5 Können auch Knotenpunkt, Personen, Institutionen oder Gruppen bzw. Initiativen sein.

6 Vgl. dazu die systemtheoretische Perspektive von Niklas Luhmann auf Organisationssysteme, die nur in der Lage sind, Komplexität zu reduzieren, wenn sie Organisationsintern wie auch -extern z.B. bei Netzwerken von Organisationen einander Vertrauen; Niklas Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart, ^{4}2000,speziell 78-90.

7 Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 59), Innsbruck-Wien 2001, 70.

(3) Statt einer zentral gesteuerten flächendeckenden Versorgung der ChristInnen ist beim Netzwerkmodell eine pluriforme, situationsangepasste und integrierende Pastoral innerhalb der Pfarrgemeinde möglich.

Da der Fokus dieses Beitrags auf pfarrliche Jugendarbeit gerichtet ist, kann nachfolgende Unterscheidung hilfreich sein. „Pfarrei und Gemeinde sind zweifellos wesentliche, jedoch unterschiedlich akzentuierte Ausprägungen der Kirche vor Ort. Beide bewegen sich in verschiedenen theologischen, soziologischen und rechtlichen Bezügen."[8] Die Pfarrei spiegelt die rechtliche Zuständigkeit für ein Territorium, während die Gemeinde die Versammlung bzw. Gemeinschaft der Glaubenden widerspiegelt. Für Bernhard Spielberg sind „Pfarrgemeinden [...] heute weithin zu klein, um als Pfarrei ein Netzwerk unterschiedlicher pastoraler Orte von wechselnder Nähe und Distanz zu sein, andererseits sind sie zu groß, um als Gemeinde freundschaftlich Nahgemeinschaft derer zu ermöglichen, die ihr Leben aus dem Glauben heraus gestalten möchten"[9]. Sein Netzwerkkonzept visiert die Großpfarrei an, in der lebendige und personale Gemeinden verortet sind und in wechselseitigem Austausch stehen. Aufgrund der systemtheoretischen Erkenntnisse ist kritisch anzumerken, dass jedes System eine eigene Logik hat und deshalb der strategische wie auch strukturelle Impuls in Richtung Großpfarrei sich schwierig gestaltet, die vorhandenen Subsysteme (wie Gemeinden oder Zentren) in eine größere Einheit des Gesamtsystems zu integrieren. Funktional, sozial, pastoral wie auch personal zu unterscheidende Systeme neigen von selbst nicht zu Integration bzw. zu Synergien. Dieser Prozess muss aktiv gesteuert werden.

Ist hingegen ein Bewusstsein für eine Pfarr-Gemeinde als pastorales Netzwerk[10] vorhanden, wird das Wissen voneinander und die Verantwortung füreinander gestärkt. Die Grundfunktion der Koinonia ist in jeder noch so kleinen Gemeinde vor Ort ihr prinzipiell aufgegeben. Ob sie verwirklicht wird, kann an dieser Stelle nicht ausreichend und ausführlich dargelegt werden. Michael Ebertz interpretiert pastoralsoziologisch seine Befunde betont negativ: „Die Festlegung auf die Ortsgemeinde: geht an den neuen Lebensräumen vorbei, geht am sozialen Nahraum vorbei, überfordert Haupt- und Ehrenamtliche und geht an der Vielfalt der Menschen vorbei, schließt die einen ab und die anderen aus [...], macht Geschmacksgrenzen zu Sozialgrenzen."[11]

Wird die Spannung zwischen Pfarrei und Gemeinde bewusst gemacht,

8 Spielberg, Gemeinde, 390.

9 Spielberg, Gemeinde, 390f.

10 Die Größe der Pfarrgemeinde entscheidet nicht über die Funktionsweise eines Netzwerkes, sondern die Dynamik des Austausches, der Wechselseitigkeit, der Eigenständigkeit und des Vertrauens im bzw. am Netzwerk.

11 Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für eine zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i. Br. 2003, 81.

kann die Pfarr-Gemeinde ihre pastorale Ausrichtung so gestalten, dass differenzierte Zugehörigkeits- und Beteiligungsformen zwischen Nähe und Distanz nicht nur möglich, sondern auch erwünscht sind. Der entscheidende theologisch zu verantwortende Impuls geht in Richtung pastorales Netzwerk, dass alle beteiligten Personen und Gruppen das Gesamtnetzwerk der Pfarr-Gemeinde tragen mit je unterschiedlicher Beteiligungsform und Intensität des Engagements. Entscheidend dabei ist, dass die unterschiedlichen Formen gesehen und anerkannt werden, weil sie eine unverzichtbare Bereicherung für das Netzwerk der Pfarr-Gemeinde darstellen.[12] Eine integrative Form der Pastoral meint nicht eine Vereinheitlichung, sondern das Zusammenspiel verschiedener Kräfte, Personen und Gruppen für das Gesamtnetzwerk der Pfarr-Gemeinde. In diesem Verständnis können Pfarr-Gemeinden Brücken zwischen verschiedenen Geschmacks- und Glaubensmilieus sein und Zwischenräume für suchende oder fremde Menschen anbieten. „So [kann] das Verständnis für fremde Lebenshaltungen [wachsen]. Vor allem aber werden die Insider neugierig auf ‚die Anderen' und ihr Leben. Sie wünschen sich Gespräche, in denen sie selbst als überzeugte und zweifelnd distanzierte Vertreterinnen und Vertreter der Kirche erfahren, wie ihre Gesprächspartner/innen leben, was sie von Religion und Glauben, Christentum und Kirche halten und was sie von der konkreten Pfarrgemeinde erwarten."[13]

(4) Versteht sich das Netzwerk der Pfarr-Gemeinde als eine Herberge, kann sie unterschiedlichen Menschen aus verschiedenen Milieus so lange und so intensiv Gastfreundschaft und Beheimatung geben, wie diese Menschen für ihren Lebens- und Glaubensweg benötigen.

Herberge „ruft das Bild einer Kirche auf, die an den Wegen steht, auf denen die Menschen gehen: offen und einladend"[14]. Das oberste und wichtigste Prinzip ist das der Gastfreundschaft. „Nicht nur aktive Mitglieder, sondern Fremde, d.h. alle, die nicht so regelmäßig teilnehmen, werden als Gäste willkommen geheißen. Das ist mehr als Duldung. Alle Barrieren werden abgebaut, die Fremde an echter Teilnahme hindern."[15] In diesem sehr einladenden Konzept achtet „eine gastfreundliche Gemeinde [...] darauf, dass ihre Gruppen sich nicht gegeneinander abschotten, sondern einander begegnen und Respekt voreinander entwickeln. Häufig sehen sich ‚dominierende Koalitionen' von Gleichgesinnten, bei denen Interessen,

12 Siehe dazu auch: Helmut Eder, Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerk Gemeinde, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit Euch bin ich Mensch...". FS anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist., Innsbruck-Wien 2008, 77-91.

13 Krockauer / Schuster, Menschen auf der Schwelle, 114.

14 Jens Haasen, Gemeinde als Herberge. Eine Vision aus den Niederlanden, in: Uta Pohl-Patalong, Kirchliche Strukturen im Plural. Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis, Schenefeld 2004, 113-124, 115.

15 Haasen, Gemeinde als Herberge, 117.

Geschlecht, Alter oder Spiritualität übereinstimmen, als ‚Kerngemeinde' und andere als ‚Randsiedler'. Auch gegen die Widerstände traditioneller Gemeindemitglieder bemüht sich die gastfreundliche Gemeinde einen Raum zu schaffen, in dem Verschiedenheit sein darf und Beziehungen aufgenommen werden können."[16] Dieses Zulassen der Verschiedenheit als Bereicherung und als Gewinn kann einer Pfarr-Gemeinde als Netzwerk Kontur verleihen, so dass trotz bleibender Unterschiedlichkeit in bzw. unter dem gemeinsamen Dach Leben im und aus dem Glauben möglich ist. Wenn nun jugendliche Menschen als Suchende und sich Orientierende verstanden werden, dann kann eine Pfarr-Gemeinde ein Ort bzw. konkret ein Raum sein, an und in dem sie Gäste sein können, die auf dem Weg ihres Lebens und Glaubens Halt machen können, weil sie dürfen und nicht sollen. Eine Herberge lebt davon, dass Menschen verbindlich und zuverlässig die Verantwortung der Bewirtung und Gasfreundschaft tragen. Aber sie lebt auch davon, dass Menschen kommen und für eine gewisse Zeit verweilen. Wenn z.B. alle PilgerInnen in einer Herberge bleiben würden, wäre kein Platz für andere Menschen, die innerlich wie äußerlich auf Wanderschaft und in Bewegung sind. Entgegen einer verengten Gemeindesicht kann Pfarr-Gemeinde als Herberge sowohl Stabilität und Mobilität, Einheit und Vielfalt wie auch Sammlung und Sendung integrieren.[17]

(5) Kirche als Netzwerk ermöglicht eine gestufte Zugehörigkeit mit unterschiedlicher Intensität und Dauer und der Möglichkeit zum freiwilligen Ein- bzw. Ausstieg.

Eine gestufte Zugehörigkeit wird in dem Maße möglich, als die Anerkennung der Pluralität von Lebens- und Sozialformen von Menschen bzw. Gruppen zum Grundprinzip kirchlichen Handelns auf allen Ebenen wird. „Denn Netzwerke profitieren von der Möglichkeit differenzierter Zugehörigkeit, um jeweils dem Zentrum und der Peripherie gleichermaßen gerecht zu werden. Die Ränder eines Netzwerkes sind gleichsam weniger scharf als die einer Organisation mit eindeutigen Erwartungen an ihre Mitglieder. Dadurch wird eine Durchlässigkeit und Elastizität kirchlicher Handlungsspielräume erreicht, die der gegenwärtigen Situation des diffusen religiösen Feldes angemessen ist, ohne die Identität von Kirche zu riskieren."[18]

---

16 Haasen, Gemeinde als Herberge, 118.

17 Siehe dazu auch: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 38), Würzburg 1999, 780-790; Eder, Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerk Gemeinde, 88.

18 Michael Hochschild, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland (Forum Religion & Sozialkultur : Abt. A, Religions- und kirchensoziologische Texte, Bd. 2), Münster 2001, 105.

Dadurch wird es für manche Menschen leichter, der Kirche nahe zu sein bzw. die Nähe der Kirche zuzulassen. Die Kirche will laut ihrem Selbstverständnis, das sich in den Texten des II. Vatikanischen Konzils widerspiegelt, den Menschen von heute nahe sein. Sie kann dies nur, wenn es vielfältige und differenzierte Angebote und Anknüpfungsmöglichkeiten gibt. Für Michael Hochschild bietet eine Kirche, die sich als pastorales Netzwerk versteht „unterschiedliche Zugehörigkeitsformen an; beginnend beim Sympathisanten, über den Unterstützungswilligen und Basisaktivisten bis hin zu den Hauptverantwortlichen"[19] Die unterscheidbaren Formen der Zugehörigkeit und Verantwortlichkeit machen es möglich, dass sich Menschen, wenn es z.B. der Kirche fern stehende sind, sich frei zur Pfarr-Gemeinde verhalten können, wenn diese sie ernst nimmt. Stellt sich eine Pfarr-Gemeinde ihrer territorialen Zuständigkeit, dann kann sie weder theologisch, noch soziologisch wie auch praktisch an den Lebens- und Milieuwelten der Jugendlichen vorbeigehen. Kinder und Jugendliche können, egal welcher Herkunft, Sprache oder sozialem Milieu sie angehören, entscheidende Impulse für die Pastoral der überzeugten und engagierten Gemeinde liefern, wenn Hör- und Lernbereitschaft eine Grundhaltung der Gemeinde als Ganzer (wenn sie sich als Subjekt versteht und interpretiert) oder einzelner Verantwortlicher wird. Auch Jugendliche können von den die Gemeinde tragenden Personen lernen, aber nur im Modus von Offenheit, Vertrauen und Freiheit.

(6) Da die Jugendphase eine Zeit des Übergangs, der Veränderung und des Umbruchs ist, brauchen jugendliche Menschen deshalb Orte, Zeiten und Menschen, denen sie in dieser Lebensphase Vertrauen können und die in der Lage sind Stabilität, Verlässlichkeit und Halt zu geben, auch wenn sie selber nicht in der Lage sind.

Werden diese Orte oder Personen für die Jugendpastoral nur in Jugendzentren oder Jugendkirchen gesucht, betrügen sich Pfarr-Gemeinden zunächst um ihren Auftrag, allen Menschen grundsätzlich nahe zu sein (vgl. GS 1) und weiters um das Potenzial, das jugendliche Menschen für das Leben, für den Glauben und für die Pfarr-Gemeinde haben. Aufgrund der vorhergehenden Thesen ist ersichtlich geworden, dass eine Pfarr-Gemeinde als pastorales Netzwerk generell offen und lernbereit ist für alle Menschen und vor allem für diese sensible und dynamische Lebensphase der Jugendzeit. Die Jugendlichen spiegeln eine Lebensform der Veränderung und des Übergangs und sie können – wenn ernst genommen – konstitutiv für die Gemeinde und das Gemeindeleben sein. Mit den je aktuellen Jugendlichen ist man/frau als Gemeinde oder als Gemeinschaft immer am Puls der Zeit. Entweder lassen sich

19 Michael Hochschild, Die pilgernde Kirche auf dem Weg zu sich selbst. Plädoyer für ein Weißbuch, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hrsg.), Wie religiös ist diese Welt?, Kevelaer-Limburg 2002, 52–70, 65.

über Verkündigung – sprich Präsenz und Lebensdeutung – oder über die Ästhetik und Inszenierung – sprich die Liturgie und die Feste bzw. Feierkultur – oder auch noch über das Diakonische – wenn das jugendpastorale Engagement selber diakonisch ist, wie Hans Hobelsberger[20] hervorhebt – die Jugendlichen ansprechen, sich herausfordern und man gewährt ihnen gegebenenfalls Heimat- und Bleiberecht. Wenn das geschieht, bleibt keine Seite unberührt und kann voneinander lernen. Im Sinne einer Herberge könnten Jugendliche Rast und Halt finden für ihren Lebens- und Glaubensweg. Gerade jugendliche Menschen, egal in welchem Milieu[21] sie sich verorten, können Anstoß, Irritation und Herausforderung für die etablierte Pfarr-Gemeinde sein. Auch wenn realistisch nicht jedes Milieu angesprochen werden kann, enthält jedes Milieu – selbst das traditionsverwurzelte Milieu – genug Potenzial an Irritation bereit für die Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen.

Generell gilt für Pfarr-Gemeinden wie für die verbandliche Jugendarbeit: Wer fertige Konzepte für eine nicht fertige Lebensphase hat, kann Jugendliche gar nicht mehr erreichen. Außer vielleicht die Gruppen, die eine bestimmte soziale und spirituelle Richtung aufweisen, können auch für Jugendliche attraktiv sein.

(7) Jugendarbeit bzw. Jugendpastoral ist nicht ein Teil oder eine Sonderform der Pastoral, sondern sie ist der Ernstfall der Pastoral der Pfarr-Gemeinde und der Kirche generell. Auf der Ebene der Pfarr-Gemeinde ist sie somit eine nicht an Haupt- oder Ehrenamtliche zu delegierende Form der Pastoral, den Menschen von Heute in ihren Freuden, Hoffnungen, Trauer und Ängsten (vgl. GS 1) nahe zu sein.

Es besteht die gegenwärtige Gefahr, dass sich die Jugendpastoral außerhalb des gemeindlichen Kontextes noch mehr verselbständigt und sie ausschließlich nur mehr in verbandlicher Form oder in Jugendzentren bzw. Jugendkirchen sich wiederfindet. Deren Leistungen für jugendpastorales Engagement sei nicht in Abrede gestellt, sondern ihre Verdienste sind besonders hervorzuheben. Dennoch entdecke ich eine ähnliche Tendenz wie bei der Caritas[22], die selbst eine Organisation in der Organisation der Kirche ist, dass es zu einer organisatorischen Verselbständigung auch im Jugendbereich kommen kann. Diesem Trend ist aus pastoraltheologischen Gründen entgegen zu halten, dass sich die Kirche in ihrer noch immer prägenden Sozialform der Pfarr-Gemeinden, wenn sie sich aus

20 Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 67), Würzburg 2007.

21 Vgl. Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor (Hrsg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27 (Durchführendes Inst.: Sinus Sociovision GmbH, Heidelberg. Projektleitung Carsten Wippermann), Düsseldorf 2008.

22 Ich beziehe mich hier ausschließlich auf die österreichische Situation.

dieser Lebensphase raushalten würde, damit die Grundorientierung der Pastoral, wie es die Ouvertüre der Pastoralkonstitution ausdrückt, den Menschen in ihren Suchbewegungen hörend, begleitend, parteilich und ermutigend zur Seite zu stehen, verraten würde. Die Pfarr-Gemeinden können sich dieser herausfordernden Lebensphase verschließen oder sie an andere pastorale Orte delegieren, aber sie zahlen dafür den hohen Preis, nicht glaubwürdig, nicht konzilsgemäß und nicht mutig zu sein, gerade den drei Milieus laut Sinus-Milieu-Kirchenstudie, deren Lebensstil postmodern bzw. neuorientiert ist, eine Chance zu Beheimatung und Gestaltung zu geben.

Ein Beispiel sei an dieser Stelle aufgrund eigener pastoraler Erfahrung angeführt. Ich war in einer sozial prekären Stadtrandpfarre der Diözese Linz vier Jahre als Pastoralassistent zuständig für die Kinder- und Jugendpastoral und im Besonderen für die Erstkommunion- und Firmvorbereitung. Nachdem sich kein messbarer Erfolg[23] für engagierte Pfarrangehörige einstellte, wurde dies auf einer PGR-Klausur thematisiert. Da mein Wissen über die Funktionsweise sozialer Netzwerke zu diesem Zeitpunkt schon ausgereift war, stellte ich den Mitgliedern des PGRs folgende Frage: Wollt ihr wirklich, dass Jugendliche sich in dieser Pfarr-Gemeinde beheimaten und diese auch mitgestalten? Meine zweite Frage lautete: Wenn ihr das wirklich wollt, dann wird die Pfarr-Gemeinde, das Pfarrleben und die Pfarrgestaltung definitiv anders aussehen als jetzt. Ich habe einen guten Zugang zu Jugendlichen und kann Jugendliche sehr wohl mobilisieren. Wollt ihr das wirklich? Nach einer intensiven und ehrlichen Klausur kam es zum Ergebnis, dass der Großteil des PGRs diese Veränderung nicht will und sich nicht auf die Jugendlichen ehrlich, offen und ganz einlassen möchte. Für mich ist und war dieses Ergebnis aus pastoraltheologischer Perspektive eine Katastrophe, systemisch, sozial und menschlich hingegen konnte ich die Entscheidung dennoch verstehen, wenn auch nicht mittragen. So blieb es außer an wenigen Berührungssituationen mehr ein Nebeneinander zwischen den Lebenswelten Jugendlicher und der Pfarr-Gemeinde, aber kein Miteinander, wie es theoretisch und praktisch im pastoralen Netzwerk einer Pfarr-Gemeinde möglich wäre. Dieser Ansatz wird zurzeit praktisch kaum verwirklicht und die Verlockung ist groß, die jugendpastorale Verantwortung innerhalb des Netzwerkes einer Großpfarrei an andere Stellen, Orte oder Knotenpunkte zu delegieren. Damit geht aber die Kirche auf der Ebene der dominanten Sozialform der Pfarr-Gemeinde vorbei am Grundauftrag, den Menschen von heute nahe zu sein. „Das Territorialprinzip [der Pfarr-Gemeinde, H.E] macht es der Kirche zumindest ein wenig schwerer, den Sorgen und Nöten, Hoffnungen und Freuden der [auch jungen, H.E.] Menschen von heute, besonders der Armen und

23 Es besuchten während meiner vierjährigen Tätigkeit nicht mehr Jugendliche den sonntäglichen Gottesdienst als vorher.

Bedrängten auszuweichen“[24] und sich diesen Menschen nicht offen, lernend und auf Augenhöhe zu stellen. Jugendliche Menschen können den Reichtum der Gnade und Begabung neu erschließen, die Gott jenseits gemeindlicher Verortung jedem Menschen schenkt und diese Begabungen können – kühn und pneumatologisch gedacht – für die Pfarr-Gemeinde zur Herausforderung, zum Geschenk und zum Heil werden.

24 Bucher, Scheitern der Gemeindetheologie, 40.

Wolfgang Beck / Stephan Ohlendorf

Hochschulpastoral – eine Avantgarde zwischen allen Stühlen?

Ein Artikel über Hochschulpastoral in einem Themenheft zur Jugendpastoral? Allein das könnte irritieren. Sind doch die hochschulpastoralen Arbeitsfelder in vielen Bistümern der kirchlichen Bildungsarbeit zugeordnet und damit deutlich von Jugend- und Gemeindepastoral separiert. Auch wenn Hochschulpastoral nicht einfach die lineare Fortsetzung der Jugendpastoral betreiben will, liegen einige Berührungspunkte nahe, denn Hochschulpastoral wendet sich primär an „junge Erwachsene", die in der anschließenden Phase ihrer biografischen Entwicklung an einer Hochschule studieren.

Die geschichtliche Entwicklung der Hochschulgemeinden konnte in den letzten Jahren durch mehrere Forschungsarbeiten analysiert werden (Vgl. Hartmann, Welche Zukunft hat die Hochschulgemeinde?). Dabei wurde nicht selten ihre Identität als Bildungseinrichtung, als Akademiker-Hort und kirchliche Avantgarde unterstrichen. Ihre geschichtliche Verwurzelung in der vorkonziliaren Milieukonzeption einerseits und ihr Selbstverständnis als Kaderschmiede einer nachhaltigen Gemeindetheologie andererseits lassen seit spätestens den 1990er Jahren eines unübersehbar werden: den Wandel! Die derzeitige Debatte um das Ende der „Gemeindetheologie" lässt nach den Konsequenzen für ihren Herkunftsort, die Hochschulpastoral, fragen.

1. Eine notwendige gemeindetheologische Emanzipation

Gelang schon früh eine Loslösung der Hochschulgemeinden von ihrem Ursprung im Umfeld der katholischen Studentenverbindungen und -vereine, die vielerorts bis in eine offene Konfrontation zwischen Hochschulgemeinden und korporierten Studentenschaften führte, so wuchs zunächst eine gemeindetheologische Musteridentität als Alternative heran. Nicht selten verstanden und verstehen sich Hochschulgemeinden als „Kirchengemeinden der Zukunft", als „Kirche neuen Typs" oder schlicht als „Gemeinde" in Abgrenzung zur Pfarrei. Der gemeindliche Identitätsanspruch spiegelt sich bis heute im Kürzel „KSG" oder „KHG" eines Hochschulortes wieder. Die Selbstbezeichnung als „Gemeinde" (Hartmann, 246) war Ausdruck einer kirchlichen Alternativentwicklung zu einem Kirchenverständnis, das im Milieukatholizismus nur zu sehr etabliert war. Insbesondere die Unabhängigkeit vom Parochialsystem, die bis

auf die Ausnahme der Hochschulgemeinde Mainz als einzige Pfarrei im ganzen deutschsprachigen Raum bis heute durchgehalten wurde und allenfalls durch Doppelfunktionen der SeelsorgerInnen in kategorialen und parochialen Arbeitsfeldern gefährdet wird, ermöglichte die Kultivierung einer positiven Alternatividentität bis in die Gegenwart. Vor diesem Hintergrund konnte oftmals eine neue Identität der Hochschulpastoral als „Kirche an der Hochschule" entwickelt werden, die sich stärker an einem intellektuellen Bildungsauftrag orientierte. Aber eine Konzentration auf wissenschaftlichen Dialog und Bildung in den Räumen einer KHG erscheint heute eher als problematisch. Jüngere Beobachtungen zeigen, dass aufgrund der steigenden Anforderungen Studierende kirchliche Orte als Gegenwelt zum leistungsbetonten Unibetrieb aufsuchen. Oft stoßen klassische Bildungsangebote viel weniger auf Interesse als Kultur-, Spiritualitäts- oder Beratungsangebote.

So avantgardistisch die Hochschulgemeinden in der Durchsetzung der Gemeindetheologie nach Franz-Xaver Kaufmann waren, so sehr erfahren sie heute deren Infragestellung in der pastoraltheologischen Debatte. Wo ergraute Hochschulpastoral ausschließlich ihren eigenen gemeindetheologischen Idealen anhing, erlebte sie in den letzten 20 Jahren umso schmerzhafter die eigene Entfremdung von der Zielgruppe ihres pastoralen Auftrags und sah sich herausgefordert, ihre theologische Identität neu auszurichten. Denn die neue Generation Studierender hat sich als Zielgruppe in ihrer Milieuverortung gewandelt: So muss heute nicht selten erst mit viel Kraft ein kritisches Hinterfragen kirchlicher Lehrinhalte bei Studierenden geweckt werden, und mancher Theologe reibt sich über das Engagement von Studierenden beim Weltjugendtag die Augen, während diese ihrem Papst zujubeln und von Befreiungstheologie nicht viel hören wollen.

Ein Gemeindeverständnis, das sich an Begriffen wie „Heimat", „Gemeinschaft" und „Familie" orientiert, kann als überwunden gelten. Derart konzipierte Gemeinden wirken oft als geschlossene Zirkel mit einer Neigung zur Selbstgenügsamkeit und werden dann als Ausdruck einer „halbierten Moderne" (Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie, 79) zum Erweis, dass auch gemeindetheologische Engführungen zu einer ganz eigenen Form von Traditionalismus erstarren können.

Wo diese Entwicklungen zumindest wahrgenommen werden, zeigen sich zwei Wege des Umgangs: Die Wahrnehmung des pastoralen Auftrags an einer Zielgruppe und die Flucht in die Selbstlegitimation. Letztere findet sich wohl in allen pastoralen Arbeitsfeldern, in denen sich kirchliche MitarbeiterInnen mit dem bekannten Diktum von der „Seelsorge statt Zählsorge" trösten und frei nach Martin Buber eigene Misserfolge implizit zum Gottesnamen stilisieren oder aufgrund unerträglich erscheinender

Krisenphänomene eigenhändig die Umformulierung ihres Arbeitsauftrags vornehmen. Hochschulseelsorge kann sich nicht nur in Rollen ergehen, wie kirchlicher Repräsentation innerhalb des Hochschulsektors, als Hochschulpolitik oder gleich als kirchlicher „Lehrkörper" innerhalb des Universitätsbetriebs. All das kann zweifellos Teil von Hochschulpastoral sein, füllt aber deren Auftragsspektrum aufgrund ihrer systemischen Unabhängigkeit nicht aus.

2. Zielgruppenorientierung als Basis pastoralen Qualitätsbewusstseins

Genau hier setzt der alternative Umgang mit der Neuverortung der Hochschulpastoral an, wie er von Seiten der KHP (Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland) seit längerem beschritten wird: die schonungslose Analyse kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen mit einem zielgruppenspezifischen Fokus. Sie ist die Grundlage für die herausfordernde, komplizierte und doch unerlässliche Frage nach der Qualität pastoralen Arbeitens. Und die wird nicht erst bei dem 1980er-Jahre-Design mancher kirchlicher Programmangebote unausweichlich. Die zentrale Herausforderung der Hochschulpastoral, in kurzen Zeitabständen immer wieder neue „junge Erwachsene" zu begleiten, bildet dabei ihre vielleicht größte Chance: Hochschulpastoral ist auf permanente Erneuerung angelegt und dadurch wachstumsorientiert. Vitale hochschulpastorale Angebote, die sich an der Lebenssituation Studierender orientieren müssen, werden sich als offenes System mit hohen Reaktionsgeschwindigkeiten erweisen. Wo diese Zielgruppenorientierung mit ihrer starken Fluktuation und ohne langjährige Bindungen an einen kirchlichen Ort ernst genommen wird, wird die Innovationsfreundlichkeit dieses Umfelds spürbar. Hier können generationenübergreifende Traditionsbildungen und Verfestigungen, wie sie als lähmendes Charakteristikum in vielen Pfarrgemeinden ausgemacht werden können, vermieden werden.

Dass die Hochschulpastoral mit der KHP als Interessenvertretung der HochschulseelsorgerInnen seit einigen Jahren auch die Frage der Qualität innerhalb des eigenen pastoralen Feldes mit verschiedenen Instrumenten thematisiert, zeigt eine Rückbesinnung auf eigene Stärken und die innerkirchliche Profilierung als Seismograph für gesellschaftliche Entwicklungen (vgl. Rahmenkonzept zur Qualifizierung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Hochschulpastoral, Bonn 2003). Mehr denn je bieten soziologische Forschungsinstitute, wie etwa HIS (Hochschulinformationssystem) vielfältige Forschungsarbeiten zur Wahrnehmung der hochschulpastoralen Zielgruppe. Die Frage nach der Qualität pastoraler Arbeit beginnt auch in der Hochschulpastoral in eben dieser Zielgruppenbestimmung, die neben

anderen Hochschulangehörigen doch vorrangig in den Studierenden vor Abschluss eines Masterstudiengangs zu suchen ist. Und sie darf nicht vor der Frage enden, weshalb an eine Abendveranstaltung in der KHG geringere Standards in Form und Stil zu setzen sind, als die, die Studierende heute in Seminaren und Vorlesungen erleben.

Mit dieser harten, aber unerlässlichen Frage nach der Qualität pastoraler Arbeit steht die Hochschulpastoral nicht allein. Diese Frage ist in allen Bereichen kirchlichen Lebens zu stellen. Sie ist schwer zu beantworten, weil klare Kriterien für Erfolg und Misserfolg zu fehlen scheinen. Und doch gibt es Qualitäts-Parameter, die hier mit einem Beispiel zumindest angerissen sein sollen.

3. Von der „Klammerpastoral" zur Kultur des Verweisens

Die prioritäre Orientierung an der eigenen Zielgruppe des eigenen Arbeitsauftrags impliziert unvermeidlich die geringere Beachtung oder sogar Nichtbeachtung von an sich berechtigten Interessen anderer Menschen. Das heißt nicht, dass nicht etwa Hochschulgottesdienste am Sonntag offen sein müssen für alle Menschen. Nur kann er sich in Gestaltung, Ziel und Anspruch nicht an allen Menschen orientieren. Er muss eben nicht nur „gottvoll und erlebnisstark" (Paul M. Zulehner), sondern vor allem „milieusensibel" (Bucher, Mehr als Adressaten, 76) sein.

Im Gegensatz zu früher scheint heute das Engagement bei Studierenden kurzfristiger zu sein. Dieser Umstand wird von Soziologen als „biografische Passung" verstanden und meint das Bestreben, das Engagement zeitlich und biografisch mit dem Studium passend zu vereinbaren. (vgl. Michael Bürsch: „Studierende müssen sich einmischen", 10-13). Anhand des ehrenamtlichen Engagements wird deutlich, dass im studentischen Kontext eine längerfristige Bindung nicht die Regel ist. Damit muss das klassische Mitgliederengagement ersetzt werden durch begrenzbare, attraktive Projekte, die inhaltlich die Kontrollfrage pragmatischer Optimisten beantworten müssen: „Was bringt mir das?!". Schon anhand dieser kurzen Beschreibungen wird deutlich: Hochschulpastoral ist eine spezielle Form der passageren Pastoral. Im Bild gesprochen: HochschulseelsorgerInnen können sich verstehen als „Wanderprediger" – nur mit dem Unterschied, dass sie am Ort bleiben, während die Studierenden nach kurzer Zeit weiter ziehen! Neben den dazu erforderlichen kommunikativen Kompetenzen erfordert es für das Beziehungsverhalten von SeelsorgerInnen eine Kultur des Loslassens und – mehr noch – des Verweisens.

Damit findet der Ernstfall zielgruppenorientierter Arbeit im Verweis suchender Menschen auf die zu ihnen passenden Angebote statt. In Zeiten, in denen sich wohl alle kirchlichen MitarbeiterInnen über BesucherInnen ihrer Angebote freuen, entsteht ein Konkurrenzdruck unter den pasto-

ralen Handlungsfeldern, der zum Erlahmen des Verweisens führen kann. Was hier stattdessen die pastorale Versuchung ist, lässt sich beschreiben als eine „Klammerpastoral", die nicht selten andere pastorale Angebote denunziert, um die Menschen an sich selbst zu binden. Es entspricht aber dem kirchlichen Anspruch, Menschen nicht an sich zu binden, sondern in Freiheit zur Nachfolge einzuladen und ihre Wege ziehen zu lassen.

Wenn solche Überlegungen und Analysen durch kirchliche Vorgesetzte nicht eingefordert werden, lässt sich dahinter doch eine „Zählsorge" vermuten, die die geforderte Professionalität in Frage stellt. Wenn pastorale Arbeitsaufträge vergessen oder gleich gar nicht formuliert werden, sind oft keine Regelkreise für eine Korrektur bestehender Schieflagen im System integriert oder funktionsunfähig.

Die beschriebenen Phänomene sind kein ausschließliches Spezifikum der Hochschulpastoral. Doch indem sich die Hochschulpastoral mit all ihrem beeindruckenden Selbstbewusstsein der eigenen avantgardistischen Identität erinnert, vermag sie immer wieder neu auch kirchliche „Innovationskeimlinge" (Fleßa, Innovative Theologie, 163) hervorzubringen. So könnte sie in der Entwicklung einer erneuerten Kultur des Verweisens auch Impulse für andere pastorale Handlungsfelder setzen.

Vor diesem Hintergrund und angesichts einer enormen Pluralität hochschulpastoraler Konzeptionen und Identitäten kann die Hochschulpastoral für das gesamtkirchliche Verkündigungsgeschehen insofern ein Innovationslaboratorium sein, als sie selbst eine Kultur dauernder Lernbereitschaft entwickelt und mit dieser andere pastorale Handlungsfelder zu inspirieren und zu irritieren vermag. Wenn der Kirche die eigene Ausbildung einer Identität als lernender Organisation gelingen soll, wird sie die bestehenden Orte abduktiven und experimentellen Lernens entdecken (Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus, 387-402) und weiter kultivieren müssen. In dieser Kultivierung eigener Lernorte kommt der Hochschulpastoral unter veränderten Vorzeichen wieder eine Funktion als kirchlicher Impulsgeberin zu.

Literatur

Beck, Wolfgang: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Berlin 2008.

Bucher, Rainer: Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral, in: Michael N. / Hans-Georg Hunstig (Hgg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, 67-76.

Bucher, Rainer: Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, PThI 28 (2008), 66-90.

Bürsch, Michael: „Studierende müssen sich einmischen", in: DSWJournal 04/2008, 10-13.

Fleßa, Steffen: Innovative Theologie – Theologie der Innovation, in: Matthias Bartels / Martin Reppenhagen (Hgg.), Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?, Neukirchen-Vluyn 2006, 154-183.

Forum Hochschule und Kirche e.V. (Hrsg.): Rahmenkonzept zur Qualifizierung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Hochschulpastoral, Bonn 2003.

Hartmann, Richard: Welche Zukunft hat die Hochschulgemeinde? Freiburg-Basel-Wien 2000.

Schmidtmann, Christian: Katholische Studierende 1945-1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006.

Severin, Burkard: Hochschulgemeinden als „lernende Organisationen"?, in: Forum Hochschule und Kirche e.V. (Hrsg.), irritatio 1 / 2004, Bonn, 5-9.

Forum

Wolfgang Beck

Wolfgang Beck

Die Irritationsleistung des katholischen Pfarrhauses

Statt diözesaner Belastung und persönlicher Zumutung, plurale Realität als Beitrag zu gesellschaftlicher Sensibilität

Es ist eine schwere und altmodische Tür, die den Internetauftritt der Funcity-Kirche St. Bonifatius prägt und mit der Überschrift „Pfarrhaus" die BesucherInnen zu den Seelsorgeangeboten[1] weiterleitet. Hinter dieser schweren Tür verbergen sich viele kirchliche MitarbeiterInnen und SeelsorgerInnen, mit denen die BesucherInnen permanent in Kontakt treten können. Das „Pfarrhaus" wird trotz seiner klischeehaft düsteren Darstellung zum Inbegriff seelsorglicher Präsenz der Kirche im Internet und knüpft damit an gemeindepastorale Idealvorstellungen an, die in der Realität kaum mehr eingelöst werden können. Nicht nur die Folgephänomene des Priestermangels, auch gewandelte Vorstellungen der Bestimmung von Arbeits- und Freizeit und das Bemühen, die öffentliche und gemeindliche Nutzung des Pfarrhauses mit dem Recht auf Privatheit[2] seiner BewohnerInnen in Einklang zu bringen, haben hier zu Veränderungen weg vom Ideal klerikaler Erreichbarkeit hin zu gestalteter seelsorglicher Präsenz unterschiedlicher kirchlicher Seelsorgeangebote geführt.[3]

---

1 Vgl. zur Internetseelsorge diverse Aufsätze in: Reiner Gelhot / Norbert Lübke / Gabi Weinz (Hgg.): Reale Seelsorge in der virtuellen Welt, Düsseldorf 2008.

2 Der Schutz des Privaten im Pfarrhaus erhält dabei nicht nur als Zugeständnis an veränderte Lebensgewohnheiten Bedeutung, sondern vor allem auch als Ermöglichung der Ausbildung einer persönlichen Spiritualität und „Suche nach dem eigenen Gott" als Inbegriff einer durchgeführten Moderne im Bereich der Religion und damit als die Chance kirchlicher Anschlussfähigkeit an gegenwärtige religionssoziologische Entwicklungen. Vgl. Ulrich Beck, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M.-Leipzig 2008, 29: „Im Ringen um das ‚eigene Leben' und den ‚eigenen Raum' geht es um mehr als die räumliche Gliederung des Alltags. Es geht um Kontrolle und Subversion, um das Abschütteln von äußeren und inneren Zwängen. Eigener Raum bedeutet Unabhängigkeit, also (verbotene) Lektüre, Kontemplation, Faulheit, Onanie, Langeweile, Selbstbefragung, im Schutz des Nichtgesehenwerdens Eigenes zu erproben und sich auf Seelenreisen in der Suche nach dem ‚eigenen Gott' zu begeben."

3 Der Artikel basiert auf den Ergebnissen einer wissenschaftlichen Arbeit des Autors, die im Mai 2008 an der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz als Dissertation angenommen worden ist: Wolfgang Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Münster 2008 (im Erscheinen).

1. Eine seelsorgliche Adresse im Wandel

Gerade die Etablierung verschiedener Berufsgruppen und deren je nach Bistum unterschiedlich intensive Anbindung an Pfarrhäuser kann vor diesem Hintergrund als wichtiger Schritt zu einem pluralisierten Seelsorgeangebot vor Ort betrachtet werden. Die vielen guten Erfahrungen, die nach Auszug des letzten ortsansässigen Pfarrers mit den Familien pastoraler MitarbeiterInnen in Pfarrhäusern für viele Pfarreien auf der Hand liegen, schärfen erst den Blick für frühere Missstände: priesterliches Herrschaftsgebaren, überzogen klerikale Abstandswahrung zur gemeindlichen Lebenswelt, ängstliche Zurückgezogenheit wegen der die Pfarrhaustür verriegelt blieb und das Pfarrhaus oftmals als heiliger Bereich erschien. Es gibt eine Reihe solcher Fehlentwicklungen, die oftmals als Spätfolgen eines Priesterbildes der Pianischen Epoche gelten konnten, von Vorgesetzten und Visitatoren vielerorts bis heute geduldet oder gar gefördert werden[4] und dabei unter dem überhöhten Ideal der priesterlichen Erreichbarkeit kirchliche Seelsorge pervertieren. Die oftmals bewusst gesuchte klerikale Distanz zur Lebenswelt der Pfarreimitglieder konnte freilich auch nicht durch neue Ansätze priesterlichen Gemeinschaftslebens (vita communis) oder „offener Pfarrhäuser" gemildert werden, sondern wurde allenfalls verlagert. In ihnen wurde nicht selten das Ideal des Kaplans und Hilfspriesters fortgeführt, dem schon im 19. Jahrhundert eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen Pfarrer und Gemeindemitgliedern zukam und auf dessen Informationen aus dem Gemeindeleben viele „Pfarrherren" durchaus angewiesen waren. Wo charismatische Persönlichkeiten dementsprechend seit den 1970er Jahren die Pfarrhäuser bis zur Aufgabe jeglicher Privatheit öffneten, manifestierte sich hierin eher die priesterliche Kontrastidentität zur Gesellschaft, in der solche Konzepte zwar häufig faszinierten, aber gerade in den bürgerlichen Gesellschaftsschichten nicht als vorbildliches Lebensmodell betrachtet wurden. Stattdessen erwuchs aus diesen neuen Konzepten oftmals eine erneuerte Form eines Distanz schaffenden Klerikalismus, wenn auch unter veränderten Vorzeichen. Die Priester kultivierten nicht selten ein offenes Pfarrhaus, um gerade darin eine Kontrastidentität zu entwickeln und klerikale Wissensmonopole zu manifestieren. Zudem sind diese Konzepte durch ihre enge Verbindung mit einer missbrauchsanfälligen[5] Communio-Theologie[6] und einer krisengeschüttelten Gemeinde-

4 Vgl. als Beispiel für derartige Anleihen: Andreas Wollbold, Was ist ein Priester?, in: Metten alt und jung, 75 (2008), im Erscheinen.

5 Vgl. Herbert Vorgrimler, Volk Gottes oder Communio?, in: Hildegard Keul / Hans-Joachim Sander, Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998, 41-53.

6 Rainer Bucher, Communio. Zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld u.a. (Hgg.), Dem Glauben Gestalt geben. FS Walter Fürst, Berlin 2006, 121-133.

Ekklesiologie[7] geprägt und entsprechend seit den 1980er Jahren von der unübersehbaren „Friedhöflichkeit"[8] der Gemeinden besonders betroffen.[9] Ihre Stärke mag aus heutiger Perspektive vor allem in der Durchführung einer Pluralisierung der Priesterbilder gesehen werden, die sich trotz immer wieder unternommener Vereinheitlichungsbestrebungen[10] und Tendenzen zur weltkirchlichen Uniformierung des Priesterbildes[11] im deutschsprachigen Raum in Vergleichbarkeit zum evangelischen Pfarrhaus[12] etablierte und heute sogar manche diözesane Personalabteilung[13] erreicht hat.

Spätestens der notwendige Umgang mit pädophilen und ephebophilen Missbrauchsfällen hat hier eine sensibilisierte Wahrnehmung des Lebens hinter Pfarrhausmauern ermöglicht. Eine gesteigerte Sensibilität für sexualisierte Gewalt[14] auf allen Ebenen und in allen Bereichen der Kirche kann hier als wichtiger Impuls zu einer veränderten pastoralen Praxis auch im Umgang mit dem Pfarrhaus gelten. Dabei können sowohl die gemeindliche und vor allem elterliche Aufmerksamkeit gegenüber Seelsorgern, wie auch deren eigenen, mittlerweile selbstverständlichen Selbstschutzmaßnahmen als positive Folge dieser Verbrechen hinter Pfarrhausmauern angesehen werden:

> „Ja, es hat insofern die Arbeit verändert, indem man aufpassen muss, was tue ich jetzt. Nicht, also, ich lade auch Jugendliche zum Beispiel im Rahmen der Firmvorbereitung ein zu mir in die Wohnung hinauf. Aber da, also die müssen zumindest zu zweit oder zu dritt sein, dass da nichts passiert. Also auch an Gerüchten oder so, nicht? Und so dieses locker Unvoreingenommene geht nicht mehr, mit Kindern oder so. Man muss schon verflixt aufpassen, wenn man

---

7 Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit euch bin ich Mensch…", FS Friedrich Schleinzer, Innsbruck-Wien 2008, 19-46.

8 Vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998,

9 Michael N. Ebertz, Wider den Wohn-Territorialismus. Michael N. Ebertz' Replik auf „Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens", in: LS 55 (2004), 16-17, 17.

10 Vgl. als Beispiel: Gisbert Greshake, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg i. B.-Basel-Wien[5] 1991.

11 Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Rom 1994.

12 Annette Mehlhorn, Neue Lebensformen auch im Pfarrhaus, in: FAZ (28.05.2008), „Dass zölibatär lebende katholische Kollegen von den (hier nur angedeuteten) Herausforderungen einer komplexer werdenden Post-Postmoderne befreit sind, wage ich angesichts meines Innenblicks in viele katholische Pfarrhäuser und Orden zu bezweifeln."

13 Valentin Dessoy, Zukunft und Veränderung gestalten. Führungsverantwortung und Führungsrolle der Priester, in: Diakonia 36 (2005), 366-370.

14 Vgl. zur Begriffsbestimmung: Herbert Ulonska, Täterprofile im Raum der Kirche, in: Ders. / Michael J. Rainer (Hgg.), Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung, Berlin [2]2007, 123-141, 124.

sagt: Ich habe Kinder gern. Weil das kann dann schon wieder falsch verstanden werden." (Pfarrer)[15]

2. Zwischen defizitärer Wahrnehmung und Einheitlichkeitsfiktionen

Es verwundert freilich, wie wenig bis heute die Frage, wie denn Priester und pastorale MitarbeiterInnen in Pfarrhäusern leben, von Bistumsleitungen und Visitatoren im konkreten Fall gestellt wird:

> „Nee, null Interesse. Also ich hab nicht einmal erlebt, dass es jemanden in der Personalabteilung interessiert hätte, wie es, also gar nicht wie es mir als Pfarrbeauftragte geht, das wäre mir noch wichtiger gewesen, das zu fragen. Aber auch nicht, wie das Leben im Pfarrhaus ist. Also da sind bei uns, puh, sie reden viel von Personalentwicklung, aber ich hab's Gefühl, sie tun wenig dafür oder tun nur dann, wenn man selbst schon sehr aktiv ist." (Pastoralreferentin)

Meist wird hier immer noch auf spiritualisierende Idealbildkonstruktionen verwiesen oder überholten Einheitlichkeitsideologien nachgehangen, wie sie analog in den vereinheitlichenden Vorgaben zur priesterlichen Lebensform zu beobachten sind.[16]

Eine Thematisierung des Pfarrhauses im Bereich der katholischen Bistümer im deutschsprachigen Raum dürfte daher in der Regel im Zusammenhang mit finanziellen Problemen von Diözesen und Pfarrgemeinden stattfinden. Der kirchliche Finanzmangel führt vielerorts zu einem Bemühen um die Reduktion des Immobilienbestands. Derartige Überlegungen treffen damit einen Ort, der wie kaum ein anderer die kirchlichen und theologischen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte abbildet und diese in Gestalt seiner ProtagonistInnen vielerorts für Kirchenmitglieder und MitbürgerInnen ablesbar gemacht hat.

Avancierte das evangelische Pfarrhaus schon früh nach der Reformation und bis in das 20. Jahrhundert zum bildungsbürgerlichen Kulturträger[17] und familiären Musterbetrieb, durchlief das katholische Pfarrhaus seit

15 Die angeführten, kursiv gedruckten Zitate entstammen einer Qualitativen Studie zum katholischen Pfarrhaus und seinen BewohnerInnen: Wolfgang Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Münster 2008.

16 Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Rom 1994.

17 Lieselotte von Eltz-Hoffmann, Das evangelische Pfarrhaus, Heimstatt von Dichtern und Denkern, in: DtPfrBl 12 (2001), 646-648. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Zur kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses. Streiflichter und Schwerpunkte, in: Richard Riess (Hrsg.), Haus in der Zeit. Das evangelische Pfarrhaus heute, München 1979, 42-61.

dem Ende des 18. Jahrhunderts und der verstärkten Umsetzung tridentinischer Beschlüsse zum Pfarreiprinzip und zur klerikalen Disziplin[18] eine wechselvolle Geschichte. So entsteht auch im katholischen Raum eine Instrumentalisierung des Pfarrhauses – ergänzend zu einer staatlichen Instrumentalisierung, wie z.B. im Josephinismus – durch die Kirchenleitung als Beispiel quasifamiliären, entsexualisierten Zusammenlebens. Der Pfarrer wird zum Hausvater[19] für Mägde und Knechte, Haushälterinnen und Kapläne, der in seiner Person und seiner Lebensführung kirchliche Frömmigkeitsideale repräsentiert.[20] Und da diese Frömmigkeitsformen im 19. Jahrhundert zunehmend androgyne Züge tragen und vor allem Frauen ansprechen, wird die Hausvaterfunktion zum willkommenen Inszenierungsraum eines männlichen Geschlechtsbildes, mit dem der Klerus die Distanz zu den Familienvätern zu überwinden sucht:

> „Nur wer ein Haus regierte, war Herr oder konnte – im Dorf wie in der Stadt – gleichberechtigter Genosse sein und an der kommunalen Selbstregierung teilhaben."[21]

Die Instrumentalisierung des Pfarrhauses zur Vermittlung kirchlicher Lehre wird im 19. Jahrhundert seitens der Kirchengemeinden gerade dort aufgegriffen, wo es etwa durch industrielle Wanderbewegungen zu einer verstärkten Begegnung mit protestantischen Bevölkerungsteilen und dem wettbewerbsbedingten Bemühen um bildungsbürgerliche Etablierung kommt. Vielerorts wird das Pfarrhaus nun zur Repräsentanz der Kirchengemeinde mit einem gesellschaftlichen Aufstiegsanspruch. Schon allein die oftmals beachtliche bauliche Distanz zwischen Pfarrhäusern[22] und ihrem ländlich-bäuerlichen oder städtisch-proletarischen Umfeld, wird akzeptiert und verstärkt, um wenigstens hier im konfessionellen Wettstreit um gesellschaftliche Anerkennung und in den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes mithalten zu können. Sowohl der diözesane, wie auch der pfarrliche Blick auf das Pfarrhaus und seine oft zahlreichen BewohnerInnen lässt damit einen gesellschaftlichen Fokus entstehen, der die Mechanismen pastoraler Herrschaftsstrukturen erst ermöglicht. Das Pfarrhaus wird so in Analogie zum bürgerlichen Aufstiegsbestreben

---

18 Heribert Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung, in: Erwin Gatz (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd.1, Die Bistümer und ihre Pfarreien. Freiburg-Basel-Wien 1991, 41-50.

19 Michael Mitterauer, Familie und Arbeitsteilung. Historisch-vergleichende Studien, Wien-Köln-Weimar 1992, 85-148.

20 Erwin Gatz, Zur Kultur des priesterlichen Alltags, in: Ders. (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 4, Diözesanklerus, Freiburg-Basel-Wien 1995, 282-318.

21 Heinrich R. Schmidt, Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert, in: Martin Dinges (Hrsg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 213-236, 214.

22 Gatz: Kultur des priesterlichen Alltags, 293: „In Pfarreien mit mehreren Kaplänen konnte die Zahl der Räume auf über 20 steigen. So zählte 1910 in der Stadt Freiburg ein Pfarrhaus bei vier Kaplänen 23, ein anderes bei drei Kaplänen 22 Räume."

zu einem zentralen Ort kirchlicher Repräsentanz, ortskirchlichen Stolzes und klerikalen Machtgebarens[23]:

> „Ein großes Haus im Zentrum der Stadt zu führen, war mittlerweile längst zu einem Akt der Repräsentation und Repräsentanz geworden: Man repräsentierte den eigenen Erfolg und die eigene Stellung. Aber man trat damit zugleich auch als ein unmittelbarer Repräsentant seiner eigenen Gruppe auf."[24]

Gerade der Konfessionalismus des 19. Jahrhundert steigert dieses bürgerliche Aufstiegsbestreben auf katholischer Seite, manifestiert zugleich Mechanismen eines gesellschaftlichen Minderwertigkeitskomplexes und stärkt die Rolle des Pfarrhauses als katholische Repräsentanz vor Ort. Wie wenig tragfähig der damit verbundene gesellschaftliche Anspruch ist, zeigt sich jedoch gerade in der Schweigsamkeit, in der die meisten Pfarrhäuser während des Nationalsozialismus durch ihre Bewohner gehüllt werden. Die meisten Pfarrer beschränken sich nun auf ihre konfessionsinterne Zuständigkeit und machen alle vorherigen, gesellschaftlichen Ansprüche vergessen.[25] Einzig die deutlich größere Zurückhaltung gegenüber einer Kooperation mit den Nationalsozialisten (von der etwa bei dem „Anschluss" Österreichs wenig zu spüren ist und die erst nachträglich als kirchliche Opferrolle inszeniert wurde) gegenüber der evangelischen Pfarrerschaft ermöglicht es in der Nachkriegszeit ab 1945 auch in den Pfarreien als „Siegerin in Trümmern"[26] die Rolle einer einzig verbleibenden und integren Institution aufzubauen.[27] Wie hohl jedoch der Versuch ist, an den kirchlichen Triumphalismus der Vorkriegszeit anzuknüpfen, wird ebenso schnell deutlich und durch das überfällige II. Vatikanische Konzil offenbar. Das Pfarrhaus wird in den Folgejahren für viele Kirchenmitglieder zu einem Gradmesser konziliarer Loyalität und lässt die entstandene Pluralität klerikaler Selbstverständnisse sichtbar werden.

---

23 Rotraud A. Perner, Sein wie Gott – von der Macht der Heiler. Priester – Psychotherapeuten – Politiker, München 2002, 26-27.

24 Lothar Gall, Bürgertum in Deutschland, Berlin 1989, 417.

25 Ian Kershaw, Hitler 1939-1945, Stuttgart 2000, 19.

26 Karen Riechert, Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anlässlich der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse, in: Jochim Köhler / Damian van Melis (Hgg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 18-41.

27 Lydia Bendel-Maidl / Rainer Bendel, Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit, in: Rainer Bendel (Hrsg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand, Münster-Hamburg-London 2002, 221-247, 221.

3. Eine lebensweltliche Pluralität im Zentrum der Pfarrei

Jedoch erst die seit den 1980er Jahren immer deutlichere Kirchenkrise und die nachkonziliare Etablierung der neuen pastoralen Berufe ermöglichen einen Pluralitätsschub in der kirchlichen, zumal der pfarrlichen Seelsorge. So kann das katholische Pfarrhaus heute dort, wo es nicht allein Priestern vorbehalten bleibt, geradezu als Inbegriff einer kirchlichen Pluralität von Lebensformen und -modellen wahrgenommen werden. PastoralreferentInnen mit ihren Familien, Priester in verschiedenen Formen der „vita communis", Ordensleute und nicht selten Gemeindemitglieder, die das Pfarrhaus als Wohnraum anmieten, prägen das bunte Bild des katholischen Pfarrhauses in der Gegenwart. Dass die Situation des Priestermangels auch die Tolerierung, in manchen Fällen sogar die ausdrückliche Unterstützung mancher Lebensformen durch Gemeinden und Kirchenleitungen ermöglicht, die den offiziellen moralischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht entsprechen, wie etwa priesterliches Familienleben oder gleichgeschlechtliche Beziehungen, gilt dabei als offenes Geheimnis. Verwundern können hier lediglich die weiter entwickelten Klerikalismen, die Priestern mit Lebenspartnerin oder -partner größere Spielräume zugestehen, als Pastoral- und GemeindereferentInnen, die sich in vorehelichen Beziehungen, als wiederverheiratete Geschiedene oder schon als Singles mancherorts einer penetranten Einmischung in ihrer Privatsphäre durch Gemeindemitglieder ausgesetzt sehen können.

Dass das Leben in einem Pfarrhaus den Lebensstil kirchlicher MitarbeiterInnen bis in kleine Details hinein prägt, ist keine neue Erkenntnis. Umso bedeutsamer ist aber für die Kirche selbst, wie sie mit ihrer besonderen gesellschaftlichen Verwobenheit umgeht. In Ansätzen findet sich hier eine Offenheit, mit der die Kirche wohl zu ihrer eigenen Überraschung zu einer gesellschaftlichen Avantgardistin aufsteigt. In Zeiten, in denen nach alternativen und tragfähigen Formen familiären und generationsübergreifenden Zusammenlebens gesucht wird,[28] nimmt die Kirche mit der Pluralität ihres Pfarrhauslebens vielerorts mittlerweile einen überraschend selbstverständlichen Platz ein.[29] Mit ihren Pfarrhäusern verfügt sie über Orte, in denen alternative Formen des Zusammenlebens, die nicht zwingend auf einer sexuellen Partnerschaft aufbauen, die Monokulturen familiärer Idealbilder übersteigen und durch unterschiedlichste Konstellationen gekennzeichnet sind. Das Pfarrhaus ist jedoch über die bloße Spiegelung gesellschaftlicher Realitäten hinaus

28 Hartmut Häußermann / Walter Siebel, Soziologie des Wohnens. Eine Einführung in Wandel und Ausdifferenzierung des Wohnens, Weinheim-München 1996, 323.

29 Als Beispiel für die Neukonstituierung von gemeinschaftlichen Lebensformen in anderen christlichen Konfessionen: Markus Lägel, Lernen aus der Geschichte: von Zinzendorf, Bonhoeffer und Leben heute, in: Tobias Faix / Thomas Weißenborn (Hgg.), Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne, Marburg 2007, 96-106.

ein avantgardistischer Ort,[30] insofern mit ihm innovative Lebensformen und -stile einerseits in das Zentrum und in das Bewusstsein meist bürgerlich-traditionell geprägter Kirchengemeinden transportiert werden und andererseits verschiedene Lebenskonzepte hier in einer breiten Heterogenität theologisch und spirituell begründet und legitimiert werden. Das Pfarrhaus kann dabei zu einem gewinnbringenden kirchlichen und gesellschaftlichen Impulsgeber werden:

> „Ich habe nicht den Anspruch zu sagen: Freunde, so ist es. Ja, sondern ich haben den Anspruch zu sagen: Guckt, wie es hier ist. Und dann guckt, was für euch dabei eher eine Stärke ist oder eher eine Klärung, so kann ich das nicht. Und dann müsst ihr eure Lebensentscheidung treffen. Also, wir bieten uns an, so wie wir sind. Wir sind anfragbar in dem, wie wir sind und wie wir das hier machen. Wie versuchen, das aber auch erlebbar zu machen." (Pfarrer Uhlkamp)

Dieser avantgardistische Charakter als Konkretion eines biblisch-prophetischen Bewusstseins[31] setzt jedoch eine gemeindliche und öffentliche Wahrnehmung voraus, die konfessionsübergreifend Segen und Fluch des Pfarrhauslebens für seine BewohnerInnen ausmachen. So lassen sich bei vielen Priestern Fluchttendenzen beobachten, die zeigen, dass eine Nutzung des eigenen Wohnbereichs für Freizeit und Urlaub nur begrenzt möglich ist. Familien, die ähnliche Fluchtmöglichkeiten kaum suchen können, stehen daher sehr viel mehr vor der Aufgabe, private Zeiten und Räume durch klare Regelungen zu kommunizieren und damit zu schützen.

Zum Fluch wird seine öffentliche Wahrnehmung den BewohnerInnen des Pfarrhauses, wo öffentliche und gemeindliche Erwartungen als Repression erlebt werden, zudem Verständnis für die „Herausforderung Pfarrhaus" bei Vorgesetzten vermisst und so professionelles Arbeiten erschwert wird:

> „Nein, ich ziehe nie mehr ins Pfarrhaus. Das weiß ich ganz sicher. (...) Und ich glaube, es ist nicht nur zu meinem Schutz, sondern auch zum Schutz der Leute. Weil, ja, also ich glaube, es macht professionelleres Arbeiten möglich, nicht dort zu leben. Weil ich glaube, dass es 'ne Überforderung für einen selbst und für die Leute ist, zu meinen, ich kann wirklich mit allen Menschen leben und kann den Erwartungen, die da kommen, gerecht werden. Ich enttäu-

30 Peter Bürger hat den aus dem französischen Militär entlehnten Begriff (Vorhut) in seiner kulturtheoretischen Umsetzung des 20. Jahrhunderts bereits 1974 analysiert. Vgl. Peter Bürger, Theorie der Avantgarde, Frankfurt a. M. ²2002.

31 Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Thema, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 5-23.

sche immer. Und das habe ich auch erlebt: Ich bin da am Anfang eingestiegen mit 150 Prozent und mit Begeisterung und hab mich auf Beziehungen eingelassen, ja, und wollt den Menschen nahe sein und mit den Menschen leben. Und dann habe ich gemerkt, wie ich mich verausgabe dabei und wie ich an Grenzen komme. Und, ja, am Anfang: soo die Türen aufgemacht [breitet die Arme aus]. Und mich dann wundere, wenn mich nachts um halb zwölf 'ne Kommunionmutter anruft." (Pastoralreferentin)

Zum Segen wird die öffentliche und gemeindliche Wahrnehmung des Pfarrhauses freilich auch dort, wo es in seinem sozial-politischen Potenzial genutzt wird und beispielsweise die Chancen des Pfarrbüros als kirchliche Servicestelle entdeckt werden. Dies setzt eine Kundenorientierung[32] an allen Kirchenmitgliedern[33] und Mitmenschen voraus, also ein Bewusstsein für die eigene Angewiesenheit auf die Kunde von dieser Welt, um überhaupt „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (GS 1) der Menschen teilen zu können.

4. Das Pfarrhaus als Impulsgeber einer pastoralgemeinschaftlichen Ekklesiogenese

Die öffentliche Wahrnehmung des Pfarrhauses wird hier also zur Chance für seine BewohnerInnen, um selbst zu einer Wahrnehmung des kirchlichen Umfeldes zu gelangen, das längst durch eine marktförmige Situation geprägt ist.[34] Gerade darin lässt sich jedoch eine hohe Lernbereitschaft und Kompetenz bei PfarrhausbewohnerInnen beobachten. Sie erleben zunehmend und stärker als andere kirchliche MitarbeiterInnen und Führungskräfte die kirchlichen Ohnmachtserfahrungen der Religion in einer postmodernen Gesellschaft, die mehr und mehr dazu gelangt, nichts als Religion zu sein,[35] und haben vielerorts eine hohe Kompetenz entwickelt,

32 Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindetheorie, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 167. Wirkliche Kunde erhält die Kirche durch die KundschafterInnen des Volkes Gottes (Num 13-14) natürlich nur, insofern sie bereit ist, sich auf neue Sozialitäten der Menschen und ihrer mündigen Verhältnisbestimmung zur Kirche einzulassen. Die Sorge, Kirchenmitglieder würden im Rahmen eines Selbstverständnisses als Kunden in ein unmündiges, obrigkeitshöriges und letztlich vorkonziliares Kirchenverständnis zurückfallen, übersieht zumeist deren Neigung, professionelle Leistungen zu fordern und sich zugleich selbstbestimmt zur Kirche zu positionieren.

33 Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer' Christ/inn/en, in: Ders. / Joachim Kügler (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit – Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Berlin 2006, 13-53.

34 Martin Pott, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft, Münster-Hamburg-London 2001, bes. 213-224.

35 Beck: Der eigene Gott, 41: „Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion

unter den veränderten Bedingungen als ImpulsgeberInnen einer Kirche als Pastoralgemeinschaft[36] zu agieren. Während ein Kirchenverständnis als Religionsgemeinschaft die Identität aus der eigenen Tradition entwickelt, davon ausgehend auf die Gegenwart blickt und Orte der Macht sucht, entwickelt eine Kirchenidentität der Pastoralgemeinschaft ihr Selbstverständnis aufgrund ihrer Gegenwartsbezüge an Orten der Ohnmacht, um von dieser pastoralen Realität eine Kirchenbestimmung zuzulassen:

> „Beide Formen bedeuten jedoch einen unterschiedlichen Bezug der kirchlichen Vergemeinschaftung. Die religionsgemeinschaftliche gelangt zur Kirche von ihrer eigenen Tradition her und damit von dem her, was ihrer Tätigkeit vorausliegt. Dagegen benennt die pastoralgemeinschaftliche die Kirche von ihrer Tätigkeit her, die sie selbst ist, und damit von denen her, mit denen sie es in ihrer Tätigkeit zu tun bekommt."[37]

Einer bloß religionsgemeinschaftlich konstituierten Kirche werden die gegenwärtigen Ohnmachtserfahrungen zur schwer erträglichen Belastungsprobe. Einer pastoralgemeinschaftlichen Kirche hingegen werden sie zu den vorrangigen Orten ihres Dienstes an der „Menschwerdung der Menschen"[38]. Wo das Pfarrhaus lediglich als Instrument des religionsgemeinschaftlichen Macht- und Relevanzerhaltes instrumentalisiert wird, blockiert es jedoch die notwendige pastoralgemeinschaftliche Ekklesiogenese und verhindert Prozesse der „Kirchen-Bildung"[39].

In ihrer Identität als einer lernenden Organisation, die sich permanent um die Kultivierung einer eigenen „Situationsempfindlichkeit"[40] zu bemühen hat, wird der Kirche am Pfarrhaus als einem Sinnesorgan, als einem Ort der Erkenntnisgewinnung der „Zeichen der Zeit" gelegen sein, da hier in besonderer Weise die Chance der Erkenntnisgewinnung besteht. Diese zeichnet sich erst dann in ihrem Er-„Schließen"[41] durch neue

---

zugleich. Entthront und aus der gesellschaftlichen Mitte geworfen, ist der Religion zweierlei gelungen (wozu die Verkünder und Akteure des christlichen Heils freiwillig wohl niemals in der Lage gewesen wären): erstens den ‚Schwarzen Peter' ihrer Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft bzw. den Staat weiterzureichen. (...) Zum zweiten wird Religion auf diese Weise dazu gezwungen, *nichts als Religion zu werden*;"

36 Hans-Joachim Sander, Das katholische Ich jenseits von Aporie und Apologie. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 1/33 (2003), 13-15.

37 Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 15.

38 Sander: nicht ausweichen, 128.

39 Martin Lörsch, Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung, Würzburg 2005, bes. 17-27.

40 Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien ^{3}2006, 69.

41 Tomis Kapitan, Inwiefern sind abduktive Schlüsse kreativ?, in: Helmut Pape (Hrsg.),

Erkenntnis aus, wenn deduktives und induktives Lernen nach Charles Sanders Pearce zur Abduktion[42] als erkenntnistheoretische Übersetzung kirchlicher Prophetie[43] hin überstiegen wird. Gemeint ist hier der Bruch zwischen Erfragtem und Erkanntem. Es ist ein Bruch, in dem sich die Begegnung mit wirklich Fremden ereignet und der nur durch die Bildung „gewagter Hypothesen" überwunden werden kann. Eine derartig lernende Organisation wird eigene autopoietische Tendenzen[44] immer wieder kritisch zu hinterfragen und zu überwinden haben und zu einem experimentellen Vortasten ins Ungewisse übergehen müssen. Diese Anstrengung und das Risiko der Fehlgriffe und des Scheiterns sind dann der zu zahlende Preis, wenn eine kirchliche Praxis von veralteten Antworten auf ungestellte Fragen überwunden werden soll. Der Gewinn liegt in der Gesellschaftssensibilität[45] und der Pluralitätskompetenz[46] einer Kirche, die sich als „kritische Zeitgenössin"[47] versteht und damit zu einer kreativen Konfrontation von Wort Gottes und Gegenwart findet. Das Pfarrhaus als Ort, an dem diese pastorale Konfrontation von Evangelium und Gegenwart immer wieder von neuem gelebt und realisiert wird, erbringt gerade in seiner Pluralität der Glaubenswege und Lebenskonzepte im Zentrum von Kirchengemeinden eine wertvolle Irritationsleistung und vermag damit auch für das kirchliche System, für sein Leben und seine Lehre zu einem Lernort zu werden. So gilt es hier, mit dem Pfarrhaus im eigenen Acker einen Schatz (Mt 13,44) zu finden und (auf) zu suchen.

Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen, Frankfurt a. M. 1994, 144-158, 146.

42 Hans-Joachim Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz des Glaubens, in: Hans-Georg Ziebertz / Stefan Heil / Andreas Prokopf (Hgg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interreligiösen Dialog, Münster 2003, 53-66, bes. 58-60.

43 Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Thema, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 5-23.

44 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 223.

45 Ottmar Fuchs, „Es ändert sich ja doch nichts…". Zum Systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjektempfindlichen Praktischen Theologie, in: PThI 20 (2000) 1, 90-111, 103.

46 Regina Polak, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006, 135.

47 Ansgar Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006, 447.

Rezensionen

Elisa Stams

Elisa Stams

Das Experiment Jugendkirche

Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung

Elisa Stams, Grundschullehrerin und Mitglied der religionspädagogischen Forschungsgruppe der Universität Duisburg-Essen um Rudolf Englert, blickt in ihrer qualitativ-explorativen Studie auf die ersten zweieinhalb Jahre der „Mutter der Jugendkirche", der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Dieses erste, im Dezember 2000 gestartete Projekt einer Jugendkirche hat mittlerweile eine stattliche Anzahl an Nachahmern gefunden und insofern Modellcharakter, der sich auch in einem großen Interesse vonseiten der professionellen kirchlichen Jugendarbeit, aber auch der Publikumsmedien ausdrückt. Die Autorin selbst besitzt eine gute Kenntnis des jugendpastoralen Feldes, da sie vor dem Projektbeginn von TABHGA ehrenamtlicher Stadtvorstand im Oberhausener BdKJ war; diese Tätigkeit hat sie jedoch aufgegeben, um die für die wissenschaftliche Arbeit im Rahmen ihrer Dissertation notwendige Distanz wahren zu können (vgl. 59). Die solide Feldkenntnis und, damit verbunden, der gute Zugang zu den unterschiedlichen Interviewpartnern, spiegelt sich in der zweckmäßigen Auswahl der Befragten und der Auswertung der Interviews wider.

Kernstück der Studie bilden 40 transkribierte Interviews, in denen alle relevanten Perspektiven im Wirkungszusammenhang der Jugendkirche vorkommen: die Initiatoren der Jugendkirche (Stadtjugendreferent Oliver Heck und Stadtjugendseelsorger Bernd Wolharn), weitere hauptamtliche MitarbeiterInnen der Jugendkirche, Vertreter von Jugendverbänden, Vertreter der diözesanen Jugendpastoral, projektnahe Jugendliche, erwachsene Mitglieder der Gemeinde, in der die Jugendkirche lokalisiert ist, und ein wissenschaftlicher Begleiter (Hans Hobelsberger von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorger der Deutschen Bischofskonferenz); diese Interviews wurden ein- bis maximal fünfmal durchgeführt, so dass sich der Entwicklungsverlauf der ersten Jahre der Jugendkirche abbilden lässt. Hinzu kommen singuläre Interviews mit an diversen Einzelprojekten und Events beteiligten Jugendlichen. Als die Interviews ergänzende Verfahren wurden eine quantitative Erhebung zu einem an der Jugendkirche durchgeführten Musical-Projekt, die teilnehmende Beobachtung und die Sammlung von Dokumenten wie z.B. Werbematerial, Fotos oder Presseberichte gewählt. Dieses erhobene komplexe Datenmaterial wurde mithilfe der Standardsoftware MAXqda inhaltsanalytisch codiert

und in einem zweiten Schritt reduktiv anhand von zentralen inhaltlichen Aspekten bearbeitet; die Daten und Code-Listen des inhaltsanalytischen Zwischenschrittes werden nicht mitgeteilt. In der Darstellung verwendet Stams relativ lange Interviewpassagen als „Basis und Ausgangspunkt der Analyse und der aus ihr hervorgehenden theoretischen Perspektiven" (65), so dass die Eigenperspektiven der Befragten deutlich werden und der Versuchung entgegengewirkt wird, sich nach der reduktiven Analyse von der Eigenlogik der erhobenen Texte zu verabschieden.

Die Gliederung der Studie ist klar strukturiert, und der Leser wird durch die Autorin gut durch den Text geführt: In einem theoretischen Vorspann (Kap. 2) wird als der Bedingungskontext der Jugendpastoral kurz der dreifache Strukturwandel von Jugend, Religion und Kirche skizziert. Individualisierung, Uneindeutigkeit und Pluralisierung führen zu einer okkasionellen und instrumentellen Ingebrauchnahme der Kirche durch Jugendliche – wenn sie überhaupt noch in Gebrauch genommen wird; zumindest zeigt der Rückgriff auf die drei „jungen" Milieus der Sinus-Milieuforschung, die „Modernen Performer", „Experimentalisten" und „Hedonisten", dass die (katholische) Kirche diesen Milieus hauptsächlich dem Zweck der Distanzierung dient und zwischen den kirchlichen Ausdrucksformen und der jugendlichen Ästhetik fast unüberbrückbare Gräben zu liegen scheinen. Nach der Darlegung der methodischen Anlage der Studie (Kap. 3) wird zunächst die Zeit vor dem Projektstart von TABGHA beschrieben (Kap. 4 und 5), indem die Initiatoren zu Wort kommen und ihr Konzept dargestellt wird. Ausgangspunkt des Projekts „Jugendkirche" ist die Beobachtung, dass mit der konventionellen Jugendpastoral nur noch eine Minderheit der Jugendlichen erreicht wird, u.a. weil das bestehende Angebot für einen Großteil der Jugendlichen bereits sprachlich und ästhetisch, aber auch inhaltlich unverständlich und unzugänglich ist und die auf eine dauerhafte Bindung angelegte Struktur vieler pastoraler Angebote dem Nutzungsverhalten Jugendlicher nicht entspricht. Dem soll nun mit der Jugendkirche ein Konzept entgegengesetzt werden, das die veränderten Zugehörigkeits- und Engagementformen Jugendlicher aufgreift und nach dem Leitbild der „Tankstelle" funktioniert: Die Jugendkirche versteht sich als Servicestelle, die bei Bedarf angesteuert werden kann, ohne dass der „Kunde" für eigene Zwecke vereinnahmt werden soll; sie bietet einen offenen und gestaltbaren Raum (nicht nur im übertragenen Sinn), in dem Jugendliche sich in ihren kulturellen Formen ausdrücken können. Angebotsformen liegen im gottesdienstlichen und spirituellen, aber auch im kulturellen Bereich (z.B. Ausstellungen, Theater- und Musicalprojekte), daneben sind Kooperationen mit Schulen angezielt. Zielgruppe der Jugendkirche sind explizit die der Kirche fernstehenden Jugendlichen.

Andere Stimmen im Vorfeld des Projektbeginns öffnen den Fokus auf wichtige weitere Perspektiven hin; z.B. nennt der wissenschaftliche

Begleiter als konzeptionelle Schwächen eine gewisse Liturgielastigkeit, die schwierige Gratwanderung zwischen Event und Partizipation und die Problematik des Begriffs der der Kirche „Fernstehenden" als Zielgruppe der Jugendkirche. Denn dieser Begriff ist zum einen unklar in Bezug auf die Kriterien für Kirchenferne bzw. -nähe, und zum anderen beschreibt er die Distanz der Jugendlichen zur Kirche, während er die Distanz der Kirche zu den Jugendlichen ausblendet.

Die dann folgende Analyse der Anfangszeit der Jugendkirche nach der Eröffnung ist nach vier thematischen Aspekten gegliedert (Kap. 7 bis 10), die sich als neuralgische Punkte innerhalb der Analyse ergeben haben: (1) Milieuüberschreitung, (2) Inkulturation, (3) Partizipation und (4) Kooperation.

(1) Es erweist sich als sehr schwierig, die grundsätzliche Intention der Jugendkirche zu verwirklichen, nämlich der Eingrenzung der Jugendpastoral auf nur einen geringen Ausschnitt aus dem Spektrum der Jugendlichen entgegenzuwirken: Angebote, die eine eigeninitiative Kontaktaufnahme, eine gewisse Kontinuität in der Teilnahme und bestimmte Partizipationsanforderungen mit sich bringen, ziehen oft solche Jugendlichen an, die bereits eine hohe Affinität zur Kirche aufweisen – oder solche, die über einen höheren Bildungsstandard verfügen. Die Aussage, diese „kirchennahen" Jugendlichen als Multiplikatoren anzusehen, um über sie an die „kirchenferneren" heranzukommen, kann den Verdacht der Instrumentalisierung dieser Multiplikatoren nicht ganz ausräumen. Umso wichtiger erscheint es, will man eine größere Bandbreite von Jugendlichen erreichen, auch das Spektrum der Angebotsformen zu erweitern und den Zielgruppen immer differenzierter anzupassen. Als bleibendes Problem bleibt dabei bestehen, dass es wegen der Inkompatibilität bestimmter jugendlicher Gruppen äußerst schwierig ist, Angebote zu konzipieren, die mehrere oder gar alle Milieus gleichzeitig erreichen können.

Als weiteres Problem kommt hinzu, dass die Jugendkirche, insbesondere in ihren liturgischen Angeboten, nicht nur Jugendliche (wie auch immer diese Gruppe altersmäßig abgegrenzt wird), sondern auch Erwachsene anzieht. Dies begünstigt die Teilnahme von Jugendlichen, die eher erwachsenenzentriert agieren, während jugendzentrierte durch die Anwesenheit von Erwachsenen eher abgeschreckt werden. Um den Jugendlichen das Gefühl zu ermöglichen, an ihrem eigenen Ort zu sein, ist eine deutliche Abgrenzung von der Welt der Erwachsenen nötig. Die Jugendkirche muss hier klar entscheiden, welchem Modell sie folgen will.

Unstrittig scheint aber zu sein, dass zur angestrebten Öffnung in der Ausrichtung der Jugendpastoral eine offensive und professionelle Öffentlichkeitsarbeit nötig ist, die das Angezielte und das Erreichte nicht bescheiden versteckt und die den ästhetischen Standards der

Jugendlichen entspricht.

(2) Zum Stichwort „Inkulturation" hält Stams fest, dass Inkulturationsprozesse immer bei beiden beteiligten Seiten Offenheit und die Bereitschaft zur Veränderung voraussetzen. Zentral ist für Jugendliche nach Analyse vieler Interviewsequenzen die Intensität von Erlebnissen, die einen entscheidenden Faktor dafür darstellt, ob ein Angebot als positiv und glaubwürdig empfunden wird. Auf großes Interesse stoßen produktorientierte Zugänge wie Musical-, Theater- oder Fotoprojekte, die eine quasi künstlerische Inkulturation des Evangeliums ermöglichen. Speziell diskutiert wird der Einsatz der Kulturform „Event": Zwar eröffnen Events in der Jugendpastoral Chancen, weil sie der hohen Bedeutung der Erlebnisorientierung entgegenkommen und durch ihre Außergewöhnlichkeit attraktiv sind. Jedoch laufen Events in der Jugendpastoral dann ins Leere, wenn sie keine Nachhaltigkeit und über das unmittelbare Ereignis hinaus keine Wirkung zeitigen. Nach Stams scheint letztendlich der „Anspruch, dass eventförmige Veranstaltungen ‚Kristallisationspunkte christlicher Lebensführung' sein sollten, zu weitreichend" (332).

(3) Hinsichtlich des Aspekts „Partizipation" ist ein Dilemma festzustellen: Einerseits ist Partizipation ein unaufgebbarer Standard einer subjektorientierten Jugendpastoral, andererseits steht gerade das besondere Profil der Jugendkirche als Servicestelle und die bewusst nicht angestrebte Gemeindebildung dem entgegen. Klar ist jedoch, dass Partizipationsmöglichkeiten verbindlicher Ansprechpartner und entsprechender Angebote bedürfen, wohingegen unechte Partizipationsprozesse das Vertrauen in die Jugendkirche schnell schwinden lassen. Ein problematischer Fall war etwa die Beteiligung Jugendlicher beim Prozess der Namensfindung, in dem deren Votum aus Professionalitätsargumenten jedoch nicht zum Zuge kam. Hier wird deutlich, dass sich „Professionalität und Partizipation [...] in machen Situationen als entgegengesetzte Prinzipien" darstellen (367).

(4) Als ambivalent sind auch die Ergebnisse zur Frage der Kooperation zu bewerten: Zum einen wird die Jugendkirche als Chance und wertvolle Bereicherung der Jugendpastoral angesehen, zum anderen aber auch als Gefahr und Konkurrenz. Problematisch wird es dann, wenn der Ergänzungscharakter der Jugendkirche, mit dem bisherige Angebote und Zielgruppen der Jugendpastoral erweitert werden sollen, verwässert wird und Überschneidungen bzw. Doppelungen zu bestehenden Angeboten in Kauf genommen werden. Eine stärkere Profilierung der Jugendkirche (und ebenso der anderen Träger der Jugendpastoral) zur stärkeren Herausarbeitung der jeweils spezifischen Funktion wäre daher wünschenswert. Ein hohes Konfliktpotenzial bietet die Ausgestaltung des Verhältnisses zur Gemeinde, in der die Jugendkirche beheimatet ist, besonders bei der Frage der gemeinsamen Nutzung des Kirchenraumes.

Abschließend (Kap. 11) fasst Stams sowohl die als eindeutig herausgearbeiteten Charakteristika und Stärken als auch die Spannungsfelder und die mit ihnen gegebenen Uneindeutigkeiten zusammen, in denen sich die Projektform „Jugendkirche" bewegt, und deutet einige Handlungsempfehlungen an, ohne damit alle offenen Fragen beantworten zu wollen.

Mit ihrer Studie gibt Stams einen umfassenden, interessant zu lesenden (obwohl nicht ganz frei von Redundanzen) und detailreichen Einblick in die Anfangszeit des ersten Jugendkirchenprojekts. Ihr gelingt es aufgrund ihrer guten Kenntnis der Zusammenhänge vor Ort (die sie dennoch mit dem richtigen Maß an Distanz wohlwollend-kritisch beschreibt), die relevanten Faktoren im Wirkzusammenhang aller Beteiligten herauszuarbeiten und die neuralgischen Spannungspunkte treffend zu benennen. Plausibel und anschlussfähig erscheint daher ihr abschließendes Fazit (436): „Auch mit der Jugendkirche ist der ‚Stein des Weisen' nicht gefunden, aber eine neue, in Teilbereichen sehr vielversprechende Suche hat begonnen." Die von ihr benannten Spannungsfelder können sicherlich paradigmatische Geltung für andere Jugendkirchen-Projekte beanspruchen, aber auch für weitere (dringend nötige!) Versuche, mit jugendpastoralen Angeboten mehr als die bisherigen fünf bis zehn Prozent der Jugendlichen zu erreichen.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt im explorativ-deskriptiven Bereich, was angesichts des Experiment-Charakters der Jugendkirche TABGHA auch nachvollziehbar erscheint. Weiterhin wünschenswert (den Umfang der vorliegenden Arbeit aber wohl sprengend) wäre die stärkere Berücksichtigung der kriteriologischen Dimension: Welche sind die angesprochenen Kriterien etwa für die Gestaltung des Kirchenraums – neben den Vorstellungen der Jugendlichen (vgl. 157)? Welche Grenzen gibt es in der Veränderbarkeit des Kirchenraums und der Liturgie und warum? Wie weit kann die Entdogmatisierung bzw. Freigabe des Glaubens (vgl. 128) gehen? Was steht nicht zur Disposition und muss daher auch offensiv vertreten und verkündigt werden? Insgesamt stellt sich hier die Frage eines jeden Inkulturationsprozesses des Evangeliums: Wo muss die Botschaft des Evangeliums sich verändernden Zeiten und Kulturen anpassen, und wo würde man ihren Anspruch verfehlen, wenn man Unaufgebbares in Anpassungsvorgängen unkenntlich machte – Fragen nicht nur an die Jugendpastoral, sondern überhaupt an jede Pastoral.

Tobias Kläden

Elisa Stams, Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung (Praktische Theologie heute 94), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 479 S., 48,- €.

Autorinnen und Autoren

Dr. Wolfgang Beck
Pfarrer und Hochschulseelsorger
Pfarramt St. Godehard (u. St. Benno)
Posthornstraße 22
D-30449 Hannover
Fon: +49 (0) 511 441387
eMail: w.g.beck@arcor.de

Mag. Helmut Eder
Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre
Bethlehemstr. 20
A-4020 Linz
Fon: +43 (0) 70 784293-4144
Fax: +43 (0) 70 784293-4155
eMail: h.eder@ktu-linz.ac.at

Dr. Wolfgang Gaiser
Grundsatzreferent für Jugendforschung am Deutschen Jugendinstitut e.V.
Nockherstr. 2
D-81541 München
Fon: +49 (0) 89 62306-220
Fax: +49 (0) 89 62306-162
eMail: gaiser@dji.de

Martina Gille
Referentin für Surveyforschung am Deutschen Jugendinstitut e.V.
Nockherstr. 2
D-81541 München
Fon: +49 (0) 89 62306-127
Fax: +49 (0) 89 62306-162
eMail: gille@dji.de

Ruth Huber
Pastoralreferentin, Stadtjugendseelsorgerin und Präses des BDKJ in der Region München
Korbinians-Haus der kirchlichen Jugendarbeit
Preysingstrasse 93
D-81667 München
Fon: +49 (0) 89 48092-2345
Fax: +49 (0) 89 48092-2349
eMail: Ruth.Huber@bdkj-muenchen.de

Dr. Helmut Jansen
Referent für die Jugendkirche im Erzbistum Berlin
Waldemarstraße 8-10
D-10999 Berlin
eMail: helmut.jansen@erzbistumberlin.de

Dr. Tobias Kläden

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie & Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-30029 (-22635)
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Michael Kroll

Referent für Jugendsozialarbeit und Arbeitsmarktpolitik
Deutscher Caritasverband, Landesverband Bayern e.V.
Lessingstr. 1
D-80336 München
Fon: +49 (0) 89 54497-140
Fax: +49 (0) 89 54497-187
eMail: michael.kroll@caritas-bayern.de

Prof. Dr. Martin Lechner

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos
Institut für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Jugendpastoral, Lehrstuhl für Jugendpastoral
Don-Bosco-Str. 1
D-83671 Benediktbeuern
Fon: +49 (0) 8857 88-155
eMail: lechner@pth-bb.de

MMag. Benedikt Johannes Michal

Leiter der Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für die Jugend der Erneuerungsbewegungen und der Neuen Gemeinschaften
Johannesgasse 16
A-1010 Wien
Fon: +43 (0) 676 880 111 572
eMail: jugend@bewegungen.at

Dr. Ralph Neuberth

Landesseelsorger der KLJB Bayern 1999-2008
Dozent am Institut für Jugendarbeit seit 2008
Germeringer Str. 30
D-82131 Gauting
Fon: +49 (0) 89 893233-15
Fax: +49 (0) 89 893233-33
eMail: neuberth@institutgauting.de

Stephan Ohlendorf

Pastoralreferent im Bistum Hildesheim
Leiter der KHG – Katholische Hochschulgemeinde Hannover
Leibnizufer 17
D-30169 Hannover
Fon: +49 (0) 511 131 78 79
Fax: +49 (0) 511 172 71
eMail: mail@khg-hannover.de

Dipl.-Theol.,
Dipl.-Sozialpäd. (FH) Anselma Probst

Bildungsreferentin im Aktionszentrum Benediktbeuern
Jugendbildungsstätte der Salesianer Don Boscos
Don-Bosco-Str. 1
D-83671 Benediktbeuern
Fon: +49 (0) 8857 88-320
eMail: probst@aktionszentrum.de

Dr. Markus Raschke, Dipl.-Päd.

Grundsatzreferent im Erzbischöflichen Jugendamt München und Freising
KorbiniansHaus der Kirchlichen Jugendarbeit
Preysingstrasse 93
D-81667 München
Fon: +49 (0) 89 48092-2427
Fax: +49 (0) 89 48092-2409
eMail: mraschke@eja-muenchen.de

Daniel Ritter

Bundespräses der Jungwacht in Luzern
Bundesleitung Blauring & Jungwacht
St. Karliquai 12
CH-6004 Luzern
Fon: +41 (0) 4141 94747
Fax: +41 (0) 4141 94748
eMail: daniel.ritter@jubla.ch

JunProf. Dr. Matthias Sellmann

Ruhr-Universität Bochum
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Raum GA 7/33
Universitätsstr. 150
D-44780 Bochum
Fon: +41 (0) 234 32-22215
eMail: matthias.sellmann@rub.de

Dirk Tänzler

BDKJ-Bundesvorsitzender
Carl-Mosterts-Platz 1
D-40477 Düsseldorf
Fon: +49 (0) 211 4693-162
Fax: +49 (0) 211 4693-120
eMail: dtaenzler@bdkj.de

Prof. Dr.habil. Maria Widl

Universität Erfurt
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Nordhäuser Strasse 63
D-99089 Erfurt
Fon: +49 (0) 361 737-2571
Fax: +49 (0) 361) 737-2509
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de

PThI

PastoralTheologische Informationen



Rezeptionsprozesse

Reflexionen aus Homiletik und Katechetik

ISSN 0555-9308

29. Jahrgang, Heft 2009-2

Pastoral-Theologische Informationen

Rezeptionsprozesse

Reflexionen aus Homiletik und Katechetik

29. Jahrgang, Heft 2009-2, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
29. Jahrgang, Heft 2009-2

Herausgeber
Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion
Reinhard Feiter
Reinhard Schmidt-Rost
Anja Stadler
Dagmar Stoltmann-Lukas

E-Mail
pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion
Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D-53113 Bonn

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Quensen Druck + Verlag GmbH & Co. KG, Hildesheim

Preise
Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Inhalt

Editorial 7

Verkündigung zwischen Intention und Imagination 9

Paul Deselaers
Die Wiederentdeckung der Psalmen
Eine Anregung für die Predigtpraxis 10

Martin Ebner
Vom Text zur Predigt
Gedanken eines Exegeten zur Predigtarbeit 20

Heinz-Günther Schöttler
„Sola autem experientia facit theologum" (Martin Luther)
Überlegungen zur theologischen Kompetenz des Predigers 26

Bernhard Spielberg
Nicht über Gott reden. Sondern in ihm.
Ein Blick in die Werkstatt der Predigtausbildung 60

Reinhard Schmidt-Rost
Predigtpreis und Predigtlehre 67

Klaus Müller
Verkündigung als Denkform
Über das Genre der Universitätspredigt 79

Beate Hirt
Verkündigung im Radio 94

Franziska Loretan-Saladin
Zur Sprachkultur der Predigt 106

Michael Felder
Literaturpredigt
Erfahrungsbericht und Reflexionen zur Tübinger Reihe
„Spuren des Wortes" 121

Jutta Koslowski
Die Rede vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) und
die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders
Eine Predigtanalyse im interkonfessionellen Vergleich 126

Katechumenat und Integration 153

Walter Krieger
Integration.
Das Europäische Treffen für den Katechumenat in Wien 2009 154

Helmut Krätzl
Erwachsenentaufen – ein Zeichen der Zeit 160

Hubert Findl
Wenn Fremde aufeinander zugehen…
Psychologische Aspekte der Integration „Neuer"
in bestehende soziale Systeme 163

Regina Polak
Integration als Lern-, Entwicklungs- und Wachstumschance für die
Gemeinde 179

Norbert Stigler
Mit Gott auf dem Weg – spirituelle Anmerkungen 201

Alois Schwarz
Was sagt uns Gott durch den Katechumenat? 210

Johannes Panhofer
Wie finde ich Platz in einer christlichen Gemeinschaft?
Ermutigende und hinderliche Bilder von Gemeinde und
die christliche Berufung 216

Ursula Struppe
Integration – am Beispiel Wien 230

Walter Krieger
Epilog 238

Forum 239

Hadwig Müller
Was macht den Unterschied aus?
Bericht von einer Gemeindestudie in Aachen 240

François Wernert
Eine neue Gestalt der Kirche
Die örtlichen Gemeinden im Bistum Poitiers 251

In Memoriam 267

Frans Haarsma
(19.12.1921 – 25.11.2009) 268

Autorinnen und Autoren 271

Katechumenat und Integration

Walter Krieger
Integration
Das Europäische Treffen für den Katechumenat in Wien 2009

Helmut Krätzl
Erwachsenentaufen – ein Zeichen der Zeit

Hubert Findl
Wenn Fremde aufeinander zugehen …
Psychologische Aspekte der Integration „Neuer"
in bestehende soziale Systeme

Regina Polak
Integration als Lern-, Entwicklungs- und Wachstumschance für die
Gemeinde

Norbert Stigler
Mit Gott auf dem Weg – spirituelle Anmerkungen

Alois Schwarz
Was sagt uns Gott durch den Katechumenat?

Johannes Panhofer
Wie finde ich Platz in einer christlichen Gemeinschaft?
Ermutigende und hinderliche Bilder von Gemeinde und
die christliche Berufung

Ursula Struppe
Integration – am Beispiel Wien

Walter Krieger
Epilog

Forum

Hadwig Müller
Was macht den Unterschied aus?
Bericht von einer Gemeindestudie in Aachen

François Wernert
Eine neue Gestalt der Kirche
Die örtlichen Gemeinden im Bistum Poitiers

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Aus Begegnungen können Bewegungen entstehen, die Bedeutung gewinnen und damit auch Bewertungen auf sich ziehen, von unmittelbar Beteiligten zunächst, später von allen, die davon hören und lesen. Jede Predigt ist eine solche Begegnung, die Bewegung hervorruft, Zustimmung oder Ablehnung, Bedeutung gewinnt und zu bewährten oder gelegentlich ganz neuen Bewertungen der Realität, auch der eigenen Existenz führen kann.

Von aktuellen Begegnungen europaweit, die Bedeutung gewannen und weiter hervorbringen, berichtet dieses Heft in seinem zweiten Teil, vom 22. Europäische Treffen für den Katechumenat zum Thema INTEGRATION, an dem über 80 Teilnehmer aus 22 Ländern teilnahmen. Im ersten Teil sind grundsätzliche Beiträge zur Betrachtung derjenigen Begegnung versammelt, die jede Predigt bewirkt, und Überlegungen zum Wesen dieser Grundform christlicher Praxis und zu ihrer Förderung skizziert.

Dieses Heft der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN ist fürs erste das letzte Heft, das in gedruckter Form erscheint. Einem Beschluss der Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom September 2009 folgend, werden die PThI vom Jahrgang 2010 an in einer Online-Fassung publiziert. Die nächste Ausgabe ist für Julii geplant. Die Hoffnung auf eine weitere Verbreitung durch das Internet überwog die Sorge, es könnten sich buchgewohnte treue Leser enttäuscht abwenden. Natürlich wurde in der Aussprache in Leitershofen auch der Gedanke an eine Rückkehr zur Druckfassung erwogen, falls sich die Online-Publikation nicht bewähren sollte: Dazu wurde kein Beschluss gefasst. Es wird allerdings voraussichtlich die Möglichkeit geben, die PThI auf dem Weg des „Print-on-demand" auch in Buchform in die Hand zu bekommen.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –

Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Aus Begegnungen können Bewegungen entstehen, die Bedeutung gewinnen und damit auch Bewertungen auf sich ziehen, von unmittelbar Beteiligten zunächst, später von allen, die davon hören und lesen. Jede Predigt ist eine solche Begegnung, die Bewegung hervorruft, Zustimmung oder Ablehnung, Bedeutung gewinnt und zu bewährten oder gelegentlich ganz neuen Bewertungen der Realität, auch der eigenen Existenz führen kann.

Von aktuellen Begegnungen europaweit, die Bedeutung gewannen und weiter hervorbringen, berichtet dieses Heft in seinem zweiten Teil, vom 22. Europäische Treffen für den Katechumenat zum Thema INTEGRATION, an dem über 80 Teilnehmer aus 22 Ländern teilnahmen. Im ersten Teil sind grundsätzliche Beiträge zur Betrachtung derjenigen Begegnung versammelt, die jede Predigt bewirkt, und Überlegungen zum Wesen dieser Grundform christlicher Praxis und zu ihrer Förderung skizziert.

Dieses Heft der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN ist fürs erste das letzte Heft, das in gedruckter Form erscheint. Einem Beschluss der Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom September 2009 folgend, werden die PThI vom Jahrgang 2010 an in einer Online-Fassung publiziert. Die nächste Ausgabe ist für Juli geplant. Die Hoffnung auf eine weitere Verbreitung durch das Internet überwog die Sorge, es könnten sich buchgewohnte treue Leser enttäuscht abwenden. Natürlich wurde in der Aussprache in Leitersitzen auch der Gedanke an eine Rückkehr zur Druckfassung erwogen, falls sich die Online-Publikation nicht bewähren sollte. Dazu wurde kein Beschluss gefasst. Es wird allerdings voraussichtlich die Möglichkeit geben, die PThI auf dem Weg des „Print-on-demand" auch in Buchform in die Hand zu bekommen.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –

Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Verkündigung zwischen Intention und Imagination

Paul Deselaers
Martin Ebner
Heinz-Günther Schöttler
Bernhard Spielberg
Reinhard Schmidt-Rost
Klaus Müller
Beate Hirt
Franziska Loretan-Saladin
Michael Felder
Jutta Koslowski

Paul Deselaers

Die Wiederentdeckung der Psalmen
Eine Anregung für die Predigtpraxis

für Erich Zenger zum 5. Juli 2009

Psalmen als liturgische Gebete und Gesänge

Angesichts der großen kirchlichen Reformbewegungen, die die Quellen des christlichen Lebens wie Bibel, Liturgie, Ökumene, Gemeinde, Jugendarbeit neu erschlossen haben, hat das II. Vatikanische Konzil diese Aufbrüche bestätigt und zugleich vertieft, indem es die unvergleichliche Bedeutung der Heiligen Schrift für die Feier der Liturgie hervorgehoben hat. In der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* heißt es: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muss jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt." (SC 24) „Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden." (SC 30)[1]

So eindeutig hier die Psalmen genannt werden, so begegnen sie doch allein als Gesangs- und Gebetstexte. Der Blick in die liturgischen Bücher erweist, dass die Psalmen als Antwortgesang nach einer Lesung, als tragende Elemente im Stundengebet und auch als Gebetsformulare eingesetzt sind. Dabei scheint die Voraussetzung gemacht, dass die Psalmen fraglos aus sich heraus verständlich sind. Hört man sich in den Gemeinden um, in denen der Psalmengesang einen festen Platz hat, gibt es eine doppelte Antwortstruktur: Einmal wird es als schön empfunden, die Psalmverse, zumal im Wechsel mit einem Kantor, zu singen. Zum anderen wird nicht selten gefragt: Was singen wir denn da? Können das noch unsere Lieder sein? Aufgrund der Frage eröffnet sich für den

1 Konstitution über die heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare Teil I, Freiburg-Basel-Wien 1966, 35;37.

Psalmengesang der Gemeinde ein Aufgabenfeld. „Auch hier fehlen bisher überzeugende und praktikable Lösungen."[2] Diesem Anliegen widmet sich auch nachdrücklich die Kommission für das neu zu erarbeitende Gotteslob.
Sollen nun die Psalmen in ihrer weit verzweigten Ausstrahlungskraft neu entdeckt werden, bedürfen sie einer Erschließung. Dazu gibt es Spuren, die durchaus weiterverfolgt werden oder weiterverfolgt werden können – hier in der Art einer kleinen Erkundungstour ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.

Psalmen als Spiegel der menschlichen Grundsituation

Psalmenauslegungen waren immer schon ein Anreiz, Grundgedanken zum Menschsein vor, gegenüber und in Verbindung mit Gott zu entwickeln. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts gibt es eine intensive Beschäftigung mit den Psalmen, etwa um sie auf jene Elemente hin zu durchdenken, die „menschliche und religiöse Urlaute mit Grundmotiven der Offenbarung zu einem starken Akkord" zusammenzubringen suchen.[3] Vorrangig ist das Bemühen, die Fremdheit der Psalmen ernst zu nehmen, um „sich mit den Grundakten, die die Psalmen verwirklichen, vertraut zu machen – eine Bemühung, die nicht mit dem Beten selbst zu verwechseln ist."[4] Auf diese Weise wird erinnert, dass die Offenbarung Gottes von außen kommt: Gott ist der Ferne, der von außen her Nähe schafft, umstürzende Nähe. Er verändert menschliches Leben seit je her, und der Mensch davon so berührt, dass er sucht und lernt, darauf zu antworten. Ausgehend von der Tatsache, dass die Psalmen poetische Texte sind, entwickelt Thomas Merton die Perspektive, dass nur als solche die Psalmen die Aufgabe erfüllen können, „die Menschenseelen für die Vereinigung mit Gott zu befähigen".[5] Ihre kristallene Klarheit allein ermöglicht nach diesem radikalen Mönch, dass der Psalmbeter sich Gott vollständig hingibt. Mit Nachdruck betont C. S. Lewis, man müsse die Psalmen „als Gedichte lesen, als Lyrik mit all den Freiheiten und all der Formelhaftigkeit …, die der Lyrik eignen." So würden sie „eine kleine Inkarnation, wodurch etwas, was vorher unsichtbar und unhörbar war, einen Leib bekommt." Damit aber rufen sie den erbittertsten Widerstand der „Halb-Gläubigen aller Schattierungen" hervor.[6] Um „Neues Leben aus den Psalmen" geht es

2 Wolfgang Bretschneider, Musik als wesentliches Element einer menschenfähigen Liturgie. Acht Thesen, in: Benedikt Kranemann / Eduard Nagel / Elmar Nübold, Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 1999, 88-92;89.
3 Romano Guardini, Weisheit der Psalmen. Meditationen, Würzburg 1963, 9.
4 Hermann Krings, Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen, Würzburg o. J., 12.
5 Thomas Merton, Brot in der Wüste, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 59.
6 C. S. Lewis, Das Gespräch mit Gott. Bemerkungen zu den Psalmen, Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, 10;13;15.

Albert Stüttgen. Die innere Bewegung der Psalmen sei, „dass Gott als die ihm [dem Menschen] unverfügbare Lebensfülle in sein Leben eindringt" und es von Grund auf erneuert.[7] Auf dieser Linie ist noch eine andere Lesart der Psalmen zu erwähnen, „die Menschen in seelischer Not diese uralten Gebete zugänglich machen."[8] Diese exemplarischen Stimmen ließen sich vielfach erweitern.

Psalmen als Inspiration der Dichterinnen und Dichter

Dichterinnen und Dichter wählen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in ihren lyrischen Texten vielfach die Gattung „Psalm", ohne dass damit eine unmittelbare Aussage getroffen wäre, an die biblische Tradition anzuknüpfen oder auch anknüpfen zu wollen. Auch darin haben die Psalmen wohl die stärkste literarische Wirkung aller biblischen Texte entfaltet. Eine Beobachtung zu den Psalmen des 20. Jahrhunderts geht dahin, dass Mangel- und Leiderfahrungen zum Psalmendichten geführt haben, dass jedoch der Weg zum Psalmenbeten bzw. zum befreienden Handeln aus der betenden Vergewisserung kaum eingeschlagen wird. Zu einem beträchtlichen Teil sind die Psalmen des 20. Jahrhunderts am Rande oder außerhalb der Kirchen entstanden. Das Ziel der Dichter und Dichterinnen in ihren Individualpsalmen ist einerseits die Wahrhaftigkeit der Begegnung. Denn jedes Gedicht will auf ein Du stoßen. Freilich geschieht die Anrede wie im Gebet mit „Du", doch das bezieht sich auf einen fremden Gott, will gerade nicht im biblischen Sinn verstanden werden. Andererseits wehren sich die ganz und gar nicht gängigen Texte gegen eine voreilige Vereinnahmung und halten dazu an, die Sinnsuche der Künstler auszuhalten und mitzubuchstabieren. Sprachbilder von großer Leuchtkraft bereichern aus diesen Texten, und sie schenken Einblicke in das, was ins Wort gefasst wurde, das Leben spendend wirkt. Die solchem Wort eigene Dynamik, die Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Verstummen je und je anders zu wahren, mag ein Verweis auf die grundlegende Daseinserfahrung dieser Künstler sein.[9] Die thematische Vielfalt, die immer auf die existentielle Situation der Dichter bezogen ist, wird von Erfahrungen bestimmt, die einer auf die Immanenz verwiesenen, vereinsamten und leidenden Existenz eigen sind und das religiöse Heilsangebot

7 Albert Stüttgen, Ufer und Horizont. Neues Leben aus den Psalmen, Mainz 1985, 108.

8 Helmut Jaschke, „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir". Psychotherapie aus den Psalmen, Freiburg-Basel-Wien 1989, 8; vgl. dazu auch: Ingrid Weber-Gast, Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Eine Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners, Mainz 1978.

9 Vgl. dazu die verdienstvollen Sammlungen: Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, hrsgg. v. Paul Konrad Kurz, Freiburg-Basel-Wien 1978; Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts, hrsgg. v. Paul Konrad Kurz, Zürich-Düsseldorf 1997; Ich höre das Herz des Himmels. Moderne Psalmen, gesammelt von Paul Konrad Kurz, Düsseldorf 2003.

kritisch beleuchten oder zurückweisen.[10] Es scheint, dass die dichterische Bezugnahme auf die Psalmen zu einer neuen „Inventur" der Christen für das geführt hat, was ihnen mit den Psalmen als Vermächtnis überlassen ist.

Psalmen als Quelle von Spiritualität

Eine weitere Spur, die vielfach anzutreffen ist, sind Übersetzungen bzw. Nachdichtungen der Psalmen[11] bzw. aktualisierte Psalmengebete.[12] Sie versuchen, eine jeweilige existentielle Situation zu thematisieren und ins Wort zu bringen zu Gott hin, dabei immer auch in Anlehnung an biblische Sprachwendungen. Von anderer Kraft sind dabei noch einmal biographische Verortungen von Psalmversen, die in bestimmten Lebenssituationen Orientierung oder einfach den Mut zum Standhalten gegeben haben, weil aus diesen Worten der Psalmen die Aussicht auf Gehört- und Aufgenommenwerden durch Gott entgegenkam.[13] Solche persönlichen Einblicke erweisen auch, wie stark die Psalmen, zumal im Raum der evangelischen Kirche, mit dem Leben verbunden wurden. Sie sind die unerschöpflichen Quellen von biblischer Spiritualität. Von daher wurden solche Veröffentlichungen gerne aufgenommen, die versucht haben, die Psalmen lebensnah zu erschließen.[14]

---

10 Vgl. dazu: Cornelius Hell / Wolfgang Wiesmüller, Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Band 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 158-204.

11 Vgl. z.B. Franz Johannes Weinrich, Die Psalmen deutsch, Aschaffenburg 1968; Die Berge tanzten. Die Psalmen, aus dem Urtext übertragen von Alisa Stadler, Wien-München 1986; Fridolin Stier, Mit Psalmen beten, hrsgg. v. Eleonore Beck, Stuttgart 2001; Pirmin Hugger, Meine Seele. Preise den Herrn. Gotteslob als Lebenssinn, Münsterschwarzacher Kleinschriften 4, Münsterschwarzach 1979; Ders., Ein Psalmenlied dem Herrn, Münsterschwarzacher Kleinschriften 8;9;10, Münsterschwarzach 1980; Arnold Stadler, Die Menschen lügen. Alle. und andere Psalmen, Frankfurt a. M.-Leipzig 1999.

12 Vgl. u. v. a. vor allem: Ernesto Cardenal. Das Buch von der Liebe. Lateinamerikanische Psalmen, Wuppertal ^{2}1973; Severin Schneider, denn du bist da. Psalmengebete, Würzburg 1972; Ders., Dich suchen wir. Psalmengebete, Würzburg 1973; Winfried Schiffers, Du hast die Antwort längst. Psalmen für unsere Zeit, Gütersloh 1982; Konrad Jutzler, Aussicht auf Leben. Christliche Psalmen, Göttingen-Zürich1994.

13 Vgl. Warum ich Christ bin, hrsgg. v. Walter Jens, München 1982, darin vor allem die Beiträge von Heinrich Albertz 17-24; Jürgen Moltmann 264-280;270f., die sich auf Psalmverse beziehen.

14 Vgl. z.B. Notker Füglister, Das Psalmengebet, München 1965; Othmar Schilling, Israels Lieder – Gebete der Kirche, Stuttgart 1966; Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Freiburg-Basel-Wien 1979; Hedvig-Teresia von Peinen, „Zeig mir den Weg, den ich gehen soll". Psalmen – Gebetbuch der großen Ökumene, Regensburg 1981; Georg Braulik, Psalmen beten in Freude und Leid, Wien-Freiburg-Basel 1982; Psalmen. Ökumenischer Arbeitskreis für Bibelarbeit, Basel-Zürich-Köln 1982; Gottfried Bitter / Norbert Mette (Hgg.), Leben mit Psalmen. Entdeckungen und Vermittlungen, München 1983; vgl. auch: Gerhard

Psalmen im Blickpunkt der exegetischen Forschung

Schließlich gehört der Aufbruch der Psalmenexegese in das Thema. Es wurde ein innovativer Ansatz zum Verständnis der Psalmen entwickelt. Er besagt, dass Psalmenexegese und Psalterexegese notwendig aufeinander bezogen sind. Gerade wenn nämlich über die Einzelauslegung eines Psalms hinaus, die sein individuelles Profil als geschlossenen Einzeltext freilegt, gefragt wird, in welchen Zusammenhang er denn eingebettet ist, wird die Entdeckung sein, dass er sich geradezu aus sich selbst für den größeren Textzusammenhang öffnet. Wird der Psalm vom übergreifenden Buchzusammenhang des Psalters her gelesen, erschließen sich vielfältige Bedeutungsdimensionen, die bis in die neueste Zeit oft nicht wahrgenommen worden sind. Einzelpsalm und Psalter werden so auf überraschende Weise bereichert und mit der gesamten Bibel verwoben. Für diese Arbeit stehen maßgeblich Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld[15] sowie Bernd Janowski[16]. Damit ist für das Verständnis der Psalmen durchaus ein komplexer Zugang vonnöten. Nur er allein kann dazu beitragen, dass die Psalmen wieder gewonnen werden für eine Praxis der Psalmenmeditation, in der die Psalmen in der *lectio continua* rezitiert und meditiert werden. Damit können sich feinsinnige anthropologische und theologische Zusammenhänge ergeben, deren Wahrnehmung schon immer als das besondere Merkmal des Glaubens galt, der aus dem Hören kommt. Die vielen Wege der Psalmenforschung legen frei, dass der Psalter ein Buch des Lebens ist und dass die Psalmen der Gottesreich-Botschaft, die Juden und Christen gemeinsam ist, den Weg bereiten, indem sie wahrgenommen und gebetet werden.

Psalmen in der gottesdienstlichen Verkündigung

Wie sieht es auf dem Hintergrund der so unterschiedlichen wirkungsgeschichtlichen Strahlungen der Psalmen mit der Psalmenpredigt aus? In der Fülle von Publikationen zu den sonntäglichen Predigttexten gibt es nur eine verschwindend geringe Zahl von Versuchen, Psalmen in der Verkündigung zu erschließen.[17] Als Anlässe für Psalmenpredigten seien

---

Ebeling, Psalmenmeditationen, Tübingen 1968 u.a.m.

15 Vgl. nur die großen Kommentarbände: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2000; Dies., Psalmen 101-150, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2008; Dies., Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB), Würzburg 1993, und zahllose Einzelstudien.

16 Vgl. etwa Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie des Psalmen, Neukirchen-Vluyn ^{2}2006.

17 Vgl. diese Beispiele: Worte zu Psalmen. Predigten – Meditationen – Gottesdienste. Hrsgg. v. Horst Nitschke, Gütersloh 1983; Friedhelm Mennekes, Psalmen deuten die Wege des Lebens. Verkündigung in der österlichen Bußzeit, Stuttgart 1986; Franz-Josef Ortkemper (Hrsg.), Neue Predigten zum Alten Testament. Psalmen, Stuttgart 1995.

hier genannt: der Plan einer Predigtreihe (s. Mennekes), der Blick auf die unterschiedlichen Gebetsgattungen (s. Ortkemper) oder einfach die Entdeckung, hier auf eine „Lücke" gestoßen zu sein oder sich von einem Psalm die Agende für den Gottesdienst vorgeben zu lassen (s. Nitschke). Die Chance, sich Psalmenpredigten zu widmen, findet bereits in den vorgenannten Möglichkeiten eine reichhaltige Begründung.[18] Schnell könnten die Vorbehalte und Einwände, die Psalmen seien zu fremd, überwunden werden, zumal der Blick auf die Wirkungsgeschichte der biblischen Psalmen zeigt, wie sehr Menschen sich zu allen Zeiten – trotz oder wegen ihrer Fremdheit – sich von ihnen haben inspirieren und in neue Dimensionen der Beziehung zu ihrem eigenen Leben und zum lebendigen Gott haben führen lassen. Eine genaue Textarbeit der Psalmen erweist auch, dass die intertextuelle Lektüre von Altem und Neuem Testament bereichert und vertieft werden kann.[19] Dem Anliegen der Erschließung der Psalmen dienen auch Katechesen von Papst Benedikt XVI. in seinen Generalaudienzen.[20] Wie jedoch könnte eine alltägliche Erschließung der Psalmen im Gebetszusammenhang des Gottesdienstes aussehen, die die Psalmen einerseits näher bringt und andererseits das Gebet der zum Gottesdienst Versammelten befruchtet und vertieft, ja eine Begegnung mit dem Grund des Lebens ermöglicht?

Psalmen als Thema der Homiletik

Dazu lege ich die kleine Beschreibung eines Versuchs vor, den ich im Rahmen eines Lehrauftrags für Homiletik an der Westfälischen-Wilhelms-Universität zum sechsten Mal in einem Sommersemester (SS 2004-SS 2009) unternommen habe. Hintergrund für dieses Projekt ist einerseits eine gewisse Ermüdung der Studierenden in der Gestaltung einer „Statio" in Übereinstimmung mit der amtlichen „Ordnung des Predigtdienstes von Laien" und andererseits eine nachhaltige Reaktion vieler Mitfeiernden im Gottesdienst, die kein Verständnis für diese „vorgezogene Predigt" haben und den Zusammenhang von Schriftwort und Auslegung geradezu einklagen. Aus diesen Wahrnehmungen ist die Idee zur „Übung: Psalmen predigen. Einführung in die gottesdienstliche Wortverkündigung" entstanden. Beim Start habe ich diese Lehrveranstaltung zusammen mit Professor Dr. Erich Zenger in seinem letzten Dienstsemester gehalten. Die Vorgabe war, dass die Studierenden den Antwortpsalm erschließen. Besonderes

18 Vgl. dazu: Paul Deselaers, Psalmen predigen. Ermutigung aus der neuen Psalmenforschung, in: Frank-Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (HBS 44), Freiburg-Basel-Wien 2004, 158-173.

19 Vgl. den aspektreichen Beitrag zu Ps 103 von Christoph Dohmen, Von Gott zu Gott sprechen. Wenn die Theologie ins Gebet genommen wird, in: GuL 74 (2001), 326-335.

20 Vgl. Benedikt XVI., Die Botschaft der Psalmen. Mit dem Papst beten, Stuttgart 2006 ff.

Augenmerk sollte dabei auf den zumeist als Psalmausschnitt gestalteten Antwortpsalm, auf den Bezug zur vorangehenden Lesung und auf die Gestalt der Darbietung (singen/sprechen) gelegt werden.

Die konkrete Übung

Die Lehrveranstaltung ist so aufgebaut, dass eine erste Phase der theoretischen Einführung und Grundlegung der Predigtarbeit gewidmet ist. Zu ihrem Ende hin werden vor allem die unterschiedlichen Dimensionen der Verständlichkeit einer Predigt in den Blick genommen. Da die Predigten im Gottesdienst einer konkreten Gemeinde gehalten werden, ist von vornherein eine hohe Ernsthaftigkeit gegeben. Je eine Vierergruppe von Studierenden bekommt in der zweiten Phase einen Mentor zugeteilt, der mit der Gruppe die Fragen der praktischen Vorbereitung für die zu haltende Predigt bespricht. Zumeist ergeben sich vier Sitzungen, die mit einem Schriftgespräch zu den entsprechenden Antwortpsalmen beginnen und mit einem ersten Sprechversuch enden. Verwoben mit dieser Phase ist die dritte Phase der sprecherzieherischen Begleitung, die sich vor allem den sprechtechnischen und kommunikativen Eigenarten der Einzelnen widmet und Hilfestellung gibt. In der vierten Phase wird die Predigt in einer Abendeucharistie in einer der Kirchen in der Stadt Münster gehalten. Die Gemeinden wie auch die Vorsteher der Gottesdienste sind entsprechend mit dem Projekt bekannt gemacht. Die fünfte Phase wird durch zwei Stufen der Reflexion gebildet. Zunächst wird die mitfeiernde Gemeinde gebeten, Rückmeldung zu geben. In der Regel nehmen sich ca. zwanzig Personen die dafür bemessene Zeit einer Viertelstunde. Da bloßes „Gefallen" keine Kategorie ist, die im Lernen weiterhilft, wird nach den ersten Eindrücken von der Person, nach dem Inhalt, der zum Weiterdenken anregt, und nach Ratschlägen für Verbesserung gefragt. Die Rückmeldungen sind weithin gezielt, überlegt und engagiert. Die Studierenden sind durchweg erstaunt, wie sehr sie beim Wort genommen werden. Im Anschluss daran gibt es ein weiteres Nachgespräch mit den Studierenden und Ausbildenden. Neben ersten Rückmeldungen und Beobachtungen, die von den Gottesdienstmitfeiernden nicht genannt wurden, gibt es eine Reflexion auf die vorherigen Rückmeldungen aus der Gemeinde sowie die Bezugnahme zu den Inhalten der Einführungssitzungen, des Lernweges und noch ausstehender Lerngesichtspunkte. Am Ende einer Woche, in der auch im Blick auf die unterschiedlichen Predigten, die an den Tagen gehalten wurden, sehr viele Aspekte thematisiert werden können, steht die Frage an die Studierenden, was ihnen auf dem Weg zu ihrer eigenen (weithin ersten) Predigt geholfen hat und woran sie weiter arbeiten wollen.

Entdeckungen

Was ist nun in diesem Kontext der Ertrag im Blick auf die Erschließung der Psalmen in der Wortverkündigung im Gottesdienst?

1. Deutlicher als bei anderen Schrifttexten scheint mir im Rückblick auf die zurückliegenden unterschiedlichen Semester, dass die Studierenden von den Psalmen her unmittelbar in folgende Fragestellungen hineingenommen werden: Wie gelingt mein/unser Leben in dieser Welt? Wie kann ich zusammenhalten, dass die Welt einerseits als Welt Gottes, als seine gute Schöpfung geglaubt wird und andererseits sich katastrophisch in Erfahrung bringt? Was bedeutet die Zusage Gottes, dass ich in dieser Welt von ihm gehalten bin – auf dem Hintergrund der bohrenden Frage, ob er sich für mich interessiert, ob er an mir Anteil nimmt und mich versteht, anders als die Großen der Welt? Was braucht es, dass ich motiviert werde, etwas dazu mitzutun, dass die Welt eine Welt mit mehr Gerechtigkeit wird?
2. Die Psalmen können kaum anders zur Sprache kommen als in persönlicher Rede, im Ich-Sagen. Lehrhafte Rede, nicht selten gerne gewählt, versagt hier und wird den Psalmen nicht gerecht. Persönliche Rede kennt eben auch die offenen Stellen, kennt die nicht beantworteten Fragen. Sie lebt mitunter davon, dass ich nicht schon erfahrungsbezogen etwas erzählen kann, sondern mich auf den Weg der Suche machen muss, um etwa der Ansage Gottes, er werde retten, indem er Feinde zusammenführt (vgl. Ps 48), einen Vorschuss an Vertrauen zu geben. Von Psalmen zu sprechen bedeutet immer auch „Gott lernen", seine Offenbarung lernen, die sich in den Psalmen vermittelt.
3. Viel Fremdes enthalten die Psalmen. Nicht immer kann das Fremde aufgeschlüsselt werden. Die Zuhörenden reagieren sehr genau darauf, ob jemand sich fraglos auf die Seite des Fremden stellt, indem er es für selbstverständlich hält und dadurch die Fremdheit überspielt, oder ob er sich vom Fremden anfragen lässt und mit offenen Fragen lebt, die Entdeckungswege öffnen und Verständnis wecken können. Der Umgang mit dem Fremden erweist sich als Prüfstein, ob jemand sich dem unverfügbaren Gott aussetzt und sich sowohl an seine Nähe wie zugleich auch an seine Fremdheit gedanklich heranwagt und sie an sich herankommen lässt.
4. Hinsichtlich der Gestaltungsform der Psalmenpredigt hat sich Folgendes bewährt: **a.** Gerne wird eine Spruchpredigt gewählt. Ein einzelner Psalmvers wird ausgeleuchtet, so dass er mitgenommen werden und sich einsenken kann („Davon nehme ich etwas mit." – heißt nicht selten die Reaktion.). Unterschiedliche Zugangs- und Verstehensebenen lassen sich verhältnismäßig leicht einander zuordnen, so dass gerade im Abendgottesdienst nach einem anstrengenden Tag eine transparente Struktur den Menschen, die den Gottesdienst mitfeiern, entgegenkommt. **b.** Ein weiteres Modell versucht, Lesung und Antwortpsalm in

Verbindung zu setzten. In der Regel wird der Psalm als Resonanzraum für den Lesungstext wahrgenommen. Dadurch bekommt der Psalm Farbe und Lebendigkeit, weil er die Fragen der Lesung aufnehmen und in das Sprechen zu Gott wenden kann. **c.** Mitunter wird eine Spannung zwischen der Lesung und dem Psalm aufgespürt (vgl. z.B. Dienstag der 12. Woche Jahr II mit 2 Kön 19,9b-11;14-21;31-35a;36 und dem Antwortpsalm Ps 48,2-3b;3c-4;10-11). Zwar ist der Psalm thematisch in Anlehnung an den Text aus 2 Kön 19 gewählt. Doch werden zwei unterschiedliche Gottesbilder vermittelt: Während 1 Kön 19,35a von dem Gott spricht, der durch seinen Engel die Feinde vernichtet, begegnet in Ps 48,10 der Gott, über dessen Huld nachgedacht wird. Diese Zuordnung der Schrifttexte spielt die Frage zu, wo der Mensch lernen kann, Feinde nicht zu vernichten, sondern zu verwandeln. In der Spannung der unterschiedlichen Texte erscheint Gott als der, der das kann, was wir mit ihm zu lernen haben: Er rettet, indem er Feinde zusammenführt – auf dem Zion. Auf diesem Hintergrund wird die Predigt komplexer, führt hinein in einen Lernweg. Dem entspricht dann auch am ehesten die durch das lernpsychologische Modell gegebene Gliederung.

5. In der unmittelbaren Nähe von gemeinsam gesprochenem bzw. gebetetem oder gesungenem Psalm in Verbindung mit der Auslegung wird die Bedeutung von gemeinsamem Beten und Singen manifest. Hier wird der Gott, von dem gesprochen wird, als der gegenwärtige und als der hörende geglaubt und angesprochen, der uns aus den Schmerzzonen des Lebens rettend herausführt, der auf den Wegen in dieser Welt gegenwärtig ist. Das Gebet ist der Ort der Kommunikation mit jenem Gott, der uns in den Geschichten und Gebeten der Offenbarung anspricht. Auch die Realpräsenz der eigenen und von Zeitgenossen überbrachten Geschichten wird eingeholt, indem sie als von ihm getragene vergangene, gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeiten geglaubt werden. Diese Dimension macht den Psalter zu einem Gebetbuch der großen jüdisch-christlichen Ökumene und zu einem Predigtbuch des Lebens mit dem einzigen Gott. Im Verkündigungsdienst werde ich deshalb nie aus der Frage entlassen, ob ich selbst dem Gott des Lebens glaube, ob ich mich an ihm berge, ob ich zulasse, dass er sich mir als Gott des Lebens erweist, ob ich mich von ihm bewegen lasse, mit den mir möglichen Kräften mitzutun an der Bewahrung seiner Schöpfung. Aus dem Gebet, das „zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite" (Dietrich Bonhoeffer) gehört, erwächst vielleicht am ehesten der Geist der Geduld, der erst dann zum Zeugnis leitet, wenn etwas gründlich und in der Tiefe durchdacht und durchbetet ist. Zugleich ersteht der Geist der Einfühlung, der den rechten Augenblick abwartet, um die Ermutigung, die Mahnung oder den Einspruch vorzutragen.

Die Psalmen werden uns als Gottes Wort in den Mund gelegt. Deshalb schenken sie die unumstößliche Zuversicht, von ihnen zu dem getragen zu werden, der das Leben schenkt und ist. Das ist ein nachdrücklicher

Eindruck aus der Lehrveranstaltung „Psalmen predigen“.

Martin Ebner

Vom Text zur Predigt

Gedanken eines Exegeten zur Predigtarbeit

Obwohl ich Exeget bin, muss ich mit aller Deutlichkeit sagen: Predigen heißt nicht, von der Kanzel aus Exegese treiben. Das wäre bestenfalls eine exegetische Katechese oder im schlechtesten Fall eine zu kurz geratene Vorlesung. Predigt ist der Bibeltext schon selbst. Denn von Anfang an haben die biblischen Autoren konkrete Adressaten vor Augen, die sie ermutigen, ermahnen – auf jeden Fall in ihrer spezifischen Situation treffen und bewegen wollen. Und unsere Texte wurden schon immer fortgeschrieben, „re-zipiert" im besten Sinne des Wortes: wieder aufgegriffen unter neuen Aspekten, im Horizont neuer Situationen. In der klassischen Exegese fördert die Literarkritik mit der Herausarbeitung verschiedener Schichten und die Redaktionskritik mit der Bestimmung der Absicht des jeweiligen Redaktors diesen Fortschreibungsprozess zutage.

Vom biblischen Ansatz her und in der Linie der biblischen Texte gesehen heißt „predigen" also: die begonnene Bewegung fortsetzen, den Text aufgreifen unter neuen Gegenwartsaspekten im Blick auf die Hörer. Die Vertiefung in die Exegese ist dabei ein Teilschritt bei der Vorbereitung der Predigt, wodurch es evtl. zu einer Korrektur oder Bestätigung meines neuen Ansatzes, vielleicht sogar zu einer Inspirierung kommen kann, bestimmte Phänomene der Gegenwart unter einem spezifischen Aspekt des biblischen Textes ins Visier zu nehmen und zu beleuchten.

Für den Prozess der Predigterstellung werden 7 Schritte benannt, die der eigenen Erfahrung entstammen und hier idealtypisch angeordnet sind.

Schritt 1: Ich an meinem Schreibtisch

Kopfkino: Ich schaue mich an. Was treibt mich um? Was beschäftigt mich? In welcher Situation bin ich? In welcher Stimmung? Welche Probleme gehen mir im Kopf herum? Ich halte diese Dinge – am besten schriftlich – fest, damit ich meine subjektiven Anteile bei der Wirkung des biblischen Textes auf mich und bei der Wahl meines Predigtakzents später präziser erkennen kann. Umgekehrt kann ich so prüfen, *ob* und *wie stark* der Hörer mein ICH in der Predigt spüren *darf*. Auf Dauer gesehen kann diese Vorübung mich auf jeden Fall vor zwei Extremen bewahren: dass nämlich mein ICH die Predigt (und den Bibeltext) überschattet oder dass mein ICH in der Predigt überhaupt nicht vorkommt.

Schritt 2: Den *Text* laut lesen

Ich lese den Schrifttext des kommenden Sonntags[1] laut, am besten lasse ich mir den Text vorlesen; ich könnte den Text auch auf Tonband aufnehmen und mir den Text (mehrmals) anhören. So trete ich spürbar in den Kommunikationsprozess ein, den der Bibeltext als „Ansprache" an Menschen eröffnen will. Ich halte dann fest: Was spricht mich spontan an? Was fällt mir ein? Woran denke ich? Was bleibt mir rätselhaft? Wogegen sträube ich mich?

Um die Vielschichtigkeit des Textes zu erleben, wäre es einen Versuch wert, den Text mit verschiedenen Betonungen zu lesen. Es lohnt sich, geradezu experimentell jeweils ein anderes Wort in einem bestimmten Satz zu betonen, die Pausen anders zu legen – und mich dann zu fragen: Welche unterschiedlichen Nuancierungen des Textes höre ich?

Ich könnte verschiedene Übersetzungen zur Hand nehmen, neben der Einheitsübersetzung die Übersetzung des Neuen Testamentes von Fridolin Stier (wortgewaltig) oder die des Münchener Neuen Testamentes (ganz nahe am griechischen Text). Für das Alte Testament entsprechend die Übersetzung von Martin Buber oder die der Elberfelder Bibel. Auch im Blick auf die unterschiedlichen Betonungen und die verschiedenen Übersetzungen halte ich fest, was mir aufgefallen und eingefallen ist.

Schritt 3: Ich gehe mit dem Text durch die Straßen meiner *Gemeinde*

Ich gehe mit dem Schrifttext durch die Straßen meiner Gemeinde. Bei welchen Häusern fallen mir Verbindungslinien zum Schrifttext ein? Wo wäre dieser Text Balsam fürs Herz? Wo wäre der biblische Text eine Herausforderung? Wo könnte er Trost bringen? Wo würde er Widerspruch ernten?

Ich stelle mir vor: Ich stehe am Ambo meiner Pfarrkirche. Welche Gesichter sehe ich? Wie wirkt mein Text auf diese Menschen? Was geht in ihnen vor, wenn sie den Text hören? ‚Auch in diesem Fall halte ich fest, was mir aufgefallen ist, was mir wichtig geworden ist, welche konkreten Fälle mir vor Augen getreten sind.

Zwischenbilanz: Ich gehe meine bisherige Materialsammlung durch, meine Beobachtungen zu mir selbst, die ersten Textauswirkungen auf mich

1 Auf die Entscheidung zwischen Evangeliumstext, erster und zweiter Lesung wird hier nicht eingegangen; zur „Einblendung" der alttestamentlichen Lesung in den Predigtvorgang vgl. Schritt 4. Es wäre nicht die schlechteste Entscheidung, bei der wiederholten Wiederkehr des Lesezyklus oder für bestimmte Phasen des Kirchenjahres bewusst jeweils die alttestamentliche bzw. neutestamentliche Lesung als Predigttext zu wählen.

selber sowie die vermuteten Textauswirkungen auf die Gemeinde und frage mich, sozusagen in einer Bündelung des bisherigen Prozesses: *Wovon* möchte oder müsste ich reden? *Wie* müsste ich davon reden?

Schritt 4: Exegese als Kontrolle und Vertiefung

Eigenständige Exegese

Zunächst sollte ich mir zutrauen, mit meinen eigenen Mitteln den Text analytisch unter die Lupe zu nehmen, mit Hilfe ganz einfacher Methoden:

1. Ich könnte versuchen, den Urtext (in einer Interlinearübersetzung) zu lesen und dabei auffällige Wörter (mit Hilfe eines Lexikons) auf ihren Ursprungssinn hin zu befragen.
2. Sofern es sich um eine Erzählung handelt, untersuche ich die Personenkonstellation: Wer hält zu wem? Wer ist gegen wen? Wer steht im Mittelpunkt, wer am Rande? Verändern sich die Positionen? Ich erstelle mir eine graphische Skizze.
3. Sofern es sich um einen argumentativen Text (Reden im Johannesevangelium, Briefe) handelt, untersuche ich das Wortgeflecht, streiche gleiche Begriffe mit der gleichen Farbe an. Ich ordne die Begriffe einander zu: Welche stehen im Vordergrund, welche Begriffe gehören zusammen, welche Begriffe stehen im Kontrast zueinander? Ich schaue mir den Argumentationsgang an: Auf welches Ziel steuert der Autor zu, welche Begründungen setzt er dafür ein, welche begrifflichen Polaritäten baut er dazu auf?
4. Ich gehe wichtigen Stichwörtern, Abstraktbegriffen wie Realien, mit Hilfe eines Bibellexikons nach: Was ist im Kontext der Alten Welt damit eigentlich gemeint?
5. Ich lese meine Stelle im Kontext der jeweiligen Schrift: also die Geschichten bzw. die Absätze davor und danach. Kann ich eine Fortführung erkennen oder eher eine Kontrastierung? Welches Licht fällt durch den Kontext auf meinen Bibeltext?
6. An dieser Stelle kann es hilfreich sein, die alttestamentliche Lesung des Sonntags im Blick auf den Evangelientext zu lesen. Welche Zusammenhänge kann ich erkennen? Wird der alttestamentliche Text im Evangelium aufgegriffen – und wie: Wird er zitiert, oder wird auf ihn angespielt? Dabei ist es immer wichtig, sich vor Augen zu halten, dass für die Ersthörer der Evangelientexte der alttestamentliche Text der *anerkannte* Text der Mutterreligion war und Jesus als derjenige vorgestellt werden soll, in dem Gott seine uralte Geschichte mit den Menschen weiterführt. Also frage ich mich: In wessen Fußstapfen steht Jesus im vorliegenden Text? Inwiefern aktualisiert er eine uralte

Erfahrung oder Hoffnung Israels?

7. Im Lesejahr A und C wird es äußerst aufschlussreich sein, die Synopse zur Hand zu nehmen[2] und zu schauen, wie Matthäus bzw. Lukas die markinische Geschichte aufgreifen: was sie weglassen, was sie stärker akzentuieren, was sie neu einbringen, in welchen neuen Kontext sie die alte Geschichte stellen. Die Synopse zu studieren, heißt in diesem Fall, die Predigtarbeit der beiden Großevangelisten zu studieren: Wie erzählen sie den Stoff der alten Geschichte so, dass ihre Hörer darin unmittelbar vorkommen, ihre Lebenssituationen widergespiegelt finden und eine Option erkennen können, die von der Option der vorliegenden markinischen Geschichte durchaus verschieden sein kann.

Expertenexegese

Vermutlich und hoffentlich bleiben bei dieser eigenständigen Exegese Fragen offen, so dass die Neugier auf die Expertenmeinung geweckt ist. Unter diesen Gesichtspunkten schaue ich jetzt in einem Kommentar nach, den ich zur Hand habe, oder – sofern ich mir über einen Themenkomplex einen Überblick verschaffen will – in einem theologischen Lexikon.

Schritt 5: Das „Knochengerüst" der Predigt

Jetzt ist es an der Zeit, das bisher gesammelte Material zu bündeln.

1. Rechenschaft: Ich gebe mir Rechenschaft darüber, in welchem Verhältnis meine *Assoziationen* zum Text (Schritte 1 und 2) zu meiner *analytischen Beschäftigung* mit dem Text (Schritt 4) stehen. Liege ich im Trend des Textes, nehme ich eine bestimmte Bewegung des Textes auf? Lassen sich Assoziationen zum Predigttext mit präzisen Textbeobachtungen in Verbindung setzen? In welchen Punkten widersprechen meine Assoziationen dem Text? Lässt sich das rechtfertigen?
2. Auswahl: Aus den vielen Assoziationen und textanalytischen Beobachtungen wähle ich aus und lege fest: *Wovon* will ich reden (Inhalt)? Und ich mache mir klar, *wie* ich davon reden möchte (herausfordern, ermutigen, in Frage stellen, bestätigen, Trost spenden).
3. Roter Faden: Entscheidend ist, dass ich bei *einer* Sache bleibe und mich nicht verzettele. Als Kontrolle könnte dienen, dass ich mir vorstelle, ein Nichttheologe fragt mich: „Was predigst du am Sonntag?" Könnte ich ihm in zwei oder drei Sätzen eine Antwort geben?

2 Zu empfehlen sind nach wie vor die Synopse von Josef Schmid (im Blick auf die Anordnung der Stoffe) und die Synopse zum Münchener Neuen Testament (wortgetreue Übersetzung).

Schritt 6: Das „Fleisch" der Predigt

Ich sammle, was zu meinem Predigtansatz passt und dazugehört. Zunächst gehe ich meine eigenen Assoziationen und textanalytischen Beobachtungen durch, dann nehme ich Predigthilfen zur Hand und suche nach einem passenden Zitat, einer Geschichte, einem literarischen Text oder einem Bild. Dabei ist es von Vorteil, eine Zitatensammlung, Sprichwörterbücher und vielleicht sogar ein etymologisches Lexikon zur Hand zu haben.

Schritt 7: Der Text der Predigt

In diesem letzten Schritt gilt es, für den gewählten Predigtinhalt und das Predigtziel den Aufbau festzulegen. Dabei sollte ich mir zu Herzen nehmen, was Medienforscher festgestellt haben: Die ersten 17 Sekunden entscheiden (im Radio) darüber, ob jemand zuhört oder nicht. Also sollte ich auf keinen Fall so beginnen: „Wie wir gerade im Evangelium gehört haben …" Oder: „Als ich mir überlegte, was ich Ihnen heute sagen soll …" Besser einfach mitten hineinplatzen, etwa: „Schrecklich, wie das zu Ende geht." Oder: „Hätten Sie's gedacht?" Als Regel gilt jedenfalls: Gerade am Anfang sollte jeder Satz auf den nächsten neugierig machen. Dann steigt der Hörer ein.

Im Mittelteil der Predigt ist Argumentation nötig, die auf ein klares Ziel hinsteuert und möglichst konkrete Belege aufzuweisen hat. Dabei darf die Argumentation ruhig einseitig ausfallen; denn Predigt sollte nicht mit einem wissenschaftlichen Aufsatz verwechselt werden, in dem möglichst alle Forschungspositionen gegeneinander abgewogen werden. Predigt als *Ansprache* will die Hörer geistig in eine bestimmte Richtung bewegen, ohne dass sie darauf festgenagelt werden. In der Predigt teilt ein Mitchrist engagiert seine Lesart des biblischen Textes anderen mit. Hörer werden desto gespannter den Worten lauschen, je klarer der Prediger seine Option verfolgt und gleichzeitig signalisiert: Das ist *mein* Weg.

Der beste Schluss ist der, der die Hörer zum Nachdenken bringt. Ich versuche, meine Option möglichst klar und knapp auf den Punkt zu bringen, aber so, dass damit *nicht* das letzte Wort gesprochen ist. Hier helfen Formulierungen wie: „Für mich bedeutet das …" oder „Darin sehe ich …" Warum sollte schließlich eine Predigt nicht einmal mit einer (wirklich) offenen Frage enden?

Als Regel gilt: Auch mein Predigttext sollte vom Hörer eigenständig fortgeschrieben, eben „re-zipiert" werden können, ja mein Predigttext sollte die Hörer sogar dazu anregen, dass sie meinen Impuls weiterdenken und ihn für sich verändern.

Mehr als aus geschriebenen Worten über eine verantwortete Predigtvorbereitung lernt man von lebendigen Vorbildern. Deshalb ein *exemplum* am Ende: Ein Pfarrer aus meiner Heimat hat die Gewohnheit, am Montagmorgen den Predigttext des kommenden Sonntags abzuschreiben, in Griechisch. Er heftet ihn an die Tür seines Schreibzimmers. Die ganze Woche über geht er mit diesem Text durch die Gemeinde und durch sein eigenes Leben.

Heinz-Günther Schöttler

„Sola autem experientia facit theologum“ *(Martin Luther)*

Überlegungen zur theologischen Kompetenz des Predigers

Rolf Zerfaß, dem verehrten homiletischen Lehrer, gewidmet

In der von den Deutschen Bischöfen erarbeiteten und der vatikanischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen approbierten „Rahmenordnung für die Priesterbildung“ (überarbeitete Fassung 2003) wird von einer dreifachen Kompetenz „für die Ausübung des priesterlichen Verkündigungsauftrags“ gesprochen, und zwar von einer theologischen, geistlichen und kommunikativen Befähigung.[1] Bereits 1982 hatte der damalige Münsteraner Regens und Homiletikprofessor und spätere Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, diese Aspekte zum Anlass genommen, „Schwerpunkte der Predigtausbildung“[2] näher zu beschreiben. Abgesehen von der klerikalistischen Engführung der vatikanischen Kompetenzbeschreibung, die doch für „Nicht-Kleriker“, so genannte „Laien“ im Predigtauftrag der Kirche, ebenso und ohne Abstriche gilt[3], sind damit drei wesentliche Aspekte der Kompetenz eines christlichen

1 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Rahmenordnung für die Priesterbildung (überarbeitete Fassung), hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 [Die Deutschen Bischöfe 73], Nr. 117 (identisch mit Nr. 97 der ersten Fassung der Rahmenordnung von 1978 [Die deutschen Bischöfe 42]).

2 Franz Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, in: Internationale Katholische Zeitschrift 11 (1982) 113-122.

3 Den Ausschluss der „Laien“ von der Predigt bzw. Homilie (s. u. Anm. 68) in der Eucharistiefeier (vgl. CIC/1983 c. 767 § 1) hat die vatikanische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. Aug. 1997 in Art. 3, § 1 nochmals einzuschärfen versucht. Die strikte Reservierung der Predigt in der Eucharistiefeier für die geweihten Amtsträger (Diakone, Priester und Bischöfe) leuchtet aber theologisch nicht ein und ist wohl anderen Absichten geschuldet. Nach Rolf Zerfaß soll dieser Vorbehalt das Profil und die Attraktivität des Amtspriestertums stärken (Art. „Laienpredigt“, in: ^{3}LThK 6 [1997] 606f), was auch das Reskript der Kongregation für den Klerus vom 20. Nov. 1973 vermuten lässt. Richard Puza hat mit Recht und guten kanonistischen Argumenten dieses Verbot wieder in Frage gestellt: Siebzehn Jahre Codex Iuris Canonici. Eine Bilanz – wie geht es weiter?, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000) 161-174, hier: 168-174. Vgl. auch: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Offizielle Ausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1976, 153-185 (mit einer Einleitung von Karl Lehmann und Dokumenten zum Inkrafttreten); Rolf Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1974 (UPT 2).

Predigers, einer christlichen Predigerin benannt. Diese drei Dimensionen der Verkündigung sind aber in Wirklichkeit nicht so deutlich voneinander zu trennen, wie es das vatikanische Dokument tut, sondern durchdringen sich im Horizont der Einheit von Glauben, Person und Theologie gegenseitig. Im Horizont dieser Einheit zeigt sich, ob ein Mensch als geistlicher Mensch erfahren und benannt wird. Ein spiritueller Mensch ist nicht einer, der in diesem Leben schon dieser Welt enthoben lebt, sondern im Gegenteil einer, der Glaube und Erfahrung miteinander in einen spannungsvollen Dialog zu bringen und in diesem Spannungsverhältnis auch theologisch zu reflektieren weiß, dessen Theologie also erfahrungsbezogen ist. Als spirituell erweist sich ein Mensch etwa auch darin, dass er mit seinen (Glaubens-) Erfahrungen in Kommunikation mit anderen treten kann und unterschiedliche Glaubensbiographien miteinander zu vernetzen weiß.

Von den drei wesentlichen Aspekten des Verkündigungsauftrags ausgehend, soll nach den Dimensionen einer Kompetenz des Predigers gefragt werden. Entsprechend sind die folgenden Überlegungen zwar gegliedert. Es wird sich aber jeweils an gegebenem Ort zeigen, dass diese drei Aspekte eng und sich gegenseitig durchdringend miteinander in Beziehung stehen; das Gegenteil wäre erklärungsbedürftig.

I. Biographie und Predigt – oder: Die geistliche Kompetenz des Predigers

1. Predigt als biographisches „Theologie-Treiben“

Wenn hier von „Theologie-Treiben“ die Rede ist, dann ist der hier gebrauchte Theologie-Begriff weit gefasst[4] und meint *jede* gläubige religiöse Rede – in Unterscheidung zur so genannten wissenschaftlichen „Glaubensreflexion“, die nach Siegfried Wiedenhofer „nur von professionellen Spezialisten betrieben werden kann“[5], was aber noch erst zu beweisen wäre! Jede gläubige Rede ist insofern auch theologische Rede, als sie von Menschen betrieben wird, die als glaubende Menschen zugleich auch denkende und d. h. reflektierende Menschen sind, die immer vor existentiellen Fragen stehen, was gleichsam eine „Nötigung“ zur Theologie, zum Theologie-Treiben bedeutet. In diesem weit gefassten Verständnis sind drei Ebenen der religiösen Rede bzw. der Glaubenskommunikation zu unterscheiden: (1) die alltägliche Gott-Rede der Glaubenden, (2) das lehramtliche Sprechen der Kirche von/über Gott und (3) die wissen-

4 Zum biblisch nicht belegten Theologie-Begriff vgl. Ferdinand Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche. NF 11 (1930) 161-205 (unveränderter Nachdruck, Darmstadt 1962).

5 Siegfried Wiedenhofer, Art. „Theologie“, in: ^{3}LThK 9 [2000], 1435-1444, Zitat: 1435.

schaftlich-theologische Gott-Rede aus Glauben.[6] Diese drei Ebenen der Glaubenskommunikation sind aufeinander bezogen, die erste aber, die der alltäglichen Glaubenskommunikation, ist die grundlegende und entscheidende Ebene; denn auf dieser Ebene ist jede und jeder Subjekt ihres bzw. seines Glaubens. Für die Subjekthaftigkeit des Glaubens ist die Biographie jeder bzw. jedes Einzelnen von höchster Bedeutung.

Mit „Biographie" ist hier nicht das literarische Genus gemeint, sondern der Lebenslauf eines Menschen, seine Eigenschaften in ihrer Gewordenheit, seine Taten, Widerfahrnisse und Erfahrungen. Die Bedeutung der Biographie eines Menschen für den Glauben gründet in der Inkarnation des Logos in die „Biographie" des Jesus von Nazareth: „Weil sich in der biblischen Offenbarung das Wort Gottes im Leben des Menschen Jesus auslegt, dieses zum Lebenslauf Gottes (Hegel) in der Zeit wird, ist das Interesse des christlichen Glaubens an der Biographie gegeben. Denn der christliche Glaube bezieht sich wie sonst keine religiöse Bindung auf die geschichtliche Wirklichkeit seines Urhebers. Der Eingang des 'Wortes, das Gott[7] war' (Joh 1,1), in die irdische Einzelheit eines individuellen Lebens gibt dem Lebenslauf jedes Menschen Bedeutung."[8] Diese Subjekthaftigkeit des Glaubens ist für die Predigt in besonderem Maße prägend und wichtig, insofern als die Predigt ein Erschließungsprozess des Glaubens ist und zwar ein *gegenseitiger* Erschließungsprozess, in dem die Biographie des/der Predigers/-in und die Biographien der Zuhörer im Licht des Glaubens „gelesen" und „(weiter-)geschrieben" werden.

Insofern der Glaube also biographische Relevanz besitzt, kann heute niemand ohne die Entdeckung Gottes in der eigenen Lebensgeschichte glauben (lernen). Dies um so mehr, als für die gegenwärtige Gesellschaft Strömungen, die mit den Stichworten der „Individualisierung in der Lebensführung" und daraus resultierend einer „Pluralisierung und Verinselung der Lebenslagen" beschrieben werden können, kennzeichnend sind. Interpretierte früher die im Leben der Kirche sichtbare Religion den Lebenslauf der Menschen, so ist heute der Zugang zu Glaube, Religion und Kirche im Lebenslauf des Einzelnen, auch und gerade in den Brüchen und Wendepunkten, in den Lebenskrisen und Transformationen

---

6 Vgl. hierzu und zum Folgenden bes. Bernd Jochen Hilberath, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung", in: Karl Josef Ludwig (Hrsg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Mainz 1997, 54-89; vgl. auch Heinz-Günther Schöttler, Art. „Schriftauslegung IV: praktisch-theologisch", in: ³LThK 9 (2000), 260-262.

7 *Anm. HGS*: Dass der λογος „Gott" war, steht *so* nicht in Joh 1,1, wohl aber dass er „gott(gleich)" / „von Gottes Wesen" sei (θεός ohne Artikel!, vgl. auch 1,18); vgl. dazu bes. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Bd. 1, Stuttgart ²2004 (ThKNT 4/1), 53f, aber auch: Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1 (RNT), 110.

8 Gottfried Bach, Art. „Biographie II. Systematisch-theologisch", in: ³LThK 2 (1994) 473f; Zitat: 473.

zu suchen.[9] Darin liegt eine spannende und kreatorische Herausforderung für Theologie und Kirche in der Gegenwart. Denn: Was sich unter den Bedingungen der (Post-) Moderne endgültig als unumgänglich erweist, gilt vom Anspruch des Evangeliums für das Christentum grundsätzlich: Jeder ist insofern Subjekt seines Glaubens, als er zur Antwort auf das Evangelium in der Nachfolge Jesu aufgerufen ist. Gerade der so viel gescholtene Individualismus unserer Tage erweist sich hier als noch ungeahnte Ermöglichung für den *persönlichen* Glauben, aber auch als eine heilsame Herausforderung eines traditional-formatierten Glaubens, besonders in der Gestalt des 19. Jh., das sich als religiöse Konzeption von Kirche unter den Bedingungen der verzögerten Moderne im Katholizismus bis weit in die Mitte des 20. Jh. prolongiert hat[10], insofern die Prüfung der Relevanz des überlieferten Glaubens unter den (post-) modernen Bedingungen nur mehr in den *Biographien* der einzelnen selbst geleistet werden kann. Und darin besteht die Chance, dass der Glaube selbst heute evangeliumsgemäßer, d. h. als in persönlicher Entscheidung gelebte Nachfolge Jesu sein könnte, mehr jedenfalls, als dies früher unter heteronomen Bedingungen in Kirche und Gesellschaft mit ihren vorformatierten religiösen Biographien war bzw. sein konnte.

Rainer Bucher spitzt das Gesagte im Blick auf die moderne Verkündigungsproblematik so zu: „Die Verkündigungsprobleme der Gegenwart (sind) als wirkliche und echte Glaubensprobleme zu begreifen, deren Lösung die eigentliche Aufgabe der Kirche heute ist. Denn die aktuellen Schwierigkeiten mit der christlichen Verkündigung betreffen zum einen die Frage nach der Konzeptualisierung des Glaubens unter den Bedingungen der entfalteten Moderne, vor allem aber fordert sie dazu auf, nach seiner Relevanz in den Biographien der Gegenwart zu suchen. [...] Es geht mithin nicht nur um irgendeine Vermittlungsproblematik, sondern um den Glauben selbst. Denn er besitzt biographische Relevanz und ist nur existenzbezogen wirklicher Glaube. [...] Ohne diese Entdeckung Gottes in der eigenen Biographie aber kann niemand heute glaubhaft von Gott reden."[11] Die biblisch begründete und damit unverzichtbare biographische Dimension des Glaubens und seiner Kommunikation ist also nicht primär

9 Vgl. dazu Lothar Kuld, Art. „Biographie III. Praktisch-theologisch", in: [3]LThK 2 (1994) 474f; Rolf Zerfaß, Biographie und Seelsorge, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 262-287; Johannes Först / Joachim Kügler (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen. Münster 2006 (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 6).

10 Vgl. hierzu Heinz-Günther Schöttler, Ein Haus voll Glorie schauet? Die wechselhafte Geschichte eines Kirchenliedes an den Bruchkanten der Moderne, in: Bibel und Liturgie 83 (2010), Heft 1 [im Druck]; Klaus Unterburger, Unentrinnbare Moderne. Antimodernität, Modernität und Rechtskatholizismus in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert, ebd. [im Druck].

11 Rainer Bucher, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne. Zur Lage der christlichen Verkündigung, in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 195-202.

eine (homiletisch-) didaktische Frage der Glaubensvermittlung, also eine Frage, *wie* ich den Glauben biographisch-persönlich und damit didaktisch und methodisch heute 'geschickt' weitersagen kann. Die biographische Dimension des Glaubens ist vielmehr eine grundlegend *hermeneutische Frage,* eine Anfrage an das Verständnis von Theologie selbst. Nochmals zugespitzt: *Der Glaube ist biographisch!*

Homiletisch bedeutet dies: Die Predigt hat die vornehme und vornehmliche Aufgabe zu helfen, den Glauben biographisch zu erschließen. Gleichzeitig aber ist darauf hinzuweisen, dass diese biographische Dimension, die die Predigt ja auch persönlich-ansprechend macht, nicht rein instrumentell auf ein höchst wirksames Mittel der Predigtrhetorik reduziert werden darf.[12] Das gebietet nicht nur der Respekt vor den oft *erlittenen* Biographien mancher bzw. vieler der Predigthörer, sondern dies gebietet zuerst die Erkenntnis, dass die Biographie eines jeden Menschen der Ort der Entdeckung und Begegnung Gottes ist: *Die Biographie der Menschen ist ein 'locus theologicus'*, und insofern ist jedes basale Theologie-Treiben in der alltäglichen Gott-Rede der Glaubenden biographisch! Das *ganze* Leben des einzelnen Glaubenden wie der Gemeinde bzw. der Kirche ist als „locus theologicus" aufzufassen und demnach den von Melchior Cano (1509-1560) genannten loci zuzurechnen.[13] Das Leben ist also nicht ein Ort von angewandter Theologie, sondern Quelle der Theologie, wodurch diese auf ihre 'guten' Gedanken kommt! Vom Leben als Quelle der Theologie her ist christliche Theologie im Licht der Inkarnation gesehen wirklich *theo-logisch* (vgl. Joh 1,14): Sie ist keine Wissenschaft 'von oben', sondern kommt aus der existenziellen Lebens- und Glaubenspraxis und hat dort auch ihren Ort: ihren basalen Ort. In diesem Sinne ist die *ganze* christliche Theologie *praktisch*, wie Martin Luther (1583-1546) in einer

12 Hier ist von Bedeutung, welches Rhetorikverständnis einer Homiletik zugrunde liegt, eine „*instrumentelle Rhetorik*", die danach fragt, „welche Mittel man einsetzen muss, um sich selber gegenüber einer Zuhörerschaft durchzusetzen. Diese 'instrumentelle Rhetorik' beherrscht auf weite Strecken die Wirtschaftskommunikation (Konsumwerbung), die politische Rhetorik, die Public-Relations-Beratung, die Bürokommunikation und ungezählte Rhetorikkurse (von der Volkshochschule bis zum gehobenem Management). Dieser Typ Rhetorik ist auch für viele Prediger attraktiv, weil er Erfolg verspricht" (Zerfaß, Grundkurs Predigt, Bd. 1: Spruchpredigt, Düsseldorf [1]1987 u. ö., 35). Eine „*kritische Rhetorik*" fragt dagegen danach, „welche Bedingungen (geschaffen werden) und im Prozess des Miteinander-Redens offen gehalten werden (müssen), damit nicht der Stärkere den Schwächeren übertölpelt und außer Gefecht setzt, damit vielmehr gerade bei der schlechteren Ausgangslage, die das Kind, der Arbeitnehmer, die Frau, der alte Mensch, der Bürger, der Laie hat, gewährleistet wird, dass sie sich gegenüber den stärkeren Kommunikationspartnern (also den Erwachsenen, den Arbeitgebern, den Männern, den jüngeren Menschen, den Politikern, den Priestern) chancengleich ins Spiel bringen können" (Zerfaß, ebd. 35).

13 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie..." (Xenophánes). Überlegungen zu einer lebensdienlichen Konzeption der Pastoral, in: Klaus Bieberstein / Hanspeter Schmitt (Hgg.), Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen. Im Dialog mit Volker Eid, Luzern 2008, 284-293, hier: 288.

Tischrede aus der Jahreswende 1531/32 sagt:

> „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam, quia sie konnen aus der cogitatio nit kommen. [...] Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel."[14]

In seiner ersten Invocavit-Predigt [Fastenpredigt] in Wittenberg vom 9. März 1522 sagt Luther einleitend, dass in Bezug auf diese existentielle Dimension des christlichen Glaubens der Mensch unvertretbar ist. Jeder ist „für sich selber geschickt" ins Leben und in den Tod:

> „WJr seindt allsampt zuo dem tod gefodert / vnd wirt keyner für den andern sterben. Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll [= können wirs wohl] schreyen. Aber ein yglicher muoß für sich selber geschickt sein [= bereit sein] in d' zeyt [= der Zeit] des todts / ich würd denn [= ich werde dann] nit bey dir sein / noch du bey mir. Hierjnn so [= Hierbei] muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belangen / wol [= gut] wissen vnd gerüst sein / vnd seindt die / die eüwer lieb [= Anredeformel] vor vil tagen von mir gehoert hat."[15]

Vor diesem Hintergrund kommen wir nochmals auf die drei Ebenen der theologischen Kommunikation zurück. Theologie im *eigentlichen* Sinn wird – entgegen der landläufigen Meinung – nicht in Hörsälen und auf Fachkongressen getrieben, nicht an den Schreibtischen theologischer Fachgelehrter oder in vatikanischen Lehrgebäuden erdacht, sondern in der Praxis der Menschen gelebt. Damit ist Entscheidendes über die Theologie als Kommunikationsweise des Glaubens ausgesagt – und zwar über die Theologie im weiten Verständnis des Begriffes bei Martin Luther. Die Kommunikation des Glaubens ereignet sich – wie gesagt – nach katholischer Auffassung auf drei Ebenen. Wie stehen diese Ebenen zueinander, wie sind sie aufeinander bezogen? „*Grundlegend* ist", so Bernd Jochen Hilberath, „die Ebene der Kommunikation des Glaubens im Alltag aller Glaubenden. Hier geschieht Feier wie Weitergabe des Glaubens, implizit wie explizit, verbal wie nonverbal, in Wort und in Tat.

14 WA.TR 1, 72,16-21 (Nr. 153). Übers. (HGS): „Wahre Theologie ist praktisch, und ihr Fundament ist Christus, dessen Tod durch den Glauben ergriffen wird. Alle aber heute, die nicht mit uns übereinstimmen und nicht unsere Lehre festhalten, betreiben sie [= die Lehre] in spekulativer Weise, weil sie aus dem Nachdenken nicht herauskommen können. [...] Spekulative Theologie gehört daher in die Hölle zum Teufel." – Zu diesem Theologieverständnis vgl. bes. Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica." (Martin Luther) Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler „topos" der Gottesbegegnung, in: Johannes Först / Ders. (Hgg.), Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne, Münster 2009 (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 4), 107-150.

15 WA 10/III, 1-2.

Diese primäre Glaubenskommunikation hat ihre eigene Gewissheit und Selbstverständlichkeit. Anders wäre die Aufforderung aus 1 Petr 3,15[16] nicht zu verstehen, dass die Glaubenden in jeder Zeit zur Rechenschaftsabgabe über ihren Glauben bereit sein sollen. Das selbstverständliche und gewisse Zeugnis auf dieser primären Ebene der Glaubenskommunikation ist nicht selten beschämend für die, die amtlich oder wissenschaftlich für die Glaubensgewissheit zuständig sind. – Die *zweite und dritte Ebene* der Glaubenskommunikation sind funktional, dienend auf diese primäre Kommunikationsebene bezogen. Jene gibt es nur, weil es diese primäre Ebene gibt [...]. Beide haben aber jeweils [...] eine andere Funktion im Hinblick auf diese primäre Glaubenskommunikation. Dem lehramtlichen Sprechen – das ist die *zweite Ebene der Glaubenskommunikation* – kommt es nicht zu, die Bezeugung des Glaubens auf der primären Ebene vorzuschreiben oder permanent zu dirigieren. Die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse (Symbola), der Glaubensregeln (regulae fidei) sowie die konziliaren Entscheidungen in der Alten Kirche machen vielmehr deutlich, dass es Aufgabe der lehramtlichen Kommunikationsinstanz ist, durch das Aufstellen von Kommunikationsregeln das gemeinsame Bekennen zu ermöglichen. [...] Der Dienst des Lehramtes ist ein Dienst an der Kommunikation, nicht an der Exkommunikation! [...] – Die *dritte Ebene* der Glaubenskommunikation ist die theologisch-wissenschaftliche. Auch sie ersetzt nicht die primäre Glaubenskommunikation, und sie ist nicht zuständig für das Aufstellen von Regeln der Glaubenskommunikation. Sie nimmt vielmehr ihren Ausgang von der Bezeugung des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden und kommt kritisierend und inspirierend wieder auf diesen Glaubensvollzug zurück."[17]

2. Predigt als inter-subjektive Verständigung

Der biographische Ansatz, der Ansatz also bei der subjektiven Theologie der Einzelnen darf also nicht desavouiert werden, etwa durch das Verdikt 'subjektivistisch' oder mit dem Hinweis auf eine vermeintliche Objektivität kirchlich-lehramtlicher Theologie. Der biographische Ansatz, die die vielen subjektiv geprägten Theologien nicht als zu kalkulierendes oder zu regulierendes 'Übel' ansieht, sondern als Bereichung und 'evocatio' für die eigene Theologie und den eigenen Glauben, muss auf die *inter-subjektive Verständigung* hin geöffnet werden. Diese Öffnung ist im Grunde für eine biographische Theologie keine Außensteuerung, wenn wir bedenken, wie denn überhaupt eine subjekt-bezogene Theologie zustande kommt. Eine biographische, subjektive Theologie entsteht ja nicht von sich aus,

16 *Anm. HGS*: Zu dieser zentralen Schriftstelle vgl. Heinz-Günther Schöttler, Martyria. Glaubenszeugnis in Tat und Wort, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute, München 2004, 138-159, hier: 151-153.

17 Bernd Jochen Hilberath, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung, 67-69.

einfach so in einem Subjekt, sondern in diesem Subjekt immer schon in intersubjektiven Zusammenhängen, also in einem vorgegebenen und sich immer enger verknüpfenden dialogischen Verstehenshorizont. Und hier kommt der dritten Ebene der Glaubensreflexion, der Ebene der theologisch-wissenschaftlichen Reflexion, eine spezifische dreifache Aufgabe zu: Die wissenschaftlich-theologische Perspektive auf den Glauben kann (1) dazu ermuntern, dass Menschen ihre subjektive, biographisch geprägte Theologie entwickeln, (2) dazu ermutigen, dass Menschen ihre subjektiv-biographische Theologie auch gegebenenfalls revidieren, und (3) mithelfen, dass die subjektiven Theologien aufeinander bezogen und miteinander vernetzt werden. Die wissenschaftlich-theologische Perspektive auf den Glauben soll Reflexionshilfe und Informationen geben und – das ist das Entscheidende – insgesamt für eine *theologische Kommunikation* der intersubjektiv-vernetzten Subjekte des Glaubens Sorge tragen.[18]

Daraus folgt für die Verkündigung und die „Weitergabe" des Glauben in Familie und Schule, in Predigt und Katechese zweierlei: (1) Theologisches Wissen und persönlicher Glaube gehören als Einheit von Theologie und Nachfolge zusammen. Es geht um *die Glauben und Wissen integrierende Persönlichkeit derjenigen / desjenigen*, die / der in diesem Vermittlungsprozess steht. (2) Alle auf die kirchliche Gemeinschaft hin ausgerichtete und von ihr gespeiste Seelsorge steht im Dienst des oben beschriebenen Prozesses einer inter-subjektiven bzw. inter-subjektiv vernetzten Theologie. In diesem theologischen Prozess, der Lebens- und Glaubensbiographien in der Communio der Kirche verknüpft, sind die, die in der Predigt verkündigen und im Unterricht Religion lehren, die ihr Christsein leben, darüber sprechen und reflektieren *als Person* gefragt; darin erweist sich ihre *geistliche* Kompetenz (oder eben auch nicht).

3. „Sola autem experientia facit theologum" *(Martin Luther)*

Jede religiöse Rede von Gott ist, wie wir gesehen haben, in einem weiten Sinne Theologie. Zu solch religiöser Gott-Rede ist jeder Mensch befähigt, der die Widerfahrnisse und Geschehnisse seines Lebens vor Gott deutet, d. h. sie in seinem Herzen erwägt[19] und ihnen dann – als Glaubenserfahrung verdichtet – Bedeutung für das Leben abgewinnt. Nicht, viele theologische Bücher gelesen und akademisch-theologische Prüfungen bestanden zu haben, macht – so das obige Luther-Zitat „*Vera theologia est practica...*" – den *wahren* Theologen, die *wahre* Theologin aus. Das wissenschaftlich-theologische Reden aus Glauben gehört auf jene dritte Ebene der Gott-Rede, einer höchst artifiziellen Ebene, auf der die Theologin, der Theologe nicht selten in der Reflexion *über* den

18 Vgl. Hilberath, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung, 72.
19 Vgl. dazu unten Kap. II/2.

Glauben existiert und nicht *im* Glauben. Kritisch sich selbst als ausgewiesenem Theologen gegenüber beschreibt Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) diese Gefahr in seiner Finkenwalder Seelsorgevorlesung 1935/36 treffend so:

> „Andere Not des ernsthaften Pfarrers kommt aus seiner Theologie. Der gute Theologe weiß alles, was ein Mensch über Gott, Mensch, Sünde, Vergebung wissen kann. Er erfährt mit Schrecken die Dämonie solchen Wissens, das ihm den Glauben zu rauben vermag. Er weiß, was rechter Glaube ist, und deshalb fragt er sich selbst so lange danach, bis er selbst nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den Glauben existiert. Er weiß, daß kein Mensch sagen darf, er glaube, ohne zu sagen: 'Hilf meinem Unglauben' [Mk 9,24]. Er hat keine Erfahrung mehr von Gott, Christus, Anfechtung und ihrer Überwindung, sondern seine einzige Erfahrung bleibt die Reflexion über diese Dinge."[20]

Nicht die spekulative Reflexion in irgendwelchen philosophischen Systemen macht den Theologen aus, sondern wie Martin Luther es in einer Tischrede vom Sommer 1531 treffend sagt: *„Sola autem experientia facit theologum."*

> „Iuristae possunt suos discipulos humiliare, quando volunt superbire de eruditione, quia habent forum et practicam, nos autem, quia non habemus practicam, non possumus nostros discipulos humiliare. Sola autem experientia facit theologum."[21]

Dieses Theologieverständnis, das die Kompetenz zur Gott-Rede grundlegend in der Erfahrung verortet und nicht für theologische 'professionals' reserviert, ist von höchster Bedeutung für das Verhältnis des Predigers zu den Zuhörern. Die Predigthörerinnen und -hörer sind Theologen und Theologinnen sui generis und als solche zu wertschätzen! Die in der deutschen katholischen Kirche so hoch-studierten Prediger (Priester, Pastoralreferentinnen und -referenten) stehen den Zuhörern nicht als „große" Theologen gegenüber, die einem theologisch ungebildeten Volk die großen und tiefen Geheimnisse des Glaubens in leicht fasslicher Form darzubieten hätten. Dass in einer hermeneutisch-methodisch verantworteten Glaubensreflexion eine nicht unwesentliche Qualifikation der Prediger besteht, ist selbstverständlich. Aber es dürfte der Normalfall sein, dass unter den Predigthörern Menschen sitzen, die aufgrund ih-

---

20 Dietrich Bonhoeffer, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1939, hrsgg. v. O. Dudzus und J. Henkys, Gütersloh 1996 (Dietrich Bonhoeffer Werke 14), 587.

21 WA.TR 1, 16,10-13 (= Nr. 46). Übers. HGS: „Juristen können ihre Schüler demütig halten, wenn sie sich ihrer Gelehrsamkeit brüsten wollen, weil sie eine öffentliche Gerichtsstätte und (Berufs-) Praxis [*oder*: -Routine] haben. Wir aber können, da wir keine (Berufs-) Praxis [*oder*: -Routine] haben, unsere Schüler nicht demütig halten. Denn allein die Erfahrung macht einen zum Theologen." Vgl. dazu und zum Folgenden bes. Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica." (Martin Luther), 122-124.

rer Erfahrungen im Leben und mit dem Glauben eigentlich kompetenter wären, zum Predigtthema zu sprechen als der Prediger, jene Menschen aber in der Eucharistiefeier, dem normalen Ort der Predigt, nicht predigen dürfen, weil die derzeitige Kirchenordnung es ihnen verbietet[22], und sie in der Regel auch nicht das 'Predigt-Handwerk' erlernt haben, d. h.: nicht gelernt haben, sich so auszudrücken, wie die durch Studium ausgebildeten und durch rhetorische Praxis gewieften Theologen es zu tun pflegen – mit dem Ergebnis allerdings, dass sie so oft unverständlich bleiben!

Theologie ist also *„vera"*, d. h.: wahr und wirklich, insofern bzw. wenn sie erfahrungsbezogen ist.[23] Erfahrung, ein in der scholastischen Theologie peripherer Begriff, wird bei Luther konstitutiv für die Theologie: Glaube *als* Erfahrung. Und insofern die Erfahrung untrennbar mit Anfechtung (tentatio[24]) verbunden ist, ist die Theologie als theologia *practica* immer auch eine erlittene, im (eigenen) Leben geprüfte, also aus dem Leben kommende Theologie. In den „Operationes in psalmos" (1518-1521) schreibt Luther denn auch:

> „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando."[25]

Die Anfechtung ist es, die dem Erfahrungsbegriff jene Tiefe, Würde und Ernsthaftigkeit verleiht, die ihn fern sein lässt von gefühlsmäßig-wohler Anmutung oder zufälligem Widerfahrnis. Deshalb nennt Luther in seiner Vorrede zur deutschen Gesamtausgabe seiner Schriften (1539), in der er *„anzeigen"* will, *„eine rechte weise in der Theologia zu studirn, denn* [= in der] *ich mich geuebet habe"*[26], neben „oratio", „meditatio" die *„tentatio"*:

> „Zum dritten ist da Tentatio, Anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfaren, wie recht, wie wahrhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sei, weisheit über alle weisheit."[27]

---

22 Siehe oben Anm. 3.

23 Vgl. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1995, 3-28.

24 Luthers Vorstellung von der *tentatio* (Anfechtung) unterscheidet sich klar von der in der mittelalterlichen Theologie geläufigen Vorstellung der Versuchung durch den Teufel. Gott selbst ist für Luther letztlich der Urheber der Anfechtung, in der der Mensch um so stärker auf den Glauben an Gottes Wort und Verheißung (*promissio*) verwiesen ist. Es geht in der Anfechtung um die Erfahrung der Verheißungstreue Gottes. In einer Predigt von 1523 über Gen 32,23-33, dem Kampf Jakobs mit dem Unbekannten, entfaltet Luther höchst anschaulich, was Anfechtung ist. Die Predigt ist zitiert und unter dem Aspekten „Anfechtung" und „Erfahrung" ausführlich kommentiert in: Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica." (Martin Luther), 154-149.

25 WA 5, 163,28; Übers. HGS: „Durch Leben, ja: durch Sterben und Verdammnis wird man zum Theologen, nicht durch Verstehen, Lesen oder Spekulieren."

26 WA 50, 658,29f.

27 WA 50, 660,1-4.

Auf die grundlegende theologisch-hermeneutische Bedeutung der Erfahrung und insbesondere auf den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Anfechtung im Glauben wird noch eigens einzugehen sein.[28]

Wir haben recht selbstverständlich über „Erfahrung" gesprochen und dass sie für den Erschließungsprozess der Glaubensbotschaft in der Predigt grundlegend ist. Deshalb ist – mit homiletischem Interesse – zu fragen: Was ist das eigentlich – Erfahrung?! „So vielfach vorbelastet der Erfahrungsbegriff in der Theologiegeschichte und Häresiologie auch sein mag, [...] er bleibt dort unentbehrlich, wo Glaube die Begegnung des gesamten Menschen mit Gott ist."[29] Eine genügend offene und für unsere Fragestellung praktikable Begriffsbeschreibung (nicht: -definition) könnte sein: Erfahrung ist die Selbstthematisierung eines Menschen in Bezug auf sein Gottesverhältnis. Was hier aus Platzgründen nicht näher ausgeführt werden kann[30], sei wiederum in Anschluss an Martin Luther gesagt: Das lutherische Erfahrungsmodell ist vornehmlich durch die Schriftlesung vermittelt und die Praxis, die das Leben ist, lehrt das rechte Schriftverständnis. Erfahrung und Schrift erschließen sich gegenseitig und in diesem gegenseitigen Erschließungsprozess erhellt sich die Gottesbeziehung, die schließlich selbstthematisierend artikuliert wird als Zeugnis für die Kraft des Glaubens. Für die christliche Glaubenserfahrung kann deshalb als hermeneutischer Horizont die Heilige Schrift angegeben werden, die Erfahrungen also, die in der Geschichte der Kirche und in ihr als Interpretationsgemeinschaft unter der Maßgabe Alten und Neuen Testaments sich als authentische Erfahrungen erwiesen haben und erweisen.[31]

Für unsere Frage nach der homiletischen Kompetenz bedeutet dies: (1) Auf die Grundhaltung, aus der heraus eine Predigt geschieht, kommt es an: nämlich auf die Achtung und den Respekt vor den Zuhörerinnen und Zuhörern und ihren nicht selten erlittenen Biographien, in denen die Kompetenz zur Gott-Rede gründet. Dabei ist ausdrücklich anzumerken, dass die in der Lebenserfahrung gründende theologisch-spirituelle Kompetenz sich nicht unbedingt darin erweist, dass ein Mensch explizit von Gott reden, also „theologisieren" kann. Die Kompetenz zur Gott-Rede

28 Siehe unten Kap. II/4 und 5.

29 Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 211). Vgl. auch Edward Schillebeeckx, Erfahrung und Glaube, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von F. Böckle u. a., Bd. 25, Freiburg-Basel-Wien ²1981 (CGG 25), 73-116; Christoph Schwöbel, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: Ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 53-129, bes. 83-101;102-126.

30 Vgl. dazu ausführlich Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica." (Martin Luther), 125-131.

31 Vgl. Klaus Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994, 163-165.

kann sich auch „non-verbal" und authetischer und überzeugender darin äußern, dass und wie ein Mensch seinen Glauben lebt, und dies ist sogar die erste und vornehmliche Weise der Gott-'Rede'. *„Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein; sonst betrügt ihr euch selbst"*, heißt es denn auch in Jak 1,22. Vor solchen gelebten Glaubenszeugnissen verblassen wir professionellen Theologen oft genug als blutleere, formelhafte „Von-Gott-Schwätzer". (2) Der christliche Prediger hat nicht *über* den Glauben, sondern *im* Glauben zu sprechen: von eigenen Erfahrungen, die er im Glauben gemacht, ja auch: erlitten hat[32], vom eigenen Gottvertrauen, aber auch von seiner Gott-Suche[33] und seinen Zweifeln[34], von der Erfahrung der Nähe Gottes, aber auch von der Gottferne[35] und Fremdheit Gottes[36] In der schmnerzenden Erfüllungslücke von Gott schweigen zu können oder so zu sprechen, dass die Gott-Rede nicht a-theisiert.[37] Davon in der Predigt sprechen zu können: darin liegt die geistlich-theologische Kompetenz des Predigers! *Darin* erweist sich die Predigerin, der Prediger als Theologin, als Theologe. (3) Die Kompetenz, die Heilige Schrift im Horizont des Lebens zu lesen und in der Predigt erfahrungsbezogen auslegen zu können, wächst dem Prediger aus der eigenen, kontinuierlichen Schriftlesung[38] zu.

32 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, Predigen in der schmerzenden Erfüllungslücke. Biblisch-homiletische Überlegungen angesichts von Tod und Trauer, in: Franz, A. / Poschmann / Wirtz, H.-G. (Hgg.), Liturgie und Bestattungskultur, Trier 2006, 106-126.

33 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Suchen – nicht finden! Die Offenheit der Glaubensgestalt, in: Ders., „Der Leser begreife!" Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006 (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 1), 65-91.

34 Vgl. dazu bes. Schöttler, Heinz-Günther, „... sie fielen nieder, zweifelten aber." (Mt 28,17b), in: Ders., „Der Leser begreife!", 34-61.

35 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilstheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 158-181.

36 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Fremdheit in Beziehung. Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss an das Paradigma der 'Fremdheit Gottes', in: Theologisch-praktische Quartalschrift 157 (2009) 245-257.

37 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81 (2008) 20-35, sowie Grautmann, Maren, Gottes Platz ist in der Seele zu einer Leerstelle geworden. Rezeptionsästhetische Gott-Rede nach dem Ende der Theodizee, Frankfurt a. M. u. a. 2008 (RSTh 67).

38 Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes" (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 81 (2008) 67-85.

4. Wie von Erfahrung in der Predigt sprechen

Sind die Lebens- und Glaubenserfahrung des Predigers und der Hörer also von solch entscheidender Bedeutung für die Predigt*hermeneutik*, d. h. für den Erschließungsprozess Predigt, dann ist ein höchst „sensibles" Umgehen mit Erfahrungen in der Predigt von Nöten.[39] Das Reden von Erfahrungen muss *wahr* sein, d. h.: Lebensbeispiele in der Predigt müssen selbst erfahren sein und, wenn sie nicht selbst erlebt wurden, als Fremderfahrung markiert werden. Das Reden von Erfahrungen muss *bescheiden* sein, d. h.: Mit den eigenen Erfahrungen ist bescheiden umzugehen, im Wissen darum, dass die Predigthörer vielleicht tiefere Erfahrungen in der angesprochenen Sache gemacht bzw. erlitten haben. Mit Erfahrungen im Glauben prahlen stellt Zuhörer, die sich mit dem Glauben schwer tun, ins Abseits und qualifiziert sie – ungewollt – als 'Versager' im Glauben ab. Das Reden von Erfahrungen muss *fragmentarisch* sein, d. h.: Der Prediger sollte darum wissen, dass jede Gotteserfahrung, auch die des Predigers fragmentarisch ist. Das Reden von Erfahrungen muss *ehrlich* sein, d. h.: Auch von den dunklen Erfahrungen mit Gott bzw. den Erfahrungen der dunklen Seiten Gottes ist zu sprechen und davon, das auch dies Teil der Erfahrungen im Glauben ist. Das Reden von Erfahrungen muss *demütig* sein, d. h.: Erfahrung hat etwas mit dem Lebensalter zu tun, und gerade junge Prediger dürfen sich nicht dazu verleiten lassen, mehr Erfahrung vorzugeben als dem eigenen Lebensalter entspricht. Zu Letzterem gibt es ein aufschlussreiches Diktum aus Martin Luthers Genesis-Vorlesung (1536-1545):

> „Hinc Germanorum proverbia de Doctore medicinae iuvene: quod ei opus sit novo coemiterio. De Iureconsulto recens ad Rempublicam accedente, quod involvat bellis omnia. De Theologo iuvene: quod, compleat infernum animabus. Hi enim, quia *usu rerum*, qui prudentiam gignit, destituuntur, omnia secundum Canones et regulas suas faciunt: Ideo impingunt et errant, cum magno hominum et rerum detrimento."[40]

---

39 Vgl. hierzu auch: Zerfaß, Rolf, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, in: Ders., Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985, 112-141.

40 WA 42, 505,15-20 (dieser Abschnitt steht im Zusammenhang mit der Auslegung von Gen 13,8f): „In einem deutschen Sprichwort sagt man von einem jungen Arzt, dass er einen neuen Kirchhof haben müsse; von einem jungen und unerfahrenen Juristen, dass er alles in Streitigkeiten verwickle; von einem jungen Theologen, dass er die Hölle mit Seelen fülle. Denn sie wollen alles ohne die praktische Erfahrung, die allein klug macht, nach ihren Gesetzen und Regeln fertig bringen; darum laufen sie an und irren, sehr den Menschen zum Schaden wie der Sache" (dt. Übers. nach: Aland, Kurt, Lutherlexikon, Göttingen ^{4}1989 [UTB 1530], 89).

II. Theologie und Predigt – oder: Die theologische Kompetenz des Predigers

Insofern im ersten Kapitel deutlich geworden ist, dass die geistliche Kompetenz die übergeordnete Kompetenz darstellt, werden in den beiden folgenden Kapiteln unter dem Stichworten „Theologie" und „Beziehung" die geistliche Kompetenz ergänzende Aspekte erörtert. Dabei wird der Fokus auf der Schriftpredigt liegen.

1. „Die Bibel wie einen Liebesbrief lesen" *(Søren Kierkegaard)*

Gemeinden und Predigthörer haben ein Recht auf theologisch-qualifiziert ausgebildete Prediger, die in der Lage sind, die Botschaft Jesu in der Kirche weiterzusagen und weiterzutragen (Prozess der Tradierung). Dem dient in gewissem Maße das Theologiestudium. Mit theologischem Fachwissen allein und mit dem Beherrschen der diversen theologischen Methoden ist es aber nicht getan. Ein 'guter' Theologe ist noch kein 'guter' Prediger, wobei – soviel ist bisher deutlich geworden – „'guter' Prediger" *nicht* auf „'guter' Redner" verengt verstanden werden darf!

„Theologie verstehen" ist immer auch ein *Prozess des eigenen Wachsens* der Person und der eigenen gewonnenen und verdichteten Erfahrungen. Verstehen ist nur in gewissem Maße ein Produkt des Beherrschens theologisch-wissenschaftlicher Methoden der Auslegung (Hermeneutik). Sachgerechtes Theologiestudium ist nie rein kognitiv ausgerichtet, sondern reicht, wie Franz Kamphaus sagt, „in die Tiefe der Existenz"[41]. Theologie hat eine Beziehung zu ihrem reflektierten 'Gegenstand': eine Glaubenbeziehung. Die 'Sache', um die es in der Theologie geht, ist Person: Gott, und deshalb investiert der Theologie-Treibende immer auch sich selbst, seine Person, ansonsten er Religionswissenschaft betriebe. Weil es also um eine solche personale Glaubensbeziehung im Theologie-Treiben geht, hängt die Glaubwürdigkeit dessen, was ein Theologe in der Predigt verkündigt, weithin von seiner Person und ihrer Glaubwürdigkeit ab. In der bereits zitierten Finkenwalder Homiletik-Vorlesung kann deshalb Dietrich Bonhoeffer unter der Überschrift *„Wie entsteht eine Predigt?"* von der untrennbaren Verbindung zwischen Predigt und Gebet sprechen:

> „Man kann keine Predigt anfangen ohne *Gebet um den Heiligen Geist*, weil die Predigt kein Vortrag ist, worin man persönliche Meinungen, Empfindungen ausspricht. Darum muss man beten, dass Gott, der Heilige Geist redet. Das gehört zur sachlichen Ordnung, ist für die Gestalt der Predigt nötig."[42]

41 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 117.

42 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 486 (kursiv im Original). Zur Homiletik und zum

Dies ist nicht nur angesichts der bedrängenden Situation zu verstehen, in der die Bekennende Kirche sich befand.[43] Dies gilt grundsätzlich. Ähnliches sagt auch Karl Barth (1886-1968) in seiner aus Bonner homiletischen Seminarübungen 1932/33 hervorgegangenen „Homiletik" unter der Überschrift *„Die Geistlichkeit der Predigt"*:

> „Man darf nicht predigen, ohne zu beten. Da die Predigt ja letztlich nur mit Gott beschäftigt sein kann, müssen ihre Worte im Duktus des Rufens, muß auch die Gemeinde ins Gebet hineingerufen werden. Hier aber ist die Grenze dessen, was Menschen sagen können, erreicht – an der Stelle, wo der Geist selbst uns vertreten muß mit unaussprechlichem Seufzen."[44]

2. „Die Worte im Herzen bewegen" *(Lk 2,19)*

Im unmittelbaren Kontext des obigen Zitates gebraucht Dietrich Bonhoeffer eine schöne Metapher: Die Bibel sei zu lesen wie ein Liebesbrief:

> „So wie man das Wort eines lieben Menschen bewegt, es einem nachgeht. Kierkegaard: die Bibel lesen wie einen Liebesbrief."[45]

Bonhoeffer übernimmt diesen Gedanken aus Søren Kierkegaards (1813-1855) Schrift „Zur Selbstprüfung" (1851). Darin findet sich eine Betrachtung zu Jak 1,22: *„Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein, wodurch ihr euch selbst betrügt."* (Luther 1912) Kierkegaard schreibt dazu:

> „Denke dir einen Liebenden, der einen Brief von seiner Geliebten erhalten hat; so teuer dieser Brief dem Liebenden ist, so teuer, nehme ich an, ist dir Gottes Wort; wie der Liebende seinen Brief liest, so (nehme ich an) liest du Gottes Wort und glaubst du, dass du es lesen sollest."[46]

Die Kierkegaard'sche Metapher nimmt Bonhoeffer 1936 in seiner „Anleitung zur täglichen Meditation" auf und schreibt:

> „Wie das Wort eines lieben Menschen dir den ganzen Tag lang nach-

---

Predigtverständnis Bonhoeffers vgl. bes. Bobert-Stützel, Sabine, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995, 207-250; Zimmerling, Peter, Göttingen 2006, 86-92.

43 Unter diesen Bedingungen übernimmt Bonhoeffer 1935 die Pfarrersausbildung der Bekennenden Kirche, zunächst im Ostseebad Zingst, dann schon im selben Jahr bis zum staatlichen Verbot 1937 im Predigersemi-nar Finkenwalde (heute: Zdroje, ein Vorort von Stettin) und schließlich bis 1939 illegal im Pfarrhaus in Groß Schlönwitz (heute: Słonowice), zusammen mit Eberhard Bethge (1909-2000).

44 Barth, Karl, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt (1932/33), Zürich 1966; [3]1986, 69.

45 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 486.

46 In: Kierkegaard, Søren, Gesammelte Werke, übersetzt von Wolfgang Pfleiderer und Christoph Schrempf, Bd. 11, Jena 1922, 19 (Übersetzung sprachlich leicht überarbeitet).

geht, so soll das Wort der Schrift unaufhörlich in dir nachklingen und an dir arbeiten. Wie du das Wort eines lieben Menschen nicht zergliederst, sondern es hinnimmst, wie es dir gesagt ist, so nimm das Wort der Schrift hin und bewege es in deinem Herzen wie Maria tat. [vgl. Lk 2,19] Das ist alles. Das ist Meditation. Suche nicht neue Gedanken und Zusammenhänge im Text wie zur Predigt! Frage nicht: wie sage ich es weiter, sondern: was sagt es mir! Dann bewege dieses Wort lange in deinem Herzen, bis es ganz in dich eingeht und Besitz von dir genommen hat."[47]

Bonhoeffer weist in enger Anlehnung an Lk 2,19 darauf hin, dass die *theologische* Dimension der Kompetenz des Predigers mehr ist als ein theologisch-methodisch sauberes Erfassen des Predigt-Textes. So verstanden, gewinnt Lk 2,19 große Bedeutung für die christliche Predigt, d. h. für den Umgang des Predigers mit dem Wort der Schrift. Hier eine vorläufige Arbeitsübersetzung der Stelle:

„Maria aber bewahrte [συνετηρει] alle [παντα] diese Worte [τα ῾ρήματα ταυτα], und dachte darüber nach / bewegte sie / erwog sie [συμβαλλουσα] in ihrem Herzen [εν τη καρδια αυτης]."

To ῾ρημα entspricht dem hebräischen רבד (d b r), meint also mehr als 'nur' ein Wort; ῾ρημα meint in erster Linie ein „Geschehen": Es ist hier das vom Willen Gottes getragene Wort gemeint, das seinen Heilsplan im Leben seines Volkes verwirklicht. Innerhalb der Perikope Lk 2,1-21 meint das durch παντα verstärkte τα ῾ρήματα ταυτα die Heilsereignisse und ihre göttliche Deutung: Gottes wirksame Tat und deutendes Wort (vgl. etwa Jes 55,10).[48] Συντηρειν meint „bewahren", „im Gedächtnis behalten". Συμβαλλειν hat die Grundbedeutung „zusammenwerfen / zusammenbringen" und bedeutet dann auch: „sich unterreden" (= erwägen, bedenken, überdenken, überlegen). Das Verständnis von συμβαλλειν in Lk 2,19 ist unter den Exegeten umstritten. Die gängige Übersetzung in Lk

47 In: Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 947f.

48 Die moderne Sprechakt-Theorie macht, für die Predigt rezipiert, auf einen denkbar einfachen, aber homiletisch wirkmächtigen Zusammenhang aufmerksam: Wenn Prediger predigen, *sprechen* sie nicht 'nur', sondern sie *tun* etwas, indem sie sprechen. Gerade in der Predigt sind wie in den meisten anderen sprachlichen Äußerungen „Sprechen" und „Handeln" nicht voneinander zu trennen. Es wird eine *sprachliche Handlung* vollzogen, die über ihren „reinen" Inhalt hinaus (*lokutionärer Aspekt*) eine Intention verfolgt (*illokutionärer Aspekt*) und auf Wirkung hin angelegt ist (*perlokutionärer Aspekt*): „*How to do things with Words*" lautet denn auch der programmatische Titel der 1962 posthum veröffentlichten Vorlesungsmanuskripte von *John Langshaw Austin* zur Sprechakttheorie (Oxford 1962; dt.: Zur Theorie der Sprechakte, bearbeitet und hg. von Eike von Savigny, Stuttgart 1972; ²1979). Die Sprechakttheorie wurde in unserem Jahrhundert besonders durch *John Langshaw Austin* (1911-1960) angestoßen und von *John Rogers Searle*, einem Schüler Austins, entscheidend weiterentwickelt (Speach Acts, 1969; dt. Ausgabe: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, 1971). Zur Unterscheidung von absichtsvollem *Handeln* und absichtslosem, unreflektiertem *Tun* vgl. Weber, Max, Soziologische Grundbegriffe (1921), 542-573.

2,19 mit „erwägen / bedenken" ist nach Otfried Hofius sonst nicht belegt, auch nicht im außer-neutestamentlichen Schrifttum. „Da im Kontext des v 19 von außergewöhnlichen und geheimnisvollen Ereignissen die Rede ist, dürfte das Verb bedeuten: den wahren Sinn erfassen, die richtige Bedeutung treffen [...]. Im Unterscheid zu den παντες von v 18, die sich über das von den Hirten Berichtete (v 17) nur 'verwundern' können, weiß Maria um die wahre Bedeutung 'aller dieser Begebenheiten' (παντα ... τα ῥήματα ταυτα). Sie erkennt in der wunderbaren Engelerscheinung und Engelbotschaft vv 9-14 die Bestätigung der Verheißung, die sie selbst aus dem Munde des Engels vernommen hat (1,26ff)."[49] Συμβαλλειν weist also *nicht* in erster Linie auf eine logisch-intellektuelle Deutung des Geschehens hin; die Interpretation des Geschehens ereignet sich nicht in erster Linie im Intellekt (νους), sondern im Organ des Willens und des Gefühls, d. h. im Herzen [εν τη καρδια].[50] Συμβαλλειν meint demnach ein inneres Bewegen, das nach dem *„wahren Sinn"* des Widerfahrenen sucht: „wahr", insofern Gottes Handeln in diesem Widerfahrnis sicher zu suchen ist; „Sinn", insofern dem göttlichen Widerfahrnis Bedeutung im Leben zugemessen wird. Kann man als wie etwa die Einheitsübersetzung (1980) übersetzen: „...und [sie] *dachte* darüber nach" und dieses innere Bewegen des Widerfahrenen / Erfahrenen auf einen denkerisch-intellektuellen Akt reduzieren?! Lk 2,19 wäre vielmehr etwa so zu übersetzen:

> „Maria aber bewahrte [συνετηρει] alles, was geschehen war [παντα ... τα ῥήματα ταυτα], und erwog / bewegte [συμβαλλουσα] es in ihrem Herzen [εν τη καρδια αυτης]."

An „Maria" (und auf andere Weise auch an den „Hirten") wird in Lk 2 die Gottes Heilstaten entsprechende Haltung des Menschen veranschaulicht. Es ist dies – und das muss besonders *entgegen* der katholischen Auslegungstradition von Lk 2,19 ausdrücklich betont werden! – weder Unterwürfigkeit, noch Demut, noch blinder Gehorsam, noch verinnerlichernde Frömmigkeit, sondern „Maria" spielt im Rollenangebot dieser weihnachtlichen Perikope die Haltung des *aktiven* Glaubens. Darin ist Maria wie Abraham Typos der bzw. des Gläubigen. François Bovon sagt es in seinem Kommentar so: *„Sie versteht und erlebt, was sie glaubt."*[51]

Aus dem bisher Gesagten ist für die Schriftpredigt als *homiletisches Fazit* zu ziehen: Die theologische Dimension der Predigtarbeit meint weit mehr, als dass Prediger etwa das exegetische Handwerk gut und sicher beherrschen, also gute Literaturwissenschaftlicher wären. Den biblischen Text *theo*-logisch recht zu verstehen, setzt die Haltung des Glaubens voraus, nämlich: (1) das Wort der Schrift als Wort *Gottes* aufzunehmen, (2) seine Be-Deutung für das *Leben* zu erspüren und (3) seiner *Verwirklichung* im

49 Hofius, Otfried, Art. συμβαλλω, in: ²EWNT 3 (1992), 683-685, Zitat: 684.

50 Vgl. Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk 1,1-9,50, Zürich - Braunschweig - Neukirchen-Vluyn ¹1989 (EKK III/1), 131.

51 Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1, 132.

Leben zu trauen, sei es als Verheißung oder als Aufforderung. Glaube und Verstehen – fides et ratio – bilden demnach einen hermeneutischen Erschließungszirkel.

3. „Wir lesen die Bibel nicht mehr gegen uns" *(Dietrich Bonhoeffer)*

Am 29. Aug. 1932 hielt Bonhoeffer eine Ansprache auf einer internationalen Jugendkonferenz in Gland (am Genfer See). Bonhoeffer war Delegierter auf dieser gemeinsam vom „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" (WFK) und von „Life and Work" (Ökumenischer Rat für praktisches Christentum") veranstalteten Konferenz. Die Konferenz stand unter dem Motto *„Der Ruf der Christenheit in der gegenwärtigen Krise"*. In dieser Ansprache sagte Bonhoeffer u. a.:

> „Wir haben unsere eigenen Gedanken lieber als die Gedanken der Bibel. Wir lesen die Bibel nicht mehr ernst, wir lesen sie nicht mehr gegen uns, sondern nur noch für uns. Wenn diese ganze Tagung hier einen großen Sinn gehabt haben soll, so wäre es vielleicht der, uns zu zeigen, daß wir ganz anders die Bibel lesen müssen, bis wir uns wiedertreffen..."[52]

Genau das ist der „Tod" jeder Schriftauslegung, der homiletischen Schriftauslegung zumal, dass wir die Schrift zur Bekräftigung unserer eigenen Ideen benutzen und sie dazu missbrauchen, unsere Ideen mit der Autorität (des Wortes) Gottes zu versehen, dass wir schon alles zu wissen meinen, bevor wir in der Schrift lesen. Ich meine damit nicht, dass ein Lesen und Verstehen der Schrift ohne bewusste und unbewusste Vorausurteile auf Seiten des Rezipienten möglich wäre. Jeder hat seine eigenen Deutekategorien, die ihm so ohne Weiteres gar nicht bewusst sind. Die homiletisch bedeutsame Frage, die Bonhoeffer hier stellt, ist: Entdecken wir in der Schrift nicht nur Neues, Erhellendes für unser Leben, sondern auch solches, dass uns *verunsichert*, *herausruft* oder gar *in Frage stellt* ...? Zu solcher Schriftlektüre muss ein Prediger fähig sein, was wiederum eine tiefe Verwurzelung in und ein Leben mit der Heiligen Schrift voraussetzt.

52 Bonhoeffer, Dietrich, Ansprache in Gland, in: Dietrich Bonhoeffer Werke 11 (Gütersloh 1994), 350-357, Zitat: 353 (kursiv: HGS).

4. Anfechtung als „Pruefestein" *(Martin Luther)* des Theologie-Treibens

Bonhoeffer steht mit dieser Infragestellung in gut lutherischer Tradition. Für Martin Luther wird das Wort Gottes nur durch *„Anfechtung"* (tentatio) recht und ehrlich „gelernet", weil sie das Wort der Heiligen Schrift mit dem Leben derer, die die Schrift lesen und auslegen, verbindet. Die Anfechtungen lassen die Schrift erst recht verstehen und machen ihre Auslegung erfahrungsbezogen. Dazu sei aus einer Tischrede Martin Luthers vom Herbst 1532, einen nicht nur homiletisch zentralen Text, zitiert:

> „Meine Theologiam hab ich nicht gelernet auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtung zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer der Practiken und Anfechtungen. Solches feilet den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nehmlich den Teufel, nicht haben, welcher es einen wol lehret. Also hat S. Paulus auch einen Teufel gehabt, der ihn hat mit Fäusten geschlagen[53], und also ihn getrieben hat mit seinen Anfechtungen, fleißig in der heiligen Schrift zu studiren. Also hab ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie hab fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur speculativi Theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen und mit ihrer Vernunft allein speculiren, daß es so und also sein solle; wie etwa die Mönche in ihren Klöstern auch gethan haben."[54]

„Speculativi Theologi" sind für Luther solche Theologen, die unangefochten und selbstsicher mit der Schrift umgehen, in der Meinung, sie hätten schon die richtigen Methoden für ihre Auslegung und wüssten die entsprechenden Erfahrungen, auf die die Bibel jeweils zu beziehen wäre. Die *„speculativi Theologi"* sind zunächst die scholastischen Theologen, die – um ein Diktum des Philosophen Karl Raimund Popper (1902-1994) zu zitieren – „eine Neigung zum Argumentieren ohne ein ernsthaftes Problem"[55] haben und am Leben mit seinen Fragen und Anfechtungen nicht wirklich interessiert sind. *„Speculativa scientia theologorum"* sagt

53 Luther spielt hier auf 2 Kor 12,7-10 an. In der Randglosse zu 2 Kor 12,7 schreibt er: „(Pfal) Heißt hie nicht des Fleisches anfechtung zur vnkeuschheit / Sondern grosse plage vnd schrecken vom Teufel. Denn Pfal ist / da man die Leute angespiesset / gecreuziget / oder gehenckt hat."

54 WA.Tr 1, 147,3-14; vgl. auch WA 50, 658,29 - 661,8 (Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539).

55 Popper, Karl R, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg ^{4}1984, 32.

Luther in einer Tischrede aus dem Herbst 1533, *„est simpliciter vana“*[56]; Theologie als spekulative Wissenschaft ist also schlicht hohl und vergeblich, eitel und nichtig.[57]

„Speculativi Theologi“ sind für Luther auch die von ihm sogenannten „Schwärmer“. Der Begriff „Schwärmer“ ist eine Neubildung Luthers, ein reformatorisches Kampfwort gegen Leute wie Andreas [Rudolf Bodenstein aus] Karlstadt (1486-1541); Thomas Müntzer (~1490-1525), Huldrych Zwingli (1484-1531), dem Züricher Reformator, und gegen die Wiedertäufer. Und das ist Luthers Erfahrung mit den Schwärmern: Sie zitieren fleißig die Schrift, in ihrem Fundamentalismus aber sind sie so sicher und setzen so sicher auf den Heiligen Geist, dass sie am Ende die Bibel gar nicht brauchen, weil sie doch nur auf ihrer Ideologie beharren.

Das weiß nicht nur Luther, sondern das ist die Erfahrung eines jeden Predigers, der den Predigttext nach allen Regeln der exegetischen Kunst ausgelegt hat, damit aber noch keine Predigt „weiß“, ja: Nach dem exegetischen Studium der Perikope macht er sich vielleicht um so verunsicherter an die Erarbeitung der Predigt. Das Resultat ist, dass sich Prediger in ihrer allwöchentlichen Praxis der Predigtvorbereitung aus der Erfahrung einer vermeintlichen „Unergiebigkeit“ der Exegese für die Erarbeitung einer Predigt enttäuscht von der Exegese abwenden und sich erst gar nicht (mehr) darum bemühen, weil sie sich davon kaum einen Ertrag für ihre Predigt versprechen.[58] Für die Verkündigung aber muss es ein vordringliches Anliegen sein, die Dimension der Erfahrung als „Ereignis-Ort“ des Glaubens nachvollziehbar aufzuzeigen, damit Verkündigung, wie der der Apostel sagt, „aus Leben zum Leben“ (2 Kor 2,16) gelingt. Wer nur verstandesmäßig versteht, versteht nach Martin Luther eigentlich gar nichts. Es gibt für den Reformator nur *ein* Verstehen der Schrift, nämlich ein geistliches, vom Heiligen Geist ins Herz gegebenes Verstehen. Gerhard Ebeling bringt Luthers Verständnis der Schriftauslegung so auf den Punkt: „Das rechte Verstehen ist nicht nur Sache des bloßen Verstandes, son-

56 WA.TR 1, 302,40 (Nr. 644). In der Römerbriefvorlesung 1515/16 ruft Luther den scholastischen Theologen gegenüber aus: „O Stulti, o Sawtheologen!“ (WA 56, 274,14).

57 Vgl. bes. Leinsle, Ulrich G., Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, 240-245.

58 Die vermeintliche „Unergiebigkeit“ der Exegese wird meist dem historisch-kritischen Zugang zur Schrift angelastet, nicht ganz zu Unrecht. In der Methodenfrage wird deren Monopolposition zunehmend kritisiert und auf eine Methodenvielfalt in der Schriftauslegung Wert gelegt (vgl. das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ der Päpstliche Bibelkommission von 1993: in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles [Bonn] 115, bes. 115). In kritischer Aufnahme der Geistlichen Schriftauslegung der Kirche gewinnt neben der diachronen die synchrone Auslegung zunehmend an Bedeutung, und dies ist ein großer Zugewinn für die Predigt; vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, bes. 13-33 („Rezeptionsästhetik und Schriftauslegung“).

dern der ganzen Existenz."[59]

5. Die Not des Predigers aus der Theologie

Es ist gerade für Theologinnen und Theologen, deren 'erlerntes Handwerk' es ist, den Glauben in Formen und Formeln auszudrücken, eine Schwierigkeit, die Dimension lebendiger Erfahrung und die 'gelernte' Theologie in jene fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen.[60] Dietrich Bonhoeffer hat diese Not in seiner Finkenwalder Seelsorgevorlesung treffend beschrieben. Wir haben den Anfang der betreffende Stelle oben bereits zitiert; Bonhoeffer fährt dann unmittelbar fort:

> „Diese Not wird erschwert durch die Notwendigkeit, oft täglich zu verkündigen. Worte zu gebrauchen, denen im Augenblick keine Erfahrung entspricht, auch nicht entsprechen kann. Dieser Mißbrauch des Wortes muß den Pfarrer aufs tiefste beunruhigen. Als Theologe weiß er, seine Verkündigung kommt nicht aus seiner Erfahrung, sondern aus der Schrift und wird sich damit rechtfertigen als den Märtyrer, den entsagungsvollen, der unter Verlust der eigenen Erfahrung den anderen dient. Wird sich in all dem wiederum wohlfühlen, sein Gewissen beruhigen, nicht im Glauben, sondern in der Reflexion existierend. Die Theologie ist die Wissenschaft, in der der Mensch lernt, alles zu entschuldigen und alles zu rechtfertigen. Ein guter Theologe ist theologisch niemals zu fangen, er ist in allem, was er sagt, gerecht. Und selbst diese Erkenntnis kann der Theologe noch ohne Buße aussprechen. – Wer sich einmal darauf eingelassen hat, sich mithilfe der Theologie selbst zu rechtfertigen, der ist in den Fingern des Teufels, und kommt nicht mehr heraus, solange er Theologe ist! Sei ein guter Theologe, aber halte dir die Theologie drei Schritt vom Leibe, sonst wird sie dir lebensgefährlich. Wer in dieser Not ist, dem ist nicht mehr mit theologischen Gründen zu helfen, sondern durch den Ruf zum Gebet, zur Beichte, zum Gehorsam, als Gesetz. Not der Theologie der Rechtfertigung, daß sie uns vom Gesetz entbinden will. Einem solchen Amtsbruder nicht theologisierend, sondern verkündigend begegnen."[61]

Die Anfechtung ist also der „Pruefestein" der Theologie (und des Theologiestudiums), wie Martin Luther in der bereits zitierten Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften (1539) sagt. Die Not des Predigers, sofern sie nicht in mangelnder,

59 Ebeling, Gerhard, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942), Tübingen ^{3}1991, 310.

60 Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, Biographie und Predigt. Erfahrungsbezogene und biographische Aspekte in der Predigtarbeit, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 288-297.

61 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 588.

d. h. 'fauler' Vorbereitung und fehlender Auseinandersetzung mit dem Schrifttext gründet, sondern in der Anfechtung ihren Grund hat – sei es eine existentielle Anfechtung, wenn etwa ein Schrifttext den Prediger als ersten Hörer des Wortes in Frage stellt, sei es eine theologische Anfechtung, wenn vice versa etwa das Leben ein bisher tragendes theologisches Paradigma in Frage stellt –, ist als eine echte Not zu verstehen, durchzustehen und als ein Zeichen dafür zu werten, dass ein Prediger sein homiletisches 'Handwerk' und insbesondere seinen bezeugenden Verkündigungsauftrag ernst nimmt und die Predigterarbeitung als einen die Person und das Leben betreffenden Prozess gestaltet.

III. Beziehung und Predigt – oder: Die kommunikative Kompetenz des Predigers

Für die Person des Predigers, der Predigerin gilt, was Franz Kamphaus so formuliert hat: „Menschen mit Tiefgang sprechen eben auch in anderen Tiefenschichten an."[62] Das Zeugnis des Glaubens geht durch die Person des Zeugen: Predigt ist die geistliche Rede eines Zeugen. „Seine Biographie, die Tiefenstrukturen seiner Person, seine Möglichkeiten und Grenzen, [...] Ausgereiftes und Infantiles, Erlebtes und 'Anerlebtes' werden sich in der Predigt wiederfinden. Bis in Wortschatz und Tonfall hinein wir *er* es sein, der spricht, so wie er aus Erbmasse und Erziehung, aus Studium und verschleppten Lebensentscheidungen geworden ist. Er kann nicht aus seiner Haut, und soll es auch gar nicht."[63]

Kommunikationsstörungen entstehen, wenn ein Prediger sich nicht kennt und nicht annehmen kann, wie er nun einmal (geworden) ist. Dann muss er sich hinter der Fassade theologischer Leerformeln verstecken oder gleichsam als kirchliches Lehramt auftreten oder mit moralisierender Attitüde agieren. Immer 'offenbart' er sich dabei den HörerInnen gegenüber, d. h. er spricht über sich und zwar über die Anteile seiner Persönlichkeit, was er mit der entsprechenden Attitüde verstecken möchte. Im letztgenannten Fall, also dem Auftreten mit moralisierender Attitüde, kritisiert oder fordert er von den Hörern, was er vielleicht an sich selbst ablehnt oder nicht annehmen kann, ohne es zugeben zu können und zu wollen. Kommunikationstheoretisch bedeutet dies: Menschen mit ehrlicher Offenheit zu sich selbst öffnen auch das Ohr ihrer Hörer für die Botschaft der Predigt. Predigen heißt demnach: (1) Beziehung zu den Hörern aufnehmen, (2) biographisch-intersubjektiv den Glauben entdecken und (3) zum Glauben reizen und ermutigen und so (4) im formal *monologischen* Predigtgeschehen mit den Zuhörern in einen *virtuellen* Dialog eintreten. Unter dem zentralen Aspekt der *Beziehung zwischen*

62 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 120.
63 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 120.

Prediger und Hörern soll abschließend nach den Dimensionen der kommunikativen Kompetenz gefragt werden. Um die kommunikationstheoretischen Dimensionen der Verkündigung und die religiöse Rhetorik hat sich in letzter Zeit besonders Michael Thiele, Professor für Rhetorik an der Hochschule für Technik in Karlsruhe und apl. Professor für Religiöse Rhetorik an der Universität Frankfurt am Main, verdient gemacht.[64] Hier werden in der gebotenen Kürze unter der Fragestellung nach der theologischen Kompetenz vier Aspekte angesprochen.

1. Homilie – vertrautes miteinander Reden

Im Gottesdienst kommen verschiedene Sprachspiele zusammen, und es ist gut und wichtig, dass sie nebeneinander stehen und nicht eingeebnet werden. So sprechen die Orationen des Messbuchs eine andere Sprache als die in der Regel meist aus der Barockzeit oder dem 19. Jh. stammenden Lieder, die Schriftlesungen eine andere Sprache als die des Antwortgesangs aus dem Psalter, die Liedansage wieder eine andere Sprache als die Vermeldungen am Schluss des Gottesdienstes... Die liturgisch-symbolische Sprache steht neben dem Definitorisch-Affirmativen des Credo, der objektivistische Stil der an der antik-römischen Juristensprache orientierten Orationen bewegt sich in einem anderen Sprachspiel als die 'stillen' Gebete in den Herzen der Mitfeiernden... Und zu all dem kommt als ganz *eigenes genus* die Predigt.

Obwohl in der Predigt wirklich Großes zur Sprache kommt – nämlich die von Gott eröffnete Zukunft, die Grundfragen menschlicher Existenz, die entscheidende Wegrichtung des eigenen Lebens etc. –, darf die Predigt sich *nicht* im Pathos eines *„genus grande"*[65] bewegen. Nicht nur und in erster Linie, weil die Gefahr des falschen Pathos und damit der Belanglosigkeit und der Lächerlichkeit groß wäre, nicht nur weil – wie Augustinus sagt – das genus grande, wenn es nicht durch 'Registerwechsel' unterbrochen wird, die Zuhörer überanstrenge und ermüde, sondern weil der Predigt in jenem vielfältigen, bunten Sprachspiel des Gottesdienstes zukommt, den Alltag des menschlichen Lebens in den Gottesdienst im vertrauten Stil des miteinander Sprechens hereinzuholen. Der Predigt eignet das *genus humi-*

64 Vgl. etwa Thiele, Michael, Durchgänge. Bausteine religiöser Rhetorik, Norderstedt (Books on Demand) 2003; Ders., Geistliche Beredsamkeit. Reflexionen zur Predigtkunst, Stuttgart 2004; Ders., Öffentliche Rede im kirchlichen Raum, Regensburg 2008 (Theolinguistica 1). Vgl. auch Schulz von Thun, Friedemann, Was geschieht, wenn wir predigen? Kleines kommunikationspsychologisches Kolloquium, in: Bibel und Liturgie 62 (1989) 201-211; Josuttis, Manfred, Dimensionen homiletischer Kompetenz (1979), in: Ders., Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit, München 1985 (Homiletische Studien 1), 44-69.

65 Das „genus grande" (auch: „genus sublime" oder „genus vehemens") ist durch einen gehobenen bzw. erhabenen Stil gekennzeichnet, der der dichterischen Sprache nahe steht und der Erregung starker, pathetischer Affekte beim Publikum dient.

lis.[66] Michael Thiele beschreibt das genus humilis der Predigt so: „Predigt [hat] unprätentiös zu sein [...]. Sie ist Mitteilung des Glaubens, Mitteilung von Heil, und Mitteilung heißt: sie ist unpathetisch. Religiöse Rede ist *unpathematisch;* Prunkrede ist sie nicht [so Friedrich Schleiermacher[67]]. Sie sagt etwas. Sie sagt einfach etwas. Sie sagt es bewusst und gestaltet und bewusst gestaltet. Denn sie will etwas. Aber ihre Mittel sind nicht marktschreierisch, sondern mitteilend, natürlich. Predigt teilt jemandem etwas mit. Und sie teilt etwas mit jemandem. Denn sie ist intersubjektive Mitteilung von Heil, interpersonell – all den entsprechenden Bedeutungen von 'ομιλειν / homilein gemäß: sie bildet Gemeinschaft."[68]

Ein kurzer Blick auf den terminus technicus „Homilie"[69] macht den Beziehungsaspekt, der in dem Begriff „Homilie" steckt, deutlich: „Homilie" leitet sich von griech. 'ομιλειν ab (und dieses wiederrum von *griech.:* 'ομοιος – gleich, auf gleicher Augenhöhe) und bedeutet im Profangriechischen so viel wie „vertraulich miteinander reden", „plaudern", „sich unterhalten"; 'ομιλια meint entsprechend „das Zusammensein" bzw. die „Anrede", „Zurede". Die *sprachliche* Kommunikation ist bei 'ομιλειν aber nur *eine* Bedeutungskomponente. Es handelt sich bei 'ομιλειν in der Profangräzität nicht nur um ein Verb des Redens. Als zweite Bedeutung kommt der *Aspekt der Gemeinschaft* und des sozialen Umgangs dazu, so dass 'ομιλειν in der Profangräzität auch „Liebe machen" bezeichnen kann. Michael Thiele beschreibt diese 'aufregende' Bedeutungsambivalenz von 'ομιλειν unter der Überschrift *„Religiöse Mitteilung und Darstellung in Geselligkeit: Die Erotik des Predigers"* und verweist auf Ernst Ludwig Theodor Henke (1804-1872), der „nicht zufällig [...] für 'ομιλειν die lateinische Entsprechung *in coetu [= coitu] versor* aufbietet (*versari* – sich hin- und herbewegen)"[70].

66 Das „genus humile" (auch: „genus tenue", „genus subtile" oder „stilus simplex") ist ein einfaches, aufwandloses Stilniveau und verzichtet auf alle pathetischen Stilmittel.

67 Schleiermacher, Friedrich, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850; Photomechanischer Nachdruck: Berlin - New York 1983 (Sämmtliche Werke, 1. Abt.: Zur Theologie, Bd. 13), 299. 317. 300.

68 Thiele, Geistliche Beredsamkeit, 20; vgl. Ders., Öffentliche Rede im kirchlichen Raum, 15f.

69 Der Begriff 'ομιλία im Sinne von Predigt wird wahrscheinlich bereits Apg 20,11, hier im Zusammenhang mit dem 'Predigtschlaf' (!), gebraucht, sicher aber seit Ignatius von Antiochien (gest. 117) zur Bezeichnung für die gottesdienstliche Rede (Ep. ad Polycarpum 5,1), d. h. die Predigt. Origenes (gest. 254) gebraucht erstmals 'ομιλία für die schmucklose Schriftpredigt, die Vers für Vers deutet, zur Unterscheidung vom λόγος (*lat.*: sermo), der kunstvoll ausgestalteten thematischen Rede (vgl. Brottier, Laurence, Art. „Predigt V: Alte Kirche", in: TRE 27 (1997), 244-248, hier: 244). Das II. Vatikanische Konzil benennt die sonn- und feiertägliche Gemeindepredigt allgemein mit dem Begriff „Homilie" (vgl. SC 52; CIC/1983, c. 767 §§1-2; siehe Anm. 3).

70 Thiele, Michael, Geistliche Beredsamkeit, 19f. Ernst Ludwig Theodor Henke war Professor für Kirchengeschichte an den Universitäten Jena und Marburg. Der Verweis bezieht sich auf: Liturgik und Homiletik. Nachgelassene Vorlesungen, hg. von W.

In der Verkündigung des Wortes Gottes in den Alltag menschlichen Lebens hinein soll der „Funke überspringen". Insofern dies im Wesentlichen dadurch „gelingt", dass die „Sache", die in der Predigt verhandelt wird, in der Person der Predigerin bzw. des Predigers ihren authentischen und damit glaubwürdigen Zeugen hat, kann mit Michael Thiele mit Recht von einem *„homiletischen Eros"*[71] gesprochen werden. Darin, dieser Lust zu predigen zu 'frönen'[72], steckt viel der Kompetenz des Predigers.

2. Prediger sind wie Hähne

Was die zeitgenössische Kommunikationswissenschaft in ihrer Sprache und den ihr eigenen Kategorien aussagt und detailliert entfaltet, dass nämlich für das „Gelingen" einer Predigt die personale Kompetenz des Predigers ganz entscheidend ist, hat die homiletische Reflexion bereits seit ihren frühchristlichen Anfängen in meist biblisch begründeten Beziehungssymbolen beschrieben. Dabei ist es auffallend, dass die Zeugnisse der Überlieferung sich durch eine reiche Bildersprache auszeichnen, deren Buntheit und Überschwang uns heute barock oder fremd vorkommen mag. „In diesen Bildern überliefert sich eine theologische Tradition, die an elementare Erfahrungen des Predigers anknüpft."[73] Ein 'Muster' solch barocker Bildsprache sei angeführt. Im erstmals 1734 in Jena erschienenen „Homiletische(n) Reallexicon" von Christian Stock[74] kann man unter dem Artikel „Lehrer der Kirche" eine ganze 'Galerie' von Metaphern 'besichtigen', Metaphern, mit denen teils seit frühen Zeiten der Kirchen die Kommunikation des Glaubens in der Predigt beschrieben wurde:

„Der wahre Lehrer der Kirchen muß seyn 'didaktikos' oder geschickt

---

Zschimmer. Mit einem Vorwort von Gustav Bauer, Halle an der Saale 1876, 83.

71 Thiele, Geistliche Beredsamkeit, 20.

72 Frönen bedeutete ursprünglich „als Abhängiger einem Grundherrn Dienst leisten". Heute wird frönen jedoch nur noch im übertragenen Sinne gebraucht im Sinne von: „einer Leidenschaft frönen".

73 Zerfaß, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, 125. Vgl. Ders., Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung, in: Ders. / Kamphaus, F. (Hgg.), Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person, o. O. [Münster] 1979 (Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster); Düwel, Bernd, Bilder für den Prediger. Ein Beitrag zur Spiritualität des Predigtamtes, St. Ottilien 1992 (Diss. T 53).

74 Titel der 1. Aufl. Jena 1734: Christian Stocks homiletisches Real-Lexicon. Oder Reicher Vorrath Zur geist- und weltlichen Beredtsamkeit. In sich haltend Der Sachen kurtzen Entwurff, die nöthigen Beweißthümer und Bewegungs-Gründe, die auserlesensten Gleichnisse, schöne Historien, geschickte Exempel, vortrefliche Sinn-Bilder und nachdenckliche Zeugnisse So wohl Lehrer der Kirchen älterer, neuerer und neuesten Zeiten; als auch Heydnischer und anderer Profan-Skribenten, Deren sich ein Prediger und Redner bey Ausarbeitung einer erbaulichen Predigt; oder sonst geschickten Rede bedienen kan. Nebst einer Vorrede Herrn D. und Kirchen-Raths Johann Georg Walchs. – Ich habe folgende Auflagen nachweisen können: 2. Aufl. 1741; 3. Aufl. Jena 1734; 4. Aufl. Jena 1749; Nachdruck: St. Louis (Mo.) 1867.

> zu seinem Lehr-Amt. [...] Gleich einer Uhr, welche schläget, wie sie weiset und zeiget. Gleich einer Laternen, welche das Licht in sich führet, und anderen fürleuchtet, daß sie den rechten Weg nehmen und gehen. Gleich einem Fuhrmann, welcher nicht nur den Weg an Ort und Stelle weiset, sondern auch selbst mitfähret. Gleich einem Licht, welches andere nicht anzündet, wo es nicht selbsten brennet. Gleich einem Hahn, welcher, wenn er mit seinem Krähen andere will munter machen, sich selbst zuvor mit Zusammenschlagung der Flügel munter machet.[75]

Die patristische Literatur betont immer wieder die Wachsamkeit des Hahns und seine aus der Verleugnungsszene des Petrus (vgl. Mt 26,34.74f par.; Joh 13,38; 18,27) abgeleitete Symbolik als Rufer und Mahner.[76] Der Hymnus *„Aeterne rerum conditor"* des Hl. Ambrosius von Mailand (gest. 397) besingt die Wirkung des Hahnenschreis am Morgen auf dichterische Weise: Beim Hahnenschrei wird der Morgenstern geweckt, die Finsternis vertrieben; verlassen Übeltäter ihren schlechten Weg, fühlen sich Kranke erleichtert, verstecken Räuber ihren Dolch und gewinnen die Sünder Vertrauen. Der Hahn ahnt den Tagesanbruch; deshalb ist er den Gläubigen zum Symbol christlicher Hoffnung geworden. Die Metapher spielte in der alten Kirche eine zentrale Rolle. In der berühmten *„Regula pastoralis"* von Papst Gregor dem Großen (gest. 604) – *dem* pastoraltheologischen Handbuch der Spätantike und des Mittelalters – heißt es im III. Buch (Kap. 40), das die Verkündigung behandelt, abschließend unter der Überschrift *„De opere praedicationis et voce"* (Über die Predigt in Taten und Worten), dass der Prediger mehr durch seine Taten als durch seine Worte verkündigen müsse. Diesen eher moralischen Gebrauch des Hahn-Symbols[77] erweitert Gregor in seinem Ijob-Kommentar „Moralia in Job"[78] zu einer hochtheologischen Metapher für den Prediger. Er schreibt mit Bezug auf die Vulgata-Fassung von Ijob 38,36[79]:

> „Wer sonst wird hier – wie wiederholt an anderer Stelle – als Hahn bezeichnet als die heiligen Prediger, die in der Dunkelheit des gegenwärtigen Lebens sich mühen, das kommende Licht predigend – gleichsam singend – anzukündigen. Sie sagen nämlich: 'Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe gekommen' [vgl. Röm 13,12]. Sie brechen mit ihrer Stimme den Schlaf unserer Untätigkeit ab und rufen: 'Es ist Zeit, vom Schlafe aufzustehen' [vgl. Röm 13,11].

75 Zitiert nach Zerfaß, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, 125; Zerfaß zitiert nach der 3. Aufl. Jena 1741, 738. 741.

76 Vgl. zum Folgenden Düwel, Bilder für den Prediger, 383-417 („Die Prediger als Hähne").

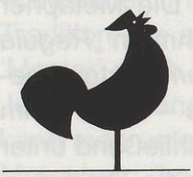
77 Ähnlich auch in Gregors Moralia in Job 30,3,15.

78 „Moralia...", weil Gregor den moralischen Schriftsinn erhebt: Ijob als Mensch im Elend.

79 „Quis posuit in visceribus hominis sapientiam vel quis dedit gallo intellegentiam." (Wer legte in das Innere des Menschen Weisheit oder wer gab dem Hahn Ahnungskraft?)

Und wiederum: 'Wachet, ihr Gerechten, sündigt nicht!' [vgl. 1 Kor 15,34][80]

„Als so etwas wie ein geistlicher Wecker ist die Person der Predigerin, des Predigers, ganz durch die Beziehung auf die zu Weckenden definiert. Da der Hahn noch vor Sonnenaufgang den Morgen ankündigt, weil er den Tagesanbruch ahnt, gewinnt sein Symbol geradezu parusieerwartende Qualität, wie die eben zitierte Passage aus den 'Moralia in Job' ja auch deutlich verrät. Theologisch-systematisch gewendet heißt das: Wer predigt, ist jemand, der zwischen dem Ostermorgen und der Wiederkunft des Herrn den Anbruch der basileia ankündigt. Damit verkörpert das Hahn-Symbol etwas von der theologischen Dignität des Predigtdienstes. Gleichzeitig verrät es sehr realistisch auch etwas von den Spannungen, in die der oder die Predigende unabhängig von persönlichen Animositäten schon rein kraft adäquater Amtsausübung geraten kann: Man weiß ja, was passiert, wenn man jemand weckt, der lieber noch schlafen würde... Die kritische Kommunikationstheorie lehrt, dass zu einer vollwertigen Beziehung auch die Bereitschaft zur Akzeptanz *und* Konfrontation gehören und bestätigt damit den homiletischen Hahn als geradezu klassisches Beziehungssymbol."[81] Wegen dieser theologischen Bedeutung der Hahn-Metapher seit den frühen Zeiten der Kirche hat die interkonfessionelle *Arbeitsgemeinschaft für Homiletik* (AGH)[82] den Hahn als Logo, als Symbol gewählt. Und gäbe sich von hier aus nicht auch eine wenigstens interessante Deutung des Hahns auf den Kirchtürmen...?



3. Die Predigt entsteht in den Hörern – oder: Predigt als „Offenes Kunstwerk"

Die moderne Rezeptionsästhetik hat seit etwa zwanzig Jahren immer mehr Einzug gehalten in die Theologie[83], auch in die Homiletik[84]. Der erste Bestandteil des Wortes *Rezeptionsästhetik* ist von lateinisch „re-

80 Gregor der Große, Moralia in Job XXX, 3,9; dt. Übers. nach Müller, Homiletik, 160. Im weiteren Verlauf der Auslegung von Ijob 38,36 entwirft Gregor dann eine regelrechte Predigtdidaktik, in der er dem Prediger das Bild einer differenzierten Hörerschaft vor Augen stellt; vgl. Düwel, Bilder für den Prediger, 391-394.

81 Müller, Homiletik, 160 (unter Bezug auf: Zerfaß, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, 17; Schulz von Thun, Friedemann, Was geschieht, wenn wir predigen?, 207-209).

82 *Geschäftsstelle*: Neubaustr. 11, D-97070 Würzburg; Homepage: http://www.aghonline.de

83 Vg. dazu Schöttler, Heinz-Günther, „Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden" (Gregor der Große). Rezeptionsästhetik und Schriftauslegung, in: Ders., „Der Leser begreife!" Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, 13-33.

84 Vgl. hierzu bes. den Homileik-Kongressband der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998.

cipere – etwas entgegennehmen, aufnehmen" abgeleitet. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) hat die Ästhetik als eigene wissenschaftliche Disziplin begründet und als Wissenschaft von der sinnlichen Wahrnehmung bzw. Erkenntnis beschrieben: „scientia cognitionis sensitivae"[85]. „Ästhetisch" könnte missverstanden und in einem heute umgangssprachlich-verflachten Verständnis als 'geschmackvoll, geschmäcklerisch' aufgefasst werden; und in der Tat: Baumgartens Ästhetik wurde in der Rezeption durch Immanuel Kant (1724-1804), bei den Romantikern und den deutschen Idealisten auf eine Philosophie des Schönen bzw. der schönen Künste reduziert. Bei Baumgarten selbst ist der Begriff „Ästhetik" aber weiter gefasst.[86] Dieser weite Ästhetikbegriff von Baumgarten ist heute – nicht nur pastoraltheologisch – für die Hermeneutik und Theologik wiederzugewinnen! Der zweite Wortbestandteil ist von dem griechischen Nomen αισθησις abgeleitet. Das Verb αισθανομαι kann sowohl „Empfindungen haben, merken, (sinnlich) wahrnehmen" als auch „verstehen" bedeuten. Cleanthes Assos, ein stoischer Philosoph (gest. 231 v. u. Z.), fasst beide Bedeutungen in einem Wortspiel zusammen: Ουκ αισθανομαι, 'οτι αισθανη (Ich merke nicht, dass du verstehst).[87] 'Rezeptionsästhetik' bezeichnet also die Lehre von der Wechselwirkung zwischen dem, was ein Kunstwerk an Gehalt und Bedeutung anbietet, und den Erwartungen und dem Verständnis des Rezipienten. Und insofern mit der Wahrnehmung die Wirkung von Geschriebenem und Gehörtem eng zusammenhängt, wird die Rezeptionsästhetik durch die so genannte 'Wirkungsästhetik' ergänzt.[88]

Umberto Eco (geb. 1932), der große italienische Semiotiker, Kulturphilosoph und Schriftsteller, hat die Rezeptionsästhetik in der Mitte des 20. Jh. auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft entschieden vorangebracht. Eco hat die Metapher vom „offenen Kunstwerk"[89] geprägt und damit die „Entstehung" eines Kunstwerkes – hier eines literarischen Kunstwerkes – im kreativen Zwischenraum zwischen Autor und Leser verortet. Er schreibt:

„Der Künstler, so kann man sagen, bietet dem Interpretierenden

85 Baumgarten, Alexander Gottlieb, Aesthetica, Bd. I, Frankfurt a. O. 1750 [Nachdruck: Hildesheim 1961], § 1; vgl. auch: Baumgarten, Alexander Gottlieb, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetik" [1750/58], hg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg ^{2}1988, 106.

86 Vgl. dazu Schweizer, Hans R., Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Basel - Stuttgart 1973, 20-27.

87 Stoicorum veterum fragmenta, hg. von Johannes von Arnim, Bd. 1, Leipzig 1903 [Nachdruck: Stuttgart 1978], 136.

88 Vgl. dazu Winkgens, Meinhard, Art. „Wirkungsästhetik", in: Nünning, Ansgar (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart – Weimar ^{2}2001, 678-681.

89 Vgl. Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, Frankfurt ^{1}1962; ^{9}2002 (stw 222). Den Begriff „Offenes Kunstwerk" in Bezug auf den Rezeptionsprozess von Texten hat Umberto Eco 1958 auf dem XII. Internationalen Philosophenkongress in die Debatte eingeführt. Der Begriff ist seitdem seinerseits – vielfältig variiert – rezipiert worden.

ein *zu vollendendes* Werk: Er weiß nicht genau, auf welche Weise das Werk zu Ende geführt werden kann, aber er weiß, dass das zu Ende geführte Werk immer noch *sein* Werk, nicht ein anderes sein wird, und dass am Ende des interpretativen Dialogs eine Form sich konkretisiert haben wird, die *seine* Form ist, auch wenn sie von einem anderen in einer Weise organisiert worden ist, die er nicht völlig vorhersehen konnte: denn die Möglichkeiten, die er dargeboten hatte, waren schon rational organisiert, orientiert und mit organischen Entwicklungsdrängen begabt. [...] *Offenheit* und Dynamik eines Kunstwerks bestehen [...] im Sich-verfügbar-Machen für verschiedene Integrationen, konkrete produktive Ergänzungen, die es von vornherein in den Spielraum einer strukturellen Vitalität einfügen, die dem Werk eignet, auch wenn es nicht abgeschlossen ist, und die sich durchsetzt auch bei verschiedenen und vielfachen Ausführungen. [...] Wir sahen also, dass 1. die 'offenen' Kunstwerke, insoweit sie *Kunstwerke in Bewegung* sind, gekennzeichnet sind durch die Einladung, zusammen mit ihrem Hervorbringer das *Werk zu machen;* 2. jene Werke in einen umfassenderen Bereich (als *Gattung* zur *Art* 'Kunstwerk in Bewegung') gehören, die zwar schon physisch abgeschlossen, aber dennoch 'offen' sind für ständige Neuknüpfungen von inneren Beziehungen, die der Rezipierende im Akt der Perzeption der Reiztotalität entdecken und auswählen soll; 3. *jedes* Kunstwerk, auch wenn es nach einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen Poetik der Notwendigkeit produziert wurde, wesensmäßig offen ist für eine virtuell unendliche Reihe möglicher Lesarten, deren jede das Werk gemäß einer persönlichen Perspektive, Geschmacksrichtung, *Ausführung* neu belebt. [...] Diese vom theoretischen Standpunkt der Ästhetik aus gemachten Feststellungen sind anwendbar auf jedes Kunstphänomen, auf Werke aus allen Zeiten; doch ist es nicht unwichtig, festzuhalten, dass nicht zufälligerweise gerade heute die Ästhetik eine Problematik der 'Offenheit' gewahrt und entwickelt. [...] Die Poetik des *Kunstwerks in Bewegung* instauriert (so wie teilweise die des 'offenen' Kunstwerks) einen neuen Typ der Beziehung zwischen Künstler und Publikum, eine neue Mechanik der ästhetischen Perzeption, eine andersartige Stellung des Kunstproduktes in der Gesellschaft; sie eröffnet neue Bereiche in Soziologie und Pädagogik, ganz zu schweigen von der Kunstgeschichte. Sie stellt neue praktische Probleme dadurch, dass sie kommunikative Situationen und eine neue Beziehung zwischen *Betrachtung* und *Verwendung* des Kunstwerks schafft. Nachdem sie in ihren geschichtlichen Voraussetzungen und den Bezügen und Analogien, die sie mit verschiedenen Aspekten des modernen Weltbildes in Verbindung bringen, geklärt wurde, ist diese Situation der zeitgenössischen Kunst jetzt in voller Weiterentwicklung begriffen und zeigt, weit davon entfernt, vollständig erklärt und katalogi-

siert zu sein, eine Problematik auf mehreren Niveaus. Kurz, sie ist eine offene Situation in Bewegung."[90]

Was bedeutet das homiletisch? Mit Eco gesprochen könnte man sagen: Der Prediger bietet den Hörern ein *zu vollendendes* Kunstwerk an – ganz im Sinne eines Ecoschen 'offenen Kunstwerkes'. Wenn Umberto Eco sagt, dass der Autor, der Künstler dem Leser und der Leserin „ein *zu vollendendes* Werk" übergibt und vom *„offenen Kunstwerk"*[91] spricht, dann bedeutet dies, dass Texte interpretationsbedürftig und -fähig sind, was *keine* Mangelerscheinung oder Ausdruck fehlender Erzählkunst ist, sondern in semiotischer wie theologischer Hinsicht die Voraussetzung ihrer Relevanz und ihres Sinns ist. Texte müssen also offen strukturiert sein, ergänzungsbedürftig, mehr-deutig, „inszeniert-ambiguitär"; nur so können die Hörerinnen und Hörer etwas entdecken, was vorher nicht offenkundig war. Das Gegenteil bezeichnet Eco als „geschlossene Form". Wilfried Engemann hat im Blick auf die Predigt von „obturierten", d. h. „abgedichteten" Texten gesprochen, die den Hörern nichts mehr zu denken geben: Sie seien „dumm" bzw. sie „verdummen".[92] Auch wenn es diese Predigten häufig geben sollte: Es gibt nichts 'Tödlicheres' für die christliche Botschaft...

Der Metapher vom „offenen Kunstwerk" eignet etwas Dialektisches. Umberto Eco will nämlich die Rezipientinnen und Rezipienten gerade *nicht*, was man erwarten würde, durch die Offenheit des Kunstwerkes in eine völlige Freiheit entlassen, sondern er will sie durch die Form, durch die innere Struktur lenken.[93] Die gewollte Offenheit hebt die *Grenzen der Interpretation* nicht auf und entlässt die Leser eines literarischen Textes, die Hörerinnen und Hörer der Predigt, die Betrachter eines Bildes, kurzum: die Rezipienten nicht in eine postmoderne Beliebigkeit der Interpretation. Die Offenheit ist Folge einer gezielten Lenkung, ja Störung eindeutiger Erwartungssysteme durch das gezielt-geschickte Wechselspiel von sogenannten 'Leerstellen' und sogenannten 'Kommentaren'.

Die *'Leerstellen'*, auch „Unbestimmtheitsstellen" genannt, geben dem

---

90 Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, 55-59 (kursiv im Original).

91 Vgl. neben Ecos Werk „Das offene Kunstwerk" auch: Einführung in die Semiotik (1968), München ^{9}2002 (UTB 105), 145-167.

92 Engemann, Wilfried, Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ 115 (1990) 785-800; vgl. auch Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen - Analysen - Konsequenzen. Tübingen 1993, 107-198.; Ders., Einführung in die Homiletik, Tübingen - Basel 2002 (UTB 2128), 316-322; sowie Ders., Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der „Dicken Marie", Leipzig 1993.

93 Vgl. bes. Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (1979), München - Wien 1987 [auch als dtv 4531]; Ders., Die Grenzen der Interpretation (1990), München - Wien 1992 [auch als dtv 30168]; Ders., Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation (1992), München - Wien 1994 [auch als dtv 4682].

Leser, dem Hörer, dem Betrachter Freiheit: (1) insofern und wenn Erzählungen, musikalische Werke, plastische Produktionen oder Bilder Selbstverständliches, Erwartetes fort lassen und dadurch Lücken schaffen, die vom Leser, von der Leserin gefüllt werden; (2) insofern und wenn Erzählungen, musikalische Werke, plastische Produktionen oder Bilder dazu evozieren, sich mögliche Fortsetzungen, mögliche Bedeutungen etc. vorzustellen, die dann im weiteren Verlauf des Lesens, Hörens bzw. Betrachtens enttäuscht oder modifiziert werden; (3) oder insofern und wenn etwa literarische Werke ein „offenes" Ende haben, das Geheimnisse nicht auflöst und wichtige Fragen in der Schwebe hält. Solch 'offene' Schlüsse sind Leerstellen par excellence.

Dazu kommen *'Kommentare'* im Text, im musikalischen Werk, in einer Plastik oder einem Bild. Solche 'Kommentare' lenken die Leser, Hörer und Betrachter und begrenzen den Interpretationsspielraum. So wird zwischen dem Text und dem Leser, der Predigt und dem Hörer, dem Bild und dem Betrachter etc. ein *dynamischer Kommunikationsprozess* evoziert, der durch die Dialektik von Zeigen und Verschweigen reguliert wird, wobei das Verschwiegene den Anreiz für die Konstitutionsakte des Rezipienten bildet, Konstitutionsakte, die ihrerseits durch das im Text, im Bild, im Musikstück Formulierte und perspektivisch Ausgestaltete kontrolliert werden.

Diese Offenheit will die Rezipienten also herausfordern zu entdecken, was ihnen vorher nicht offenkundig war. Durch *Freiheit und Lenkung* solchermaßen evoziert, hören und sehen sie im Akt der Rezeption des Kunstwerkes das, was ihnen und speziell nur ihnen gesagt zu werden wichtig ist.[94] Dabei werden die Rezipienten immer wieder die Erfahrung machen: „Ein 'offenes' Kunstwerk kann zwar unendlich viele Interpretationen anregen, erlaubt aber nicht jede beliebige Interpretation."[95] Und die Predigt ist – im günstigen Fall – ein solches „offenes Kunstwerk"...

4. Was die 'Alten' schon immer wussten

Was die moderne Rezeptionsästhetik herausgearbeitet hat und die Homiletik für den Predigtprozess adaptiert hat, gehört zum Erfahrungs- und Wissensschatz der antiken Rhetorik, insbesondere der homiletischen Überlegungen der Kirchenväter; die moderne Begrifflichkeit fehlt bei ihnen natürlich. Zunächst sei eine homiletisch zentrale Stelle aus Aurelius Augustinus' Schrift *„De catechizandis rudibus"* (nach 404 verfasst) zitiert.[96]

94 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie, Ostfildern 2001 (Reihe „Zeitzeichen", Bd. 8), 254-259. 430-437.

95 Eco, Umberto, Die Grenzen der Interpretation, München 1992, 144.

96 Dt. Übersetzung: Aurelius Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht, übersetzt von Werner Steigemann, bearbeitet von Otto Wermelinger, München 1985

Diese kleine Taufkatechese, die Rolf Zerfaß einmal treffend „das früheste Dokument pastoraler Supervision“[97] genannt hat, entstand als Antwort an den Diakon Deogratias, der in eine Identitätskrise geraten war. Ihm hing das ewige Vermitteln der einfachsten Dinge des Glaubens an Anfänger zum Hals heraus. Augustinus macht ihm klar, dass es bei ihm weder bei der thematischen noch bei der methodischen Kompetenz hakt, sondern auf der personalen, der *Beziehungsebene*. Zunächst nimmt Augustinus das bekannte, viel benutzte *Motiv vom „Prediger als Mutter“* auf, um jenem frustrierten Diakon den Sinn der elementaren katechetischen Arbeit zu verdeutlichen:

> „Wenn wir es ferner leid geworden sind, dauernd die üblichen, für Kinder angemessenen Themen zu wiederholen, sind wir ihnen doch in brüderlicher, väterlicher und mütterlicher Liebe zugetan und knüpfen wir die Verbindung zu ihrem Herzen, und auch uns wird alles wieder neu erscheinen!“[98]

Dann wird Augustinus grundsätzlich, d. h.: hermeneutisch, und er beschreibt in erstaunlicher Präzision jenen wechselseitigen Entstehungsprozess der Predigt zwischen Prediger und Hörern, gleichsam in einem homiletischen Spitzensatz:

> „Wieviel vermag doch das Mitfühlen des Herzens! Wenn die Zuhörer dieses Gefühl uns gegenüber empfinden, die wir sprechen, wir aber ihnen gegenüber, die lernen, dann sind wir gleichsam gegenseitig Mitbewohner, und was jene hören, das sprechen sie gleichsam in uns, und wir lernen gewissermaßen in ihnen, was wir lehren.“[99]

Und er veranschaulicht die „Rezeptionsästhetik“ an einem alltäglichen *Beispiel*:

> „Machen wir nicht immer wieder folgende Erfahrung: Da gingen wir wiederholt für uns allein an eindrücklichen und reizvollen

---

(Schriften der Kirchenväter 7). Vgl. dazu: Zerfaß, Rolf, Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein „De catechizandis rudibus“: in: Zeichen des Glaubens. FS für Balthasar Fischer, Zürich - Freiburg i. Br. 1972, 219-232; Fischer, Balthasar, „Nicht wie die Gelehrten reden: eher wie die Ungelehrten“. Eine Mahnung Augustins an den christlichen Prediger, in: IKZ 11 (1982) 123-129; Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus, Einsiedeln 1986, 261-276, bes. 266f.

97 Zerfaß, Rolf, Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung, 18.

98 Augustinus, De cat. rud. XII, 17,1 (dt. Übers. HGS). Die übliche Übersetzung mit „neigen wir uns doch in brüderlicher, väterlicher und mütterlicher Liebe zu ihnen hinunter“ kann ich dem lat. congruere (zusammentreffen, übereinstimmen, harmonieren) nicht entnehmen.

99 Dt. Übers. HGS; andere Übersetzung: „So groß ist die Gemütsbewegung eines teilnehmenden Herzens, dass wir, indem jene durch unsere Reden, wir aber durch ihr Lernen gerührt werden, gleichsam eines im anderen wohnen und dass jene das, was sie hören, gleichsam in uns sprechen, während wir das, was wir lehren, gewissermaßen in ihnen lernen“ (BKV I, 49 [= Augustinus, Ausgewählte Schriften, Bd. 8], Kempten - München 1925, 261).

Sehenswürdigkeiten in der Stadt oder auf dem Land vorbei, ohne dass sie uns auch nur in geringster Weise beeindruckten, weil wir sie schon zu oft gesehen hatten; nun aber, da wir sie anderen Leuten zeigen, die sie noch nie gesehen hatten, lebt unsere Begeisterung neu auf durch die Begeisterung, die das erstmalige Sehen in ihnen weckt? Das erfahren wir um so stärker, je enger sie mit uns befreundet sind: Im selben Maß, wie wir mit ihnen durch das Band der Liebe eins sind, wird auch für uns neu, was uns sattsam bekannt war..."[100]

Wie tief dieses Erfahrungswissen den besten Predigern der christlichen Antike 'bewusst' ist, zeigt eine Stelle aus den Ezechiel-Homilien von Papst Gregor dem Großen (entstanden 593):

„Damit mich nicht etwa der eine oder andere in unausgesprochenen Gedanken tadle, dass ich mir herausnehme, die so tiefen Geheimnisse des Propheten Ezechiel zu erklären, zumal dies schon von großen Schriftauslegern unternommen worden ist, so soll er wissen, in welcher Gesinnung ich das tue. Ich gehe ja nicht einfach aufs Geratewohl ans Werk, sondern im Geist der Demut. Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, dass ich vieles in der Heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend nicht selten verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich darüber nachgedacht und erkannt, dank welcher Verdienste mir dieses Wissen geschenkt wurde. Offensichtlich wird es mir um jener willen geschenkt, die vor mir anwesend sind. Aus diesem Grund geschieht es mit Gottes Beistand, dass das Verständnis zu- und die Selbstüberschätzung abnimmt, da ich um euretwillen lerne, was ich vor euch lehre. Denn – ich rede die Wahrheit – oft höre ich mit euch zusammen, was ich dann sage. Was immer ich also in diesem Propheten weniger gut verstehe, kommt von meiner Blindheit her; was ich aber richtig zu verstehen vermag, stammt aus der göttlichen Gabe eurer Frömmigkeit."[101]

100 dt. Übers. HGS; Augustinus, De cat. rud. XII, 17,2.

101 Gregor der Große, Hom. in Ezech. II, 1 [= Einleitung zur 2. Homilie des II. Buches (über Ez 40,4-5)]: CChr.SL 142, 225, 5-15; dt. Übers.: Homilien zu Ezechiel. Übertr. u. eingeleitet von Georg Bürke, Einsiedeln u. a. 1983 (Christliche Meister 21), 282.

Coda

Die Predigt als 'Offenes Kunstwerk' entsteht im kreatorischen Zwischenraum zwischen Predigerin bzw. Prediger und Hörerinnen bzw. Hörern, ist also ein Geschehen, ein Werdendes, kein vorgetragenes Manuskript, sondern ein Auredit, wie Wilfried Engemann das Hör-Ereignis 'Predigt' treffend genannt hat[102], ein vom Hörer – in der *Kirche* als Interpretationsgemeinschaft – zu vollendendes 'Kunstwerk'. Und insofern die Predigt sich sowohl mit ihrer offenen Form als auch mit ihrem Lebensbezug auf die offene, in das Leben der Leserinnen und Leser hineingesprochene bzw. -geschriebene kanonische Gestalt der Tora und der vier Evangelien berufen kann[103], weiß die offene Form und erfahrungsbezogene Verkündigung sich in bester Gesellschaft. Diese Kunst des so verstandenen Sprach- und Hörereignisses 'Predigt' zu erlernen und im Vollzug praktizieren zu können, ist zu den heute wohl wichtigsten Kompetenzen der Predigerinnen und Prediger zu zählen. Prediger können, ja: sollten dafür bei denen in die Schule gehen, die diese Dialektik von Zeigen und Verschweigen, Offenheit und Lenkung am besten beherrschen: die Dichter und Schriftsteller[104], Künstler der darstellenden Kunst[105], Musiker[106] etc. Ihre Werke sollten Prediger lesen, anschauen und betrachten, hören etc. und so selbst zu Rezipienten werden und den wechselseitigen Erschließungsprozess zwischen Text und Leben, Leben und Text auf existentielle Bedeutung hin an sich selbst erfahren, um ein solches Erschließungsgeschehen in den eigenen Predigten selbst inszenieren zu lernen, damit das Sprach- und Hörereignis 'Predigt' „aus Leben zum Leben" (2 Kor 2,16) gelingt. Aber das ist ein eigenes, neues Thema[107]; brechen wir hier also mit unseren Überlegungen zur geistlich-theologisch-kommunikativen Kompetenz des Predigers ab.

---

102 Vgl. Engemann, Wider den redundanten Exzeß; vgl. auch Nissmüller, Thomas, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2007.

103 Vgl. dazu: Schöttler, Heinz-Günther, Von der Offenheit der Heiligen Schriften. Eine kanon-theologische Beobachtung und eine homiletische Coda, in: Ders., „Der Leser begreife!", 34-64.

104 Vgl. dazu als Beispiel Schöttler, Heinz-Günther, „Um den ungespielten Ton wirst du nun ewig bangen" – Selma Meerbaum-Eisinger: Sehnsuchtslied, in: „Der Leser begreife!", 131-134.

105 Vgl. dazu als Beispiel Schöttler, Heinz-Günther, Die Inszenierung der Unanschaulichkeit als „Leerstelle" – Jiri Kolář: Une heure avant la Cène – une heure après la Cène, in: „Der Leser begreife!", 127-130.

106 Vgl. dazu als Beispiele Schöttler, Heinz-Günther, Eine komponierte „Leerstelle" – Johann Sebastian Bach: „Actus tragicus", in: Ders., „Der Leser begreife!", 93-101; Ders., Vier Versuche, eine Komposition zu hören. György Ligeti: Lux aeterna, ebd. 102-126.

107 Dazu ausführlich: Schöttler, Heinz-Günther, Biblisch predigen heißt: offen predigen, in: Theologie der Gegenwart 48 (2005) 265-274; Ders., Predigt als Schriftauslegung – oder: Die Predigt entsteht in den Hörerinnen und Hörern, in: Theologische Quartalschrift (Tübingen) 186 (2006) 248-261.

Bernhard Spielberg

Nicht über Gott reden. Sondern in ihm.

Ein Blick in die Werkstatt der Predigtausbildung

„Vieles in unserem Predigen sieht so aus, als ob wir kranken Menschen Vorlesungen über Medikamente halten würden. Die Vorlesung ist wahr. Die Vorlesung ist interessant. Die Wahrheit der Vorlesung ist bedeutend, und wenn der kranke Mensch die Wahrheit der Vorlesung begreifen würde, dann wäre er ein besserer Patient. Er würde seine Medikamente verantwortlicher einnehmen und seine Diät intelligenter regeln. Aber noch immer bleibt die Tatsache, dass die Vorlesung nicht das Medikament ist. Das Medikament zu verabreichen, nicht Vorlesungen zu halten – das ist die Pflicht des Predigers."[1]

Eine Predigt ist ein Ereignis. So beschreibt die „Dramaturgische Homiletik", in der Martin Nicol und Alexander Deeg den Ansatz der „new homiletic" aus den USA für den deutschen Sprachraum fruchtbar machen, ein neues Verständnis der Verkündigung. Predigen heißt demnach nicht, *über* Gott und sein Evangelium zu reden, sondern einen Raum zu öffnen, in dem sich sein Evangelium jetzt und hier ereignen kann. Dieses „'Predigen *in*' entfernt sich kategorial von allem ‚Reden *über*': *über* das Bibelwort, *über* Gott und die Welt, *über* die Gemeinde." Es ist ein „Reden *im* Bibelwort, *im* Handeln Gottes, *im* Beziehungsgeschehen von Predigerin und Gemeinde, *im* Hier und Jetzt der Situation – und mit alledem hoffentlich auch *im* Ereignis. Eine solche Predigt versucht – sie versucht es zumindest, nicht *über* das Trösten zu reden, sondern zu trösten."[2] Unumstritten ist dieses Predigtverständnis freilich nicht, gerade im evangelischen Kontext. Es ist jedoch kein homiletischer Sonderweg, sondern ein Ansatz, der eine Predigtkultur fördert, die die Predigt als „offenes Kunstwerk" begreift. Insofern ist es nicht Gegenmodell, sondern Fortschreibung einer Homiletik, die – wie Rolf Zerfaß in seinem Grundkurs Predigt – die Aufgabe der Verkündigung darin erkennt, Gott so zur Sprache zu bringen, dass sich etwas verändern kann.[3] Inspiriert durch die dramaturgische Homiletik ließe sich als Herausforderung an Predigerinnen und Prediger formulieren,

1 Phillips Brook, Lectures on Preaching, 1877, 126. Zitiert nach: Martin Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002, 47.

2 Martin Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002, 55. Zum Ansatz vgl. auch: Martin Nicol / Alexander Deeg, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2005.

3 Vgl. Rolf Zerfaß, Grundkurs Predigt. Bd. 1: Spruchpredigt, Düsseldorf 1991, 14

Gott so zur Sprache zu bringen, dass sich etwas ereignen kann.

Was bedeutet ein solches Predigtverständnis für die homiletische Ausbildung? Wie können insbesondere junge Theologinnen und Theologen ereignisreiches Predigen lernen? Im Folgenden werden drei zentrale Elemente der praktischen Homiletik vorgestellt, die den Rahmen für die Ausbildung an der Würzburger Theologischen Fakultät bilden. Dabei werden nicht allein die konzeptionellen Grundlagen thematisiert, sondern auch konkrete Übungen benannt. Dieser Einblick in die homiletische Werkstatt versteht sich als Anregung zum Austausch mit all jenen, die in der Aus- und Fortbildung für Predigerinnen und Prediger aktiv sind.

1. *Gott* zur Sprache bringen

„Die Predigten der Studenten waren zwar schön. Die meisten hätten aber auch von Nicht-Theologen gehalten werden können" resümiert eine Tutorin ihre Erfahrungen mit den Erstlingswerken der Studierenden eines Predigtkurses. Sie legt damit den Finger in eine Wunde der gegenwärtigen Predigtkultur. Zwar hat der Großteil derjenigen, die sonntäglich am Ambo stehen, immerhin ein Diplom in Theologie in der Tasche und ist damit im Wortsinn gottesgelehrt. Als Hörer merkt man diese Qualifikation aber nur wenigen an. Als Theologin und Theologe Gott zur Sprache zu bringen ist eine besondere Herausforderung. Man will nicht abgleiten in die gefährlichen Untiefen einer „Gottesvergiftung" (T. Moser), sich aber auch hüten vor einem gönnerhaft-harmlosen Umgang mit dem Wort Gott – und schweigt von der Theologie. Mit dieser Sprachlosigkeit wächst der Graben zwischen dem, was theologisch angesagt wäre und dem, was in Predigten ausgesagt wird. Dass sich viele Erkenntnisse der exegetischen oder systematischen Theologie Außenstehenden nicht sofort als primär lebensbedeutsam erweisen, dürfte nicht das Problem sein. Dieses Schicksal teilen schließlich die Forschungsergebnisse vieler Disziplinen. Es ist auch nicht die Aufgabe der Forscher, immer gleich einen praktischen Nutzen mitzuliefern, wenn sie etwas entdeckt haben. Die Gründe für die theologische Askese sind vielmehr bei den Theologinnen und Theologen selbst zu finden. Zwei Abwertungsstrategien gilt es auf dem Weg zur theologischen Predigt zu bearbeiten.

Das ist zum einen die Abwertung der Hörerinnen und Hörer: „Das können wir ihnen nicht zumuten. Sie würden das nicht verstehen", heißt die Devise. Opfer dieser Strategie sind meist „die alten Leute auf dem Land". Deren vermeintliche Sehnsucht nach historisierend-harmonischen Bibelgeschichten, einfachen Antworten und pluralitätsresistenter Selbstbestätigung dient der Rechtfertigung theologisch fragwürdiger Ansprachen.

Zum anderen ist es die Abwertung der eigenen Theologie. Die Devise heißt hier „Was ich im Studium gelernt habe, war zwar sehr interessant. Mit dem Glauben, den ich verkündige, hat das aber nichts zu tun." Hier wird ein Graben sichtbar, der sich durch das ganze Studium zieht und der überbrückt werden will. Es ist die Frage danach, wie die Theologie in den eigenen Glauben integriert werden kann. Die real existierende Theologie vieler Theologen, die in Predigten zur Sprache kommt, macht die Notwendigkeit dieses Brückenschlags deutlich. Nebenbei bemerkt würde ein solcher Brückenschlag auch den theologischen Fächern selbst guttun.

Gegen diese Abwertungsstrategien fördert die Predigtausbildung das Vertrauen in die „Belastbarkeit" der Hörerinnen und Hörer und fordert die Auseinandersetzung mit der eigenen Theologie. Ersteres gelingt dort, wo Theologinnen und Theologen sich aus dem akademischen Raum herauslocken lassen und es wagen, den Schreibtisch als Ort homiletischer Kreativität gegen Esstische, Bistro-Tische und Wühltische einzutauschen. Eine gute Predigtausbildung öffnet Möglichkeiten für Vor- und Nachgespräche in diesem Sinne. Letzteres gelingt, wenn Predigerinnen und Prediger gefordert sind, sich auf eine neue Weise mit Theologie auseinanderzusetzen. Und zwar nicht wie üblich in kognitiver Selbstvergessenheit (Was weiß ich alles?) oder in glaubensstarker Wissenschaftsdistanz (Was glaube ich trotzdem?) sondern im Blick auf die gegenseitige Befruchtung von wissenschaftlicher Theologie und dem eigenen Glauben (Wie nährt Theologie mein(en) Glauben – und umgekehrt?).

Zwei Elemente im Würzburger Grundkurs sollen Studentinnen und Studenten dazu Lernfelder öffnen. Zum einen ist das die „Entdeckung des Monats". Viermal im Semester bringt jeder Kursteilnehmer eine Entdeckung mit. Das kann ein Film, ein Witz, ein Zeitungsartikel, eine Begegnung, ein Bild oder ein Spruch sein. Dieses Element der Gegenwartskultur wird dann mit einem Bibelvers kombiniert, der es unterstreicht oder auf neue Art zum Leuchten bringt. Die Ziele sind die Erhöhung des (pop)kulturellen Kapitals sowie die Entdeckung einer Theologie der Gegenwart – nicht die kulturpessimistische Abgrenzung oder die Förderung klischeebeladener Alltäglichkeiten.[4] Was sich beispielsweise auf einem Weihnachtsmarkt zwischen Kernzenhütte und Glühweinstand beobachten lässt, ist weitaus mehr und lebensfroher als die alte Mär von der hektischen Vorweihnachtszeit, die leider nur noch wenige als Advent kennen.

Das zweite Element ist der „Abend mit Nachwuchspredigern". Die Predigten der Studierenden werden am Ende des Semesters in einem

4 Zum „popkulturellen Kapital" vgl. Marc Calmbach / Carsten Wippermann, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, hg. von BDKJ und Misereor, Altenberg 2008, 36-41.

Gottesdienst vorgetragen. Es ist jedoch nicht die übliche Werktagsmesse, sondern eine liturgische Feier, in der es nichts gibt außer Stille, Musik und vier Predigten. Eigens eingeladen werden von Seiten der Gemeinde Menschen, die kritisch zuhören und Rückmeldungen geben können. Die Hörerinnen und Hörer sind als „Paten" jeweils einem der Studierenden zugeordnet und geben beim anschließenden Nachgespräch ihr Feedback. Dabei zeigt sich, dass sie gerade im Blick auf theologische Aussagen ihren Anspruch an Predigerinnen und Prediger beim Namen nennen.

2. **Gott** *zur Sprache bringen*

Ein klitzekleiner Übersetzungsfehler bescherte dem Briten Neil Smith im Sommer 2007 eine riesengroße Überraschung. Der Ingenieur hatte während seines Arbeitseinsatzes in einem sibirischen Stahlwerk erzählt, er sei mit seiner Band „Rocco and O'Hara's Playboys" in den siebziger Jahren mit Rolling-Stones-Hits in Bars aufgetreten. Der Dolmetscher hatte ihn jedoch nicht richtig verstanden und wies ihn kurzerhand als Mitglied der legendären Rockertruppe aus. Die Folgen waren beachtlich: Smith durfte als Juror an einer Misswahl teilnehmen, zu der er standesgemäß in einer Stretch-Limousine anreiste. Schließlich schüttelte er sogar noch dem damaligen Präsidenten Wladimir Putin die Hand, als dieser das Werk in Sajanogorsk besichtigte. „Das eine kam zum anderen und irgendwann wäre es nur noch peinlich für alle Beteiligten gewesen, wenn ich die Wahrheit gesagt hätte", äußerte sich Smith.[5] Der kleine Übersetzungsfehler hatte eine eigene Geschichte geschaffen.

Prediger sind Dolmetscher. Sie bauen Brücken zwischen Sprachen und Kulturen, die sich nicht auf Anhieb verstehen. Sie sind Mittler zwischen Gottes Evangelium und dem Leben der Menschen, zwischen der Geschichte der Kirche und der Gegenwart der Gläubigen, zwischen dem Ritus und der Biographie. Wer Gott zur Sprache bringt, der bewegt sich im Feld religiöser Rede. Zwei Spezifika dieser Rede stellt der Münchner Soziologe Armin Nassehi heraus. Das ist zum einen ihre Fähigkeit, Unbestimmtheiten unmittelbar als solche zu thematisieren und aushalten zu können. Zum anderen ist religiöse Rede in der Lage, Unbeobachtbares mit Beobachtbarem zu kombinieren.[6] Genau dies charakterisiert auch gute Predigten. Predigen lernen bedeutet daher zunächst, der Versuchung zu widerstehen, Eindeutigkeiten zu generieren. „Wo religiöse Kommunikation Eindeutigkeiten generieren will, kippt sie in mikropolitische Formen um – etwa wenn es um Dogmen, Lehrsätze oder Ähnliches geht."[7] Und es bedeutet, in der Bilder- und Erfahrungswelt der

5 Vgl. Der Spiegel vom 20. Oktober 2007.

6 Vgl. „Den Unterschied deutlich machen". Ein Gespräch mit dem Münchner Soziologen Armin Nassehi, in: HerKorr 63 (9/2009), 447-451, hier 448.

7 Ebd.

Menschen von heute Anknüpfungspunkte zu entdecken für die unbeobachtbaren Elemente des Glaubens.

Üben lässt sich diese Verknüpfung anhand der oben genannten „Entdeckung des Monats". Eine weitere praktische Übersetzungs-Übung ist „Knack und Pack". Dabei geht es darum, theologische Begriffe und homiletische Lieblingsvokabeln aufzubrechen und so in Worte zu kleiden, dass ihre Bedeutung neu zum Leuchten kommt. Die Studierenden erhalten dazu ein Blatt Papier, auf dem eines jener großen Worte steht: Heil, Gerechtigkeit, Erlösung, Hoffnung, Angst, Demut, Ausdauer, Freude, ... Ihre Aufgabe ist es nun, innerhalb von drei Minuten mit wenigen Sätzen eine Szene zu schildern, in der für die Hörerinnen und Hörer dieses Wort sichtbar wird (z.B. „Seit drei Tagen wartet er schon auf den Befund. Jetzt klingelt das Telefon. Sein Hausarzt ist dran. ‚Alles in Ordnung', sagt er. ‚Sie müssen sich keine Sorgen mehr machen."). Nach der kurzen Darbietung erraten die Kommilitonen, welches Wort auf dem Papier des Sprechers stand. Natürlich darf das Wort selbst nicht genannt werden. Mit dieser einfachen, und im Übrigen sehr unterhaltsamen Übung erhöht sich nicht nur die Zahl an Bildern für bildlose Abstrakta. Sie fördert auch die Kunst, so zu sprechen, dass sich etwas ereignen kann.

3. ... dass sich etwas ereignen kann.

Spätestens seit die Frankfurter Allgemeine Zeitung mit einem farbigen Bild auf ihrer Titelseite aufwartet, stellen sich auch visualisierungskritische Menschen die Frage, ob man gegenwärtig überhaupt noch auf die alleinige Kraft der Sprache vertrauen sollte. Müsste nicht in Zeiten, in denen Bilder die Wahrnehmung der Wirklichkeit dominieren und für die journalistische Qualität der Tagesthemen im Fernsehen ebenso bürgen wie für die natürliche Ursprünglichkeit des Hochlandkaffees im Regal, auch die Predigt etwas fürs Auge bereithalten? Anders gefragt: Sollte sich ein Prediger angesichts der allgemeinen Powerpointisierung des Vortragwesens nicht wenigstens bemühen, dem Hörer den zentralen theologischen Gedanken seiner Überlegungen auf einem Flipchart zu skizzieren?

Eine Predigt, die nicht eine Vorlesung über Medikamente ist, sondern das Medikament selbst verabreicht, ist wie Kino im Kopf. Sie ist ebenso auf Bilder angewiesen wie ein Film. Schließlich setzt sie das Evangelium so in Szene, dass es sich ereignen kann. Mit den Worten von Martin Nicol: „Beim Predigen setzen wir einander in die Worte, Bilder und Geschichten der Bibel. Da treten wir, wenn es Zeit ist, barfuß vor den brennenden Dornbusch, sitzen auf störrischen Eseltieren, schütteln den Kopf über verworrene Familiengeschichten, jagen außer Atem mit dem Sportler nach dem Ziel, vernehmen klingende Schellen, flüchten vor dem Drachen, begegnen unversehens einer Frau auf der Mondsichel und se-

hen verwundert eine Stadt vom Himmel kommen."[8] Gute Predigerinnen und Prediger wissen um die Flüchtigkeit großer Worte und kennen die Kraft der Bilder. Allerdings verstehen sie auch, diese Bilder mit ihrem eigenen Werkzeug zu gestalten. Das seelsorgliche und auch homiletische Werkzeug schlechthin ist die Sprache. Die Predigtausbildung leistet einen Beitrag dazu, im Umgang mit diesem Werkzeug Fingerfertigkeit zu gewinnen. Das heißt keineswegs, vollkommen technikabstinent zu bleiben. Es bedeutet jedoch, das Visualisierungspotenzial der Sprache kennenzulernen. Es verbirgt sich in der richtigen Betonung und in gut gesetzten Pausen ebenso wie in genialen Bildern und tiefsinnigen Wortspielen.

Lernen können die Menschen hinter den Ambonen und auf den Kanzeln in dieser Hinsicht von einer sprachbegabten Berufsgruppe: Von den Stand-Up-Comedians und den Kabarettisten. Es sind Menschen, die auf einer leeren Bühne stehen und von dort aus, oft nur mit ihrer Sprache, Bildwelten erstehen lassen. Es sind im Übrigens nicht nur die Kleinkunstbühnen, sondern inzwischen auch die besten Sendeplätze der Privatsender, auf denen die Macht der Sprache durch die Kabarettisten wieder öffentlich sichtbar wird. Es gibt nicht wenige Menschen, die Eintritt bezahlen, um anderen eine geschlagene Stunde lang nur zuzuhören.

Die Kunst, so zu sprechen, dass sich etwas ereignen kann, will im Rahmen der homiletischen Aus- und Fortbildung immer wieder geübt und verfeinert werden. Das kann auf zwei Feldern geschehen: zum einen im Bereich der Lese- und Sprechtechnik, zum anderen im Bereich der Textkomposition.

Der Vortrag der biblischen Texte ist die erste Inszenierung des Wortes Gottes. Er setzt die Hörerinnen und Hörer ins Bild – oder eben nicht. Spannungen, Überraschungen und Konflikte gehören zu diesen Texten dazu. Sie sprachlich herauszuarbeiten, ist die Aufgabe derjenigen, die diese Texte vortragen.[9] In welchem Tonfall redet Paulus auf die Korinther ein, wenn er sie ermahnt? Wie klingt der Name „Maria", mit dem der Auferstandene am Ostermorgen die traurige Frau anspricht, die ihn mit dem Gärtner verwechselt? (Joh 20,16) Wie ist der Satz „Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." (Joh 4,10) so zu lesen, dass darin die Spannung der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen aufscheint? (Probieren Sie es aus!)

Interessanterweise gibt es die Vorstellung, sich als Lektor in Dienst nehmen zu lassen und damit Gott die Stimme zu leihen, bedeute, auch bewusst auf den Einsatz der eigenen Stimme zu verzichten. Nicht zu modu-

8 Martin Nicol, Einander ins Bild setzen, 65.

9 Wesentliche Impulse zu diesem Thema verdanke ich meinem Kollegen Volker Sehy, dem Dozent für Homiletik am Priesterseminar Speyer.

larisieren, sondern nüchtern vorzutragen. Leider wird dabei übersehen, dass es keine neutrale Vortragsweise gibt. Auch diejenige, die sich als demütig versteht, ist bereits eine Interpretation. Die Gefahr dramaturgischer Überinszenierung besteht wohl nur in den seltensten Fällen. Viel stärker verbreitet ist die Gefahr, das Evangelium und die Texte der Lesungen buchstäblich kleinzureden und im schlimmsten Falle Menschen damit zu langweilen. Es sollte allerdings nicht nötig sein, dass die Mitfeiernden eines Gottesdienstes erst eine Karte für einen Bibelabend mit Ben Becker in der Stadthalle erwerben müssen, um in den Genuss professionell gelesener Texte aus der Heiligen Schrift zu kommen. Deshalb gehört das Üben der richtigen Betonung eines Textes in den Rahmen der homiletischen Ausbildung.

Neben der sprachlichen Dimension kommt bei einer Predigt, die ins Bild setzen will, auch der Struktur eine wesentliche Bedeutung zu. Es ist die Komposition der unterschiedlichen Bilder und Szenen, die einen spannenden Film wie eine spannende Predigt ausmachen. Eine feste Struktur gibt es freilich nicht. Die Ausbildung fördert vielmehr die Erweiterung des eigenen Repertoires. Das klassische, lernpsychologische Modell mit seinen fünf Hauptgedankenschritten, das an die Erörterungen in Schulaufsätzen erinnert, dient Anfängern zur Konzentration auf ihr eigentliches Thema. Für die weitere Arbeit am eigenen Predigtstil bietet sich darüber hinaus ein Schema wie „Heute-Damals-Heute" an. Es stellt, wie in einem Kurzfilm, drei Szenen nebeneinander. In der ersten wird eine aktuelle Herausforderung beschrieben, die auf den Kern des biblischen Textes verweist. Die zweite Szene vergegenwärtigt das Geschehen des Textes. In der dritten zeigt sich ein durch den Schrifttext veränderter Blick auf die Gegenwart. Dieses Schema ist unspektakulär. Entscheidend ist jedoch gerade, dass es nicht primär auf Information und Argumentation setzt, sondern auf Imagination.

In der Würzburger homiletischen Werkstatt gibt es keine Fließbänder, an denen entlang mit immer gleichen Handgriffen immer gleiche Predigten gefertigt werden. Es gibt, wie in vielen anderen Ausbildungsorten auch, Werkzeugkisten mit dem nötigen Handwerkszeug, um am eigenen Stil der Predigt arbeiten zu können. Gegenwärtig wird überlegt, die hier vorgestellten Elemente im Zuge der Fortbildung auch für Praktikerinnen und Praktiker in den unterschiedlichen pastoralen Berufsgruppen fruchtbar zu machen. Gerade für sie ist ein bisher noch nicht explizit benanntes Ziel der homiletischen Ausbildung von hoher Bedeutung: die Förderung der Kritikfähigkeit durch die Organisation und Einholung qualifizierter Rückmeldungen. Neben den genannten Übungen sind es vor allem das kollegiale Ringen um die biblischen Texte und das individuelle Experimentieren mit neuen Wegen der Verkündigung, die die Predigtausbildung zu dem machen, was sie selbst lehren will: zu einem Ereignis.

Reinhard Schmidt-Rost

Predigtpreis und Predigtlehre

I. Preisreden und Kunstwerke

Mit dem „Cicero-Rednerpreis" prämiert ein führender deutscher Verlag für Wirtschaftsinformationen seit nahezu 20 Jahren hervorragende Redner in Wirtschaft, Wissenschaft, Politik und Kultur. Das gleiche Unternehmen zeichnet seit nunmehr zehn Jahren für die Verleihung des „Bonner Ökumenischen Predigtpreises" verantwortlicht. Initiator wie Juroren müssen sich seitdem Jahr für Jahr fragen lassen, ob man die Qualität von christlichen Predigten bewerten könne. Sei es überhaupt schwer, für geistige Leistungen allgemeingültige Maßstäbe zu gewinnen, so erst recht für geistliche Reden, die in besonderem Maße persönliche Produktionen seien. Die bisherige Praxis der Preisvergabe trägt diesem Urteil mindestens teilweise Rechnung, insofern Jahr für Jahr eine als Predigerin oder Prediger herausragende Persönlichkeit für ihr Lebenswerk ausgezeichnet wurde.

Hans-Dieter Hüsch, Joachim Wanke, Walter Jens, Isa Vermehren, Jörg Zink, Kurt Marti, Eberhard Jüngel, Rolf Zerfaß, Paolo Ricca, Horst Hirschler: Sie alle vermochten es, in einer unverwechselbar persönlichen Weise Grundgedanken des christlichen Glaubens allgemein gültig öffentlich zur Wirkung zu bringen und haben darüber hinaus durch ihr Beispiel und zum Teil auch durch ihre Predigtlehre auf Generationen von Predigern eingewirkt.

Die Auswahl in den beiden anderen Kategorien des Bonner Wettbewerbs, „Beste aktuelle Predigt" und „Sonderpreis" zu einer jährlich wechselnden Thematik (Weihnachten, Diakonie, Soziale Frage) oder zu einer besonderen Form (Rundfunk-Beiträge, Taufansprachen), stützt sich auf den Konsens der Jury; deren Entscheidungen über die Fülle der Einsendungen werden in den Laudationes bei der Preisverleihung begründet. Diese Texte geben somit Aufschluss über die Kriterien für die einzelnen Entscheidungen, als Sammlung bilden sie ein Mosaik von Qualitätskriterien,[1] an denen sich aktuelle Predigtlehre orientieren kann.

In diesen Laudationes finden sich zugleich Hinweise auf einen Mangel der Predigtlehre, der diese Disziplin seit ihren Anfängen als wissenschaftliche Homiletik begleitet: Die Frage nach dem Inhalt der christlichen Predigt gilt als immer schon durch die biblischen Texte fundiert und garantiert,

1 Eine erste Zusammenstellung dieser Texte findet sich in: Udo Hahn (Hrsg.), Das kleine ABC des Predigthörens. Was eine gute Predigt auszeichnet, Rheinbach 2003. Der Wortlaut aller Laudationes findet sich auf der Web-Site www.predigtpreis.de.

und durch die historische und dogmatische Theologie bearbeitet und beantwortet, die Homiletik habe sich nur mit den Verfahrensfragen der Gestaltung religiöser Reden zu beschäftigen.[2] Diese Fragen bearbeiten viele Predigtlehrer seit geraumer Zeit mit beachtlicher Leidenschaft und Leidensbereitschaft.[3]

II. Das offene Kunstwerk – oder die Suche nach Inhalt

Das Ungenügen an einer kirchlichen Binnensprache und an der analytischen, religiös unfruchtbaren Diktion von Exegese und Dogmatik hat die Suche nach Erfolg versprechenden homiletischen Verfahren auf Wege geführt, auf denen der Inhalt der Predigt nicht gerade im Vordergrund steht. Im Leiden an der Unzulänglichkeit der christlichen Predigt und ihrer sprachlichen Gestalt in Orthodoxie und Neo-Orthodoxie appelliert die Homiletik einerseits an die Prediger „persönlich zu predigen", andererseits hat sie sich seit geraumer Zeit den Hörer zu Hilfe gerufen und ihn zunächst über seine Bedürfnisse und dann sogar über seine kreative Rezeptionsfähigkeit in den homiletischen Prozess eingebunden. Eine Zusammenfassung der Erwartungen an die Rezeptionsästhetik formulierten unlängst Martin Nicol und Alexander Deeg:

„Rezeptionsästhetik rettet nicht nur den Text vor seinem Verbrauch, sondern würdigt die Hörerinnen und Hörer in ihrer eigenen Aktivität und Autorität. Wendet man Rezeptionsästhetik homiletisch, so bedeutet sie, dass dem Prediger und der Predigerin die letzte Autorität der Deutung genommen und diese den Hörerinnen und Hörern übertragen wird. Hörerinnen und Hörer selbst verbinden ihre ganz konkreten Lebenssituationen mit dem, was die Texte an Deutungspotential anbieten. Natürlich ist dies eine entlastende Perspektive für Predigerinnen und Prediger. Und gleichzeitig, so meinen wir, eine realistische. Denn wer würde sich anmaßen, die Lebensumstände und Lebenssituationen seiner Hörerinnen und Hörer so genau zu kennen, dass er für jeden und jede passgenau die gültige Deutung, die stimmige applicatio bieten könne (sic!)? Nicht zuletzt: Predigt im hermeneutischen Rahmen der Rezeptionsästhetik wird auch für die Predigerin zu einem auf neue Weise spannenden Geschehen. Denn als Predigerin und Prediger will ich wissen, wie Hörerinnen und Hörer reagiert haben, welche Entdeckungen sie selbst gemacht haben, inwiefern ihr Leben mit dem biblischen Text in Interaktion geriet – oder

2 Friedrich Schleiermacher, Praktische Theologie, 1850, 3; vgl. Reinhard Schmidt-Rost, Plausible Passion, PThI 2006-2.

3 Auch das Themenheft „profiliert predigen" der Zeitschrift Lebendige Seelsorge (60. Jahrgang, 2009-1) dokumentiert dieses Leiden gerade auch in dem grundsätzlichen Beitrag von Erich Garhammer:„Anspruchs-voll predigen", 17-26. Vgl. auch verschiedene Beiträge in diesem Heft.

kurz: wie sich die Hörer im Text wiederfinden."[4]

Erich Garhammer fasst zwar auch die Hörer homiletisch fest ins Auge und konstatiert die Vielfalt der Ansprüche je nach Milieu, er plädiert aber für eine „dezidierte Position" des Predigers, sie sei „glaubwürdiger als eine als Offenheit kaschierte Standpunktlosigkeit. Es allen recht machen zu wollen, ist eine häufig verbreitete Haltung unter Predigern, aber kein Anspruch des Evangeliums."[5] Man kann die Suche nach einer „dezidierten Position" durchaus als Frage nach dem Inhalt der Predigt jenseits aller Hörerforschung und Milieustudien auffassen.

III. „*Was* soll ich predigen?" (Jes 40,6) – Neue Aufmerksamkeit für die Botschaft

Die Laudationes für lobenswerte Predigten und preiswürdige Predigtlehrer im Rahmen des „Bonner Predigtpreises" sind offenkundig im Begriff, die Beschäftigung mit dem Inhalt der Botschaft aus dem homiletischen Abseits hervorzuholen. Einen wesentlichen Impuls dazu gab die Ehrung von Rolf Zerfass, der mit seiner Arbeit als Lehrer der Prediger schon früh die Auswirkungen des II. Vaticanums in die homiletische Arbeit eingebracht hatte. In der Laudatio auf Zerfass' Lebenswerk aus dem Jahr 2007 spielte deshalb die Frage nach dem Lehrgehalt nicht von ungefähr eine große Rolle:

„Fünf Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils, vor Weihnachten 1970 schrieb Rolf Zerfass in einer Predigt über Abraham, den Stammvater Israels, den Christen ins Stammbuch:
‚Wo suchen wir Gott? Wir suchen ihn viel zu sehr in der Vergangenheit. Gott ist aber nicht ein Gott der Vergangenheit, sondern der Zukunft. Wir tun so, als sei das Wesentliche passiert. Gott hat zu den Vätern gesprochen, Gott ist in Jesus Christus gekommen; und wir schauen immer zurück. In Wirklichkeit hat Gott die Karten noch gar nicht auf den Tisch gelegt. Die eigentliche Offenbarung seiner Herrlichkeit, das Land, das er uns schenken will, steht noch aus. Er hat seine Verheißung an Abraham noch nicht eingelöst: …die Stunde, in der alle Völker gesegnet sind im Namen Abrahams, liegt noch vor uns. Ob wir Gott nicht am falschen Ende suchen? Wir sollen ihn nicht in der Vergangenheit suchen; wenn wir ihn mit der Schrift suchen, müssen wir ihn „vorn" suchen, vor uns.

Deshalb müssen wir auch in dieser Stunde wieder aufbrechen. Wir müssen ausziehen aus unserem bisherigen Denken, unseren Bildern von

4 Martin Nicol / Alexander Deeg, Texträume öffnen, in: Arbeitsstelle Gottesdienst (Hgg.), Freude am Predigen. 40 Jahre Predigtstudien 1968-2008, Hannover 2009, 34-40, hier: 36.

5 Erich Garhammer, Anspruchs-voll predigen. Anmerkungen zu einem schwierigen Sprechakt, in: Lebendige Seelsorge 2009-1, 17-21, hier: 20f.

Gott, aus dem, was wir gelernt haben und wie wir es uns als Kinder vorgestellt haben. Wenn Gott vor uns liegt, müssen wir uns noch in dieser Stunde neu auf den Weg machen, ob wir 35 Jahre alt sind oder ob wir 65 sind. Denn wir haben noch alles vor uns; wir haben *ihn* noch vor uns.' (Rolf Zerfass, Der andere Gott, Alttestamentliche Predigten, Regensburg 1971, 13.)

Mutige Worte aus dem Mund und der Feder eines katholischen Theologen, der es doch mit der Herkunft halten müsste, mit der Tradition. Aber angeregt von der offenen Atmosphäre des Konzils, die die Christenheit in Deutschland in den 70er und 80er Jahren geprägt hat, sagt er: ‚Wenn Gott vor uns liegt, dann müssen wir uns noch in dieser Stunde neu auf den Weg machen, ob wir 35 Jahre alt sind oder ob wir 65 sind. Denn wir haben noch alles vor uns; wir haben *ihn* noch vor uns.'
Mutige Worte übrigens auch für evangelische Theologen, die von ihrer akademischen Bildung auf die Vergangenheit verpflichtet werden und sich dann in der pastoralen Praxis zum Ausgleich gerne der Aktualität an den Hals werfen und die Vergangenheit und ihr Studium wie einen abgelegten Liebhaber zurücklassen.

Die Christenheit ist für Rolf Zerfaß eine Bewegung aus der Erwartung, denn wenn wir Gott mit der Schrift suchen, dann müssen wir ihn, mit Hilfe vergangener Zeugen gewiss auch, mit Jesus Christus vor allem, aber eben auch vor allem in der Zukunft suchen. Dann kann er kein römischer Hausgott und kein griechischer Tempelgott, kein Baum- und kein Berggott, keine Quellnymphe und kein Waldgeist sein, ist nicht durch seine und also auch nicht durch unsere Herkunft bestimmt, sondern er ist die Kraft, die alle Differenzen, die selbstverständlich zu unserem Leben dazugehören, so überwindet, dass dabei niemand sein Leben verliert, sondern mehr an Leben gewinnt; eine solche produktive Kraft können wir uns nur als Person vorstellen, deshalb ist die Gottesvorstellung der Christenheit unvermeidlich personal, wir haben keine anderen Ausdrucksmittel, aber die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

Dieser schlichte Vorgang, die Zuwendung von Menschen zueinander in erwartungsvoller und dann möglicherweise segensreicher Offenheit, ist das Bild, auf das Christen ihr Leben setzen; wo zwei oder drei in Christi Namen beisammen sind, da entwickelt sich aus den üblichen Spannungen die Liebesgeschichte Gottes mit Mitmenschen, in der niemand siegt und doch alle Gutes davontragen.

Und diese Schlichtheit des Glaubens ist immer wieder so unglaublich, dass selbst Christen selten verstehen, dass dies der ganze Inhalt ihres Glaubens ist: Vertrauen, um gemeinsam den Segen zu empfangen, der aus der Zukunft auf sie zukommt. Das ist alles, das verbindet, ohne zu zwingen, schlicht, aber riskant. Christus hat es das Leben gekostet, er war einer der ersten, vielleicht der erste, der mit dieser neuen Einsicht

kam, dass eine moderne, universale Gesellschaft nur aus Vertrauen leben kann, mit Vertrauen aber besonders gut leben kann.

Die steinzeitlichen Vorfahren der Menschen haben nur gelernt, sich tatkräftig und schlagkräftig gegen ihre Feinde in der Natur zu behaupten, und die Natur war ihnen bedrohlich, war ihnen Feind. Misstrauen war Lebensversicherung. Diese Lektion, über mehrere hunderttausend Jahre gelernt und vererbt, ist nicht einfach zu verlernen. 3000 Jahre, vielleicht 4000: Was ist das schon?

Und die Versuche umzulernen nehmen sich bescheiden aus, das Überleben der Stärksten ist immer noch das beherrschende Verhaltensmuster: Der Turmbau zu Babel hat z.B. den Turmbau der Bonner Kreuzkirche 1870 nicht verhindern können und die Waffenarsenale des 20. und 21. Jahrhunderts fördern zwar offenkundig eher die atomare Götterdämmerung des Menschen als das Überleben der Gattung „Mensch" auf diesem Erdball, aber die Faszination der Siegergeschichten und die Sieges- und Sicherheitsgewissheit, die sie ausstrahlen, ist ungebrochen.

Die Zukunft Gottes und das Überleben der Menschheit in den Liebesgeschichten der Schrift zu suchen, darum bemühen sich die vielen Christen, die Eltern an den Kinderbetten, die Lehrer in den Schulen, die Prediger in den Kirchen… Im Grunde seit der Sendung Christi, vermutlich sogar schon seit den Tagen der Propheten im Umkreis der Großmächte im Alten Orient, ist diese geistige Bewegung in der Welt; mutige Menschen versuchen, die Einsicht zu wecken, dass die Menschheit nicht auf ihre steinzeitlichen Prägungen, auf's Siegen fixiert sei, sondern nach dem Segen in der Zukunft Ausschau halten kann: ‚…die Stunde, in der alle Völker gesegnet sind, liegt noch vor uns.'

Schreiber von Siegesgeschichten stellen Gott im Alltag so vor, dass er hinter uns steht – oder hinter uns liegt, uns den Rücken stärkt, wo wir es brauchen, uns aber nicht zur Unzeit in den Rücken fällt. Ein handlicher Gott, ein einsatzfähiger Gott, ein Machtinstrument, der Gott, der Siegergeschichten schreibt. Aber ich will nicht schimpfen, denn schon damit machte ich ihn für mich zum Machtinstrument, schriebe nur meine eigene Siegesgeschichte, so listig ist unser steinzeitliches Bewusstsein. Ich will nicht schelten, will nur beklagen, dass wir ihn immer an den Wurzeln, als Religion, als Rückversicherung suchen, dabei begegnet er uns in denen, in denen wir ihn eher nicht erwartet hätten, mit einem Segen, mit dem wir gewiss nicht rechnen können.

Der Gott, den wir mit der Schrift suchen, ist so ganz anders, als man ihn sich vorzustellen gewohnt ist, das macht die Suche so riskant und strittig, stets unabgeschlossen. Gott ist nicht der Versicherungsvertreter, der uns die Geltung der Police zusichert, wenn wir nur unsere Beiträge rechtzeitig bezahlen, aber auch kein Allmachtsgott, der alle Feinde zerschmettert – das wäre archaisch –, oder ein Gott, der für alles gerade steht,

was wir Menschen an Unfällen anrichten, kein Haftpflicht-Gott. Solche Vorstellungen von Gott hat die denkende Menschheit nicht erst mit der Aufklärung, sondern schon mit Christus hinter sich gelassen. Der Gott, der uns erwartet und der uns gut tut, der liegt in der Krippe in Bethlehem.

Er kann dort nicht die Sieger rechtfertigen, weder die, die in den Schlachten gewinnen, noch die, die in theologischen und wissenschaftlichen Diskussionen das letzte Wort haben. Aber er ist auch nicht der Gott der Schwachen und ihrer Helfer allein, wie es uns oft nachgesagt wird. Aber man sagte in der frühen Kirche doch nicht: „Seht, wie sie einander helfen!" – sondern: „Seht, wie sie einander lieben." Selbst der heilige Martin wird ja als Siegertyp dargestellt, er überwindet sich selbst, teilt den Mantel, ganz souverän, triumphal. Christus aber stirbt am Kreuz. Dort sucht die Geschichte keine Sieger.

Der Gott, der eine Seite gegen die andere stärkt, der passt nicht in die Krippe; dort liegt einer, der niemanden in den Schatten stellt, – so kann die Sonne über Gute und Böse scheinen, und das Kinderlächeln legt sich wie der Mantel der Güte Gottes über alle Menschen, wärmend und schützend – über alle! Der keine Unterschiede machen kann, weil er allmächtig ist in seiner Güte, so wie ein neugeborenes Kind, ganz Schmerz oder ganz Freude, eben bei allen Menschen den gleichen Reflex hervorruft, zu schützen und nicht zu schaden.

„Zu schützen, nicht zu schaden": Diese Wirkung ruft der *Gott vor uns* aus uns Menschen hervor. Der Gott, der keine Unterschiede macht: Mit diesem Impuls beherrscht er uns alle gleich, nicht als Sieger, sondern zum Segen.

Diese ganz andere Allmacht zu verstehen, die doch auch Macht über Menschen ist, diese zurückgekehrte Allmacht – ...in unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ew'ge Gut, Allmacht, in Menschenmaß freiwillig eingekleidete Allmacht, so hat sich Gott in Christus offenbart... – diese Lektion müssen wir jedes Jahr, ja alle Tage wieder neu lernen, denn sie ist uns ganz vertraut und doch völlig fremd. Vertraut, weil jedes Kind sie in uns anregt und jeder Mensch, der uns mit seiner Liebe bindet, und fremd, denn man kann es sich nicht vorstellen, dass Gottes Güte allen gelten soll.

So bleibt Gottes Liebesgeschichte mit den Menschen offen, und wir Predigerinnen und Prediger spinnen den roten Faden der Hoffnung auf Gottes Liebe, die allen gilt, weiter, und stören uns nicht an denen, die behaupten, der rote Faden sei gar nicht mehr da, nur weil er im Gewebe der Gesellschaft nicht auffällt. Dabei hält gerade dieser Faden der Liebe Gottes das Gewebe elastisch."[6]

6 www.predigtpreis.de - Reinhard Schmidt-Rost, Laudatio für Rolf Zerfaß 2007.

IV. Predigtkunst – Variationen des Kontrapunkts „Vielfalt verantworten"

Eine grundsätzliche Besinnung zum Schicksal eines Lehrstücks des Glaubens hatte Manfred Josuttis vor über 40 Jahren in einer umfassenden theologisch-homiletischen Inhaltsanalyse von Predigten zum Zwecke der Orientierung der Predigtarbeit und Unterrichtung der Prediger vorgenommen. Josuttis hatte unter dem Leitwort „Gesetzlichkeit" unterschiedliche homiletische Gestaltungsmuster der Spannung von „Gesetz und Evangelium" untersucht. Im Übrigen aber blieb die Bearbeitung der Inhalte christlicher Predigt der Exegese und der Dogmatik überlassen. Eine positive Darstellung der materialen Homiletik findet sich zwar immer wieder, wie etwa in der Homiletik von Hans Martin Müller,[7] eine der Arbeit von Josuttis vergleichbare grundsätzliche Analyse homiletischer Gestalten dogmatischer Aussagen findet sich in neuerer Zeit erst wieder in Birgit Weyels Analyse über „Ostern als Thema der Göttinger Predigtmeditationen".[8]

---

7 Hans Martin Müller, Homiletik, Berlin 1996.

8 Im Themenheft „Kultur des Wortes" (Pthl 2001) finden sich einige Beiträge zur materialen Homiletik. Auch die Studie von Birgit Weyel, Ostern als Thema der Göttinger Predigtmeditationen. Eine homiletische Analyse zu Text und Wirklichkeit in der Predigtarbeit, Göttingen 1999, enthält erhellende Hinweise zur Problematik der homiletischen Verarbeitung eines Grundthemas der Glaubenslehre, des Ostergeschehens, vgl. z.B. 227: „Die wirkliche Welt ist das Ziel der Predigt. Die Predigt bringt aber zugleich die vorfindliche Wirklichkeit Entgrenzendes zur Sprache. Das Denkmodell von den *zwei* Wirklichkeiten, das in der Predigtarbeit der Ostermeditationen häufig zugrundegelegt wird, hält beides fest. Eine Gegenüberstellung ist jedoch wenig überzeugend, da sie letztlich zur Aufspaltung von Wirklichkeit führt. Die Gegenüberstellung von alter und neuer Wirklichkeit, Gottes Wirklichkeit und menschlicher Lebenswirklichkeit, bringt es – einer punktuellen Berührung zum Trotz – immer mit sich, dass die Lebenswelt der Hörer abgewertet wird. Kontrastierungen und eindeutige Attributvergaben werden die wirkliche Welt immer als eine dunkle, todesverfallene Welt beschrieben. Auf der Grundlage des Denkmodells der zwei Wirklichkeiten weist die Osterbotschaft weg von der Lebenswelt, denn diese ist nur als überwundene bzw. durch hoffnungsvolles Engagement des Menschen noch zu überwindende Welt betroffen. Will die Predigt jedoch Wirklichkeit deuten, indem sie deren Nuancenreichtum nicht verschweigt, sondern nachzeichnet, wird sie dies nur vor dem theologischen Hintergrund *einer* Wirklichkeit tun können. In dieser darf die Transzendenz nicht in der Lebenswirklichkeit der Menschen aufgehen. Das Interesse ist unbedingt zu bewahren, den Verlust der Unterschiedenheit Gottes vom Menschlichen abzuwehren, um soteriologisch Heil nicht etwa als Menschenmögliches denken zu müssen. Zugleich muß jedoch der Weltverlust christlicher Verkündigung unbedingt vermieden werden. Denn durch Zeitansagen und Ortsangaben wird sie ihrer Aufgabe allererst gerecht. Am Lebensbezug entscheidet sich die Relevanz allen Redens von Gott." Wenn man von einer unteilbaren Wirklichkeit ausgeht, so wird vermieden, dass der Weltbezug erst nachträglich hergestellt werden muß. Er ist dagegen immer schon da. Dass viele Predigtmeditationen Appelle und Aufrufe zum Engagement als Ergebnis ihrer Überlegungen präsentieren, kann gewertet werden als nachträgliche Vermittlungsbemühung. Der Weltbezug ist hier allererst herzustellen. Was die Predigt als Möglichkeit in Aussicht stellt, kann Wirklichkeit erst im Handeln der Hörer werden.

An solche Analysen evangelischer Predigten und Predigtmeditationen einerseits und an die Beobachtungen an Rolf Zerfaß' Lebenswerk anschließend wird evangelische Predigt im folgenden als Form einer kontinuierlichen kulturellen Praxis beschrieben, in der die Vorstellung eines Absoluten, der Gottesgedanke, als die Vorstellung eines **„Absolut Guten für alle"** ständig und in vielfältigen Variationen in die geistige Realität der Kultur wieder eintritt (Re-Entry), von Menschen, die diese Vorstellung ernst nehmen (d.h. glauben), immer neu bezeugt.

Die Predigt des Evangeliums ist als ein solcher Prozess eine besonders anspruchsvolle Formung der Grundmedien menschlichen Lebens „Licht, Luft und Liebe", zu deren Vermittlung über das generelle Medium der Kommunikation „Sinn" (durch Sprachbilder, Klänge und Vorstellungen des Sozialen) in das Leben der Menschen hineindringt, eine Gestalt der unverzichtbaren Anregung des Kommunikationsgeschehens, das Gesellschaft darstellt. Man kann sogar vermuten, dass die kontinuierliche geistige Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines „Absolut Guten für alle", wie sie in der Predigt praktiziert wird, die Evolution der Menschheit fördert, weil sie die Vielfalt der Gesellschaft variantenreich aufnimmt.

Über die Wirklichkeit des „Absolut Guten", das nur durch Vorstellungen, also durch Gedankeninhalte und durch das Vertrauen auf diese Vorstellungen, also durch Glauben, wirklich wirksam wird, verfügt niemand prometheisch-produktiv, auch nicht durch Gedankenarbeit; diese Wirklichkeit des „Absolut Guten" kann nur in ihrer Selbstrelativierung von menschlichem Geist empfangen werden und im Empfangenwerden wirken. Die Wirkung des „Absolut Guten" beruht demnach auf Eindrücken, denen sich der Geist des Menschen öffnet. Das „Absolut Gute" ist nur in seinen Spuren und Eindrücken, die es im Menschengeist hervorruft, gebunden an Relatives, also paradox, erkennbar.

Das Evangelium von Jesus Christus ist nicht dadurch als Gottes Wort autorisiert, dass es auf eine bestimmte Stifterperson, Jesus von Nazareth, bezogen ist oder auf ein heiliges Buch zurückgreift, sondern durch eine charakteristische Bewegung, die in der Person Christi und seiner Lehre für Menschen konzentriert wahrnehmbar geworden ist, und in den Aufzeichnungen des Alten und Neuen Testaments auch gegenwärtig erkennbar wird. Das „Absolut Gute" tritt in die Welt, relativiert sich dadurch, wirkt aber eben durch diese Beziehung auf den derzeit noch unbestrittenen Hauptstrom des Lebens mit dem Grundmotiv „Das Gute bzw. Starke siegt" wie ein Kontrapunkt „Das Gute wirkt". Die philosophischen Vorstellungen eines „summum bonum" werden hingegen praktisch wirkend zumeist im Sinne der Struktur „Das Gute ist das Überlegene, das am Anfang war" oder „Das Gute siegt" gedacht, weil die logische (!) und christo-logische Selbstrelativierung des „Absolut Guten" im Allgemeinen nicht mitgedacht wird.

Evangelische Predigt aber ist eine originell-individuell gestaltete Form derjenigen lebensdienlichen Formung von Sinn, die dem dominanten Deutungsmuster von Lebensvollzügen in der nachsteinzeitlichen Leistungsgesellschaft „Das Gute siegt" den Kontrapunkt „Das Gute wirkt" entgegensetzt. Sie ist eine repräsentative öffentliche Form, gewöhnlich, aber nicht notwendig im Rahmen eines Gottesdienstes, in der der Kontrapunkt „Das Gute wirkt" die kulturelle Praxis prägt, sie ist aber bei weitem nicht die einzige Form mit dieser Struktur. Neben vielen anderen verbalen Gestalten kirchlicher Verkündigung sind Literatur, Musik, Malerei und Diakonie umfassende Handlungsbereiche, in denen Menschen den Spuren des in die Realität wieder eintretenden „Absolut Guten für alle" nachspüren, Eindrücke empfangen und diese in verschiedenen Formungen wiedergeben.

Die reformatorische Formel des „vierfachen solus" (*sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide*) als roter Faden der Bibelauslegung und Predigtarbeit wird durch die logische Figur des „Re-Entry" des „Absolut Guten" für die Ansprüche moderner Rationalität plausibilisiert, insofern der biblische Grundgedanke, Gott als barmherziger Vater, der in seiner Güte allen Menschen Leben schenkt, den Christus gelehrt und mit seinem Leben und Sterben beglaubigt hat, allein im (gnädig) geschenkten Glauben zu erfassen und zu empfangen ist. Die Deutung der theologischen Denkmuster von Inkarnation und Auferstehung mit der modernen logischen Formel des Re-Entry, der nur als Paradox denkbaren Selbstrelativierung des Absoluten durch Wiedereintritt in menschliches Vorstellen und Denken, bietet vielfältige Möglichkeiten der Illustration mit biblischen, kulturgeschichtlichen und aktuellen Beispielen.

Man mag fragen, ob diese Bezeichnung der Grundstruktur die Vielfalt der Inhalte der Verkündigung und der Lehrinhalte nicht zu kurz zusammenfasst; die Beobachtung der alltäglichen Botschaften der Massenmedien lassen sich aber eben auch in ihrer Fülle in die kurze Formel fassen: „Das Gute siegt." Davon zeugt noch jedes Happy End, jeder ertappte Täter, – und überhaupt die Erfahrung am eigenen Leibe, das der Rezipient selbst schrecklichste Nachrichten erleichtert überlebt.

V. Grundzüge homiletischer Bildung

Homiletische Bildung geschieht auf dieser theologisch-praktischen Grundlage in drei Schritten:

1. Den Grundgedanken studieren:

Die Plausibilität der Bewegung des „Absolut Guten für alle" im gelebten Leben als roten Faden der Botschaft Christi begreifen.

Das „Absolut Gute" begibt sich in die Relativität menschlichen Denkens und Sprechens. Es ist von seinem Begriff her nur als universell, als „das Absolut Gute für alle" denkbar. Das Heil der Menschheit ereignet sich in der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit der Herausforderung durch das „Absolut Gute für alle", denn so werden die Differenzen ausgestaltet, die Gesellschaft als Kommunikation überhaupt erst möglich machen. Zentrale biblische Belegstellen für die Bewegung des „Absolut Guten für alle" in die Relativität menschlichen Lebens hinein sind:

Phil 2,5-11 Joh 13 (und alle johanneischen „Ich-bin"-Worte)
Röm 8,31 und 12,1f.
Mt 5,44f. und 20,1-15

Auch die Rechtfertigungslehre nach Röm 3 kann als eine Gestalt der „Re-Entry"-Figur aufgefasst werden: „Allen Menschen gilt Gottes Gnade", aber auch der Lobpreis auf die Liebe (1. Kor 13) und die Auferstehungsbotschaft, die in Geschichte fasst, dass die Liebe stärker ist als der Tod.[9]

2. Die Bewegung des „Absolut Guten für alle" heute und seine Wirkung für sich selbst als Prediger identifizieren:

Das „Absolut Gute für alle" zeichnet Spuren seiner Wirkung in die Realität, nach dem Muster: „Es wirkt, es siegt nicht." Diese Bewegung findet sich vielfältig illustriert in vielen zentralen Bibelworten, sie ist aber auch in Musik, Literatur, Malerei wie im Dienst der Diakonie zu finden. Im Widerspruch gegen überwältigende Verhältnisse, die das „Absolut Gute für alle" nicht für alle gelten lassen wollen, gewinnt diese Bewegung gelegentlich Gestalt, obwohl solcher Protest mindestens in der Versuchung steht, der eigenen Durchsetzung zu dienen.

„Wer unter euch der Größte sein will, der sei euer aller Diener." (Mt 20,26)

Alle Reich-Gottes-Gleichnisse lassen sich als die allmähliche, geduldige

9 Vgl. dazu Stefan Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, Tübingen-Basel 2009.

Durchsetzung der Bewegung des „Absolut Guten für alle" auffassen.

3. Die Bewegung des „Absolut Guten für alle" als die lebensbegründende und dem Leben dienende Macht in fremden und eigenen (Predigt-) Produktionen nachvollziehen und dadurch nachgestalten lernen:

Die beste Hinführung zur eigenen Darstellung des „Absolut Guten für alle" in der Gegenwart bieten Beispiele und Illustrationen des Sachverhalts. Eine reiche Sammlung lässt sich z.B. aus Predigten des Ernst Fuchs-Schülers Martin Völkel[10] zusammenstellen, die leider nur als Privatdruck erschienen sind, in den folgenden Beispielen geht es konsequent stets um die Folgen der Wirkung Gottes als des „Absolut Guten" in dieser Welt:

Satz 1: „Mit unsrer Macht ist nichts getan."
Wenn das Absolut Gute stets in die Welt kommen muss, so kann es auch kein Mensch von sich aus bringen.
Zu Joh 10: „Dagegen – wendet sich Jesu Rede –, dass die Stimme des guten Hirten ersetzbar ist oder der Ergänzung bedürfte und dagegen, dass die Schafe von sich aus finden könnten, was zum Leben dient. Das Gute, die Erfüllung ist dem Menschen nicht angeboren, so dass man ihn nur in Ruhe lassen müsste, und es würde sich von selbst einstellen. Das ist der vielleicht größte Irrtum der Moderne. Und es ist kein Zufall, dass ihr erster großer Schrei nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit im Blutrausch endete. *Das Gute ist dem Menschen nicht angeboren, er muß es sich sagen lassen, und es ist nicht gleichgültig, wem er sein Ohr hinhält*, dem guten Hirten oder dem Mietling. Daneben gibt es nichts, dazwischen auch nichts. Christus aber spricht: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir; und ich gebe ihnen das ewige Leben." Amen. (II, 72)

Satz 2: Kein Mensch kann sich sein Leben selbst verdienen, es kann nur geschenkt werden.
Zu Mt 20: „Jesus hat sein Gleichnis erzählt. Es gilt schon unter Menschen, denn Güte ist größer als Gerechtigkeit. Es gilt in einem noch anderen Sinn. Das Gleichnis wird zum Bild für unser Leben, ein langer Arbeitstag, mit seiner Last und seiner Hitze. Es ist nicht gleichgültig, wenn an diesem Abend abgerechnet wird und wer abrechnet, ob Gerechtigkeit gefordert oder Güte ausgeteilt wird. Ich wenigstens möchte nicht erhalten, was ich mir verdient habe, sondern darauf hoffen dürfen, dass die größere Gerechtigkeit Güte heißen wird." (II, 44)

10 Martin Völkel, Predigten aus der Alten Kirche Wellinghofen, Privatdruck, Bd. I/1999, Bd. II/2000.

Satz 3: Die Ordnung, die Menschen selbst verantworten, ist nicht flexibel, führt zum Tode, ist eine Ordnung der Sorge und Angst. (Zur Realität der Spannung von Gesetz und Evangelium).
Zu Joh 8: „Ich frage mich, wie diese Geschichte ausgegangen wäre, wenn es Jesus nicht gegeben hätte. Wenn Jesus nicht gewesen, wäre diese Geschichte tödlich ausgegangen. Wenn es Jesus nicht gegeben hätte, wenn es Gott nicht gäbe, wie sinnlos, wie mörderisch wäre das alles geworden. Und das nicht nur anlässlich eins Ehebruchs. Amen." (I, 96)

Auf der Grundlage solcher positiver Beispiele und Grundsätze, die an weiteren Predigten auch anderer Autoren leicht zu vermehren wären, lässt sich die kritische Bearbeitung von problematischen Beispielen im homiletischen Unterricht wie auch im Gespräch über öffentlich umstrittene Predigten mit homiletischen Argumenten führen.[11]

11 Die Neujahrspredigt der Ratsvorsitzenden Margot Käßmann in der Frauenkirche in Dresden am 1.1.2010 zeigt dem homiletisch geschulten Blick gerade beim Nachlesen mehrere gravierende homiletische Missgriffe: 1) Problemhäufung (Klima, Afghanistan, Armut im Alltag, Robert Enke/Depression durch Überforderung) 2) Problemlösungserwartung 3) Problemlösung appellativ durch christliches Bewußtsein eingefordert. Ein ganz anderer Eindruck wäre entstanden durch 1) Konzentration auf wenige Probleme 2) Differenzierte Problemdarstellung 3) Aushalten der Einsicht: Menschen können viel, aber längst nicht alles (s.o. Satz 1).

Klaus Müller

Verkündigung als Denkform

Über das Genre der Universitätspredigt

1. Vergewisserung eines verblassten Horizonts

Mich würde nicht wundern, wenn der vorstehende Titel zu Irritationen Anlass gäbe. Ich bezeichne in ihm das homiletische Genre der Universitätspredigt als *Denkform*, also mit einem Terminus philosophischer Selbstreflexion oder, wie man heute gern sagt, der Metaphilosophie. Was aber haben Predigen und Philosophieren miteinander zu tun? Ungleich mehr, als man im ersten Moment annehmen möchte! Diese Unterschätzung rührt daher, dass – so weit mir bekannt – noch nirgends systematisch zum Thema gemacht worden ist, was einer aufmerksamen Wahrnehmung der okzidentalen philosophisch-theologischen Traditionen doch gar nicht entgehen kann: dass erstaunlich viele große Prediger auch Philosophen waren.[1] Und wenn ich dabei die Namen Origenes und Augustinus aufrufe, beziehe ich mich exemplarisch gleich auf den größten Repräsentanten der griechischen und den größten der lateinischen Tradition in der Spätantike.

In großen Zeitsprüngen und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit rufe ich für das Mittelalter einen Bernhard von Clairvaux und einen Bonaventura in den Zeugenstand: Auch wenn beide – anders als die eben genannten Vorgänger – zumindest ab einem gewissem Zeitpunkt ihrer Biographie der Philosophie als Weltweisheit ausgesprochen kritisch, ja polemisch begegnen, tun sie dennoch gleichzeitig nichts anderes, als eine eigenständige Form des Philosophierens gegenüber den heidnischen, also vorchristlichen Überlieferungen eines Platon und Aristoteles zu etablieren. Kurze Zeit nach Bonaventura, bei Meister Eckhart, kommt es dann wiederum zu einer regelrechten Koinzidenz von Predigen und Philosophieren: Den großen, nicht zuletzt Aristoteles und seiner islamischen Tradierung verdankten und über Albertus Magnus vermittelten, Durchbrüchen seines Denkens, die ihn in gewissem Sinn zu einem Avantgardisten der Moderne machen, begegnet man nicht in den akademischen Traktaten aus seiner Feder, sondern in den deutschen Predigten, die er in den Schwesternkonventen gehalten hat, deren geistliche Betreuung ihm aufgetragen war.

Verblüffenderweise kommt dieser Konnex von Predigt und Philosophie

1 Vgl. dazu auch Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt 2005. 111.

keineswegs mit dem Mittelalter an ein Ende. Heute wenig beachtet, begegnet er als ein treibendes Motiv im komplexen Wurzelgeflecht des sogenannten Frühidealismus und der Romantik – und damit in der Inkubationsphase der klassischen deutschen Philosophie. Um es nur an zwei Fällen ein wenig konkret zu machen: Die ersten erhaltenen Denkspuren Johann Gottlieb Fichtes sind Predigtenproben[2] und Probe-Predigten gehören zu den frühesten intellektuellen Dokumenten Georg W.F. Hegels. Selbst wenn man in Rechnung zu stellen hat, dass Hegel kaum mit entschiedenem Ernst das Pfarramt angestrebt hat, sondern eher in der Theologie die ihm adäquate intellektuelle Herausforderung fand, muss konstatiert werden, dass selbst noch sein spätes System als konsequente Ausfaltung des in jener Anfangszeit in Predigten imaginierten Programms einer neuen Volksreligion im Sinn einer liebenden Versöhnung aller Differenzen gelesen werden muss.[3]

Dass so etwas möglich ist, rührt daher, dass dem Genre der Predigt, will diese ein gewisses intellektuelles Niveau nicht unterschreiten, eine spezifische Denkform unterlegt sein muss: nämlich der radikal verknappte, aber umso luzidere Umriss des Gesamtzusammenhangs, in den die je zu verhandelnde Thematik hineingehört. Wer predigt, kann ja im Grunde nichts voraussetzen, weil er oder sie nie weiß, worüber die Hörerschaft bereits verständigt ist. Darum muss immer im Medium des einzelnen Themas vom Ganzen die Rede sein – und solchermaßen das Ganze im Fragment zum Aufleuchten zu bringen, ist nichts Geringeres als eine gedankliche und sprachliche Kunstform sui generis. Wie natürlich eben deswegen umgekehrt in dieser äußerlich gesehen „kleinen Form" der Predigt das große Ganze einer denkerischen Verortung greifbar wird, zumindest erahnt werden kann. Idealtypisch kann man das alles an zwei Universitätspredigern verifizieren, die je für ihre Epoche singulär herausragen: Friedrich D. E. Schleiermacher und Romano Guardini. Was es über die Verfugung von Philosophie und Verkündigung in der Denkform der Predigt im Falle des Ersteren zu sagen gibt, stelle ich unter eine Titulierung, die sich Schleiermacher einmal selbst gegeben hat:

2 Vgl. dazu Fichte, Johann Gottlieb: Fichte. Ausgewählt und vorgestellt v. Günter Schulte. München 1996. 75-97. – Vgl. dazu aus der Einleitung des Herausgebers. 25-29.

3 Vgl. dazu Angelis, Marco de: Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die „dunklen Jahre" (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen. Frankfurt a.M. u.a. 1995. – Hoffmann, Thomas S.: Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden 2004. 51-113.

2. Der Herrnhuter „von einer höheren Ordnung"

Dass Schleiermachers Predigten von größtem Belang für sein philosophisch-theologisches Gesamtprofil sind, weiß die einschlägige Forschung schon lange, wirklich ausgelotet aber sind die dort verkapselten Ressourcen nur rudimentär. Das erstaunt umso mehr, als in der bislang einzigen Ausgabe von Schleiermachers *Sämmtlichen Werken* die Predigten in der II. Abteilung nicht weniger als 10 Bände umfassen (die Gesamtausgabe erschien faktisch in 28 von 31 geplanten Bänden, die Predigten nehmen also ziemlich genau ein Drittel ein). Vier Bände bieten die zu Schleiermachers Lebzeiten in Druck gebrachten Predigten, sechs enthalten Predigtentwürfe aus dem Nachlass und vor allem Mitschriften von Hörern, denn Schleiermacher pflegte seine Predigten – ähnlich wie ja auch die Vorlesungen – am Leitfaden äußerst knapper Stichworte frei zu halten. Allerdings wird es hinsichtlich dieser Quellenlage mittelfristig noch manche Überraschung geben: Zu den in den *Sämmtlichen Werken* enthaltenen 583 Predigten und Predigtentwürfen werden nämlich in der im Erscheinen befindlichen *Kritischen Gesamtausgabe* in deren III. Abteilung weitere 750 bislang unveröffentlichte Texte, 238 eigenhändige Entwürfe und 512 Nachschriften kommen. Man wird das Bild des Predigers Schleiermacher neu zeichnen müssen, allerdings hat die Edition noch nicht einmal begonnen.[4]

Erhalten sind uns Predigten bis aus seiner frühen Kandidatenzeit. Schon in Halle bekleidete Schleiermacher das Amt des Universitätspredigers, in seiner Berliner Zeit hat er zunächst in der Charitè-Kirche, dann – parallel zu seiner Tätigkeit als Hochschullehrer – lange Jahre in der Dreifaltigkeitskirche gepredigt. Charakteristisch ist, dass Schleiermacher neben gewöhnlichen Sonntagspredigten und solchen zu besonderen, auch öffentlich-politischen Anlässen, gern Predigten für die Publikation zu Reihen zusammenfasste, so etwa die Sammlungen *Christliche[r] Festpredigten*, die *Predigten über den christlichen Hausstand* und die *Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgischen Konfession*. Oder aber er hielt echte Predigtreihen, die in einer Bahnlesung großen Teilen ganzer neutestamentlicher Schriften entlang gingen, so etwa beim Markusevangelium und vor allem im Fall des Johannesevangeliums, über dessen Kap. 1-16 er von 1823 an in einer sage und schreibe fünf Jahre dauernden Reihe gepredigt hat. Vergleichbares ist mir nur von Papst Johannes-Paul II. bekannt: Er hat von 1979 bis 1984 in 130 Mittwochsaudienzen über die Theologie des Leibes, über Sexualität und Ehe gesprochen; italienische Berichterstatter stöhnten nach einer Weile, die meisten anderen Hörer waren trotz – oder wegen – mangelnder Sprachkenntnis einfach amused, den Hl. Vater zu hören.

4 Vgl. zu diesen Angaben die Mitteilungen auf www.degruyter.de.

Mit den Johannes-Homilien wird auch der Punkt erreicht, von dem aus sich das philosophisch-spekulative Tiefengeflecht der Schleiermacherschen Predigten erschließt, mit dem er vermutlich mehr auf seine Zeitgenossen wirkte als durch seine akademische Lehre. Treffend schrieb Wolfgang Trillhaas, mit diesen Homilien würde man „[...] ins Heiligtum Schleiermachers eintreten."[5] Das hat folgenden komplexen Hintergrund: Schleiermachers aktive Zeit als Philosoph und Theologe fällt nahezu gänzlich zusammen mit derjenigen Phase der modernen Philosophie, die derart aufregend, dicht und innovativ war wie wohl sonst nur noch das Zeitalter der attischen Klassik. Es sind – symbolisch eingehegt – die 50 Jahre zwischen dem Tod Lessings und dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 einerseits und dem Tode Goethes und Hegels (1831/32) andererseits. In dieses halbe Jahrhundert – man kann es in Anlehnung an Reinhard Kosselleck „Sattelzeit der Religionsphilosophie" nennen – fallen drei große philosophisch-theologisch-politische Konflikte: Der „Pantheismusstreit" um den etwaigen Pantheismus – und das hieß damals auch Atheismus – Lessings, den Friedrich Heinrich Jacobi mit Moses Mendelsohn vom Zaun brach und der binnen kurzem alle damaligen Intellektuellen von Rang und Namen involvierte; dann der von Fichte ausgelöste „Atheismusstreit" und schließlich, der – erneut von Jacobi, diesmal mit dem Kontrahenten Schelling geführte – „Streit um die göttlichen Dinge", den man auch „Theismusstreit" nennen kann. Bis vor kurzem im Grunde marginalisiert, wird heute zunehmend klar, dass diese Debatten und allem voran der „Pantheismusstreit" in ihrer Wirkungsgeschichte mindestens so folgenreich waren wie das Erscheinen der *Kantischen Kritiken*.[6]

Genau in dieses komplexe, bis heute nur partiell aufgeklärte Geflecht ist auch Schleiermacher – als Philosoph *und* Prediger – eingelassen. Trillhaas hat recht, wenn er schreibt, die erste von Schleiermacher selbst zum Druck beförderte Predigtsammlung von 1801 sei das Gegenstück zu den 1799 erschienenen berühmten *Reden*, also der Schrift *Über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, und so wie diese *Reden* das Herrnhuter Erbe repräsentierten, so die erste Predigtsammlung das Erbe der Aufklärung.[7] Nur scheint mir das die Zusammenhänge noch längst nicht vollständig auszuleuchten: Denn Faktum ist, dass die Frühidealisten, also vor allem die jungen Tübinger Stiftler Schelling, Hegel, Hölderlin, aufgewühlt von Kant und in sensibler Wahrnehmung von dessen Lücken, eine kritische, Kant überschreitende Kantfortschreibung in der Absicht suchten, im Vergleich zur traditionellen orthodoxen Dogmatik sozusagen

5 Trillhaas, Wolfgang: Schleiermachers Predigt. (1933). 2., um ein Vorwort erg. Aufl. Berlin; New York 1975. 176.

6 Vgl. Beiser, Frederick C.: The Fate of Reason. Cambridge 1987.

7 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 25. – Gräb, Wilhelm: Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht. Gütersloh 1988. 172-173.

die besseren, weil Vernunft und Glaube wirklich zusammenbringen könnenden Theologen zu werden. Zu diesem Zweck führten sie Kantisches Erbe, namentlich aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, zusammen mit wiederentdeckten platonischen Traditionen, mit der Gottunmittelbarkeit der Liebesmystik, wie sie von Jakob Boehme herkommend bei den Herrnhutern blühte – und mit dem durch den Pantheismusstreit überhaupt erst entdeckten Spinoza, der mit seinem atemberaubenden Amalgam von strengstem Rationalismus und Amor Dei intellectualis sozusagen die Blaupause für ein fugenloses Ineinander von Vernunft und Gottesliebe bot.[8] Für Theologen und Prediger lagen das dafür geeignetste Bildmaterial und die entsprechenden semantischen Ressourcen geradezu naturwüchsig im Johannesevangelium bereit. Nicht umsonst hat Fichte seine in 21 Anläufen entfaltete Wissenschaftslehre im Ernst als nichts anderes denn eine systematisch-spekulative Auslegung des Johannesprologs aufgefasst. Und exakt daher kommt auch Schleiermachers Faszination durch das Johannesevangelium, die so weit geht, dass er im Grunde das Christentum als ganzes johanneisch, also im Licht des erhöhten, zeitenthobenen Christus und damit spiritualistisch versteht – im Übrigen selbst um den Preis des genuinen Rechtfertigungsgedankens.[9] Systematisch kann man beobachten, wie gerade durch den Rekurs auf die pietistische Liebesmystik und ihre Verwebung mit spinozanischen Intuitionen so etwas wie ein monistisches – manche sagten: pantheistisches – Grundmotiv ins Spiel kommt. Hier hat auch die eingangs erwähnte Selbstbezeichnung Schleiermachers ihren Quellort, er sei ein „Herrnhuter, […] nur von einer höhern Ordnung."[10]

Jedoch beschränkt sich dieser Zug keineswegs auf die späten Johannes-Homilien. Er ist von Anfang an in den Predigten präsent. Gerade in der ersten Predigt der ersten von ihm selbst publizierten Sammlung kommt das exemplarisch zur Geltung, wenn er zum Neujahrstag seinen Hörern den Kohelet-Vers, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe (vgl. Koh 1, 8.9) als Trost- und Ermutigungswort ins neue Jahr mitgibt, weil es doch für den Glaubenden überhaupt nichts Fremdes geben könne, was nicht schon in Gott bereitläge und darum vom frommen Gemüte in Gott nicht schon auch gewusst wäre und damit buchstäblich alles Eines wäre.[11] Schleiermacher war sich dieses Zuges auch durch und durch bewusst. Das zeigt sich an seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, den der rationalistisch eingestellte Theologe Friedrich Samuel Gottfried Sack erhob: dass

8 Vgl. dazu Henrich, Dieter: Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Ed. by David S. Pacini. Cambridge, Mass.; London 2003.

9 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 184-190.

10 Schleiermacher, Friedrich D.E.: Brief an Georg Reimer vom 30.04.1802. In: Dilthey, Wilhelm (Hg.): Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde. Berlin 1860-1863. 1. Bd. 295.

11 Vgl. Schleiermacher, Friedrich D.E.: Predigten. 1. Bd. Neue Ausg. Berlin 1843. 11-23.

Schleiermacher beim Predigen heucheln müsse, wenn er wirklich theologisch das denke, was in den *Reden* zu lesen stehe.[12] Schleiermacher hält dagegen:

> „Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhange, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. [...] Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen."[13]

Gleichwohl haben Kritiker wie Sack natürlich auch etwas wahrgenommen, nämlich den Preis, den Schleiermacher für seine Synthese hat aufbringen müssen. Systematisch macht der sich durch sein gesamtes, bislang bekanntes Predigtwerk hindurch in einem Zug, man könnte sagen, von Vereinheitlichung und kategorial-geschichtlicher Entdifferenzierung geltend. Zum einen wird das darin greifbar, dass Schleiermacher – durchaus im Banne Kants – die Christusgestalt in einem idealmenschlichen Portrait jenseits aller geschichtlichen Entwicklung und als Inbild sittlicher Unfehlbarkeit zeichnet.[14] Und das hat zu seiner Rückseite eine gewisse skeptische Einstellung in der Behandlung gerade der Eckdaten der Jesus-Geschichte, also von Weihnachten, Ostern und Himmelfahrt – bis dahin, dass die einzelnen Feste in eine Einheit zurückgenommen werden und sozusagen als deren bloße Modi erscheinen[15]:

> „Das Einzelne ist das Widerspiel des Ganzen, am individuellen Anlaß hat die Predigt das Allgemeine aufzuzeigen"[16],

was freilich nichts anderes darstellt als einen homiletischen Reflex der Grundfigur, die auch Schleiermachers Religionsbegriff wie seine Hermeneutik dirigiert. Außerdem entspricht bei ihm einer präsentischen

12 Vgl. Meckenstock, Günter: Historische Einführung des Herausgebers. In: Schleiermacher, Friedrich D.E.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hrsg. v. Günter Meckenstock. Berlin; New York 2001. 1-52. Hier 44-46.

13 Schleiermacher, Friedrich D.E.: Brief an F.S.G. Sack. Zwischen Mitte Mai und Anfang Juni 1801. In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Fischer u.a. Bd. V, 5. Briefwechsel 1801-1802. Berlin; New York 1999. Nr. 1065. 131-132.

14 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 31.

15 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 32-33. Vgl. auch 3. 196.

16 Trillhass: Predigt (Anm. 5). 33. – Vgl. auch Gräb: Mitteilung (Anm. 7). 188.

Eschatologie, der alle Jenseitsvertröstung fremd ist, im Anthropologischen die Überzeugung, dass auch im Tod das Allgemeine, die Menschheit, bleibt und nur die Individuen vergehen. Und die Predigt dient dazu, dieser gelösten, in Christus gegründeten und von aller Leidenschaft, Begierde und Angst befreiten Sicht zur Klarheit durchzuhelfen.[17]

> „Er hat das wirkliche Leben nicht ohne Christus lassen wollen"[18],

fasst Trillhaas das homiletische Programm Schleiermachers treffend zusammen. Zur Durchführung kommt dieses Programm als „ein Eingehen der Erlösung in die Natur"[19] zu deren Heiligung. Daher ist in der Rezeptionsgeschichte immer wieder von Schleiermachers Naturalismus die Rede[20] und dass er auf der Kanzel eine theologia naturalis getrieben habe – bis dahin, dass sein spekulatives Denken

> „[...] als ein modernes ‚Cur Deus homo?' auf dem Boden des Idealismus [...]"[21]

zu nehmen sei. Ihm war darum zu tun, religiöse Erfahrungspotentiale, die sich doktrinal verobjektiviert hatten,

> „wieder zu verflüssigen und an den Ort des sich in ihnen erfassenden humanen Bewusstseins zurückzubringen [...]."[22]

Diese Transformation von Übernatürlichem zu Natürlichem im Medium der Spiritualisierung – das war Schleiermachers theologische Antwort auf die philosophische Moderne.

Genau das aber ist auch der Punkt, von dem aus es sich geradezu aufdrängt, den Blick nun auf einen zweiten Universitätsprediger zu lenken, auf Guardini, denn den heißen Kern seines Denkens generell und seines Predigens speziell macht exakt diese Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur in ihrer Funktion als Antwort auf die Moderne aus.

3. Dialektiker der Neuzeit – auf halbem Weg

Nachdem Romano Guardini 1948 nach München auf den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie berufen worden war, übernahm er auch den sonn- und feiertäglichen akademischen Gottesdienst in der nahe gelegenen Ludwigs-Kirche. Aus den dort gehaltenen Predigten erschien – ergänzt um anderweitig gehaltene Homilien – zwischen 1956 und 1959 unter dem Obertitel *Wahrheit und Ordnung* eine Reihe von 33 Faszikeln mit insgesamt 58 Predigten, die ausdrück-

17 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 27-28. 130-131.
18 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 205.
19 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 75.
20 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 44. 77.
21 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 186. Vgl. auch 204.
22 Gräb: Mitteilung (Anm. 7). 202.

lich im Untertitel der Sammlung als *Universitätspredigten* ausgezeichnet sind.[23] Im Vergleich zu Schleiermacher handelt es sich um eine unvergleichlich kleinere Zahl von Homilien, dennoch sind wie bei diesem die allermeisten in thematische Reihen zusammengefasst. Gleich am Anfang des Konvoluts steht eine achtteilige Reihe über ausgewählte Psalmen. Bald darauf folgt eine elfteilige Reihe über die ersten drei Kapitel der Genesis, den größten Block bilden 22 Predigten bzw. Meditationen über das Vaterunser. Letztere sind auch überarbeitet nochmals als eigenständige Publikation unter dem Titel *Gebet und Wahrheit* erschienen[24], etliche andere finden sich erneut in dem Band *Predigten zum Kirchenjahr*.[25] Ähnlich, vielleicht noch stärker als für Schleiermacher, werden auch für Guardini biblische Texte, von denen er bei der Predigt seinen Ausgang nimmt, zum Anlass teils ausgreifender primär systematisch-theologischer Erwägungen. Und ähnlich wie bei jenem ordnen sich die meisten dieser Universitätspredigten auf eine Mitte hin – und zwar dieselbe wie bei Schleiermacher: nämlich das Verhältnis von Natur und Übernatur oder Natur und Gnade als dem Konfliktpunkt im Verhältnis von Moderne und Christentum. Nur geschieht das jetzt unter genau umgekehrten Vorzeichen: Hatte Schleiermacher nach der Versöhnung, ja geradezu Verschmelzung beider gesucht, so zieht Guardini die Grenze zwischen beiden so scharf als nur irgend möglich: der Begriff der „Natur" ist ihm eine Ausgeburt neuzeitlicher Vernunftdepravation, die Neuzeit selbst gewollte und gesuchte Gottferne. Konnte Trillhaas ernsthaft bei Schleiermacher von einer „praestabilierte[n] Harmonie von Natur und Evangelium"[26] sprechen, so gibt sich Guardini überzeugt, die Natur im modernen Sinn habe

> „[…] der neuzeitliche Mensch erdacht, um Gott überflüssig zu machen."[27]

Mehrere Dutzend sind der Passagen aus den 58 Predigten, in denen Guardini kategorisch, nicht selten harsch und polemisch, alles Neuzeitliche, vor allem den damit verbundenen Autonomiegedanken, den der Individualität und den der Natur als nicht- und antichristlich zurückweist.[28] Und namentlich Pantheismus und Verinnerlichung verfallen dem Verdikt unsauberen, ja geradezu unmoralischen Denkens.[29]

---

23 Vgl. Guardini, Romano: Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten. 2 Schuber. 1-16. 17-33. München 1956-1959.

24 Vgl. Guardini, Romano: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser. 3. Aufl., unv. Nachdruck der 2. Aufl. Mainz; Paderborn 1988.

25 Vgl. Guardini, Romano: Predigten zum Kirchenjahr. Ges. und hrsg. v. Werner Becker. 2. Aufl., unv. Nachdruck der 1. Aufl. Mainz; Paderborn 1998.

26 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 197.

27 Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 297. Vgl. auch 125.

28 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 57. 87. 91. 107. 109. 135. 148-150. 152. 167. 229. 235-244. 282-283. 253 [sic!, muss heißen: 353]. 258-259 [sic!, muss heißen: 358-359]. 380. 426. 441. 498. 514. 536. 567. 582. 585. 643. 651. 672-673. 678-679. 720. 759.

29 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23): 79. 99. 149. 178. 237. 465. 551. 561.

Was sich da wie eine untergründige Lunte durch die Predigten zieht und sie zugleich in eine innere Kontinuität bringt, hat – genauso wie Schleiermachers seitenverkehrte Leitidee – seine Wurzeln in den systematischen Grundlagen von Guardinis Denken. Diese werden am markantesten greifbar in seiner *Ethik*.[30] Von 1950-1962 hat Guardini – zum Teil mehrfach – Ethik-Vorlesungen gehalten, die 25 Jahre nach seinem Tod 1993 zweibändig erschienen sind. Guardini hatte dieses Projekt als – so wörtlich – „eine Art Synthese meiner Arbeit überhaupt"[31] betrachtet. Das Werk ist unbeschadet seiner 1243 Seiten umfassenden Edition (die Anhänge nicht gerechnet) Torso geblieben: Schon im Gang der Vorlesung hatte Guardini (trotz deren mehrfacher Wiederholung) Teilstücke unausgeführt gelassen. Auf Seite 1239 bricht die *Ethik* mitten im Wort ab (man muss beinahe unwillkürlich an die *Summa theologiae* des Aquinaten denken).

Guardini erklärt bereits in der Eröffnungsüberlegung, dass es für ihn so etwas wie eine rein philosophische Ethik – in einer Skizze zum letzten Teil auch als „rein ethische[] Ethik"[32] bezeichnet – nicht geben kann, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen sei das menschliche Dasein ein für allemal vom „Faktum der Offenbarung" bestimmt, zum anderen habe sich dem Leben des westlichen Menschen die Offenbarung so tief eingeschrieben, dass es so etwas wie eine natürliche Sittlichkeit im Sinne eines Unberührtseins von der christlichen Tradition überhaupt nicht gebe.[33] Positiv gewendet bedeutet dies: Guardini fasst die menschliche Natur a priori als begnadete auf, sofern es für ihn ausschließlich Natur als geschaffene gibt und die Gabe des Seins (im Horizont der scholastischen Transzendentalienlehre) als Gabe der Güte und damit als Gnade verstanden wird.[34] Mit Eva-Maria Faber kann man sagen, Guardinis Naturbegriff setze den christlichen Schöpfungsglauben und damit formal die Offenbarung schon voraus[35], d.h. es handle sich bei Guardinis Ausführungen „letztlich von vornherein [um; K.M.] Offenbarungsethik."[36] Das deckt sich überhangslos mit Guardinis Überzeugung, das Ethische komme erst religiös – näherhin: christlich – zu seiner wirklichen Gestalt und begründe sich darum auch von daher.[37] Alle Versuche einer rein phi-

---

656.

30 Guardini, Romano: Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Bd. 1 und 2. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Mercker. Unter Mitarbeit von Martin Marschall. Mainz; Paderborn 1993.

31 Guardini, Romano: Die Lebensalter und die Philosophie. Aus einer Ethikvorlesung. In: Ders.: Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. Mainz 1986. 79.

32 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1247.

33 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1-2. Vgl. auch 5-6.

34 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1170.

35 Vgl. Faber, Eva-Maria: Zum Verständnis von Natur und Gnade in den Ethik-Vorlesungen Romano Guardinis. ThRv 93 (1997). Sp. 11-12.

36 Faber: Verständnis (Anm. 35). Sp. 16.

37 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1101-1102. – Faber: Verständnis (Anm. 35). Sp. 4

losophischen Ethik, die es ja in der Tat gibt – mit Kant an der Spitze, wie Guardini ausdrücklich vermerkt[38] –, machen sich seiner Meinung nach einer „Einschränkung des Phänomens“[39] schuldig. Mit „Einschränkung“ ist dabei ausgesprochen milde formuliert, was Guardini der Sache nach meint, wie ein drastischer Vergleich an späterer Stelle in der *Ethik* verrät. Im Zusammenhang seiner Phänomenologie von Autorität und Gehorsam heißt es:

> „Der Satz des Kindes: ‚Der liebe Gott sagt, daß ich nicht lügen soll‘, drückt den grundlegenden ethischen Sinnverhalt mit einer ganz anderen Richtigkeit, Vollständigkeit und Tiefe aus, als die ganze ‚Kritik der praktischen Vernunft‘.“[40]

In Passagen wie dieser wird nicht nur der Naturbegriff profiliert, sondern bringt sich zugleich die kritisch-philosophische Stoßrichtung der *Ethik* zur Geltung, von der noch ausführlicher zu sprechen sein wird. Bleiben wir aber noch etwas beim Naturbegriff:

Das Verständnis von Natur unter dem Vorzeichen einer ontologia gratiae kulminiert für Guardini im Phänomen des Menschen qua Person: Mensch ist der Mensch kraft eines personalen beziehungsförmigen Handelns Gottes, welches der Mensch als Anruf erfährt, er selbst zu werden. Dieser Ruf provoziert ihn im buchstäblichen Sinn, sofern er den Menschen fordert, das zu überschreiten, was er von sich selbst her über sich zu erkennen vermag. So wird der Mensch zum Wesen einer für ihn konstitutiven Transzendenz, deren Woraufhin ihm strikt entzogen bleibt, weil dieses Woraufhin im Handeln Gottes besteht, das für Guardini nur als radikal freies, weil seinerseits personales begriffen werden kann.[41] Auf den letzten ausgeführten Seiten der *Ethik* – also genau in dem Teil, der ausdrücklich der Offenbarungsethik gewidmet ist – bringt er sein Naturverständnis des Menschen am prägnantesten auf den Nenner:

> „Die Freiheit Gottes wird zu einem ‚Element‘ der menschlichen Existenz [...] Diese ist nie ein Fall eines Wesensgesetzes, sondern immer ein Einmaliges: das, was sich hier aus der Freiheit Gottes heraus zuträgt [...]. Andererseits ist aber der Mensch von Gott als jenes Wesen gedacht und gewollt, der [!] aus der Gnade lebt; so wird er nur dann seinsvollendet, ja im Letzten seinsfähig, wenn sie ihm gewährt wird. So ist die Gnade als Existenzform eine logisch nicht auflösbare Antinomie, die nur durch eine dialektische Aussage eingefaßt werden kann“[42].

38 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1100. 1108.
39 Guardini: Ethik (Anm. 30). 2.
40 Guardini: Ethik (Anm. 30). 505.
41 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 878. 899.
42 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1208. – Vgl. dazu auch die Formulierung in Guardini: Ethik (Anm. 30). 939: „Jeder Mensch steht in seiner Einzigkeit [...] Aber wahrscheinlich kann man das nur, wenn man an Gott glaubt; denn die Einzigkeit des Menschen ruht auf

Den Menschen solchermaßen konstitutiv als Wesen einer sich in Gestalt von Angerufensein geltend machenden Gnade aufzufassen, zeitigt eine Reihe von verblüffenden Konsequenzen: die philosophisch-anthropologische, dass des Menschen „Natur" gerade darin besteht, keine solche Natur im Sinne anderer Seiender zu haben, wie Guardini bereits auf den ersten Seiten der *Ethik* ausdrücklich festhält[43]; die theologische, dass für Guardini die eigentliche Offenbarung nicht mit Genesis 1, sondern mit Exodus 3 – der Szene mit dem an Mose gerichteten Befreiungsauftrag am brennenden Dornbusch – qua Anruf par excellence beginnt[44]; und als literarische Konsequenz des Guardinischen Naturbegriffs kommt hinzu, dass die *Ethik* Fragment bleibt, genauer gesagt: Fragment bleiben muss. Er nimmt Natur als Natur (warum, wird noch zu erörtern sein) so weit zurück, dass deren Begriff zumindest im Fall des Menschen die Gnade konstituiv *und zugleich als strikt entzogene* impliziert. Anders gewendet: Er schreibt dem Konzept der Natur Begriff und Inhalt der christlichen Offenbarung so tief ein, dass er nicht mehr recht zu profilieren vermag, was denn durch Letztere an so sehr Neuem ins Spiel kommen solle, dass durch es ein grundlegender Umbau der natürlichen Ethik erzwungen werde, wie er gleichzeitig ausdrücklich durch die Rede von der grundsätzlichen Andersheit der Offenbarung im Vergleich zur Welt einschließlich deren Religiosität unterstellt.[45] In der *Ethik* verbleibt dieses „Mehr" außerordentlich unterbestimmt, so etwa in der Formel, der Anspruch der Offenbarung mache sich kraft einer Infragestellung des natürlichen Trieblebens, der organischen Entfaltung und der Kultur geltend.[46] Unterm Strich jedenfalls muss man sagen: Die vollständige Ausarbeitung der *Ethik* dürfte im Letzten dadurch verhindert worden sein, dass Guardini nicht mehr sah, wie er eine Offenbarungsethik hätte konzipieren sollen, die mehr gewesen wäre als eine christlich getönte Wiederholung seiner bereits zu Papier gebrachten „natürlichen Ethik".[47] Er hatte dafür einfach das Christliche zu weitgehend mit dem konstitutiv Menschlichen identifiziert, – seitenverkehrt zu Schleiermacher – dieses in jenes hineingezogen. Das macht die Aporie der Guardinischen *Ethik* aus.

Von Anfang bis Ende durchzieht Guardinis *Ethik* wie ein roter Faden –

---

der Tatsache, daß er von Gott angerufen, von Ihm in Ehren Gehalten und von Ihm in seine Verantwortung gestellt ist."

43 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 7-8.

44 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 986.

45 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1114-1115. Vgl. auch 1024

46 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1120. – Vgl. dazu auch Faber: Verständnis (Anm. 35). Sp. 9. – In: Sp. 10-11 verweist Faber darauf, dass Guardini an anderer Stelle (außerhalb der „Ethik") Natur qua Schöpfung und Gnade überzeugender zu differenzieren wusste.

47 Vgl. dazu etliche Tagebucheinträge zwischen 11.10.1953 und 16.05.1954. In: Guardini, Romano: Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Paderborn 1980. – Vgl. auch Schilson, Arno: „Gottes Hoheit in die Welt hineintragen." Über Romano Guardinis posthum veröffentlichte „Ethik". HerKorr 49 (1995). 94-99. Hier 96.

mehr noch: beinahe wie deren heimliches Rückgrat – eine kategorische Neuzeitkritik, die sich an etlichen Stellen auch nicht vor Invektiven scheut und ein einziges Ziel ins Visier nimmt: den Gedanken der Autonomie. Zwar frönt Guardini keineswegs philosophisch einer antimodernen Fundamental-Attitüde, weil er etliche Züge dieser Moderne – an erster Stelle den der Entsakralisierung der Macht – positiv rezipiert. Dennoch ist für Guardini fraglos ausgemacht, dass der neuzeitliche Mensch seinen existentiellen Beziehungspunkt verloren habe, weil er sich nicht mehr auf einen transzendenten Gott beziehe.[48] Mehrfach behauptet er einen genetischen Zusammenhang zwischen Autonomiedenken, Intoleranz und Diktatur.[49] In ersterem identifiziert er den Ausgangspunkt aller „Verstörung"[50] und des „Nihilismus".[51] Autonomie heiße soviel wie „Abfall von der Wahrheit"[52], ist „Frevel"[53] und denkerisch Indiz einer „letzten Unredlichkeit"[54], also nicht nur epistemologisch „abgründige[r] Unsinn"[55], sondern zugleich moralisch „böse Torheit"[56] – und das alles, weil die Neuzeit die Offenbarung preisgegeben habe, indem sie die Wirklichkeit Gottes und des menschlichen Personseins leugne.[57] Anscheinend lag außerhalb Guardinis Sichtbereich, dass und in welchem Umfang jüdisch-christliche Traditionen am Aufkommen der Neuzeit und namentlich des von ihm so sehr inkriminierten Gedankens der Autonomie beteiligt waren. Gleichermaßen will freilich auch bedacht sein, dass Christentum und Kirche nicht nur durch Input produktiv an der inhaltlichen Formation neuzeitlichen Philosophierens beteiligt waren. In gleicher Weise geschah dies – sozusagen negativ – auch dadurch, dass durch das Abendländische Schisma (erst zwei, dann gar drei Autoritäten, die für sich die alleinige Wahrheit reklamierten) und dann vor allem durch die Religionskriege als ungewollte Folgen der Reformation ein Autoritätsverschleiß und eine Glaubwürdigkeitskrise ausgelöst wurden, die geradezu in neue Formen der individuellen wie kollektiven Selbstvergewisserung zwangen. Um es symbolisch festzumachen: Descartes' „cogito", Spinozas *Tractatus theologico-politicus* und Thomas Hobbes' *Leviathan* sind nicht Produkte arroganter Überheblichkeit des sogenannten „modernen Menschen", sondern Reflexe einer okzidentalen Grundlagenkrise, für die sich die Praxis christlicher Traditionsträger zwar nicht exklusiv, jedoch konstitutiv verantwortlich zeichnet.[58] Angesichts der derzeit anscheinend (gerade auch in

48 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 580.
49 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 780-781. 1002. 1028. 1150.
50 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1069.
51 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1075.
52 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1077. Vgl. auch 1082.
53 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1079.
54 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1083.
55 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1096. Vgl. auch 1092.
56 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1175.
57 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 997-1002.
58 Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der

angelsächsischen Kreisen) modisch werdenden Diskreditierung des neuzeitlichen (Autonomie-)Denkens als fataler Sündenfall, der sich nur durch ein erneutes, von einem Primat der Tradition bestimmtes Denken korrigieren lasse[59], besteht Anlass daran zu erinnern, dass gerade die führenden Köpfe der philosophischen Moderne von Spinoza über Kant, Fichte, Schelling, Hegel bis Hölderlin die „besseren" Theologen (im Vergleich zu den professionellen Gottesdenkern) sein wollten – und es insofern zumindest dadurch waren, dass sie keinem der durch den Zusammenbruch der überlieferten Plausibilitäten (und auch durch sie selbst ausgelösten) Konflikte aus dem Weg gingen.[60]

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Es geht mir in keiner Weise um eine Beatifikation dieser „Neuzeit", dazu ist sie in ihren unmittelbaren und bis ins Heute reichenden mittelbaren Folgen viel zu ambivalent und prekär. Und ohne Zweifel gehört zu Guardinis Stärken seine offenkundige Sensibilität für die Dialektik der Moderne.[61] Allerdings hat er diese Dialektik nicht ausgearbeitet, sondern die Neuzeit als ganze verabschiedet und die eigene Gegenwart als „nachneuzeitliche"[62] Epoche apostrophiert, von der er hoffte, dass aus ihr endlich jene „‚richtige Neuzeit'"[63] würde, die es ohne den verderblichen Einfluss des Autonomiegedankens schon längst hätte geben können und die sich jetzt kraft der Durchsetzung eines christlich-metaphysischen, im Schöpfungsgedanken wurzelnden Personalismus nachholend realisieren lasse, nachdem das grundlegend Falsche des Autonomiegedankens geradezu apokalyptisch hervorzutreten beginne.[64] Unmittelbar vor Beginn der *Ethik*-Vorlesungen hatte Guardini mit diesen Überlegungen durch seine Schrift *Das Ende der Neuzeit*[65] Furore gemacht, in der er so etwas wie eine aus sich selbst erwachende gottfeindliche Neuzeit rekonstruiert, ohne auf genetische Motive wie die oben erwähnten einzugehen.[66]

Postmoderne. In: ZKTh 120 (1998). 137-163.

59 Vgl. dazu die instruktive Analyse von Deeken, Andreas: Glaube ohne Begründung. Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. Münster 1998.

60 Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Dahingesagt? Über intellektuelle Redlichkeit im Dienst der Verkündigung. In: ThGl 88 (1998). 439-453.

61 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 997-1003. Vgl. auch schon 230. – Mehr als reizvoll wäre der Versuch, Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Gemeinschaftswerk „Dialektik der Aufklärung" – geschrieben 1942-1944, erschienen 1947 – mit Guardinis „Ethik", deren Anfänge auf 1950 zu datieren sind, abzugleichen.

62 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1081.

63 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1083.

64 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1087-1088.

65 Vgl. Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. 10. Aufl. Mainz, Paderborn 1986. Unv. Nachdruck der 9. Aufl. Würzburg 1965. [Veröffentlicht zusammen mit: Die Macht. Versuch einer Wegweisung].

66 Vgl. etwa Passagen wie: „Nun erwacht das Verlangen nach individueller Bewegungsfreiheit und damit das Gefühl, durch die Autorität beengt zu sein" (29). – „Der selbstherrlich handelnde, wagende und schaffende Mensch entsteht, der von

4. Epilog

Mit dieser Welt- und Glaubensdeutung hat Guardini auf Katheder und Kanzel die Menschen in München genauso fasziniert wie eineinhalb Jahrhunderte vorher Schleiermacher seine Hörerschaft in Berlin. Wenn es nicht nur eine Ironie der Geschichte geben sollte, sondern auch eine solche des Heiligen Geistes, dann zeigt sie sich hier darin, dass Guardini als Prediger und in seinen homiletischen Hintergrundüberzeugungen in gewissem Sinn evangelischer war als Schleiermacher und Schleiermacher katholischer als Guardini. Schleiermacher musste sich vorhalten lassen, im Ganzen einen Irrweg gegangen zu sein, weil er am Leitfaden der Analogie die Wirklichkeit schlichtweg verklärt habe.[67] Umgekehrt wird eine katholische Theologie, die sich von der Neuzeit gleichermaßen herausgefordert wie für sie verantwortlich weiß, dem Pessimismus und den Verdikten Guardinis nicht einfachhin folgen können, wenngleich dabei Guardinis eigene Geschichtserfahrung zweier Epochenkatastrophen nicht zu gering wird veranschlagt werden dürfen.[68] Doch unerachtet dieser Hypotheken auf beiden Seiten, war und ist bis heute anerkannt, dass gerade die Prediger Schleiermacher und Guardini kraft der Redlichkeit ihres Fragens, ihrer Treue und Kunst eines zu den Herzen sprechenden Verkündigens auch die noch, die ihrem Ansatz kritisch begegnen, dadurch belohnen, dass sie sie in eine Andacht des Denkens ziehen.

Ist so etwas auch heute noch möglich? Zweifel liegen auf der Hand. Ein Milieu, das sich wie selbstverständlich in ein so anspruchsvolles Problem wie das Verhältnis von Natur und Gnade verstricken lässt, gibt es einfach nicht mehr. Und trotzdem: Das letztlich dahinter stehende Moderne-

---

seinem '*ingenium*' getragen, von seiner '*fortuna*' geführt, von '*fama*' und '*gloria*' belohnt wird" (35). – Die genetischen Zusammenhänge zwischen Neuzeit und Reformation werden buchstäblich umgedreht: „Die Widersprüche im menschlichen Inneren, zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Widerstand gegen sie, zwischen dem Guten und dem Bösen werden drängender erfahren [...] Die inneren Spannungen werfen sich aber auch nach außen, ins Geschichtliche, und es entstehen die großen religiösen Bewegungen der Zeit, vor allem jene, die wir mit dem Namen Reformation und Gegenreformation bezeichnen" (46). – „Die Wahrheit der christlichen Offenbarung wird immer tiefer in Frage gestellt; ihre Gültigkeit für die Formung und Führung des Lebens immer entschiedener bestritten" (80). – Guardinis These von einer „Abnahme [...] unmittelbar-religiöse[r] Empfänglichkeit" (82) in der Neuzeit muss einem schon im Blick auf F.H. Jacobi und J.G. Fichte zum Rätsel werden. – Vor diesen Hintergründen nimmt sich Otto Weiß' Verdacht, Guardini werde für reaktionäre Tendenzen gegenwärtiger Theologie als Referenz in Anspruch genommen, einigermaßen unspektakulär aus. Vgl. dazu Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995. 535-539. 600-601. – Vorstehendes sage ich nicht zuletzt auch gegen die verharmlosenden Passagen von Ruster, Thomas: Antiquiertheit des Modernismus? Zur Studie von Otto Weiß über den ‚Modernismus in Deutschland'. In: Orientierung 62 (1998). 155-158. Hier bes. 158.

67 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 205.

68 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 452.

Problem gehört zu den heißen Zentren der Gegenwartsdebatten: Lässt sich auf dem Forum der spätmodernen Vernunft Rechenschaft geben über die christliche Sicht von Welt und Leben auf eine Weise, die Gebildete unter den Verächtern der Religion provoziert im buchstäblichen Sinn des Wortes? Unter Zunftvertretern wie kirchlichen Amtsträgern ist das heute kontrovers: Die einen votieren für die semantische Etablierung einer biblisch-kirchlichen Gegenwelt, die anderen unterziehen sich dem Exerzitium, das Christliche – mit einer Formel Alfred Döblins gesagt[69] – als neue und bessere Aufklärung zu entfalten. Universitätspredigten werden sich, sofern es sie noch gibt, eher in letztere Richtung bewegen.[70]

69 Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Frankfurt a.M. 1949. 365.

70 Dem korrespondiert, dass das Interesse ansteigt, wenn Themen systematisch und vor allem in Gestalt von Predigtreihen behandelt werden. Beispiele aus der Münsteraner Praxis an der Katholischen Universitätskirche: Müller, Klaus (Hg.): Christus predigen in der Vielfalt theologischen Fragens. Predigten mit Hintergrund. Donauwörth 2006. – Ders.: Vom Weltengrund zum Hirngespinst? In: Der Prediger und Katechet 4 (2009). 580-587. – Ders.: Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologischen Gegenmittel. In: Der Prediger und Katechet 5 (2009). 719-727. Die dritte Predigt dieser Reihe folgt in Heft 6/2009.

Beate Hirt

Verkündigung im Radio

Wer im Radio predigt, schaut in keine Gesichter. Sieht kein Lächeln, kein Gähnen, kein Nicken. Anders als in der Kirche oder auch in der Schule oder im Vortragssaal bekommt der Verkündiger/die Verkündigerin im Radio keine direkte Reaktion zu spüren (außer ein wenig vielleicht bei der Aufnahme die der Techniker, aber sie sind nicht das Publikum/die Gemeinde). Wer im Radio spricht, benötigt daher nicht nur Phantasie, um seinen Text zu schreiben – er braucht sie auch, um beim Sprechen Kommunikation herzustellen. „Stellen Sie sich jemanden vor!", ist der Tipp, den Techniker und Aufnahmeleiterin immer wieder geben. Wenn das gelingt, wenn der Radioprediger/die Radiopredigern zu jemandem spricht, eine „dialogische Haltung" entwickelt, obwohl er/sie ganz allein im Studio vor dem Mikro sitzt: Dann bekommt er, zeitverzögert, gelegentlich doch eine Reaktion zu sehen oder zu hören, per Email zum Beispiel: „Als ich Sie heute Morgen im Radio gehört habe, musste ich weinen. Es hat mich ins Herz getroffen, was Sie gesagt haben." „Sie haben mich heute Morgen mit Ihrem Beitrag sehr getröstet und zum Lächeln gebracht. Auch, wenn ich selbst mit Kirche wenig zu tun habe: Das tut immer wieder gut." „Der ‚Zuspruch' hat mich durch den ganzen Tag begleitet!"

Radioverkündigung ist in vielem anders als andere Verkündigung. Manches ist aber natürlich auch vergleichbar mit der Predigt im Kirchenraum – und gilt dann oft in verschärfter Weise.

1. Das Publikum

Das Publikum bzw. die Gemeinde der Radioverkündigung ist für den Prediger/die Predigerin unsichtbar. Und unsichtbar ist auch, was der/die Einzelne während des Hörens macht. Vorstellen darf sich der Prediger/die Predigern aber: Anders als in der Kirche sitzt seine Gemeinde nicht konzentriert in der Bank und lauscht. Diejenigen, die einer Radiopredigt zuhören – oft morgens zwischen 5 und 8 Uhr -, tun dies in aller Regel „nebenbei". Radio ist (anders als für viele das Fernsehen und viel stärker als auch noch das Radio vor zwanzig Jahren) ein „Nebenbei-" und „Begleitmedium". Wer einen „Zuspruch am Morgen" hört, der richtet vielleicht gerade das Frühstück für die Kinder, rasiert sich oder muss sich im Auto auf dem Weg zur Arbeit auf den Verkehr konzentrieren. Solch ein „*Nebenbei-Publikum*" stellt natürlich auch besondere Ansprüche an Sprache und Form der Verkündigung.

Darüber hinaus gilt für das Radiopublikum: Es sitzt nicht nur während

der Radiopredigt gerade nicht in den Kirchenbänken – es bleibt auch sonst meist den Kirchenbänken fern. Der große und wachsende Teil der Radiöhörerinnen/-hörer sind Kirchenferne oder auch Glaubensferne. Sie stehen der christlichen Botschaft kritisch, skeptisch oder immer mehr auch: gleichgültig und nichtsahnend gegenüber. Dies gilt heute nicht mehr nur für das Publikum von Privatradio und den „Pop- und Rockwellen" der öffentlich-rechtlichen Sender. Selbst, wenn es graduell noch leichte Unterschiede gibt: Auch die Hörer der „Kulturwellen" oder der Wellen mit eher älterem Publikum sind längst nicht mehr automatisch religiös informiert und interessiert. Den Hörer, der sich zur „Morgenandacht" eine Kerze anzündet und „mitfeiert", gibt es so gut wie nicht mehr. Für viele Hörerinnen/Hörer ist dagegen die Radioverkündigung die einzige Verbindung zu Glaube und Kirche. Natürlich fordert auch solch ein *„kirchenfernes Publikum"* eine besondere Sprachform der Verkündigung.

Ein Radiopublikum, das nicht in den Kirchenbänken sitzt, weist aber noch ein weiteres Merkmal auf: Es ist im Vergleich zur Gottesdienstgemeinde ein überaus *großes Publikum*. „Um so viele Menschen zu erreichen, muss ein alter Pfarrer in seiner Kirche lange predigen", wird gelegentlich gewitzelt. Im Hessischen Rundfunk haben die beiden reichweitenschwächeren kirchlichen Sendungen in hr2-kultur und hr1 20.000 bis 100.000 Hörerinnen und Hörer – die reichweitenstärkeren in hr3 und hr4 rund 200.000. An einem einzigen gewöhnlichen Werktag kommt man so auf etwa eine halbe Million Menschen, die im hr Radioverkündigung mitbekommen. Rechnet man die Hörerinnen und Hörer aller ARD-Sender zusammen, sind es über acht Millionen Menschen, die täglich eine kirchliche Verkündigungssendung hören. Die Quoten sind natürlich nicht der einzige, aber sicherlich auch ein Grund dafür, dass es sich lohnt, in die Radioverkündigung Ideen und Energie zu investieren. Es ist eine besondere Art und Weise der „missionarischen Verkündigung". Und sie richtet sich – auch das ist heute ein Kennzeichen des Publikums – an Menschen, die zwar glaubensfern, aber doch immer mehr glaubensinteressiert und religiös suchend sind.

2. Sprache und Haltung

Kurz und verständlich, einfach und attraktiv formulieren: Natürlich gelten Grundregeln der Rhetorik und Homiletik auch für die Radioverkündigung. Mit Blick auf die besondere Situation gelten sie aber noch einmal verschärft: Die Hörerinnen und Hörer sind, siehe oben, nicht konzentriert bei der Sache, sie hören nur „nebenbei" zu. Früh am Morgen laufen die Sendungen oft: Auch deswegen ist die Bereitschaft, komplizierten Gedankengängen zu folgen, nicht hoch. Und schließlich ist nicht nur der Hörer für den Sprecher unsichtbar, sondern auch der Sprecher für den Hörer. Visuelle Hilfen beim Verstehen – Blicke, Gesten, körperliche

Präsenz – fallen weg. Es gilt also: Wer im Radio predigt, braucht den *Mut, seinen Glauben so einfach und verständlich wie möglich zu verkündigen*. Dafür ist die theologische Ausbildung, die die Sprecherinnen und Sprecher haben, nicht immer nur von Nutzen – kurze Sätze und einfache Beispiele sind dort in der Regel nicht als erstes gefragt. Den Radiopredigern geht es damit allerdings ähnlich wie vielen (vor allem studierten) Journalistinnen und Journalisten: Sie müssen lernen: Hauptsachen gehören in Hauptsätze. Verschachtelte Sätze und lange Einschübe sind schwer zu verstehen - im Mündlichen erst recht. Redundanzen und Gliederungshilfen dürfen sein, ein roter Faden muss sein. Aktive Formulierungen sind besser als passive, Verben besser als Substantive, Adjektive und Attribute sollte man selten und wohl bedacht einsetzen. Das rhetorische Handwerkszeug ist beileibe nicht einfach zu gebrauchen – Verkündigerinnen und Verkündiger im Radio müssen es sich immer wieder mühsam erarbeiten (und werden von ihren kirchlichen Beauftragten dabei unterstützt). Nicht zuletzt gilt auch: Ich muss mir als Sprecher/Sprecherin im Klaren sein, was genau mein (eines!) Thema ist und welches Ziel ich mit meinem Beitrag verfolge. Sich einen „Zielsatz" geben, ist eine wichtige rhetorische Vergewisserungsübung für den Radioprediger/die Radiopredigern.

Hinzu kommt eine weitere rhetorische Herausforderung vor allem für „Fachleute" (etwa auch Journalisten in Fachredaktionen), die im Radio sprechen: Sie müssen natürlich ihren Fachjargon vermeiden. Für Radioprediger heißt das nicht nur, dass sie keine theologischen Termini verwenden sollen – sondern auch keine kirchliche „Insidersprache": Sie dürfen *weder theologisch noch „kirchisch" reden*, wenn sie mit ihrer Botschaft über den Kirchturm hinaus verstanden werden wollen. Ökumene, Trinität, Komplet – es gibt dutzende Wörter, die Theologinnen und Theologen versucht sind, selbstverständlich zu benutzen, die aber dem Radiopublikum fremd sind. Auch biblische Namen und Ereignisse dürfen nicht vorausgesetzt werden, schnelles „Namedropping" oder eine Aneinanderreihung von biblischen Beispielen funktionieren nicht, weil die Hörerinnen und Hören mit ihnen nichts anfangen und keine Bilder im Kopf dazu entwickeln können. Dass eine Großzahl der Deutschen mit den höchsten christlichen Feiertagen nichts mehr anfangen kann, mag man bedauern – für den Radioprediger/die Radiopredigerin heißt das vor allem: Auch Ostern und Weihnachten dürfen nicht selbstverständlich erwähnt, die Grundfesttage und –begriffe des Glaubens müssen erklärt werden. Und dies – siehe oben die rhetorischen Grundregeln – eben so einfach und verständlich wie möglich, ohne Abstrakta und Klischees, ohne Tautologien und Allgemeinplätze. Dies ist schwer und gelingt mitunter auch Bischöfen nur mit Mühe – den Radioprediger kann das trösten. Als „Verrenkungen der Prediger" etwa kritisierte Wolf Schneider, der Gründer der Hamburger Journalistenschule, Begriffe aus weihnachtlichen

Bischofspredigten wie „Geschöpflichkeit", „Verzweckung des Menschen", „neuheidnische Vergleichgültigung" (Süddeutsche Zeitung vom 7. Januar 2009). Schneider empfiehlt im Gegensatz und als Korrektur zu solcher Kirchensprache: die Bibel. „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln" oder „Fürchtet euch nicht!" – nach solchen Sätzen sehnt man sich angesichts solcher Begriffe, sagt er. „Die Bibel liest sich besser als die meisten, die sie von Amts wegen auslegen." (ebd.) Tatsächlich kann die Bibel auch dem Radioprediger/der Radiopredigerin sprachlich immer wieder als Vorbild dienen: In der Regel wird dort rhetorisch grandios von Gott erzählt: in Geschichten und Gleichnissen (nicht aus der Glaubens-, sondern aus der Alltagswelt), in schlichten Sätzen und starken Metaphern.

Etwas anderes lässt sich in Predigtbegriffen wie „neuheidnischer Vergleichgültigung" beobachten: eine Gegenüberstellung von „guter christlicher/kirchlicher" und „schlechter heidnischer Welt". Man mag darüber diskutieren, ob solch ein Kirche-Welt-Dualismus in den Predigten in Kirche und Dom sinnvoll ist - im Radio ist solch eine Sprache höchst problematisch: Dort wendet sich der Prediger ja just an die „böse Welt", über die er schimpft. Wenn er im Radio beklagt, dass wenige Menschen sonntags in die Kirche gehen oder keiner mehr weiß, was an Weihnachten gefeiert wird: Dann hören die Vielen zu, auf die genau dies zutrifft. Es ist fraglich, ob sie sich durch solch eine Klage im Radio eingeladen fühlen, einmal wieder den Gang zur Kirche zu wagen. Problematisch ist genauso ein Predigtstil, der die Hörerinnen und Hörer nicht vor den Kopf stößt, sondern zu vereinnahmen versucht: „Wir Christen" – auch dies funktioniert im Radio nicht. Vereinnahmung ist grundsätzlich rhetorisch und homiletisch schwierig. Im Radio kommt hinzu, dass es tatsächlich noch viel weniger gemeinsame Überzeugungen von Sprecher/Sprecherin und Publikum gibt als im Kirchenraum. Der Radioprediger/die Radiopredigern muss sich dies klar machen und in Sprache und Form seiner Rede darauf reagieren – und in seiner gesamten Kommunikationshaltung. Ob Glaubens- und Kirchenferne etwas mit einer Radiopredigt anfangen können: Dies hängt ganz sicher davon ab, ob der Sprecher/die Sprecherin eine *einladende, dialogische Haltung den Hörerinnen und Hörern gegenüber* hat. Wer sich in dieser Haltung darum bemüht (und manchmal auch damit abmüht), im Radio von seinem Glauben zu sprechen, der erlebt auch noch etwas anders: Sein Glaube wird auch für ihn selbst klarer, konkreter, verständlicher. „Wie Exerzitien" seien die Entstehungsprozesse ihrer Texte, sagt eine Verkündigerin im Hessischen Rundfunk.

3. Redaktion und Präsentation

Für die Entstehung eines Verkündigungsbeitrags ist eine Haltung des Respekts und des Dialogs gegenüber dem fiktiven Radiohörer/der Radiohörerin wichtig. Dialogisch ist dieser Entstehungsprozess aber auch noch in anderer Weise – und dies ist wohl ein weiteres Merkmal der Radioverkündigung. Während der weitaus größte Teil der Predigten, die in Kirchen und Domen gehalten werden, mutmaßlich ohne größere Rückmeldungen anderer Menschen entstehen, geht keine Verkündigungssendung über den Sender, die nicht zuvor von einem/einer kirchlichen Beauftragten (und manchmal auch noch dem zuständigen Kirchenredakteur im Rundfunk) *kritisch und professionell Korrektur gelesen* wurde. Für den normalen Sonntagsprediger mag sich das seltsam anhören – in einem Radiosender ist dieser Redaktionsprozess völlig normal. Es ist ein Kennzeichen von Qualitätssicherung und Professionalität: Mindestens vier Augen haben auf einen Beitrag geschaut, bevor er aufgenommen und dann ausgestrahlt wird. Dabei geht es natürlich nicht um Zensur oder Bevormundung. Es geht darum zu prüfen, ob Inhalt und Botschaft des Beitrags klar erkennbar und so verständlich und überzeugend wie möglich formuliert ist. Die Redaktion will also dem Text und dem Autor dienen und den Beitrag optimieren. Praktisch bedeutet dies für die Radioverkündigung und ihren Entstehungsprozess: Einige Tage vor dieser Aufnahme schickt der Autor/die Autorin die Textentwürfe per Email an den/die kirchliche Beauftragte. Der/die Beauftragte liest sie und gibt kritisch Rückmeldung, in der Regel mithilfe des „elektronischen Korrekturstifts" im Änderungsprogramm der Textverarbeitung und per Email zurück an den Autor/die Autorin. Selten geht es dabei um grundsätzliche und größere Anfragen an den Text („ist das Thema wirklich geeignet, wäre an diesem Tag nicht ein anderer – aktueller - Schwerpunkt sinnvoll?", „der Einstieg scheint mir zu ausführlich – schneller zum Thema kommen!"), meist sind es kleinere Anmerkungen, die auch direkt mit Verbesserungsvorschlägen kombiniert werden („direkte Frage statt indirekter Rede!", „zu allgemein – konkretes Beispiel?", „Hauptsatz statt dass-Satz!"). Der Autor/die Autorin geht diese Korrekturversion noch einmal durch und erarbeitet eine endgültige Version des Beitrags. Viele Verbesserungsvorschläge werden dabei übernommen, aber nicht unbedingt alle: Es bleibt im Letzten der Text des einzelnen Autors/der Autorin. Diese endgültige Version geht zurück an den/die Beauftragte und wird von dort auch an den Sender weitergeschickt. Im Idealfall ist dieser Redaktionsprozess ein Glücksfall für die Entstehung von Verkündigung: Der Autor/die Autorin erfährt Wertschätzung für ihre Gedanken dadurch, dass sich jemand intensiv mit ihnen auseinandersetzt und Vorschläge für die Verbesserung macht. Der/die Beauftragte wird als erster Leser/als erste Leserin bereichert durch eine Vielzahl von Geschichten und Ideen, die im Radio Mut zum Glauben und zum Leben machen wollen.

Mit der endgültigen Textversion im Computer ist der Entstehungsprozess eines Verkündigungsbeitrags allerdings längst nicht abgeschlossen. Unterschätzt wird oft, wie wichtig die *Präsentation des Textes vor dem Mikrophon* ist. Ein noch so gelungener Text kann nicht beim Hörer/der Hörerin ankommen, wenn er mühsam oder lustlos vom Blatt abgelesen wird – oder wenn auch die Präsentation und „Spreche" klischeehaft und „kirchisch" klingt. An übermäßig vielen oder falschen Betonungen kann dies liegen, an unnatürlicher Sprachmelodie oder übertriebenen Pausen. Obwohl sich auch in diesem Bereich schon viel weiterentwickelt hat: Es gibt sie noch, die Rückmeldung: „Man hört sofort, wenn einer von der Kirche redet!" Auch bei den „Feedbacks" der Sender zu kirchlichen Beiträgen geht es an erster Stelle nicht mehr nur um die Sprache, sondern um diese „Spreche": Die Präsentation ist verbesserungswürdig, heißt es. Natürlich bleibt dabei zu berücksichtigen: Kirchenleute sind keine Radiomoderatoren, Standards und intensive Fortbildung wie beim Sender sind von den kirchlichen Sprecherinnen und Sprechern nicht zu verlangen. Und die Situation im Studio bleibt für Menschen, die sonst vor Gemeinden oder Schulklassen stehen, oft fremd und schwierig. Und doch lohnt es sich – mit Blick auf die Arbeit, die in die Textentstehung geflossen ist, und natürlich auch mit Blick auf die Botschaft -, die Präsentation so „attraktiv" wie möglich zu gestalten. Vielerorts sind regelmäßige Sprech- und Präsentationstrainings mittlerweile üblich, und die Autorinnen und Autoren bereiten ihre Beiträge für das Sprechen im Studio vor, etwa auch durch markierte Manuskripte.

Berührungspunkte zur „Nicht-Radioverkündigung" gibt es natürlich immer wieder und beim Punkt „Präsentation" besonders: Die Arbeit mit der Sprechtrainerin macht den Autorinnen und Autoren auch für ihre Präsentation vor der Gemeinde oder der Schulklasse deutlich, wie schnell zu hören ist, ob jemand wirklich eine Vorstellung von dem hat, was er da erzählt, und wie der „Subtext", wie die Botschaft und Haltung hinter allen Wörtern wirkt. Natürlich können auch eingefleischte Sprech- und Denkmuster im Präsentationstraining hinterfragt und aufgebrochen werden. Mittlerweile wird bei der „Katholischen Rundfunkarbeit beim Hessischen Rundfunk" auch für die Pfarrer und Lektorinnen und Lektoren bei Radio- und Fernsehgottesdiensten ein Sprechtraining angeboten. Auch da wird deutlich: Die Präsentation der Verkündigung ist etwas, an der es sich zu arbeiten lohnt.

4. Themen und Formen

Auch bezüglich der Themenwahl von Verkündigung ist die Radioverkündigung etwas Besonderes: Während Prediger und Redner in der Regel Themen vorgegeben bekommen – etwa durch die biblischen Texte des Sonntags oder einen bestimmten Anlass -, können die Sprecherinnen und Sprecher im Radio *ihre Themen selbst wählen*. Was mich selbst beschäftigt, worüber ich schon immer einmal predigen wollte: Es ist tatsächlich möglich, darüber einen „Zuspruch am Morgen" oder ein „Übrigens" zu machen. Eine Freiheit herrscht hier, die allerdings auch schnell zur Schwierigkeit und Belastung werden kann: Es müssen auch immer wieder Themen gefunden werden. Mit dem „Zuspruch" zum Beispiel sind die Autorinnen und Autoren beim Hessischen Rundfunk gleich eine Woche werktags an der Reihe, das bedeutet: Die Arbeit beginnt damit, sechs Themen zu suchen. Aber natürlich gibt es auch für diese Themensuche Hilfen und Kriterien. So gilt auch hier die „dialogische Haltung": Wenn ich mir jemanden vorstelle, zu dem ich meinen Beitrag spreche, wenn ich die Hörerinnen und Hörer ernst nehme als in der Regel Kirchen- und Glaubensferne: Dann hat dies natürlich Konsequenzen für die Themen, die ich setze. Rein Binnentheologisches oder Binnenkirchliches etwa fällt als Thema aus – auch, wenn die Versuchung manchmal recht groß sein mag, sich öffentlich zu positionieren. Sowohl PR-Arbeit für die Kirche als auch Kirchenkritik sind kaum Themen für die Radioverkündigung. Immer muss die Frage lauten: *was nützt es dem Hörer/der Hörerin?*

Diese Frage ist – das sei eigens betont - nicht einfach eine journalistisch-pragmatische, sie will nicht einfach den Geschmack treffen und sich bei Hörern und dem Sender anbiedern und „gut ankommen". Wenn ich als Radioprediger/Radiopredigern nach dem frage, was für meine Hörer Thema sein könnte, dann lege ich eine Haltung des Dialogs und Respekts an den Tag, die typisch christlich ist. „Was willst du, dass ich dir tue?", fragt Jesus im Evangelium. Er handelt und redet nicht ohne Interesse am Anderen. Für heutige Radioprediger heißt das: Ich interessiere mich für die Themen und Fragen meiner Rezipienten. In einer sich immer stärker ausdifferenzierenden Sender- und Wellen-Landschaft bedeutet dies etwa auch: Ein Beitrag für die „Pop- und Rockwelle" hr3 sieht thematisch (wie auch sprachlich) anders aus als ein Beitrag für hr4, das regional geprägte Programm für eher ältere Zuhörer. Ingesamt gilt: Jemand, der im Radio predigt, ist umso glaubwürdiger, je stärker er/sie die aktuellen Themen berücksichtigt, die Menschen bewegen. „*Zeitgenossenschaft*" ist ein wichtiges Stichwort. Bundestagswahl, Fußballweltmeisterschaft, drohende Werksschließungen, Amokläufe, Ferienanfang: All das sind große und kleine Themen, die die Menschen beschäftigen und deswegen auch Themen für die Radioverkündigung. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten

aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände." (Gaudium et Spes 1)

Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Themen der Radioverkündigung nicht auch erkennbar christlich sein können und sollen. Auch die aktuellen Themen werden ja nun nicht einfach dargestellt, sondern christlich-kirchlich interpretiert. „Was sagt der christliche Glaube zu den Fragen, die uns das alltägliche Leben stellt?" so beschreibt etwa hr4 den Kirchenbeitrag „Übrigens". Das zu beantworten, ist sicher nicht immer leicht – aber es lohnt sich und kann spannend werden, wenn so Leben und Glauben in Zusammenhang gebracht werden. Und natürlich darf man auch umgekehrt vorgehen: Ein (möglicherweise ebenfalls aktuelles) *kirchliches oder religiöses Thema* wird zum Ausgangspunkt für die Radiopredigt. Der Gedenktag der heiligen Theresia von Avila oder des heiligen Christophorus, Erntedank- oder Caritas-Sonntag, ein bestimmter Kirchenraum, das Rosenkranzgebet, Psalm 23 – auch all das kann zum Thema im Radio werden. Entscheidend ist, wie es dem Sprecher/der Sprecherin gelingt, eine Verbindung und Nähe zu der Lebenswelt der Hörer herzustellen – und vor allem: eine Nähe zur eigenen Lebens- und Glaubenswelt.

Vielleicht ist dies das Wichtigste bei der Themensuche: Der Autor/die Autorin sollte einen Bezug zum Thema haben. Er spricht umso glaubwürdiger, je *persönlicher und authentischer* er über ein Thema reden kann. Auch das lässt sich im Rundfunk erleben: Mancher, der sich ein hoch aktuelles Thema vornimmt, kann trotz aller klugen Analysen wenig überzeugen - einfach, weil zu spüren ist: Er selbst kann mit dem Thema eigentlich wenig anfangen. Und manch andere, bei deren Thema man erst vermutet: zu speziell, zu sehr am Rande – sie kann begeistern, weil klar wird: Es bedeutet ihr etwas für ihr Leben.

Nicht nur die Themen sollten *aktuell, religiös und persönlich-authentisch* sein: Auch die *Form und Struktur der Beiträge* sollten dies widerspiegeln (und dies berührt natürlich wieder sprachlich-rhetorische Grundregeln): Erkennbar aktuell oder religiös kann der Beitrag nur wirken, wenn er klar, verständlich und konkret auf aktuelle oder religiös-kirchliche Anlässe eingeht, wenn er Beispiele nennt, beim Thema bleibt und möglichst rasch entwickelt, warum und wozu er sich des Themas angenommen hat. Wer persönlich und authentisch sein will, der muss theologische Allgemeinplätze und Floskeln vermeiden und stattdessen eigene Erfahrungen – vielleicht auch Zweifel und Fragen – benennen und den Mut haben, „ich" zu sagen. Auch der „Mut zur Lücke" gehört zu einem solchen persönlichen Glaubenszeugnis im Radio: Ich kann nicht – schon gar nicht im zwei Minuten – alles an Glaubenssätzen und möglichen theologischen Missverständnissen mit nennen.

Mut braucht es, im Radio vom eigenen Glauben zu sprechen – und Mut soll diese kurze Glaubensbotschaft auch machen. Eine Gefahr, gerade mit Blick auf aktuelle Themen, kann sein: Die Katastrophen und die Schlechtigkeit der Welt geraten so in den Mittelpunkt, dass von der *„frohen Botschaft"* wenig übrig bleibt. Die Radiopredigt am Morgen bewirkt schon viel, wenn sie freundlich in den Tag hinein geleitet und Gott als Lebenskraft ins Spiel bringt. „Trösten und stärken" soll religiöse Rede nach Paulus (1 Kor 14).

Radiopredigten sollen persönlich vom Glauben sprechen: Deswegen gibt es – trotz aller Kriterien und Regeln – auch eine *Vielfalt von Themen und Formen*. Diese Vielfalt entsteht nicht zuletzt dadurch, dass die kirchlichen Autorinnen und Autoren mittlerweile aus ganz verschiedenen Lebenswelten kommen: Sie sind Krankenhauspfarrer oder Religionslehrerin, Gemeinde- oder Gefängnisseelsorger, sie leben zolibatär, als Single, verheiratet oder in einer Familie, sie sind zwischen 25 und 75 Jahre alt. Diese Autorenvielfalt wird bei den Sendern allerdings auch kritisch gesehen: Die Ansprüche an die Sprecherinnen und Sprecher sind hoch, und Professionalität lässt sich dadurch sichern, dass man wenige Autorinnen und Autoren schult und einsetzt. Es ist tatsächlich eine Herausforderung: Menschen zu finden, die nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Zeit haben, regelmäßig kirchliche Sendungen im Radio zu sprechen.

5. Strukturen und Entwicklungen

Die Predigten fürs Radio entstehen im Dialog und durch ein großes Team: Hauptamtlich zuständig sind die „kirchlichen Beauftragten" – es gibt jeweils eine/n katholischen *„Senderbeauftragten"* für die öffentlich-rechtlichen (ähnlich auch für die privaten) Sender und weitere Beauftragte für die Diözesen. Sie kümmern sich um alle Organisation, die Auswahl und Fortbildung der Autorinnen und Autoren, die Redaktion und den Kontakt zum Sender. Unterstützt werden sie von den Sprecherteams aus Priestern, Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten, Ordensleuten und Diakonen. Bei der *„Katholischen Rundfunkarbeit beim Hessischen Rundfunkarbeit"* arbeiten derzeit *rund sechzig Autorinnen und Autoren* mit, sie sprechen *über 600 Sendungen* in vier Radiowellen des Senders (und auch eine „Wort zum Sonntag"-Sprecherin für die ARD ist dabei). Mancher ist nur zwei- bis dreimal im Jahr mit einer (längeren) Sendung dran („Morgenfeier"), viele haben 6 bis 18 Sendungen jährlich („Sonntagsgedanken", „Zuspruch", „Übrigens"), drei Autoren sind maximal 26 Mal mit einem Kurzbeitrag an der Reihe („Moment Mal"). Weitere über 600 Sendungen werden darüber hinaus von der „Evangelischen Rundfunkarbeit" verantwortet – auch im guten ökumenischen Dialog geschieht die Arbeit fürs Radio. Die Fortbildung ge-

schieht ebenfalls meist ökumenisch.

Intensive Ausbildung, Begleitung und Unterstützung für Theologinnen und Theologen, die in der Radioverkündigung tätig sind: Das forderte vor fast vierzig Jahren schon die vatikanische Pastoralinstruktion „Communio et progressio": „Darum muss die Kirche ihre Anstrengungen verstärken, um solche Sendungen immer noch weiter zu verbessern und ansprechender zu gestalten. ... Diejenigen, die mit der Wahrnehmung dieser Aufgabe betraut werden, müssen mit größter Sorgfalt ausgewählt werden und zuvor eine *gründliche, allseitige Ausbildung* dazu erhalten. (Nr. 150/152) Die Kirche verlangt also hohe Kompetenz und Qualifikation von den Radiopredigerinnen und –prediger. Auch von Seiten der Sender sind die Ansprüche an die Autorinnen und Autoren in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gestiegen - nicht zuletzt durch Quotendruck und die private Konkurrenz. Immer stärker wird der kirchliche Beitrag als Teil des eigenen Programms begriffen – und ist damit auch dem professionellen Anspruch des Senders unterworfen. Aber auch schon « Communio et progressio » hatte festgehalten : « Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, dass die Qualität religiöser Beitrage in den Medien unbedingt auf der Höhe der nichtreligiösen Produktionen stehen muss. » (Nr. 28) Auch, wenn dies als Anspruch wichtig und richtig ist: Die heutige personelle Situation der katholischen Kirche setzt in der Wirklichkeit Grenzen: Es wird immer schwieriger, qualifizierte Autorinnen und Autoren zu finden, die nicht nur Zeit für Texte und Redaktion, sondern auch für die Aus- und Fortbildung haben. Eine zukünftige Entwicklung der Radioverkündigung, wenn sie « Communio et progressio » ernst nimmt, müsste wohl auch entsprechende Prioriäten in der Personalentwicklung setzen. Zurzeit nehmen die Autorinnen und Autoren beim Hessischen Rundfunk in der Regel zweimal im Jahr an einer « Sprechschulung » teil. Darüber hinaus gibt es zwei- bis dreimal jährlich für Autorinnen und Autoren einzelner Formate weitere Treffen und Fortbildungen von ein bis zwei Tagen.

Neben der immer stärkeren Professionalisierung der Autorinnen und Autoren fordert noch eine weitere Entwicklung die Radioverkündigung heraus: die *steigende Anzahl der Sendungen*. Anfang der 90er Jahre weist der Jahresbericht der „Katholischen Rundfunkarbeit beim Hessischen Rundfunk" noch 370 Sendungen auf, 2009 werden es rund 620 sein: Das sind Zweidrittel mehr Beiträge. Zustande kommt dies durch die Ausdifferenzierung des Programms: Der „Zuspruch" zum Beispiel wird seit 2005 in hr1 und hr2-kultur nicht mehr als identischer Beitrag ausgestrahlt, es gibt zwei unterschiedliche Formate für die beiden Wellen, die damit den Hörerprofilen stärker gerecht werden. Zugleich sind Sendezeiten aber auch ausgeweitet worden: Das „Übrigens" in hr 4 war Anfang der 90er Jahre noch dreimal ausgestrahlt worden; seit 2005 läuft es sechsmal die Woche. 2009 schließlich sind an den Feiertagen rund ein dutzend neuer Sendezeiten für „Sonntagsgedanken" und „Morgenfeiern"

hinzugekommen. Diese Entwicklung zeigt auch: Die Offenheit für kirchliche Sendungen ist bei den Sendern größer geworden. Es ist eine Herausforderung für die Kirche, diese gewachsenen Möglichkeiten auch zu nützen.

Neue Möglichkeiten entstehen natürlich auch durch das *Internet* – dies kann hier nur am Ende angedeutet werden: Rund 25.000 Mal zum Beispiel wird die Seite www.kirche-hr.de monatlich besucht. Über 40.000 Mal wurden im Dezember 2008 die hr-Kirchenformate auf den Seiten des Hessischen Rundfunks als Podcast abgerufen. Für viele Menschen scheint es mittlerweile nicht mehr nur selbstverständlich, die kirchlichen Sendungen live im Radio zu hören - für immer mehr gehört es zum regelmäßigen Tagesablauf, sie im Internet nachzulesen und/oder zuhören. Auch die „Hörsituation" der Beiträge muss damit neu überdacht werden: Der „Zuspruch am Morgen" wird eben nicht mehr nur morgens gehört, sondern auch am späten Vormittag im Büro oder abends zum Feierabend. Eine besonders interessante Entwicklung: Die Kirchensendungen sind Vorreiter bei den Internetaudios: Bei hr 4 ist das kirchliche „Übrigens" nach wie vor das erste und einzige Podcastangebot. Das „Moment mal" in hr 3 wurde im August 2008 14.000 Mal abgerufen und war damit das meist gefragte Download-Angebot bei hr 3 – noch vor den Informations-, Kabarett- und Kultur-Angeboten der Welle. Auch diese Internet-Entwicklung zeigt, wie stark der Zuspruch der Menschen zum „Zuspruch" der Kirchen ist – und wie groß die Herausforderung.

Es bleibt am Schluss festzuhalten: Die Radioverkündigung bedient sich natürlich aus dem Schatz der Rhetorik und Homiletik - umgekehrt kann aber auch die Homiletik und die Verkündigung in den Kirchen sich von der besonderen Situation der Radioverkündigung anregen lassen und von ihr profitieren. Manche Anforderungen und Entwicklungen der Radioverkündigung gelten ja – möglicherweise in den kommenden Jahren immer stärker –hier ebenso: Auch die Menschen in den Kirchen haben ihre Glaubens- und Kirchenzweifel. Auch sie freuen sich über Predigten, die schon mal von einem anderen Menschen gegengelesen wurden, die so mündlich und einfach wie möglich formuliert sind und professionell präsentiert werden. Ein langjähriger Rundfunkautor hat es einmal so gesagt: „Wir sagen immer wieder: Die Rundfunkbeiträge sind ganz anders als die Predigt in der Kirche. Ich habe die Erfahrung gemacht: Das muss überhaupt nicht so sein. Meine Gemeinde freut sich, wenn ich zu ihr so spreche wie im Radio!"

Literatur

Gerhard Dane: Sprechen Sie kirchisch?, in: Pastoralblatt 61 (2009)/Januar 2009, S. 8-10.

Matthias Drobinski: Die Kommmunikationskrise, in: Ders., Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland. Düsseldorf 2006. S. 89-94.

Hans Martin Fraund u.a. (Hrsg.): Wie sag ich's? Ein Handbuch für die kirchliche Rede in Hörfunk und Gemeinde. Stuttgart 1994.

Udo Hahn (Hrsg.): Das kleine ABC des Predigthörens. Was eine gute Predigt auszeichnet. Rheinbach 2003.

David Hober: Die Radiopredigt. Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik. Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Susanne Kampmann: Morgenandachten im Hörfunk. Geschichtliche, empirische und publizistische Aspekte zu einem umstrittenen Genre. Bochum 1993.

Michael Kinnen: Gott in Einsdreißig – „Fides et Radio". Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio. Ostfildern 2008.

Peter Scheuchenpflug: Die Morgenrotwecker. Ein homiletischer Leitfaden für Radioprediger. Würzburg 2008.

Wolf Schneider: Die Verrenkungen der Prediger, in: Süddeutsche Zeitung vom 07. Januar 2009, S. 2.

Wolf Schneider: Deutsch fürs Leben. Was die Schule zu lehren vergaß. Hamburg 2006.

Franziska Loretan-Saladin

Zur Sprachkultur der Predigt

Wie steht es um die Sprache kirchlicher Verkündigung? Wird sie überhaupt noch verstanden? Was können die Hörerinnen und Hörer mit den Predigten anfangen? Unter Theologen scheint eine gewisse Skepsis gegenüber der Predigt verbreitet zu sein.

1. Religiöse Sprache – eine Fremdsprache?

„Für viele Zeitgenossen ist die überkommen Sprache kirchlicher Verkündigung zu einer Fremdsprache geworden, mit der sie bestenfalls sonntäglichen Umgang haben, in der aber ihr Leben nicht mehr unterzubringen ist“[1], schreibt Christoph Gellner. Gotthard Fuchs stellt fest: „Gross ist die Sprachnot in den Kirchen – zwischen bloss repetierendem Wiederholungszwang einerseits und neuschöpferischen Beliebigkeiten andererseits.“[2] Und ein drittes Beispiel: „Nicht wenige Generationen haben Predigt öffentlich wahrgenommen als einen mehr oder weniger langweiligen Sermon über Himmel oder Hölle, der mehr oder weniger Angst macht und mehr oder weniger Wirkung erzielte.“[3]

Überkommene Sprache, Fremdsprache, Sprachnot, langweiliger Sermon – ich möchte dies hier nicht weiter kommentieren. Ich stelle den Diagnosen zwei literarische Beispiele an die Seite, die davon berichten, wie sich Menschen trotz „kirchlicher Sprachnot“ unerwartet und überraschend von der biblischen Verkündigung ansprechen liessen.

Arnold Stadler, Salvatore

Nach abgebrochenem Theologiestudium, „welchem ein Abbruch des Glaubens vorangegangen war“[4], lebte Salvatore in einiger Distanz zu Glauben und Kirche. Auch an jenem Himmelfahrtstag, der eigentlich

1 Christoph Gellner, Heute eine Sprache des Glaubens finden. Impulse aus der Gegenwartsliteratur, in: ders. (Hrsg.), „… biographischer und spiritueller werden“. Anstösse für ein zukunftsfähiges Christentum, Zürich 2009, 141-173, 141.

2 Gotthard Fuchs, „Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort“. Mehrsprachig und übersetzungsstark, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006/6) 427-434, 428.

3 Jörg Seip, Körper – Text – Kontext. Homiletik und Literaturwissenschaft, in: Erich Garhammer/Udo Zelinka (Hrsg.), „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. Biblische Spuren in der modernen Literatur, Paderborn 2003, 265-286, 265.

4 Arnold Stadler, Salvatore, Frankfurt a.M. 2008, 46. Und zwar weil ihm die modernen Theologen das Evangelium zerstört hatten wie Automechaniker ein altes Auto auseinander nehmen, sodass nur gerade noch zwei Wörter übrig blieben, die als „echt“ galten: „abba“ und „amen“. Vgl. ebd.

Vatertag genannt wurde, wusste er nur, „dass der Unglaube auch ein Glaube war“[5]. Alleine im Auto unterwegs hörte er am Radio das Evangelium des Tages, „gipfelnd in dem Schlusssatz ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt'. Dem Menschen, dem das nichts sagte, konnte er auch nicht mehr helfen, dachte Salvatore.“[6] Nicht dass Salvatore nun geradewegs seinen abgerissenen Glaubensfaden wieder aufgenommen hätte. Dies würde weder zu ihm und noch zu seinem Schöpfer Arnold Stadler passen. Doch der Schluss des Matthäusevangeliums begleitete ihn von nun an durch den Tag. *Er* war gemeint mit diesem Satz: „Ich bin bei *dir* alle Tage bis zum Ende der Welt.“ Alles, was ihm von nun an begegnete, worüber er nachdachte, und was er wieder entdeckte, stand im Lichte dieses Satzes. Dem konnte auch die nicht gerade erbaulich geschilderte Predigt in dem von Salvatore und ein paar wenigen Gläubigen besuchten Gottesdienst nichts anhaben. Das Ringen der professionellen Verkündiger um eine Sprache für dieses Fest umschreibt Stadler wie folgt: „Warum wollten selbst die Kirchen den Menschen die schöne Vorstellung, dass ein Mensch in den Himmel gekommen war, wegnehmen und wegerklären, als wären sie der Aufklärung (die doch den Himmel verdunkelt hat, wie die Sehnsüchtigen unter den Reaktionären sagten) verpflichtet und den neuesten Forschungsergebnissen.“[7] Die Kirchen schienen sich zu schämen an diesem Tag, den sie auch noch feiern sollten. Irgendetwas stimmte hier nicht mehr. „Denn Salvatore war wieder auf den Himmel gekommen. Er hätte nun wieder ‚Himmelfahrt' gesagt, und nicht mehr ‚Vatertag'.“[8] Gesteigert wird diese Erfahrung noch durch den Film „Das 1. Evangelium nach Matthäus“ von Pier Paolo Pasolini, den Salvatore sich am Nachmittag im Saal derselben Gemeinde anschaute. Er kannte den Film. Und er kannte viele der Laiendarsteller, eigene Verwandte aus Matera, dem Ort seiner Herkunft. Salvatores Sehnsucht nach dem ganz Anderen hatte wieder ein Stück Heimat gefunden. „Ich bin bei euch alle Tage, bis zum Ende der Welt“ – mit diesem Versprechen im Ohr „verliess Salvatore den Gemeindesaal. Als er herauskam, war er ein anderer.“[9]

Ulla Hahn, Das verborgene Wort

Hildegard Palm, die Protagonistin in Ulla Hahns autobiographisch gefärbtem Roman „Das verborgene Wort“, wächst in einem autoritätsgläubigen und frommen Elternhaus im einfachen rheinischen Hilfsarbeitermilieu auf. Der

5 Ebd.
6 A.a.O., 48.
7 A.a.O., 64-65. Die Kritik Stadlers an der modernen Bibelwissenschaft und Theologie ist gewiss überzogen. Vgl. Christoph Gellner, Eine Sprache für das Sprachverschlagende. Arnold Stadlers verstörendes Sehnsuchtsbuch „Salvatore“, in: Orientierung 73 (2009) 14-16. Hier soll der Blick darauf gerichtet sein, wie Stadler beschreibt, dass sich ein Mensch unerwartet neu von der Poesie biblischer Sprach- und Filmbilder berühren lässt.
8 A.a.O., 64.
9 A.a.O., 84.

Glaube, den sie hier kennen lernt, hat zunächst nichts Einladendes für das Kind. „Gebote und Verbote kamen direkt von Gott. Gott aber war der, vor dem alle in die Knie gingen. Letzten Endes waren es also nicht die Erwachsenen, die alles besser wussten, sondern der liebe Gott, der durch ihren Mund sprach."[10] Dennoch war die Sprache der Bibel und des Glaubens für sie eine Entdeckung. Nach ersten Leseerfahrungen mit Märchen, Wildwestromanen und Detektivgeschichten, erhielt Hildegard ihr erstes Gebet- und Gesangbuch. „Wo immer ich das Buch aufschlug, seine Wörter und Sätze waren schön und geheimnisvoll, voller Zauber und Kraft. ... Ich berauschte mich an den grossen Worten, ihrer Melodie, den Bögen der Sätze, schlug sie um mich wie kostbare Gewänder, legte mir Wörter wie ‚Seelenspeise' zu, ‚Manna Himmelsbrot', ‚Meerstern', ‚Herzblut', ‚Hoffnungsstern', ‚Liebesmahl', ‚Herzensblüten lilienweiss', Wörter, die sich auf mir niederliessen wie Verbandsmull, weich, leicht, schmerzstillend. Aber auch das Schaurige war schön. ... Zitternd vor geheimer Lust, schrieb ich die ersten sechs Strophen eines Kirchenlieds in mein Heft: ‚Tag des Zornes, Tag der Zähren wird die Welt durch Brand zerstören, wie Sybill und David lehren. ... Sitzt der Herr dann, um zu richten, wird sich das Verborgene lichten, nichts kann vor der Strafe flüchten.' Das war nach meinem Herzen. Gerechtigkeit. Basta mit Gnade und Vergebung."[11]

Im Nachwort zu ihrem Gedichtband „Süssapfel rot" schreibt die Dichterin Ulla Hahn: „Dichtung, das Sprechen in Bildern und Gleichnissen, ist die Muttersprache der Seele."[12] Diese Sprache lässt sich auch an der Sprache der Bibel schulen: „Meine ersten Geschichten waren die aus der Bibel, schönere gibt es nicht. ... An meinem Verhältnis zur Bibel hat sich bis heute nichts geändert; sie ist unerschöpflich. Und von meiner, der katholischen Kirche, erwarte ich, dass sie standhaft bleibt in ihrem Kern, der Verkündigung des Wortes Gottes."[13]

Wie kommt es dennoch zu den zu Beginn zitierten Diagnosen, ja sogar zur Feststellung von Hubertus Halbfas, dass sich die religiöse Sprache „entleert" habe[14]? Halbfas weiter: „Inzwischen befinden sich alle grundlegenden und zentralen Begriffe des christlichen Glaubens ausserhalb des regulären Verständigungsrahmens unserer Zeit. Das Apostolische Glaubensbekenntnis stellt Satz für Satz, Begriff für Begriff für jeden

10 Ulla Hahn, Das verborgene Wort, Stuttgart/München 2001. Ich zitiere aus der dtv-Taschenbuchausgabe, München 2008, 15.

11 A.a.O., 92-93.

12 Ulla Hahn, Nachwort, in: dies., Süssapfel rot. Gedichte, Stuttgart (Reclam) 2003, 86-96, 93.

13 Im Gespräch mit Ulla Hahn, Der Teufelsbraten. Die Welt im Kopf erweitern (am 5.3.2008), nachzulesen im Internet unter: http://www.arte.tv/de/film/Fernsehfilme-auf-ARTE/1957354.html (Zugriff am 25.9.2009)

14 Vgl. Hubertus Halbfas, Traditionsabbruch. Zum Paradigmenwechsel im Christentum. Luzerner Universitätsreden, Nr. 16, 2004, 18-31, 21.

Zeitgenossen Stolperdrähte. Was die christologischen Titel meinen, oder Kennmarken wie ‚Opfer', ‚Erlösung', ‚Auferstehung', ‚Himmelfahrt', ‚Jüngster Tag', ‚Wiederkunft', ‚Gericht' … sind im traditionellen Vokabular nicht mehr zu vermitteln."[15]

Müssen sie es denn sein? Würde nicht gerade das Erklären und Ausdeuten zu den oben erwähnten „neuschöpferischen Beliebigkeiten" führen? Worin besteht also die „Sprachnot in den Kirchen"?

Solche Fragen sind vor allem für Predigerinnen und Prediger[16] höchst relevant. Und es ist für mich evident, dass sich gerade von den Dichterinnen viel lernen lässt hinsichtlich der Möglichkeiten der Sprache, sind doch poetische Sprache und Predigtsprache miteinander verwandt.[17]

Im Folgenden möchte ich die Bedeutung eines bewussten Umgangs mit der Sprache und die Möglichkeiten der poetischen Sprache für die Predigt aufzeigen. In einem dritten Schritt werden einige wesentliche Punkte aus der Dichtungstheorie Hilde Domins dargestellt und schliesslich deren Bedeutung für die Predigtsprache erörtert. Dabei ist es mir wichtig zu betonen, dass die Sprache der Predigt nicht allein eine Frage der Form ist. Der Predigtinhalt ist nicht ohne Sprache zu haben. Jede Diskussion um Inhalt und Form von Predigt muss sich daher auch mit der Sprache auseinandersetzen.[18]

2. Sprache als Thema der Homiletik

Seit den 1970er Jahren ist eine vermehrte Sensibilität für die Sprache innerhalb der Homiletik wahrzunehmen.[19] Während katholischerseits – gefördert durch die Aufbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils – im Dialog mit den Humanwissenschaften zunächst kommunikations- und sprechakttheoretische Aspekte aufgegriffen wurden[20], erfuhr in der evangelischen Homiletik die Predigt als Rede und damit das Verhältnis zur

15 Ebd.

16 Im Folgenden verwende ich männliche und weibliche Nomina, wo beide gemeint sind, im Wechsel.

17 Dies versuchte ich in meiner Dissertation aufzuzeigen und daraus Konsequenzen für die Predigtsprache zu ziehen. Vgl. Franziska Loretan-Saladin, Dass die Sprache stimmt. Eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin, Freiburg Schweiz 2008, vgl. darin „Poetische Sprache und die Sprache der Predigt", 286-292.

18 Zur Diskussion um Inhalt und Form der Predigt im Zusammenhang mit der traditionellen Unterscheidung zwischen prinzipieller, materieller und formaler Homiletik vgl. z.B. Andrea Bieler/Hans-Martin Gutmann, Rechtfertigung der „Überflüssigen". Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008, 59-66.

19 Vgl. zum Folgenden: Franziska Loretan-Saladin, Dass die Sprache stimmt, 185-277.

20 Vgl. z.B. Guido Schüepp (Hrsg.), Handbuch zur Predigt, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982.

allgemeinen Rhetorik neue Beachtung[21].

In seiner berühmt gewordenen Marburger Antrittsvorlesung „Predigt als ‚offenes Kunstwerk'"[22] brachte Gerhard Marcel Martin 1983 eine neue Koalitionspartnerin für die Homiletik ins Spiel: die Ästhetik, genauer die Rezeptionsästhetik. Mit einer als „offenes Kunstwerk" gestalteten Predigt soll erreicht werden, dass die *eine* Predigt sehr *verschiedene* Menschen in unterschiedlichen Situationen anspricht. Im Wechselspiel von Unbestimmtheit und Eindeutigkeit der sprachlichen Zeichen sollen die Hörenden zur persönlichen Aneignung herausgefordert werden. Dieser offene Such-Raum eröffnet theologisch gesprochen den Spielraum für das Wirken des Geistes im Predigtgeschehen. Und: „Was die Predigt sagt, entscheiden die Hörenden mit in der Weise, wie sie in ihrem Lebenszusammenhang bedeutsam und wirksam wird."[23]

Den Aspekt der Zeichenhaftigkeit der Sprache hat Wilfried Engemann im Gespräch mit der Semiotik vertieft.[24] Prediger können sich nicht einfach hinter vorgegebenen Floskeln verstecken, sondern sind gefordert, die Predigt in einer eigenen erschliessungsbedürftigen und interpretationsfähigen Sprache zu formulieren. Eine Predigt soll so gesprochen werden, dass die Zuhörerinnen ergänzen, was für ihr eigenes Leben bedeutsam ist, und also – im doppelten Sinn – etwas damit anfangen können.[25] So verstanden ist die Predigt nicht fertig, wenn die Predigerin zu sprechen aufhört. Das „Amen" sprechen die Hörer mit ihrem Leben.[26]

Auch feministische Theologie und Genderfragen haben die Sensibilität

---

21 Bahnbrechend für dieses Anliegen waren: Gert Otto, Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik, Stuttgart 1976 und Manfred Josuttis, Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985 (darin der schon Ende der 1960er Jahre publizierte Vortrag „Homilietik und Rhetorik". Die Impulse der Rhetorik wurden in der katholischen Homiletik ebenfalls aufgenommen. Vgl. Ottmar Fuchs, Die lebendige Predigt, München 1978 und in der gesamten Anlage seines zweibändigen Grundkurses auch Rolf Zerfass, Grundkurs Predigt, Band 1: Spruchpredigt (1987), Düsseldorf ^{5}1997, Band 2: Textpredigt (1992), Düsseldorf ^{2}1997.

22 Vgl. Gerhard Marcel Martin, Predigt als „offenes Kunstwerk"? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44 (1984) 46-58.

23 Andrea Bieler/Hans-Martin Gutmann, Rechtfertigung der „Überflüssigen", 63.

24 Wilfried Engemann, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen/Basel 1993, vgl. ders., Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002, bes. 316-325.

25 Vgl. Andrea Bieler/Hans-Martin Gutmann, Rechtfertigung der „Überflüssigen", 63-64.

26 So die Aussage eines Pfarrers bei einer Weiterbildung zum Thema „Sprache in der Verkündigung". Vgl. auch: „Ob das Folgen der Hörenden ein Befolgen ist oder ein selbstverantwortetes Folgehandeln aus freier Sinnkonstitution, das hängt im Falle des Predigens wie generell beim Reden gewiss auch davon ab, ob und inwieweit sie als Hörende ihren Sinn schaffen, also ‚mitpredigen' können." Heiner K. Geissler, Hörende predigen mit. Über Sinnkonstitution in Prozessen rhetorischer Kommunikation, in: Martin Peier (Hrsg.), Beim Wort genommen. Kommunikation in Gottesdienst und Medien, Zürich2007, 117-126, 124.

für die Sprache der Predigt gefördert. Feministische Homiletik hebt den Gebrauch einer inklusiven und integrativen Sprache hervor: Frauen und ihre vielfältigen Lebenssituationen sollen explizit angesprochen und sowohl in den biblischen Texten als auch in Predigtbeispielen sichtbar werden.[27] Ein wichtiges inhaltliches Anliegen feministischer Homiletik ist die Parteinahme für die Benachteiligten im Sinne Jesu, die jede Form von Diskriminierung beim Namen nennt und die biblische Vision einer Gemeinschaft von Gleichgestellten wach hält.

Bei der Hinwendung der Homiletik zur Sprache spielt auch der Dialog zwischen Theologie und Literatur/Literaturwissenschaft eine wichtige Rolle. Hier ist die poetische Sprache von besonderer Bedeutung. Welche Möglichkeiten sich aus dem Einsatz poetischer Sprache in der Predigt eröffnen[28], darauf soll im Folgenden eingegangen werden.

3. Poesie und Predigtsprache

Das Sprechen in Bildern und Gleichnissen, das Ulla Hahn die „Muttersprache der Seele" nennt, kennzeichnet die poetische Sprache.

Zwei Beispiele:

Zeit und Stunde

Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich
anstrengt unter der Sonne?
Eine Generation geht, eine andere kommt.
Die Erde steht in Ewigkeit.
Die Sonne, die aufging und wieder unterging,
atemlos jagt sie zurück an den Ort, wo sie wieder aufgeht.
Er weht nach Süden, dreht nach Norden, dreht, dreht, weht, der Wind.
Weil er sich immerzu dreht, kehrt er zurück, der Wind.
Alle Flüsse fliessen ins Meer,
das Meer wird nicht voll.
Zu dem Ort, wo die Flüsse entspringen,
kehren sie zurück, um wieder zu entspringen.
Alle Dinge sind rastlos tätig, kein Mensch kann alles ausdrücken,
nie wird ein Auge satt, wenn es beobachtet,

27 Die Wiederentdeckung rituell-sinnlicher Formen der Liturgie im Experimentierfeld vieler Frauengottesdienste möchte ich ebenfalls als Chance für eine neue Sprache der Verkündigung erwähnen. Vgl. Renate Jost/Ulrike Schweiger (Hrsg.), Feministische Impulse für den Gottesdienst, Stuttgart/Berlin/Köln 1996

28 Vgl. unter anderen: Klaus Müller, Homilie und Poesie, Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis, in: ThGl 85 (1995) 64-79; Garhammer Erich/Schöttler Heinz-Günther (Hrsg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998. Ein Überblick findet sich in: Langenhorst Georg, Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, 206-213.

nie wird ein Ohr vom Hören voll.

Kohelet 1, 3-8

Da dieser Text in der Bibel steht, lässt er sich vordergründig als religiöser Text bezeichnen. Doch in diesem Abschnitt ist weder von Gott noch vom Glauben die Rede. Die Begriffe und die Grammatik scheinen klar. Sie könnten im Alltag verwendet werden, und doch ist dieser Text auch kein Alltagstext. Sprache dieser Art ist nicht auf Anhieb verständlich, schon gar nicht selbstverständlich. Sprache dieser Art ist vielmehr frag-würdig, das heisst, ein solcher Text wirft Fragen auf und setzt das Suchen nach dem Sinn und den Bedeutungen in Gang.[29]

Es ist von konkreten Dingen die Rede: von der Sonne, vom Wind, von Flüssen und vom Meer. Und doch geht es um mehr, als um die Beschreibung der Natur. Will ich wissen, was mit diesen konkreten Beschreibungen darüber hinaus ausgesagt werden will, werde ich mit einbezogen, eingebunden. Ich versuche Bezüge herzustellen zum eigenen Leben, zu Erfahrungen, die mir bekannt sind, um herauszufinden, was an „Mehr" in diesen Bildern steckt.

So „funktioniert" poetische Sprache. Sie involviert die Leserin und den Hörer. Sie konfrontiert mit einem veränderten Blick auf die Wirklichkeit. Sie gibt keine Antworten, sondern setzt das Fragen und Suchen in Gang.

Ich setzte den Fuss in die Luft, und sie trug.

Hilde Domin

Der Satz dieses Kurzgedichtes von Hilde Domin ist einfach, jedes Wort verständlich. Und doch kennzeichnet diese kurze Zeile „eine neue Gangart"[30], eine neue Sprache. Vordergründig scheint der Satz keinen Sinn zu machen: Ich kann weder meinen Fuss einfach in die Luft setzen, noch wird mich die Luft alleine tragen.

Die Zeile steht als Metapher für etwas anderes, vielleicht für die Erfahrung: Ich habe etwas riskiert. Ich ging auf Luft, bodenlos – das könnte Angst machen! Doch ich fiel nicht ins Leere. Das Risiko hat sich gelohnt. Die Luft hat getragen. Im Bodenlosen gab es unerwartet Halt. Das im Imperfekt formulierte Kurzgedicht macht Mut für die Gegenwart und die Zukunft. Was einmal – für jemanden, für die Dichterin – so war, könnte auch mir widerfahren. Damit schafft das Gedicht eine neue Wirklichkeit, auf die ich mich als Leserin einlassen kann.

29 Vgl. Johannes Anderegg, Über Sprache des Alltag und Sprache im religiösen Bezug, in: ZThK 95 (1998) 366-378, 372-375.

30 „Eine neue Sprache muss eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt." Ingeborg Bachmann, Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung, in: dies., Werke, Band 4: Essays/Reden/vermischte Schriften/Anhang, München 1978, 181-272, 192

Poetische Sprache hat also folgende Kennzeichen:

Sie ist erkennbar an der Struktur („neue Gangart"), sie konstruiert neue Sinnzusammenhänge (jenseits alltäglicher Selbstverständlichkeit)

Sie bildet nicht einfach Wirklichkeit ab. Sie schafft durch eine neue Sicht der Wirklichkeit gleichzeitig selbst neue Wirklichkeit (Luft trägt).

Sie benutzt Bilder und Metaphern.

Sie ermöglicht Sinnbildung und fordert diese heraus, weil sie involviert und über sich hinaus weist.

Diese Möglichkeiten der poetischen Sprache können geeignet sein dazu, in der Predigt vom Glauben, von religiöser Erfahrung, von Gott zu sprechen. Die Sprache der Predigt soll zwar von der Alltagssprache und der alltäglichen Wirklichkeit der Menschen ausgehen. Insofern sie aber diese Alltagswelt im Licht der Welt Gottes betrachtet, kommt die Sprache des Glaubens ins Spiel. Diese überschreitet die vordergründige Wirklichkeit und verweist auf einen grösseren Zusammenhang, auf ein „mehr als…", das zu formulieren mittels poetische Sprache gelingen kann.

Dazu noch einmal Johannes Anderegg:

„Alltagssprache bezieht sich auf das schon Begriffene. Aber nach einer Sprache des Glaubens sucht man, weil man sich auf schon Begriffenes nicht beziehen kann. In immer schon erschlossenen und vertrauten Welten bewegen wir uns mit der instrumentellen Sprache des Alltags; die Sprache des Glaubens dagegen hat es allenfalls mit Vertrauen zu tun, und sie zielt darauf, eine Welt allererst zu erschliessen, die ihrem Wesen nach weder konventionell noch selbstverständlich oder vertraut sein kann."[31]

Auch Dorothee Sölle ist der Überzeugung, dass „die aufgeklärte Sprache dem aufgeklärten Bewusstsein nicht mehr [genügt], weil sie bestimmte Erfahrungen, zum Beispiel die der Sinnlosigkeit oder der Sinnerfahrung, der Beziehungslosigkeit oder der Verbundenheit mit allem, was lebt, nicht artikulieren kann."[32] Für das Erzählen des Glaubens braucht es eine mythisch-narrative, eine zweck- und herrschaftsfreie Sprache, die „an der Grenze, nicht im Inland wächst"[33]. Dieser Sprache geht es nicht darum zu beherrschen oder zu besitzen, sondern zu benennen, zu berühren und

31 Johannes Anderegg, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985, 84.

32 Dorothee Sölle, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit, Mainz 1996, 80. Vgl. Arnold Stadler mit seiner Kritik an der Kirchensprache in: Salvatore, 65 (siehe oben).

33 Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei" (1997), München ²1999, 83. Diese mystische, poetische Sprache kennt drei besonders auffällige Formen: die Negation, das Paradox und das Schweigen. Sölle entfaltet diese drei Formen mit Beispielen aus der mystischen Tradition, vgl. a.a.O., 93-107.

zu verwandeln[34].

4. Dichtungstheoretische Reflexionen von Hilde Domin

Dass auch eine Dichtungstheorie für Predigerinnen und Prediger ein gutes Lernfeld für den Umgang mit und die Gestaltung von Sprache sein kann, lässt sich in der Begegnung mit der Lyrikerin Hilde Domin entdecken. Da die Biografie der Dichterin eng mit ihrem poetischen und poetologischen Werk zusammenhängt, sollen in aller Kürze zunächst ein paar Stationen aus ihrem Leben in Erinnerung gerufen werden.

4.1 Hilde Domin (1909-2006)

1909 in Köln als Tochter jüdischer Eltern geboren, verliess Hilde Domin Deutschland schon 1932 zusammen mit ihrem späteren Mann Erwin Walter Palm. Aus dem anfänglichen Studienaufenthalt in Rom wurde schliesslich ein über zwanzig Jahre währendes Exil, davon 14 Jahre in Santo Domingo auf der Karibikinsel Hispaniola. Dort, „am Rande der Welt", begann Hilde Domin nach einer persönlichen Krise im Alter von 42 Jahren Gedichte zu schreiben.[35] Nach der fluchtbedingten Sprachodyssee über Italienisch, Englisch und Spanisch fand sie hier, „am Rande der Welt", zurück zur deutschen Sprache, die ihr gerade in der Fremde unverlierbare Heimat bedeutete. Gleichzeitig begegnete sie ihrer Muttersprache mit gemischten Gefühlen, war es doch ebenso die oft missbrauchte Sprache ihrer Verfolger.[36]

Hilde Domins Lyrik ist geprägt von der Kraft des Dennoch, von einem Urvertrauen, das die Dichterin ihren Eltern verdankt und das ihr trotz

34 Vgl. Vera-Sabine Winkler, Leise Bekenntnisse. Die Bedeutung der Poesie für die Sprache der Liturgie am Beispiel von Hilde Domin, Mainz 2009 (Theologie und Literatur, Band 22), 130. Das Buch ist eben erst in diesem Herbst erschienen und eröffnet noch manchen Blickwinkel zum Thema dieses Artikels, die ich jedoch nicht mehr aufgreifen konnte.

35 Hilde Domin selbst nannte als Auslöser für den Beginn ihres Schreibens stets den Tod ihrer Mutter. Sie schreibt: „Als ich nach dem Tode meiner Mutter ... an eine Grenze kam, da hatte ich plötzlich die Sprache... Ich befreite mich durch Sprache. Hätte ich mich nicht befreit, ich lebte nicht mehr." Hilde Domin, Leben als Sprachodyssee, in: dies., Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf, Frankfurt a.M. 1998, 32-40, 39. In diesem Jahr sind Briefe der Dichterin an ihren Mann veröffentlicht worden. Diese zeigen, dass nicht nur der Tod ihrer Mutter Ursache für die persönliche Krise war, aus der sie sich durch das Schreiben rettete. Vgl. Hilde Domin, Die Liebe im Exil. Briefe an Erwin Walter Palm aus den Jahren 1931-1959, hrsg. von Jan Bürger und Frank Druffner unter Mitarbeit von Melanie Reinhold, Frankfurt a.M. 2009, 236-252.284. Vgl. auch die ebenfalls im Jahr des 100. Geburtstages der Dichterin erschienene neue Biographie von Marion Tauschwitz, Dass ich sein kann, wie ich bin. Hilde Domin: die Biografie, Heidelberg 2009.

36 Vgl. Ilka Scheidgen, Hilde Domin. Dichterin des Dennoch, Lahr 2006.

schlimmer Erfahrungen nie abhanden kam. Sie erlebte dies als Paradox, das wahrscheinlich deshalb zu einer wichtigen literarischen Form in ihren Gedichten wurde. In einem Essay aus dem Jahre 1984 mit dem Titel „«... *und doch sein wie ein Baum». Die Paradoxien des Exils*" schreibt sie:

„«Man muss weggehen können
und doch sein wie ein Baum
als bliebe die Wurzel im Boden
als zöge die Landschaft
und wir ständen fest»

Das sind die ersten Zeilen meines ersten Gedichtbandes. ‚Wie machen Sie das', hat mich ein naiver Zuhörer gefragt, ‚das geht doch nicht.' Gerade darum handelt es sich: um das Exil, diese Extremsituation unseres Lebensparadoxes. Es geht nicht, aber es muss doch gehen. Für viele immer wieder."[37]

Und am Ende desselben Essays schreibt sie im Jahr 1984:

„Heute, zurückdenkend an die Flucht, an die Fluchten, ist das Hauptgefühl Dankbarkeit. ... Dankbarkeit für das, was andre Gnade nennen: dass wir so viel lernen durften und aus allem nicht nur ärmer, sondern auch reicher an Wissen, an Erfahrung, an Unvergesslichem hervorgehen konnten. Dass der Glaube an den Menschen uns trotz aller Schrecken erhalten blieb."[38]

4.2 Zur Dichtungstheorie Hilde Domins

In ihren dichtungstheoretischen Reflexionen zeigt Hilde Domin ein grosses Interesse an der Frage, welche Bedeutung Gedichte für die Gesellschaft haben, gerade in der politisch-sozialen Umbruchsituation von 1968. Gedichte zu schreiben war für sie zu einer existenziellen Notwendigkeit geworden. „Schreiben [ist] für mich wie Atmen: Man stirbt, wenn man es lässt", schreibt sie in „Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf"[39].

Nach aussen gesehen ist das Gedicht für die Lyrikerin grundsätzlich zweckfrei. Wer schreibt, schreibt nicht „um zu". Dennoch ist das literarische Kunstwerk unverzichtbar, weil es für Dichterin und Leser einen Freiraum eröffnet: Wer sich mit Dichtung befasst, unterbricht während dieser Zeit den Alltag, schafft Distanz, gibt sich dadurch Gelegenheit zur Selbstfindung. Er erhält so die Möglichkeit, die Welt, das Leben neu zu

37 Hilde Domin, „...und doch sein wie ein Baum". Die Paradoxien des Exils, in: dies., Gesammelte Essays, Frankfurt a.M. 1993, 202-218, 202.
38 A.a.O., 218.
39 In: Hilde Domin, Gesammelte autobiografische Schriften, Frankfurt a.M. 1998, 21-31, 25.

sehen: ein Augenblick von Freiheit. Neben dem inhaltlichen Benennen von Erfahrungen der Entfremdung und Unmenschlichkeit, erhält damit auch die Beschäftigung mit Lyrik eine öffentliche Bedeutung. Denn wer sich ausklinkt aus dem Räderwerk des Funktionierens ist „für einen Augenblick Subjekt, nicht Objekt der Geschichte“[40]. Nach Hilde Domin hat das Gedicht eine doppelte Bedeutung für die Gesellschaft, eine inhaltliche (Benennen) und eine formale (Freiraum ermöglichen).

Der Mut, der dazu von der Dichterin gefordert ist, ist ein dreifacher: „der Mut zum Sagen (der der Mut ist, er selbst zu sein), der Mut zum Benennen (der der Mut ist, nichts falsch zu benennen und nichts umzuläugen), der Mut zum Rufen (der der Mut ist, an die Anrufbarkeit des andern zu glauben)“.[41]

Das Gedicht soll zu einem „magischen Gebrauchsartikel“[42] werden, der in der je eigenen Rezeption durch die Lesenden sich stets neu konkretisiert und damit zur neuen Begegnung mit sich selbst und der Wirklichkeit einlädt. Möglich wird dies durch die besondere sprachliche Gestalt des Gedichts, die poetische Sprache.[43]

Hilde Domin prägte einen neuen Begriff als Merkmal der Lyrik: die „unspezifische Genauigkeit“[44]. Diese sucht im Spezifischen den (übertragbaren) Kern: das, was der Leser aus der konkreten Erfahrung der Dichterin in seiner eigenen Erfahrung wieder erkennen kann. Durch die „unspezifische Genauigkeit“ behält das Gedicht eine „Reserve an Ungesagtem“ und ermöglicht es der Leserin, die im Gedicht „eingefrorene“ Erfahrung im Blick auf ihr eigenes Leben „aufzutauen“ und anzueignen. Das unspezifisch genaue Wort des Gedichts wird beim Lesen „virulent“. Es bewegt den Leser dazu, nach dem zu suchen, was dieses Gedicht mit seinem eigenen Leben zu tun hat. Poetische Sprache lebt von diesem „Mehr“ in den Worten. „Genau sein, aber das Wort nicht auspacken, das Wort ist ein Koffer, in dem viel drin ist.“[45] Erst so kann das Gedicht Identifikation ermöglichen. „Die Worte haben Luft um sich und können also Sprünge machen.“[46]

40 Hilde Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft (1968), Frankfurt a.M. 1993, 47-48.
41 A.a.O., 30.
42 A.a.O., 29-30.
43 Hilde Domin spricht davon, dass die Sprache des Gedichts musterhaft, authentisch und einmalig sein soll. Vgl. a.a.O., 145-147. Vgl. auch oben: Kennzeichen poetischer Sprache.
44 Vgl. dazu Hilde Domin, Wozu Lyrik heute, 170-179.
45 Hilde Domin, Autor und Leser als Zeitgenossen, in: dies., Gesammelte Essays. Heimat in der Sprache, Frankfurt a.M. 1993, 297-303, 300
46 Hilde Domin, Wozu Lyrik heute, 180.

Als Beispiel möchte ich noch einmal die oben erwähnten Gedichtzeilen anführen:

„Man muss weggehen können
und doch sein wie ein Baum
als bliebe die Wurzel im Boden
als zöge die Landschaft
und wir ständen fest"[47]

Die Erfahrung, die für die Dichterin in diesem Gedicht eingeschrieben ist, ist die Erfahrung des Exils. Sie hat diese Erfahrung genau beschrieben. Es lässt sich nachvollziehen, wie sie ihre Flucht erlebt hat. Dennoch ist das Gedicht nicht auf diese spezifische Erfahrung festgeschrieben. Auch wenn ich kein Exil erleben musste, kann ich meine eigenen Erfahrungen mit Weggehen und Veränderung und dennoch sich selber bleiben darin mithören. Dies ist eine Stärke von Hilde Domins Gedichten: Sie leben davon, was die Dichterin durchlebt und durchlitten hat. Aber sie sind nicht darauf festgelegt. Obwohl die meisten ihrer Gedichte genau datiert sind, ist ihr sehr bewusst, dass sich zu anderer Zeit an anderem Ort andere Erfahrungen mit ihren Gedichten verbinden.[48]

Die „unspezifische Genauigkeit" poetischer Sprache zu finden und damit einem Text die „Reserve an Ungesagtem" zu belassen, setzt viel Sorgfalt in der Wahl der Worte voraus. Dies schildert Hilde Domin in ihren Überlegungen zum Arbeitsprozess.[49] Es bedeutet beispielsweise, dass Metaphern auf ihre Lebendigkeit geprüft werden müssen, und dass Vorsicht angesagt ist beim Gebrauch von Adverbien und Adjektiven, welche die Worte festlegen. „Das genaue und zugleich neue, das lebendige Wort ist von jener trügerischen ‚Leichtigkeit', die das ‚Schwerste' ist und die sich nur einstellt, ‚wenn man sich's sehr schwer macht'."[50]
Damit sind auch die Grenzen der Sprache angesprochen. Die Rede von Gott bleibt immer bruchstückhaft, zeichenhaft, der Sakramentalität verwandt. Das Offenhalten der „Reserve an Ungesagtem" in den Worten spiegelt sich im Offenhalten eines Raumes des Schweigens um die Rede.

47 Anfang des Gedichts „Ziehende Landschaft", in: Hilde Domin, Gesammelte Gedichte (1987), Frankfurt a.M., [7]1999, 13.

48 Hilde Domin thematisierte selbst, wie ihre Gedichte „weiter geschrieben" werden durch die Leserinnen. Vgl. Hilde Domin, Was einem mit seinen Gedichten passieren kann, in: dies., Gesammelte autobiographische Schriften, 184-217; Hilde Domin, Autor und Leser als Zwillinge, in: dies., Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen (1988), Frankfurt a.M. 1999, 47-66. Auch das Projekt der „Doppelinterpretationen" mit Gedichten verschiedener Autorinnen und Autoren, jeweils mit einer Selbst- und einer Fremdinterpretation, zeigt das Interesse der Dichterin, mit den Lesern in Kommunikation zu treten. Vgl. Doppelinterpretationen. Das zeitgenössische Gedicht zwischen Autor und Leser, hrsg. und eingeleitet von Hilde Domin (1966), Frankfurt a.M. 1976.

49 Vgl. Hilde Domin, Wozu Lyrik heute, 139-165.

50 A.a.O., 147; Domin zitiert hier aus einem Brief von Ilse Aichinger vom 21.7.1960.

4.3 Dichtungstheorie und Predigtsprache

Was lässt sich nun aus diesen Überlegungen für die Sprache der Predigt lernen? Ich bin überzeugt, dass die Sprachnot der Kirchen mindestens teilweise in einem einseitigen Gebrauch der Sprache begründet ist. Was sich in Bibel und Tradition als Sprache des Glaubens formuliert hat, folgt einer doppelten Logik: einer begrifflichen und einer ästhetisch-poetischen.[51] Im Rahmen des theologischen Nachdenkens ist meines Erachtens die ästhetisch-poetische Logik wieder neu zu entdecken.

Im Blich auf die Predigt möchte ich die Möglichkeiten der poetischen Sprache wie folgt thesenartig zusammenfassen:

Predigt kann Menschen in der heutigen Zeit ansprechen, wenn sie ihnen einen „Augenblick der Freiheit" eröffnet, in dem sie den Alltag unterbrechen können.

Im Unterschied zum Gedicht ist Predigt nicht zweckfrei. Zu ihrem Ziel gehört es, die Wirklichkeit im Lichte Gottes zu betrachten und zu Veränderung einzuladen.[52]

Auch Predigt ist formal Unterbrechung und eröffnet einen Freiraum, gesellschaftliche Situationen beim Namen zu nennen. Sie kann zur Selbstbegegnung einladen, sowie zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit aus der Begegnung mit dem Du und der Vision des Reiches Gottes.

Wer die christliche Botschaft verkündigt, ist inhaltlich gefordert, zu benennen, das heisst, Position zu beziehen gegen Unmenschlichkeit und Gleichgültigkeit aus dem bedingungslosen Ja Gottes zu jedem Menschen, selbst über den Tod hinaus.

Wie die Dichterin braucht die Predigerin einen dreifachen Mut: den Mut, sie selbst zu sein, wahrhaftig zu benennen, d.h. nichts umzulügen, und an die Anrufbarkeit der Hörer zu glauben.

---

51 Vgl. Albrecht Grözinger, Die Poesie Gottes, in: Henning Schröer u.a. (Hrsg.), Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht, Rheinbach-Merzbach 1998, 91-99, 95. Grözinger macht sich stark dafür, dass die Poetizität der biblischen Überlieferung einen „anmutenden Charakter" hat, der auch in unserer Zeit vernommen werden kann. Er erwähnt als literarisches Beispiel den Schriftsteller und Literaturprofessor Iso Camartin, der in seinem Buch „Die Bibliothek von Pila" zu einer „quasi wild-poetischen Lektüre der Bibel" (Grözinger) einlädt: „So ist die Bibel für mich das grosse Wunderbuch der schönen und fesselnden Ungereimtheiten geworden." Ein riesiger Wörterbaum, „unter den man sich legt, um tausend Zweige und Triebe in ihrem Wachstum und ihrem Wildwuchs zu verfolgen. Was für überraschende Dinge man da erlebt. Auf jedem Ast, in jedem Zweig schimmert etwas im Licht der eigenen Neugierde." Iso Camartin, Die Bibliothek von Pila, Frankfurt a.M. 1997, 24. Der Hinweis darauf findet sich bei Albrecht Grözinger, Die Poesie Gottes, 98.

52 Predigen heisst: „Gott so zu Wort kommen lassen, dass sich etwas ändern kann." Rolf Zerfass, Grundkurs Predigt, Bd. 1: Spruchpredigt, Düsseldorf ^{5}1997, 14.

Musterhaftigkeit, Authentizität und Einmaligkeit sind Eigenschaften, die auch dem Predigttext gut anstehen, wenn religiöse Erfahrungen so zur Sprache kommen sollen, dass die Angesprochenen darin eigene Erfahrungen wieder erkennen oder zu neuen Erfahrungen aus dem Glauben angeregt werden.

Poetische Sprache ist verwandelte und verwandelnde Sprache. Sie enthält ein „mehr als", weist über sich selbst hinaus. Dies macht sie zur geeigneten Sprache für die Rede von Gott in der Predigt.

Predigt kommt an ihr Ziel durch die Rezeption der Hörenden. Die „unspezifische Genauigkeit" ermöglicht die gewünschte Offenheit der Predigt und verhindert gleichzeitig das Abgleiten in Beliebigkeit.

Das Wissen um den Missbrauch und die Grenzen der Sprache sensibilisiert auch Predigende in ihrem Sprachgebrauch. Wie das Gedicht stösst auch die Rede von Gott an die Grenzen der Sprache. Daher gehört das Schweigen wesentlich zu ihr.

Was darüber hinaus notwendig ist, um so zu predigen, „dass die Sprache stimmt" und sich Menschen in ihren je eigenen konkreten Lebenssituationen angesprochen fühlen, ist die Widerständigkeit, das „Dennoch" gegen Unmenschlichkeit und Resignation. Hilde Domin hat dies eindrücklich in ihrem Leben bezeugt und in ihren Gedichten zur Sprache gebracht hat. Und diese Gedichte behalten ihre Aktualität bis heute. Zum Beispiel das folgende:

Vaterländer

Soviel Vaterländer wie der Mensch hat
vaterlandslos
heimatlos
jede neue Vertreibung
ein neues Land macht die Arme auf
mehr oder weniger
die Arme der Passkontrolle
und dann die Menschen
immer sind welche da
die Arme öffnen
eine Gymnastik
in diesem Jahrhundert
der Füsse der Arme
unordentlicher Gebrauch unserer Glieder
irgend etwas ist immer da
das sich zu lieben lohnt
irgend etwas ist nie da

Alle diese Länder haben Grenzen
gegen Nachbarländer[53]

53 Hilde Domin, Gesammelte Gedichte, 348.

Michael Felder

Literaturpredigt

Erfahrungsbericht und Reflexionen zur Tübinger Reihe „Spuren des Wortes“

Seit Heinrich Bölls Roman „Ansichten eines Clowns“ dürfte jeder Versuch, Predigten durch literarische Versatzstücke bildungsbürgerlich interessant zu machen, im Hals stecken bleiben. Über die Sonntagabendpredigten Prälat Sommerwilds in der Bonner St. Korbinianskirche gibt der Clown folgenden, der Wertschätzung des akademisch-kunstbeflissenen Stammpublikums diametral entgegenstehenden Zuhörerkommentar: „Die Vorführung ist peinlicher, als Sommerwilds Behörden erlauben sollten Da lese ich doch lieber Rilke, Hofmannsthal, Newman einzeln, als daß ich mir aus den dreien eine Art Honigwasser zurechtmischen lasse.“[1] Wer also Literaturpredigten als sonntägliche Reihe anbietet, wie dies die evangelische Studierendengemeinde Tübingens im Wintersemester 2008/2009 in ökumenischer Kooperation getan hat, der muss konzeptionell gegen den Vorwurf gewappnet sein, einem elitären Publikum ein wenig Literatur „ums Maul schmieren“ zu wollen, um es unter die ehrwürdige Kanzel der Stiftskirche zu locken.

Bei der Tübinger Predigtreihe, bei deren Konzeption und Durchführung ich selbst als katholischer Hochschulpfarrer beteiligt war, gab es die Premiere einer Kooperation mit dem Landestheater Tübingen. Die Tatsache, dass Schauspielerinnen und Schauspielern das Lesen der literarischen und biblischen Texte übertragen wird, stellt die Frage nach dem Verhältnis von rezitatorische Professionalität und Authentizität. Es geht darum, ob und wie künstlerisch eingesetzte Theatralik und gottesdienstliche Ergriffenheit zusammenpassen. Wem nimmt man einen Text ab? Die Tübinger Erfahrung zeigte, dass alles davon abhängt, welche Haltung zu den Texten eingenommen wird. Im Vordergrund steht der Text. Ihn gilt es zum Sprechen zu bringen und nicht einen Tonfall überstülpen zu wollen. Dann lösen sich auch Hörklischees auf: biblische Texte klingen nicht frömmelnd und Literatur nicht elitär-intellektualistisch. Unter dem Motto „Spuren des Wortes“ stellte sich die Predigtreihe diesen spezifischen Herausforderungen.

1 Zit. nach der Lizenzausgabe des Buchclubs Zürich 1963, S. 132.

Das Wort ergreifen....

Wortergriffenheit – so könnte das Motiv hinter der Tübinger Predigtreihe lauten. Damit ist mehr gemeint als passiver Kunstgenuss. Das Wort zu ergreifen, ist der höchstlebendige Akt, der als menschliche Ausdrucksform die Prediger und Predigerinnen situativ mit den biblischen und außerbiblischen Autoren verbindet. Auf der Kanzel das Wort zu ergreifen, heißt, sich in die Reihe mit anderen Stimmen zu stellen. Zunächst ist dies eine Solidargemeinschaft um das Wort Versammelter. Literarische Texte bilden ihre Gemeinden ebenso, wie die Biblischen. An diese Ergriffenheit knüpft die Predigt an. Sie bedient sich nicht attraktiver Wörter, sondern lädt die Zuhörerinnen und Zuhörer ein, der Spur des Wortes zu folgen. Die Attraktion des Wortes steht hier nicht im Dienste rhetorischer Selbstinszenierung.

Biblische und die literarische Stimme, sie stehen zwar in einer Reihe, aber sie sind doch unabhängig voneinander, weil beide in ihrem Impuls, das Wort zu ergreifen, nicht aufeinander reduzierbar sind. Nicht aber, weil es eindeutige Zuständigkeiten und Aufgaben gäbe, etwa die, dass Literatur der Welterschließung diene, während die biblischen Texte ihre gottesdienstlichen Sprachanteile der in ihnen zu Wort gekommenen Gotteserfahrung bzw. -mitteilung verdanken. Gerade die jeweils eigenständige Wortergriffenheit wollte die Predigtreihe betonen. Damit nahm sie konzeptionell ein Anliegen auf, für das der renommierte Tübinger Brückenbauer zwischen Literatur und Theologie Karl-Josef Kuschel steht.

Predigttext und literarisches Zitat bilden keine Art Kollage, wo die religiöse Stimme sich auf sprachlich verdichtete Lebenserfahrung beruft, um sie auf eine glaubenspraktische Frage zu beziehen oder damit eine dramatische Zuspitzung der Gottesfrage zu erzielen, noch wird der literarischen Stimme gönnerhaft Vortritt gewährt, um religiöse Erfahrungen die höheren Weihen künstlerischen Niveaus zu verleihen. Literarische Texte sind nicht dazu da, es „schöner zu sagen", was in der Predigt auch so schon zu Wort kommt. Umgekehrt kann verdichtete Lebenserfahrung, ein Wesenszug literarischen Erzählens, auch die homiletische Prosa bestimmen, insofern sie nicht über Glauben referiert, sondern gläubige Menschen bzw. den Glauben von Menschen im Blick hat.

Der Sinn einer bewussten Einbeziehung literarischer Texte in den Gottesdienst und in die Predigt, liegt nicht darin, mit literarischer Autorität Glaubensfragen zu beantworten oder prekären Glaubenslagen der Moderne mit hintersinnigen Texten zu begegnen. Nicht Vereinnahmung, sondern fruchtbares Spannungsverhältnis im Dialog zwischen „profanem Text" und „Heiliger Schrift" stellt die homiletische Herausforderung dar. Keine inszenierte Übereinstimmung, sondern eine sinnvolle Vielfalt der

Stimmen, bei der es freilich auch Konsonanzen geben darf. Der amerikanische Schriftsteller Richard Powers gab vor kurzem hierzu einen prägnanten Kommentar: „Die Literatur liefert keine einfachen Antworten, aber sie stellt die richtigen Fragen."[2]

Hinter dem Wort stehen...

Diese grundsätzlichen Überlegungen führten bei der Literaturpredigtreihe zur konzeptionellen Entscheidung, literarischem und biblischem Text eine von den Predigern bestimmte Position im liturgischen Ablauf zu geben. Sie konnten damit dem Verhältnis des literarischen Textes zu Bibellesung, Gebeten und Gesängen, einen eigenen Akzent geben. Hier kann es kein Schema geben. Die Präsenz des literarischen Textes leitet sich nicht davon ab, inwiefern er zur Bibellesung oder zum Predigtvers passt, um die herum sich alles Geschehen zu gruppieren hat. Durch die persönlich getroffene Literaturauswahl brachten die Predigerinnen und Prediger nicht in erster Linie eine Botschaft mit, die sie dann nur noch hätten zu entfalten brauchen.

Literarische Texte sind keine Theorievehikel, sie konstituieren vielmehr ein sprachliches Geschehen, das auf verschiedenen Ebenen abläuft. Worte erzeugen Resonanzen. Worte bleiben hängen, weil sie Lebensbilder und Szenen vor Augen führen, die befremden oder vertraut vorkommen, weil sie eine Wirklichkeit zum Klingen bringen, die ansonsten stumm bliebe. Weil sie etwas hervortreten lassen, das in unserer von Bildmaterial überfluteten Zeit übersehen würde. Heutige Wirklichkeitserschließung setzt auf die Macht der Bilder, der „iconic turn"[3] hat die Kultur des Wortes in seinem Anspruch, Instanz der Wahrheit zu sein, abgelöst. Worte, so die Vermutung nach einem Jahrhundert der Propaganda, lassen sich leichter dienstbar machen. Wo Sprache zur Phrase verkommt, wo sie nichts mehr im Namen der Wirklichkeitserschließung riskiert, da verliert sie in der Tat an Glaubwürdigkeit. Glaubwürdigkeitsverlust geht aber immer einher mit Aufmerksamkeitsverlust. Die in ihrer Unverständlichkeit oft stumme Wirklichkeit fängt zu sprechen an, wo den Worten vertraut wird. Literarische Texte leben aber gerade von einem: vom Vertrauen in Sprache.

Die Predigerinnen und Prediger wählten fast ausschließlich zeitgenössische Prosastücke aus. Man konnte deutlich spüren, dass nicht nur die darin aufgerufene Thematik das Auswahlmotiv fundierte, sondern das im Sprachgeschehen sichtbare Verhältnis zum Wort. Dass der Text aufhorchen lässt, verdankt sich nicht in erster Linie der Rezitationskunst, sondern eben der Stimme, die in den Worten ihre Spur hinterlässt und

2 Spiegel-online, Interview vom 14.10.2009.
3 Vgl. Burda, Hubert, Maar Christa, Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004.

der man vertraut. Den Spuren des Wortes zu folgen, ist auch ein Akt des Vertrauens. Diese Erfahrung zog sich wie ein roter Faden durch die Predigtreihe. Als Predigerin und Prediger etwas auf das Gehörte sagen zu wollen, in der Predigt eine Art Resonanzraum zu bilden, in dem der Glaube seine Stimme erheben kann und die Spuren zu deuten anhebt: das entscheidet sich immer am Ton, an der Authentizität der Sprache, wie die einzelnen letztlich hinter den Worten stehen.

Von Martin Walser, „Ein fliehendes Pferd", bis Hape Kerkeling, „Ich bin dann mal weg" reichte das Spektrum. Texte, in denen die religiöse Thematik bereits eingebunden war, wie etwa Albrecht Goes' „Das Brandopfer" standen in einer Reihe mit belletristischen Bestsellern wie Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon". Zum Abschluss dann ein Klassiker: Tolstois „Krieg und Frieden," ausgewählt, um dann in der Predigt das Thema der Geschichtsmächtigkeit Gottes zu entfalten. Nicht nur mit dem Text, sondern auch gegen den Text. Tolstoi im Ohr, die Aussage: „es ist alles schon entschieden," lud die Predigt mit einem Jesajavers dazu ein, nicht das Verheißungswort zu überhören, das von Gott aus die Geschichte eines jeden Menschen trifft, auch die der Zuhörerinnen und Zuhörer.

Aussage der Predigt und Auswahl der Texte stehen natürlich in einem engen Zusammenhang. Für die Konzeption der Tübinger Literaturpredigt war es daher wichtig, dass der literarische Text nicht nur wegen eines ästhetischen Hörgenusses von professionellen Schauspielern/innen gesprochen wurde. Der Unterschied zwischen einer „Predigt mit Literatur" und Literaturpredigt besteht genau darin, dass der Text bei letzterer einen eigenen Anwalt bzw. eine eigene Anwältin hat. Im Fall der Tübinger Literaturpredigt wurde diese Rolle engagiert und signifikant vom Ensemble des Landestheaters übernommen. Literatur ist mehr als eine Textvorlage, ihre Spuren führen nicht direkt zur Predigt, sondern sie hinterlässt eigene Spuren. Literaturpredigt meint mehr, als Literatur im Gottesdienst zu rezitieren und dann daraus eine Predigtaussage zu formen. Rezitation heißt hier, sich an den Text zu halten, sich in seinen Dienst zu stellen und eine Stimme und Erfahrung zu Wort kommen zu lassen, deren Spur sichtbar bleibt, auch wenn andere Stimmen sich deutend, reflektierend, widersprechend hinzugesellen. Auch der Widerspruch gehört dazu, denn Literaturpredigt erschöpft sich nicht in der Affirmation des Vorgetragenen.

Spuren des Wortes – Spuren der Predigtreihe...

Im Rückblick zeigen sich eben die Konsonanzen und auch Dissonanzen zwischen Bibel und Literatur und dem Spannungsfeld, das daraus in der Predigt entsteht, als faszinierende Erfahrung der Predigtreihe. Es entstand eine Brücke zwischen biblischem Wort und schriftstellerischem

Wort, ohne Fixierung auf eine vorgegebene Gehrichtung. Auch die jeweilige Predigt konnte und wollte keine Leseordnung als allein gültige festschreiben.

Die Erfahrung der Predigtreihe hat gezeigt, wie durch die Bedeutsamkeit der literarischen Texte, durch die Art der Sprachgestaltung im Hörbarmachen von Wirklichkeitserfahrung – d.h. dem Berührtwerden durch eine mit sprachlichen Mitteln erzeugten Nähe zu Menschen und ihren Schicksalen, zu Fragen, die lauter und bedrängender und Antworten, die verständlicher und erfüllender werden - auch das biblische Wort ganz neu aufhorchen lässt.

Mir selbst ist der Vers aus Jesaja (9,1) vom Volk, das im Dunkeln sitzt und ein Licht schaut, noch nie so eindringlich vorgekommen, wie nachdem ein Abschnitt aus Patrick Roths „Meine Reise zu Chaplin" rezitiert worden war. Dort ruft Roth die Schlüsselszene aus Chaplins Film „*city ligths*" auf, in der Blind-sein und Sehend-werden durch die Begegnung des Tramps mit dem Blumenmädchen als bewegendes Drama über das Erkennen der Liebe gedeutet wird. Das biblische Motiv vom Sehen und doch nicht sehen, von der Dunkelheit, in die das Licht fällt als Drama der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, wurde in seiner existentiellen Aussage auf einmal ganz neu begreifbar. Die Predigt brauchte dann nur dieser Spur zu folgen. Die Begegnung mit der biblischen Aussage, das Gespräch zwischen Lebenserfahrung und religiöser Betroffenheit findet dann seinen Weg, ohne theologisch vorgezeichneten Verlaufsplan.

Das Konzept Literaturpredigt ermöglicht somit auch, Literatur als gottesdienstliche Erfahrung zu erleben. Dies ist eine wichtige Erfahrungsspur der Predigtreihe. Sich selbst noch einmal mit anderen vom literarischen Text und den biblischen Versen berühren zu lassen, und dann diese gemeinsam gemachte Erfahrung in der Predigt zu deuten: das heißt auf einen größeren, auf den gottesdienstlichen Resonanzraum zu vertrauen.

Literaturpredigt zelebriert keine Interpretationshoheit, sie folgt zusammen mit den Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern den Spuren des Wortes. Darin zeigt sich nicht nur ein Berührtwerden durch die Ästhetik der Texte, sondern auch eine Ergriffenheit vom Wort, das allem menschlichen Sagenkönnen voraus liegt.

Wenn es gelingt, auf diese Weise Literaturpredigt selbst zu einer Lebenserfahrung werden zu lassen, wenn dadurch Theologinnen und Theologen eine glaubwürdige Sprache finden, dann ist damit letztlich auch einem gedient: dem Wort.

Jutta Koslowski

Die Rede vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) und die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders

Eine Predigtanalyse im interkonfessionellen Vergleich

Einleitung

Über zahlreichen Kirchenportalen prangt die mächtige Darstellung von Christus als Weltenrichter – sei es als Skulptur an der Fassade oder als Fresko im Innenraum. Vielen von uns ist dieses Bild vertraut, ebenso wie die ergreifende Erzählung im Matthäus-Evangelium, auf welcher die Vorstellung von *Christus pantokrator* beruht. Von einem Gericht am Ende der Tage ist da die Rede, welches die gesamte Menschheit betrifft. Der »Sohn des Menschen« wird die Menschen unterscheiden, so wie ein Hirte die Schafe und die Böcke voneinander trennt. „Kommt her, Gesegnete meines Vaters, erbt das Reich, das euch bereitet ist“[1] bekommen diejenigen »zur Rechten« zu hören – „Geht von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“,[2] lautet das Urteil für die »zur Linken«. Das einzige Kriterium für diese scharfe Trennung ist die Frage nach den Werken der Barmherzigkeit,[3] die der Einzelne Zeit seines Lebens getan oder unterlassen hat. Die Menschen sind sich ihrer Taten nicht bewusst, und der König wird sie darüber aufklären: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“[4]

Diese Worte sind wohlbekannt – doch trotz ihrer Vertrautheit vermögen

1 Mt 25, 34. Bibelstellen werden hier und im folgenden nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert, sofern nicht anders angegeben. Die betreffende Perikope ist Teil der großen Endzeitrede, die sich über zwei Kapitel von Mt 24–26 erstreckt. Unmittelbar danach beginnt die Passionsgeschichte. Vor der Rede vom Endgericht stehen drei Gleichnisse (das Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht, das Gleichnis von den zehn Jungfrauen und das Gleichnis von den anvertrauten Talenten), sowie apokalyptische Vorhersagen und eine Mahnung zur Wachsamkeit. Zur Exegese vgl. z.B. Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband Mt 18–25 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997.

2 Mt 25, 41.

3 In der Tradition der Kirche wurde aufgrund dessen die Lehre von den sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit entwickelt, denen später geistige Werke der Barmherzigkeit an die Seite gestellt wurden.

4 Mt 25, 40, Luther-Übersetzung.

sie uns immer neu zu erschüttern, wenn wir sie hören oder lesen. Denn was hier gesagt wird, ist nicht nur eine starke Herausforderung an das persönliche Ethos, es liegt auch quer zur allgemeinen Auffassung vom Christentum: Hier findet ein Gericht allein nach den Werken statt. Von der Vorstellung, dass man den richtigen Glauben haben müsse, um in den Himmel zu kommen, ist nicht die Rede – und noch viel weniger von dem Gedanken, dass die Erlösung ein gnadenhaftes Geschenk Gottes sei, die uns »allein aus Gnade« (*sola gratia*) zukommt, wie es Martin Luther in seinen berühmten Worten formuliert hat. Dies lässt die Frage aufkommen, wie über einen solchen Bibeltext wohl *gepredigt* wird? Kommt er in der Predigtordnung überhaupt vor? Und wenn ja: Wird er dann auch tatsächlich als Predigttext verwendet (oder weicht man lieber auf ein harmloseres Thema, etwa den Text der Lesungen aus)? Sofern die Perikope Mt 25, 36–41 zur Grundlage einer Predigt wird: Wie geht die Predigerin, der Prediger mit dem offenkundigen Gegensatz um, in welchem der Bibeltext zu überkommenen christlichen Vorstellungen steht? Werden die Unterschiede stillschweigend übergangen? Oder unverbunden nebeneinandergesetzt? Oder diskursiv miteinander ins Gespräch gebracht? Etwa so, dass am Ende etwas an unserem Glauben korrigiert wird? Oder hat der Bibeltext gar keine Chance, gegen die christliche Dogmatik »anzukommen«?

All dies sind spannende Fragen. Noch spannender werden sie, wenn man sie im konfessionellen Vergleich anstellt. Denn die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ist ein besonderes Kennzeichen der evangelischen Theologie. Zwar haben sich die katholische und die evangelische Kirche am Reformationstag 1999 in Augsburg auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" verständigt.[5] Spätestens seitdem ist klar, dass nicht nur in der evangelischen, sondern ebenso in der katholischen Kirche der Gedanke der »Werkgerechtigkeit« verpönt ist. Dennoch werden hier zweifellos unterschiedliche Akzente gesetzt: Die Rechtfertigung des Sünders »allein aus Gnade« (*sola gratia*) bzw. »allein aufgrund des Glaubens« (*sola fide*) ist das Herzstück des evangelischen Glaubens. Gerade der Rechtfertigungslehre scheint die Rede vom Weltgericht jedoch zu widersprechen. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass es im Hinblick darauf, wie Mt 25, 36–41 in der Predigt zur Geltung gebracht wird, spezifische Unterschiede gibt, die mit der konfessionellen Prägung zusammenhängen.

5 In: Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (Hg.): Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD, Nr. 87/1999), Hannover 1999. Zur Diskussion darüber vgl. Hilberath, Bernd/Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, Regenburg 1999; Wirtz, Hans-Gerd (Hg.): Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Konsequenzen für das Leben und Handeln der Kirchen (Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Bd. 19), Weimar 2003.

Um einer solchen Frage angemessen nachzugehen, bedürfte es freilich einer größeren Untersuchung mit einer breit angelegten empirischen Basis. Das kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden. Was hier geboten werden kann, sind lediglich allererste Sondierungen, vergleichbar den Probebohrungen im Vorfeld einer archäologischen Grabung. Zugleich soll dabei ein Forschungsprojekt an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster vorgestellt werden.

I. Predigten zu Mt 25, 31–46

Für die Stichprobe wurden insgesamt zehn Predigten über Mt 25, 31–46 ausgewählt, jeweils fünf katholischer und evangelischer Provenienz. Diese Predigten wurden renommierten Zeitschriften zur Homiletik entnommen. Im Fall der katholischen Predigten handelt es sich um die Publikation „Der Prediger und Katechet", die evangelischen Predigten entstammen dem Periodikum „Pastoralblätter". Ausgewählt wurden die jeweils fünf aktuellsten Beispiele aus den Jahrgängen bis 2008.

Schon bei der Auswahl der Predigten macht sich ein deutlicher Unterschied bemerkbar: In der katholischen Zeitschrift finden sich Predigten über Mt 25, 31–46 wesentlich häufiger als im evangelischen Bereich. In der katholischen Leseordnung gehört der Text in das Lesejahr A (Mt), so dass er im Rahmen der drei Lesejahre A, B und C alle drei Jahre vorgesehen ist. Der liturgische Ort für diesen Text ist der letzte Sonntag des Kirchenjahres, das Christkönigsfest. Dieses Fest greift zentrale Motive von Mt 25, 31–46 auf, insbesondere den Begriff des Königs und des Richters,[6] aber auch die endzeitliche Erwartung, wie sie am Ende des Kirchenjahres und im Advent thematisiert wird. Da die evangelische Perikopenordnung eine größere Auswahl an Bibeltexten umfasst und sich über eine Periode von insgesamt sechs Jahren erstreckt, kommt Mt 25, 31–46 hier seltener zur Sprache. Der Text gehört zur Perikopenreihe 1 und hat seinen liturgischen Ort ebenfalls am Ende des Kirchenjahres, jedoch nicht am letzten, sondern am vorletzten Sonntag. Ähnlich wie in der katholischen Kirche steht dieser Sonntag unter einem bestimmten Thema, wenngleich es inhaltlich ganz anders bestimmt ist: Nicht der Christkönigssonntag, sondern der Volkstrauertag wird hier in Deutschland gefeiert, also ein Gedenktag, der neueren Datums ist, einen nationalen und politischen Akzent hat und wohl mehr Trauriges als Tröstliches mit sich bringt. Die Hoffnungsperspektive kommt im evangelischen Kirchenjahr dann im letzten Sonntag vor dem Advent zum Tragen, wenn der Ewigkeitssonntag bzw. Totensonntag begangen wird. Allerdings überwiegt auch hier der ernste Ton – ohne die gol-

6 In dieser Perikope ist vom Menschensohn die Rede, sowie vom Hirten, vom König und vom Herrn – nicht jedoch von Christus. Die Verbindung von Christus und König, sowie die Bezeichnung von Christus als (Welten-)Richter ist also erst sekundär mit diesem Bibeltext in Verbindung gebracht worden.

denen Strahlen des Glanzes, der von Christus als König ausgeht, selbst wenn er als Richter kommt. Der Predigttext für den Ewigkeitssonntag ist in der Perikopenreihe 1 übrigens Mt 25, 1–13, so dass die matthäische Endzeitrede in der evangelischen Perikopenordnung in umgekehrter Reihenfolge vorkommt.

Neben der größeren Häufigkeit von Predigten über Mt 25, 31–46 ist im katholischen Bereich auch eine stärkere Vielfalt in der Verwendung der Rede vom Endgericht zu bemerken. So kommt dieser Text in „Der Prediger und Katechet" nicht nur am Christkönigssonntag vor (dort übrigens zumeist mit zwei verschiedenen Beispielen vertreten, sowie zusätzlich als Kinderkatechese und als Lesepredigt), sondern er findet sich auch am Weltmissionssonntag (dem 30. Sonntag im Jahreskreis) im Lesejahr C (beschränkt auf die Verse mit der positiven Aussage, Mt 25, 35–40).[7] Die Verse 31–40 kommen auch in einer Kinderkatechese zum Lebenslauf des Heiligen Martin von Tours vor (Mt 25,31–40 ist das Evangelium des Gedenktages des Heiligen Martin!),[8] des Weiteren finden sie sich als Kasualpredigt zum Priesterjubiläum,[9] zur Fahrzeugweihe beim Fest des Heiligen Christophorus,[10] bei Wochentagspredigten zu Mt 25[11] und zum Fest des Heiligen Severin,[12] als Fastenpredigt zum Thema soziales Engagement usw.[13] Insgesamt kann man feststellen, dass sich die Perikope vom Endgericht in der katholischen Liturgie einer gewissen Beliebtheit erfreut. Dem steht eine größere Zurückhaltung im evangelischen Bereich gegenüber. In den evangelischen „Pastoralblättern" kommt Mt 25, 31–46 in einem Zeitraum von 25 Jahren (zwischen 1984 und 2008) als Predigttext nur fünf Mal vor (nämlich im Zyklus von jeweils sechs Jahren) – zusätzlich lediglich ein Mal als Bildpredigt[14] und als Adventandacht.[15] Der Vers Mt 25, 40 („Was ihr getan habt einem von diesem meinen geringsten Brüdern...") kehrt außerdem als Wochenspruch wieder. Ist dies ein erster Hinweis auf die Berechtigung unserer Annahme, dass die evangelische Theologie sich besonders schwer tut mit der Rede vom Weltgericht – schwerer als die katholische Tradition?

Jedenfalls hat die unterschiedliche Häufigkeit von Predigten über Mt 25, 31–46 zur Folge, dass sich für die hier angestellte Untersuchung die fünf aktuellsten Predigten in „Der Prediger und Katechet" in den vier Jahrgängen von 2005 bis 2008 finden, während man bei den „Pastoralblättern" bis in das Jahr 1984 zurückgehen muss, um fünf verschiedene Predigten

7 Der Prediger und Katechet, Jg. 146, 2006/2007.
8 Ebd.
9 Der Prediger und Katechet, Jg. 142, 2002/03.
10 Der Prediger und Katechet, Jg. 138, 1998/99.
11 Ebd.
12 Der Prediger und Katechet, Jg. 135, 1995/96.
13 Der Prediger und Katechet, Jg. 132, 1992/93.
14 Pastoralblätter, Jg. 148, 2008.
15 Pastoralblätter, Jg. 129, 1989.

zu sammeln. Um eine bessere Vergleichbarkeit zu erzielen, habe ich mich entschlossen, für die Analyse aus „Prediger und Katechet" jeweils nur *eine* der dargebotenen Predigten zu Mt 25, 31–46 pro Jahrgang zu berücksichtigen (grundsätzlich die erstgenannte), so dass sich die ausgewählten Predigten im katholischen Bereich somit auf einen Zeitraum von 1993 bis 2008 erstrecken. Nach Durchsicht der Predigten war ich teilweise versucht, die Auswahl der katholischen Predigten zu revidieren (nach dem Motto: Hätte ich doch lieber die *andere* Predigt genommen!), weil in manchen der Predigten der Predigttext kaum zum Tragen kam – der Prediger hat sich statt dessen auf die Texte der Lesungen oder auf ein anderes Thema konzentriert. Jedoch ist auch dies ein wichtiges Ergebnis, und es erschien mir nicht legitim, die einmal getroffene Auswahl im Nachhinein unter inhaltlichen Gesichtspunkten zu korrigieren. Deshalb werden im folgenden zehn Predigten zur Perikope vom Endgericht untersucht, von denen manche nur in lockerem Zusammenhang mit dem Predigttext stehen.

II. Erste Beobachtungen

Im folgenden sollen zunächst einige Beobachtungen zusammengetragen werden, die sich bei einer Durchsicht von Predigten zu Mt 25, 31–46 ergeben. Es sind Beobachtungen zu der Frage, wie der Prediger[16] mit der Rede vom Weltgericht umgeht – und speziell, wie die Botschaft vom Gericht nach den Werken zur Lehre von der Rechtfertigung in Beziehung gesetzt wird. Sie erheben keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und sind als Einstieg in die weitere Untersuchung gedacht.

1. Die fünf Predigten aus dem katholischen Bereich

(1) Die Predigt von Theodor Seidl aus dem Jahr 1993[17] bleibt inhaltlich nahe beim Predigttext. Das Problem von »Gericht nach den Werken« bzw. »Rechtfertigung aus Gnade« kommt dabei jedoch nicht in den Blick. Statt dessen werden andere inhaltliche Schwerpunkte gesetzt, welche auch ausdrücklich benannt werden. Zunächst verweist der Prediger auf „die kühne und überraschende Gleichsetzung des triumphierend wiederkehrenden Weltkönigs und höchsten Gerichtsherrn mit den Ärmsten und Geringsten dieser Erde"[18] und auf die hohe Bedeutung und den dringenden Verpflichtungscharakter dieses Textes. Jedoch geht es ihm vor

16 Auch bei den aktuellsten Predigten aus den beiden renommierten Predigt-Zeitschriften war keine einzige Frau als Predigerin in Erscheinung getreten, so dass die maskuline Bezeichnung hier unumgänglich ist.

17 Seidl, Theodor: Überraschende Entdeckungen. In: Der Prediger und Katechet, Jg. 132, 1992/93, S. 740–743.

18 Ebd., S. 740 f.

allem darum, dass das Handeln der Gerechten bzw. der Ungerechten jeweils *unbewusst* geschieht. Hieraus wird in überzeugender Weise gefolgert, dass ein moralischer Appell zu (bewusstem) gerechten Handeln nicht das Ziel dieser Perikope sein kann. Als weiterer Aspekt wird hervorgehoben, dass sich die Erkenntnis über gelingendes oder verfehltes Leben erst in der *Rückschau* einstellt. Die HörerInnen sollen durch die Predigt somit „zur Sensibilität für eine spontane und situationsbezogene Lebensführung angeleitet werden."[19] Denn die *Haltung* der *Offenheit* für die jeweilige Situation und die *Aufmerksamkeit* dafür, was für einen anderen Menschen jeweils erforderlich ist, sind die *Voraussetzung* für das vorbildhafte Handeln der Nächstenliebe. „In den plötzlichen und ungeplanten Anforderungen unseres Alltags ereignet sich der eigentliche Dienst an Christus".[20] Gottesdienst wird demnach als Weltdienst aufgefasst. Zwar thematisiert der Prediger nicht die Frage der Rechtfertigung »allein durch Gnade« – aber die damit zusammenhängende Lehre der Rechtfertigung »allein aufgrund des Glaubens« kommt zur Sprache, und zwar so, dass diese Lehre aufgrund des Bibeltextes korrigiert wird. Zumindest der propositionale Gehalt des Glaubens (*fides qua*) kann nicht entscheidend sein, denn „der Weltenrichter fragt ja nicht nach rechtem Dogmenverständnis und gehörigen Frömmigkeitsleistungen, sondern er fragt nach der rechten Tat."[21] Inwieweit auch der Glaube als Akt und als Vertrauensverhältnis zu Gott (*fides quae*) unbedeutend ist, bleibt offen. Jedenfalls möchte der Prediger „eine weite Sicht des Christlichen jenseits aller konfessionellen Grenzen" fördern.[22]

(2) In der Predigt von Manfred Schwarzhuber aus dem Jahr 1996[23] bildet nicht das Evangelium vom Weltgericht den Schwerpunkt, sondern die alttestamentliche Lesung für diesen Sonntag (Ez 34, 11.12.15–17). Im Text dieser Lesung ist von Gott als Hirte die Rede, der sich seiner Schafe annimmt und sie versorgt, aber auch aussondert. In dem Vers „Ich werde richten zwischen Schaf und Schaf, den Widdern und den Böcken" (Ez 34, 17) ist ein inhaltlicher Bezug zu Mt 25, 32 gegeben. Der Prediger benutzt den Lesungstext ausdrücklich dazu, um den Evangeliumstext bzw. die Symbolik des Christkönigsfestes zu kritisieren: „Mir gefällt das Bild des Hirten für Jesus besser als das des Königs."[24] Denn während der König in seiner Funktion als Richter das Verhalten der Menschen lediglich im Nachhinein kontrastiert und mit eindeutigen Konsequenzen belegt, sich also statisch zeigt, kommt durch die Rede vom Hirten ein dynamischer Aspekt zur Sprache: Der Hirte geht den verlorenen Schafen aktiv nach

19 Ebd., S. 740.
20 Ebd., S. 741.
21 Ebd., S. 742.
22 Ebd., S. 740.
23 Schwarzhuber, Manfred: Christkönig – Der gute Hirte. In: Der Prediger und Katechet, Jg. 135, 1995/96, S. 752–755.
24 Ebd., S. 754.

und bringt sie zurecht. Schwarzhuber zeigt auf, wie fragwürdig das Bild von Gott als König ist (begrenzt wie alle Gottesbilder und ebenso zweifelhaft wie die Fotographien heutiger Könige in den Illustrierten). Eine versöhnliche Brücke zwischen Gott als Hirte und Christus als König bzw. zwischen Lesung und Evangelium wird durch den Hinweis geschlagen, dass »Hirte« in der Zeit des Alten Testaments auch eine Bezeichnung für den Herrscher und ein Ehrentitel für den König war.[25] Das Problem des Gerichtes nach den Werken bzw. nach dem Glauben wird in dieser Predigt nicht thematisiert.

(3) Die nächste der hier ausgewählten Predigten stammt von Franz Richard aus dem Jahr 1999.[26] Sie geht an den Predigttext Mt 25, 31–46 in einer traditionellen und konservativen Weise heran. Die Absicht wird in der homiletischen Vorüberlegung folgendermassen formuliert: „Auf dem Hintergrund des Evangeliums möchte die Predigt die HörerInnen daran erinnern, daß es in der Christentumsgeschichte neben vielem Negativen sehr viele leuchtende Beispiele der Nächstenliebe gibt. Diese Erinnerung soll die HörerInnen stärken, die außerhalb des Kirchenraumes oft nur negative Beispiele aus der Christentumsgeschichte zu hören bekommen."[27] Nach dem Motto »so schlecht sind wir doch gar nicht« wird die *Caritas* der christlichen Kirche hervorgehoben: Armenspeisung, Krankenpflege und Menschen wie Franziskus von Assisi, Vinzenz von Paul, Katharina von Siena, Martin von Tours, Nikolaus von Myra und Elisabeth von Thüringen werden genannt. Am Beispiel der hl. Elisabeth, die sich weigerte, am Hof des Landgrafen Speisen zu sich zu nehmen, die von den Armen erpresst worden waren, wird der Evangeliumstext konkretisiert: „Wenn sich heute Menschen weigern, Früchte und andere Produkte aus der sog. Dritten Welt zu kaufen, weil sie in ihnen das geraubte Brot der Armen sehen, dann stehen sie ganz in der Linie der Taten der hl. Elisabeth."[28] Die Predigt bleibt konsequent auf der positiven Seite derjenigen »zur Rechten« des Richters und bezieht auch die HörerInnen ganz unbefangen in diese Gruppe mit ein: „Wenn wir einmal vor Christus, dem Richter unseres Lebens, stehen, dann wird er uns all die Menschen zeigen, denen wir im Leben geholfen haben, denen wir Barmherzigkeit erwiesen haben."[29] Die Dramatik des Predigttextes, nämlich die Verdammnis der Menschen »zur Linken« des Richters, kommt hier überhaupt nicht in den Blick. Auch das Problem der Rechtfertigungslehre kommt nur an einer Stelle zur Sprache – wobei die christliche Glaubenspraxis in ein erstaunlich schlechtes Licht gerückt wird: „Wenn die Welt einmal von Christus, dem König, gerichtet wird, dann wird eben nicht gefragt, ob man die Riten des Glaubens er-

25 Ebd., S. 754.
26 Richardt, Franz: Christkönig: Leuchtende Zeichen der Nächstenliebe. In: Der Prediger und Katechet, Jg. 138, 1998/99, S. 752–756.
27 Ebd., S. 753.
28 Ebd., S. 755.
29 Ebd.

füllt hat, sondern ob man sich um hilfsbedürftige Menschen gekümmert hat."[30]

(4) Auch die Predigt von Jürgen Werbick aus dem Jahr 2005[31] beschäftigt sich mit dem „Königs- und Hirtenproblem",[32] und auch hier wird die Lesung aus dem Propheten Ezechiel zur Interpretation des Evangeliumstextes herangezogen. Von da ausgehend wendet sich diese Predigt verschiedenen Themen zu, die mit Mt 25, 31–46 nur in einer entfernten assoziativen Verbindung stehen. Insofern repräsentiert diese Predigt nicht den Typus einer »Auslegung des Wortes«. Statt dessen bietet sie eine kirchsoziologische Kritik unter dem Stichwort der »Stellvertretung« und reflektiert, wie sich leitende Amtsträger als Stellvertreter Christi verhalten sollten. Der Anspruch, ein Vorbild zu sein, und die Notwendigkeit, Macht auszuüben, können miteinander in Konflikt geraten – als Ausweg wird hier »die Autorität des bittenden Jesus« angeboten (die Bitte übt keinen Zwang aus und stellt dennoch eine verbindliche Aufforderung dar). Dies wird anhand von 2 Kor 5, 20 entfaltet – einem Text, der weder zu den Lesungen noch zum Evangelium gehört. Der Bezug zum Predigttext wird erst am Ende geschaffen, denn die Rede vom Weltgericht „stellt uns diesen bittenden Jesus vor Augen. Er bittet uns in denen, die uns Nächste sind und in ihrer Not gerade mich brauchen. Wenn wir dieser Bitte nachkommen, öffnet sich Gottes gute Herrschaft – an dem Ort, an dem uns Jesu Stellvertreter begegnen: die Bedürftigen."[33] Die Frage nach der Rechtfertigung kommt in dieser gedankenreichen Predigt nicht zum Tragen.

(5) Die letzte der hier untersuchten Predigten stammt von Dieter Emeis aus dem Jahr 2008.[34] Das Weltgericht wird hier als ein positives Geschehen aufgefasst: „Unrecht wird in ihm überwunden und das Recht wird durchgesetzt. Ein Gemeinwesen, in dem das nicht geschieht, ist krank. Das Gericht hat eine heilende Bedeutung. Zur endgültigen Heilung unserer Welt gehört das alle umfassende Weltgericht."[35] Deshalb wird die Rede vom Weltgericht, die hier als »Bild« verstanden wird, als „Hoffnungsbild" bezeichnet.[36] Emeis macht darauf aufmerksam, dass die Perikope Mt 25, 31–46 die in allen Kulturen für das soziale Zusammenleben grundlegende »Goldene Regel« in entscheidender Weise überschreitet: „Das Überraschende im Bild vom Weltgericht ist, dass der andere Mensch mich in die Verantwortung ruft nicht nur, weil er Mensch ist wie ich, sondern weil mir in ihm Jesus Christus begegnet. [...] Das Einzigartige, das in keiner an-

30 Ebd.
31 Werbick, Jürgen: Stellvertreter? In: Der Prediger und Katechet, Jg. 144, 2004/05, S. 819–823.
32 Ebd., S. 820.
33 Ebd., S. 823.
34 Emeis, Dieter: Der Richter der Lebenden und der Toten (Mt 25, 31–46). In: Der Prediger und Katechet, Jg. 147, 2007/08, S. 825–827.
35 Ebd., S. 825.
36 Ebd., S. 826.

deren Kultur zu finden ist, ist die Identifikation des Richters mit Menschen in ihren Nöten."[37] In einem neuen thematischen Ansatz wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs gewürdigt, denn „der Menschensohn im Bild vom Weltgericht fragt nicht nach Religion oder Konfession."[38] Zum Schluss dieser Predigt wird die Thematik der Rechtfertigung aufgegriffen, und zwar so, dass die Härte des Gerichts nach den Werken dadurch relativiert wird: „Weil wir noch nicht endgültig geheilte Menschen sind, werden wir uns nicht immer dem Herrn in den Notdürftigen öffnen, sondern seinen Ruf auch nicht hören oder uns ihm verschließen. In sein ewiges Leben muss uns letztlich Gottes Barmherzigkeit einlassen."[39]

Zusammenfassung: Bereits diese kurze Übersicht zeigt, wie vielfältig die Möglichkeiten sind, Mt 25, 31–46 in der Predigt aufzugreifen. In den Predigten aus dem katholischen Bereich ist die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders lediglich *ein* Aspekt neben zahlreichen anderen, die zur Sprache kommen. In mehreren Predigten taucht dieses Thema überhaupt nicht auf, und in zwei Predigten wird (in Einklang mit dem Evangeliumstext) das Gericht nach den Werken *über* den Glauben gestellt. Lediglich in einer der Predigten wird die Rechtfertigungslehre zur Korrektur bzw. Ergänzung des Predigttextes herangezogen.

2. Die fünf Predigten aus dem evangelischen Bereich

(6) Aus dem Jahr 1984 stammt die Predigt von Adolf Sommerauer,[40] die zunächst ausführlich auf den Kontext des Volkstrauertags eingeht. Die Heldenverehrung und das institutionalisierte Gedenken wird problematisiert; es soll „wenigstens die Erinnerung an einen Schmerz bewirken, wenn schon nicht den Schmerz selbst."[41] Auch im weiteren Verlauf der Predigt bleibt das Thema des Volkstrauertags bestimmend. Mit Bezug auf den Predigttext wird klargestellt, dass es dieses Gericht tatsächlich geben wird, dass es den Menschen aller Völker und Zeiten gilt und dass es allein nach den Werken erfolgt. Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre wird diese Aussage nicht in Beziehung gebracht. Die Predigt mündet am Schluss in der Art eines Lösungsangebotes in den Text eines evangelischen Kirchenlieds („Das sollt ihr, Jesu Jünger, nie vergessen [...] Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten,/ Gebeugte stärkten und der Schwachen schonten,/ dann würden wir den letzten heil'gen Willen/ des Herrn erfüllen.")[42]

37 Ebd., S. 826 f.
38 Ebd., S. 827.
39 Ebd.
40 Sommerauer, Adolf: Predigt zum Volkstrauertag über Matthäus 25, 31–46. In: Pastoralblätter, Jg. 124, 1984, S. 603–606.
41 Ebd., S. 603.
42 Ebd., S. 606.

(7) Die Predigt von Harald Nehb von 1985[43] setzt sofort mit der Thematik der Rechtfertigungslehre ein. Nach dem Zitat von Mt 25, 40 („Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan") lautet der erste Satz: „Vor einem solchen Anspruch, liebe Gemeinde, können wir nur versagen. Es gibt keinen unter uns, der, auch wenn er sich gewissenhaft prüft, diesem Anspruch Jesu standgehalten hätte oder heute standhält."[44] Dann aber wird die Rechtfertigungslehre anhand des Predigttextes problematisiert: „Aber ich möchte doch fragen dürfen: Können wir uns mit unserer Menschennatur dauerhaft vor dem Maßstab Jesu entschuldigen? Und werden wir mit dieser Entschuldigung der Frage Jesu im Gericht standhalten: Was hast du mit deinem Leben gemacht?"[45] Die Antwort auf diese Frage bleibt jedoch aus, indem sich der Prediger anderen Themen zuwendet (zunächst Beispielen für die eigene persönliche Unzulänglichkeit, danach ausführlich dem Volkstrauertag, der kritisch beleuchtet wird). Anschließend werden noch eine Reihe weiterer Themen ventiliert (von der Bedeutung des Kainsmals über die Inkarnation und die Siegfriedssage bis hin zum Wettrüsten). Der Bezug zwischen Volkstrauertag und Evangeliumstext wird hergestellt durch den Gedanken, dass die gefallenen Soldaten zu jenen Menschen gehörten, die unter Hunger, Durst, Krankheit, Gefangenschaft usw. gelitten haben und dass ihre Leiden im letzten Gericht ebenso wenig vergessen werden sollen wie bei uns.

(8) Von Wolf Werner Rausch stammt die Predigt aus dem Jahr 1991.[46] In dieser Predigt gibt es ein durchgängiges Schema für die Deutung von Mt 25, 31–46, nämlich die Metaphorik des Theaters. Immer wieder ist die Rede davon, dass die »Rollen« der Akteure getauscht werden, vom Weltgericht als »Szenario« und davon, dass der »Vorhang« sich öffnet und wieder fällt. Das Stichwort des »Rollentausches« begegnet in einer Beispielerzählung gleich zu Beginn der Predigt (ein Bettler schenkt den Kindern des Pfarrers 50 Pfennig für ein Eis) und zieht sich von da an in mehreren Variationen durch (statt dass den geringsten Brüdern geholfen wird, wird Jesus geholfen; statt dass wir im Verhältnis zu Jesus die Nehmenden sind, sind wir die Gebenden). Der Prediger nimmt Bezug auf die Rechtfertigungslehre, indem er als Kontext der Rede vom Weltgericht „das Evangelium der Rettung und Befreiung allein durch Christus" benennt.[47] Die Härte des Weltgerichts soll dadurch relativiert werden, ohne dass der Widerspruch aufgelöst wird. Die Frage nach den Bedürftigen in unserer Gesellschaft wird als „Frage nach unserem

43 Nehb, Harald: Predigt am 17. November 1985, Volkstrauertag über Matthäus 25, 36–41. In: Pastoralblätter, Jg. 125, 1985, S. 623–627.
44 Ebd., S. 623.
45 Ebd.
46 Rausch, Wolf Werner: Wider die Kumpanei des Teufels. In: Pastoralblätter, Jg. 131, 1991, S. 623–627.
47 Ebd., S. 624.

Glauben" bezeichnet.[48] Der Gegensatz zwischen Glauben und Werken (der im Evangelium durchaus angelegt ist; vgl. auch Mt 7, 21) wird dadurch aufgehoben. Ein Charakteristikum reformatorischer Theologie kommt zur Sprache, wenn darauf aufmerksam gemacht wird, dass die »Werke« der »Gerechten« in »Barmherzigkeit« bestehen und dass die Gerechten ein „Leben aus der *empfangenen* Barmherzigkeit" führen.[49] Auch das Schicksal der Verdammten wird in dieser Predigt abgemildert: Zum einen wird unterstellt, das »ewige Feuer« sei der Ort, „wo sie schon immer sein wollten";[50] zum anderen wird die ewige Verdammnis mit einem Fragezeichen versehen: „Was daraus wird, mögen wir getrost in Gottes Hände legen."[51] An zahlreichen weiteren Stellen werden reformatorische Anliegen aufgegriffen (Bezug auf Röm 17, 19;[52] Bezug auf Klgl 3, 22;[53] die Umkehr als „Geschenk";[54] Gottes „Barmherzigkeit durch Jesus Christus, den Gekreuzigten"[55]), so dass die Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre als zentrales Thema dieser Predigt erscheint.

(9) Das nächste Beispiel ist eine Predigt von Bernd Feldner aus dem Jahr 1997.[56] Auch in dieser evangelischen Predigt ist die Rechtfertigungslehre ständig präsent, wie schon im Titel programmatisch angedeutet: „Drastische Urteilsverkündigung – nicht zum Unheil, sondern zum Heil." Zu Beginn wird der Anlass des Volkstrauertages in Erinnerung gerufen; die Verbindung sowohl zum Predigttext als auch zur Rechtfertigungslehre wird durch folgenden Gedanken geschaffen: „Alte Wunden, Trauer, Schuldgefühle und auch Schuldzuweisungen – am heutigen Tag wird vieles davon wieder wach. Bitte hüten wir uns vor Vorurteilen. Bitte gehen wir gnädig miteinander ins Gericht."[57] Die Tatsache, dass im Evangeliumstext der Menschensohn mit einem Hirten verglichen wird, leitet über zu einer Reflexion über Jesus, den guten Hirten, der sein Leben für die Seinen hingibt. Eine längere Beschreibung der Arbeitsabläufe eines Schafzüchters schließt sich an, wobei das Trennen der Schafe von den Böcken hier als wertneutral beschrieben wird und rein praktische Gründe hat. Die Tatsache, dass sich im Predigttext weder die Gerechten noch die Ungerechten ihres Tuns bewusst waren, wird verbunden mit der Vergebungsbitte Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen

48 Ebd., S. 625.
49 Ebd., S. 624; Hervorhebung J. K.
50 Ebd., S. 625.
51 Ebd.
52 „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich." (Luther-Übersetzung); ebd., S. 626.
53 „Die Güte des Herrn ist's, daß wir nicht gar aus sind, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende." (Luther-Übersetzung); ebd.
54 Ebd.
55 Ebd., S. 627.
56 Feldner, Bernd: Drastische Urteilsverkündung – nicht zum Unheil, sondern zum Heil. In: Pastoralblätter, Jg. 137, 1997, S. 629–633.
57 Ebd., S. 629.

nicht, was sie tun."[58] – die Androhung der ewigen Verdammnis wird hier also in Vergebung umgewandelt. Die Verknüpfung mit dem Thema der Rechtfertigung wird noch auf viele andere Weisen geleistet. So konstatiert der Prediger: „Die große Deutlichkeit, mit der hier gesprochen wird, will die Unwissenheit aufheben. Sie ist bereits der Anfang der Vergebung."[59] Die Schärfe der Gerichtsrede habe lediglich paränetische Funktion, denn „im Blick ist das Heil für alle."[60] Zwar wird mit dem Predigttext eingeräumt: „einzig und allein dein Handeln, dein Tun oder Nicht-Tun, deine Taten oder Un-Taten entscheiden für das Urteil des großen Richters."[61] Dies wird durch eine Hoffnungsperspektive kontrastiert: „Das Ziel ist das Heil und nicht das Unheil. Schon von Anbeginn der Welt ist das Erbe des Reiches Gottes bereitgestellt. Bei vielen Gelegenheiten betont Jesus, daß er gekommen ist als Arzt für die Sünder, als Hirte für das verlorene Schaf, daß er keinen der Anvertrauten verlieren will … Die Freude über den, der zum Vater umkehrt, ist groß. Das will das Gleichnis erreichen."[62]

(10) Als letztes soll die Predigt von Wiegand Wagner aus dem Jahr 2003 durchgesehen werden.[63] Auch diese Predigt arbeitet sich ab am Gegensatz zwischen Gericht und Gnade und macht dies zu ihrer eigentlichen Botschaft. Von dem Schrecken ist die Rede, den einem die Rede vom Weltgericht einjagen kann. Die Möglichkeit, sich zu beruhigen durch den Gedanken an einen richtenden Gott im Alten Testament im Gegensatz zum liebenden Gott im Neuen Testament – diese Möglichkeit wird mit Verweis auf den Predigttext verworfen. Statt dessen betreibt der Prediger eine innerneutestamentliche Traditionskritik und geht zum Predigttext selbst auf Distanz. Wiederholt richtet der Prediger rhetorische Fragen an den Verfasser des Evangeliums („Jetzt sind hier die Weißen und dort die Schwarzen. Das also wird es geben. So sieht es der Evangelist Matthäus;"[64] „Matthäus, meinst du das eigentlich ernst? Ist das unser Glaube?";[65] „Matthäus, was ist deine Botschaft?"[66]). Dadurch wird impliziert, dass der Predigttext vom »Wort Gottes« zu unterscheiden ist und dass er zunächst einmal die menschliche Sicht seines Verfassers repräsentiert. Die »Schwarz-Weiß-Malerei« des Matthäus wird korrigiert (wobei im Evangelium gar nicht von den weißen und schwarzen Schafen die Rede ist, sondern von den Schafen und Böcken bzw. von denen »zur Rechten« und denen »zur Linken«). Wiederholt spricht der Prediger von der Ambiguität unserer *conditio humana* als »schwarz-weiße Menschen«:

58 Lk 23, 34. Ebd., S. 631.
59 Ebd., S. 632.
60 Ebd.
61 Ebd., S. 631.
62 Ebd., S. 632.
63 Wagner, Wiegand: Der Liebe Gericht – des Richters Liebe. In: Pastoralblätter, Jg. 143, 2003, S. 699–703.
64 Ebd., S. 700.
65 Ebd., S. 701.
66 Ebd.

Wir „wissen, dass wohl jeder mitten entzwei geschnitten werden müsste, dürfte und wollte der Richter mit solchem Messer richten. Das Bild vom Gericht hat ja zu allen Zeiten so schwarz-weiße Menschenkinder betroffen, wie wir es sind."[67] Gegen Ende der Predigt artikuliert der Prediger seine persönliche Wahl (verstärkt durch die Ich-Form, welche in Predigten nur sparsam und dann um so wirkungsvoller zum Einsatz kommt): Er entscheidet sich »gegen« Matthäus und »für« das Johannesevangelium: „Wenn unser Gewissen uns ängstigt beim Hören, dann lasst uns das große Buch weiterlesen. Lasst uns den Weg Jesu an das Kreuz mitgehen und lesen und hören, wofür er gestorben ist. Damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. So habe ich es im Johannesevangelium gelesen."[68] Ein weiterer Versuch, die Spannung zwischen Gericht und Gnade zu überwinden, besteht darin, die *Person* des Richters hervorzuheben: „Behalten wir fest in unserer Seele, dass auf dem Stuhl des Richters kein Unbekannter sitzen wird, sondern Jesus, den wir kennen und der uns liebt."[69] Diese Aussage wird an einer Schlüsselstelle der Predigt wiederholt:[70] Der Richter im Weltgericht ist zugleich derjenige, der die Menschheit erlöst hat und der sie durch Missions- und Taufbefehl zu sich rufen will.

Zusammenfassung: Bereits diese kurze Durchsicht von fünf katholischen und fünf evangelischen Predigten über Mt 25, 31–46 deutet auf signifikante Unterschiede in der inhaltlichen Ausgestaltung hin – insbesondere im Hinblick darauf, wie die Rechtfertigungslehre mit dem Predigttext in Beziehung gesetzt wird. Während bei den katholischen Predigten die Rechtfertigungslehre nur in einem einzigen Fall als Korrektiv gegenüber dem Predigttext in Erscheinung tritt, stellt sich das Bild bei den evangelischen Predigten deutlich anders dar: In drei von fünf Predigten ist die Korrektur des Predigttextes durch die Rechtfertigungslehre ein durchgängiges Thema; in einer weiteren Predigt werden die Rede vom Weltgericht und die Rechtfertigungslehre unverbunden nebeneinander gestellt; und nur in einem Fall wird die Rechtfertigungslehre überhaupt nicht thematisiert.

67 Ebd.
68 Ebd., S. 702 f.
69 Ebd., S. 702.
70 Ebd., S. 700.

III. Eine methodische Analyse

Derartige Beobachtungen verlangen allerdings nach einer methodischen Vergewisserung, und methodische Sicherung führt unvermeidlich dazu, dass sich die Ambitionen reduzieren. Weniger wird in Erfahrung gebracht werden können, dieses wenige aber – wie zu hoffen steht – in methodisch verantworteter Weise.

Dazu wird zunächst ein Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten der Predigt-Analyse geboten. Sodann wird ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Eschatologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster vorgestellt, in dessen Rahmen ein Instrument zur Predigt-Analyse entwickelt wurde, welches auf die hier ausgewählten Predigten angewendet wird. In einem dritten Abschnitt werden schließlich die Ergebnisse aus der inhaltlichen Durchsicht und aus der methodischen Analyse im Hinblick auf die eingangs gestellte Frage diskutiert: *Wie wird die Rede vom Weltgericht als Predigttext zur Geltung gebracht und welche Unterschiede zeigen sich dabei im interkonfessionellen Vergleich?*

1. Verfahren der Predigtanalyse im Überblick

Einen Überblick über die verschiedenen Verfahren der Predigtanalyse, die derzeit angewendet werden, hat Stefanie Wöhrle in ihrer Dissertation geboten, die 2005 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen worden ist.[71] Wöhrle bietet hierin eine Darstellung der wichtigsten Analyse-Methoden aus der Zeit nach 1945 (wobei der Schwerpunkt auf der Diskussion der 70er Jahre und z. T. ab Mitte der 90er Jahre liegt). Demnach kann man die verschiedenen Verfahren in drei Bereiche unterscheiden: Solche, die sich mit den *Selbstäußerungen des Predigers* beschäftigen; solche, die sich mit der *Signalfunktion von Predigten* beschäftigen; und solche, die sich mit der *Darstellungsfunktion von Predigten* beschäftigen.[72] Die Analyse der Selbstäußerung des Predigers bzw. der Predigerin erfolgt z. B. durch die Anwendung der Persönlichkeits-Typologie nach Fritz Riemann, durch die Predigtanalyse, wie sie in den Kursen der klinischen Seelsorge-Ausbildung erfolgt oder durch die transaktionsanalytische Predigtuntersuchung. Die Signalfunktion von Predigten wird untersucht bei der Inhaltsanalyse (auch

71 Wöhrle, Stefanie: Predigtanalyse. Methodische Ansätze – homiletische Prämissen - didaktische Konsequenzen (Homiletische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2006. Der folgende Abschnitt stützt sich vor allem auf diesen Text.

72 Diese Einteilung bezieht sich auf das „Organon-Modell" in Karl Bühlers Sprachtheorie. Demnach hat jedes sprachliche Zeichen drei Ebenen: Erstens die Ebene des Ausdrucks (bezieht sich auf den Sender); zweitens die Ebene des Appells (bezieht sich auf den Empfänger); und drittens die Ebene der Darstellung (bezieht sich auf die mitgeteilten Sachverhalte).

Contentanalyse genannt), bei der sprechakttheoretischen Predigtanalyse und bei der empirischen Hörerbefragung. Die Darstellungsfunktion der Predigt steht bei folgenden Verfahren im Vordergrund: bei der rhetorischen Predigtanalyse, bei der semantischen Predigtanalyse, bei der Analyse von Wertestrukturen in der Predigt, bei Predigtanalyse als Ideologiekritik und bei der Predigtanalyse nach dem „Heidelberger Modell". Jedes dieser Verfahren stützt sich auf jeweils unterschiedliche Theorien und methodische Ansätze. Einzelne Verfahren der Predigtanalyse sollen im folgenden näher beschrieben werden.

Die *Inhaltsanalyse* wird angewendet, wenn große Mengen von Text nach streng statistischen Verfahren untersucht werden sollen, um das Vorkommen bestimmter Signalwörter nachzuweisen.[73] Dieses Verfahren bezieht sich also grundsätzlich auf Predigten, die *schriftlich* vorliegen (und nicht auf das, was die Adressaten *gehört* haben). Es geht bei dieser Suchstrategie um die Analyse von schriftlich fixierter Kommunikation. Ziel ist es, die »Predigtwirklichkeit« wahrzunehmen, also das, was real in der Predigt zur Sprache gebracht wird, um es zur weiteren Auswertung zusammenzustellen. Das Vorgehen ist stark formalisiert und aufwändig: Zunächst muss das Untersuchungsziel bzw. die Forschungsfrage formuliert werden. Daraus werden überprüfbare Hypothesen abgeleitet, welche im Verlauf der Analyse zu stützen oder zu widerlegen sind. Sodann ist das Untersuchungsmaterial festzulegen (welche Quellen? welcher Zeitraum?); evtl. kann hieraus auch eine repräsentative Stichprobe genommen werden. Wichtig ist die Festlegung von »Kategorien«. Eine Kategorie ist die Konkretion möglicher inhaltlicher und formaler Merkmale von Texten im Blick auf eine bestimmte Forschungsfrage und die davon abgeleiteten Hypothesen. Das Ziel ist dabei, die prinzipiell vorfindbare Information auf die in Bezug zur Fragestellung relevante Information zu reduzieren. Die Kategorien bilden also die Voraussetzung dafür, dass überhaupt etwas quantifiziert werden kann. Das entwickelte Kategoriensystem sollte an einer Textstichprobe überprüft und evtl. optimiert werden. Sodann bedarf es einer Schulung der CodiererInnen. In einem Reliabilitätstest wird die Übereinstimmung verschiedener CodiererInnen am selben Textmaterial überprüft, sowie die Übereinstimmung des jeweiligen Codierers am selben Textmaterial (in zeitlichem Abstand). Erst damit sind die Vorarbeiten abgeschlossen und die eigentliche Codierung beginnt. Die Zuordnung der jeweiligen Textelemente zu einer Kategorie wird in einem Codierbogen eingetragen. Diese Daten werden anschließend in einen PC eingegeben und mit entsprechenden Programmen weiter bearbeitet. Dabei wird die relative und absolute Häufigkeit einzelner Textelemente und Kategorien

73 Eine Darstellung dieses Verfahrens findet sich z. B. in Homiletische Arbeitsgruppe Stuttgart/Frankfurt: Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Conentanalyse (Praxis der Kirche, Bd. 15), München 1973, v.a. S. 18–53. Das angewendete Code-Sheet findet man auf S. 180–187.

festgestellt. Die Darstellung und Interpretation der Ergebnisse dient der Überprüfung der eingangs aufgestellten Hypothesen.

Die *sprechakttheoretische Predigtanalyse* geht auf Hans Werner Dannowski zurück.[74] Ihre Grundvoraussetzung besteht in der Annahme, dass jede sprachliche Äußerung eine *Tat* ist (eben ein [Sprech-]»Akt«). Dementsprechend soll untersucht werden, welche Handlungen ein Prediger während seiner Predigt ausführt. Dieses Verfahren konzentriert sich auf die Kommunikationsstruktur der Predigt und darauf, was beim Hörer ankommt, sowie auf die Absicht hinter der Äußerung. Zwar enthält dieser Ansatz viel sprachwissenschaftliche und kommunikationstheoretische Theorie, aber eine genaue Methodik fehlt hier, wodurch die Anwendung dieses Verfahrens erschwert wird. Dementsprechend gibt es auch ein vielfältiges Verständnis dieses Analyse-Verfahrens.

Die *rhetorische Predigtanalyse* wurde von Gert Otto entwickelt.[75] Sie zählt (ebenso wie die weiter unten beschriebenen Verfahren) zu denjenigen Methoden, die sich auf die Darstellungsfunktion von Predigten konzentrieren. Ziel ist hier eine Interpretation der Predigt, die ausgehend von der Form den Inhalt näher beschreibt. Die Homiletik wird hier an die Rhetorik rückgebunden. Dabei geht es nicht nur um die Rhetorik als klassische Formenlehre (um eine poetisch oder literarisch kunstvolle Sprache hervorzubringen), sondern es geht darum, wie der Prediger seinen Vorsatz, bei den HörerInnen etwas zu bewirken, am besten umsetzen kann. Absicht und Form sollen in Übereinstimmung gebracht werden – mit dem Ziel, eine bessere Verständlichkeit zu erreichen. Die rhetorische Predigtanalyse ist also nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ: dem vorfindbaren niedrigen Sprachniveau soll entgegengewirkt werden. Was das Vorgehen betrifft, so gibt es auch hier keine genau festgelegte Methode. Grundsätzlich geht es um eine genaue Untersuchung des Predigttextes (an schriftlich vorliegendem Material). Der Text soll detailliert beschrieben werden, ohne dass man sich in Feinheiten verstrickt. Mögliche Fragestellungen dabei sind: der Aufbau der Predigt insgesamt; die Verwendung bestimmter Wendungen, Wortfelder und Worthäufungen; Sprachstil, Wort- und Satzarten; in welche Situation ist die Predigt eingebettet; welche liturgischen Elemente und Lieder umrahmen die Predigt, werden Zitate, Parodien o.ä. verwendet; welche Stilmittel kommen zum Einsatz; welche Argumentationsstruktur liegt der Predigt zugrunde; gibt es ein Leitmotiv usw. Auch Fragestellungen mit Bezug auf den Prediger sind möglich, z. B.: was will er erreichen; wogegen grenzt er sich ab; welche Rolle weist er sich und seinen HörerInnen zu; wie sind Rationalität und Emotionalität in der Predigt verteilt usw. Es geht also um ein weites, prinzipiell nicht abgeschlossenes Feld an möglichen Fragestellungen,

74 Vgl. hierzu Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik, Tübingen 2002, S. 330–344.

75 Otto, Gert: Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss, Mainz/Leipzig 1999.

wobei sowohl Inhalt als auch Absicht und Wirkung der Predigt in den Blick genommen werden. Hiermit ist bereits die Problemanzeige für dieses Analyse-Verfahren gegeben: Zwar ist dieses Methode relativ einfach anzuwenden, jedoch ist sie zu allgemein. Es fehlt an Kriterien, worauf bei der Analyse zu achten ist. Dadurch wird der Analytiker mit einer schwer überschaubaren Menge an Informationen konfrontiert. Außerdem ist er weitgehend auf sein persönliches Sprachgefühl angewiesen – ohne genau definierte Kriterien bleibt dieses Verfahren subjektiv. Es bedarf einer Anleitung, wie die einzelnen Beobachtungen auszuwerten sind. Vor Anwendung dieses Verfahrens sollte geklärt werden, was eigentlich untersucht werden soll und mit welchen konkreten Fragestellungen dies möglich ist.

Die *semantische Predigtanalyse* wurde u. a. von Wilfried Engemann formuliert.[76] Theoretische Grundlage ist hier die Semantik (Lehre von der Bedeutung) bzw. die Semiotik von Umberto Eco. Die Fragestellung lautet: Welche Bedeutung kann einer Predigt bzw. ihren Teilen zugeordnet werden? D. h. letztlich: Welche Inhalte werden zur Sprache gebracht? Zentral ist hier die Unterscheidung zwischen »Signifikat« und »Signifikant«. Ein Signifikat ist etwas sinnlich Wahrnehmbares (z. B. ein Wort, eine Geste, eine Haltung, ein Gegenstand o. ä.), dem ein Signifikant zugeordnet ist (d. h. eine Bedeutung, die selbst nicht sinnlich wahrnehmbar ist). Nur durch die Verbindung von Signifikat und Signifikant wird Verständigung möglich. Hierzu bedarf es eines »Codes«: Er gibt Auskunft darüber, welche Bedeutung einem Signifikat zuzuordnen ist, d. h. er gibt die Richtung vor, in der die Zeichenbildung zu erfolgen hat. Der Code ist ein »semantisches System«, eine ordnende Struktur für die Bedeutungsfindung. Die Auswahl einer Bedeutung erfolgt nach dieser Theorie immer vor dem Hintergrund einer Opposition: Wenn man weiß, welche Bedeutungen ausgeschlossen wurden, kommt man der gesuchten Bedeutung näher. Für die Predigtanalyse arbeitet man hier mit »semantischen Achsen«, die wie eine Tabelle aufgebaut sind: in der einen Spalte werden die Signifikanten eines Textes notiert, in der anderen Spalte die jeweilige Opposition. Die semantischen Achsen verdeutlichen, innerhalb von welchem »semantischen System« die Zuordnung von Signifikat und Signifikant vorzunehmen ist. So ist es z. B. ein Unterschied, ob das Wort »arm« als Gegensatz zu »reich« gemeint ist (wie in der Umgangssprache) oder als Gegensatz zu »hochmütig« (wie in der Bergpredigt). Schließlich gibt es noch einen sogenannten »operativen Code«: Dies ist ein übergeordneter Code, der regelt, wie verschiedene semantische Systeme miteinander verknüpft werden. Übertragen auf die Predigt bedeutet dies, dass der Prediger die Zuordnung zwar durch die in der Predigt enthaltenen Codes lenkt – die HörerInnen ziehen jedoch zur Entschlüsselung des Gehörten auch ihre eigenen Codes heran und entwickeln so quasi ihre eigene

76 Vgl. Engemann: Einführung in die Homiletik.

Predigt. Der theoretische Hintergrund der semantischen Predigtanalyse ist komplex, ebenso wie die Durchführung dieses Verfahrens: Auch hier wird ausschließlich am Text der Predigt gearbeitet. Es werden Begriffe markiert, die in der Predigt als Signifikanten fungieren. Diese bilden die eine Spalte in der Tabelle. Die andere Spalte wird mit den jeweiligen Signifikanten ausgefüllt. Dieser »Microcode« der Predigt soll in einem größeren semantischen Rahmen, dem semantischen Code verortet werden. Anschließend werden semantische Achsen angefertigt, wozu verschiedene Achsenbegriffe festgelegt werden (z. B. Gottesbild, Menschenbild usw.). In der Predigt vorkommende Bedeutungszuordnungen werden auf einer Seite der Achse notiert – deren Oppositionen werden auf der anderen Seite der Achse ergänzt. Auf diese Weise soll der operative Code des Predigers (sein Weltbild) ermittelt werden.

Schließlich soll hier noch die *ideologiekritische Predigtanalyse* vorgestellt werden, die auf Isolde Meinhard zurückgeht.[77] Hier bildet die kritische Narratologie die theoretische Grundlage, wie sie von Mieke Bals erarbeitet worden ist. Demnach konstituieren Predigten eine Ideologie und werden zugleich von der Ideologie ihrer Umwelt beeinflusst. Ideologiekritik gilt hier als notwendig – gegenüber den biblischen Erzählungen ebenso wie gegenüber deren zeitgenössischer Auslegung in der Predigt. Der Begriff »Ideologie« ist hier (anders als in der Alltagssprache) nicht zwangsläufig negativ bestimmt. Ideologie wird neutral beschrieben als ein System von Ideen, Werten, Erkenntnissen und Glaubensinhalten, welches der praktischen Orientierung und der geistigen Sinngebung dient. Das konkrete Vorgehen bei der Anwendung dieser Methode geschieht folgendermaßen: Es wird an schriftlich vorliegenden Predigten gearbeitet. Die Predigt wird hier wie eine Erzählung (Narration) behandelt. Der Predigtext wird in mehreren Durchgängen untersucht. Zunächst fragt man dabei nach der Art des Textes, nach Sprecher und Thema, nach zentralen Anliegen und Aktionen im Text, nach der Beziehung der Figuren zueinander und nach ihren Charakteren sowie nach der Hierarchie der Bedeutung für die Personen im Text. In einem zweiten Durchgang fragt man danach, welchen eigenen Eindruck man von der Predigt bekommt: Ist sie sympathisch oder unsympathisch? Wo ist Interessantes oder ein Überraschungsmoment auszumachen? Welche persönliche Haltung entwickelt man zum Predigttext, welche Einstellung zu den biblischen Figuren? In einem dritten Durchgang geht es schließlich um eine genauere Untersuchung der Textebene bzw. der Ebene der Sprache. Dabei soll das Verhältnis zwischen der »Erzählstimme« (d. h. der Predigtstimme) und den anderen in der Predigt vorkommenden Figuren und Stimmen analysiert werden. Dabei wird durchgängig unterschieden zwischen der Handlungsebene

77 Meinhard, Isolde: Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 24), Leipzig 2003.

(der Ebene der Geschichte) und der Erzählebene (der Ebene der Ansicht über die Geschichte).

Es gibt noch zahlreiche weitere Verfahren zur Predigtanalyse. Dazu zählt z. B. die *Bild-orientierte Predigtanalyse* nach Jan Hermelink und Eberhard Müske, die *Wertestruktur-orientierte Predigtanalyse* nach Ottmar Fuchs, die *Prediger-orientierte Predigtanalyse* nach Otto Haendler, die *situationsbezogene Predigtanalyse* nach Ernst Lange und die *»theologische« Predigtanalyse* nach Rudolf Bohren (»Heidelberger Modell«).[78] Diese kurze Auswahl soll jedoch genügen, um einige Charakteristika der gängigen Verfahren aufzuzeigen: Fast alle stützen sich explizit auf ein theoretisches System, das außerhalb der Theologie entwickelt worden ist, und versuchen, dieses im Bereich der Homiletik fruchtbar zu machen. Diese Transfer-Leistung ist grundsätzlich zu begrüßen; sie kann jedoch dazu führen, dass ein Überhang an Theorie übernommen wird, welcher für die Predigtanalyse im Ergebnis nicht unbedingt benötigt wird (wie z. B. die Semiotik bei der semantischen Predigtanalyse). Einige Analyse-Verfahren sind in ihrer theoretischen Grundlegung unnötig kompliziert, bleiben in Bezug auf ihre konkrete Durchführung jedoch unterbestimmt (dies gilt insbesondere für die rhetorische Predigtanalyse). Auch kann es vorkommen, dass sich die übernommene Theorie nur sehr bedingt auf Predigttexte anwenden lässt (dies gilt z. B. für die kritische Narratologie innerhalb der ideologiekritischen Predigtanalyse: Zwar kann man bei einer Gleichnis-Erzählung die Beziehung der Figuren untereinander untersuchen – aber was geschieht, wenn der Predigt ein Lehrtext aus dem Römerbrief zu Grunde liegt, der nicht als Narration behandelt werden kann?)

Vor diesem Hintergrund wurde im Eschatologie-Projekt an der Universität Münster ein eigenes Analyse-Instrument entwickelt, um eine größere Anzahl von Predigten zu untersuchen. Dabei sind wir für die Hypothesenbildung nah bei der Forschungsfrage geblieben, die wir uns gestellt haben, sowie von dem für die Untersuchung ausgewählten Textmaterial. Wir haben uns in besonderer Weise darum bemüht, eine Methode zu entwickeln, die möglichst textnah operiert. Im Grundsatz besteht unser Analyse-Instrument aus der Kombination von zwei Reihen von Kategorien. Diese haben wir näher definiert und in einer Anleitung für die CodiererInnen zusammengefasst. In mehreren Probeläufen haben wir unser Kategoriensystem optimiert und einen Reliabilitätstest durchgeführt. Schließlich haben wir einen Codierbogen erarbeitet, auf dem unsere Ergebnisse eingetragen werden können, bevor sie in einen PC eingespeist und mit einem Statistikprogramm weiter bearbeitet werden. Die Arbeit unseres Forschungsprojekts und das dabei entwickelte Analyse-Instrument sollen im Folgenden vorgestellt werden, bevor die Predigtanalyse auf die

78 Vgl. Bohren, Rudolf/Jörns, Klaus-Peter (Hg.): Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, Tübingen 1989.

hier ausgewählten zehn Predigten angewendet wird.

2. Ein Forschungsprojekt zur Eschatologie und ein Instrument zur Predigtanalyse

Das Forschungsprojekt zur Eschatologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität besteht seit Juni 2008. Es trägt den Titel „Die Rede vom Jenseits als Rede für das Diesseits" und beschäftigt sich mit der pragmatischen Funktion eschatologischer Rede. Dabei geht es um eine dreifache Fragestellung: *Was* sagen eschatologische Texte – *wie* und *wozu* (d. h.: welche Veränderung in Einstellung und Verhalten wollen sie bei ihren HörerInnen bewirken)? Die Texte, auf die sich unsere Untersuchung bezieht, stammen zum einen aus dem Neuen Testament; zum anderen geht es um die Reflexion dieser Tradition in der Dogmatik und lehramtlichen Verkündigung; und schließlich um die Art und Weise, wie eschatologische Rede in der Predigt geschieht. Dieses Projekt vollzieht sich also in interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen den Fächern Exegese des Neuen Testaments (vertreten durch Prof. Dr. Martin Ebner), Dogmatik und ökumenische Theologie (vertreten durch Prof. Dr. Dorothea Sattler) sowie Homiletik (vertreten durch Prof. Dr. Reinhard Feiter). Ein wichtiger gemeinsamer Fokus unserer Arbeit ist die Untersuchung der Rede vom Weltgericht in Mt 25, 31–46: Im Teilprojekt Neues Testament wird u. a. untersucht, wie die Kriterien des Weltenrichters im Rahmen frühjüdischer Eschatologien einzuordnen sind und welcher Akzent damit für die Lebensorientierung der Adressaten gesetzt werden soll. Im Teilprojekt Dogmatik werden lehramtliche Texte analysiert, in denen Mt 25, 31–46 aufgegriffen wird, und es wird gefragt, welche Sprechakte dabei mit welcher intendierten Wirkung vollzogen werden. Im Teilprojekt Homiletik werden schriftlich vorliegende Predigten über Mt 25, 31–46 analysiert.[79] Bislang

79 Zum Zusammenhang zwischen Eschatologie und Homiletik vgl. u.a. Betz, Otto: Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung, Würzburg 1965; Bohren, Rudolf: Geist und Gericht. Arbeiten zur praktischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 1979; Dahlgrün, Corinna: Nicht in die Leere falle die Vielfalt irdischen Seins (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 33), Frankfurt 2001; Ebertz, Michael: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Zeitzeichen, Bd. 14), Ostfildern 2004; Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens, Mainz 1999; Fuchs, Ottmar: Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007; Gruber, Franz: Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg 2007; Höhn, Hans-Joachim: versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit (GlaubensWorte), Würzburg 2003; Körtner, Ulrich: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988; Thielicke, Helmut: Gericht und Heimsuchung. Untersuchungen zur Frage der »konkreten« Gerichtspredigt sowie darüber, ob eine theologische Geschichtsdeutung erlaubt sei (Forschungen der Evangelischen Akademie, Bd. 4), Tübingen 1948; Vorgrimler, Herbert: Geschichte der Hölle, München 1993; Walbrunn, Peter: Der Gerichtsgedanke in der Verkündigung. Eine Untersuchung zur

wurde dazu Material aus einschlägigen Predigtzeitschriften ausgewertet (vor allem aus „Der Prediger und Katechet"), sowie aus verschiedenen Internet-Foren. Es ist geplant, durch eine Umfrage in verschiedenen Diözesen auch neues Datenmaterial von aktuell gehaltenen Predigten zu erheben (die Perikope vom Weltgericht war in der katholischen Leseordnung zuletzt als Predigttext vorgesehen am Christkönigssonntag 2008). Das Teilprojekt Homiletik beschäftigt sich vor allem damit, *wie* die eschatologische Rede in der Predigt »funktioniert«. Dazu gehen wir aus von der Frage nach den »*Anknüpfungen*« im Predigttext.[80]

Nach den Anknüpfungen im Predigttext zu fragen, beinhaltet erstens eine Hypothese, aus der sich zweitens ein Analyse-Ansatz ergibt, welcher drittens ein Analyse-Instrument erfordert:

(1) Die Hypothese lautet: Was eschatologische Rede „ist", d. h. *wonach* sie sich richtet (ihre regulative Dimension) und *woraufhin* sie geschieht (ihre intentionale Dimension), darüber wird in der Predigt (je) (neu) auf die Weise der »Anknüpfung« entschieden.

Bereits die ersten Beobachtungen zu den ausgewählten Predigten haben ja gezeigt, dass darin an Mt 25, 31-46, an Bekenntnistraditionen sowie an diverse andere Texte, Ideen, Fragen oder Umstände (wie z. B. Vorgaben des Kirchenjahres) angeknüpft wird, aber je anders. Nicht alle Predigten beinhalten dieselben Anknüpfungen, und selbst wo dieselben Anknüpfungs-*Punkte* gegeben sind, geschieht doch das *Anknüpfen* nicht in derselben Weise.

(2) Wird diese Beobachtung formalisiert, dann ergibt sich daraus folgender möglicher Ansatz einer Analyse: Anknüpfen ist Eingehen auf anderes in der Weise eines »Antwort-Gebens«, mit der für das Antworten konstitutiven Differenz zwischen dem, *worauf* geantwortet wird, und dem, *was* geantwortet wird. Nun gilt zwar für die Predigt in besonderer Weise, dass sie nicht voraussetzungslose Rede ist, nichtsdestoweniger »ereignet« auch sie sich in der Weise des Anknüpfens. Das, worauf in der Predigt eingegangen wird, zeichnet »die Antwort« (den Inhalt der Predigt) zwar vor (insofern es Fragerichtungen, Kriterien, Lösungspfade, Imperative u. a. m. anbietet), aber es determiniert diese Antwort nicht. Deshalb nimmt »das Antworten« (die jeweilige Realisierung eschatologischer Rede in der Predigt) unvermeidlich selektive und kreative Züge an.[81]

Wirkungsgeschichte des biblischen Gerichtsgedankens am Beispiel der Zeitschrift *Der Prediger und Katechet* sowie ausgewählter Evangeliumsperikopen der erneuerten Leseordnung (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 541), Frankfurt 1995.

80 Die folgenden Ausführungen verdanken sich wesentlich den Anregungen von Professor Reinhard Feiter, dem dafür an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

81 Zum theoretischen Hintergrund vgl. Feiter, Reinhard: Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie (Theologie und Praxis, Bd. 14), Münster 2002.

(3) Um die Frage nach den Anknüpfungen in einer Predigt in kontrollierter Weise untersuchen zu können, haben wir unser Analyse-Instrument entwickelt: Diese Entwicklung war ein längerer Prozess, und das Erhebungsschema bzw. der Fragebogen, der dabei entstand, hat verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen. Dabei wurde er jeweils an mehreren Beispiel-Predigten erprobt, und zwar von zwei verschiedenen Personen unabhängig voneinander. Die Ergebnisse bei der Anwendung des Fragebogens (die durchaus unterschiedlich ausfielen) wurden dann miteinander verglichen. Die bei der Analyse mit diesem Instrument aufgetretenen Erfahrungen und Schwierigkeiten wurden gemeinsam diskutiert und für die Entwicklung einer neuen Version des Fragebogens ausgewertet. Dieses Verfahren wurde mehrere Male wiederholt. Dabei hat sich gezeigt, dass das Frageraster am Anfang zu komplex konzipiert war. Im Laufe der Zeit wurde es deshalb immer mehr vereinfacht und auf das Wesentliche konzentriert. Dieses Wesentliche, nämlich die verschiedenen – wie wir es nennen – »Ebenen« der Anknüpfung, wurde zugleich immer differenzierter erfasst. Wurden hier zunächst fünf verschiedene Ebenen unterschieden, so waren es am Ende sieben verschiedene Ebenen der Anknüpfung, nämlich:

(A) Anknüpfung am Predigttext;
(B) Anknüpfung an anderen biblischen Texten;
(C) Anknüpfungen an der eigenen Person;
(D) Anknüpfungen an den (impliziten) ZuhörerInnen;
(E) Anknüpfung an Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik;
(F) Anknüpfungen an Theologie, Liturgie, Kirche;
(G) Anknüpfung an weiteren Quellen der Deutung (z. B. Literatur, Kunst, Psychologie).

Für eine jede Anknüpfung lässt sich nun weiterhin fragen, welche »Funktion« sie für die Entwicklung und Profilierung des Predigt-Gedankens hat. Hier wurden sechs verschiedene Funktionen unterschieden:

(I) Wecken von Aufmerksamkeit;
(II) Erklärung, Sachinformation;
(III) Argument pro und contra, Problematisierung;
(IV) Veranschaulichung, Beispiel;
(V) Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis;
(VI) Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive.

Die Kombination der sieben Anknüpfungs-Ebenen mit den sechs verschiedenen Funktionen ergibt eine Summe von insgesamt 42 Feldern. Sie stellen das „Gerüst" unseres Analyse-Instruments dar. Für jede analysierte Predigt lässt sich so ein spezifisches Profil ermitteln. Um eine einheitliche Anwendung des Fragebogens zu gewährleisten, wurde außerdem eine Schulung für die CodiererInnen entwickelt, sowie ein Manual zu den einzelnen Kategorien, in dem die verschiedenen Ebenen und Funktionen,

die in einer Predigt untersucht werden sollen, erläutert sind. Um eine größere Anzahl von Predigten auswerten zu können, wurde das Statistik-Programm SPSS 17.0 zur Hilfe genommen und mit diesem Programm eine Datei für die Auswertung unserer Daten eingerichtet.

Für die konkrete Durchführung einer solchen Predigtanalyse muss der schriftlich vorliegende Text zunächst in Satzeinheiten unterteilt werden. Diese werden fortlaufend nummeriert. Sodann werden in der Predigt einzelne Wörter bzw. Wortgruppen in sieben verschiedenen Farben markiert, um sie den verschiedenen Ebenen der Anknüpfung zuweisen zu können. Dabei sind auch Mehrfachnennungen möglich. So stellt z. B. eine Bezugnahme auf den „Volkstrauertag" in einer evangelischen Predigt sowohl eine Anknüpfung an Ebene F dar (Theologie, Liturgie, Kirche), als auch an Ebene E (Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik), denn der Volkstrauertag wird in Deutschland ebenso im kirchlichen wie auch im nationalen Kontext begangen. Ein Begriff wie „Richter" kann, je nach Bedeutung, eine Anknüpfung an Ebene E oder an Ebene A (Predigttext) oder an beides sein. Ist „Richter" ein Zitat aus einem anderen Bibeltext, so stellt dieses Wort eine Anknüpfung an Ebene B dar (andere biblische Texte); in der Verknüpfung „als Weltenrichter sitzt Christus auf dem Thron" ist (auch) eine Anknüpfung an Ebene F gegeben (Theologie, Liturgie, Kirche) – und wenn auf eine künstlerische Darstellung von Christus als Weltenrichter verwiesen wird, so bedeutet dies eine Anknüpfung an Ebene G (weitere Quellen der Deutung wie Literatur, Kunst, Psychologie). Für die richtige Zuordnung kommt es also immer auf den Sinnzusammenhang an. Nachdem der Predigttext in dieser Weise bearbeitet worden ist, wird auf dem tabellarischen Fragebogen für jedes einzelne der markierten Wörter eingetragen, welche Funktion die betreffende Anknüpfung innerhalb der Predigt erfüllt. Dazu wird die Nummer des Satzes, in welchem das Wort vorkommt, in das jeweilige Feld eingetragen. Anhand dieser Numerierung sind die vorgenommen Zuordnungen auch später noch nachvollziehbar und können bei Bedarf bis zum Predigttext zurückverfolgt werden. Auch bei diesem Arbeitsschritt sind Mehrfachzuweisungen möglich. Stellt ein Prediger eine Frage wie „Ewige Verdammnis – kann das die Botschaft Jesu sein?", so bilden hier die beiden Wörter „ewige Verdammnis" eine (implizite) Anknüpfung an den Predigttext (Mt 25, 41.46), und sie erfüllen zum einen die Funktion I (Wecken von Aufmerksamkeit), zum anderen die Funktion III (Argument pro und contra, Problematisierung). Hat man die gesamte Predigt auf diese Weise analysiert, so ergibt sich ein spezifisches Profil, welches mit anderen Predigten verglichen werden kann. Zu welchen Ergebnissen man gelangt, wenn man diese Form der Predigtanalyse auf die hier ausgewählten zehn Predigten anwendet, soll nun dargestellt werden.

3. Ergebnisse der Analyse

Zu der Frage, die uns hier im besonderen beschäftigt, nämlich wie in Predigten mit dem Gegensatz umgegangen wird, in dem die Rede vom Weltgericht zur christlichen Rechtfertigungslehre steht, und ob sich hier ein konfessionsspezifischer Unterschied ergibt – zu dieser Frage kann man keine *direkten* Hinweise aus der formalen Predigtanalyse entnehmen. Denn eine Bezugnahme auf die Rechtfertigungslehre, sei es explizit oder implizit, stellt eine Anknüpfung an die Ebene F in unserem Fragebogen dar (Theologie, Liturgie und Kirche). Wenn ein Prediger statt dessen das leuchtende Beispiel der Heiligen hervorhebt, also eine inhaltlich ganz anders geartete Aussage trifft, so ist dies ebenfalls eine Anknüpfung an Ebene F, die möglicherweise auch in der gleichen Funktion getroffen wird. Die *inhaltlichen* Schwerpunkte einer Predigt sind durch diese Art der Predigtanalyse also nicht darstellbar. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn hier geht es ja um eine *formale* Analyse. Auch besteht das Ziel dieser Predigtanalyse nicht darin, lediglich solche Beobachtungen zu bestätigen und zu objektivieren, die bereits bei einer inhaltlichen Durchsicht der Predigt gemacht werden können, sondern es geht darum, *zusätzliche* Erkenntnisse zu gewinnen. Hieraus können sich dann allerdings *indirekte* Hinweise auf die theologische Struktur des Textes ergeben, insofern als Form und Inhalt der Predigt zusammenhängen.

So fällt auf, dass in den fünf evangelischen Predigten die Funktion III (Argument pro und contra, Problematisierung) insgesamt stärker ausgeprägt ist, als in den fünf katholischen Predigten (wobei diese Funktion in *allen* Predigten die stärkste Ausprägung hat). Dies deutet darauf hin, dass sich die evangelischen Prediger noch mehr als ihre katholischen Kollegen mit der Aussage von Mt 25, 31–46 auseinander setzen und um ein angemessenes Verständnis ringen. Ein weiterer signifikanter Unterschied zwischen den evangelischen und den katholischen Predigten besteht darin, dass die Anknüpfungen an Ebene B (andere biblische Texte) bei den evangelischen Predigten häufiger vorkommen. Der »harten« Rede vom Weltgericht werden regelmäßig tröstliche Schriftstellen entgegengesetzt, um die Gerichtsrede im Zusammenhang der Rechfertigungslehre zu verorten. Aber auch Anknüpfungen an Ebene A (Predigttext) kommen in den evangelischen Predigten deutlich häufiger vor – hier zeigt sich der Charakter der evangelischen Predigt als »Auslegung des Wortes«: Während die Predigt im katholischen Gottesdienst eher dazu dient, die Gläubigen für ihr Leben im Alltag zu ermutigen, sind evangelische Predigten mehr biblisch orientiert und haben einen verstärkt diskursiven, bisweilen akademischen Akzent. Dies wird durch die Predigtanalyse bestätigt – ebenso wie die Tatsache, dass die evangelischen Predigten um mindestens ein Viertel länger sind als die katholischen Homilien.

Diese Ergebnisse sind durchaus erwartungsgemäß. Jedoch führt unsere

Predigtanalyse auch zu anderen, überraschenden Entdeckungen: Am erstaunlichsten ist wohl die Tatsache, dass in den fünf katholischen Predigten eine Anknüpfung in der Funktion VI (Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive) an keiner einzigen Stelle vorkam. Bei der Predigtanalyse geschieht es nur selten, dass es für eine bestimmte Ebene oder Funktion in der gesamten Predigt überhaupt kein Vorkommnis gibt – dass dies in einer bestimmten Funktion für alle fünf Predigten gleichzeitig zutrifft, ist jedenfalls bemerkenswert. Und dies um so mehr, als der Predigttext selbst ja eine ganz massive Ermahnung beinhaltet (einschließlich der Androhung von ewiger Verdammnis). Eine mögliche Erklärung für diese Beobachtung wäre, dass der Predigttext bereits so viel Gerichtsrede enthält, dass die Prediger sich dazu herausgefordert sehen, dies durch eine Botschaft des Trostes auszugleichen. Jedenfalls ist die Funktion V (Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis) in allen zehn Predigten – mit Ausnahme von Predigt (9) – deutlich stärker ausgeprägt als die Funktion VI. Ob die Vermutung zutrifft, dass es eine Tendenz zum Ausgleich zwischen Predigttext und Predigt gibt, müsste durch die Analyse von weiteren Predigten zu Mt 25, 31–46 und zu anderen Bibeltexten überprüft werden.

Auch ist es auffällig, dass die Funktion VI nur bei einer der evangelischen Predigten fehlt; bei vier von fünf evangelischen Predigten ist sie vorhanden. Allerdings ist hier Vorsicht geboten, um nicht zu falschen Schlussfolgerungen zu gelangen: Die Handlungsaufforderung in den evangelischen Predigten besteht zumeist nicht darin, gute Werke nach dem Vorbild des Evangeliumstextes zu tun, sondern sie hat eine andere Ausrichtung. So heißt es z.B. in Predigt (10) in Satzeinheit 114 f.: „Lasst uns den Weg Jesu an das Kreuz mitgehen und lesen und hören, wofür er gestorben ist. Damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben."[82] Formal wird hier eine Anknüpfung an einen alternativen Bibeltext geboten (Joh 3, 16), inhaltlich wird ein klarer Bezug auf die Rechtfertigungslehre genommen – in der Predigtanalyse wird dies als „Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive" eingeordnet, ebenso wie als „Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis". Dies ist ein Beispiel dafür, wie die inhaltliche und die formale Ebene bei der Predigtanalyse von einander unabhängig betrachtet werden müssen.

Zusätzlich zu den bisher mitgeteilten Beobachtungen ermöglicht unser Analyse-Instrument eine Vielzahl von weiteren Einsichten, die bei weiteren Predigtanalysen bestätigt worden sind. Hierzu gehört u. a. der Aufweis von bestimmten Anknüpfungskonstellationen, wie sie in Predigten häufig vorkommen (ohne dass sich hierbei eine konfessionsspezifische Ausprägung feststellen lässt). Einige Beispiele hierfür seien genannt: Die Funktion I (Wecken von Aufmerksamkeit) erfolgt typischerweise zu Beginn einer Predigt (zumeist gleich im ersten Satz); bisweilen kann sie auch ge-

82 Wagner: Der Liebe Gericht – des Richters Liebe, S. 702 f.

gen Ende (etwa im letzten Drittel) noch einmal wiederholt werden. Des öfteren ist Funktion I mit einer Anknüpfung an Ebene E (Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik) oder Ebene G (weitere Quellen der Deutung) verbunden. Die Funktion V (Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis) findet sich dagegen zumeist am Ende einer Predigt. Sie wird in quantitativer Hinsicht nur selten eingesetzt – qualitativ betrachtet kommt sie jedoch um so wirkungsvoller zum Einsatz. Diese Wirkung wird erzielt zum einen durch ihren sparsamen Gebrauch, zum anderen durch ihre Stellung am Ende der Predigt und schließlich dadurch, dass Funktion V häufig mit einer Anknüpfung an Ebene C koinzidiert (Anknüpfung an die eigene Person). Dass ein Prediger in der Ich-Form von sich selbst spricht, auch dies kommt in Predigten nur selten vor – wenn es jedoch geschieht, lässt es die HörerInnen aufmerken. Wird in einer solchen persönlichen Form ein Bekenntnis formuliert (Kategorie C IV), so kann dies eine nachhaltige Wirkung entfalten.

Während die Anknüpfung an die eigene Person selten ist, zeigt sich die Anknüpfung an die (impliziten) ZuhörerInnen (Ebene D) als durchgängiges rhetorisches Element in Predigten. Sie ist überall dort gegeben, wo von „wir alle", „unser Glaube" usw. gesprochen wird. Aber auch neutralere Formulierungen wie „ein Christenmensch" deuten darauf hin. Wenn sich die Anknüpfungen an Ebene D in einer Predigt übermäßig häufen, könnte dies ein Hinweis darauf sein, dass der Prediger seine HörerInnen zu stark vereinnahmt (möglicherweise in Ermangelung überzeugender Argumente). Ebenso erscheint es problematisch, wenn Funktion VI (Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive) oder Funktion II (Erklärung, Sachinformation) in einer Predigt dominiert, ohne dass sie durch andere Funktionen ausgeglichen wird. Beziehen sich die Erklärungen oder auch die Problematisierungen (Funktion III) vor allem auf Ebene F (Anknüpfung an Theologie, Liturgie, Kirche) so steht zu vermuten, dass diese Predigt zu stark abgehoben von der Lebenswelt der HörerInnen ist und sich vor allem im innertheologischen Diskurs bewegt. (Eine Häufung in Kategorie F III lässt sich bei den hier ausgewählten Beispielen für Predigt (4) feststellen.)

Predigten unterscheiden sich im Hinblick darauf, auf welchen Ebenen sie bevorzugt anknüpfen. Auch gibt es Unterschiede dabei, auf wie vielen verschiedenen Ebenen angeknüpft wird. Wenn eine Predigt Anknüpfungen auf mehreren Ebenen bietet, wirkt sie vielseitiger und lebendiger, als wenn sie sich auf eine bestimmte Ebene beschränkt. Andererseits kann die Botschaft besonders eindrücklich sein, wenn eine bestimmte Ebene der Anknüpfung dominiert. Es brauchen also nicht alle Ebenen in jeder Predigt vorzukommen, schon gar nicht mit gleicher Häufigkeit. Eine Anknüpfung an Ebene G (weitere Quellen der Deutung wie Literatur, Kunst, Psychologie) kommt in den von uns untersuchten Predigten auffallend selten vor – wo sie geleistet wird, stellt sie zumeist eine deutliche

Bereicherung dar und entfaltet zahlreiche Funktionen für die Entwicklung des Predigtgedankens. Insofern sollte die Anknüpfung an diese Ebene in der Predigt verstärkt zur Geltung kommen.

Die Entwicklung einer Kriteriologie für gelungene Predigten und speziell für die eschatologische Rede sowie eine daraus abgeleitete Formulierung konkreter »homiletischer Imperative« ist eine Zielsetzung für die weitere Forschungsarbeit innerhalb unseres Eschatologie-Projekts. Damit dies aber geleistet werden kann, bedarf es noch einer größeren Anzahl von weiteren Predigt-Analysen und ihrer Auswertung. Insofern sind die hier angestellten Überlegungen nur als ein erster, vorläufiger Hinweis und als ein Einblick in die laufende Arbeit unseres Projekts zu verstehen.

Katechumenat und Integration

Walter Krieger
Helmut Krätzl
Hubert Findl
Regina Polak
Norbert Stigler
Alois Schwarz
Johannes Panhofer
Ursula Struppe
Walter Krieger

Walter Krieger

Integration

Das europäische Treffen für den Katechumenat in Wien

Vom 30.4.-4.5.2009 hat in Wien das 22. Europäische Treffen für den Katechumenat zum Thema INTEGRATION stattgefunden.

Daran haben über 80 Personen aus 22 Ländern teilgenommen (Deutschland, Frankreich, Schweiz, Großbritannien, Niederlande, Belgien, Luxemburg, Spanien, Portugal, Italien, Slowenien, Moldawien, Ungarn, Slowakei, Tschechische Republik, Polen, Litauen, Russland, Weißrussland, Finnland, Schweden, Österreich). Aus Schweden und Finnland waren auch Delegationen der lutherischen Kirche vertreten, womit die freundschaftliche ökumenische Tradition dieser Begegnungen fortgesetzt wurde. Die erstmalige Teilnahme einiger osteuropäischer Länder hat zugleich die europäische Dimension erweitert. (Zum Vergleich: 2007 in Italien und 2005 in Schweden haben jeweils 17 Länder teilgenommen.)

Katechumenat in Europa

Der Kongress in Wien steht in einer langen Tradition, die in Frankreich ihren Ursprung hat.

In diesem Sinn hat die neue Geschichte des Katechumenats in Europa im Jahr 1950 begonnen. Seit dieser Zeit waren es zumeist einzelne Personen, die den Katechumenat entdeckten und vorantrieben. In einigen Ländern (z.B. Frankreich und Belgien) standen religiöse Gemeinschaften hinter diesem Anliegen. Anderswo wurden durch Bischofskonferenzen oder bischöfliche Initiativen entscheidende Impulse gegeben (z.B. Italien, Spanien, Frankreich und Österreich). In Großbritannien ging der Katechumenat von einem anglikanischen Priester aus, der sich von Frankreich inspirieren ließ. So verlief die Entwicklung in den einzelnen Ländern, sogar in einzelnen Regionen, höchst unterschiedlich.

Seit 1971 gibt es regelmäßig Europäische Treffen für den Katechumenat (EuroCat), die alle zwei Jahre stattfinden (1). Diese werden jeweils von einem Team aus dem einladenden Land vorbereitet. Inhaltlich geht es dabei um ein zentrales **Thema** im Katechumenat, das zugleich **von wesentlicher Bedeutung für die gesamte Pastoral ist**.

Ein wichtiges Element von EuroCat ist **der internationale Erfahrungsaustausch** über die Entwicklung des Katechumenats in den

einzelnen Ländern, darüber hinaus über aktuelle pastorale und katechetische Schwerpunkte sowie über die Situation des Glaubens und der Kirchen in Europa insgesamt.

Eine besondere Erfahrung sind die Begegnungen mit den Vertretern der verschiedenen Länder und Konfessionen sowie des Gastgeberlandes. Denn einer der interessantesten Punkte in der Geschichte des Katechumenats in Europa ist **der ökumenische Aspekt**. Das wird durch die regelmäßige Anwesenheit der anglikanischen, der schwedisch-lutherischen Kirche oder – seit kurzem – der finnisch-lutherischen Kirche bestätigt. Der Katechumenat hat die Ökumene weiterentwickelt: das Bewusstsein der Taufe als gemeinsame, verbindende Grundlage aller Christen. Denn die Taufe ist die fundamentale Quelle der Gemeinschaft und Beziehung zwischen den christlichen Kirchen. Der Katechumenat in Europa bestärkt damit den ökumenischen Prozess.

Zur Teilnahme sind „nationale Verantwortliche" eingeladen, die von einer kleinen Delegation begleitet sein können. Allerdings ist die Situation des Katechumenats in den einzelnen Ländern höchst unterschiedlich, so dass es manchmal keinen nationalen Verantwortlichen gibt. Dann ist es jedoch sinnvoll und wünschenswert, wenn eine möglichst offizielle Kontaktperson kommen kann, die für den Katechumenat bzw. das aktuelle EuroCat-Thema Interesse hat – und die dann etwas von den Erfahrungen weitergeben kann.

Christ-Werden

Damit Menschen den Glauben kennenlernen konnten, entwickelte die Kirche im

2. Jahrhundert den Katechumenat: eine schrittweise, ganzheitliche Einführung in den christlichen Glauben und den christlichen Lebensstil, der durch mehrere Feiern (Riten) vertieft und inspiriert wurde. Der / die Katechumene wurde dabei von einzelnen Christen oder einer christlichen Gemeinschaft begleitet.

Im frühen Mittelalter hatte sich die Kirche etabliert und weit verbreitet. Erwachsene Taufbewerber wurden selten. In dieser Situation, in der der christliche Glaube gesellschaftlich selbstverständlich wurde, entwickelte sich eine neue pastorale Praxis: die Taufe von Kleinkindern. Damit geriet der Katechumenat weitgehend in Vergessenheit.

Mit der weltweiten Missionstätigkeit der Kirche – vor allem im 18. und 19. Jahrhundert – wurde der Katechumenat in den verschiedenen Kontinenten neu entdeckt.

In Europa und Nordamerika erwachte das Bewusstsein für die

Notwendigkeit einer katechumenalen Einführung in den Glauben in der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Die Einrichtung des Katechumenats wurde weltweit vom II. Vatikanischen Konzil wieder belebt (Sacrosanctum Concilium 64, Ad Gentes 14): Er soll ein lebendiger Prozess der Einführung in den Glauben und das Leben der Kirche sein.

1972 wurde dies im „Ritus der Eingliederung Erwachsener in den Glauben" (OICA) detailliert beschrieben.

Das Allgemeine Direktorium für die Katechese (2001) sieht den Katechumenat als Modell für die gesamte Pastoral und Katechese (Nr. 90).

Das Selbstbewusstsein der Kirchen und der einzelnen Gläubigen hat sich verändert. In der Kirche wächst das Bewusstsein, „Dienerin" zu sein und im Dialog mit der Gesellschaft deren Weiterentwicklung zu gestalten. Aber auch eine säkulare Gesellschaft „braucht" Religion – sie ist eine gesellschaftliche Realität und hat Auswirkungen. Religion ist eine persönliche, aber keine rein private Angelegenheit.

Wo Menschen den christlichen Glauben entdecken, finden sie im Katechumenat einen Weg, der ihrer persönlichen Situation angepasst wird und der zugleich die Verbindung zur christlichen Gemeinschaft eröffnet.

Im Mittelpunkt steht nicht das Bestreben, neue Mitglieder für die eigene Konfession zu gewinnen, sondern Menschen zu helfen, den Anruf Gottes im eigenen Leben besser verstehen und folgen zu können.

Der katechumenale Weg beinhaltet eine grundlegende Phase der Einführung, in der man sich für Gott und für die Botschaft des Evangeliums öffnet, um dessen Bedeutung für das eigene Leben zu entdecken. Im Zentrum der Botschaft steht Jesus Christus.

Der katechumenale Prozess stellt eine Erfahrung eines „Glaubens auf dem Weg" dar, der eng mit der christlichen Gemeinschaft verbunden ist. Dies führt zu einer persönlichen Beziehung zu Gott im Gebet, zu einem Teilen des Glaubens mit den Mitchristen und zu einem Engagement für diese Welt.

Und bei einem solchen Christ-Sein in einem Engagement für die Welt sind wir bei vielen hochaktuellen und substantiellen pastoralen Fragen, z.B. bei der Frage nach der Integrationsfähigkeit des Glaubens und der Gläubigen.

Das Thema: Integration

Thematisiert wurde vor allem die „menschliche" Seite von Integration: Was bedeutet es für die Menschen, für die einzelnen und für die Gemeinschaften, wenn „jemand Neuer" kommt? – Hier wird deutlich, dass Integration von allen Offenheit, Lernbereitschaft und Entwicklungsfähigkeit voraussetzt. Integration verlangt Veränderung und Bewegung von beiden Seiten. Denn der Einzelne muss einer Gemeinschaft tatsächlich angehören wollen – und diese kann erhoffen, durch „Neue" letztlich zu gewinnen, auch wenn es zeitweise Schwierigkeiten gibt.

Bei der Begegnung mit Menschen, die als Erwachsene erstmals näheren Kontakt mit der Kirche gefunden haben, wurde erfahrbar, wie sehr z.B. ihre Freude ausstrahlt. Das ändert oder löst zwar kein einziges Problem, aber eine Grundeinstellung wird positiv beeinflusst: und das macht vieles leichter. Oder: die Fragen, die Interessen oder das Unverständnis gegenüber manchen Traditionen hilft, diese neu zu entdecken und deren Sinn neu bewusst zu machen oder lässt ihre Überholtheit durchschauen. Neue ändern damit also nichts direkt, aber sie geben Anstoß und sie sind Herausforderung für eine Weiterentwicklung.

Was für die Integration von Einzelnen in kleinen Gruppen gilt, funktioniert ähnlich in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen. Deshalb kann etwa die Art und Weise, wie Pfarrgemeinden „Neuen" respektvoll und akzeptierend begegnen, ein Beispiel für viele Felder menschlichen Zusammenkommens sein. (Wir haben solche Pfarren besucht.)

Ein besonderer Fall ist sicherlich, wenn „jemand Neuer" kommt, um als Erwachsener getauft zu werden und um sich darauf in einem monatelangen (zumeist 1-2 Jahre dauernden) Katechumenat vorzubereiten. Die Zahl dieser Taufbewerber steigt in allen Ländern und Konfessionen – nicht zuletzt durch einen ca. 50%igen Anteil von Migranten. (2008 gab es in Österreich 265 Erwachsenentaufen, in Deutschland über 3500.)

Das Modell des Katechumenats wird heute auch für andere Bereiche des kirchlichen Lebens entdeckt (Liturgie, Sakramentenvorbereitung, Glaubenvertiefung usw.). Es bietet auch Anknüpfungspunkte für aktuelle (gesellschaftliche) Fragen.

Beim Thema Integration ist dies der Fall, wenn man dabei die Menschen in ihrem Mensch-Sein im Blick hat, und nicht (nur) als wirtschaftlichen Faktor, als politisches Reizthema, als juristisches Problem, als kulturelle Herausforderung oder als soziales Phänomen. Natürlich geht es – auch – um diese Faktoren, Themen, Probleme und Herausforderungen, aber man kann ihnen „menschlich" begegnen: und das steigert die Chancen, dass Integration gelingt.

Katechumenat und Integration

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass ein gesellschaftlich bedeutsames Thema wie „Integration" mit einem so religiös spezifischen Vorgang wie dem Katechumenat in Verbindung stehen kann. Deshalb einige Hinweise auf das Dokument zur „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" (OICA – Ordo Initiationis Christianae Adultorum) (2).

Nr. 10: Neben religiösen Motiven sind auch soziale Motive für Erwachsene wesentlich, die um die Taufe bitten. Sie wollen dazugehören und eine Heimat finden.

Nr. 12 sieht es als Mangel, wenn die Vorbereitung individuell geschieht, ohne dass die vom Katechumenat her angezielte, ganzheitlich und inmitten der Gemeinde erfolgende Hinführung zum Glauben und Vorbereitung auf die Sakramente zum Tragen kommen kann. Wichtig ist, dass ein Christ-Werden in einer christlichen Gemeinschaft ein Geben und Empfangen auf Seiten der Kirche und der Bewerber ist.

Nr. 13: Integration ist nicht einseitig. Sicher: der Katechumene ist der Neue und soll sich daher in das Bestehende „einordnen". Damit ist aber keine passive Anpassung gemeint, sondern ein aktiver Prozess des Glauben-Lernens, der Glaubens-Entdeckung. Im Katechumenat begegnen einander Getaufte und Ungetaufte. Diese Erfahrungen sind wichtig, auch für die Getauften, die vielleicht die Gnade Gottes dabei neu entdecken können. In diesem Sinn liegt in der Bekehrung von Nicht-Christen ein wichtiger Impuls zur Umkehr derer, die schon zur Kirche gehören.

Nr. 26: Jede Gemeinde muss sich bewusst sein, dass die Eingliederung eines Erwachsenen oder Jugendlichen in die Kirche das ganze Volk Gottes und alle Getauften betrifft. Insofern sind alle aus der Gemeinde berufen, durch ihr Leben Zeugnis zu geben, andere auf den Weg des Christ-Werdens aufmerksam zu machen, den Bewerbern offen zu begegnen und ihnen in allen Phasen des Katechumenats zur Seite zu stehen. Dies geschieht durch vielfältige Kontakte mit den Katechumenen z.B. durch Einladung in Gruppen, aber auch durch die Teilnahme bei den liturgischen Feiern.

Nr. 64 und 65 betonen die Notwendigkeit tätiger Nächstenliebe und einer solidarischen Lebensweise bei Katechumenen, die sich spätestens in der Zeit der entfernteren Vorbereitung entwickeln soll. Dies braucht jedoch mit Sicherheit einen Rückhalt in einer Gemeinschaft, die tätige Nächstenhilfe ausübt und eine solidarische Lebensweise bezeugt. Nur eine solche Gemeinschaft gibt entsprechenden Rückhalt.

Nr. 120 weist darauf hin, dass bereits vor der Feier der Zulassung mehrere Personen im guten Kontakt mit dem Taufbewerber stehen sollen. Auch die Gemeinde soll vorbereitet sein, ihn willkommen zu heißen. Denn mit

der Taufe verbunden ist die sakramentale Eingliederung und Aufnahme in die Kirche, in die Gemeinschaft der Gläubigen, die sie in der konkreten Gemeinde kennen gelernt haben.

Nr. 281 hebt hervor, dass die mystagogische Phase von größter Bedeutung für die Integration von Neugetauften ist. In ihr sollen die Neugetauften ihre volle Zugehörigkeit zur Gemeinde erfahren und ihren Platz in der Gemeinde finden. Dabei ist die Gemeinde mit ihrer Aufnahmebereitschaft besonders gefordert.

Und damit sind wir mitten in einer Kernfrage für unsere christlichen Gemeinden und Gruppen.

Anmerkungen:

(1) In den Jahren zwischen den EuroCat-Treffen findet das Europäische Büro statt. Das ist ein Treffen der Verantwortlichen bzw. Kontaktpersonen der einzelnen Länder bzw. Konfessionen. Hier geht es vor allem um einen internationalen Erfahrungsaustausch, für den hier mehr Zeit als während der EuroCat-Treffen zur Verfügung steht.

Weiters wird das jeweils letzte EuroCat-Treffen besprochen und Überlegungen zum nächsten EuroCat-Treffen angestellt, das vom jeweiligen Gastgeberland vorbereitet wird.

Auch während eines EuroCat-Treffens findet eine Sitzung des Europäischen Büros statt, wo es um die Festlegung oder Bestätigung der Orte für die nächsten Treffen geht.

(2) Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001.

Helmut Krätzl

Erwachsenentaufen – ein Zeichen der Zeit[1]

Die steigende Zahl von Erwachsenentaufen hat auf die Pastoral insgesamt verschiedene Auswirkungen. Zunächst zeigt es, dass die bislang geschlossene christliche Gesellschaft, in der traditionell fast nur Kinder getauft wurden, längst aufgehört hat. Zum anderen aber fordert es heraus, neu über Taufe nachzudenken, und zwar sowohl über das Sakrament an sich, als auch über seine Bedeutung für die Gemeinde.

Die Pastoral in einer vielfach andersdenkenden Umgebung

Es geht nicht mehr nur um Führung und Versorgung längst entstandener Gemeinden, wo man mühsam wahren will, was noch da ist, sondern um eine ganz neue Öffnung nach außen. Öffnung zu solchen, die auf der Suche sind. Es geht um Schaffung von Begegnungsmöglichkeiten, über das Traditionelle hinaus. Dabei fallen zunächst alle sonst heiß umstrittenen Kirchenprobleme weg, und es geht um die Grundfrage, ob es einen Gott gibt, wie er ist, was er für das Leben für eine Bedeutung hat. Solches lernen wir vor allem in den Neuen deutschen Bundesländern, wo 75 % nicht mehr getauft sind. Das führt die Pastoral insgesamt wieder auf ihre Uraufgabe zurück, Menschen den Weg zu Gott zu eröffnen, über Jesus Christus, den Gott von den Toten auferweckt hat.

Was ist Taufe ihrem Wesen nach?

Das lassen uns Erwachsenentaufen erneut fragen und bedenken. Taufe ist jene im Evangelium immer wieder geforderte *Umkehr*. Umkehr von einer reinen Weltverhaftetheit hin zu Gott, vom eigenen Ich zum Schöpfer, von aller Selbstlenkung zum Vertrauen auf Gottes Führung, von allen Egoismen hin zur Gemeinschaft. Eine Umkehr, die alle Sünden vergibt.

„Auf den Namen Jesu getauft, zur *Vergebung der Sünden*" heißt es in der Apg. (2,38). Untergetaucht in das Bad der Reinigung, um als neuer Mensch aufzuerstehen. Bewusst Abstand nehmen von aller persönlichen Schuld, die man sich im Sakrament vergeben lassen kann. Es ist die poenitentia primaria, wie man es am Anfang nannte, die grundsätzliche Vergebung alles Bisherigen. Das zieht eine tiefere Sicht von Schuld und Vergebung nach sich. Nicht eine Erbsündenlehre steht im Vordergrund, die gerade bei der Taufe völlig unschuldiger Kinder oft so schwer ver-

1 Predigt bei der Eucharistiefeier am 3. Mai 2009

ständlich ist, sondern die persönliche Schuld, von der man sich ein für alle Mal abwendet, damit aber auch die Chance eines neuen Lebens bekommt, mit neuen Anfängen. Man sagt heute, ein Grund für die Krise der Beichte sei, dass ein Mensch, der nie diese erste Umkehr, diese Hinkehr zu Gott bewusst vollzogen hat, auch nicht innerlich bereitet ist zur poenitentia secunda, der dann doch noch einmal notwendig gewordenen weiteren Umkehr nach manchem Irrweg.

Taufe aber auch als *Hineingenommenwerden in Leben und Schicksal Jesu Christi*. "Wer auf Christus getauft wurde, hat ihn als Gewand angezogen" (Gal 3,28). Bei der Kindertaufe wird dieses Bild reduziert auf ein besticktes Kleid, das gar nicht tragbar ist. Erst bei der Erwachsenentaufe wird uns klar, was das Bild bedeutet. Den alten Menschen ausziehen, ablegen und den neuen Menschen anziehen, der gesinnt ist wie Christus Jesus. Der Getaufte verdient nun wirklich den Namen „Christ", der in Christus nun zu jenem Abbild Gottes wird, zu dem er ja erschaffen ist. Katechumenat müsste so die Einführung in eine Christusmystik werden, wo das Wissen über ihn die Deutung und Ausprägung der eigenen Existenz nach sich zieht. „Die Meinen kennen mich", hieß es im Evangelium. Wer kennt ihn schon? Was führt zur immer tieferen Erkenntnis in Liebe, die dann verändert?

Und schließlich: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen". Also *Taufe als Eingliederung in die Gemeinde*. Schon bei der Kindertaufe versucht man heute mehr und mehr, dies in Gemeindefeiern deutlich zu machen. Aber jetzt, bei der Erwachsenentaufe, wird Kirche zum Mutterschoss, der neues Leben gebiert und der Getaufte wird Glied an jenem Leib der Kirche mit einer gerade ihm zukommenden Aufgabe und Verpflichtung. Das löst die Taufe aus einer oft fast gehüteten Privatatmosphäre heraus und macht sie zum Lebenselement des stets wachsenden Baus der Kirche aus lebendigen Steinen.

So gesehen greift Erwachsenentaufe tief in die Gemeindetheologie und -pastoral hinein, prägt und deutet sie, fordert sie aber ganz neu heraus.

Die Aufgabe der Gemeinde und der Getaufte als ihr lebendiges Glied

Entgegen allen Versuchungen der Abgegrenztheit gegenüber „Fremden", „Neuen", geht es um eine bewusste Öffnung, Einladung zu Beheimatungen. Der Pate ist wie ein Lotse, die *Gemeinde aber das Ziel*. Jene Herde, in die der gute Hirte nun auch die „anderen Schafe" führt. Eine Herde, die nun geistliche Nahrung teilt und Schutz gibt, die nun gemeinsam auf die Stimme Jesu Christi hört. Neugetauften droht die Gefahr der seelischen Vereinsamung, wo sie nicht diesen Anschluss, diese bergende Gemeinde

finden.

Der Neugetaufte aber selbst ist nun *lebendiges Glied am Leibe Christi.* Er muss sich als solches erkennen gerade aus seinen Fähigkeiten und Charismen heraus. Und die Gemeinde soll dieses neue Glied dankbar annehmen. Es bringt neues Leben, erweitert den Blutkreislauf, kann Lähmung heilen und Verkrampfung lösen. Facht die Sehnsucht nach Mehr und Neuem an, wird zur Brücke hinaus in eine Welt, die Gott nicht abgeschafft hat, sondern oft ganz neu sucht.

Der Blick auf Erwachsene, die sich taufen lassen, aber ist *heilsame Katechese für die Gemeinde,* nämlich die Taufe selbst wieder tiefer sehen zu lernen, und für alle, die sie als Kinder empfingen, neu oder zum ersten Mal bewusst zu machen. Und sich daraus zu jener Aufgabe und Mitverantwortung gerufen fühlen, die jeder und jede einmalig und unersetzbar in diesem geheimnisvollen Leib, der Christus ist, hat. Aber auch im eigenen Leben erfahrbar zu machen, was es heißt, Christus angezogen zu haben.

Die wachsende Zahl der Erwachsenentaufen ist ein Symptom für eine mehr und mehr säkularisierte Welt. Macht diese den etablierten Kirchen Angst, oder wird sie nicht geradezu zur neuen Herausforderung, zu einer unerwarteten Chance? „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muss ich führen." (Joh 10, 16)

„Guter Hirt, lass sie uns mit dir suchen, damit ein Hirt und eine Herde werde".

Hubert Findl

Wenn Fremde aufeinander zugehen...

Psychologische Aspekte der Integration „Neuer" in bestehende soziale Systeme

Man kann sich dem Thema „Integration" von unterschiedlichen Blickwinkeln her annähern. Ziel meines Beitrags ist es, aus psychologischer Sicht einige Impulse zur Thematik mit auf den Weg zu geben: Gesetzmäßigkeiten, mit denen man rechnen muss; Hinweise, was auf dem Hintergrund psychologischen Erfahrungswissens zu beachten ist; Tipps, was deshalb vermieden werden sollte; Handlungsanregungen, was man tun könnte, damit Integration gut gelingen kann.

Das Thema „Integration" soll dabei nicht nur theoretisch aufbereitet werden, sondern auch erfahrungsmäßig und lebensgeschichtlich. Für mich bleibt theologisches wie auch psychologisches Sprechen über bestimmte Themen immer ein Stück zu farblos, zu abstrakt und zu blutleer, wenn es nicht erlebnismäßig angereichert und mit dem Fleisch menschlicher Erfahrung konkretisiert und anfühlbar gemacht wird. Meine Bitte daher: Lassen Sie sich als Leser/innen auch auf Ihre eigenen Erfahrungen mit dem Thema „Integration" ein; versuchen Sie mit mir, nicht nur psychologische Theorie und psychologische Erkenntnisse zu erörtern, sondern bringen Sie diese in Berührung mit Ihrer eigenen Lebenserfahrung, mit eigenen Erfahrungen von geglückter oder auch nicht geglückter Integration. Ich lade Sie ein zum Mitdenken und zu einem Stück Selbst-Erfahrung.

Die Thematik der „Integration" ist vielgestaltig. Aus den vielen psychologischen Aspekten möchte ich im Folgenden eine Auswahl treffen. Ich greife drei Themenkomplexe heraus, von denen ich der Überzeugung bin, dass sie im Rahmen der Integrationsthematik von hoher psychologischer Relevanz sind. Diese lauten:

1. Der andere Blickwinkel – oder: Die Bereitschaft und Fähigkeit zum Rollenwechsel als notwendige Voraussetzung für integrationsförderliche Empathie und Solidarität

2. „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne", jeder Anfang ist aber auch eine Krise – oder: Die spezifische Dynamik von Anfangssituationen

3. Der Umgang mit „den Fremden" – oder: Die Art, wie jemand mit sich selber umgeht, steht in engem Zusammenhang mit der Art, wie jemand mit den anderen, den Fremden, umgeht.

1. Der andere Blickwinkel – oder: Die Bereitschaft und Fähigkeit zum Rollenwechsel als notwendige Voraussetzung für integrationsförderliche Empathie und Solidarität

Wenn man sich mit Fragen der Integration befasst, so hat man es unweigerlich mit *zwei* Subjekten bzw. Subjektgruppen zu tun: diejenigen, die ein bestehendes soziales System hineinwollen und diejenigen, die bereits drinnen sind. Will man eine integrationsförderliche Grundatmosphäre in einem System implementieren, dann wird es wichtig sein, immer *beide* Subjekte vor Augen zu haben und sich in die Wirklichkeit von *beiden* Subjekten bzw. Subjektgruppen hineinversetzen zu können.

Es ist wichtig, die Perspektive derjenigen einnehmen zu können, die als Neue in ein bestehendes soziales System, zum Beispiel in eine Arbeitsgruppe, eine weltanschaulich-konfessionelle Gemeinschaft, eine Freundes- oder Freizeitclique, in eine Einrichtung oder Institution hinein wollen oder hinein müssen. Wir müssen uns fragen: Wie fühlt man sich als Neueinsteiger, als Neu-Zugezogener, als Neu-Eingetretener, als Neu-Aufgenommener, als Katechumene, als Zuwanderer, als Asylant usw.? Welche inneren Themen, welche negativen Stress- und Konfliktpunkte, aber auch welche positiven Interessen, Bedürfnisse und hoffnungsvoll-freudigen Erwartungen werden in dieser Situation in mir als Neuer bzw. Neue ausgelöst? Und: Was hilft mir als Neue/r, in eine Gruppe oder Organisation hineinzukommen? Was sind günstige, integrationsfördernde Haltungen, Denk- und Handlungsweisen auf meiner Seite? Und was brauche ich von der anderen Seite, um in die für mich neue Gruppe, Gemeinschaft oder Institution allmählich hineinwachsen und dort im besten Fall eine neue Heimat finden zu können?

Als einer, der sich für das Anliegen der Integration engagiert, ist es darüber hinaus wichtig, einen *Rollenwechsel* zu machen und 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? Und was macht es mit ihnen und ihrer Identität, wenn Neue dazukommen bzw. dazukommen wollen oder vielleicht sogar dazukommen müssen? Wir müssen die Frage stellen, wie viel Offenheit für Neue und Flexibilität für Neues eine Gruppe verträgt und sogar braucht, um lebendig bleiben zu können. Auch muss dem Umstand Rechnung getragen werden, dass ein soziales System immer ein gewisses Maß an Abgrenzung und Begrenzung gegenüber Außen braucht, damit die Gruppenkohäsion erhalten bleibt und eine Gemeinschaft ihre spezifische Identität bewahren kann. Schließlich stellt sich auch hier die Frage, was sich die, die da sind, von denen, die dazukommen (wollen),

als Entgegenkommen und Bereitschaft berechtigterweise erwarten dürfen; erwarten und verlangen dürfen, ohne deshalb schon gleich als fremdenfeindlich zu gelten.

In der sozialpsychologischen und soziologischen Literatur werden die Fragestellungen, die ich hier in Bezug auf die Thematik der Integration umschreibe, unter den Begriffen **„Assimilation"** und **„Akkomodation"** abgehandelt.

„Assimilation" meint hier 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 und in diese hineinwachsen zu können.

Der Begriff *„Akkomodation"* zielt demgegenüber auf das bestehende soziale System, auf die „Dominanzkultur" ab und bezeichnet deren Anpassungsleistung und Veränderungsbereitschaft. Akkomodation beschreibt 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 ein Stück weit an deren Eigenheiten und Eigenarten anzupassen. Es ist die Fähigkeit eines an sich mächtigeren sozialen Systems, Veränderung zugunsten einer neu dazukommenden Minderheit zuzulassen, sich auf diese wirklich einzulassen und so Integration zu ermöglichen.

Dazu drei Beispiele:

- Die Geburt eines Kindes: Im besten Fall ist es so, dass sich alles freut. Dennoch ist diese Geburt für die, die bereits da sind, die Eltern und die Geschwister des Neugeborenen, in der Regel auch eine große Herausforderung. Es ist eine Herausforderung, weil die, die bereits da sind, mit Nachdruck dazu gedrängt werden, sich auf neue Verhältnisse einzustellen, alte, vielleicht lieb gewordene Gewohnheiten und eingespielte Muster des Zusammenlebens hintanzustellen, manchmal sogar aufzugeben, damit der neue Erdenmensch seinen Platz, seine Liebe, seine Aufmerksamkeit und Zuwendung bekommen und so heranwachsen kann. Im DSM-IV, einem Grundlagenwerk psychiatrischer Diagnostik, wird die Geburt des ersten Kindes deshalb vermutlich nicht ohne Grund als schwerer psychosozialer Belastungsfaktor eingestuft – und das, obwohl es in so vielen Fällen ein freudiges Ereignis ist.

- Ein anderes Beispiel: Ein junger Arzt konsultiert mich mit der Bitte um ein paar Beratungsstunden. Er schildert mir, dass er seit ca. einem halben Jahr in einer medizinischen Sonderstation eines Krankenhauses arbeitet. In den letzten Wochen sei es mit dem Stationsteam zu spürbaren

Dissonanzen in einigen sachlichen Fragen gekommen, welche möglicherweise zu einem handfesten Konflikt anwachsen könnten. Wir explorieren gemeinsam die Arbeitssituation und es zeigt sich, dass hier ein Konflikt auf der Sachebene ausgetragen wird, der eigentlich ein Konflikt auf der Gruppenebene ist. Das vorhandene Stationsteam hatte sich im Lauf der Jahre und bedingt durch eine spezielle, umgebungsbedingte Entwicklungsgeschichte ein bestimmtes Profil ihrer Arbeit, eine Definition von den Wichtigkeiten in ihrer Arbeit gegeben. Es gab unter den vorhandenen Stationsmitgliedern eine stillschweigende, aber doch sehr klare und spürbare Übereinkunft über diese Definition. Der neu dazu gekommene Arzt war gewissermaßen in einer anderen schulmedizinischen Tradition groß geworden, für ihn gab es andere Prioritätensetzungen, ja zum Teil auch eine andere Wahrnehmung derselben Wirklichkeit. Die Frage war: Hat er mit seiner Sicht der Dinge, mit seiner Vorstellung von medizinischer Behandlung und Betreuung überhaupt eine Chance in der „Dominanzkultur"? Ist das Stationsteam mit seiner vorherrschenden Kultur und Tradition von medizinischer Behandlung wirklich fähig und bereit, sich auf neue Verhältnisse und andere Sichtweisen der Wirklichkeit einzulassen? Sind die, die da sind, wirklich bereit und fähig, sich zu öffnen und sich zu bewegen, wenn ein Neuer kommt? Wenn nicht – was wird passieren? Wird der Arzt gehen, oder wird er bleiben, aber innerlich emigrieren...?

- Ein drittes Beispiel – die Geschichte von einem Integrationsfehler, wie er einem Tiroler Pfarrer unterlaufen ist, nicht böswillig gemeint, aber dennoch schlecht getroffen:
In einer katholischen Tiroler Pfarrgemeinde hatte sich ein neu zugezogener 40-jähriger Mann bei seinem Pfarrer vorgestellt und ihm mitgeteilt, er käme von auswärts, hätte erst als junger Erwachsener zum christlichen Glauben gefunden und wolle sich nun im Anschluss an die Taufe vor ein paar Jahren auch firmen lassen. Auf die Frage an den Pfarrer, wie er sich darauf bewusst und intensiv vorbereiten könne, fertigte ihn jener recht interesselos ab mit der lapidarischen Bemerkung: Besuchen Sie die Firmvorbereitungsstunden unserer Jugendlichen! Der Mann war zunächst sprachlos und bagatellisierte das Gefühl der Geringschätzung, das er eigentlich empfand. Erst aufgrund der Rückmeldungen seiner Freunde, die allesamt empört waren, erlaubte sich der Mann selber nachzuempfinden, wie sehr ihn die Reaktion des Pfarrers eigentlich getroffen und verletzt hatte. Wo ist da die Akkomodationsbereitschaft des Pfarrers?

Hier ist eine Anschlussstelle, an der es sich lohnen würde, die *normativen Hintergrundmodelle* der Verhältnisbestimmung von Dominanzkultur und Minderheitskultur herauszuarbeiten, die in pastoral - theologischen Begriffen und Konzepten wie „Mission", „Evangelisierung" und auch „Katechumenat" implizit enthalten sind, und diese anschließend sowohl aus sozialpsychologischer als auch aus theologischer Perspektive durch-

zubuchstabieren und zu diskutieren. Wie schaut das aus mit der Aufnahme von Neuen in die Kirche(n): Hat sich nur neu Dazukommende zu verändern und 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?

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 Kirche abweichenden – Glauben, nach *ihrer* Spiritualität, ihrer religiös-spirituellen Suche, ihrem religiös-spirituellen Erleben?

Kirchlicherseits scheint die Tendenz immer noch sehr hoch zu sein sich zu erwarten, dass die, die außerhalb der Kirche sind, sich an die anpassen müssten, die drinnen sind – keinesfalls (!) umgekehrt.

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, ja am Werk sein müssen, damit ein System lebendig bleibt und es nicht seine Identität verliert und damit stirbt.

Zum einen sind alle sozialen Systeme **„selbstreferentiell"**, das heißt, sie kreisen um ihre eigene Mitte und Achse, ja sie müssen um ihre eigenen Mitte, um ein Herzstück von Regeln, Normen, Gebräuchen, Denk- und Erlebensgewohnheiten kreisen, damit ihre soziale und kulturelle Identität nicht diffundiert, zerfließt, nicht seine Kontur und Gestalt verliert und so in der Folge aufhört, 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 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"!

Integration bedeutet also immer eine Bewegung auf *beiden* Seiten. Es geht um die recht verstandene *Assimilierungsfähigkeit und Assimilierungsbereitschaft der Neuen*, der um Aufnahme Suchenden, Werbenden und Bittenden. Und es geht um die *Akkomodationsfähigkeit und Akkomodationsbereitschaft des bereits vorhandenen sozialen Systems,* der so genannten „Dominanzkultur".

Wichtig ist die Bereitschaft und Fähigkeit, *immer wieder die Seite zu wechseln* und die Perspektiven *beider* Seiten einnehmen zu können. Wollen wir dem Anliegen der Integration dienen und ein fruchtbares Zusammenkommen und Zusammenleben von Minderheitskultur und Dominanzkultur fördern, dann müssen wir *fähig und bereit sein zum Rollenwechsel.* Integrationsfähigkeit beginnt mit der *Fähigkeit, den Blickwinkel des Anderen einnehmen zu können.* Integrationsfähigkeit beginnt mit der *Fähigkeit zum Rollenwechsel.*

Entwicklungspsychologisch gesehen ist die Fähigkeit des Menschen zum *Rollenwechsel* eine entscheidende Voraussetzung dafür, dass Menschen *empathiefähig* und *solidaritätsbewusst* und damit soziale Wesen sein können. Die Fähigkeit zum Rollenwechsel ermöglicht es Menschen, sich sowohl in die *äußere* Situation des Anderen als auch in seine *innerpsychische* Gefühlslage hineinzudenken und so etwas wie Mitgefühl und solidarisches Verantwortungsgefühl zu entwickeln. Die Fähigkeit, sich in den Anderen hineinzuversetzen, ermöglicht es, gerade im Zusammenhang mit der Integrationsfrage sensibler und barmherziger zu werden. Die Erinnerung an Situationen, in denen wir selbst in der Rolle der Anklopfenden oder 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 aber gehören zu den Grundfesten von Integration!

2. „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne", jeder Anfang ist aber auch eine Krise – oder: Die spezifische Dynamik von Anfangssituationen

Erinnern Sie sich mit mir an einige Anfangssituationen Ihres Lebens:

- Ihre Geburt – was wird darüber berichtet?; der erste Kindergartentag – können Sie sich daran schon selber erinnern?; als Sie sechs Jahre alt waren der erste Schultag – wissen Sie noch, wie Sie sich fühlten?; nach der Grundschule die ersten Tage im Gymnasium, in einer neuen Klassengemeinschaft oder an einer Lehrstelle – wie war das?; die ersten Tage als Student/in an der Universität oder an einer Arbeitsstelle – wie fühlten Sie sich?; die ersten Wochen der großen Liebe – was passierte in Ihnen?...

- Oder ein Wohnortwechsel, ein Schulwechsel, ein Arbeitsplatzwechsel, ein Wechsel der Pfarrgemeinde – was haben Sie erlebt? Wie konnten Sie diese Wechsel und Übergänge bewältigen? Was hat Ihnen geholfen, ab wann fühlten Sie nicht mehr draußen, sondern als Teil des neuen

Systems? Was haben Sie in diesen Situationen für ihr Leben gelernt, vielleicht auch für Ihren ganz persönlichen und individuellen Umgang mit Integrationsprozessen?

- Oder der Beginn der Ehe; die Geburt des ersten Kindes; der Beginn eines ernsthaften religiösen oder anderen Interesses oder Talents; der Eintritt ins Noviziat oder ins Seminar usw. ... – auf welche Glanzlichter kann man sich in Zukunft freuen, wenn Neues auf einen zukommt? Aber auch: Auf welche Stressgefühle und Krisenerfahrungen sollte man sich vorbereiten?

- Oder der Beginn einer Ausbildungsgruppe; der Beginn eines Sprachkurses; der Beginn einer Tagung; der Beginn der Umsetzung eines lang gehegten Wunsches oder lang vorbereiteten Projektes... – mit welchen Wechselbädern sollte ich rechnen, auf welche Hochs und Tiefs sollte ich eingestellt sein?

Situationen des Beginnens, Anfänge in meinem Leben – um *meine* Geschichte mit diesen Anfängen; Lebensanfänge und das *Erfahrungswissen*, das sich diesbezüglich kraft eines langen Lebens in meiner Seele angesammelt hat.

Meines Wissens gibt es keine explizite psychologische Theorie zum Thema des Anfangens. Was sich aus meiner psychotherapeutischen Erfahrung heraus sagen lässt, sind zwei Punkte, der erste betrifft die „Kennzeichen von Anfangssituationen", der zweite betrifft die „Erinnerung an Anfangssituationen als Ressource für die Bewältigung aktueller Anfangssituationen".

Kennzeichen von Anfangssituationen:

Anfangserfahrungen sind in den meisten Fällen sehr eindrückliche Erfahrungen. Als solche werden sie im Allgemeinen sehr *ambivalent* erlebt. Auf der einen Seite ist damit oft eine Palette von positiven Gefühlen wie Neugier, Vorfreude, Interesse, Lust, Hoffnung und hohe positive Erwartungen verbunden. Anfangssituationen bekommen so oft einen fast heiligmäßigen Erlebnischarakter. Der Satz von Hermann Hesse „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne" drückt dies treffend aus. Denken Sie an Ihre erste Liebe, an Ihre ersten Exerzitien, an die ersten Tage in einer neuen Wohnung, an die ersten Stunden in einem Land, in das Sie schon immer einmal fahren wollten... – Sehr oft bleibt da so ein Gefühl von eindrücklicher Besonderheit, ein Gefühl von Glanz und Zauber zurück.

Auf der anderen Seite ist aber mit Anfangssituationen häufig auch ein Gefühl von Unsicherheit, Anspannung, Druck, ja von Stress verbunden. Mir persönlich hat sich in vielen Anfangssituationen auch schon der Satz aufgedrängt: „Jeder Anfang ist eine Krise!"

Denken Sie beispielsweise nur an den Beginn einer Tagung oder eines Seminars: Wie ergeht es Ihnen da? Sind Sie in der Regel nur voller Vorfreude, voller Zuversicht und voller Erwartung? Oder mischt sich in diese Vorfreude oft nicht auch so manches mulmige, leicht beklemmende Gefühl? Eigentlich kenne ich (noch) niemanden; eigentlich fühle ich mich ein wenig fremd, die Sprache ist mir vielleicht fremd. Ich fühle mich ein wenig allein, ich spüre einen leichten Druck, vielleicht habe ich „komischerweise" ein wenig Kopfweh oder ich schwitze mehr, habe einen trockenen Mund usw. Ich spüre einen leichten kommunikativen Stress, wenn es darum geht, ins Gespräch zu kommen: Was soll ich sagen, habe ich etwas zu sagen, wie werden die Anderen auf mich reagieren, werde ich meinen Platz in der Gruppe finden und ihn auch zugesprochen bekommen? usw. – viele Fragen, viele Verunsicherungen: Anfänge als Krisensituationen!

Weil Krisensituationen für uns Menschen immer mit Not- und Stressgefühlen verbunden sind, bergen sie zugleich eine *Chance* in sich. Der Stress von Krisensituationen aktiviert das Potential unserer *lebensgeschichtlich erlernten Bewältigungsmechanismen*. In vielen Krisenfällen ist es so, dass uns die Not und der Stress förmlich dazu zwingen, nach Dingen zu suchen, die uns die Situation (mehr oder weniger gut) meistern lassen. Wir suchen nach Bewältigungsstrategien *in uns*, aber auch nach Hilfe *im Außen*, um mit der Situation zurecht zu kommen.

Um auf das Beispiel des Tagungs- bzw. Seminarbeginns zurückzukommen und auf die Frage Bezug zu nehmen, wie ich mit dieser Herausforderung zurechtkomme: Für das Inkontaktkommen mit Anderen könnte ich mir beispielsweise die Strategie überlegen, mich etwa mit einem typischen und auffallenden Kleidungsstück meines Herkunftslandes zu bekleiden. Ich könnte mir relativ sicher sein, dass mich viele auf dieses „Ding da" ansprechen würden. Damit hätte ich ein Medium, über das man miteinander ins Gespräch käme, die Kontakt-Krise wäre gemeistert und die Beziehungen begännen ihren Lauf zu nehmen. – Meiner Meinung nach erfüllen auch ein „Tagungsprogramm" und das damit verbundene Ritual von Vorträgen, Workshops und Veranstaltungen auf der zwischenmenschlichen Ebene einen solchen Zweck. Allesamt sind sie eine Art Medium, das den Teilnehmenden hilft, die Kontakt-Krisen des Anfangs zu überwinden und miteinander ins Gespräch und damit in Beziehung zu kommen.

Anfangssituationen und Anfangskrisen sind also eine Chance, weil sie uns Menschen herausfordern, aktive Lebensbewältigungsstrategien in uns selbst und in unserer Umwelt zu mobilisieren.

Damit bin ich bei meinem zweiten Punkt bezüglich der Bedeutung von Anfängen.

Die Erinnerung an Anfangssituationen als Ressource für die Bewältigung aktueller Anfangssituationen:

Anfangssituationen sind sehr eindrückliche Erfahrungen und hinterlassen deshalb in der Regel auch sehr eindrückliche Spuren im Gedächtnis und in den Seelen von uns Menschen. Wenn es um das Thema „Integration" geht, dann ist es wertvoll, sich an eigene Anfangssituationen zu erinnern. Dieses *Erinnerungswissen* führt einem sensibles und wertvolles *Erfahrung*smaterial, ja Fach*wissen* zu, das hilft, aktuelle neue Anfangssituationen situationsangemessener zu bewältigen. Dieses Erfahrungswissen ist über die *persönliche Relevanz* hinaus auch eine Fundgrube *allgemeinen* Wissens, beispielsweise dann, wenn es darum geht, Ideen und Anregungen zu sammeln, wie und auf welche konkrete Weise Integrationsprozesse in der Gesellschaft aktiviert werden können. Die Erfahrung der Bewältigung eigener Anfangssituationen verfestigt sich zu *Lebenswissen*, das somit an anderer Stelle auch für andere Personen fruchtbar werden kann. 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. Und jeder hat ebenso ein implizites Erfahrungswissen darüber, was in Situationen des Anfangs schädlich, hemmend und belastend ist. Dieses implizite Wissen ist ein Schatz, auch für Fragen der Integration.

Ein altes jüdisches Sprichwort lautet: „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung!"

3. Der Umgang mit „den Fremden" – oder: Die Art, wie Menschen mit sich selber umgehen, steht in engem Zusammenhang mit der Art, wie Menschen mit den Anderen, den Fremden umgehen.

Es geht beim Thema Integration immer und in besonderer Weise auch um das Thema des *Fremden*. Wie gehen wir mit Fremden um bzw. welche *Faktoren* sind es, die unseren Umgang mit Fremden nachhaltig beeinflussen?

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 Normalfall von der Abhängigkeit hin zu einer immer größeren Selbständigkeit und Autonomie.

Selbst-Ständigkeit – da ist dieses Wort „selbst" und das Wort „Stand" (von „stehen") drinnen. 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 eine *körperliche Empfindung*: endlich selber stehen können und nicht mehr die Hand der Mama unbedingt brauchen; endlich selber und aus eigener Kraft stehen können ohne umzufallen. Erinnern Sie sich an ein einjähriges Kind, das gerade seine ersten Steh- und Gehversuche gemacht hat und es jetzt geschafft hat, erfolgreich stehen zu bleiben und nicht umzufallen! Haben Sie noch den Gesichtsausdruck eines solchen Kindes in Erinnerung? Meist sieht man diesem Kind die Freude und den Stolz auf sich selbst ganz deutlich an.

Diese körperliche Empfindung von Selbst-Ständigkeit und die Freude darüber entwickeln sich in den ersten Lebensjahren eines Kindes immer mehr auch zu einem *psychischen Gefühl und einer psychischen Selbsterlebens-Qualität*. Erinnern Sie sich an dasselbe Kind, vielleicht zwei, drei Jahre später und nun schon der Sprache mächtig. Immer wieder nimmt es ein Zauberwort in den Mund, wenn es darum geht, Dinge aus eigener Fähigkeit zu tun, nämlich: „*selber*!" Papa will dem Kind den Suppenlöffel halten, Kind sagt „selber!". Mama will beim Lego helfen, Kind pocht empört auf seine Selbständigkeit und ruft in knapper Form „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 *psychischer Integriertheit* sprechen wir schließlich, wenn ein Mensch im Laufe seines Lebens zu einer immer größeren Erkenntnis über sich selbst und Einsicht in die Verhältnisse des Lebens fähig geworden ist – und dazu stehen kann. Dies klingt zunächst unspektakulär und undramatisch, ist es aber nicht. Denn eine tiefe und umfassendere Erkenntnis seiner selbst wie auch die Einsicht in die Komplexität der Verhältnisse des Lebens und der Welt – sie ist gefährlich! Manchmal scheinen Menschen vor nichts mehr Angst zu haben als vor einer ehrlichen Begegnung mit sich selbst, vor allem mit jenen Anteilen in den Tiefen ihres Selbst, die sie aus der Fassung bringen und erschüttern könnten.

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 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 usw. – 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?

Ich glaube, wir würden psychisch sehr schnell Krisensymptome entwickeln, wir würden emotional aus der Fassung geraten, im extremen Fall könnten wir vielleicht sogar durchdrehen oder verrückt werden. Menschen, die von ihrer seelischen Grundausstattung her besonders empfindsam und dünnhäutig gebaut sind und deshalb intensiver zu fühlen imstande sind als die Durchschnittsbevölkerung, die werden in solchen Fällen manchmal verrückt, sie zerbrechen an der Intensität und Macht solcher innerpsychischen Mächte und Gewalten.

Psychische Gesundheit und Stabilität setzt (also) ein gewisses Maß an seelischen *Abwehrkräften*, ein Bündel von funktionierenden *seelischen Abwehrmechanismen* voraus.

Der Begriff der **Abwehrmechanismen** kommt aus der Psychoanalyse und wurde von Sigmund Freud erstmals so benannt. Bei ihnen handelt es sich um psychische Vorgänge, die das Ich eines Menschen unbewusst einsetzt, um unerwünschte Impulse und Qualitäten, die in der Tiefe unseres Selbst wohnen bzw. unbewusst dorthin verbannt wurden, vom Bewusstsein fernzuhalten. Abwehrmechanismen haben den Zweck, die psychische Unversehrtheit und Stabilität eines Menschen zu erhalten. Abwehrmechanismen dienen der psychischen Lebensbewältigung und sind Voraussetzung für psychisches Selbständigseinkönnen.

Psychoanalytisch gesehen gibt es *reifere* und *unreifere* Abwehrmechanismen. Bei den reiferen Abwehrmechanismen wie zum Beispiel der *Verdrängung* werden unerwünschte Impulse und Selbstanteile vom wachen Ich einer Person nicht total ins bewusstseinsmäßig Nichtzugängliche abgespalten, sondern nur zurückgedrängt und unterdrückt. Weil diese unerwünschten Anteile und Qualitäten nicht ganz vom Bewusstsein abgespalten wurden, melden sie sich in Phasen, in denen das Ich nicht gerade am Kontrollieren und Steuern ist. So kommen sie zu Tage zum Beispiel als Traum im Schlaf oder in Zeiten kontemplativer Versenkung oder im enthemmten Zustand eines Rausches.

Daneben gibt es unreifere Abwehrmechanismen wie zum Beispiel die *Spaltung* oder der *Verleugnung* von Realität. Hier ist die Unterdrückung unerwünschter Gefühle und Selbstanteile massiver, umfassender, totaler und hundertprozentiger. Weil diese verleugneten oder abgespaltenen unerwünschten Realitäten gar nicht mehr gespürt und als zum eigenen Ich zugehörig erlebt werden können, beginnen sie dann oft (als Ich-Fremdes) ein unkontrolliertes Eigenleben zu führen und sich an anderen Stellen, zum Beispiel im Umgang mit (äußeren) Fremden, auszudrücken.

Wer sich mit dem menschlichen Selbst und psychischer Selbständigkeit bzw. anders formuliert: mit der menschlichen Seele, ihren Tiefenschichten und Abgründen sowie mit der Frage nach seelischer Stabilität und Ausgeglichenheit beschäftigt, wird erkennen, dass Menschen, um psychisch gesund und im Alltag seelisch funktionsfähig sein zu können, eine *gesunde seelische Abwehr* brauchen.

Die Sache mit den seelischen Abwehrmechanismen ist aber eine *zwiespältige*.

Einerseits *brauchen* wir Menschen diese, um seelisch einigermaßen gut funktionieren und stabil bleiben zu können. Andererseits sind sie aber auch eine *Gefahrenquelle*, weil wir dadurch Gefühle blockieren und unterdrücken, deren Wahrnehmung wichtig wäre für einen integrierteren und liebevolleren Umgang mit uns selbst und mit den Anderen.

Dazu ein Beispiel:

Vor zwei Jahren wurde unsere damals neunjährige Tochter im Frühling von einer Biene gestochen. Innerhalb kürzester Zeit kam es zu Schwellungen und roten Flecken an vielen Stellen des Körpers. Ein benachbarter Arzt, der gerade auf Besuch war, meinte, wir sollten schnell in die Klinik fahren. Alles schaue danach aus, dass unsere Tochter eine Bienenstichallergie hätte. Die sei gefährlich, weil man mitunter sehr schnell daran ersticken könne. Wir eilten also in die Klinik, Gott sei Dank ging alles gut aus. In Hinkunft musste unsere Tochter allerdings immer mit einem Notfallpaket am Weg sein, weil die Gefahr groß schien. Die Schule musste informiert werden, bei jeder Wanderung musste an dieses Notfallset gedacht sein. Alles war so unwirklich und in dieser Unwirklichkeit gleichzeitig aber auch beklemmend für mich: Einerseits sah ich da so ein frohes und gesundes Mädchen vor mir, andererseits reichte eine Biene aus, um ... Ohne es zunächst zu realisieren, veränderte sich schleichend mein psychischer Allgemeinzustand. Eine leichte, aber beklemmende innere Angst begann mich innerlich zu ergreifen, vor allem in den Träumen merkte ich sie. Überall konnte es passieren, nichts könnte ich machen. Ich hatte Angst, mehr Angst als mir gesund schien und reagierte plötzlich viel sensibler und erschütterter auf die vielen Tode und Tragödien, die tagtäglich um mich herum in der Welt passieren.

Was war geschehen, wie sehe ich das heute: Ich glaube, der Bienenstich meiner Tochter hatte meine Verdrängung des Todes und von Todesangst außer Kraft gesetzt, ja förmlich ausgehebelt. Ja, diese Qualität von großer Angst, sie war mir eigentlich nicht unbekannt, aber ich hatte sie gut und tief in den Keller meines Selbst zurückgedrängt (eine Leiche in meinem Keller könnte man sagen). Mit dem Bienenstich funktionierte diese meine Abwehr nun nicht mehr so selbstverständlich, die verdrängte Angst kam an die Oberfläche. Die Außerkraftsetzung meiner psychischen Angst-Abwehr hatte mich aus dem psychischen Lot geworfen, die Erschütterung

war vehementer und nachhaltiger als es mir lieb war. Aber – sie hat mich andererseits letztlich auch *freier gemacht* und innerlich *geweitet* zu einem *achtsameren*, *demütigeren* und letztlich auch *selbstbestimmteren* Leben. Ich habe das Gefühl, ich lebe jetzt wieder mehr im Bewusstsein, dass nichts selbstverständlich ist. Ich setze deutlichere Prioritäten, nehme mir mehr Zeit für Dinge, die mir wesentlich sind und lasse mir Unwesentliches leichter sein. Ich spüre mich mehr und ganzheitlicher und bin sensibler geworden in den Beziehungen. Ich fühle mich mit den Menschen, im besonderen auch mit den Verwundeten und existentiell Ausgesetzten, stärker verbunden. Und das Gespräch mit Gott fällt mir wieder leichter, ich habe das Gefühl, dass es mir psychisch gut tut.

Die Fähigkeit des Menschen, auf der seelischen Ebene Unerwünschtes abzuwehren, ist also zwiespältig: Sie ist wichtig und notwendig, weil nur so es möglich ist, im Alltag seelisch stabil zu bleiben und nicht durch zu intensive seelische Innenweltimpulse oder durch zu intensive Außenweltereignisse allzu schnell und allzu heftig seelisch erschüttert zu werden. Andererseits bewirken diese Abwehrmechanismen aber auch, dass wir Menschen dann oft *zu abgeschnitten und halbiert* durch die Welt gehen und uns zu sehr von uns selbst als auch von der Welt *entfremden*. Das macht uns in vielen Fällen stumpf gegenüber uns selbst und gegenüber den Anderen.

Mit anderen Worten: Je mehr wir es schaffen, *integrierter* mit uns selbst umzugehen und unseren verdrängten ungeliebten Schattenseiten direkter ins Auge zu schauen, je mehr wir imstande sind, sie mit einer gewissen Demut und Barmherzigkeit *als Teile von uns* anzunehmen, umso barmherziger und mitmenschlicher werden wir auch nach außen werden. Und wir müssen dann nicht mehr andere, zum Beispiel *Fremde* 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 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.*

Meiner Meinung nach ist die Massivität und Rigidität der Abwehr von Fremden in einer Gesellschaft immer ein Signal für den Zustand, in dem sich diese Gesellschaft befindet. Je massiver die Abwehr, desto fragiler, labiler und brüchiger ist der Zustand dieses Systems. Das war in vielen früheren, so genannten Ostblockstaaten so, das scheint heute in vielen westlichen Kulturen so zu sein und das scheint leider manchmal auch in unseren Kirchen so zu sein. Es wäre angesichts dieser Situation leicht,

in kulturkritischen oder kirchenkritischen Skeptizismus zu verfallen und in Sachen Integrationsbemühungen in Gesellschaft und Kirche die Segel zu streichen. Ich möchte das nicht tun und ich freue mich über alle, die das auch nicht tun. Gerade in Zeiten der Integrations-Krise braucht es *Dialog, Kommunikation und kommunikative Räume*.

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 in den meisten Fällen zu *Abwehr- und Absicherungsmaßnahmen* wie zum Beispiel *Zurückhaltung* oder gar *fremdenfeindliche Abschottung.* Letztlich trauen wir einer Sache oder einem Menschen nicht, weil diese Sache bzw. dieser Mensch *(noch) nicht Teil meiner Erfahrung* ist. Es geht deshalb 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.*

Als jene, denen Integrität und Integration in den verschiedensten Lebensbereichen des Alltags ein Anliegen ist, sind wir aufgefordert, *überschaubare Kommunikations- und Begegnungsräume auf die Füße zu stellen und anzubieten*, in denen Kennenlernen, Inkontaktkommen, Begegnung und Verstehenlernen möglich ist. Erst wenn wir den *leibhaftigen Menschen, der hinter der Rolle des 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 nur bedrohlich erscheinen, sondern sie wird uns vielleicht auch *neugierig* machen. Und sie kann zum Anlass werden, sich des Eigenen nochmals deutlicher und klarer inne zu werden. So kann die Begegnung mit den Fremden im besten Fall 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. „Die Grenze ist der eigentliche Ort der Erkenntnis", so formuliert es der protestantische Theologe Paul Tillich. Und der katholische Pastoralpsychologe Hermann Stenger formuliert es in Gegenüberstellung zu der Fremdenangst fördernden Einstellung „Homo homini lupus" (Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf) einmal so: „Menschen können Menschen zu Engeln werden".

Dazu eine abschließende Geschichte – Beispiel für gelungene Assimilation und Akkomodation:

Wenn Sie in Tirol wohnen, würden Sie schnell merken, dass man erst dann ein richtiger Tiroler ist, wenn man Schi (!) fährt. Das mag zwar zu-

nächst lustig klingen, de facto geht es an diesem Punkt aber um sehr realititätsbezogene Integrationsfragen. Das merkt man zum Beispiel in den Grundschulen. Bereits hier werden Schikurse organisiert, dass heißt, dass Kinder im Winter eine Woche gemeinsam Schi fahren. An dieser Schiwoche zeigt sich deutlich, dass Integration meistens nicht funktioniert, denn 90% der ausländischen Klassenkinder bleiben in der Schule zurück und müssen dort ihre Stunden absitzen, während die einheimischen Kinder zusammen mit den Klassenlehrerinnen auf die Piste gehen – die Dominanzkultur setzt sich durch. Anders war es jedoch zuletzt in einer Innsbrucker Volksschule. Dort hatte die Klassenlehrerin die einheimischen Eltern dazu motiviert, ihren ausländischen Elternkollegen in irgendeiner Weise entgegenzugehen, um sie so vielleicht dazu zu bewegen, auch ihre Kinder zum Schikurs zu schicken. Letztendlich redeten sich viele einheimische und ausländische Eltern zusammen, Leihschis wurden kostenlos organisiert und bei 50 Kindern waren ca. 15 einheimische Elternteile als „Hilfsschilehrer" auf der Piste. Man sparte die Schilehrerkosten und die Kosten für die Leihgebühren der Schier. Die Woche war ein voller Erfolg. Bis zum Freitag hatten es alle Kinder, die noch nie auf Schiern standen geschafft, mit dem Schlepplift zu fahren. Letztlich hat die ganze Aktion den Kontakt zwischen den Eltern der einheimischen und der ausländischen Kinder gefördert – ein wenig zumindest. Geplant ist, dass bei einer der nächsten Schulveranstaltungen die Rollen gewechselt werden und die ausländischen Elternteile lehrende, wenn auch nicht schi-lehrende Rollen übernehmen werden.

Ich schließe mit zwei Zitaten, die, hört man sie nebeneinander, eine Spannung und Gefühl der Widersprüchlichkeit erzeugen. Trotzdem ist jedes dieser Zitate für sich richtig und wichtig, wenn man sich mit dem Anliegen der Integration befasst und es in förderlicher Weise vorantreiben möchte.

Der erste Satz stammt von Rose Ausländer und lautet: „Bleib deinem Wort treu. Es wird dich nicht verlassen." Bleib dir treu also, biedere dich nicht an, schau auf deine Grenzen und achte auf eine gesunde Selbstabgrenzung. Nur so wirst du dein inneres Wort, deine Identität bewahren und in dieses dein inneres Wort, deine Identität immer mehr hineinwachsen können. Gib dich selbst nie auf, bleib dir treu.

Das zweite Zitat stammt von Martin Buber, es ist sehr bekannt und lautet: „Der Mensch wird am Du zum Ich". Öffne dich also, verschließe dich nicht, mach nicht dicht deine Grenzen, 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.

Zusammenfassend:

Vergegenwärtigen Sie sich Ihre eigenen, persönlichen Erfahrungen und Erkenntnisse mit Ihrer Fähigkeit, sich in Integrationssituationen in die Rolle des je Anderen hineinzuversetzen.

Vergegenwärtigen Sie sich Ihre eigenen, persönlichen Erfahrungen mit Anfangssituationen und benennen Sie Ihre Erkenntnisse, wie diese gut bewältigt werden können.

Vergegenwärtigen Sie sich schließlich Ihre eigenen, persönlichen Erfahrungen und Erkenntnisse im integrativen Umgang mit dem Fremden in sich und den Fremden vor Ihrer Tür. Alles das wird helfen, Handlungsanregungen in Bezug auf das Thema „Integration" zu finden.

Regina Polak

Integration als Lern-, Entwicklungs- und Wachstumschance für die Gemeinde

1. Die Schlüsselfrage: Was können „Alt-" und „Neu-Christ/innen" voneinander lernen?

„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?" Diese Fragen nach dem wechselseitigen Lernen sind Schlüsselfragen im Integrationsprozess Neugetaufter in eine Gemeinde. Sie erschließen Möglichkeiten, wie Integration auch verstanden werden kann: als Lernprozess.

Hier wurden sie erwachsenen „Jung-Christ/innen" aus Tschechien im Rahmen einer pastoraltheologischen Studie zum Erwachsenenkatechumenat gestellt. Die Studie[1] war ein Kooperationsprojekt zwischen dem Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien (seit 2005: Institut für Praktische Theologie, Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmatik) und dem Institut für Praktische Theologie der Südböhmischen Universität in Budweis. Petr Slouk und Michal Kaplánek interviewten im Jahr 2004 dazu 46 Frauen und Männer im Rahmen einer qualitativen Befragung: Welche Erfahrungen haben diese nach ihrer Taufe beim Eingliederungsprozess in die katholische Kirche gemacht? Es ist eine der so gut wie kaum vorfindbaren empirischen Studien, die sich auch mit der Zeit nach der Taufe befassen – konkret mit den Integrationsprozessen Neugetaufter in Gemeinde und Kirche.

Was schätzen die „Neu-Christ/innen" an ihren kirchlich älteren Schwestern und Brüdern im Glauben? Genannt wurden: Kenntnis der kirchlichen Tradition, der Bibel und der Lesungen bei der Liturgie. Wissen und Überblick der „Alt-Christ/innen" geben Orientierung und führen in den kirchlichen Alltag ein. Als inspirierend wurde auch das Lebenszeugnis jener Christ/innen 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. Attraktiv erschien auch ein lebendiger Glaubensstil, z. B. jener der älteren Frauen, die zeigen, dass Freude an Glaube und Kirche bis ins hohe Alter

1 Vgl. Petr Slouk: Wie Erwachsene Christen werden. Zur Eingliederung von erwachsenen Jungchrist/innen 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.

erhalten bleiben können.

Umgekehrt meinten die Befragten, dass ihr eigenes, junges Glaubensleben ebenso Inspiration für die „Alt-Christ/innen" 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. Kirche kann für junge Menschen interessant sein, das sei ihre Botschaft. Ihre Existenz mache sichtbar, dass es auch außerhalb der Kirche Menschen gibt, die sich um das Gute bemühen und hohe Werte verfolgen. Diese Erfahrungen bringen die Jung-Christ/innen 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.

Dennoch verweisen die Studienergebnisse darauf, dass die solcherart von Seiten der Neu-Christ/innen ermöglichten, auf Wechselseitigkeit hin angelegten Lernprozesse, die Integration ermöglichen können, nicht immer klappen. Die Studie zeigt deutlich, dass Integration ein wechselseitiger Prozess von Nehmen und Geben zwischen den Alteingesessenen und den Neuzukömmlingen sein könnte – dass dieses Potential aber nicht immer freigesetzt wird. 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?

Slouk und Kaplánek filtern aus den Erfahrungen der Befragten sechs Typen[2] heraus, die divergente Erfahrungen mit Integrationsprozessen widerspiegeln. Von diesen ausgehend möchte ich Rückschlüsse und kritische Anfragen an Gemeinde formulieren.

- *Die Integrierten:* Sie haben ihren Ort in der Kirche gefunden, nehmen regelmäßig am gottesdienstlichen Leben teil, engagieren sich in einer Bibel-, in einer Eherunde oder ähnlichen Kleingemeinschaft. Sie übernehmen Mitverantwortung und Dienste in der Gemeinde.
  - Hier scheint Integration gelungen zu sein. Motive und Wünsche der Neugetauften sind befriedigt, wechselseitige Erwartungen, Glaubens- und Lebensstil passen offenbar gut zueinander. Aber, wird man auch die Autoren in ihrer Bewertung fragen müssen: Ist die Übernahme und Einpassung in eine bestimmte vorfindbare Form von Glaubens- und Gemeindeleben bereits Integration in die

2 Vgl. Petr Slouk, s.o., S. 443-444.

Kirche? Beschrieben wird ja hier eine ganz spezifische Form von hochaktivem Gemeindeleben – und die Wahl des Begriffes „integriert" legt nahe, diese sei die normative Form von Gemeinde. Sind jene, denen diese Art, Gemeinde zu leben, nicht entspricht, schon per se „nicht-integriert"? Was wäre, etwas polemisch nachgefragt, wenn eine solche Gemeinde z. B. an der nicht selten verbreiteten „Krankheit" mancher Gemeinde leidet, nämlich ein kirchlicher Verein zu sein, ohne universalkirchlichen oder gesellschaftlichen Bezug? Die veröffentlichten Daten lassen keine Rückschlüsse zu, aber zumindest fällt eine gewisse Binnenorientierung in der Art der Beschreibung von Gemeindezugehörigkeit auf. Gemeindeleben in seinem konstitutiven Bezug zur Universalkirche, zur Ökumene, zur Gesellschaft wird jedenfalls nicht sichtbar. Deren Fehlen wäre aber ein Manko, auch wenn der Integrationsprozess als noch so „gut" empfunden wird.

Ähnliches muss man bei der zweiten Gruppe nachfragen:

- *Die Zufriedenen:* Sie haben ihr Ziel erreicht, denn ihr Beweggrund für die Taufe war nicht selten eine Hochzeit oder der „familiäre Friede". Diese Gruppe ist vorrangig über die Familie in die Kirche eingebunden.

  - Christlicher Glaube in Europa ist, wie empirische Studien[3] wie der Religionsbarometer 2008 oder die Österreichische Wertestudie 2008 zeigen, oftmals individualistisch und familial strukturiert. Er dient der Orientierung im Lebensalltag und dem Trost des Einzelnen und gibt der Familie Heimat und Stütze. Das sind legitime Funktionen auch des Gemeindelebens. Niemand – kein Einzelner, keine Gemeinde – kann und muss das Ganze des christlichen Glaubens ausschöpfen und abdecken. Dennoch zeigen der religionssoziologische Befund und dessen theologische Reflexion, dass damit nicht selten eine sozioreligiöse Verengung christlicher Glaubenspraxis ebenso verbunden ist wie eine theologische Schieflage: der Verlust der gesellschaftspolitischen Dimension und Lebensrelevanz des Glaubens für jene Menschen, die ihr Leben nicht primär rund um Familie und Heimat anordnen. Die Erodierung traditionell-kirchlicher Lebensformen in Europa hat darin – in einer „Ver(klein)bürgerlichung" der Kirche – wesentliche Gründe. „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

3 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.

und nach sinnvollem sozialen Engagement gerade unter Menschen in unseren Breiten."[4] Frage: Sind Zufriedenheitsgefühl und friktionsfreie Zugehörigkeit ausreichende Qualitätskriterien für gelungene Integration?

Die weiteren Gruppen, die Slouk und Kaplánek beschreiben, lassen Schwierigkeiten beim Integrationsprozess erkennen.

- *Die Sehnsüchtigen:* Sie feiern regelmäßig Gottesdienste, gehören evtl. auch einem postkatechumenalen Kreis an, würden aber gern mehr dazugehören und leiden unter der Abkapselung kleiner Gruppen und der Anonymität der Gemeinden.
- *Die Geschockten:* Das sind jene Hochschulabsolvent/innen, die (meistens in einer Stadt) ein spirituell und intellektuell anspruchsvolles Katechumenat erlebten; deren Bild von Kirche aber nach einem Übersiedeln ins Wanken geriet oder enttäuscht wurde.
- *Die Suchenden:* Sie sind nach der Tauffeier weiterhin auf der Suche, weil sie nach wie vor nicht sicher sind, ob die katholische Kirche für sie richtig ist.
- *Die Ausgebrannten:* Das sind jene jungen Christ/innen, die nach der Taufe keinen Anschluss gefunden haben und nicht mehr am kirchlichen Leben teilnehmen.

Diese Gruppen sind eine offenkundige Anfrage an die Gemeinden und die Kirche. Wie kann hier Integration gelingen? Warum ist sie misslungen? Was genau ist misslungen: Integration in eine konkrete Gemeinde oder in die Kirche? Welche Probleme machen diese Gruppen implizit sichtbar? Neben den individuellen Schwierigkeiten der Befragten verweist der Befund indirekt auch auf wesentliche Elemente von Integration: persönliche Begleitung der 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 helfen, diese Elemente person-, situations- und zeitgerecht zu entwickeln.

Mit der Frage nach dem wechselseitigen Lernen ist eine – wenn nicht DIE – Schlüsselfrage von Integrationsprozessen Neugetaufter in Gemeinde und Kirche benannt. Es ist eine Frage, die sich auch die „Alt-Christ/innen" stellen können. Nicht nur: Was können Jung-Christ/innen von uns lernen? Sondern auch: Was können wir als Gemeinde von den Neu-Christ/innen lernen? Diese bringen ja ihre je persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen mit. Auf diese zeitgerecht zu hören, lässt auch in Bezug auf christliche Gemeindeformen erfinderischer werden. Integration

4 Bernhard Spielberg: Importware oder Impulsgeber? Was steckt hinter dem Asian Integral Pastoral Approach?, in: Diakonia 38 (2007),183-190, 187.

meint ja nicht, alles für die Neugetauften zu tun, sondern mit ihnen gemeinsam als Gemeinde zu wachsen.

Mit meinen Anfragen möchte ich keinesfalls die Verantwortung für gelungene oder misslungene Integration ausschließlich der Gemeinde überantworten. Versteht man Integration als wechselseitigen Lernprozess, entscheiden über „Erfolg" und „Misserfolg" immer alle Beteiligten. So könnten ja die „Geschockten" und „Ausgebrannten" trotz intensivster und bester Bemühungen einer Gemeinde an den eigenen überzogenen Ansprüchen und Erwartungen gescheitert sein. Oder die wechselseitigen Erwartungen beider Seiten passen zu diesem Zeitpunkt schlichtweg nicht zueinander. Solches „Scheitern" kann manchmal notwendig sein, damit jemand seine eigene Glaubens- und Lebenspraxis weiterentwickelt und sucht – an anderen Orten.

Aber die Studienergebnisse ermöglichen es, Gemeinde für das Problembewusstsein zu sensibilisieren und die entscheidenden Fragen zu stellen. Denn: Wirkliche „Wechselseitigkeit" ist in Integrationsprozessen niemals gegeben, können die „Neuen" nur in dem Ausmaß mitgestalten und teilhaben, wie die „Alten" ihnen Raum eröffnen. „Erfolg" und „Misserfolg" von Integration sind nicht automatisch und ohne weiteres auszumachen. Vertiefte empirische Studien sind nötig – denn Motivationen und Erwartungen (der „Alten" und der „Neuen") sowie konkrete Integrationspraxis verschränken sich komplex und entscheiden über die Bewertung eines Integrationsprozesse und dessen Qualität. Hinzu kommt, dass theologisch weder Zufriedenheit der Integrierten noch der Gemeinde ausreichen, um festzustellen, Integration sei gelungen. Auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sozialform von Gemeinde ist theologisch noch kein ausreichendes Kriterium für gelungene Integration. Umgekehrt bedeutet daher „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 Christ/innen. Und wie es danach weitergeht. Dazu bedarf der/die Neugetaufte einer Person, die ihn/sie treu begleitet auf seinem Weg in die und in der Kirche.

Ich möchte im Folgenden exemplarisch vier Fragen anschneiden, die aus der Sicht von Gemeinde zu reflektieren und zu klären sind, wenn sie ein Ort gelungener Integration werden möchte. Die Frage nach der Integration ist weniger eine Frage von kochrezeptartigen Integrationstechniken, sondern aus der Sicht der Gemeinde eine große Chance für einen Lernprozess, in dem sie sich selbst besser verstehen lernt, sich weiterentwickeln und wachsen kann. Dies ist mein Ausgangspunkt: Ich verstehe Kirche als Lebensgemeinschaft in Christus, in der Menschen gemeinsam lernen, als Christ/innen zu leben. In diesem Sinn ist Kirche konstitutiv eine Lerngemeinschaft. Gemeinde als Kirche am Ort ist Lebens- und

Lerngemeinschaft in Christus. Christinnen und Christen sind Jüngerinnen und Jünger Jesu. Das griechische Wort für Jünger – mathetai – meint Schüler und Lehrlinge, und das bedeutet: Lernende. Christ/innen lernen – vor der Taufe, nach der Taufe, ein Leben lang. Christsein bedeutet: in einer Lebensgemeinschaft mit Anderen immer mehr Christ/in 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."

2. Was ist denn Ziel eines Integrationsprozesses?

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."[5]

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 festgelegt, auch nicht auf eine bestimmte Gemeindeform, wie das Positionspapier „Erwachsenentaufe als pastorale Chance" (2001) der Deutschen Bischofskonferenz verdeutlicht. Entscheidend sind Kontakt und Austausch – also Beziehung zu anderen Christ/innen. Ohne Gemeinschaft mit anderen Christ/innen kann niemand Christ werden. Ohne Gemeinschaft 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 für Integration.

Entscheidend ist: Der Neugetaufte soll seine von Gott her ergangene Berufung und die ihm dazu geschenkten Charismen entdecken, entfalten, entwickeln, leben und einbringen können. Die Neugetaufte soll ihren Dienst in Kirche und Gesellschaft sinnvoll, hilfreich und in Freude ausüben können. Die Neugetauften sollen ihren Glauben in Gott tief verwurzeln, spirituell wachsen und feiern sowie das Wort Gottes hören und die Sakramente feiern können. Das bedarf eines Ortes, an dem dies ent-

5 Deutsche Bischofskonferenz: Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001, 19

deckt, gelernt, geübt werden kann – mit Anderen, die begleiten, anfragen, bekräftigen oder Kritik üben. Hierzu soll Integration in Gemeinde dienen. Gemeinde ist also ein Lernort, der Einzelne zu ihrem eigenen christlichen Leben befreien und ermächtigen kann.

Die Trias Gemeinde – Kirche – Gesellschaft und das personbezogene Ziel machen auf die Komplexität und den Prozesscharakter des Integrationsprozesses aufmerksam. Es geht nicht um Stabilisierung und Anpassung, Formatierung und Sesshaftwerdung. Die Verortung in einer Gemeinde ermöglicht, dass Glaube lebendig bleibt: mit Wegbegleiter/innen vertieft und gepflegt wird, in Kirche und Gesellschaft wirken kann. Zugespitzt: Der/Die Neugetaufte soll ein mündiger Christ, eine mündige Christin werden können. Mit dem evangelischen Theologen Hans-Jürgen Fraas lässt sich ein/e solche/r beschreiben als eine/r, der/die die ihr/ihm gemäße Form des Christ-Seins sucht – und was dies heißt, erfährt er/sie im Ausstrahlungsbereich christlicher Gemeinde.[6]

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 Möglichkeiten ausgeschöpft, den christlichen Glauben zu leben – keine/r ihrer Gläubigen, noch die Gemeinde als Ganze. 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. Dieses Ziel ist nicht abschließbar, andernfalls erstarren Christen und Gemeinden. Daran kann ein Integrationsprozess eines „Neuen" erinnern: die je eigene Berufung und Aufgabe zu suchen und zu finden, den je eigenen Weg des Christ-Werdens zu reflektieren – als Christ/in, als Gemeinde. Integration von Neugetauften versetzt in Bewegung und kann unruhig machen: Wer bin ich als Christ/in? Worum willen leben wir als Gemeinde? Die „Neuen" können die „Alten" an etwas erinnern, das ihnen selbst aufgegeben ist: dass Christwerden ein ständiger Prozess ist; dass Gemeinde kein Selbstzweck ist, sondern Berufung und Auftrag hat.

Der Gemeinde kommt beim Integrationsprozess neuer Christ/innen also eine unverzichtbare und bedeutsame Rolle zu. Freilich ist diese Rolle relational, also bezogen auf das Ziel. Integration in die Gemeinde ist kein Selbstzweck, sondern steht in einem größeren Horizont der Integration eines Christen in Kirche und Gesellschaft. Die Integration eines Neu-Christen kann dazu beitragen, gemeinsam mit ihm/ihr ein sich verwandelnder Lebens- und Lernort zu werden. Ein Lebensort, wo Menschen miteinander die individuellen und gemeinsamen Berufungen und Aufgaben in Kirche und Gesellschaft entdecken und leben lernen, ein Ort, an dem Menschen im Glauben verwandelt werden und wachsen. So kann der

6 Vgl. Hans-Jürgen Fraas: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter. Göttingen 1973.

Neugetaufte die Gemeinde, die Gemeinde den Neugetauften anregen, sich des eigenen Wesen und Ziels wieder zu vergewissern. Der Einzelne dient so der Gemeinde, die Gemeinde dem Einzelnen. Individualität und Gemeinschaft werden zugleich gestärkt und gefördert. Sie wachsen proportional. Dieses wechselseitige Dienen ist freilich nicht funktional zu verstehen, sondern als konkreter Glaubensvollzug der Kirche. Gemeinschaft ist nicht bloß „praktische" Dienstleistung am Einzelnen, sondern nur als und im Dienst Einzelner aneinander – als Gemeinschaft – vollziehen sich Gemeinde und Kirche. Dienen meint hier: Einander begleiten und ermächtigen, den von Gott her zugedachten Weg zu suchen und zu finden: als Einzelne/r und als Gemeinschaft.

Wie der einzelne Neugetaufte in Beziehung zur Gemeinde steht, kann vielfältige Formen annehmen. Das intensive Mitleben in Familienrunden und Bibelgruppen einer Pfarre ist nicht die einzig mögliche Form. Integration beschreibt einen wechselseitigen Beziehungsprozess des Zusammenwachsens mit unterschiedlichen Formen von Nähe und Distanz. Integration ist nicht erst gelungen, wenn der Neugetaufte sich in einer Gemeinde wohl fühlt, so lebt wie diese, ihr gleich geworden ist und dazu passt. Integration verlangt nicht Totalidentifikation – weder mit einer speziellen Gemeindeform noch mit der Kirche als ganzer. Integration beschreibt einen Beziehungsprozess, in dem der/die Einzelne, die Gemeinde und Kirche gemeinsam „werden" und wachsen. Entscheidend sind Inhalt, Form, Qualität der Beziehung.

Christ/in werden, Christ/in sein braucht einen Ort. Gemeinde als Kirche am Ort (LG 26) ist daher konstitutiv für ein kirchliches Leben. Der Glaubensweg ist untrennbar gebunden an Gemeinde. Der Christ, die Christin hat diesen Glauben ja nicht erfunden, sondern vorgefunden. Die Bezogenheit ist daher unverzichtbar. Aber der individuelle Glaubensweg ist unterscheidbar von der Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinde. Jede Gemeinde, die sich überlegt, wie „der/die Neue" integriert werden kann, ist daran zu erinnern. Wohl aber kann und darf sich jede Gemeinde fragen: Wie und womit können wir die Neugetauften begleiten, den je eigenen Glaubensweg und -ort in Kirche und Gesellschaft zu suchen und zu finden? Was und wie können wir beitragen, damit sie ihre Charismen – Berufung und Aufgabe – suchen und finden können? Und: Was können wir dabei von ihnen lernen für unsere eigene Entwicklung, als Einzelne, als Gemeinde? Denn die Neugetauften können umgekehrt dazu beitragen, dass eine Gemeinde ihre je spezifischen Charismen wiederentdeckt, belebt und weiter wächst. Dies wären Leitfragen eines Lernprozesses für beide Seiten. Freilich, ein solcher kann irritierend, verstörend, konfliktiv sein – weil er allzu Selbstverständliches in Frage stellt, Vergessenes in Erinnerung ruft, zu Umkehr und Aufbruch auffordert. Das ist immer riskant, aber gerade deshalb bereichernd für alle Beteiligten.

3. Was heißt Gemeinde und Kirche?

Aus theologischer Perspektive geht es bei Integrationsprozessen darum, Berufung und Dienst – zu dem Gott die Einzelnen und die Gemeinde aufruft und ermächtigen möchte – zu suchen. Damit wird zugleich die Frage nach dem größeren Kontext gestellt: Was ist denn überhaupt Wesen und Aufgabe von Gemeinde? Was ist denn Wesen und Auftrag der Kirche, in die der neue Christ, die neue Christin integriert wird?

Die Integration Neugetaufter – gerade wenn sie krisenhaft wird – ist eine Chance zur Selbstvergewisserung über das jeweilige (explizite und implizite) Gemeinde- und Kirchenverständnis – und dessen Korrektur und Weiterentwicklung. Nicht selten werden nämlich die je eigene, empirisch vorfindbare (soziologische) Form von Gemeinde und das, was Gemeinde theologisch meint, gleichgesetzt. Oder (gelungene wie misslungene) Integration in die Gemeinde identifiziert mit (gelungener und misslungener) Integration in die Kirche. Beides sind aber theologisch betrachtet Engführungen.

Zwei Unterscheidungen sind also zu treffen: 1) zwischen der soziologischen und theologischen Bestimmung von Gemeinde; 2) zwischen Gemeinde und Kirche. Unterscheidung meint jedoch nicht Trennung: 1) Gemeinde als theologische Größe gibt es nicht ohne konkrete Sozialform; aber diese ist nicht beliebig und von Evangelium und Tradition her immer reformwürdig und -bedürftig. Die theologische Kritik konkreter Sozialformen ermöglicht Entwicklung und Wachstum. 2) Gemeinde und Kirche sind untrennbar verbunden, aber nicht deckungsgleich. Wie sich Gemeinde selbst versteht wird bestimmt von dem, was jeweils als Kirche gedacht wird – et vice versa.

Die Integration von Neu-Christ/innen eröffnet die Option, das je empirisch vorfindbare Gemeinde- und Kirchenverständnis ins kritische Gespräch zu bringen mit dem, was Gemeinde und Kirche in der Spur von Evangelium und Tradition meinen. Die dabei auftauchenden Differenzen eröffnen Entwicklungsmöglichkeiten. In Kürze seien daher die wesentlichen Kriterien genannt, die bei solcher Selbstvergewisserung der Gemeinde helfen können, sich selbst kritisch zu hinterfragen und weiterzuentwickeln.

3.1 Gemeinde

In der katholischen Kirche wird der Begriff Gemeinde eigentlich erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutsam. Dies hängt mit dessen erneuertem, an Bibel und Patristik orientierten Kirchenverständnis zusammen, das Kirche nunmehr (wieder) als personale und sakramentale Gemeinschaft versteht. Gemeinde wird verstanden als „Kirche am Ort"

(LG 26). Von einem Selbstverständnis der Kirche als communio und wanderndem Gottesvolk her war es möglich, den Gemeindebegriff, der zunächst in der protestantischen Kirche gebräuchlich war, zu übernehmen. Martin Luther hatte mit „Gemeinde" das biblische Wort *ekklesia* übersetzt.

In der katholischen Theologie und kirchlichen Praxis trat dieses Wort nunmehr an die Stelle des Begriffes „Pfarrei", der die „Seelsorgseinheiten" – also Verwaltungseinheiten – auf der untersten Ebene bezeichnete. Als Gemeinden wurden und werden dann sowohl kirchliche Gemeinschaftsformen unterhalb und neben der Pfarrei bezeichnet (Hausgemeinde, Personalgemeinde, Basisgemeinde) wie auch diese selbst („Pfarrgemeinde"). Nach dem Konzil wurde intensiv in den Prozess der Gemeindewerdung investiert: Es entstanden „integrierte Gemeinden", „Basisgruppen", „brüderliche Gemeinden" uvm. Theologisch wurde dieser Prozess vor allem von Ferdinand Klostermann fundiert, der mit seinem „Prinzip Gemeinde" davon ausging, dass ekklesia nur an einem bestimmten Ort geschehen kann und sich deshalb als Orts- und Einzelgemeinde aktualisiere. Wesentlichen Einfluss hatten auf dieses erneuerte Verständnis auch die lateinamerikanischen Basisbewegungen, die schon vor 1965 entstanden und sich seit 1965 in Europa (v.a. Italien, Niederlande, Schweiz, Deutschland) ausbreiteten.

Der Wechsel im Sprachgebrauch verdeutlicht, dass nicht der rechtlich-institutionelle Charakter der zentrale Aspekt von Gemeinde ist, sondern vielmehr die personale Gemeinschaft von Gläubigen, die sich freiwillig versammeln und in der Nachfolge des Evangeliums Jesu Christi leben. Gemeinde wird Ereignis gemeinsam gelebter christlicher Existenz, die sich als Feier (Liturgie), Zeugnis und Verkündigung (martyria) und Dienst in Kirche und Gesellschaft (diakonia) vollzieht. An einem konkreten Ort sammeln sich Menschen in Christus und werden gesendet in Kirche und Gesellschaft. Das Personalprinzip wird wichtiger als das Territorialprinzip.

Für die Frage nach der Integration bedeutet das: Nicht die Zu- oder Einordnung in eine vorgegebene Verwaltungseinheit ist zentral, sondern die Ermöglichung, an einem konkreten Ort am Beziehungsprozess und Ereignischarakter der Glaubensgemeinschaft – untereinander, mit Kirche und Welt und mit Gott – teilnehmen, teilhaben und diesen mitgestalten zu können – und von diesem aus Kirche und Welt mitzugestalten im und aus dem Geist des Evangeliums Jesu Christi. Dieser – sakramentale – Beziehungsprozess kann die unterschiedlichsten sozialen Formen annehmen.

Was ist unverzichtbar – und daher wesentlich für die je konkreten sozialen Formen? Hier hilft der Blick auf den neutestamentlichen Befund.

Bereits im Neuen Testament hat der Begriff *ekklesia* eine doppelte

Bedeutung, nämlich als Kirche im Sinn von Gesamtgemeinde und als Einzelgemeinde, wobei eine exakte Abgrenzung nicht immer durchzuhalten ist. Mt 16,18 – die Verheißung, dass die Kirche nicht untergehen wird – bezieht sich z. B. auf die Gesamtkirche; Mt 18, 17 auf eine Einzelgemeinde. Zudem begegnet ekklesia, insbes. bei Paulus, auch in der Bedeutung der Hausgemeinde, also die Gemeinschaft jener Christ/innen, die sich immer wieder in einem Haus zum Gottesdienst treffen (z. B. Apg 15,22; 1 Kor 16,19). In der Apostelgeschichte findet sich der Begriff ekklesia im Singular und im Plural, jedoch meint das nicht, dass Kirche in Einzelgemeinden zerfällt. Vielmehr stellt – wie bei Paulus – jede Einzelgemeinde die Kirche in der lokal begrenzten, konkret sich ereignenden Weise dar. Die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft erfolgt durch die Taufe, diese Gemeinschaft wird im Herrenmahl immer wieder neu empfangen und bestätigt (1 Kor 11-12). Gemeinde bezeichnet also im Neuen Testament das ganze Spektrum von der Versammlung jener Gläubigen, die zum Hören des Wortes Gottes und zum Liebesmahl zusammenkommen über die Gemeinschaft aller Christ/innen, die in einer Stadt leben (Ortsgemeinde) bis hin zur Bezeichnung des ganzen Gottesvolkes, wo immer es auch lebt. Schon das Neue Testament zeigt die enge Zusammengehörigkeit von Einzelgemeinde und Gesamtkirche – und die Vielfalt der Organisationsformen.

Entscheidend aus biblischer Sicht für das Wesen von Gemeinde ist zweierlei:

- Mit Apg 2,42: „Sie blieben beständig bei der Lehre der Apostel, bei der Gemeinschaft, beim Brotbrechen und bei den Gebeten". Unverzichtbar ist die beständige gemeinschaftliche Versammlung der Gläubigen, in deren Zentrum das Hören des Wortes Gottes und die Feier des Herrenmahls stehen.
- Unverzichtbar neben der Sammlung ist die Sendung: Gemeinde ist kein Selbstzweck, sondern die Versammelten werden von Gott und durch das gemeinsame Leben und Feiern ermutigt, ermächtigt und bekräftigt („auferbaut"), ihrem Dienst in der Welt nachzugehen – das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden (= leben, lernen und lehren).

Soziologisch können solche Sammlung und Sendung die verschiedensten Organisations- und Institutionalisierungsformen annehmen – und so ist es ja historisch auch geschehen: von den ersten christlichen Gemeinden in den Städten, wo der Gottesdienst bei der bischöflichen Kirche konzentriert war, über das Eigenkirchenwesen bis hin zur Entstehung des territorial gegliederten Parochialsystems.

Jeder Integrationsprozess eines „Neuen" stellt so vor die Frage, wie die konkrete Gemeinde diese beiden Elemente realisiert. Tut sie es so, dass die Neu-Christ/innen an Sammlung und Sendung teilhaben und

sich selbst mit ihren eigenen Möglichkeiten einbringen können? Diese Frage kann in einer Gemeinde einen selbstkritischen Blick auf die eigenen Versammlungs- und Sendungsformen lenken. Sie kann den Blick auch nach außen richten lassen und Horizont weiten: Denn zum einen kann sie nur beantwortet werden, wenn ich die Wirklichkeit und Welt des Neugetauften wahrnehmen und verstehen lerne – und zugleich die eigene gemeindliche Wirklichkeit mit seinen Augen sehe. Zum anderen wird so aber auch der Blick auf den eigenen Standort innerhalb der Gesellschaft gelenkt. Entsprechen unsere Versammlungs- und Sendungsformen den Fragen und Anforderungen der Zeit? Durch den Neugetauften wird diese große, abstrakte Frage plötzlich sehr brennend und konkret. In dieser Konkretheit liegt eine Riesenchance.

Die Erinnerung an den biblisch-theologischen Gemeindebegriff ermöglicht somit eine Vertiefung des je eigenen Gemeindeverständnisses und konkrete Veränderung. Der Neugetaufte kann dazu anstoßen, die eigene Gemeinde zu befragen: Wie lassen wir das Ereignis Kirche und die damit verbundenen Beziehungsprozesse erfahrbar werden?

3.2 Kirche

Um welches Ereignis, um welche Beziehung geht es denn, um die Gemeinde konkret erfahrbar werden lassen kann? (Achtung: Das bedeutet nicht, dass sie das „machen" kann!)

Hier hilft die Erinnerung an das Selbstverständnis der katholischen Kirche, wie es Lumen Gentium in Kapitel 1 formuliert: Sie bezeichnet sich gleich zu Beginn als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."

Damit sind ein Ereignis und ein Beziehungsprozess beschrieben. Vereinigung und Einheit meinen keinen statischen, uniformen Zustand, sondern einen Vorgang, der sich als und in Beziehung ereignet: zwischen Gott und Menschheit, Mensch und Mensch. In diesem Prozess können und sollen Gott und die Menschen sowie die Menschen immer mehr eins und einig werden, in Liebe und Gerechtigkeit. Oder noch zugespitzter: Menschen können und sollen wahrnehmen und verstehen lernen, dass diese Einheit immer schon da ist und ihr vertrauen, aus ihr leben lernen.

Damit sind Wesen und Auftrag von Kirche formuliert: Sie versteht sich als den konkreten „Geistraum", in dem diese innerste Wahrheit der Wirklichkeit konkret wahrnehmbar werden kann („Zeichen") – und der wesentlich dazu beitragen kann, dass diese Wahrheit der Einheit konkret Gestalt gewinnen kann („Werkzeug"). Beides gelingt – oder misslingt – ihr in der und durch die Art, wie die Gläubigen leben: feiern, verkündigen, dienen. „Dargestellt" und „hergestellt" wird also Einheit zwischen Gott und

Mensch, Mensch und Mensch.

Dann hängt aber viel davon ab, was man denn unter „Einheit" versteht: Uniformität? Identität? Gleichheit? – oder, wie es Evangelium und Tradition nahe legen: Liebe zur Vielfalt? Zeichen und Werkzeug der Einheit zu sein könnte meinen: Zu lernen, wie man gemeinsam in Liebe mit Vielfalt leben lernt – aus und in der Liebe Gottes, die solche Liebe ermöglicht. Das ist auch Möglichkeit und Aufgabe der Gemeinde.

Was harmonisch klingt, ist praktisch manchmal hart. Denn zuinnerst verbunden mit dem Konzept „Einheit in Vielfalt" sind Differenz und Konflikt, Leiden und Scheitern, die konstitutiv mit Pluralität verbunden sind. Jesu Leben, seine Worte und seine Praxis verweisen darauf, dass er darin keine Störung, sondern Reichtum sah: Seine besondere Liebe zu den „Anderen", die in ihrer Lebenspraxis nicht vorgegebenen sozialen und religiösen Normen entsprachen, spricht dafür. In dieser Liebe sprach er ohne Scheu Differenzen und Konflikte an (Zöllner, Ehebrecherin) – aber dies sollte nicht zum Ausschluss aus Gottes Liebe führen, sondern die Erfahrung der Liebe Gottes ermöglichen. Auch die kirchlichen Traditionen zeigen, dass Vielfalt Reichtum bedeutet – und Differenzerfahrungen, Störungen und Konflikte immer wieder zur Weiterentwicklung geführt haben (was nicht die gewaltvolle Weise legitimiert, in der dies allzu oft stattgefunden hat).

In Vielfalt Einheit leben lernen ist auch die Herausforderung für Integrationsprozesse von Neugetauften. Mit dem/der Neugetauften kommt ein „Anderer" hinzu. Wie geht die Gemeinde mit dieser „Andersartigkeit" um? Nimmt sie sie wahr? Gibt sie ihr Zeit, Raum und Platz? Wie bewertet sie Differenzen und Spannungen, die dabei auftauchen – als zu beseitigende Störung oder als geschenkte Lernmöglichkeit für alle Beteiligten? Ist Einheit mit diesem Neugetauften nur möglich, wenn dieser so wird wie wir – uns gleich – und sich alle einig sind? Oder würde Einheit nicht gerade dann wahrnehmbar, wenn der/die Andere in seiner/ihrer Andersartigkeit in der Gemeinde einen Ort finden kann?

In der Erfahrung der Andersartigkeit – auch Einzigartigkeit – des „Neuen" kann Gemeinde auch entdecken: Auch die „Alteingesessenen" sind (vielleicht) nicht so gleich und einig, wie man dachte. Jede und jeder ist einzigartig – ein Anderer für den Anderen. Die Binnenpluralität der Gemeinde kann plötzlich wahrnehmbar werden – und damit verbunden auch Differenzen und Konflikte. Das ist nicht immer angenehm und friktionslos – aber so kann Gemeinde wachsen: in der Individualität ihrer Gläubigen, in ihrer Gemeinschaftlichkeit, in der Andersheit und Differenz Platz haben. So kann Gemeinde als Kirche am Ort „Einheit" erfahrbar werden lassen. Integrationsprozesse von „Neuen" lassen Differenzen wahrnehmbar werden und Konflikte entstehen: Versucht man diese in Harmonie aufzulösen – oder lernt man an ihnen, was Einheit in Vielfalt

konkret bedeutet: Liebe zur Andersheit. Vielleicht sogar: Dass Menschen einander brauchen, nicht trotz, sondern wegen ihrer Unterschiede?

Damit sind wir bei der nächsten Frage.

4. Was meint Integration?

Wie sich Einheit, Pluralität und Differenz zueinander verhalten, lässt die Frage aufkommen: Was versteht eine Gemeinde denn überhaupt unter „Integration"? Welche explizit und implizit leitenden Bilder und Vorstellungen hat sie davon, wie „gelungene" Integration aussieht und wie diese zu erreichen ist? Das kirchliche Selbstverständnis, „Einheit in Vielfalt" darstellen zu können und zu sollen, hat Auswirkungen auf das Integrationskonzept. Nicht jede Vorstellung von Integration ist damit kompatibel.

In der Soziologie bedeutet Integration (abgeleitet vom lateinischen integratio, „Ganzwerdung") die prozeßhafte Ausbildung eines Ganzen. Integration beschreibt einen dynamischen, lange andauernden und sehr differenzierten Prozess des Zusammenfügens und Zusammenwachsens von Unterschieden zu einer Einheit bzw. Ganzheit mit dem Ziel, Exklusion (Ausschluss) und Segregation (Absonderung) zu minimieren. Ermöglichung von Partizipation spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Bereits in der Soziologie und erst recht in der konkreten Integrationspraxis kann man erkennen, wie entscheidend sich das Verständnis von Einheit und Ganzheit auswirkt. Dies sei verdeutlicht an Modellen zur Integration von Migrant/innen. Typologisch lassen sich drei Modelle charakterisieren:

Das Assimilationsmodell: „Einheit" – „Ganzwerden" bedeutet hier, dass sich der Migrant der dominanten Mehrheitskultur des Aufnahmelandes einzufügen und auf seine kulturelle Identität und damit verbunden seine Andersartigkeit (in Werte-, Lebensstil-, Kulturfragen) aufzugeben hat. Zugehörigkeit erfolgt über Anpassungsleistung des Zugewanderten. Integriert sein heißt: Der Integrierte hat sich angepasst und eingefügt.

Das Separations- und Exklusionsmodell: „Einheit" und „Ganzwerden" erfolgen hier über die Erfüllung von Regeln und Gesetzen, die der Migrant schrittweise zu erfüllen hat, um dazuzugehören. Zugang zu den Vorteilen der jeweiligen integrierenden Gruppe gibt es nur, wenn diese Regeln und Bestimmungen erfüllt und eingehalten werden. Eine solch formale Integration fördert das Entstehen von Subkulturen und Sondergruppen, die ausgeschlossen sind. Die Beziehungen zwischen Integrierenden und Integrierten werden über Regeln gestaltet.

Das Multikulturelle Modell: „Einheit" und „Ganzwerden" werden hier

so ermöglicht, dass Migrant/innen sozioökonomische und politische Teilhabemöglichkeiten eröffnet bekommen. Zugleich werden die kulturellen Unterschiede explizit respektiert und geschützt. Zugehörigkeit ist nicht gebunden an kulturelle Anpassung. Der Migrant kann seine kulturelle Identität bewahren und am Ganzen teilhaben und es mitgestalten. Integration bedeutet Zugehörigkeit und Teilhabe an der Gestaltung des Gemeinsamen, die spezifische Identität des Integrierten ist geschützt, spielt aber im gemeinsamen Raum auch keine Rolle.

Überträgt man diese Integrationsmodelle auf Gemeindeintegration, findet man wohl alle drei in jeweiligen pastoralen Varianten. Versteht man Einheit jedoch als Liebe zur Vielfalt (und zu Differenz) und darin als wechselseitigen Lernprozess, trägt nicht einmal Modell drei sehr weit. Für eine Kirche bzw. Gemeinde, die sich als Ereignis und Beziehungsprozess solcher „Einheit in Vielfalt" versteht, sind es keine gangbaren Wege. Der assimilierte Christ kann seine spezifischen Charismen nicht entwickeln und einbringen – die Gemeinde entwickelt sich nicht weiter. In einer Gemeinde, die Zugehörigkeit formal ermöglicht, gehört der Neuchrist (bestenfalls) zu einer 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 die Identität des „Neuen" und lässt ihn am Gemeinwohl der Gemeinde mitgestalten, aber seine spezifischen Charismen bleiben als Lernherausforderung für alle unsichtbar.

Ein Verständnis von Einheit als Beziehungsprozess, in dem Pluralität und Differenzen wesentliche Lernmöglichkeiten für alle Beteiligten sind, muss weitergehen. Die Unterschiede zwischen den „Neuen" und 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 Potential 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 jedoch ohne Leiden nicht zu haben.

Entscheidend für ein ekklesiologisch angemessenes Integrationsverständnis scheint die Frage zu sein: Wie werden Einheit, Pluralität und Differenz in ihrem Zusammenhang wahrgenommen 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, weil einig Menschen nur sein können, wenn sie ihre Einzigartigkeit und Andersheit nicht verstecken oder draußen halten müssen und als Ganze – so wie sie sind – sein dürfen und geliebt werden? 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 er-

strebt, 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.

Beim Streben nach Einheit und Ganzheit scheint es mit Blick auf die Praxis Jesu unabdingbar, die Anders- und Einzigartigkeit des Einzelnen in die Mitte zu stellen und als Maß zu nehmen. Die ganze Lebensbewegung Jesu ist bestimmt durch die Hinwendung zu Menschen, die „anders" waren: Sünder, Besessene, Kranke. Vor ihm musste sich niemand verstellen. Er ließ jeden Menschen gelten, wie er war. Er kam auf sie zu und setzte sich zu ihnen. Er nahm sich Zeit für sie und zeigte ihnen, dass er sie wichtig nahm. Jesus hat Menschen nicht nach einem festgelegten Programm behandelt, sondern sich von ihnen das Maß seines Handelns aufgeben lassen. Selbst dort, wo er ein Programm hatte („Sendung zu den verlorenen Schafen Israels") konnte ihn eine fremde Frau durch ihr Glauben und Bitten von seinem Programm abbringen, sodass er sich nicht verwehren konnte. (Mt 15,21-18). Bei Jesus wird eine Anthropologie erkennbar, die Menschen nicht normiert, sondern in ihrer je einmaligen Wirklichkeit wahr- und vor allem annimmt – und dazu gehören Endlichkeit, Fragmentarität, Brüchigkeit, auch Sünde.

Integrationspraxis, die ihr Maß am Einzelnen und seiner Andersartigkeit nimmt, kann diese als Ausdruck des Reichtums der Schöpfung wahrnehmen. Aber weil dazu auch immer Differenz- und Konflikterfahrungen (mitunter unlösbare) gehören, gehören Leid und Schmerz auch zur Integration. Diese sind nicht zu verschweigen, sondern können gemeinsam in Geduld und Liebe getragen werden. Auch dies ermöglicht – geistliches – Wachstum der Gemeinde und ihrer Gläubigen.

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 mir für Integrationsprozesse, die vom Geist Christi getragen sind, passend scheint: Normal ist verschieden zu sein.[7] Die Andersartigkeit des neu Hinzugekommen kann für die Gemeinde die Erinnerung daran sein, dass alle Menschen, auch die Alteingesessenen, verschieden sind. „Normale" Menschen gibt es nicht: Niemand ist immer und durchgehend im Vollbesitz aller körperlichen, seelischen und geistigen Kräfte. Jede/r hat andere Stärken und Begabungen. Normal ist vielmehr, dass Menschen fragmentarisch sind: beeinträchtigt durch

7 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.

Besonderheiten einer Lebensgeschichte – Verlust des Arbeitsplatzes, Misslingen von Beziehungen, an körperlichen, seelischen oder geistigen Beeinträchtigungen leiden, enttäuschte Hoffnungen, uneingelöste Träume haben. Aber jede/r kann auch etwas Spezifisches einbringen, auf eine unverwechselbare Weise.

Es kann für eine Gemeinde befreiend sein, wenn sie mit dem Neugetauften gemeinsam lernt, diese Verschiedenheiten – „Nicht-Normalitäten" – nicht verstecken zu müssen, sondern einander zu unterstützen, zu begleiten und voneinander zu lernen. Erst die bejahende und reflektierte Wahrnehmung und Anerkennung, dass Menschen verschieden sind, bildet die Grundlage für eine „gelungene" Integration.

Spirituell formuliert dies Aelred von Rivelaux, ein Zisterziensermönch des 12. Jahrhunderts: „Gott könnte jeden, den er erwählt, augenblicklich zur Vollkommenheit führen und jedem einzelnen alle Tugenden schenken. Aber in seiner liebenden Vorsehung handelt er an uns, sodass einer den anderen brauche und in ihm besäße, was er nicht in sich selbst findet. Auf diese Weise soll die Demut bewahrt, die Liebe vermehrt und die Einheit erkannt werden." Dies könnte die geistliche Erfahrung eines Integrationsprozesses werden.

5. Warum ist das so schwierig? Ein psycho-sozio-theologisches Erklärungsmodell (im Anschluss an Wilhelm Bruners)

Warum ist es angesichts dieser exemplarisch angeführten Lernerfahrungen so schwierig, „Neue" zu integrieren? Von den psychologischen Aspekten war in anderen Referaten die Rede. Ich möchte hier ein Modell vorstellen, das Psychologie, Soziologie und Theologie verbindet.

In konkreten Gemeinden finden sich in der Regel Menschen, die ähnliche Wirklichkeitszugänge und Lebensvorstellungen teilen, daher auch ähnliche Wünsche und Ängste haben. Das hat sozialpsychologische Ursachen: Menschen leben lieber in Gruppen, deren Mitglieder ihnen sympathisch sind. Sympathie ist aber phänomenologisch jenes Übertragungsphänomen, demzufolge jemand glaubt oder annimmt, der Andere hier ist ein bisschen wie ich oder so wie ich gerne wäre. Solche Zugehörigkeit zu ähnlichen Anderen stabilisiert Identität. So fühlen sich Menschen von jenen Menschen angezogen, die ihnen ähnlich scheinen; selten sucht sich jemand bewusst sehr different wahrgenommene Andere zum Lebenteilen (wiewohl gerade dies ausgezeichnete Lernmöglichkeiten wären). So teilen Menschen in einer Gemeinde dann auch bewusste, vor allem aber nicht-bewusste Wünsche und Ängste. Der „Geist" einer Gemeinde wird daher oftmals von jenen Wünschen und Ängsten geprägt, die allen gemeinsam sind und die selten thematisiert werden. Ein „Neuer",

der diese Wünsche und Ängste nicht teilt (oder diametral entgegen gesetzte hat), kann das bewusst machen – und so Konflikte erzeugen.

Der Religionspädagoge Wilhelm Bruners[8] hat 1994 ausgehend von den tiefenpsychologischen Analysen Fritz Riemanns zur Frage von Angst und Persönlichkeitsstruktur und Georg Schmittchens soziologischen Studien zu menschlichen „Lebensheiligtümern" – das sind Grundwünsche und Hoffnungen – eine Typologie entwickelt, die zeigt, wie durch spezifische Ängste und Wünsche geprägte Persönlichkeitsstrukturen mit dem jeweiligen Gottes-, Christus- und Kirchenbild zusammenhängen können. Wie alle Typologien ist auch diese schematisierend und vereinfacht eine komplexe Wirklichkeit. Aber dieses Modell kann hilfreich sein, will man spezifische Gemeindetypologien in ihren theologischen, christologischen und ekklesiologischen Färbungen differenzierter wahrnehmen.

Zunächst charakterisiert Bruners vier verschiedene Persönlichkeitsstrukturmerkmale, die in polarer Spannung zueinander stehen. Vier Grundformen von Angst werden dabei unterschieden (nach Riemann), denen vier Wünsche komplementär entsprechen. Diese Ängste und Wünsche trägt jeder Mensch in sich. Sie stehen zueinander in Spannung und müssen immer wieder ausbalanciert werden. Bruners beschreibt sie folgendermaßen:

- Pol 1: Da ist der Wunsch nach Individualität und Einmaligkeit; dieser verbindet sich mit der Angst des Menschen vor zu viel Nähe und Abhängigkeit. (Nach Riemann nennt Bruners das die schizoide Persönlichkeitsstruktur.)
- Pol 2: Dem Wunsch nach Nähe, Geliebt werden, Gemeinschaft und Beheimatung entspricht die Angst vor Einsamkeit, Ablehnung und Isolation (genannt: depressive Persönlichkeitsstruktur).
- Pol 3: Dem Wunsch nach Ordnung, Gerechtigkeit und festen Normen entspricht die Angst vor Chaos, Unsicherheit und Prinzipienlosigkeit (zwanghafte Persönlichkeitsstruktur).
- Pol 4: Der Wunsch nach Freiheit und Beweglichkeit, Weiterentwicklung und Prozesshaftigkeit verbindet sich mit der Angst vor Unfreiheit, Bewegungslosigkeit und Erstarrung (hysterische Persönlichkeitsstruktur).

Ein Bild zeigt, wie diese Pole zueinander in Spannung stehen. Deutlich werden auch die Spannungen, insbes. zwischen Pol 1 und 2, bzw. 3 und 4. Hier können innerpsychische Spannungen entstehen, aber auch intrapersonale Konflikte, wenn Menschen aufeinander treffen, die einen der beiden Pole stärker ausgeprägt haben.

8 Wilhelm Bruners: Gottesbild und Persönlichkeitsstruktur, in: Lebendige Katechese 16, 1994.

Auch wenn jeder Mensch alle vier Strukturmerkmale in sich trägt: Je nach Biographie und Lebenssituation werden bestimmte Pole stärker ausgeprägt sein als andere. Psychisch kranken Menschen gelingt es überhaupt nur mehr schwierig, die Pole auszubalancieren, sie sind einseitig geworden.

Menschen nehmen diese ihre jeweiligen Wünsche und Ängste auch in Gruppen mit. Dementsprechend verschieden sind ihre Erwartungen und Befürchtungen. So werden die „Schizoiden" in einer Gruppe viel Freiheit und Unabhängigkeit brauchen; Distanzierung ist für sie kein Ausdruck von Ablehnung, sondern Selbstschutz vor als allzu bedrohlich empfundener Nähe. Umgekehrt: Depressive brauchen in einer Gruppe viel Stabilität und Sicherheit, die Distanzierungswünsche von Schizoiden können sie als bedrohlich erleben. Lebendige Gruppen sind geprägt von der Heterogenität solcher „Typen" – die verschiedenen Wünsche und Ängste können bearbeitet werden und man korrigiert, begleitet und lernt voneinander. Die Zwanghaften können lernen, mit Freiheit umzugehen; die Hysterischen können erfahren, dass Regeln durchaus Sinn machen. Dies braucht freilich reflexe Auseinandersetzung. Manchmal sind Gruppen (und Gemeinden) aber auch von einem bestimmten Merkmal dominiert: So weisen katholische Gemeinden nicht selten „depressive" Merkmale auf. Man stelle sich vor, was passiert, wenn ein schizoid strukturierter Neuer auf eine solche Gruppe stößt. Seine Wünsche nach Freiheit und Individualität können die Gruppe schwer irritieren (ängstigen), umgekehrt kann sich der „Neue" leicht „aufgefressen" fühlen. Oder ein eher zwanghaft strukturierter Mensch, der auf eine hysterische Gemeinde stößt: Er kann verstört werden durch eine „Ordnung", in der immer alles in Bewegung, nichts klar geregelt ist.

Bruners überträgt ausgehend von seelsorglichen Erfahrungen dieses Strukturmodell nun auf Gottesvorstellungen, Christus- und Kirchenbilder.

- Der *schizoide* Mensch trägt als Glaubender ein transzendentes, omnipotentes Gottesbild in sich. Gott ist absolut, einmalig, einzigartig, allmächtig und jenseitig. Er hat Angst, ein allzu naher Gott werde zu klein gemacht. Christus ist der Kyrios. Hierzu korreliert ein hierarchisch-transzendentes Kirchenbild, das auf Unterschiede großen Wert legt. Angst vor Nivellierung und Gleichmacherei lassen solche Menschen tendenziell kritisch und misstrauisch gegen allzu vertraute Geschwisterlichkeit sein. Gehorsam und Autorität sind hier wichtig, ebenso der Wunsch nach klarer Führung, nach transparenten Über- und Unterordnungen.

- Der *depressiv* strukturierte Mensch sucht vor allem die Nähe Gottes, seine Gemeinschaft, sein Mitsein. Ein unendlich jenseitiger Gott, den er nicht erreicht, macht ihm Angst. Christus ist der Immanuel. Hier trifft man auf das Kirchenbild einer geschwisterlichen Kirche ohne Unterschiede zwischen den Menschen. Kirche ist Heimat. Eine hierarchische Kirche

macht Angst. Nestwärme ist zentral – für ihn und für die Anderen. Kirche tritt für die Kleinen und Schwachen ein. Konfliktscheu ist typisch für dieses Kirchenbild. Angst vor Bevormundung und Beherrscht-werden ebenso.

- Für den *zwanghaft* strukturierten Menschen ist Gott ein gerechter und strenger Richter, der die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Ein unberechenbarer Gott ohne klare Regelungen macht Angst. Gott ist Garant für klare Prinzipien. Ein Gott, der mit den Menschen einen Weg geht, sich dabei sogar verändert, macht ihn eher unsicher. Christus ist der Richter. Daher braucht die Kirche klare Ordnungen und Strukturen, Katechismen und Rechtsvorschriften. Angst vor Veränderungen und Richtungslosigkeit sind groß.

- Für die *hysterische* Persönlichkeitstruktur ist Gott ein Gott der Freiheit, der Gott des Exodus, der in Zelten wohnt. Ein Richtergott, der ohne Unterschied im Ansehen die Peson richtet, macht Angst. Christus ist der Prophet. Kirche wird hier zum charismatischen Ort der Bewegung, des Unterwegsseins. Strukturen und Weisungen sind nur Hilfsmittel, Grenzen akzeptieren fällt schwer. Diese Menschen haben Angst vor zu viel Struktur und Gesetz.

Nochmals: Diese Typologie ist holzschnittartig, die Realität ist vermischt. Auch die pathologisierenden Begrifflichkeiten sind eher problematisch und gehören überdacht. Aber deutlich wird: Jedes Gottes-, jedes Christus- und jedes Kirchenbild findet sich in Schrift und Tradition und hat seine Berechtigung. Jedes hat seine spezifischen Stärken und Schwächen – aber jedes birgt auch Einseitigkeiten in sich, die der Korrektur durch die Anderen bedürfen. Vor allem aber wird der Zusammenhang zwischen diesen Bildern und menschlichen Wünschen und Ängsten deutlich.

Dieses Modell lässt so manchen Konflikt im Verlauf von Integrationsprozessen erklären: als eine Summe aus psychologischen, soziologischen und theologischen Fragen. Zugleich wird die Möglichkeit sichtbar, dass bei reflexer Einholung dieser meistens nicht-bewussten Dimensionen Lernen, Entwicklung und Wachstum möglich werden – gerade an den Differenzen. Integration kann an diesen Strukturmerkmalen scheitern; aber miteinander ins Gespräch zu kommen über Wünsche und Ängste und deren Zusammenhang mit Gottes-, Christus- und Menschenbildern – nicht nur dogmatisch, sondern existenziell – weitet den Horizont der Gemeinde und der Neugetauften. Die Klarheit über sich selbst kann dabei wachsen, die Persönlichkeit sich weiten, wie die jeweiligen Bilder von Gott, Christus und Kirche an Fülle gewinnen und neue spirituelle Erfahrungen eröffnen können.

6. Abschluss

Ich habe versucht, einige zur Auseinandersetzung anregende Impulsfragen zu thematisieren. Integrationsprozesse von neuen Christ/innen sind aus der Sicht von der Gemeinde eine Chance auf Lernprozesse – Selbstreflexion, Selbstvergewisserung, Entwicklung und Wachstum: persönlich, spirituell, theologisch, christologisch und ekklesiologisch. Der Neugetaufte kann dazu anregen, sich über Fragen auszutauschen, die man schon lange nicht mehr gestellt hat – und die alle angehen. Darin kann und soll er dann seinen je spezifischen Beitrag erbringen können.

Was es dazu braucht:

- Elementar für solche Lernprozesse sind kleine, überschaubare Gruppen. Eine Gemeinde (im Sinne einer Pfarrei) als Lernort ist zu anonym und zu groß. Aber sie kann zur Bildung von solchen Kleingruppen stimulieren. Sorge ist dafür zu tragen, dass die einzelnen Gruppen untereinander in kommunikativem Austausch bleiben und umeinander wissen. Anleihe nehmen kann man hier beim Modell der „small Christian communities", jenen Basisgemeinden, die im Anschluss an das Konzil in vielen Missionsländern entstanden sind als Neustrukturierung von Pfarreien. Diese kleinen Gemeinschaften sind dezentral vernetzt. Charakteristisch für sie ist die Suche nach einer ganzheitlichen Lebenserfahrung und christlicher Identität im Alltag, die biblische Orientierung sowie das gesellschaftliche Engagement, insbesondere für die Marginalisierten. Die traditionelle Pfarrgemeinde als Verwaltungseinheit kann von daher ihre Aufgabe neu überdenken und Motor, Drehscheibe und Plattform – Stimulatorin – solcher Gruppen sein. Dies erleichtert es dem Neugetauften, in größerer Pluralität den eigenen Ort zu finden. Solche Kleingruppen können Gemeinde umgekehrt verändern.
- Zur Inszenierung eines solchen Integrationsprozesses, in dem auch Gemeinde als ganze lernt, bedarf es einer starken und klaren Leitung, die dazu ermächtigt und unterstützt. Je stärker Pluralität und Individualität gefördert werden, desto klarer und strukturierter müssen Regelungen für das Zusammenleben, für Kommunikation, Teilhabe und Entscheidungskompetenzen sein.
- Der neue Christ, die neue Christin brauchen einen persönlichen Begleiter, der sie auf dem Weg der Integration begleitet und unterstützt, den Prozess reflektiert (im Idealfall von außen) und die Kommunikation mit der Leitung der Gemeinde pflegt. Probleme und Konflikte können hier zeitgerecht wahrnehmbar und Lösungen gesucht werden, damit der Weg in die Kirche gut gelingen kann. Entscheidend ist dabei die Orientierung an der Biographie des Neuen.

- Gemeinden brauchen kommunikative und strukturelle Vernetzung hinein in den Raum der Kirche, damit ggf. ein Ortswechsel für den Neugetauften möglich ist und seine Verortung in der Kirche nicht am Scheitern an einer Gemeinde zu Ende ist. Mehr Durchlässigkeit schadet den Gemeinden nicht.
- Unabdingbar ist die Bereitschaft einer Gemeinde, sich auf einen solchen Lernprozess einzulassen; nicht nur einen „Neuen" „einzugemeinden", sondern sich selbst in Frage stellen und verändern zu lassen. Dazu gehören Liebe zur Pluralität, Wahrnehmung von Differenz als Entwicklungsmöglichkeit und Bereitschaft zu Konflikt, Schmerz und Mehrung der Liebesfähigkeit.

Norbert Stigler

Mit Gott auf dem Weg – spirituelle Anmerkungen

Edith Stein sagte einmal: „Gott führt jeden seine eigenen Wege, einer kommt leichter und schneller zum Ziel als der andere. Was wir tun können, ist im Verhältnis zu dem, was an uns getan wird, in der Tat wenig, aber das Wenige müssen wir tun."

1. Es gibt so viele Wege zu Gott, wie Menschen

1.1 Erfahrungen

Diese Priorität Gottes in der Aussage von Edith Stein habe ich auf meinem Lebensweg sehr deutlich erfahren. Indem ich davon berichte, möchte ich mich zugleich vorstellen. Es waren meine Lehrer und mein Heimatpfarrer, die dafür sorgten, dass ich ins Gymnasium ging und Matura machte. Für meine Mutter war ein solches Ziel zu entfernt gewesen. Nach der Matura habe ich auf der Technischen Universität Wien einige Zeit Physik studiert. Priester zu werden, war nicht in meinem Plan. Doch irgendwann zwischen 18 und 20 Jahren wurde der Ruf, nach Heiligenkreuz zu den Zisterziensern zu gehen, immer deutlicher spürbar. Ich hatte das Gefühl, Gott gegenüber schuldig zu werden, wenn ich mich diesem Ruf weiter verweigere.

Der Abt des Klosters hatte anfangs – es war 1961 – wenig Freude mit mir, da ich weder Latein noch Griechisch gelernt hatte. 1962 wurde ich ins Noviziat aufgenommen, 1966 zur feierlichen Profess zugelassen und 1968 zum Priester geweiht. Nach fünf Kaplansjahren musste ich als Religionslehrer an mein Gymnasium zurückkehren, obwohl ich bereits als Physikstudent fest entschieden hatte, nie Lehrer zu werden. – Gott führt jeden seine eigenen Wege…

Von 1981 bis 1999 war ich Pfarrer in der Nähe des Klosters und bekam in dieser Zeit aus einer Notsituation heraus den Auftrag, an unserer Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz Pastoraltheologie zu unterrichten. Das traf mich gänzlich unvorbereitet – und nur langsam bin ich in diese Tätigkeit hineingewachsen. Wieder aus einer Not heraus drängte mich in den 90-er Jahren unser damaliger Abt, das Amt des Dekans dieser Hochschule zu übernehmen.

1999 musste ich meine Pfarre verlassen und in eine kleine Gemeinde gehen. Zugleich war auch meine Dekansperiode ausgelaufen. Mir war

damals zu Mute, als verliere ich den Boden unter den Füßen.

Heute, zehn Jahre später, habe ich mich in dieser kleinen Gemeinde stärker eingewurzelt, als in der früheren Pfarre nach achtzehn Jahren. Froh und dankbar blicke ich auf diese Führung Gottes zurück, zumindest empfinde ich es als SEINE Führung. Denn immer, wenn es zu einer Durchkreuzung meiner Pläne kam, hat sich das letztlich zu einer Bereicherung meines Lebens entwickelt. Gott hat mich nicht nur gezogen, sondern auch erzogen und gewandelt – und ich fürchte, er ist damit noch nicht fertig.

Aus diesen Erfahrungen heraus möchte ich jedoch offen sein für Überraschungen auf meinem weiteren Lebensweg. Wie es der verstorbene Bischof Dom Helder Camara einmal formulierte: „Sag´ ja zu den Überraschungen, die deine Pläne durchkreuzen, deine Träume zunichte machen, deinem Tag eine ganz andere Richtung geben, ja, vielleicht deinem Leben. Sie sind kein Zufall. Lass´ dem himmlischen Vater die Freiheit, selber den Verlauf deiner Tage und Jahre zu bestimmen."

Warum ich das von mir erzähle? Nicht nur um mich vorzustellen, sondern um an meinem Weg zu zeigen, wie Gott in das Leben von Menschen eingreift und wie ich zu lernen hatte, innerlich weit und offen zu werden.

Im Blick auf erwachsene Taufbewerber brauchen wir ähnliche Grundhaltungen. Viele von uns wurden als Kleinkind getauft. Christ zu sein war immer selbstverständlich. Heute tragen sie das Gemeindeleben in wichtigen Bereichen mit. Aber: Sind wir auch bereit für Überraschungen? Haben wir eine innere Weite des Herzens und die Offenheit für Gottes oft überraschendes Wirken?

Kann ich meine Lebensgeschichte als eine Geschichte Gottes mit mir lesen? Kann ich erwachsenen Taufbewerbern helfen, ihre Lebensgeschichte als eine Geschichte Gottes mit ihnen zu sehen?

Wir haben zu bejahen, dass Gottes Wege nicht unsere Wege sind (vgl. Jes 55,8f). Jede erwachsene Person, die um die Taufe bittet, haben wir als Gabe Gottes an Seine Gemeinde/Kirche anzunehmen. Und wir sollen uns hüten, dem Wirken Seines Geistes im Wege zu stehen (vgl. Apg 5,39).

Der emeritierte Bischof von Magdeburg Leo Novak hat 2006 ein Buch herausgegeben mit dem Titel „Unglaublich". Darin berichten 50 Erwachsene von ihrem Weg zum Glauben an Christus, zur Kirchengemeinschaft und zu ihrer Bitte um die Taufe. Sie geben ein sehr persönliches Zeugnis, das das vorhin Gesagte unterstreicht.

Der Diözesanverantwortliche für den Katechumenat in Magdeburg, Probst Dr. Gerold Nachtwei, beschreibt am Ende seine Erfahrungen bei der Begleitung dieser Personen und zieht dann einige Schlussfolgerungen,

die auch für uns bedeutsam sein können. Er schreibt: „Woraus sich bei Menschen der Glaube entwickelt, und welch verschlungene Wege es braucht, dass sie Gott finden, das ist sehr erstaunlich. Und zugleich völlig unverfügbar."

Vielleicht fällt einem jetzt der bekannte Satz von Paul Claudel ein, der selbst erst als Erwachsener zum Glauben gekommen ist: „Gott kann auch auf krummen Zeilen gerade schreiben". Auch Papst Benedikt XVI, noch als Kardinal Joseph Ratzinger, hat darauf hingewiesen, dass es so viele Wege zu Gott gibt, wie es Menschen gibt. Der Glaube ist freies Geschenk Gottes.

Für unser Thema folgt daraus zweierlei: dass nichts zu erzwingen ist; und: wir haben offen zu sein und dem Heiligen Geist Raum zu geben.

1.2 Dem Heiligen Geist Raum geben

Wir haben ernst zu machen mit der Aussage, dass Glaube Gnade ist, d.h. freies Geschenk Gottes. Glaube ist nicht machbar, auch nicht vom kirchlichen Amt. Der Pastor/Hirte ist aber für das Führen auf gute Weideplätze zuständig. Wehe, wenn Hirten die Herde in eine wasserlose Wüste führen und das in einer geschichtlichen Epoche, wo große Sehnsucht nach Spiritualität zu beobachten ist.

Edith Stein schreibt: „Weil von jedem Menschen, der an Gottes Hand geht, Ströme lebendigen Wassers ausgehen, übt er eine geheimnisvolle Anziehungskraft auf durstende Seelen aus. ...Und nichts ist unwiderstehlicher, als jemand zu begegnen, der am frischen Wasser wohnt und es weiterleiten kann. Ohne es anzustreben wird er anderen zum Führer, und durch ihn werden so Söhne und Töchter für das Gottesreich gezeugt und herangezogen". – Und offenbar hat unsere Zeit sie besonders nötig, fügte sie damals noch hinzu; und ich denke: dies gilt bis heute. Zugleich ist das die Frage an jeden von uns: Wo schöpfe ich lebendiges Wasser und wie werde ich zur Quelle und damit anderen zum Führer?

Der jüdische Denker Emanuel Levinas formulierte einmal: „Gott ist kein Einfall des Menschen, sondern Gott fällt in unser Denken, in unser Leben ein." Bischof Novak erzählt: Wenn die Katechumenen beim Zulassungsgottesdienst vor dem Bischof ihr Zeugnis geben, steht allen Gottesdienstteilnehmern sozusagen die Überraschung ins Gesicht geschrieben: die Überraschung darüber, wie vielfältig und unterschiedlich die auslösenden Erfahrungen, Motive und Hemmnisse auf dem Weg bis hin zur Entscheidung für die Taufe waren.

Hier kommt einem der Satz von Alfred Delp SJ in den Sinn, den er am 17. November 1944 in der Nazi-Gefängniszelle aufgeschrieben hat: „Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns

entgegen, wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. …In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, hingebende Antwort".

Jede Bekehrung zum Glauben ist für den Betroffenen so etwas wie ein „Staatsstreich des Heiligen Geistes" – und das ist sie auch für die Kirche.

1.3 Evangelisieren, d.h. Missionarisch-sein richtet sich zuerst nach innen, an mich selbst, bevor sie Aktion nach außen wird.

Nach meinem Empfinden ist das Wort „Mission" in der letzten Zeit ein Schlagwort geworden. Ausgelöst durch sinkende Katholikenzahlen wird vielfach von Oben appelliert, Mission zu treiben. Darin sehe ich die Gefahr, etwas durch Menschen machen zu wollen, was theologisch eindeutig in die Kompetenz Gottes fällt. Zudem kann dieses Wort „Mission" zu einem Überforderungs- und Totschlagwort verkommen. Zu schnell wird vergessen, wie ambivalent die Gefühle vieler Menschen sind, wenn dieses Wort erklingt. Oft schmeckt es nach Vereinnahmung und Rekrutierung.

Dagegen lehren uns die Katechumenen eine tiefere, oft zu wenig beachtete Dimension von Mission/Evangelisierung. Wie notwendig eine tiefere Sicht von Evangelisierung ist, hat Alfred Delp in seiner Gefängniszelle erkannt, wenn er voller Zorn und Trauer schreibt: „Und diese unerschütterlichen Gläubigen! Sie glauben an alles, an jede Zeremonie und jeden Brauch, nur nicht an den lebendigen Gott."

Auch Madeleine Delbrel weiß um die große Erfahrungsarmut und innerkirchliche Ferne von Gott. Sie schrieb einmal: „Wenn wir von Gott reden, bereden wir eine Idee, statt eine erhaltene, weiterverschenkte Liebe zu bezeugen … Wir verteidigen Gott wie unser Eigentum, wir verkünden ihn nicht wie das Leben des Lebens, wie den unmittelbaren Nächsten alles dessen, was lebt. Wir sind keine Erklärer der ewigen Neuheit Gottes, sondern Polemiker, die eine Weltanschauung verteidigen, welche überdauern soll".

Tatsächlich scheint es, dass wir Christen bei der Weitergabe des Glaubens an einen toten Punkt angekommen sind. Im letzten Monat habe ich einige Personen besucht, die die katholische Kirche verlassen haben, d.h. „ausgetreten sind", wie wir in Österreich sagen. Die Mehrzahl teilte mir mit, dass sie nie eine Beziehung zur Kirche und zu Jesus Christus hatte – innerkirchliche Ferne. Eine Nachbarin von mir erzählte mir schon vor zehn Jahren traurig, dass es ihr nicht gelungen ist, ihren Glauben an die Tochter weiterzugeben. Inzwischen ist ihre Urenkelin zur Erstkommunion und zur Firmung gegangen, jedoch feiert diese, so wie auch ihre Mutter

und Großmutter, keine weiteren Gottesdienste mehr mit. Hier wächst bereits die dritte Generation Getaufter heran, die keine Kirchenluft atmet. Sie sind kirchlich, aber wo ist ihr Glaube? Sie sind nicht fähig, Gott als „eine erhaltene, weiterverschenkte Liebe zu bezeugen". Ist ihnen jemals Gott zu einem lebendigen überwältigenden Glück geworden?

Demgegenüber entströmt missionarischer Glaube einer so starken Beziehung zum göttlichen Schöpfer und Liebhaber lebendiger Menschen, dass für solche Personen nichts mehr so ist wie früher. Sie oder er kann nicht anders, als vom Geschenk dieses Lebens her zu fühlen, zu denken, zu sprechen und zu handeln (vgl. 1 Kor 9,16). Die Katechumenen zeigen uns beeindruckend, dass nicht unsere pastoralen Aktionen im Mittelpunkt zu stehen haben, sondern der Heilige Geist, die Ruah Gottes. Er ist der Lebendigmacher und die Kraft, die zusammenführt und eint. Die Neugetauften lehren uns die wahre Natur des Glaubens, nämlich den Realismus einer Liebe, die ernst macht mit der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Evangelisieren ist daher zuerst ein Anspruch an mich selbst und meine Lebensführung, geht nach innen, bevor sie zur Aktion nach außen wird.

2. Chancen für die Gemeinden

2.1 Die in der Asche verborgene Glut wieder neu entflammen

Wenn wir Gott oder besonders die Liturgie „wie unser Eigentum verteidigen", wie Delbrel schreibt, dann kann es sein, dass wir die Neubekehrten wie Störenfriede ansehen, die in unser sorgsam gehütetes kirchliches „Eigenheim" einbrechen und uns den Seelenfrieden rauben. Dann kann es sein, dass durch ihre Begeisterung für den Glauben, für die Kirche, eine innere Leere, eine Erfahrungsarmut, ja vielleicht auch eine innerliche Gottferne in unseren Gemeinden – bei aller frommen Betriebsamkeit – aufgedeckt wird. In unserem kirchlichen Alltag erwecken wir bei Fernstehenden manchmal den Eindruck, nur Asche weiter zu geben, in der keine Glut mehr verborgen ist, aus der noch Feuer aufflammen kann. Kommt diese Begeisterung für Christus bei jenen, die Alfred Delp die „unerschütterlich Gläubigen" nennt, vielleicht als Vorwurf an? Können wir die Katechumenen als ein Geschenk Gottes erkennen? Sind sie jene, die uns der lebendige Gott schickt, damit wieder frische Luft in die Glut geblasen wird und neues Holz nachgelegt wird, damit unser Gewohnheitsglaube wieder Feuer fängt? Jesus sagt: „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen" (Lk 12, 49).

2.2 Die Katechumenen können helfen, „blinde Flecken" zu erkennen, und uns so als Gemeinde wahrhaftig zu machen

Nachdenklich stimmt mich die Rede Jesu vom Splitter und Balken (Mt 7, 3). Was mich an einem anderen Menschen stört, ist immer auch eine Rückmeldung an mich selbst. Es lohnt sich, diese Weisheit mit Blick auf die einzelne Person und auch im Blick auf die Glaubensgemeinschaft/ Pfarre etwas genauer anzusehen.

Ein Beispiel mag das verdeutlichen:

Mir gehen schnell Mitbrüder auf die Nerven, die gerne im Mittelpunkt stehen und große Reden schwingen. Spontan lehne ich sie innerlich ab. Ich rede dann weniger mit ihnen und gehe ihnen, wenn möglich, aus dem Weg. Ich beurteile sie als Großsprecher und halte sie für überheblich. Wenn ich Jesu Wort vom Splitter und Balken ernst nehme und dazu noch ein Wort aus einer Schriftmeditation, dass ja Splitter und Balken meist aus dem selben Holz sind, so kann mir das die Augen öffnen. In mir erkenne ich vielleicht einen blinden Fleck in der Weise, wie ich mich selbst gern sehe: als einen schweigsamen, zurückhaltenden, bescheidenen Menschen. Aber ich muss erkennen, dass auch in mir der Wunsch da ist, im Mittelpunkt zu stehen, dass auch ich es genieße, in einer Gruppe der Wortführer zu sein. Wenn ich das Gefühl habe, dass andere mir andächtig lauschen, dann schwinge auch ich ausführliche und überzeugende Reden. – Da ich mich für solche Wünsche aber schäme, habe ich sie aus meinem Bewusstsein verdrängt. Das zu erkennen, eröffnet mir eine neue, ehrlichere Sicht auf mich selbst; aber auch diese Menschen, die mich vorerst einmal gestört haben, lerne ich neu zu sehen.

Sie werden für mich wichtig und wertvoll. Damit ändert sich meine Gesinnung und manchmal, wenn auch langsamer, mein Verhalten ihnen gegenüber.

Das gleiche gilt, denke ich, auch für die Gemeinde oder Gruppen in einer Pfarrgemeinde, in denen durch Begegnungen mit Neubekehrten Spannungen entstehen. Einige Fragen können helfen:

- Was ist es, das mich an ihnen ärgert? Gerade das kann mir helfen, meine eigene Wahrheit zu erkennen. Im ersten Moment mag das betroffen machen. Aber dann wird es sehr befreiend sein.

- Kann ich sie, falls ich sie im ersten Moment als störend empfinde, langsam mit einem neuen Blick sehen? Wandelt sich mein Sehen zu einem liebenden Blick auf sie? Kann ich ihnen dankbar sein, weil sie mir und der Gemeinde zu einer klareren Sicht auf uns selbst verhelfen?

- Kann ich die Bereicherung, die ich/die Gemeinde durch sie erfahre, erkennen und annehmen? Bin ich/sind wir dankbar, dass uns durch sie neue Wachstumschancen eröffnet werden?

2.3 Das Geschenk der Neubekehrten eröffnet Wachstumschancen im Glauben: für die Einzelnen und für die Gemeinde

Ein Text von Kurt Marti stimmt nachdenklich:

> Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Kirche.
> Sie werden antworten: Die Messe.
> Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Messe.
> Sie werden antworten: Die Wandlung.
> Sag hundert Katholiken, dass das Wichtigste in der Kirche die Wandlung ist.
> Sie werden empört sein: Nein, alles soll blieben wie es ist.

Vielleicht tauchen jetzt neue, bisher verborgene Ängste auf. Sind wir es, die sich ändern müssen? Wehren wir uns gegen vielleicht auch unbequeme Entwicklungschancen, die uns die Neubekehrten eröffnen? Soll auf diese Weise unser Kleinglaube offenbar werden?

Christus will nicht Stillstand. Er ermutigt uns zu immer neuen Schritten im persönlichen und im gemeindlichen Glaubensleben. Denn Liebe, die nicht wächst, verwelkt. Das mag als unangenehm empfunden werden, aber welche Chancen liegen darin, wenn wir uns persönlich und als Gemeinde von den Neubekehrten herausfordern lassen? Sie sind ein Geschenk Gottes an uns. Sehen wir sie als eine Gabe, mit der der lebendig machende und Einheit stiftende Geist den Leib Christi aufbauen will. Seien wir bereit, uns zu verändern und von Gott wandeln zu lassen! Alle Glieder des Leibes, alte wie neue, schwache wie starke, sollen ja einträchtig zusammen sein in seinem Leib (vgl. 1 Kor 12, 24-27).

3. Schlussfolgerungen

Wenn das trinitarische Wesen Gottes der Ursprung aller Berufungen und jeglicher Umkehr ist, indem er aus seiner Fülle den Sohn sendet und gemeinsam mit dem Sohn den Heiligen Geist, wenn die Sehnsucht Gottes der lebendige Mensch ist, Gott ein Liebhaber lebendiger Menschen ist und deshalb aus sich heraustritt in die Schöpfung, dann ist Kirche, als sein geheimnisvoller Leib, in ihrem Wesen missionarisch. Freude und Dankbarkeit dürfen uns dann erfüllen über jeden, der sich bekehrt. Aus Treue zum Wesen der Kirche hat im Glaubensalltag das Verlangen im Mittelpunkt zu stehen, zum Anderen, zum Fremden, in Beziehung zu treten. Das Fundament dieser Beziehung zum Anderen wird nicht bloß Sympathie sein oder Freundschaft oder gemeinsame Interessen, sondern das gemeinsame Hören auf Gottes Ruf, der gemeinsame Glaube, die gemeinsame Berufung. Wenn wir uns diese Haltung zueigen machen, werden neue Aspekte christlichen Lebens in den Blick kommen, die gerade in der Beziehung zu Neubekehrten von Bedeutung sind:

3.1 ...sich herausfordern lassen:

Ich lasse mich vom Anderssein der/des Anderen herausfordern; ich ahne etwas von seinem Geheimnis, es lockt mich, aber es enthüllt sich mir nie ganz. Zugleich verweist es mich auf das Geheimnis in mir. Ihr/sein Anderssein kann mir neue Fragen schenken und in mir den Wunsch wecken, sensibel zu hören.

3.2 ...sich verletzlich machen:

Wenn ich der/dem Anderen mein Eigenes aussetze, weckt das neu in mir die Frage: Wer bin ich? Welche Beziehungen prägen mich? Welche Suche führt mich zum Anderen? In tausend Facetten kommt meine Einzigartigkeit ins Spiel, jener Beitrag zur Schöpfung, den nur ich leisten kann: „meine" Wahrheit. Aber damit mache ich mich auch verletzlich.

3.3 ...bereit sein, sich verändern zu lassen:

Ich habe zuzulassen, dass mich die/der Andere in der Begegnung auch verändert. Diese Veränderung bringt jedoch unsere Unterschiedlichkeit nicht zum Verschwinden, sondern öffnet mir einen neuen und tieferen Zugang zu meiner Einzigartigkeit.

3.4 ...meine scheinbaren Sicherheiten aufgeben:

Ich muss aus meinen Vorstellungen vom Anderen herausgehen, diese verlassen. Das wird häufig bedeuten, meine (Vor)Urteile ihr/ihm gegenüber aufzugeben. Ich werde nicht mehr nur mit den Maßstäben der Welt messen, sondern sie wertschätzen aus dem gemeinsamen Glauben heraus. Oft werde ich auch von meinem Bild, das ich mir von „unserem Gott" gemacht habe, herausgehen müssen, es hinter mir lassen müssen.

Der Christ der Zukunft wird nicht nur ein Mystiker sein müssen, wie Karl Rahner sagte. Er wird in neuer Weise ein missionarischer Christ sein: ein Jünger Jesu, der sich auf die Suche nach Gott macht; einer, der Gott auch dort zu erkennen vermag, wo er eine uns noch unbekannte Sprache spricht. Zugleich wird sie/er neu entdecken, dass Gott der Unbegreifliche ist und der Unbekannte bleibt.

Säkularisierung und Entchristlichung sind eine Herausforderung für die Kirche heute. Der Glaubende ist ein Fremder in dieser Welt und wird es bleiben. Schmerzlich nimmt er oft eine Einsamkeit in Kauf, die keiner anderen gleicht. Diese Fremdheit und Einsamkeit bewusst anzunehmen und auszuhalten ist für M. Delbrel die tiefste missionarische Kraft gegenüber

einer säkularen oder gleichgültigen Umwelt. Evangelisieren heißt dann, in letzter Konsequenz durch alle erlittene Einsamkeit und Dunkelheit hindurch eine „Insel göttlicher Anwesenheit" zu sein: um Gott „einen Ort zu sichern" – und das vor allem in der Anbetung, so schreibt sie.

Diese Gedanken sind vermutlich auch hilfreich und tröstend für jene Katechumenen, die sich in ihrer Gemeinde/Gruppe einsam und fremd und von den „etablierten" Christen unverstanden fühlen. Das Entscheidende – der Entscheidende im Glaubensleben ist Jesus Christus. Er ist Alpha und Omega. Ihn gilt es in den Blick zu nehmen, damit wir nicht untergehen (vgl. Mt 14, 29ff). Wir haben uns abzuwenden von unseren Lebensplänen, um „Aug in Aug mit Gott, von Ihm zu erfahren, was er von unserem Leben hält und was er daraus machen will", schreibt M. Delbrel. Durch solche Menschen – ob als Kind oder als Erwachsener getauft – wird die Ruah Gottes den Glutnestern in der Asche frischen Sauerstoff zuführen.

Ich bin überzeugt, dass gerade durch das Geschenk der erwachsenen Neubekehrten Gott uns helfen will, die Mitte des Glaubens wieder neu zu entdecken. – Das Paschageheimnis gehört in unser christliches Bewusstsein hinein. Wie unbegreiflich und unverfügbar ist Gottes Liebeshandeln an uns. Sein Geist weht, wo er will. Das kann als umwerfend erlebt werden. Man stürzt zu Boden wie Saulus vor Damaskus. Gott richtet den Menschen aber auch wieder auf. Er öffnet dem Menschen eine neue Sicht. Er eröffnet dem Menschen eine neue Dimension, wie den drei Jüngern am Berg der Verklärung.

Möge das Geschenk der Katechumenen unsere Kirche zu einem Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen, dem großen Liebhaber der Menschen machen, sodass viele (wie Petrus damals am Berg Tabor) sprechen: Herr, hier ist es gut/schön, hier bin ich zu Hause, endlich habe ich Heimat, Geborgenheit, Sinn, Freude, Frieden gefunden.

Bauen wir solche „Hütten", solche Gemeinschaften des Glaubens in unserer Kirche, wenn wir vom Berg wieder hinunter steigen in den seelsorglichen Alltag.

Alois Schwarz

Was sagt uns Gott durch den Katechumenat?[1]

1. Das Vertraute neu entdecken

Wer Katechumenen begleitet, lernt selbst viel für sein Leben. Das Erklären und Deuten des Glaubens fordert vom Einzelnen eine klare Darlegung der Botschaft und ein Teilnehmenlassen am eigenen Leben. Das ist so ähnlich wie wenn ich einem Fremden meine Stadt zeige und ihn durch die Schönheiten meiner Heimat führe. Da lerne ich selbst die Kostbarkeiten, die Details und vor allem die Schönheiten meiner eigenen Stadt neu kennen. Durch das Nachfragen des Fremden werde ich gezwungen, genauer hinzuschauen. Ich werde auf Details aufmerksam gemacht, die der Gast schon sieht und die ich bisher so noch nicht gesehen habe.

So ähnlich ist es bei der Einführung in den Glauben. Die Fragen derer, die zum Glauben kommen, lassen dem, der erklärt, die Schönheiten der eigenen Glaubenswelt deutlich werden. Ich muss dabei immer wieder gestehen, dass ich selbst das eine oder andere so noch gar nicht gesehen habe.

Die Folgerung aus dieser Beobachtung ist nun folgende: Die Kirche entdeckt durch die Katechumenen die eigene Schönheit des Glaubens und den großen Reichtum der Gnade Gottes. Das ist eine Ermutigung für alle, die in der Taufvorbereitung im Katechumenat arbeiten, vor allem dann, wenn sie meinen: „Ich muss doch immer dasselbe sagen". Zwar muss ich immer dasselbe sagen, aber ich habe immer einen anderen Menschen vor mir, der danach fragt, der vielleicht etwas anderes sieht als ich bisher gesehen habe. Durch das gemeinsame Hinschauen auf das mir Bekannte entdecke ich das Eigene als das Neue.

2. Persönliches Zeugnis

Wer in den Glauben eingeführt wird, erfährt Evangelisierung. Die Einführung in den Glauben geschieht ja – und da erinnere ich an *Evangelii Nuntiandi* von Papst Paul VI. – durch das Zeugnis des eigenen Lebens. Der Papst sagt: *„Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte. Und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind. Als der heilige Petrus das Bild des reinen und ehrbaren Lebens zeichnete, brachte er das deutlich zum Ausdruck: ‚Ohne zu reden gewannen sie diejenigen,*

1 Ansprache bei der abschließenden „Sendungsfeier" am 4. Mai 2009

welche sich weigerten, an das Wort zu glauben'. Die Evangelisierung der Welt geschieht also vor allem durch das Verhalten, durch das Leben der Kirche, das heißt durch das gelebte Zeugnis der Treue zu Jesus, dem Herrn, durch das gelebte Zeugnis der Armut und inneren Loslösung und der Freiheit gegenüber den Mächten dieser Welt, kurz, der Heiligkeit." (Papst Paul VI, Apostolisches Schreiben: Die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975, Nr. 41)

Papst Johannes Paul II. geht in seiner *Enzyklika Redemptoris Missio* (7. Dezember 1990) ebenfalls auf die Evangelisierung durch das persönliche Zeugnis ein und schreibt: *„Der Mensch unserer Zeit glaubt mehr den Zeugen als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien. Das Zeugnis des christlichen Lebens ist die erste und unersetzbare Form der Mission."* (Nr. 42)

Und weiter präzisiert er: *„Das evangelische Zeugnis, das die Welt am ehesten wahrnimmt, ist jenes der Aufmerksamkeit für die Menschen und der Liebe zu den Armen und den Kleinen, zu den Leidenden. Der Geschenkcharakter dieses Verhaltens und dieser Aktivitäten, die sich abgrundtief von dem in jedem Menschen vorhandenen Egoismus unterscheiden, führt zu gezielten Fragen nach Gott und dem Evangelium."* (Nr. 42).

Wer in den Glauben eingeführt wird, erfährt Evangelisierung. Denn jeder, der zum Glauben geführt wird, fragt: *„Glaubt ihr wirklich an das, was ihr verkündet? Lebt ihr, was ihr glaubt?"* (Papst Paul VI., *Evangelii Nuntiandi* Nr. 76). Die gottsuchenden Menschen im Katechumenat fordern *„Verkünder, die von einem Gott sprechen, den sie kennen und der ihnen so vertraut ist, als sähen sie den Unsichtbaren. Die Welt verlangt und erwartet von uns Einfachheit des Lebens, Sinn für das Gebet, Nächstenliebe gegenüber allen, besonders gegenüber den Armen und Schwachen, Gehorsam und Demut, Selbstlosigkeit und Verzicht. Ohne diese Zeichen der Heiligkeit gelangt unser Wort nur schwer in die Herzen der Menschen unserer Zeit. Es läuft Gefahr, hohl und unfruchtbar zu sein."* (*Evangelii Nuntiandi* Nr. 76).

3. Liebe zu den Menschen

Wer in der Katechese Menschen begleitet, muss gleichsam eine immer größer werdende Liebe zu denen haben, die er in den Glauben einführt. Wer Menschen in der Katechese führt, muss sich als innere Richtschnur am heiligen Paulus orientieren, der gesagt hat: „Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden" (1 Thess 2,7).

Die zur Katechese der Kirche kommenden Menschen wecken also in den Begleitern eine Liebe, die viel mehr ist als die Liebe eines Erziehers: *„[…] es ist die Liebe eines Vaters; ja, noch mehr: die Liebe einer Mutter. Das ist die Liebe, die der Herr von jedem Verkündiger der Frohbotschaft erwartet, von jedem, der die Kirche aufbauen will"* (*Evangelii Nuntiandi* Nr. 79).

Die Katechumenen wecken also in den Begleitern den Respekt vor ihrer religiösen und geistlichen Lage, sie wecken aber auch Respekt vor ihrem eigenen Lebensrhythmus und Respekt vor dem Gewissen und den Überzeugungen, die sie nicht brüskieren dürfen (vgl. *Evangelii Nuntiandi* Nr. 79).

Papst Paul VI. mahnt sehr eindringlich, diejenigen, die zum Glauben kommen, nicht zu überfordern, sondern ihnen mit großem Respekt vor ihrem eigenen Lebensrhythmus, ihren Fragen, ihrer geistlichen und religiösen Lage zu begegnen. Darin zeigt sich die Liebe zu den Menschen.

4. Die Nähe Gottes

Da Gott in sich unendlich vollkommen und glücklich ist und er den Menschen aus einem „aus reiner Güte gefassten Ratschluss" erschaffen hat, damit er „an seinem glückseligen Leben teilhabe", ist jede Vermittlung dieses Gottes im Katechumenat eine Erfahrung der Nähe Gottes zum Menschen. Denn Gott ist dem Menschen jederzeit und überall nahe, sagt der Katechismus der Katholischen Kirche. *„Er ruft ihn und hilft ihm, ihn zu suchen, ihn zu erkennen und ihn mit all seinen Kräften zu lieben"* (Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1). Im Grunde ist jede Katechese auf die Liebe zu unserem Herrn ausgerichtet. *„Man mag also etwas vorlegen, was zu glauben, zu erhoffen oder zu tun ist – immer ist dabei vor allem die Liebe zu unserem Herrn zu empfehlen, damit jeder einsieht, dass alle Werke vollkommener christlicher Tugend einzig und allein in der Liebe entspringen und auf kein anderes Ziel gerichtet werden können als auf die Liebe."* (Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 25)

Wer in den Katechumenat kommt, gibt Gelegenheit, dass Gott den Menschen lieben kann und Menschen einander in der Liebe begegnen. Dazu dürfen wir gewiss sein, dass wir im Katechumenat hineinverwandelt werden in das innere Schauen unseres Gottes. Wir erfahren, dass der Glaube etwas ist, das mit den inneren Augen des Herzens wahrgenommen wird. Der in den Katechumenat Eingeführte soll mit dem Psalm beten können: „Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: Im Haus des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen und nachzusinnen in seinem Tempel" (Ps 27,4).

5. Schauen

Also auf Christus zu schauen und in ihm Gott zu schauen ist das Ziel des Katechumenats. Im Johannesevangelium erfahren wir: „Sie hörten von Jesus…sie folgten ihm…sie sahen ihn und blieben bei ihm" (vgl. Joh 1, 37). Jesus sagte zu den Fischern: „Kommt und seht". Er sagte nicht: „Kommt und lernt".

So haben auch wir zu denen, die bei uns in den Glauben eingeführt werden, zu sagen: „Kommt und seht!". Der erste Schritt für die Katechumenen ist also, ihnen etwas zu zeigen, dass sie sehen, wie der Glaube lebt. Führen wir sie in unsere Sozialeinrichtungen, führen wir sie in unsere katholischen Krankenhäuser, führen wir sie in unsere katholischen Schulen und sagen wir: „So unterrichten wir. So leben wir." Führen wir sie in unsere Glaubensrunden in unseren Pfarrgemeinden! Zeigen wir ihnen zuerst etwas oder wollen wir sie gleich etwas lehren? „Kommt und seht", hat Jesus gesagt. Im Matthäusevangelium sagt Jesus: „Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig" (Mt 11,29). Die Konsequenz daraus ist, dass wir auf Jesus schauen. Im Lukasevangelium heißt es immer wieder: „Und siehe". Der Glaube wird durch das Schauen gelehrt. Was sollen sie sehen?

Katechese hat den Menschen dahin zu führen, das Antlitz Gottes zu sehen, ihn damit vertraut zu machen, dass es letztlich um ein Schauen Gottes geht mit dem inneren Auge des Herzens. Im Grunde machen wir eine Erfahrung, die Simeon gemacht hat, als er dem Kind im Tempel begegnete. Da sagte er: „Meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet und Herrlichkeit für dein Volk Israel" (Lk 2,31f.).

Im 10. Kapitel des Lukasevangeliums sehen wir drei wichtige Grundhaltungen, die Katechumenen bei uns sehen sollen: Sie sollen (1.) lieben lernen, (2.) horchen lernen, (3.) beten lernen. Jesus erzählt die Geschichte vom Samariter: In der Gemeinde ist wichtig, wie man einander liebt. Jesus erzählt die Begebenheit von Maria und Marta und sagt, dass das Horchen auf das Wort Gottes wichtig ist. Und dann sagt einer seiner Jünger: „Lehre uns beten", und er antwortet: „Wenn ihr betet, so sprecht: Vater, dein Name werde geheiligt…" (Lk 11, 2).

6. Von Du zu Du

Die wichtigsten Vollzüge des Glaubens bestehen gleichsam darin, im Zentrum des Glaubens ein „Angesicht" zu sehen. „Auch das Ende des Lebens ist nicht das Ende eines religiösen oder biografischen ‚Vorgangs', sondern die Hineinverwandlung des fragmentarischen und todesinfizierten ICH in ein endgültiges heilendes und rettendes DU. Diese im Glauben erhoffte Begegnung von ‚Angesicht zu Angesicht' bedeutet aber auch, dass alle, die in diesem Glauben jetzt miteinander verbunden sind, auch ihrerseits wesentlich dadurch charakterisiert sind, dass sie ein ‚Gesicht' haben, geschaffen ‚als sein Abbild' (vgl. Gen 1,27). Diese Würde wird auch mit dem Tod nicht ausgelöscht: ‚Wir werden dich, unseren Gott schauen, wie du bist, dir ähnlich sein auf ewig'" [Werner Kalen, Vom wehrlosen Mysterium. Spirituelle Notizen im Umbruch der Kirche, in: Geist und Leben 82 (2009), Heft 2, 86-104, hier 97].

Der Katechumenat, wenn er von Angesicht zu Angesicht Menschen in den Glauben einführt, hilft, dass die mit einem Charisma Begabten nicht zu Funktionsträgern werden, sondern in einem Gesprächsprozess bleiben, in dem der Mensch den Menschen wahrnimmt von Du zu Du. Wir sind in Gefahr, dass wir, wenn jemand zum Glauben geführt werden möchte, ihm ein Buch in die Hand geben oder ihn in einen Konferenzraum bitten, anstatt ihm wie ein guter Hirte zu begegnen, der den Einzelnen auf seinen Arm nimmt und trägt. Gerade in einer Zeit, in der Formen von Entpersonalisierung und Anonymisierung so stark in den Vordergrund drängen, ist ein Sprechen von Mensch zu Mensch, von Angesicht zu Angesicht unersetzlich. Katechumenat fordert eine Begegnung von Mensch zu Mensch. Glauben lernt man an Glaubenden, durch Teilnehmen und Mitleben-Lassen.

7. Das Leben teilen

„Seht doch, wie schön und gut es ist, wenn Brüder (und Schwestern) miteinander in Eintracht wohnen" heißt es im Psalm 133,1. Und Jesus sagt: „Kommt und seht"; und von den Jüngern heißt es: „Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte" (Joh 1,39). Die Katechumenen wollen sehen, wo wir wohnen und vor allem, ob Gott bei uns zuhause ist. Dieser Weg des Katechumenats ist nicht durch Abkürzungen erreichbar. Hier sind keine Schritte der Evangelisierung zu überspringen. Und selbst wenn wir versuchen, in der zweiten Stufe der Evangelisierung einzusteigen: Wir werden zurückgeführt zum Leben, um über das Leben zu reden und das Zeugnis des Lebens wahrzunehmen.

Im Jahre 1974 fand die Generalversammlung der Bischofssynode in Rom über die Evangelisierung in der Welt von heute statt. Damals ha-

ben die Bischöfe über das Leben gesprochen und Zeugnis gegeben vom Leben. Der Relator hat mitten in der Synode zusammengefasst und abgeleitet, wie Katechese vom Wissen her vermittelt werden soll. Nach diesem Tag haben die Bischöfe wieder weiter diskutiert und wieder in ihrer Art über das Leben gesprochen. Am Ende der Synode hatten sie einen Text vorgelegt, der keine Mehrheit gefunden hat. Sie konnten sich nicht einigen, wie der Weg der Evangelisierung geht. Der Relator von damals war Kardinal Karol Wojtyla. Die Gedanken, die er vorgetragen hat, hat er später als Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Catechesi Tradendae* (Über die Katechese heute) am 16. Oktober 1979 in erweiterter Form veröffentlicht. Papst Paul VI. hat aber 1975 – ein Jahr nach dieser Synode – *Evangelii Nuntiandi* geschrieben und versucht, diesen Weg durchzuhalten, vom Leben auszugehen als dem ersten Zeugnis der Evangelisierung (vgl. *Evangelii Nuntiandi* Nr. 21). Die zweite Stufe – sagt Paul VI. – ist dann das „Wort des Lebens", also der „Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazareth, des Sohnes Gottes" (EN Nr. 22). Die dritte Stufe ist die „Zustimmung des Herzens", und die „Zustimmung zu dem Lebensprogramm, dem eines verwandelten Lebens", das das Evangelium eröffnet (EN Nr. 23). Das Zeichen der Umwandlung ist der „Eintritt in die Gemeinschaft von Gläubigen", die Kirche, das „sichtbare Sakrament des Heiles" (EN Nr. 23). Dieser Schritt wird in den „sakramentalen Gesten" zum Ausdruck gebracht. „Schließlich wird derjenige, der evangelisiert worden ist, auch seinerseits wieder evangelisieren. Dies ist der Wahrheitstest, die Probe der Echtheit der Evangelisierung: es ist undenkbar, dass ein Mensch das Wort Gottes angenommen hat und in das Reich eingetreten ist, ohne dass er darauf seinerseits Zeugnis gibt und verkündet." (EN Nr. 24)

8. Schritt für Schritt

Wir müssen uns der Mühe unterziehen, diese einzelnen Schritte der Evangelisierung im Katechumenat zu gehen, also Evangelisierung vor Sakramentalisierung zu setzen.

Wir erleben oft eine andere Situation: Wir sakramentalisieren und haben anschließend doch „Quasi-Katechumenen" (vgl. *Catechesi Tradendae*, Nr. 44). Dann mühen wir uns, diese in einen Evangelisierungsprozess hineinzuführen, damit sie selbst zu Zeugen des Evangeliums werden. Diesen Weg der Evangelisierung haben wir mit dem Mut zu den einzelnen Schritten des Katechumenats zu gehen. Denn schneller lässt sich das Evangelium nicht vermitteln als durch das Zeugnis von Mensch zu Mensch.

Johannes Panhofer

Wie finde ich meinen Platz in einer christlichen Gemeinschaft?

Ermutigende und hinderliche Bilder von Gemeinde und die christliche Berufung

Man kann der Frage „Wie finde ich meinen Platz in einer christlichen Gemeinschaft?“ auf ganz verschiedenen Ebenen nachgehen. So könnten wir die Frage z.B. *pastoral-pragmatisch* stellen. In diesem Fall würde ich Ausschau halten nach einem Ort, an dem ich mich mit meinen Fähigkeiten einbringen kann, z.B. in einer Familiengottesdienstrunde, in der Jugendarbeit, in einer Solidaritätsgruppe, im Gemeindechor, als Lektor usw. Das ist gut so, und ich erinnere mich daran, dass ich selbst, als ich neu zum Studium nach Innsbruck gekommen bin, in solcher Weise einen Platz in meiner damaligen Gemeinde gesucht und gefunden habe. Die Initiative zur Integration neuer Mitglieder kann aber auch von Seiten der Gemeinden ausgehen, z.B. durch Wohnviertelapostolat, durch gezielte Besuche neu Zugezogener oder durch eine spezielle Einladung zum Pfarrkaffee.

Ich möchte im Folgenden aber jene *Bilder und Vorstellungen* ins Zentrum meiner Ausführungen stellen, die wir uns – mehr oder weniger bewusst – machen, wenn wir danach fragen, „wie ich meinen Platz in der christlichen Gemeinschaft finde“. Ein Sprichwort sagt: „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“. Und diesen Bildern, die unsere Handlungen bestimmen, indem sie unser Verhalten ermöglichen und in eine bestimmte Richtung steuern, möchte ich nachgehen.

Zunächst werde ich mich dem Phänomen des „Platz-Findens“ über eigene Erfahrungen und das Explizieren der Fragestellung annähern (1). In einem zweiten Schritt will ich die prägende Kraft der Bilder bewusst machen, die uns bei der Suche nach einem Platz in einer christlichen Gemeinschaft steuern (2). In einem dritten Teil möchte ich nachprüfen, ob die geläufigen Bilder, wie wir sie von Gemeinden immer noch häufig in uns tragen, mit der Realität heute überhaupt noch übereinstimmen (3). Und schließlich will ich im letzten Teil die Frage stellen, welche Bilder von Kirche und Gemeinde wir in der Bibel finden. Als Pastoraltheologe kann ich nicht anders, als auch nach den theologisch-ekklesiologischen Kriterien für Gemeindebildung zu fragen (4).

1. Eine erste Annäherung über eigene Erfahrungen und die Explikation des Titels

1.1 Eine erste Vergegenwärtigung der Situation

„Wie finde ich meinen Platz in einer christlichen Gemeinschaft?" Das ist eine Frage, vor der vermutlich viele von uns schon einmal gestanden sind: Entweder weil man *neu oder wieder* zum christlichen Glauben gefunden hat, sich taufen ließ, oder von einem anderen Land eingewandert ist und sich niederlassen möchte – oder auch, weil man „nur" innerhalb eines Landes umgezogen ist. In solchen und ähnlichen Fällen versucht man als Christ, als Christin Anschluss zu finden an eine bestehende christliche Gemeinschaft, um am neuen Ort auch Heimat unter Glaubensbrüdern und Glaubensschwestern zu finden. Als Neuer in eine bestehende Gemeinschaft zu kommen, ist eine sensible und zugleich spannende Sache, die sowohl für die bestehende christliche Gemeinschaft, die so genannten „Alteingesessenen", als auch für die Neuankömmlinge oft eine schwierige Situation und große Herausforderung darstellt. Auf der einen Seite stehen die Gemeindemitglieder, die nicht wissen, wie sie Neue ansprechen sollen und die Neuen, d.h. die Fremden, entweder mit Interesse oder auch skeptisch beäugen. Man weiß ja nicht, wer und wie „die" sind und hält besser zunächst ein wenig Abstand. Menschen, die am Ort aufgewachsen sind, fehlt manchmal das Bewusstsein und die Sensibilität dafür, was es heißt, als Fremder zu einer bestehenden Gemeinschaft zu stoßen. – Auf der anderen Seite sind die Neuen, die sich wünschen, angesprochen und aufgenommen, ohne aber gleich vereinnahmt zu werden. Mit großer Hoffnung gehen manche auf die christliche Gemeinde zu und finden dort eine wenig einladende, müde gewordene oder gar misstrauische Gemeinde vor. Kommt man dann als Neuer noch mit eigenen Ideen daher, entstehen Irritation und Befremden darüber, was sich dieser „Fremde" alles herausnimmt. Mancher ist ob solcher Reaktionen verständlicherweise enttäuscht und ist dann vielleicht gar nicht mehr so sicher, ob er zu dieser Gemeinschaft gehören will. (Freilich gibt es „Gott sei Dank" auch gelungene Begegnungen und Aufnahmen.)

Was erleichtert bzw. erschwert nun das Finden eines Platzes?

1.2 Die Dimensionen der Frage

Bevor wir den Gedankengang weiter verfolgen, möchte ich die Frage nochmals genauer unter die Lupe nehmen. Ich streiche drei Aspekte heraus:

Zum ersten setzt die Formulierung „Wie *finde* ich?" offensichtlich voraus,

dass es alles andere als selbstverständlich ist, dass jeder Christ, jede Christin seinen / ihren Platz in einer christlichen Gemeinschaft findet, gefunden hat bzw. auch weiterhin hat. Ja, es gibt Christen, die keinen Platz in einer christlichen Gemeinschaft finden. Dies kann vielfältige Ursachen haben. Wenn aber jemand diese Frage stellt, können wir davon ausgehen, dass der Fragende das nötige Interesse aufbringt und sich wohl auch um einen Platz bemüht. Dem Bemühen „Wie finde ich …?" steht aber nicht immer sofort ein Erfolg gegenüber.

Zum zweiten drückt die Formulierung „Wie finde ich *meinen Platz* …?" etwas zutiefst Menschliches aus. *Mein* Platz! Das ist ein schönes Wort. Glücklich, wer von sich behaupten kann, er hätte seinen Platz gefunden. Sind wir nicht alle ständig unterwegs, den eigenen Platz zu finden: im Beruf, in der Partnerschaft, in der Familie, vielleicht in einem Verein, einer Gruppe, ja in der Welt überhaupt und somit freilich auch als ChristIn in einer christlichen Gemeinschaft? Die Suche nach dem eigenen Platz ist gleichzusetzen mit dem *richtigen* Platz, *dem mir angemessenen, stimmigen* Platz, einem *guten* Platz. Drückt sich darin nicht die Ursehnsucht des Menschen aus, das zu finden, was seiner Bestimmung entspricht? Und erscheinen Menschen, die ihren Platz, ihre Zugehörigkeit in dieser Welt noch nicht gefunden haben, nicht wie Umherirrende, ja Verlorene? Das freilich hält wach und spornt an, auf der Suche nach seinem Platz zu bleiben. Mit einem guten, gefundenen Platz ist darüber hinaus eine sinnvolle Aufgabe verknüpft – man ist für andere nicht überflüssig –, man weiß sich in ein soziales Netzwerk eingebunden und erfährt Anerkennung.

Der dritte Aspekt schließlich – „meinen Platz in der *christlichen Gemeinschaft*" – bestimmt den übergreifenden Ort, in dem ich als ChristIn meinen Platz finden will. Es geht um den Bezug zur Gemeinschaft in Verbindung zu meiner christlichen Berufung. Diesen Aspekt zielt der Untertitel „Ermutigende und hinderliche Bilder von Gemeinde und die christliche Berufung" an.

1.3 Äußere und innere Bedingungen und Umstände, „seinen Platz zu finden"

Den eigenen Platz zu finden, ist zugleich Geschenk und Frucht eigenen Bemühens. Man kann sich „seinen" (guten) Platz nicht erzwingen oder einfach nehmen. Er „wächst" vielmehr heran. Es spielen sowohl äußere Gegebenheiten als auch eigene Bedürfnisse und Einstellungen eine wichtige Rolle. Ebenso sind Plätze nicht ein für allemal vergeben. Plätze können gefunden, verloren und wieder neu gefunden werden. Dazu ein paar Beispiele.

Zunächst: Ich selbst bin klassisch katholisch sozialisiert: durch meine Familie und eine lebendige Pfarrgemeinde. Ich war in der Katholischen

Jungschar und Ministrant. Ich hatte meinen Platz, meine Aufgabe und meine Freunde. Dieser selbstverständliche Platz wurde *von mir* – nicht von der Gemeinde – in Frage gestellt, als ich das Jugendalter erreichte und zunehmend kritisch gegenüber der etablierten Kirche und ihren Traditionen wurde. Dies nicht, weil ich den Glauben ablehnte, sondern weil mir die traditionelle Kirchengemeinde als viel zu lasch und zu wenig überzeugend vorkam. Zusammen mit einer kleinen Gruppe Jugendlicher mit franziskanischer Spiritualität fand ich mich plötzlich am Rand der Kirche wieder. (Die Ränder an einer Organisation – so sagt uns die Organisationsentwicklung – sind ja nicht nur jene Orte der größten Beweglichkeit und Freiheit, sondern immer wieder auch die Quellen der Erneuerung von Organisationen.)

Die in der Jugendzeit neu auftauchenden Lebens- und Glaubensfragen fanden durch das traditionelle Angebot der Pfarre keine ausreichende Antwort. Ich musste einen anderen Ort suchen, der meinen Anliegen besser entsprach, und ich fand ihn damals durch „Zufall" in Taizé, einem guten Ort für Gottsucher.

Das bedeutet wohl: Ein guter Platz muss nicht lebenslang bestehen, sondern kann und wird sich verändern. Der zu findende Platz soll auch mit meinen Anliegen und Fähigkeiten übereinstimmen. Wir *Menschen entwickeln uns, Bedürfnisse, Prioritäten verschieben sich*. Als Kinder, als Jugendliche, als Mutter oder Vater, usw. trage ich andere Erwartungen und Lebensthemen in die Gemeinde hinein, und der Platz verändert sich. Ja, manchmal ist es angebracht, meinen Ort, ja sogar die christliche Gemeinschaft zu wechseln, in der ich meinen Glauben leben möchte. (Gerade das Jugendalter scheint dafür eine sensible Zeit zu sein.)

Ein zweites Beispiel, bei dem *die äußeren Vorgegebenheiten* eine große Rolle spielen: Vor ca. 10 Jahren zog ich mit meiner Familie in ein sehr traditionell geprägtes Tiroler Dorf in der Nähe von Innsbruck. Bei der ersten Fronleichnamsprozession, an der ich teilnahm, kam ich nicht wenig ins Staunen: Alle Männer – außer mir – marschierten entweder in einem Verein mit (Schützen, Feuerwehr, Singkreis, Musikkapelle) oder waren als Träger für den „Himmel" und die Begleitfiguren (Engel, Maria, Herz-Jesu-Figur) im Einsatz. Ich war der einzige Mann im „Volk", mit mir nur Frauen und Kinder. Rollen und Plätze in dieser Pfarre schienen über Generationen klar zu sein. Diesem Bild entsprach das Gemeindeleben: In dem kleinen Dorf, das seit vielen Jahren von pensionierten Priestern betreut wurde, war das Gemeindeleben auf das Feiern der traditionellen Feste im Kirchenjahr reduziert. Wir als junge Eltern wollten unseren Kindern das Erleben einer lebendigen Glaubensgemeinschaft vermitteln, wie wir das selbst in unserer Kindheit erlebt hatten. So waren wir zunächst sehr enttäuscht. Ich und meine Frau spürten: Wenn wir uns auf Dauer in dieser Pfarre niederlassen und wohl fühlen wollen, so müssen wir sie auch

in unserem Sinne mit gestalten. Das tun wir heute. Und siehe da: Wir fanden Menschen, die ein ähnliches Bedürfnis hatten wie wir – darunter auch Menschen, die aus der Kirche ausgetreten und wieder eingetreten waren und sich ein anderes Gesicht von Kirche wünschten. Ich verschweige nicht, dass das oft mühsam ist und dass man beim Einbringen neuer Ideen auch mit Widerständen rechnen muss. Aber unser Engagement hat uns geholfen, in der Gemeinde einen Platz zu finden, obwohl ein Rest von Fremdheit bleiben wird. Das ist auch gut so. Vieles würde ich mir noch anders wünschen, aber ich sehe in dieser Gemeinde meinen Auftrag. Es ist wichtig, trotz der unterschiedlichen Frömmigkeitsformen christliche Gemeinde gemeinsam zu leben. Ein Platz muss also – das will ich sagen – auch *aktiv gesucht und gestaltet* werden.

Das dritte Beispiel will noch auf einen anderen Aspekt hinweisen: In einem Neubaugebiet am Stadtrand von Innsbruck wurde eine neue Pfarrgemeinde gegründet. Der erste, sehr engagierte Pfarrer wollte die neu angesiedelten Familien zu einer Pfarrfamilie zusammenführen und besuchte alle persönlich. Das kam äußerst gut bei den Menschen an. In dieser Pionierphase – während die Kirche erst gebaut wurde – gab es eine provisorische Holzkirche, in der die neue Gemeinde Gottesdienst feierte. Die Menschen fühlten sich in dieser provisorischen Holzkirche unglaublich wohl, sie war „heimelig".[1] Am Anfang der Gemeindebildung gab es noch keine Alteingesessenen, keinen Gemeindekern und niemand verteidigte Gemeindetraditionen, weil es sie noch nicht gab. Alle waren neu und einander fremd und suchten Gemeinschaft. Der Kirchenbau bot vielen Menschen die Möglichkeit, sich ganz praktisch mit ihren handwerklichen Fähigkeiten und Talenten einzubringen. Fliesenleger wurden ebenso benötigt wie Maurer und Maler. Menschen, die vorher nie Kontakt zur Kirche hatten, wurden plötzlich gebraucht und fanden ganz unkompliziert einen Platz in der Gemeinde. Es war erstaunlich: Der gemeinsame Anfang und das gemeinsame Projekt verbanden Menschen verschiedenster Herkunft und Bildung, ja unterschiedlichster Frömmigkeit. Es herrschte Aufbruchsstimmung, und die Kirche war sichtbares Symbol für einen gemeinsamen Anfang. Heute, viele Jahre später, sprechen noch viele Menschen vom Zauber der Anfangsjahre.

Als die Kirche fertig wurde, veränderte sich die Situation schlagartig. Viele, deren praktische Fähigkeiten nicht mehr gefragt waren, sahen sich nutzlos und zogen sich zurück. Das Leben der Pfarrgemeinde reduzierte sich auf die bekannten liturgischen Vollzüge im Kirchenjahr, die für viele praktisch veranlagte Menschen doch fremd blieben. Was gab es in einer fertigen Kirche für sie noch zu tun? Der anfänglich wertvolle Platz ging verloren.

1 Österreichischer Ausdruck, der Heimat, Geborgenheit, Wohlsein, Angenommensein verkörpert.

Was zeigt diese Geschichte? Das Besondere liegt sicher in der für alle Menschen gleichen Ausgangsposition. Das erleichterte für die meisten das Einsteigen. Der übliche Nachteil, als Neuer keine sozialen Beziehungen mit alteingesessenen Pfarrmitgliedern zu haben oder über die Traditionen nicht Bescheid zu wissen, fiel weg. Die Plätze waren nicht schon vergeben, die Gemeinschaft bildete sich erst. Durch das Projekt Kirchenbau wurden auch Menschen angesprochen, die sich in der traditionellen, liturgiedominierten Ausdrucksform der Kirche schwer tun. Es gab andere Möglichkeiten, seine Zugehörigkeit unter Beweis zu stellen und einen angesehenen Platz einzunehmen, ohne die offizielle Kirchensprache im Mund führen zu müssen.

Die Beispiele zeigen, dass das Suchen eines Platzes eine höchst dynamische Angelegenheit ist. Man darf nicht darauf warten, bis in einer Gemeinde ein Platz leer wird, den man dann einnehmen könnte, so wie man in einem Haus wartet, bis eine Wohnung frei wird. Es gilt vielmehr, selbst einen Raum zu finden und diesen zu gestalten. Man sucht seinen Platz auch nicht wie man eine verlorene Münze sucht, die man dann – sobald gefunden – als unveränderlichen Besitz betrachtet. Man sucht vielmehr in dynamischer Weise, indem man in der jeweiligen Lebensphase und Lebenssituation auf das eigene Interesse, das innere Verlangen hört und gleichzeitig wahrnimmt, was in dieser Gemeinschaft davon zu verwirklichen ist.

2. Die prägende und orientierende Kraft von Bildern

Als Neue kommen wir in eine bestehende Pfarrgemeinde, wir sind also – etwas zugespitzt formuliert – „Eindringlinge" in ein gewachsenes soziales Netz und in bestehende Traditionen. Für das Herantasten und das Finden eines guten Platzes ist es nun entscheidend, *welches Bild von Gemeinde sowohl in den Köpfen der Gemeindemitglieder als auch in mir selbst als Neuem vorherrscht*. „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte" – dem möchte ich ein wenig nachgehen.

Bilder sprechen uns ganzheitlich an. Sie lassen ganze Bildszenen in unserer Phantasie entstehen (Kirche als Heimat, Burg, Weggemeinschaft), die wiederum bestimmte Gefühle in uns auslösen (Sicherheit, Nähe, Freiheit), Sehnsüchte und Träume wecken (Heimat, Geborgenheit, harmonische Familie). Sie sind freilich höchst individuell ausgestaltet. So mag für den einen das Bild einer „festen Burg" wohltuende Sicherheit vermitteln, während es für einen anderen Ausdruck einer sich verteidigenden, ängstlichen Kirche darstellt. Ob ich Kirche mehr als bergende Kuschelecke sehe, die nicht durch Fremde und Fremdes gestört werden darf oder ob ich Kirche mehr in der Tradition des Exodus sehe, der Aufbruchsstimmung weckt und damit die Offenheit für Neues und Unerwartetes anzielt, macht

einen großen Unterschied. Alle diese Bilder sind mitgeprägt von unseren Erfahrungen, eigenen Ängsten und Wünschen.

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, so prägen sie dennoch unser Verhalten. Diese unbewussten Bilder – und das scheint mir wichtig – sind nicht wirkungslose, abstrakte Vorstellungen, die keinerlei Folgen nach sich ziehen würden, sondern haben konkrete Auswirkungen auf unser Handeln. Sie steuern und beurteilen unser Tun. Sie bestimmen, wie und wo wir Menschen – uns selbst und auch den Anderen – einen Platz im Gefüge der christlichen Gemeinde zugestehen und zuweisen. Deshalb ist es wichtig, sich diese Bilder bewusst zu machen. Kirchenbilder bieten also nicht nur Orientierung, sondern sie *ermöglichen oder verhindern* auch eigene sowie gemeindliche Entwicklungen.

3. Von der fest gefügten Pfarrgemeinde zum pluralen Seelsorgeraum

Bevor ich zu den theologischen Bildern komme, wende ich mich zunächst der gemeindlichen Realität in einem soziologischen Sinn zu. Wird von „Integration" gesprochen – übrigens ein Begriff aus dem soziologischen und nicht theologischen Kontext –, so denken wir meist an einen (mehr oder weniger fest gefügten) Sozialkörper, also an eine intakte Gemeinde bzw. Gemeinschaft, in den quasi ein Neuer von außen, gleichsam als Fremdkörper, integriert werden müsse. Stimmen diese statischen Bilder überhaupt? Wenn nicht, würden sie das Finden eines Platzes unnötig erschweren. Sind christliche Gemeinden nicht viel dynamischer als die Bilder, die wir oft von ihnen haben?

Dreierlei ist zu bedenken. Zum einen: Wenn wir von Integration reden, so unterstellen wir oft eine solche, eben angedeutete homogene Gemeinde, in der nach innen hin Vertrautheit und gegenüber der äußeren Umwelt eine klare Grenze bestehen. Solche Gemeinden mag es in früheren Zeiten tatsächlich gegeben haben – und in Restbeständen gibt es sie heute noch. Schauen wir jedoch genauer hin, so merken wir, dass eine Pfarrgemeinde heute ein höchst komplexes soziales Gebilde darstellt, in dem es eine Fülle unterschiedlichster Zugehörigkeitsstufen gibt. Da gibt es die tragenden, zentralen Personen und vielleicht eine Kerngruppe (Priester sowie Haupt- und aktive Ehrenamtliche); dann gibt es MitarbeiterInnen, die gelegentlich Aufgaben übernehmen; dann die regelmäßigen Kirchgeher; solche, die eher zu den kirchlichen Hochfesten erscheinen, und solche, die die Kirche stärker zur Umrahmung familiärer Feste beanspruchen (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit). Die Pfarrgemeinden heute sind durch abgestufte Zugehörigkeit strukturiert – und das entspricht dem

Bedürfnis des modernen Menschen. Er hat die Möglichkeit, Nähe und Distanz zur christlichen Gemeinschaft selbst zu regulieren. Und dieses Bedürfnis nach Zugehörigkeit, nach Nähe und Distanz ist höchst unterschiedlich. Was für Außenstehende oder Neue auf den ersten Blick als vertraute, geschlossene Gemeinschaft erscheinen mag, ist bei genauerem Hinsehen ein vielschichtiges, differenziertes Sozialgebilde, dessen Binnenbeziehungen selbst eine bunte Mischung aus Vertrautheit und Fremdheit aufweisen. Menschen, die am selben Ort wohnen, bilden nicht mehr automatisch eine vertraute Gemeinschaft – wie das bis in die letzte Generation auf dem Land der Fall war. Was in der Stadt schon lange gilt, ist nun auch im ländlichen Bereich Realität: „Den sozialen Nahraum bewohnen häufig unterschiedliche Bevölkerungsgruppen, sozial (nicht schon, aber auch: ethnisch) Fremde, d.h. Menschen, mit denen man kaum etwas anderes teilt, als benachbarte Territorien zu bewohnen, während die Verwandten, Bekannten und Freunde in der Ferne leben."[2] Der moderne Mensch sucht seine sozialen Netzwerke unabhängig von räumlichen Vorgegebenheiten, und das wirkt sich auch auf die christliche Beheimatung aus: Christen suchen ihren Platz in jenen Gruppen, wo sie sich wohl fühlen, geachtet erleben, wo sie ihre Gaben einbringen können und Beziehungsreichtum erfahren. „Zugespitzt könnte man sagen, dass selbstbewusste Christinnen und Christen sich ihre Gemeinden selbst schaffen."[3]

Diese Realität gilt es zunächst einmal wahrzunehmen und zu akzeptieren. Denn leider haben nicht wenige in der Kirche ein Idealbild von Gemeinde im Kopf, das für alle Getauften eine totale Zugehörigkeit vorschreibt. Das Gemeindemodell der konzentrischen Kreise, als Mitte und Rand gedacht, verführt zu einem Stufendenken, in dem die eigentliche Zielperspektive im Kern und die Zugehörigkeit am Rand nur als uneigentliche und daher zu überwindende Vorstufe gedacht werden.[4] Dieses Bild ist vor allem bei Kircheninsidern mit traditionellem Kirchenbild überdurchschnittlich oft anzutreffen wie v.a. der Widerstand gegen Veränderungsprozesse deutlich zeigt.[5] Solche sehen sich selbst mit einem sicheren und wichtigen Platz im Gefüge der Pfarrgemeinde, und alternative Gemeindebilder werden eher abgelehnt. Dem gegenüber wird man angesichts der Mobilität der Menschen heute für die Legitimität einer pluriformen Zugehörigkeit optie-

2 Michael Ebertz, Neue Orte braucht die Kirche, in: LS 55 (1/2004) 7-12, 9.

3 Werner Tzscheetzsch, Das Alte des Neuen – das Neue des Alten. „Neue" Impulse zur missionarischen Dimension der Kirche, in: Klaus Vellguth (Hrsg.), Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg 2002, 77f.

4 Vgl. Anna Findl-Ludescher, Heimat finden in der Kirche. Von menschlichen Sehnsüchten und kirchlichen Verheißungen, in: Franz Weber u.a. (Hgg.), Im Glauben Menschen werden. Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt (FS für Hermann Stenger) Münster 2000, 42-52, 48.

5 Vgl. dazu Johannes Panhofer, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu can. 517 § 2, Würzburg 2003, 264.

ren dürfen, ohne damit eine Beliebigkeit mitzumeinen. Der Mensch soll sich auch „am Rand" wohl fühlen dürfen.

Einer zweiten ganz anderen Dynamik einer Pfarrgemeinde begegnen wir auf der Ebene der Glaubensästhetik. Dies meint eine folgenschwere Verengung im kirchlichen Verkündigungsstil und in traditionellen Ausdrucksformen, die Menschen von vorneherein ausgrenzt. Empirische Untersuchungen wie z.B. die Sinusmilieustudie zeigen deutlich, dass Kirche und Gemeinden nur wenige gesellschaftliche Milieus ansprechen. D.h. die kirchliche Verkündigungssprache, die Formen, Riten, Symbole – kurz, die gesamte kirchliche Ästhetik spricht nur einen relativ bescheidenen Sektor der Gesellschaft an, der zudem immer kleiner wird. Die Dominanz traditioneller Sprach- und Denkformen sowie Lebensmuster zieht eine bestimmte Gruppe an und stößt andere ab. Es kommt zu einer – freilich ungewollten – „ästhetischen Exkommunikation". Die Unfähigkeit der Kirche, mit dem Phänomen des Pluralismus – in Sprache, Denk- und Ausdrucksform – umzugehen, schlägt hier voll durch.

In diesem Sinne müssten die Gemeinden noch lernen, dass sie von den Neuen, also den ihnen Fremden, auch einen anderen Zugang zu Gott sowie neue Ausdrucksformen für den Glauben geschenkt bekommen. Die Öffnung für verschiedene religiöse Formen wäre eine wichtige Verpflichtung und ein Geschenk des Geistes an die Kirche.

Die Notwendigkeit, sich für Neues, ja Fremdes zu öffnen, wird schließlich auch durch einen dritten Aspekt nahe gelegt. Die traditionellen Grenzen der Pfarrgemeinden werden durch die Bildung von Seelsorgeräumen u.ä. aufgesprengt, eine Öffnung fast erzwungen. Der Priestermangel führt zur Bildung pfarrübergreifender Seelsorgeräume, in denen in der Folge vielleicht stärker zielgruppenorientiert gearbeitet werden kann. Initiativen im Jugendbereich, der Diakonie, der Erwachsenenbildung, spirituelle Angebote usw. eignen sich dafür, über die Gemeindegrenzen hinauszugehen und Gleichgesinnte anzusprechen. Die „Verörtlichung" des christlichen Lebens ist also nicht mehr nur auf die eigene Gemeinde angewiesen (– und war es ja nie). Vernetzung einerseits und das Leben unterschiedlichster Communio-Realitäten außerhalb oder „zwischen" den Gemeinden andererseits werden möglich. Seelsorgeräume bieten eine größere Vielfalt und gesteigerte Pluralität. Mit anderen Worten: Seelsorgeräume bieten mehr und kreativere Möglichkeiten und „Plätze". Der gute und richtige Platz, der gefunden werden will, muss nicht mehr ausschließlich in der eigenen Pfarre gefunden werden. Er kann sich „zwischen" den traditionellen Gemeinden finden. Trotz der legitimen Sehnsucht nach einer Gemeinde als „Herberge" (Hendriks) wird die Mobilität unseres modernen Lebens auch andere Weisen der Zugehörigkeit und des christlichen Engagements nahe legen: eine ehrenamtliche Mitarbeit in der Klinikseelsorge, der Gefängnisseelsorge, der Telefonseelsorge, im

Besuchsdienst im Altenheim, im Obdachlosenheim, in verschiedensten diakonischen und caritativen Einrichtungen, katholischen Verbänden, Bildungs- und Eine-Welt-Initiativen usw. Zahlreich sind die Möglichkeiten, ein christliches Engagement und damit auch einen Ort der Zugehörigkeit und dort auch einen guten Platz zu finden. Alle diese Orte sind nicht nur Orte des christlichen „Gebens", sondern auch Orte der Gemeinschaft und des Empfangens.

Wir können die soziologische Perspektive zusammenfassen: Für mobile Menschen – und ChristInnen gehören dazu – steht legitimerweise nicht mehr nur die Ortsgemeinde als Raum für einen guten Platz zur Verfügung.[6] Es gibt unzählige „Zwischenräume", in denen christliches Engagement gelebt und Gemeinschaft erfahren werden können. Obendrein gibt es die fest gefügte, geschlossene Gemeinde kaum mehr, sondern sie ist als offener, lebendiger Sozialkörper zu denken, die aufgrund ihrer Veränderungsdynamik ein leichteres Einsteigen für Neue ermöglicht.

Diese Sicht möchte bestehende, hinderliche Bilder von Gemeinde heilsam irritieren und dazu beitragen, mutig auf bestehende Gemeinden zuzugehen. Denn je stärker das Bild ausgeprägt ist, wir hätten es mit einer geschlossenen Gemeinschaft zu tun, desto mehr schreckt es uns ab, auf diese angeblich so vertraute Gemeinschaft von außen kommend zuzugehen. Solche Bilder, die mit der Realität nicht mehr übereinstimmen, würden uns nur selbst unnötig an den Rand stellen, ja zu Außenseitern machen. Vielleicht – darauf will ich hinweisen – ist der Nachbar in der Kirchenbank auch erst vor einer Woche zugezogen, und ich wusste es nicht.

4. Biblische Bilder, die Urkirche und eine kleine Ekklesiologie

4.1 Wiederentdeckte biblische Bilder

In unserer Vorstellung von einer christlichen Gemeinschaft und den Plätzen in ihr vermischen sich soziologische und theologische Bilder. Welche theologischen Bilder finden wir in der Bibel – und helfen sie uns, „einen Platz zu finden"?

Unter den realen Bildern, die wir von Kirche und Gemeinde im Kopf tragen, wird sich vermutlich einiges finden, das der bekannte Theologe Karl Rahner nicht unbedingt als katholisch, sondern eher als „subkutane [verborgene] Häresie" einordnen würde. Denn obwohl das II. Vatikanische Konzil die dynamischen, biblischen Bilder einer christlichen Gemeinschaft wieder in Erinnerung gerufen hat, bleibt der Eindruck bestehen, dass die

6 Vgl. Michael Ebertz, Neue Orte braucht die Kirche, in: LS 55 (1/2004) 7-12, 7.

über Jahrhunderte eingeübte antimodernistische Haltung der Kirche gegenüber der modernen Welt, in der sie sich gegen die Welt wie eine feste Burg gegen den Anprall der Sündigkeit der modernen Welt schützt, noch nicht überwunden ist.[7] Diese Burgmentalität bekommen leider auch neue Mitglieder zu spüren.

Durch alle Bilder, die das II. Vatikanum zu neuem Leben erweckt hat, zieht sich ein roter Faden, nämlich das Grundverständnis der Kirche als „Communio", als Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander. Ich greife zwei zentrale Bilder heraus.

Kirche als Leib Christi

Durch viele Jahrhunderte hindurch hat sich die Kirche vor allem als mystischer Leib Christi verstanden. Im Rückgriff auf das paulinische Bild (vgl. 1 Kor 12,12-31) wollte das Bild vom Leib Christi sowohl die Unterschiede der verschiedenen Ämter und Dienste als auch die Verwiesenheit der einzelnen Glieder aufeinander beschreiben. Während bei Paulus das Bild vorrangig dazu diente, den Austausch innerhalb eines lebendigen Organismus und die gegenseitige Ergänzung darzustellen, wurde das Bild im Lauf der Kirchengeschichte dazu benützt, die Unterschiede zwischen den hierarchischen Ständen, den Klerikern und den Laien, darzustellen und zu legitimieren.[8] Diese Interpretation wurde durch das II. Vatikanische Konzil zurückgewiesen. In *Lumen Gentium* 6 und 7 liegt der Akzent wieder auf der ursprünglichen Bedeutung, nämlich dass die verschiedenen Glieder einander ergänzen und aufeinander angewiesen sind und zwar jenseits institutioneller Rangunterschiede.[9] 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."[10]

Kirche als Volk Gottes

Das Bild der Kirche als Volk Gottes begegnet u.a. in *Lumen Gentium 2*. Allerdings wird der Begriff „Volk Gottes" mehrheitlich für das Volk Israel verwendet, nur an zwei Stellen ist die Kirche gemeint. Das Neue Testament „verwandelt" diesen Begriff in „Ekklesia", die Versammlung der von Gott

7 Das ist deshalb wichtig zu klären, da es bei divergierenden Bildern in der Folge ständig zu Ziel- und Wertkonflikten kommen wird.

8 Selbst in der Enzyklika „Mystici Corporis" aus dem Jahr 1943 von Papst Pius XII. wird mit diesem Bild die streng hierarchisch gegliederte Verfassung beschrieben.

9 Vgl. Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 181.

10 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Neue Berufungen für ein neues Europa (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131) Bonn 1998, 43f.

Gerufenen, der sie zu einem Volk zusammengefügt hat (vgl. LG 9). Die Bedeutung des Bildes besteht darin zu sagen, dass Gott der Handelnde und das Volk sein Eigentum ist. *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 Menschen andere Menschen zur Kirche berufen, hinzufügen oder das Recht hätten, ihnen den Zugang zu verweigern oder auch zu erlauben, sondern dass Gott selbst es ist, der beruft. 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.

Darüber hinaus macht das Bild vom pilgernden Gottesvolk deutlich, dass die Kirche auf ihrem Weg einer ständigen Wandlung unterworfen ist, „der ständigen inneren und äußeren Weiterentwicklung (Ecclesia semper reformanda) [bedarf], solange sie ihr von Gott vorherbestimmtes Ziel noch nicht erreicht hat."[11] Die Kirche steht unter dem Charakter des Vorläufigen, Unfertigen und bildet also alles andere als eine „perfekte Gesellschaft".[12] Sie hat den historischen Auftrag, den Willen Gottes und das Evangelium in der Gesellschaft immer besser 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 werden fördern können.

Freilich verwendet das Konzil weitere Bilder, die hier nicht ausgeführt werden können.[13] Fassen wir die Bilder zusammen, so ergibt sich ein dynamisches, entwicklungsbezogenes Bild. Die Kirche öffnet sich der Welt, indem potentiell neue ChristInnen und neue Mitglieder als Ergänzung gesehen werden müssen, das Evangelium immer besser zu erkennen und in der Welt zu leben.

---

11 Thomas Kellner, Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis, Mainz 1998, 138.

12 Die Kirchenkonstitution bringt diese Überzeugung auf den Punkt: „Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen werden und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, 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).

13 Kirche als Communio, Sakrament, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes, Familie Gottes, Schafstall, Pflanzung, Bauwerk.

4.2 Ein Blick in die Urkirche

Die Urkirche war charakterisiert durch einen neuen, gemeinschaftlichen Lebensstil. Was die Bewohner des Mittelmeerraumes vor 2000 Jahren beeindruckt hat, war, dass Menschen verschiedenster Herkunft, mit unterschiedlichsten Sprachen und aus verschiedenen sozialen Schichten „Bruder" und „Schwester" genannt wurden. Der Traum der Antike von der Einheit der Menschen nahm im Christentum konkrete Gestalt an. Und es ist davon auszugehen, dass es die Konkretisierung dieser potentiell universellen Gemeinschaft und die Gastfreundschaft gegenüber jederimd jedem waren und nicht bestimmte Lehraussagen, 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 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 relativiert wurden. Die Maßstäbe und Bilder, die in einer christlichen Gemeinschaft gelten, werden von Gott neu gesetzt. Es ist dies der Vorrang der Gnade. 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 in uns.

4.3 Die Berufung leben und Charismen für die Gemeinschaft entfalten

Das Finden meines Platzes in der christlichen Gemeinschaft ist letztlich nicht mit soziologischen Kategorien, etwa mit dem Begriff der Integration, angemessen zu erfassen. *Das Finden meines Platzes ist vielmehr eng mit dem Entdecken und Leben der eigenen Berufung und der Entfaltung der von Gott geschenkten Charismen verbunden.* In einer christlichen Gemeinschaft gilt, als Gemeinschaft wach und aufmerksam für den Anruf Gottes zu sein. Als Mitglieder der Gemeinschaft sind wir aufgerufen, einander in geschwisterlicher Aufmerksamkeit im Entdecken und Leben der persönlichen Berufung gegenseitig zu unterstützen und zu begleiten.[14] Freilich sind wir darin reichlich ungeübt und müssen besser sehen

14 Vgl. zur begleitenden, hirtlichen Basiskompetenz aller Gläubigen: Hermann Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck

lernen, was Gott dem 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 „keine 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".[15]

Die geschenkten Gaben entfalten ihre volle Kraft in Kommunikation mit anderen Charismen und sind dadurch zugleich geschützt vor Fehlentwicklungen. Ziel ist die erlöste Verschiedenheit im Leib Christi (vgl. 1 Kor 12). Wenn Gott der christlichen Gemeinschaft neue Mitglieder zugesellt – *er* beruft ja! –, 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 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. Dies ist nicht machbar, sondern Geschenk.

Bei allen Überlegungen zu diesem Thema ist aber wichtig festzuhalten, ist es tröstlich und gut zu wissen: Während jeder und jede von uns noch unterwegs ist, seinen und 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.

2000, bes. 17-21.

15 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Neue Berufungen für ein neues Europa (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131) Bonn 1998, 43f.

Ursula Struppe

Integration – am Beispiel Wien

1. Zuwanderung

Wien hat einen aktuellen Anteil an AusländerInnen von etwa 19%. Für österreichische Verhältnisse ist das viel, im Vergleich zu internationalen Großstädten wenig. Frankfurt, Zürich oder Basel haben etwa 30%. Wien liegt also im Mittelfeld unter den europäischen Städten, was den Ausländeranteil betrifft.

Diese Menschen sind hauptsächlich einmal als Gastarbeiter nach Österreich gekommen, also vor allem aus dem ehemaligen Jugoslawien (Serbien, Kroatien, Bosnien, Mazedonien) und aus der Türkei. Die nächstgrößere Gruppe kommt aus Deutschland, dann aus Polen. In der letzten Zeit gibt es daneben eine immer größer werdende Zahl von Menschen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Aktuell kommen bereits 45% der Neuzuwanderer nicht mehr aus den klassischen Herkunftsländern Türkei oder Ex-Jugoslawien.

Wien war immer schon ein Schmelztiegel der Nationen wie viele andere große Städte auch. Bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts war es so, dass mehr als 50% der WienerInnen nicht in Wien geboren waren. Erstmals war es ungefähr im Jahr 1984, dass die Mehrzahl der BewohnerInnen Wiens tatsächlich in dieser Stadt geboren wurde.

Trotzdem gibt es eine aktuelle Diskussion, die derzeit in vielen europäischen Ländern auf ähnliche Weise stattfindet. Bestimmte politische Kräfte benutzen ein allgemein vorhandenes Unbehagen der Wiener Bevölkerung und instrumentalisieren es. Man spricht – manipulativ – von „Ausländerflut" und „Überfremdung". Tatsächlich gibt es bereits einen breiten Mainstream von WienerInnen, die eine eher skeptische bis kritische Haltung gegenüber Fremden bzw. Ausländern einnehmen. Und das ist eigentlich merkwürdig, weil Migration in Wien immer eine Erfolgsgeschichte war. Denn positive Erfahrungen mit Einwanderung machen nicht nur die großen Einwanderungsländer, sondern sie sind auch in der Geschichte Wiens deutlich abzulesen. Wo wäre Wien ohne die Zuwanderung aus Tschechien oder Ungarn oder aus anderen Ländern zur Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert?

Europa braucht Zuwanderung, allein schon aus demographischen Gründen. Zusätzlich sorgt diese in den Städten immer wieder für Kreativität und Innovation. Migration hat den Städten wirtschaftlich-kulturell im Grunde immer gut getan. Denn andererseits: Gesellschaftliche Bereiche,

wo nichts Neues hinzukommt, sind starr, leblos und tot. Lebendigkeit ist immer dort, wo Neues passiert.

Aber trotzdem ist eine skeptische, feindliche, in Teilbereichen rassistische Haltung vieler Menschen eine tagtäglich zu beobachtende Realität.

2. Beispiele zur Verdeutlichung

Stellen Sie sich vor, Sie wollen mit dem Zug fahren. Sie steigen ein und setzen sich in ein leeres Abteil, in dem sechs Sitzplätze sind, um in Ruhe ein Buch zu lesen oder nachzudenken. In der nächsten Station steigt ein neuer Passagier ein. Man ist sicher nicht erfreut. Es war ganz angenehm allein. Aber dann ist dieser zweite Passagier da und man gewöhnt sich an ihn. In der nächsten Station kommt eine dritte Person hinzu, und mittlerweile haben die beiden ersten das Gefühl: Eigentlich hätte dieser Dritte in ein anderes Abteil gehen sollen, eigentlich war es ganz gut zu zweit. Jetzt aber ist man zu dritt und siehe da, in der nächsten Station steigen eine vierte und fünfte Person ein, von denen die ersten drei den Eindruck haben: Die brauchen wir hier nicht.

Es gibt also im ganz banalen Alltagsleben Erfahrungen, in denen es eine Abwehr gegen jemanden anderen oder noch jemanden dazu gibt.

Eine zweite Erfahrung: Ich war vor einigen Monaten – nicht zum ersten Mal – in Paris. Trotzdem fällt es mir als Großstädterin schwer, mich in einer anderen Großstadt zurechtzufinden. Ich habe Mühe, die Metro-Zeichen zu lesen. Ich weiß nicht, ob diese Nummer ein Bus oder eine Straßenbahn ist. Ich brauche einen Stadtplan, ich bleibe stehen, suche die richtige Richtung und störe die Anderen, denen ich im Weg stehe. Im Restaurant vergesse ich immer, ob man zum Tisch vom Kellner geführt wird oder selbst einen auswählt, denn das ist in vielen Ländern unterschiedlich.

Auf diese Art erhalten die Einheimischen einen Eindruck von Touristen, von Fremden, dass diese sich teilweise nicht benehmen können. Sie machen Dinge, die man einfach nicht tut, sie sind unhöflich, sie benehmen sich falsch. Das geschieht bereits auf der Ebene des Tourismus, viel mehr jedoch auf der Ebene der wirklichen Migration.

In Wien gelingt es mir sofort, einen anderen Wiener, eine andere Wienerin einzuschätzen. Die Kleidung verrät mir ungefähr das Milieu, die soziale Schicht. Bei Leuten aus dem Ausland geht das nicht. Als ich ein Jahr auf einer High School in den Vereinigten Staaten war, hat das überhaupt nicht funktioniert. Ich konnte nicht erkennen, wer aus der High society, wer aus dem Arbeitermilieu stammt, wer stockkonservativ oder wer liberal ist. Es war nicht möglich, die Menschen einzuschätzen.

Persönlich finde ich das gut, aber ich begreife, dass dies manche Leute verunsichert. Denn sie leben plötzlich neben Nachbarn oder sie begegnen Arbeitskollegen, für die sie kein Gespür haben, die sie nicht einschätzen können, die sie nicht richtig verstehen. Hinzu kommt eine bestimmte Mimik und Gestik, die ihnen nicht vertraut sind. Und das sind dann kleine Herausforderungen, mit denen sich Menschen aber offenbar schwer tun.

In diesem Sinn ist es verständlich, dass eine bunte Multi-Kulti-Vielfalt einer Großstadt für manche alles andere als wunderbar ist. Denn eine solche Situation ist eben nicht nur bunt, sondern beinhaltet auch eine manchmal schwierige, menschliche Herausforderung.

Noch ein Beispiel: Integration durch eine Hochzeit in eine Familie. Wenn jemand in eine Familie einheiratet, ob Frau oder Mann: Es ändert die Familie. Denn es geht nicht nur darum, dass das neue Familienmitglied (Schwiegertochter oder Schwiegersohn) bei Familienfesten anwesend ist, sich gut benimmt und freundlich ist, und dass man sich versteht; nein, diese Familie wird nach der Ehe nicht mehr das sein, was sie vorher war. Denn Integration bedeutet Veränderung. Auch diejenigen, die jemanden integrieren, verändern sich. Das System, die ursprüngliche Gemeinschaft wird einfach ein Stück weit anders.

Das gilt auch für Kirchengemeinden. Die Aufnahme bzw. Integration von neuen Mitgliedern wird eine Pfarrgemeinde verändern, sogar unabhängig von der Nationalität eines neues „Mitglieds".

3. Wie integrieren wir uns alle zusammen?

In den Verkehrsbetrieben der Stadt Wien arbeiten ungefähr 40% Menschen mit Migrationshintergrund. Für diese MitarbeiterInnen veranstaltet die Magistratsabteilung 17 (für Integrationsangelegenheiten) Seminare. Ziel ist es, als Leitmotiv zu vermitteln: Wie integrieren wir uns alle zusammen?

Denn Integration heißt nie „wie integrieren wir jemanden anderen" oder „wie kann der Andere sich integrieren". Integration heißt im Grunde „wie integrieren sich alle zusammen", die Neuen und die, die länger da sind.

Für die Großstadt Wien heißt dies: Wie schaffen wir in einem gewissen Sinn eine – neue –Wiener Identität, wenn wir uns alle zusammen integrieren? Wie schaffen wir neue Spielregeln und ein neues Bewusstsein: Wir alle sind Wien. Es geht nicht nur darum, wie die Anderen möglichst rasch so werden wie die, die schon da sind, sondern es geht darum, wie kann Wien in Zukunft sein, wie kann sich diese Stadt entwickeln. Und das bedeutet auch Veränderungen für die klassischen, traditionellen Wienerinnen und Wiener. In der Geschichte Wiens ist das immer wieder geschehen. Die tschechische Zuwanderung hat Wien geprägt bis in die

Wiener Küche. Denn ohne tschechische Zuwanderung gäbe es gar keine Wiener Küche.

Auch die Kirchen haben sich auf dem Boden einer gegenseitigen Integration entwickelt. Die Integration von Nicht-Juden am Anfang, anschließend die Integration von Griechen, hat die Kirche verändert. Sie war danach nicht mehr so, wie sie vorher war. Später war die Integration der Germanen prägend. Und heute wird Kirche weiter verändert durch die Integration von Gemeinden aus Afrika, Asien, Lateinamerika.

Integration geschieht nie auf die Art, dass alles weitergeht wie bisher, sondern bedeutet Veränderung, und zwar manchmal radikaler als man es sich vorstellt. Die Schwierigkeit dabei ist zu bestimmen: Was ist unaufgebbar und muss bleiben bzw. was ist veränderbar?

Die Kirche muss dies theologisch durchdenken. Für die Stadt Wien sind unverrückbar und unverzichtbar: die Geltung von Menschenrechten, Demokratie, Frauenrechte, Rechtsstaatlichkeit. Hier sind Grenzen. Diesen Grundsätzen darf niemand widersprechen, der in dieser Stadt leben will, zumindest darf er nicht dagegen handeln. Hier müssen auch die Wiener deutlich machen: Das erwarten wir von allen, die hier leben wollen, egal, ob sie seit Jahrzehnten hier sind oder neu kommen. Für alle gelten dieselben Regeln.

4. Eine politische Herausforderung

Auf der politischen Ebene braucht es im Zusammenhang mit Integration bzw. Migration ganz sicher an erster Stelle politisches Leadership. Es braucht den Mut, dass Leute in Verantwortungspositionen sagen: Wien ist eine Einwanderungsstadt, wir brauchen Einwanderung.

Wie viel Prozent oder unter welchen Bedingungen: Das ist eine andere Frage, die zu klären ist.

Aber in Österreich scheint derzeit eine allgemeine Stimmung zu dominieren, die sagt: Wir wollen keine Einwanderung; wir können sie zwar nicht wirklich verhindern, aber sie ist schlecht; sie ist gefährlich; sie führt zur Kriminalität. Ein solcher grundsätzlich angst- und problembewusster Zugang verhindert Zukunft. Österreich könnte hier viel von Ländern wie Schweden, Deutschland, Niederlande oder England lernen. Dort ist man sich bewusst, dass es Einwanderung braucht. Eine solche Politik gibt es zwar in der Stadt Wien, wo sich der Bürgermeister dazu bekennt, dass Wien eine Einwanderungsstadt ist, zur Zeit aber nicht auf der Ebene der österreichischen Bundesregierung.

Es ist wichtig, die Realität der Einwanderung wahrzunehmen. Denn es wäre eine Realitätsverweigerung, bei 19% AusländerInnen zu behaup-

ten, man wäre keine Einwanderungsstadt. Realitäten, die man verweigert, könnte man nicht managen, man könnte nicht mit ihnen umgehen. Und viele der Probleme, mit denen wir heute konfrontiert sind, kommen aus einer bisherigen weitgehenden Verweigerung der Wahrnehmung von Einwanderung und damit auch einer Verweigerung von Integration von Seiten der Aufnahmegesellschaft.

Diese Situation reicht zurück in die 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts. Damals hat man Gastarbeiter angeworben in der Meinung, sie kommen einige Jahre nach Österreich, arbeiten und gehen dann wieder nach Hause. Mit dieser Vorstellung war es nicht nötig, sie zu integrieren, denn sie sind ja bald wieder weg. Auch die Gastarbeiter selbst haben so gedacht. Heute wissen wir, dass dies von beiden Seiten eine Illusion war, deren Probleme uns heute beschäftigen. Mittlerweile ist die erste Generation der Gastarbeiter in Österreich geblieben. Diese Menschen, aus kleinen Dörfern aus Ex-Jugoslawien und der Türkei stammend, sind heute ca. 50-60 Jahre alt. Sie haben ihr Leben lang Hilfsarbeiterjobs gemacht auf Baustellen, in Küchen und wo auch immer. Sie haben nie wirklich Deutsch gelernt. Eben aus der mangelnden Erkenntnis, dass hier Einwanderung passiert, ist es zu einem Nicht-Handeln gekommen, dessen Probleme heute offensichtlich sind. Und die Medien berichten gern von Problemen.

Dagegen bin ich der Überzeugung, dass Einwanderung eine große Chance für Wien, für Österreich ist. Denn es sind im Allgemeinen eher die initiativeren, die unternehmerischeren, die kreativeren Menschen, die sich auf den Weg machen, um sich eine bessere Zukunft zu erarbeiten. Sie bringen ein großes Potenzial mit, das die Zuwanderungsorte nützen können. So war es mit jenen Menschen, die aus dem Burgenland nach Chicago gezogen sind; so ist es mit jenen, die heute in die europäischen Großstädte ziehen.

Ich wünsche mir, dass es uns gelingt, auch mit und durch die Kirchen, die Chancen wahrzunehmen und zu kommunizieren, die es im Zusammenhang mit Zuwanderung gibt. Die Pfarrgemeinden z.B. erleben sich in diesem Zusammenhang zunehmend als Teil der Weltkirche, weil immer mehr Menschen aus den unterschiedlichsten Nationen bei einer Sonntagsmesse zusammenkommen. Und damit können sich die Horizonte weiten.

Von Seiten der Politik braucht es für Integration bzw. Migration vernünftige rechtliche Rahmenbedingungen. Es braucht klare Regelungen für eine Niederlassung. Es ist gut, dass für einen Daueraufenthalt nun bereits nach fünf Jahren weitestgehend eine Gleichstellung mit EU-BürgerInnen gewährleistet wird. Das gibt mehr Sicherheit und eine zunehmende „Aufenthaltsverfestigung".

In der Folge braucht es einen vernünftigen Zugang zur Staatsbürgerschaft

und eine entsprechende Perspektive dazu. Österreich hat zur Zeit das strengste Staatsbürgerschaftsrecht in Europa. Das Innenministerium hat vor kurzem (2009) verlautbart, dass die Zahl der Einbürgerungen gesunken ist. Ich halte das für keine Erfolgsmeldung. Es muss doch in unserem Interesse sein, dass Menschen, die hier zehn, fünfzehn Jahre und länger leben, arbeiten, Steuern zahlen usw., dass diese Menschen sich hier beheimaten wollen. Die Staatsbürgerschaft gehört dazu. Eine unmäßige Erschwerung für die Staatsbürgerschaft vermittelt jedoch: Bleib lieber Ausländer, du gehörst nicht wirklich zu uns und das ist gut so. Das bewirkt aber auf der anderen Seite die Einstellung: Gut, ich bleibe lieber Ausländer, ich will gar nicht zu euch gehören. – Und beides geht in die falsche Richtung.

5. Integrationsinitiativen der Stadt Wien

In der Stadt Wien gibt es ein Programm „Start Wien", bei dem alle, die neu mit einer Niederlassungsbewilligung nach Wien kommen, ein Angebot erhalten. Wir nennen es Start-Coaching, wobei die Magistratsabteilung für Integrationsangelegenheiten in insgesamt 19 Sprachen Einzelgespräche anbietet. Dabei erhalten die Menschen eine Mappe: Willkommen in Wien. Ich halte das für eine gute Voraussetzung für eine gelingende Integration, dass es ein solches Willkommen gibt, dass man ausdrückt: Schön, dass du da bist. Gerade beim Thema Integration macht sehr oft der Ton die Musik. Ein guter Anfang ist für Beziehungen entscheidend.

In einem zweiten Schritt erklären wir die notwendigen Dinge, z.B. wie funktioniert die Schuleinschreibung für das Kind, wie erhält man einen Kindergartenplatz, wo finde ich einen passenden Deutschkurs? Mittlerweile gibt es in Wien Deutschkurse für Jugendliche, für Frauen mit Kinderbetreuung, für langsam Lernende, für schneller Lernende, Abendkurse, Vormittagskurse. Denn Sprache ist ein zentraler Faktor, ohne Sprache kann Integration nicht funktionieren. Dabei gibt es Menschen, die Sprachen schneller oder langsamer lernen und die auch höchst unterschiedlich motiviert sind. Das meint die anatolischen Frauen, fünf Jahre Schulbildung, aus einem Dorf – aber ebenso US-Amerikanerinnen, die meinen: Ich brauche eigentlich kein Deutsch; ich werde in einem Beruf arbeiten, in dem ich ohne Deutsch durchkomme und im Supermarkt einkaufen. – Eine Distanz zur Sprache betrifft sehr unterschiedliche Gruppen von Menschen.

Neben der Sprache sind schnelle und präzise Informationen über Österreich und speziell über Wien wichtig. Es gibt deshalb Informationsmodule über Gesundheitssystem, Schulsystem, Aufenthaltsrecht, Arbeitsmarktfragen usw., es geht aber auch um Mülltrennung und sehr praktische Dinge.

Die heutige Zuwanderung nach Wien besteht vor allem in

Familienzusammenführung. Da beobachten wir, dass es neben der Zuwanderungsgruppe „fünf Jahre anatolische Grundschule", die 25% der türkischen Zuwanderung ausmacht, einen immer höheren Anteil von hochqualifizierten Leuten aus der Türkei gibt. 33% von ihnen sind AkademikerInnen, die übrigen ca. 40% haben mindestens zwölf Jahren Schulbildung. Die Realität von Migration aus der Türkei verändert sich; auch unser Bild davon sollte sich ändern. Jene, die heute kommen, sind zum Großteil wesentlich qualifizierter als die Gastarbeiter der ersten Generation. Ökonomisch gesehen bringen sie für Österreich bereits kostenlos Schulbildung und Ausbildung mit, die sie in ihren Herkunftsländern erworben haben, sodass Österreich nur noch in den Erwerb der Sprachkenntnisse investieren muss.

Ein weiteres Modul, das wir anbieten, heißt „Zusammenleben". Wir nannten es früher „Wie tickt ein Wiener". Dabei spricht jemand, der selbst vor zwanzig Jahren aus dem gleichen Land nach Wien gekommen ist, mit den Zuwanderern von heute darüber, was hier seltsam, was hier anders ist mit dem Ziel, interkulturelle Missverständnisse und typische Fallen zu vermeiden.

Ein Beispiel: In vielen Ländern ist es üblich, dass die Nachbarn den neuen Bewohner in einem Wohnhaus willkommen heißen. Sie bringen ihm z.B. Essen, weil man ja noch nicht kochen kann. Wenn nun jemand mit einer solchen Erwartungshaltung in ein Wiener Wohnhaus einzieht, wird ihm schnell der Gedanke kommen, dass hier alle sehr unhöflich sind und sie die Neuen nicht mögen. Dabei erwarten die Wiener umgekehrt, dass sich die Neuen vorstellen kommen und sagen: Guten Tag, ich bin Ihr neuer Nachbar, ich wohne jetzt hier. Also werden auch die Wiener die Vorstellung haben: Die Neuen sind unhöflich.

Man kann sich gar nicht vorstellen, wie häufig diese banale Anfangssituation die Ursache für Konflikte ist. Denn dann geht es weiter: Beide wissen, dass die Anderen unhöflich sind, dass sie sich nicht benehmen können. Der eine weiß, dass die Wiener sicher gegen ihn sind, weil er Ausländer ist; der Wiener sagt, typisch Ausländer, der sich nicht einmal vorstellen kann.

Eine Konfliktverschärfung tritt ein, wenn der Neue nicht weiß, wie die Mülltrennung funktioniert und das wird weiter gesteigert, wenn ein Kind laut ist am Gang usw.

Ein weiteres Beispiel: Ein ägyptischer junger Mann hat nachgefragt, was ihm eigentlich passiert ist. Er ist in der U-Bahn gefahren. In Ägypten ist es üblich, wenn jemand mit einer Tasche in einer überfüllten U-Bahn steht, dass man ihm diese Tasche, auch ohne zu fragen, jemandem auf die Knie stellt. Dieser Ägypter kann kaum Deutsch, ist seit drei Wochen in Wien, fährt also in der U-Bahn. Eine Dame steigt ein, sie hat eine Tasche, er bietet ihr zunächst einen Sitzplatz an, den sie ablehnt. Um höflich zu

sein, greift er danach ihre Tasche und sagt „help", denn er will ihr helfen. Die Dame allerdings fängt an zu schreien, weil sie etwas ganz anderes vermutet. Die Leute schauen ihn rundherum unfreundlich an, sodass er aussteigt und nicht weiß, was los ist.

Es sind die banalen Dinge, die an vielen Problemen schuld sind.

6. Wie kann Integration gelingen

Es beginnt damit, andere willkommen zu heißen; herzlich, emotional, ehrlich und hilfsbereit zu sein entspricht den Bedürfnissen der neuen Situation.

Eine weitere Herausforderung richtet sich an die Verwaltung der Stadt Wien und an die öffentlichen Einrichtungen. Man muss Dienstleistungen und Produkte so anbieten, dass sie für *alle* BürgerInnen Wiens sind. Und das verändert sich. Vom Kindergarten bis zur Altenbetreuung ist es vermehrt notwendig, dass die MitarbeiterInnen der Stadt Wien interkulturell geschult und kompetent sind. Weiters müssen wir viele Angebote viel besser kommunizieren. Denn die Zuwanderer wissen viel weniger über das, was die Stadt Wien bietet als „alte" WienerInnen. Zugleich muss verständlich gemacht werden, was Wien erwartet: die Beachtung der Menschenrechte, das Erlernen der Sprache usw.

Grundlegend braucht es heute eine Veränderung der Haltung und der Mentalität der Wiener Bevölkerung insgesamt in Richtung mehr Offenheit. Nur wenn beide Seiten sich verändern, kann Integration gelingen. Alle stehen vor der Herausforderung: Wie integrieren wir uns alle zusammen?

Vieles von dem, was für die Stadt Wien gilt, kann man auch in Richtung Kirche bzw. kirchliche Angebote in Pfarrgemeinden deuten: die Wichtigkeit, andere willkommen zu heißen, Veränderungsbereitschaft, Zugänglichkeit der „Angebote", Kommunikation, Offenheit.

Das Thema Integration braucht einen positiven, lebensbejahenden, optimistischen Zugang. Es gilt, die Probleme und Schwierigkeiten realistisch wahrzunehmen, sich davon aber nicht in ein Bedrohungsszenario oder Angstszenario hinein verführen zu lassen, sondern zu sagen: Es gibt Chancen und Potenziale, es gibt eine gemeinsame Zukunft, die man gestalten kann. Angesichts der Herausforderung durch alles Neue, durch alle Neuen, ist eine der wichtigsten Botschaften der Kirchen, immer wieder zu betonen: Habt Mut, fürchtet euch nicht.

Walter Krieger

Epilog

Es lohnt sich, dem Thema Integration vermehrt (pastoral-)theologische Aufmerksamkeit zu widmen. Ich sehe es als eines der „Zeichen der Zeit", das nicht nur von Experten aufzuhellen ist, sondern tief in die Alltagsrealität der Menschen hinein Bedeutung hat. Integration, Migration, die demographische Entwicklung in Europa, besonders in den großen Städten, transkulturelle Kommunikation – diese und ähnliche Themen beschäftigen die Gesellschaft – und sollten auch in der Theologie ihren Platz haben, um von da her einen geistlichen, orientierenden Beitrag für Entwicklungen der Gesellschaft leisten zu können. Was will uns Gott mit diesen Phänomenen sagen?

Einen Gedanken eines unserer Gäste, Coco Akdedian, Leiter des armenischen Sportvereins und eines Studentenheimes in Wien (also: österreichischer Staatsbürger armenischer Abstammung, geboren im Libanon, über mehrere Aufenthaltsorte hinweg jetzt in Wien) möchte ich noch festhalten: Integration in eine Gemeinschaft bedeutet sehr oft Desintegration von einer anderen Gemeinschaft. Er hat dies im Blick auf seinen Sohn gesagt, der lieber mit seinen österreichischen Schulfreunden in einem Fußballclub spielt, als beim armenischen Verein, bei dem ihm die Mitspieler viel weniger bekannt wären – er ist lieber mit den vertrauten Freunden zusammen.

Auch Katechumenen – sowie „Bekehrte" aller Art – erleben dies, wenn sie sich im Anschluss an eine christliche Gemeinschaft gleichzeitig von einem wenig-christlichen oder unchristlichen Umfeld entfernen. Denn besonders ist es notwendig, neu „Beheimatung" zu finden: in einer Gemeinschaft und vor allem in einer lebendigen Beziehung zu Jesus Christus. – Und hier sind wir wieder mitten in Themen, die für die Kirche, für die Pastoral von zentraler Bedeutung sind.

Forum

Hadwig Müller
François Wernert

Was macht den Unterschied aus? Bericht von einer Gemeindestudie in Aachen

Grundlage dieses Artikels bildet eine Pilotstudie[1], die ich in den Jahren 2007 und 2008 durchgeführt und ausgewertet habe. Dabei ging es mir um eine Wahrnehmung katholischer Gemeinden, die deren Pluralität in den Blick nimmt und zur Differenzierung geläufiger Feststellungen über Gemeinden führt.

Grundannahmen und Richtungsentscheidungen

Geläufige Feststellungen über Gemeinden, die bis zu den Umstrukturierungsmaßnahmen in deutschen Diözesen identisch mit Pfarreien waren, haben die Tendenz, wenige oder keine Erneuerungskräfte in ihnen zu sehen. Was Christinnen und Christen mit ihrem Glauben, Lieben und Hoffen für das Leben und die Erneuerungsfähigkeit ihrer Gemeinden bewirken, wird eher gering eingeschätzt. Meine Anfrage an dieses nicht sehr ermutigende Bild von Gemeinde bezieht sich darauf, ob ihre Mitglieder sich selber äußern konnten, und zwar in aller Freiheit, und nicht nur mit der begrenzten Freiheit, ausgewählten Aussagen zuzustimmen oder nicht. Ich bin überzeugt, dass im freien Wort der Getauften eine Quelle von Erkenntnissen liegt, an der wir nicht vorbeigehen dürfen, wenn wir dazu beitragen wollen, dass Gemeinden lebendig und dadurch Zeugen des Evangeliums in der Welt sind.

Daher war klar, dass die Experten bei dieser Studie einmal nicht Diözesanverantwortliche für die Definition neuer Pfarreien, nicht Gemeindeberater und Pastoralsoziologen sein sollten. Nicht Pastoraltheologinnen und -theologen sollten *über* Gemeinden befragt werden, sondern Gemeindemitglieder selber sollten die Möglichkeit bekommen, mündlich oder schriftlich *von* sich und von der Geschichte ihres Engagements in ihrer Gemeinde zu erzählen und ihre Überlegungen dazu anzustellen. Dabei würde sich zeigen, ob die Annahme zutrifft, dass die erzählten und gedeuteten Erfahrungen von Gemeindemitgliedern

1 „Pilotstudie", weil sie in Hinblick auf eine größer angelegte Untersuchung erprobt wurde. Ziel und Vorgehensweise der Untersuchung sowie deren Auswertung verantworte ich. Ohne die Unterstützung durch Norbert Mette und Reinhard Feiter, die mich ermutigten, die Studie in dieser Weise durchzuführen, und ohne die tatkräftige Zusammenarbeit mit meinem Kollegen Marco Moerschbacher bei der Vorbereitung und Durchführung der Werkstattgespräche wäre diese Studie aber nicht möglich geworden.

eine wichtige Ressource für pastoraltheologische Theoriebildung und für pastoralpraktische Veränderungen sind; und man würde deutlicher sehen, unter welchen Bedingungen sie zutrifft, mit anderen Worten: was es von uns Theologinnen und Theologen verlangt, aus der Quelle des *sensus fidelium* zu schöpfen.

Mit dieser Grundannahme waren Richtungsentscheidungen in Bezug auf die Anlage und die Methode der Untersuchung verbunden. Die Studie sollte partizipativ angelegt werden. Das heißt, dass aktiv Anteil nehmende Gemeinden und Gemeindemitglieder nicht nur die Befragten, sondern auch die Fragenden waren. Mit ihrer Reaktion auf unseren zur Teilnahme einladenden Brief begann ein Wechselspiel von Rückfragen, Erklärungen, Vorschlägen und Vereinbarungen, bei dem wir, die Einladenden und Initiatoren der Studie, lernten, unsere Erwartungen zu präzisieren und für Unerwartetes sensibler zu werden.

Für das Vorgehen bei einer Studie, die am freien Wort getaufter, in ihren Gemeinden engagierter Frauen und Männer interessiert ist, kamen nur non-direktive Methoden qualitativer Sozialforschung in Frage. Die im Umbruch befindlichen katholische Gemeinden sind Teil einer gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit, in der überkommene Deute- und Verhaltensmuster brüchig werden und sich auflösen, um neuen Orientierungen und Lebensformen Platz zu machen. Zur Erforschung dieser Wirklichkeit bieten sich die Methoden qualitativer Sozialforschung auch deswegen an, weil sie nicht von allgemein geltenden Deute- und Verhaltensmustern ausgehen, sondern mit Annahmen und Konzepten arbeiten, die offen dafür sind, im Verlauf ihrer Anwendung immer wieder angepasst und neu erarbeitet zu werden.

Entscheidungen in Bezug auf die Erhebung und Auswertung der Daten

Wer waren nun die Gemeinden und wer die teilnehmenden Gemeindemitglieder? Wie sah die non-direktive Methode der Datenerhebung aus? Wie sollte verfahren werden, um die erhobenen Daten zu interpretieren?

Im Rahmen unserer zeitlichen Möglichkeiten konnten wir nicht mehr als drei Gemeinden zur Teilnahme einladen. Um dennoch eine gewisse Repräsentativität zu gewährleisten, sollten sich die Gemeinden in Bezug auf ihre Organisationsform unterscheiden. „G" wählten wir als Beispiel für die Mehrheit der Gemeinden im Bistum Aachen: die an die Figur das Pfarrers in ihrer Mitte gewöhnt sind und sich jetzt, da diese Figur seltener wird, mit anderen Gemeinden in einer „Gemeinschaft von Gemeinden" oder einer Großpfarrei zusammen finden müssen, in der sie ihre bisher durch Gemeinderat und Kirchenvorstand gewährleistete Eigenständigkeit weitgehend aufgeben.

„H" wählten wir als Beispiel für eine kleine Zahl von Gemeinden, deren Organisation seit 10-15 Jahren dem Canon 517,2 entspricht, mit einem Team von Ehrenamtlichen, einer theologisch und pastoral ausgebildeten, hauptamtlich arbeitenden Person in der Leitung und einem moderierenden Priester. Unter den getauften und gefirmten Christen entstand hier in stärkerem Maß das Bewusstsein, selber und gemeinsam für das Leben der Gemeinde verantwortlich zu sein.

„L" schließlich wählten wir, weil es in Aachen auch Sonderwege gibt: einzelne Gemeinden, die dank ihrer Geschichte eine besondere Kultur der verantwortlichen Gestaltung ihres Lebens durch vom Gemeinderat dazu gewählte Frauen und Männer mitbringen, ohne sich deswegen dem so genannten „Moderatorenmodell" zuzuordnen.

In den drei Gemeinden schrieben wir jeweils eine Person aus den jeweiligen Laiengremien an, deren Name uns im Bischöflichen Generalvikariat Aachen genannt worden war. Wir informierten sie über unser Forschungsvorhaben und baten sie um ihre Mitarbeit. Sie sollten ihrerseits Gemeindemitglieder ansprechen, die schriftlich von ihrem Weg mit der Gemeinde erzählen oder mündlich bei einem gemeinsam verabredeten Gesprächstermin von ihren Erfahrungen berichten würden.

Schriftliche „Wegerzählungen" zu bekommen war nicht leicht. Die Auswertung von sieben solcher Erzählungen verhalf uns aber dazu, Kriterien zu bestimmen, um von „engagierten Gemeindemitgliedern" zu sprechen. Es sind Gemeindemitglieder, die der Gemeinde einen zentralen Ort in der eigenen Lebensgeschichte zuweisen, die die Gemeinde zur gestalterischen Betätigung nutzen und die sie als Ort der Beheimatung für sich und die eigenen Kinder suchen. Am mündlichen Austausch der Weggeschichten nahmen in der Gemeinde „L" vier, in der Gemeinde „G" drei, und in der Gemeinde „H" fünf Personen teil; insgesamt waren Frauen und Männer, Ältere (über 50jährige) und Jüngere einigermaßen gleichmäßig verteilt.

Im Zentrum der ungefähr 90minütigen Gespräche, die wir in jeder der Gemeinden führten, stand der persönliche Weg eines oder einer jeden mit seiner bzw. ihrer Gemeinde im Zentrum. Die teilnehmenden Gemeindemitglieder hatten das Wort, um ihre Geschichte zu erzählen. Dabei konnten sie sich an den Fragen in unserem Einladungsschreiben orientieren – nach den Anfängen ihres Engagements in der Gemeinde, nach dem Grund für ihr Interesse, nach Schwierigkeiten früher und jetzt, nach dem Motiv für ihre Treue und nach ihren Wünschen für die Zukunft. Nach einer ersten Phase narrativer Redeeinheiten einzelner war in einer zweiten Phase Raum für die Interaktion der Teilnehmenden, die in freier Wortmeldung Erfahrungen, Fragen, Beobachtungen aufgreifen, vertiefen, kontrastieren konnten. Nachdem wir, mein Kollege und ich, anfangs kurz das Forschungsvorhaben und die Notwendigkeit der Tonbandaufnahme

erklärt hatten, beschränkte sich unsere Teilnahme aufs Nachfragen und Erinnern fallen gelassener Gesprächsfäden.
Diese Form des Gesprächs lässt sich weder den fokussierten Interviews noch den Gruppendiskussionen eindeutig zuordnen. Ich nenne sie „Werkstattgespräche". Der Terminus vereint die drei wichtigsten Merkmale der von uns geführten Gespräche: einmalige Einladung, flexible Verbindung von Teilnehmerbestimmtheit und Themenzentriertheit und Offenheit des Austauschs.
Für die Auswertung des in der transkribierten Fassung der Werkstattgespräche vorliegenden Textmaterials folgte ich den Prinzipien der von dem französischen Soziologen Jean-Marie Donegani angewandten Methode[2], bei der soweit wie möglich die Ausdrucks- und Denkweise und auch die Denkstruktur der Personen dadurch respektiert werden, dass man sich inhaltliche Schwerpunkte, ihre Gewichtung und Ordnung von den Teilnehmenden vorgeben lässt. Beispiele für eine Vorgehensweise, die dieser Methode folgt und sie zugleich konkret anpasst, fand ich in Untersuchungen von Joël Morlet und Christine Gilbert.[3] In Verbindung mit Hinweisen aus der empirisch begründeten Typenbildung[4] kam ich zu fünf Schritten der Auswertung der Daten.

Reduktion

Nach mehrfachem Lesen[5] der Textmasse, die sich pro Gespräch ergibt, wird eine Liste der Aussagen erstellt, die als grundlegend betrachtet werden können, weil sie das Ganze der Rede der jeweiligen Gesprächspartner strukturieren.

Vertikale Analyse

Bei mehrfachem Lesen der Listen wiederum werden inhaltliche Schwerpunkte identifiziert, die als Vergleichsdimensionen relevant sind. Die Aussagenlisten werden diesen Kategorien zugeordnet und neu gruppiert.

---

2 Jean-Marie Donegani, La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Paris 1993.

3 Vgl. Christine Gilbert / Joël Morlet, Rapport d'enquête au GIRE (Groupe Interdisciplinaire de Recherche Ethique), Paris 2005 (unveröffentlichtes Manuskript) und ihre Untersuchung «Quel visage l'Église catholique donne-t-elle d'elle-même au travers de la célébration des funérailles aujourd'hui en France ?» in Buchform veröffentlicht.

4 Vgl. Susan Kluge, Empirisch begründete Typenbildung, Opladen 1999, 260ff.

5 Das mehrfache Lesen meint ein Lesen in der Haltung der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit", die Jean-Marie Donegani aus der Freudschen Pychoanalyse auf den Blick überträgt, den der Forscher auf das durch die Transkription non-direktiver Interviews entstandene Textmaterial richten sollte. Diesen „neuen Blick" charakterisiert Peter von Matt in seiner Schrift „Literaturwissenschaft und Psychoanalyse" (Stuttgart 2002, 129ff.) durch eine Beobachtung ohne Ausübung des Denkens, das den Text sofort kritisch wahrnehmen würde. Statt dessen geht es um ein „neues Lesen", ohne sinntragende von sinnleeren, wichtige von belanglosen Wörtern und Wortverbindungen zu unterscheiden: „Unendlich reich liegt der Text vor den Augen des Beobachters, ein blühendes, farbenwerfendes Chaos."

Horizontale Analyse

Die den Kategorien zugeordneten Aussagen werden nebeneinander gestellt und nach Art einer Synopse quer gelesen. Dabei lassen sich gemeinsame und unterscheidende Akzente oder „Subkategorien", feststellen, denen sich die Aussagen innerhalb eines Schwerpunkts differenziert zuordnen lassen. Das ergibt eine „Kodierung" oder „Indizierung" der Daten.[6]

Synthese

Wenn die horizontale Analyse der indizierten Aussagen dazu geführt hat, einige wenige Grundlinien oder Koordinaten zu entdecken, werden in den von ihnen gebildeten Raum die indizierten Aussagen eingetragen. Auf diese Weise entstehen „Merkmalsräume", die das Erkennen von Zusammenhängen und die Beschreibung des Profils der untersuchten Gruppierung erleichtern.

Typenbildung

Die für jede Gemeinde erhaltenen Merkmalsräume lassen sich gewissermaßen übereinander legen, um die abgebildeten Zusammenhänge und Profile zu vergleichen und „Typen" zu beschreiben.

Analyse der Daten

Das eben beschriebene Verfahren hatte den Nachteil, dass es Mühe und Zeit kostet. Es hatte dafür aber einen Vorteil: Man war herausgefordert, erfinderisch zu sein. Die einmal entschiedenen Schritte mussten mehrfach durchlaufen und bei der konkreten Auswertung der Daten immer wieder neu angepasst werden.

Im ersten Schritt reduzierte ich die jeweils 30-40 Seiten, die jedes Werkstattgespräch ergeben hatte, auf Aussagenlisten von 4-6 Seiten.

Als gemeinsame inhaltliche Schwerpunkte dieser Aussagelisten ergab die vertikale Analyse relativ schnell die Kategorien „Beziehung", „Gemeinde", „Glauben" und „Priester". Während die drei letzten Schwerpunkte zu erwarten waren, legte sich mir die an die erste Stelle gerückte Vergleichsdimension „Beziehung" erst aus den Aussagen der Gemeindemitglieder selber nahe. Diese Dimension lässt sofort deutliche Unterschiede erkennen: In den Gemeinden „H" und „L" können der Kategorie „Beziehung" etwa die Hälfte der Aussagen zugeordnet werden, in „G" hingegen ist es nur ein Viertel der Aussagen. Hier gelten aber prozentual die meisten Aussagen dem Thema „Gemeinde" (39%), während es in „L" nur 21% und in „H" sogar nur 13,8% sind. Weitere deutliche Unterschiede lassen sich in der Verteilung der Aussagen zum Priester

6 Vgl. Susan Kluge / Udo Kelle, Vom Einzelfall zum Typus, Opladen 1999, 54ff.

erkennen: In „G" gelten ihm 20,3% der Aussagen; in „H" dagegen 16% und in „L" nur 10,6%. Ein solcher äußerer Blick auf Zahlenverhältnisse legt nahe, dass zwischen den Gemeinden „H" und „L" eine gewisse Nähe besteht, die sie von „G" unterscheidet. Diese Verhältnisse bestätigt und differenziert die horizontale Analyse.

Die horizontale Analyse mit der Identifizierung der Akzente oder Subkategorien war ein langwieriger Prozess. Die Subkategorien mussten im Verlauf der Auswertung immer wieder verändert werden, damit Aussagen verglichen und gebündelt werden konnten.

Innerhalb der Dimension *Beziehungen* ergaben sich die Akzente „Zugang" und „Erleben" (individuelles Subjekt), „Zusammengehörigkeit" und „Zusammenspiel" (kollektives Subjekt) – wobei sich in „G" nur die Akzente mit dem individuellen Subjekt finden und die beiden Akzente mit einem kollektiven Subjekt nur in der Gemeinde „H" unterschieden werden können.

Innerhalb der Dimension *Gemeinde* ergaben sich fünf Akzente: Geschichte, Innenwahrnehmung und Außenwahrnehmung, Gestaltung nach innen und Gestaltung im Wechselspiel mit dem Sozialraum. Diese Akzente ermöglichten weitere Differenzierungen. So existiert der kritische Blick von außen auf die Gemeinde nur in „G", dafür fehlen in ihr Aussagen dazu, was die Gemeinde im Wechselspiel mit dem Sozialraum gestaltet.

Innerhalb der Kategorie *Glauben* ließen sich hauptsächlich zwei Subkategorien unterscheiden: persönliches Interesse und Vollzüge. Hier fallen noch einmal die Unterschiede ins Auge: Während in „G" die meisten Aussagen zum Glauben dem persönlichen Interesse gelten, überwiegen in den beiden anderen Gemeinden die Aussagen zu den Vollzügen; diese sind in „H" beherrschend und betreffen nicht nur Katechese, Gottesdienste und Bibelarbeit, sondern auch Ökumene und Diakonie.

Innerhalb der Kategorie *Priester* wird zwischen „Person" und „Rolle" unterschieden – wenn auch in der Gemeinde „L" wegen der auffallend wenigen Aussagen, die hierzu gemacht werden, nur schwach erkennbar.

Schwierig und zugleich spannend gestaltete sich der Schritt von der horizontalen Analyse zur Synthese. Er war wie ein kreativer Sprung, den ich mehrfach tun musste, bis die Grundlinien und die dadurch gebildeten Felder klar waren, in die ich die Aussagen einer Gemeinde jeweils eingetragen konnte.

Vielfaches Vergleichen der Aussagen besonders innerhalb der Kategorien „Beziehung" und „Glauben" ließ einen zentralen Unterschied darin erkennen, ob die Sprechenden in einem dezidierten Singular („ich") oder in einem qualifizierten Plural („wir" im Sinne „unser Team") sprechen. Gewissermaßen dazwischen liegen ein unbestimmter Singular („er"/„sie"/„man") und ein unbestimmter Plural („wir" im Sinne von „wir alle" oder

auch „sie"). Dieser Unterschied legte nahe, eine Achse „Subjekt" mit den Polen „individuell" und „kollektiv" festzulegen.

Die Synopse der Aussagen ließ einen weiteren Unterschied zwischen passiven und aktiven Anteilen an den erzählten Vorgängen erkennen, wobei die passiven Anteile auf einer Skala von positiv bis zu negativ erlebten geordnet werden können und die aktiven Anteile auf einer Skala von der Gestaltung „nach innen" bis hin zur Gestaltung im Wechselspiel mit dem Sozialraum. So konnte eine zweite Achse „Veränderung" mit den Polen „passiv" und „aktiv" bestimmt werden.

Durch die Zuordnung der zwei Achsen als Horizontale – die Subjekt-Koordinate – und Vertikale – die Veränderungs-Koordinate – erhielt ich Merkmalsräume für jede Gemeinde, in die ich ihre Aussagen eintrug. Dabei ergaben sich spezifische Zusammenhänge, die ich als jeweiliges Gemeindeprofil beschreiben konnte.

Synthese: Profile der untersuchten Gemeinden[7]

Gemeinde „L"

Beim ersten Blick auf den von den Koordinaten „Subjekt" und „Veränderung" gebildeten Merkmalsraum fallen Häufungen der indizierten Aussagen in zwei Richtungen auf: In der Vertikalen ist es die Konzentration der Einträge im Bereich des „qualifizierten wir"; in der Horizontalen ist es die Häufung der Einträge in den Bereichen der positiv erlebten Veränderung.

Das Subjekt der Aussagen ist ein „wir", das eine Reihe bemerkenswerter Aussagen als ein „wir" mit einer gemeinsamen Lern-Geschichte[8] und einer darin gründenden Zuversicht[9] qualifiziert, mit einer klaren Erinnerung an Wünsche und Entscheidungen[10], mit dem Bewusstsein eigener Grenzen und Möglichkeiten[11] und mit der Wahrnehmung einer entsprechenden Verantwortung[12]. Bei diesem „qualifizierten wir" handelt es sich um das Pastoralteam.

Auf der Achse „Veränderung" zeigen die Felder des positiven und positiv gedeuteten Erlebens eine auffallende Häufung von Aussagen. Die „ich"-Aussagen beschreiben die gefühlte Beziehung zur Gemeinde mit Worten, die nicht zentraler gewählt werden könnten, um Gemeinde und

7 Die Reihenfolge entspricht der Reihenfolge der Werkstattgespräche.
8 „... in die Schule von AL gegangen", „einen guten Weg gegangen".
9 „Was wir schultern mussten, haben wir immer geschultert", „... können mit gestalten".
10 „Wir möchten die Gemeinde prägen", „wir haben gesagt: Nein, wir möchten das Moderatorenmodell nicht."
11 „Rund um die Uhr für die Gemeinde da sein konnte keiner von uns", „wir sind ein Team, wir teilen uns die Arbeit auf."
12 „... dass ein Priester ansprechbar ist und für einzelne Zeit hat, müssen wir ihm zuspielen."

glückendes Leben in Verbindung zu bringen.[13] Andere Aussagen beschreiben den Zugang zur Gemeinde und deren Auswirkung mit Worten aus dem Bereich persönlicher Beziehungen[14] und heben Beheimatung[15] und Erkennbarkeit als einzelne Person[16], sowie die Dimension des Vertrauens hervor.[17]

Vertrauen, Erkennbarkeit, Heimat, glückendes Leben sind konstitutive Aspekte persönlicher Beziehungen. Auch in ihren allgemeineren Aussagen über Gemeinde steht für die Teilnehmenden am Werkstattgespräch das enge Geflecht persönlicher Beziehungen im Vordergrund. Hier liegt der Grund dafür, dass sie ihre Gemeinde als ansteckend erleben, dass sie aber auch auf ihre kritische Seite hinweisen, die in einer Einbuße an Freiheiten und vielleicht auch in einer gewissen Unzugänglichkeit für andere besteht.[18]

Das Profil der Gemeinde „L" liegt in dieser Verbindung: Die Teilnehmenden am Werkstattgespräch erkennen für sich einen Zugewinn an Leben durch die Gemeinde, die sie als Geflecht persönlicher Beziehungen charakterisieren; und sie identifizieren sich als ein „wir" in dieser Gemeinde, das aktiv Abgrenzungen vorgenommen und eigene Aufgaben übernommen hat.

Gemeinde „G"

Der Merkmalsraum zeigt eine Häufung der indizierten Aussagen im Bereich der gewünschten, der geahnten bzw. der nicht gewünschten Veränderung. Dabei sind auf der Subjekt-Koordinate eher die Bereiche des bestimmten Singular („ich") und des unbestimmten Plural („sie"/„wir") ausgefüllt.

Das Subjekt gemeinsamen Handelns kommt nicht mit einem eigenen Handeln oder mit Entscheidungen zu Wort. Es kann als Referenz in zwei Äußerungen verstanden werden, in denen die Ungewissheit der zwischen Bewahrung und Erneuerung widerstreitenden Gefühle kaum klarer ausgedrückt werden könnte. Auf der einen Seite steht der das Handeln bestimmende Wunsch, das Alte zu erhalten, und wenn es nur ein Schein wäre: „Wir waren bemüht, alles zu tun, um die Gemeinde weiter so laufen zu lassen, als wenn 'nen Pfarrer da wäre ... es sollte sich nichts ändern." Auf der anderen Seite kommt die Ahnung zu Wort: „Ob wir nicht ganz neue Wege finden müssten?" Dem großen Raum, den das Nachdenken

13 „Herz", „sich lebendig fühlen", „Kraft", „Heimat", „Vollständigkeit".
14 „empfangen werden", „angesprochen werden", „zugewandt sein".
15 „verankert", „aufgehoben".
16 „ein Gesicht haben".
17 „... sind aufeinander eingeschworen", „können blind aufeinander bauen".
18 Man wird „angeschleppt", „lässt sich fangen", wird „verschluckt", „einkassiert". „Neue hätten es schwer, Schritt zu halten mit uns."

in Hinblick auf Gemeinde einnimmt, schwankend zwischen Wünschen[19], selbstkritischem Gespür – „dass Gemeinde am Wesentlichen vorbeiläuft" – und Abwehr[20], entspricht die Häufung allgemeinerer Aussagen über Gemeinde und Pfarrer, die ähnlich zwischen Abwehr[21], Ahnung[22] und Wünschen[23] schwanken.

Diese Unsicherheit macht verständlich, dass der Bereich des aktiven Geschehens auf der Koordinate „Veränderung" schwächer besetzt ist. Häufiger sind ambivalente Aussagen, die der widerspruchsvollen Ahnung in Hinblick auf die Zukunft von Gemeinde entsprechen. Das „Abschiednehmen" wird als „auffälliger Aspekt von Gemeindeleben" benannt, zugleich wird darin „ein Stück Entwicklung" gesehen.

Für das Profil der Gemeinde „G" ist charakteristisch, dass die Teilnehmenden am Werkstattgespräch sich weniger als Subjekt gemeinsamen Handelns wissen und mehr als einzelne mit ihren Wünschen und persönlichen Prioritäten[24] und dem nachdenklichen Eingeständnis ihrer widersprüchlichen Gefühle.

Gemeinde „H"

Hier zeigt der Merkmalsraum drei Häufungen der indizierten Aussagen: die stärkste Häufung liegt im Bereich positiv erlebter Veränderungs- und Lernprozesse. Die weitere große und ähnlich durchgängige Häufung der Aussagen liegt im Bereich der aktiv in Kirche und Sozialraum vollzogenen Veränderung; und die dritte Häufung findet sich im Bereich des „qualifizierten wir".

Viele Aussagen des „qualifizierten wir" betreffen das Zusammenspiel der Mitglieder des Leitungsteams, die unterschiedliche Rollen und Begabungen mitbringen, unter ihnen im einzelnen differenziert die Begabung des Gemeindereferenten zur Leitung. Das „wir" erscheint sowohl durch seine Pluralität qualifiziert, in der eine kritische Anmeldung des Wunsches nach Gleichstellung[25] ihren Platz hat, als auch durch eine

19 „ ... Heimat finden, wo wir mit unseren Kindern Glauben leben können ..." (mehrere Aussagen in derselben Richtung).

20 „Ich würd mich auf keinen Fall stark machen für eine zentrale Gemeinde."

21 „... Wenn der Sonntagsgottesdienst wegfiele, wenn ein Sakrament wegfiele, die Erstkommunion, das wäre für die Leute viel einschneidender ..."

22 „... Sollte Gemeinde sich total verändern müssen?"

23 „... ich wünsche mir Gemeinde als ... Quelle für den Glauben, eine Kraftquelle, Impulse für ein Glaubensleben, ein Rückhalt, eine Gemeinschaft, die mich stärkt oder auch trägt."

24 „... das Entscheidende sind nicht die Strukturen, sondern vielmehr, wie die Leute mitgenommen werden können. Glauben leben, sich diesen Fragen zu öffnen überhaupt ..."

25 „... ihr müsst mit dazu beitragen, dass wir auch einen Status kriegen. Sonst sind wir zwar im gleichen Leitungsteam, aber doch Büttel."

starke Gemeinsamkeit: in Entscheidungen[26] und eigenen Initiativen.[27]

Initiativen und Prioritäten, aktive Übernahme von Verantwortung in den verschiedensten Bereichen der Gestaltung von Kirche und Sozialraum kommen auch in den Aussagen der anderen Personen auf der Subjektachse, vor allem in den „ich"-Aussagen, ausführlich zu Wort.[28] Die differenzierten Aussagen im Bereich der positiv erlebten Veränderung und des Lernens verteilen sich auf alle Formen der Subjektdifferenzierung. Sie nehmen auf die Zusammenarbeit als Team Bezug, und sie präzisieren die Momente, die aus dem Beziehungsgeschehen eine Quelle von Wachstum, Entwicklung und Stärkung machen.

Das Besondere am Profil der Gemeinde „H" liegt darin, dass die Teilnehmenden am Werkstattgespräch mehrfach auf einzelne Personen Bezug nehmen, die ihnen Sicherheit geben und von denen sie maßgebliche Orientierungen empfangen haben. Diese Verwurzelung im Vertrauen verleiht „Flügel".[29]

Typenbildung

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Gemeinden erlaubten mir, zwei Typen von Gemeinden zu beschreiben. Im Unterschied zur Gemeinde „G" liegt das gemeinsame Merkmal der Gemeinden „L" und „H" in der Verbindung zwischen der Häufung der Aussagen, die ein „qualifiziertes wir" zum Subjekt haben, und der Häufung der Aussagen in den Bereichen positiv erlebter und aktiv vollzogener Veränderung. In der Gemeinde „G" fällt dagegen eine Häufung von „ich"-Aussagen auf in Verbindung mit einer Häufung von Aussagen, die vom Nachdenken über mögliche, gefürchtete, gewünschte oder auch unmögliche Veränderungen in Hinblick auf „Gemeinde" und „Priester" bestimmt sind.

Ich suchte nach Elementen, die bei diesem Unterschied eine Rolle spielen, und fand als eine Gemeinsamkeit in „L" und „H" die Bezugnahme auf eine Figur, von der Entscheidendes gelernt werden konnte. Die Freiheit, einem Priester widersprechen zu dürfen, die Bedeutung, das Wechselspiel von Gottes- und Menschendienst zu lernen – das sind in den Gemeinden „L" und „H" jeweils grundlegende Lernerfahrungen, anfänglich verbunden mit der Figur eines Priesters und fortgeführt in den Lernerfahrungen mit einzelnen aus der Gemeinde, die in ihrer Beziehung zum ersten „Lehrer"

26 „... wir wollen jetzt aktiv beschreiben, was uns und unsere Gemeinde von ihrem Wachstums- und Wesensprozess her ... stark macht."

27 Z.B.: „Pastoraler Spaziergang", „Bindegottesdienste", eine „besondere Katechese", „Tellerrand", „Einsatz für Ökumene".

28 Z.B.: „ich hab mich angeboten", „hab mich für Diakonie stark gemacht", „hab den ersten Vorsitz übernommen" ...

29 „... toll fand ich auch, dass er mich gelehrt hat, dass es gut tut, sich seiner Wurzeln bewusst zu sein und gleichzeitig sich aber nicht am ‚Fliegen' hindern zu lassen."

aus Lernenden selber zu Lehrenden wurden. Solche Erfahrungen wurden in „G" nicht berichtet.

Die unterschiedlichen Gemeindetypen, die wir in unserer Studie gefunden haben, bestätigen die Annahme, dass eine Differenzierung der Aussagen über Gemeinden erreicht wird, wenn die Gemeindemitglieder selbst zu Wort kommen. Zugleich erlaubten sie, diese Annahme zu präzisieren und ein Element zu benennen, das den Unterschied ausmacht: In Gemeinden, in denen die Erinnerung an die Figur eines „Lehrers" wachgehalten wird und in denen diese „Schule" oder Lernbewegung sich in der Beziehung zu einer Person fortsetzt, die gegenwärtig eine ähnliche Autorität hat wie der erste „Lehrer", kann sich ein „wir" herausbilden, das sich durch seinen Eigen-Stand in Entscheidungen und durch seine Verantwortung für den eigenen Weg qualifiziert.

Ergebnisse

Ein Ergebnis der Untersuchung sehe ich darin, dass wir zwei für die Lebens- und Erneuerungsfähigkeit von Gemeinden bedeutsame Faktoren gefunden haben: die Anwesenheit eines qualifizierten kollektiven Subjekts und ein Verhältnis zu Veränderung, in dem die aktive Beteiligung an Veränderungen und ihr positives Erleben die reflexive Befassung mit der Möglichkeit und Wünschbarkeit von Veränderung überwiegen. Diese Faktoren tauchten in den beiden Gemeinden auf, die sich in einer Reihe von Aussagen ausdrücklich auf eine Person berufen, von der sie Entscheidendes, vor allem das Lernen selber, gelernt haben. Damit haben wir zugleich eine günstige Konstellation dafür gefunden, dass Gemeinden sich erneuern: die Beziehung zur Figur eines solchen „Lehrers" – der möglicherweise, aber nicht notwendigerweise ein Priester ist.

Ein weiteres Ergebnis betrifft schließlich die Methode: Mir scheint, dass Wegerzählungen von Gemeindemitgliedern, Werkstattgespräche und deren zugegebenermaßen aufwändige Auswertung zu Einsichten führten, die anregend sein können für die Pastoraltheologie. Daher würde ich dafür plädieren, in der Pastoraltheologie stärker auf eine „gegenstandsnahe Theoriebildung" und auf Forschungsprozesse zu setzen, die „als kreatives Konstruieren von Theorien bei fortlaufender Überprüfung an den Daten zu konzipieren" sind.[30]

30 Inken Mädler, Ein Weg zur gegenstandsbegründeten Theoriebildung: Grounded Theory, in: A. Dinter / H.-G. Heimbrock / K. Söderblom (Hgg.), Einführung in die Empirische Theologie, Göttingen 2007, 242-254, hier: 242.

François Wernert

Eine neue Gestalt der Kirche
Die örtlichen Gemeinden im Bistum Poitiers

Einführung

Schon seit einigen Jahren sucht die Diözese von Poitiers unter Bischof Albert Rouet nach originellen Wegen für das Leben und die Zukunft ihrer Gemeinden. Die folgenden Überlegungen, die diesen Wegen gewidmet sind, sind Teil einer umfassenderen Untersuchung über den Fortbestand der Pfarrgemeinden in der katholischen Kirche Frankreichs zu Beginn dieses dritten Jahrtausends.[1] Denn alle Diözesen haben ihre pastorale Umgestaltung unternommen, indem sie die Pfarreien in Pfarrverbände umstrukturiert haben.

Während jedoch sich die meisten Diözesen bei dieser Umstrukturierung an der Zahl der ihnen zur Verfügung stehenden Priester orientiert haben, versucht Mgr. A. Rouet in Poitiers das Problem auf eine andere, originelle Art und Weise anzugehen. Sich darüber zu erkundigen, und auch darüber nachzudenken, ist der Mühe wert.

Seit 1994 Bischof von Poitiers[2] ist Mgr. Rouet in seiner Diözese der Initiator der örtlichen Gemeinden, im Ganzen 273. Zwei Bücher[3] berichten bereits ausführlich über dieses Experiment, erläutern dessen theologische Begründung und pastorale Valenz. „Weit davon entfernt, alles zu handhaben, ist der Bischof an den entscheidenden Stellen zuständig, da wo es pastorale Orientierungen festzulegen und zu entfalten gilt."[4]

1 F. Wernert, *Le dimanche en déroute – les pratiques dominicales au début du troisième millénaire*, Paris, Médiaspaul, 2009; Eucharistiefeier, feiernde Gemeinde, Sonntagsfeier – Zusammenfassung der Umfrage, die im April 2001 bei den zuständigen Diözesandienststellen für Liturgie und Sakramentenpastoral zur Vorbereitung des Kolloquiums von Francheville (Oktober 2001) durchgeführt wurde, in: *Liturgisches Jahrbuch* 57 (2007), 205-227.

2 Die Diözese von Poitiers erstreckt sich über zwei Departements: Deux-Sèvres und Vienne mit 750 000 Einwohnern, deren Hälfte in Stadt oder Vorstadt wohnt, namentlich: Poitiers, Niort und Châtelrault. Die Diözese behält immerhin eine wesentliche ländliche Einwurzelung. Sie gehört zur Province ecclésiastique: Poitou-Charente, Limousin.

3 A. Rouet, Un nouveau visage d'Eglise, Paris, Bayard, 2005; A. Rouet, Un goût d'espérance - Vers un nouveau visage d'Eglise II, Paris, Bayard, 2008.

4 Rouet, 2005, 10.

1. Eine neu gestaltete Kirche in Aussicht

1.1 Das pastorale Territorium und seine jüngere Geschichte

In einem ersten, ziemlich langen Kapitel[5] erläutert Bischof Rouet den kirchlichen Prozess, der zur Entstehung der lokalen Gemeinden führte. Nachdem er seit 1986 in Paris als Weihbischof gewirkt hatte, kam Mgr. Rouet am 24. Januar 1994 nach Poitiers, um dort sogleich die Umsetzung jener Beschlüsse voranzutreiben, die die im November 1993 abgeschlossenen Synode getroffen hatte. Diese Synode war durch Mgr. Rozier seit 1988 in die Wege geleitet worden. Die 604 Pfarreien, die bereits in 77 Sektoren zusammengelegt worden waren (jeder Sektor ungefähr einem Kanton entsprechend), wirkten in ihrem jeweiligen Sektor mit Hilfe eines Pastoralrates. Im Pastoralrat des Sektors kamen die Priester, die Diakone[6], sowie die Laien zusammen, die als „ministres reconnus" (kirchlich anerkannte Dienste) zu einem allgemeinen kirchlichen Dienst (Caritas, Katechese usw.) beordert worden waren. Die „Secteurs" gehörten zu einer der dreizehn pastoralen „Zonen" der Diözese. Der Bischof unterstreicht auch die Wichtigkeit der katholischen Aktion als von wichtiger pastoraler Wirkkraft in der Diözese von Poitiers.[7]

Mgr. Rouet kam also zu einem Zeitpunkt in die Diözese, an dem es galt, die Synode in die Tat umzusetzen. Eine zweite Synode fand von 2001 bis 2003 statt.

1.2 Die Orientierungen der Synode in die Tat umsetzen

Man muss genau unterscheiden zwischen der Struktur, d.h. einer beständigen objektiven Einrichtung (die Zone, der Sektor, die Pfarrei), und ihrem Innenleben, d.h. den lebendigen Beziehungen zwischen ihren verschiedenen Komponenten. Bischof Rouet beschreibt seinen ersten Pastoralbesuch in den verschiedenen Zonen: In den Ortschaften zeigten sich die Bürgermeister beunruhigt durch die Zusammenlegung der öffentlichen Dienste und das zunehmende Schwinden der Geschäfte und Dienstleistungen vor Ort. Sie stellten daher die Frage: „Wird die Kirche uns ebenfalls verlassen? Wird auch sie sich in die größeren Ortschaften zurückziehen, denen schon alles zur Verfügung steht? Wird sie sich an dieser Lebensschwindsucht beteiligen?"[8] Dies sind ernst zu

5 Rouet, 2005, 19-61.

6 Die Förderung des Diakonats gehört zu den Orientierungen der Diözese.

7 „Es empfiehlt sich, diese beiden Stützen, dank welcher die Kirche voranschreitet, sowohl die Territorien als auch die Bewegungen, zu beachten, ohne sie zu verwechseln, indem man ihnen hilft, einander die Hilfe zukommen zu lassen, die sie brauchen, um miteinander voranzugehen". Rouet, 2008, 11.

8 Siehe hierzu Gisèle Bulteau, die mit der Betreuung der dortigen Ortsgemeinden

nehmende Fragen: Darf sich die Kirche einer Logik unterwerfen, die nur auf Rentabilität setzt? Geht man zur Heiligen Messe wie in einen Supermarkt, nur um das zu erwerben, was man gerade braucht, und das in einer relativen Anonymität? War es angebracht, ausgehend von der voraussichtlichen Anzahl an Priestern für die fünf kommenden Jahre, das christliche Leben in den Städten zu konzentrieren und die Außenbezirke zu vernachlässigen? Eine solche Logik war versucht, immer noch alles auf die Person des Priesters zu konzentrieren, wie zu einer Zeit, als er der einzige war, der lesen und schreiben konnte und im Stande war, sich irgendwohin zu begeben. Es war das genaue Gegenteil zu den von der Synode beschlossenen Orientierungen. So wird wirklich in Frage gestellt, welches Bild man sich von der Kirche machen soll.

1.3 Eine Zentralisierung vermeiden

Mgr. Rouet weist auch darauf hin, dass sich zahlreiche französische Diözesen in einem Umstrukturierungsprozess der Pfarreien befinden. Von einigen geringen Unterschieden abgesehen, ist das Prinzip immer das gleiche: Das christliche Leben wird im Wesentlichen auf einen einzigen Sammelpunkt zurückgeführt, und zwar dort, wo ein Priester zur Verfügung steht. Die ehemaligen Pfarreien werden zu Filialen, wenn nicht gar zu „Relais". Für den Priester ist der Gewinn ein unmittelbarer: Er befindet sich an der Spitze eines zentralisierten Ganzen, von der aus er dirigieren kann. Ist es nun angebracht, von der etwaigen Anzahl von Priestern auszugehen um Bezirke abzugrenzen, die weder dem erhofften freiwilligen Einsatz der Laien angemessen sind, noch den menschlichen Beziehungen vor Ort Rechnung tragen? Dabei wird dem Priester ein nicht geringes Machtpotential überlassen. Während sich sein Territorium ausdehnt, behält er die Oberhand über all das, was sich darin tut, gleich wie der Kanton sich den Zivilgemeinden aufzwingt. In einer unveränderten Art und Weise funktionierend, ist diese Struktur stets und ständig versucht, weiterhin Macht zu erzeugen: Sie klerikalisiert mit Hilfe dessen, was in ihrer Natur liegt. Die Zusammenlegungen der Pfarreien vereinen die schon Überzeugten, die bereits dem bestehenden Beziehungskreis der Kirche angehören. Die Konzentration auf einen Sammelpunkt entnimmt jedoch den übrigen Ortschaften die notwendigen Kräfte, um weiterhin bestehen zu können. Die Bezüge sind ungleich verteilt: Die Zentralisierung schwächt die Peripherie. Der Beschluss, die Gläubigen in einem zentralen Ort zusammenzurufen, lässt darüber hinaus die älteren Leute, die Kinder und die gelegentlichen Kirchgänger außer Acht.

Dann kommt Bischof Rouet auf die Nr. 516 und 517 § 2 des kanonischen Rechts zu sprechen. Das Modell der Pfarrei bleibt das häufigste, es

beauftragt ist und das 2. Kapitel des Sammelbandes unter der Überschrift „Meine Verantwortungen für die örtlichen Gemeinden" verfasst hat; Rouet, 2008, 63-105.

ist aber nicht das einzige. Der Kanon 516 erlaubt „andere Formen von Gemeinden, deren pastorale Fürsorge der Bischof anders gestalten wird als bei den Pfarreien". „Der immer wieder angeführte Kanon 517 § 2 sieht vor, dass Laien an der pastoralen Amtsausübung beteiligt sein können. Diese gegebene Möglichkeit eröffnet eine Alternative. Entweder veranschaulicht sich die Ausübung des pastoralen Amtes notgedrungen und ausschließlich in der priesterlichen Seelsorge einer Pfarrgemeinde, eine Vorstellung die offensichtlich unannehmbar erscheint, in Anbetracht all der verschiedenartigen pastoralen Einsätze, die diese territoriale Aufteilung übersteigen. Oder aber man gibt zu, dass es sich hier nur um eine zeitbedingte und damit auf die Dauer unzulängliche Notlösung handelt. Warum aber sollte dann in der Kirche hartnäckig eine Art und Weise zu funktionieren beibehalten werden, die nicht beibehalten werden kann?"[9]

Der Bischof von Poitiers erörtert sodann mit derselben Klarheit die Frage nach der Stellung, die dem Priester zukommt: „Es geht gewiss nicht darum, eine Kirche ohne Priester zu befürworten. Die Furcht, sich so zu organisieren, dass der Priester nicht mehr benötigt wird, verwechselt eine vom Konzil von Trient ererbte Vorstellung des priesterlichen Amtes, das nunmehr überholt erscheint, mit der Notwendigkeit, für den unerlässlichen priesterlichen Dienst neue Ausübungsmöglichkeiten zu erfinden. An der offenkundigen Wahrheit festhalten, dass es keine Kirche ohne Priester geben kann, besagt noch nicht, wie viele es davon geben muss und besonders nicht, wozu sie dienen sollen."[10]

1.4 Eine Organisation anderer Art, anderswo

Mgr. Rouet hat sich auch über andere Modelle, Kirche zu gestalten, erkundigt: In Lateinamerika, in der Karibik, in Südostasien, in Afrika. Tausende von Christen sind anders organisiert, in Basisgemeinden, in Stadtviertelgemeinden oder in Basiseinheiten. Diözesen mit mehreren hunderttausend Einwohnern verfügen über weniger als dreißig, zum Teil nicht einmal zwanzig Priester, die unter weniger Überbelastung zu leiden scheinen als die in Frankreich. „Christen betreuen, immer mit einem Priester, aktive, engagierte und glückliche Gemeinden, obwohl sie nie unsere bisherige Organisation gekannt haben, da ihr Glaube sie nie vermuten ließ, Christus habe sie verlassen. [...] Um die bis jetzt gültigen Strukturen aufrecht zu erhalten, ist man zu allen Finten bereit, versucht, Ersatzlösungen zu erfinden, die Kriterien zur Priesterweihe nicht allzu streng zu nehmen (die Frömmigkeit genügt) [...] So betrachtet ist die Armut eine Katastrophe. Was wird aber dann aus der ersten Seligpreisung?"[11]

9 Rouet, 2005, 30-31.
10 Rouet, 2005, 54-55.
11 Rouet, 2005, 33.

1.5 Was ist Kirche? Eine dreifache Verantwortung

Für das Leben der Teilkirche stellt sich folgende Frage: Was ist notwendig, damit Kirche bestehen kann? Bischof Rouet weist auf die dreifache Verantwortlichkeit der Kirche hin: das Glaubenszeugnis, das Gebet und der Liebesdienst. Ohne die Glaubensverkündigung, zu deren Zweck die Apostel gesandt worden sind, gibt es keine dem Evangelium entsprechende Kirche. Ohne Gotteslob und Fürbittgebet im Heiligen Geist gibt es keine Kirche. Ohne den Dienst an den Menschen, insbesondere ohne die Fürsorge denen gegenüber, die das Leben verwundet hat, gibt es keine Kirche der Diener Gottes auf Erden. Der Verfasser erinnert daran, dass diese dreifache Verantwortung auch jeden einzelnen Christen betrifft. Zu ihrer Ausübung stehen die geweihten Ämter zu Diensten, um zu lehren, zu leiten und zu heiligen. Es ist die gesamte Kirche, die den Auftrag hat, den Glauben zu verkünden.

Das ordinierte Lehramt ist nicht dazu da, den Glauben der Laien zurechtzustutzen, und das mit dem mehr oder weniger zugegebenen Ziel, die Glaubenslehre einer Gruppe von Schriftgelehrten vorzubehalten. In seinem Lehrdienst bringt das Lehramt die erkannten Wahrheiten in Einklang mit der gesamten Kirche in ihren verschiedenartigen Kulturen und der Überlieferung gemäß. Desgleichen wird auch der Auftrag, das Volk Gottes zu leiten umso mehr angespornt, als sich dieses Volk erwachsen zeigt. Was schließlich den Dienst zu heiligen angeht, so kommt dem Priester der glaubende Sinn seiner Gläubigen zugute.

So stehen aber die drei Verantwortlichkeiten der Kirche (*matyria, leiturgia, diakonia*) nicht in Widerspruch zu den drei den Weiheämtern auferlegten Diensten (lehren, leiten, heiligen). Statt sich zu widersprechen ergänzen sich diese Triaden, und zwar weil sie nicht auf derselben Ebene angesiedelt sind.

„Nicht die kirchlichen Verantwortlichkeiten sollen der priesterlichen Amtsausübung zu Diensten sein, sondern gerade umgekehrt. Es geht dabei um eine wahre kopernikanische Revolution: Vom bisherigen Tatbestand, in dem sich die Laien um den Priester scharen, ‚um dem Herrn Pfarrer als hilfsbereite und bescheidene Mithelfer beizustehen', zum Status reeller, verantwortungsbewusster Gemeinden, mit einem zu Diensten stehenden Priester, der sich Zeit nimmt, von einer Gemeinde zur anderen zu gehen. Es darf nicht länger so sein, dass man dem Priester nur hinter seiner Wagentür begegnet!"[12]

12 Rouet, 2005, 54-59.

In der Diözese von Poitiers werden die drei angesprochenen Verantwortungen jeweils von einer, nach Bewährung, dazu berufenen Person übernommen.[13] Diese Person erhält ein dreijähriges, einmal wiederholbares Mandat. Sie verpflichtet sich dazu, in einer Equipe mit anderen zusammenzuarbeiten.

1.6 Zwei gewählte Verantwortliche

Eine verantwortungsbewusste Gemeinde muss dazu fähig sein, ihr materielles Bestehen zu verwalten und es dementsprechend in die Hand zu nehmen. Der für das materielle Belange Verantwortliche, auch „Kassenführer" genannt, ist dafür zuständig, mit der zivilen Gesellschaft den Kontakt herzustellen. Die ihm dabei zugesprochene Zuständigkeit geht über den Rahmen der Gemeinde hinaus, deshalb wird er gewählt. Die Wahlen werden durch den pastoralen Rat des Sektors organisiert und in ihren Modalitäten festgelegt. Glaubensverkündigung, Gebet, Nächstenliebe, materielle Angelegenheiten: Es geht darum, mit all denen, die diese Verantwortlichkeiten übernehmen sollen, eine wahre Equipe zu bilden.[14] Dafür ist der „pastorale Delegierte" zuständig. Seine erste Aufgabe besteht darin, den Gemeinschaftsgeist zwischen den Verantwortlichen und der Gemeinde zu pflegen. Er vertritt seine Gemeinde vor dem Sektor und vor den Zivilbehörden, weshalb auch er gewählt wird.

1.7 Die Basisequipe

So entsteht die Basisequipe als unerlässliches Fundament einer örtlichen Gemeinde. Die Basisequipe ist nicht die örtliche Gemeinde, sie ist das Team, das die Gemeinde betreut. Ihr wird notwendigerweise ein vom Bischof ernannter Priester hinzugesellt. Wenn die Equipe aufgestellt ist, bestimmt der Pastoralrat ihr eigentliches territoriales Arbeitsfeld. Das Territorium einer lokalen Gemeinde umfasst den erforderlichen Raum, der zur Auswahl der fünf für die Basis Verantwortlichen benötigt wird. Es geht von den Personen und nicht von den Glockentürmen aus. Diese den örtlichen Gemeinden zuerkannte Eigenart lässt sich insofern auf ein gemeinsam gelebtes Christsein sowie eine lokale Mitmenschlichkeit zurückführen.

Der Bischof von Poitiers unterstreicht schließlich die Wichtigkeit der Beziehung zwischen der lokalen Gemeinde und dem Sektor. So wird bei-

13 In Bezug auf das Alter dieser Verantwortlichen, 60% Frauen und 40% Männer, sind 60% davon über 60 Jahre alt. Nach und nach finden auch Jüngere ihren Platz, da ja die Verantwortlichkeiten genau bestimmt und zeitlich begrenzt sind.

14 Die drei anderen Delegierten (Glaubensverkündigung, Gebet, Dienst am Nächsten) werden nach anerkannter Tauglichkeit berufen. Rouet, 2005, 118.

spielsweise die Katechese nach einem vom pastoralen Rat aufgestellten Rhythmus abwechselnd in der örtlichen Gemeinde und im Sektor unternommen. „Die Wechselwirkung zwischen Sektor und Gemeinden, das Hin und Her zwischen beiden erzeugt lebendige Wirksamkeit und offenbart brüderliche Gemeinschaft."[15]

Die Basisequipe wird in Gegenwart des Bischofs oder des zuständigen bischöflichen Vikars in ihr Amt eingeführt. Der Ritus bewirkt etwas Neues. Er lässt erkennen, dass die Sendung durch die Kirche erfolgt, wenn sie jene betrifft, die vor Ort beauftragt werden, die Kirche zum Weiterleben zu befähigen.[16] Der erste Appell ergeht dabei an den Priester, der zu dieser Gemeinde gesandt wird, „um derselben als Priester gegeben zu werden".

1.8 Die Kommunionausteilung in Wortgottesdiensten

Die Regelungen von Poitiers befürworten insgesamt die Kommunionausteilung in sonntäglichen Wortgottesdiensten mit der Einschränkung, dass diese nicht regelmäßig stattfindet, damit so der Sinn für die Eucharistie nicht abhanden komme.

So wird empfohlen:

- den Ort anzugeben, wo die Heilige Messe zur gegebenen Zeit gefeiert wird;
- daran zu erinnern, dass die den Gläubigen vor Ort ausgeteilte Kommunion als eine Gabe zu betrachten ist, die von anderswo herkommt, nämlich von da, wo ein Priester sie konsekriert hat (die Gegenwart ist eine Gnade);
- die Heilige Kommunion, zum Zeichen ihrer Einheit mit Christus und mit seinem Leib, der Kirche, wirklich zu *empfangen*. Man „nimmt" nicht die Heilige Kommunion, man „empfängt" sie.

Letzteres kann so zum Ausdruck gebracht werden, dass die Person, die das Gebet leitet, die Heilige Kommunion von einem anderen Gemeindemitglied empfängt und dass danach als erste jene Hostien ausgeteilt werden, die zu den Kranken gebracht werden.

Trotz dieses schönen Ritus, besteht allerdings das Risiko, dass diese sonntägliche Feier so vortrefflich miteinander begangen wird, dass die Messfeier dadurch an Wichtigkeit einbüßt. Der Umstand, dass jedes Mal kommuniziert wird, kann mit der Zeit den engen Zusammenhang zwischen Kommunion und Heiligen Messe, also dem eucharistischen

15 Rouet, 2005, 44-46.

16 Der bei der Einführung der fünf Verantwortlichen angewandte liturgische und kanonische Ausdruck ist „délégation" (Delegierung, Beauftragung); Rouet, 2005, 110.

Messopfer selber schwinden lassen. Deshalb ist es wichtig, den tiefen Wunsch nach der Feier der Eucharistie sorgsam zu pflegen. Zwischen den beiden Extremen, entweder immer oder aber nie im sonntäglichen Wortgottesdienst die Kommunion zu empfangen, gibt es viel Spielraum!

2. Christengemeinde vor Ort und Ekklesiologie

Dem Gegenüber von Laien und Priestern entwichen, können die Gemeinden vor Ort zur Bildung eines „kirchlichen Gewebes" beitragen. Die Equipe, die mit Mgr. Rouet dieses Orientierungsprojekt und dessen Verwirklichung leitet, weist darauf hin, dass diese örtlichen Gemeinden nicht nur dort errichtet werden sollen, wo keine Priester verfügbar sind. Sie werden nicht anstelle des Priesters gegründet, oder weil dieser abwesend ist. Sie sollen vielmehr dazu führen, ein „Gewebe" von Kirche herzustellen, dessen geistlicher Wächter der Priester sein wird. Ein Gewebe besteht bekanntlich aus einem senkrechten „Kettfaden" und einem waagerechten „Schussfaden". So sieht auch die örtliche Gemeinde aus.[17] Der pastorale Rat des Sektors und die Mitglieder der örtlichen Gemeinden sollen sich gegenseitig durchdringen. Die nur einmal zu erneuernde Wahl auf drei Jahre soll verhindern, dass die Betreffenden sich selber als Priesterersatz begreifen oder als ein solcher angesehen werden.

Die Pfarrei als althergekommene Institution zentripetaler Tendenz gab sich oftmals als eine rechtlich selbständige Größe, als Fiktion einer autonomen Ganzheit. Damit waren die Spielregeln ziemlich einfach. Geht man aber von den ortsnahen Beziehungen aus, wie sollen dann die Regeln aussehen, um nicht zu willkürlich und nicht zu kleinlich zu erscheinen? Es darf darauf hingewiesen werden, dass in Zeiten des Nachforschens, des Übergangs und der Neuerung der Mangel an Regeln gerade die Ungestümen und die Schlauen begünstigt, während eine Regelung die Personen und ihre Freiheit achtet. Deshalb sind z.B. auch die Wahlen so wichtig. Sie erlauben es der Gemeinschaft, sich – im weitesten Sinne – auszudrücken. Sie verhindern, dass Willkür herrscht. Es ist bezeichnend, dass es die Wahlen sind, die die erste zögernde Haltung angesichts der Ortsgemeinden verursachen. Ja, dass sie zu ausgeklügelten Ausweichmanövern verleiten, als müsste man vor denjenigen, die aus einer Wahl hervorgehen, Angst haben und wäre nur bereit mit denjenigen zu arbeiten, die man selbst bestimmt.[18] Die sakramentale Einpflanzung der örtlichen Christengemeinden ist es, die deren Gründung rechtfer-

17 Die Verfasser verwenden nie den Ausdruck „communauté ecclesiale de base". Wieso? Vielleicht wegen eines etwaigen Verdachtmoments von Seiten des römischen Lehramts? Es erscheint immerhin einleuchtend, dass das latente ekklesiologische Modell das der Basisgemeinden ist.

18 Bezüglich der anfänglichen Reaktionen und möglichen Widerstände siehe Rouet, 2005, 46-49.

tigt. Sie veranschaulicht ihr Leben in Christus und bildet so seinen kirchlichen Leib. Der eucharistische Leib (Christi) lässt sich nicht von seinem kirchlichen Leib trennen (1 Kor 10,17-34), ist doch die Eucharistie der Ort, wo sich der kirchliche Leib heranbildet. Die kirchliche und pastorale Beziehung zu den anderen örtlichen Gemeinden des Sektors ist nicht willkürlich. Der Horizont der örtlichen Gemeinde ist nicht sie selbst. Sie hat auch eine vorzügliche Beziehung zu einem Priester, durch den ihr ihre kirchliche Beglaubigung zuerkannt wird. Heutzutage haben die Priester einen pastoralen Sektor und damit mehrere örtliche Gemeinden zu betreuen. Der pastorale Rat des Sektors versammelt, unter anderem, die pastoralen Delegierten der örtlichen Gemeinden. Jede Gemeinde fügt sich ein in ein umfassenderes Umfeld. Sie hängt ab vom pastoralen Rat des Sektors, dem eigentlichen Ort, wo die künftigen Entscheidungen getroffen werden.

Hinzu kommt schließlich, dass die Ortsgemeinden in enger Beziehung stehen zu den apostolischen Bewegungen sowie den Dienststellen der Diözese, den transversalen kirchlichen Vernetzungen.

Der zur öffentlichen Errichtung der örtlichen Gemeinde gewählte liturgische Ritus inmitten der Eucharistie ist aufschlussreich. Dort kommt nicht nur die Wichtigkeit des Appells und der Einführung der Basisequipe, sondern auch die der Sendung, ihr missionarischer Charkter klar zum Vorschein. Die Apostolizität der Kirche ist es, die sich durch die Errichtung realisiert. Die offizielle Einführung der Ortsgemeinde erweckt bei den Christen, die sie übernehmen, eine Sendung, die über sie hinausgeht. Sie verpflichten sich öffentlich zu dem, wozu eigentlich jeder Christ berufen ist.

Das angestrebte Ziel der Ortsgemeinden beruht auf der Darstellung der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften, deren Gliederung auf den Dienstämtern („ministères") beruht. Die so veranschaulichte Kirche ist darum bemüht, eine trinitarische Logik im gemeinschaftlichen Wirken gleichgestellter Personen zu verwirklichen. Von „größeren" und „kleineren" Gemeinden ist nicht die Rede. Eine jede besteht für sich in der Beziehung zu den übrigen. „Als wir damit begannen, örtlichen Gemeinden zu errichten, haben wir nicht ermessen können, wie sehr die kirchliche Textur sich dadurch erneuern würde. Die Basisequipen treffen zusammen, sie unterstützen sich gegenseitig. Die jeweiligen Verantwortlichen halten Austausch. Eine wahrhaft brüderliche Annäherung kommt zu Stande."[19] Die Art und Weise, zusammenzuwirken und dabei die verschiedenartigen Sendungen zu achten wird zum Kennzeichen gelebter Kirche.

19 Rouet, 2005, 58.

3. Christengemeinde vor Ort und Weihedienste

Im zweiten von der Equipe von Poitiers veröffentlichten Sammelband[20] widmet *Eric Boone* ein ganzes Kapitel den Weihediensten unter dem Titel: „*Communautés locales et ministères: points d'appui, expériences et recherches*" (Örtliche Gemeinden und Dienstämter: Anhaltspunkte, Erfahrungen, Suchbewegungen). Gleich zu Beginn weist er auf einige wichtige Ausgangspunkte hin:

- Auf Paul VI., der 1972 in „*Ministeria quaedam*" die Möglichkeit gegeben hat, Lektoren und Akolythen als Weihedienste einzuführen,
- und auf Johannes Paul II. mit seinem apostolischen Schreiben Nr.46: „*Novo millesimo ineunte*" von 1999.

Dabei ist zu beachten, dass der Papst auch für diese Laiendienste den Terminus „ministerium" verwendet: „Es ist notwendig dass die Kirche des Dritten Jahrtausends alle Getauften und Gefirmten dazu anspornt, sich ihrer aktiven Verantwortung im Leben der Kirche bewusst zu werden. Neben dem geweihten kirchlichen Dienst können noch andere kirchliche Dienste, die als solche eingesetzt oder nur einfach anerkannt sind, zur Entfaltung gelangen – zum Wohl der gesamten Christengemeinde in ihren mannigfaltigen Bedürfnissen: von der Katechese bis zur liturgischen Begleitung, von der Erziehung der Jugendlichen bis zu den verschiedenen Möglichkeiten, die Nächstenliebe zu betätigen."[21]

3.1 Wo ist Platz für die Priester?

Der den Priestern zuerkannte Platz geht Hand in Hand mit den neuen pastoralen Ansätzen, was zu einer neuartigen Präsenz führt. Das System der Pfarreien mit einer zentralen Pfarrei setzt den Priester als Mittelpunkt, um den herum sich die Laien sammeln. Dies räumt dem Priester eine soziale Stellung ein, aufgrund der er Gefahr laufen kann, die Bedeutung seiner Person überzubewerten. Nun kann er zu einer gewissen „Wanderschaft" zurückfinden, die der apostolischen Sendung entspricht, zu der er geweiht worden ist.

Der Platz des Priesters ist im Wechsel begriffen: Er ist nicht mehr länger der Oberste, von dem jede Erlaubnis abhängt, noch auch derjenige, auf den hin alles ausgerichtet ist. Nun ist er derjenige, der stets daran erinnert, dass es Christus ist, der die Mitte der Gemeinde einnimmt, derjenige, der zusammenruft und versammelt und der aussendet, damit es einen Leib gebe, dessen Haupt Christus ist. Nach und nach verändern die Gemeinden ihre Beziehung zum Priester, indem sie eine gewisse

20 Rouet, 2008.
21 Johannes Paul II, *Novo millesimo ineunte*, 1999, Nr. 46.

Selbstständigkeit erreichen. Eine neuartige Beziehung zum Priester beginnt sich einzubürgern: Er bleibt im Leben der Kirche, wie es die örtlichen Gemeinden aufbauen und fördern, unerlässlich, sie sind aber nicht mehr jene permanent Zuständigen der Gemeinde, auf denen alles beruht.

Jedem ordinierten Dienst kommt in der Kirche eine strukturierende Rolle zu, er hat um die Einheit des ganzen Leibes Sorge zu tragen. Daher provozieren die örtlichen Gemeinden natürlich die Frage nach der (bleibenden) Relevanz der kirchlichen Dienstämter und insbesondere der ordinierten Dienste für die Einheit und Betreuung der örtlichen Gemeinden. Doch es kann nicht um eine Strategie der Machtbehauptung gehen. Leitend muss vielmehr die Frage sein, wie das Zu- und Miteinander von ordinierten und nichtordinierten Dienstämtern und den getauften und gefirmten Christen sich in der bestmöglichen Weise artikuliert, und wie dies in die Tat umzusetzen ist.

Es besteht kein notgedrungenes Junktim zwischen der Errichtung örtlicher Gemeinden einerseits und den immer älter werdenden Priestern andererseits. Die Ortsgemeinden werden nicht wegen des Weggehens oder Fehlens eines Priesters errichtet, sie entstehen vielmehr aus der ernst genommenen gnadenhaften Berufung durch Taufe und Firmung.

3.2 Ein mehrfacher Dienst am Evangelium

In Poitiers ist man jedenfalls bestrebt, gemäß den Richtlinien der Synode von 2003, Christen zum aktiven Einsatz für das Evangelium zu rufen. Neben den im Presbyterium um den Bischof gescharten Priestern nimmt das Diakonat Gestalt an. Mehr als dreißig Diakone wurden geweiht. An die hundert Laien haben einen bischöflichen Sendungsbrief erhalten und üben einen so genannten anerkannten kirchlichen Dienst aus („*ministère reconnu*“[22]). Diese Laien beteiligen sich aktiv an den diözesanen Orientierungen und wirken gemeinsam in Equipen mit den Priestern und Diakonen zusammen.

Es ist Aufgabe der Priester, aus den ihnen anvertrauten Gemeinden eine wahrhaft kirchliche Gemeinschaft werden zu lassen. Sie verdeutlichen die apostolische Herkunft der Kirche, die sich durch den Heiligen Geist von Christus empfängt. Ihr Dienst aufgrund der Weihe beruft die Christengemeinden zu etwas, das über sie hinausgeht. Sie sind Wahrzeichen jener Gemeinschaft, die die Gemeinde einbezieht in den von den Aposteln überlieferten Glauben. Durch sie vermittelt sich die Teilnahme dieser Gemeinschaft an der allgemeinen Sendung der Kirche.

22 Johannes Paul II, *Novo millesimo ineunte*, 1999, Nr. 46.

Je solider sich die Glieder erweisen, umso mehr benötigen sie zugleich wendige und widerstandsfähige Gelenke und Gefüge (vgl. Eph 4,16). Auch noch andere Anforderungen ergeben sich aus den vorgesehenen Wahlen (für zwei der fünf Mitglieder der Equipe der örtlichen Gemeinde), den zeitgemäß festgesetzten Verantwortungen und wichtigen Amtsausführungen.

3.3 Der Sonntagsdienst

Der Sonntag behält für jede Gemeinde seinen privilegierten Charakter. Eine örtliche Christengemeinde verzichtet nie auf ihre sonntägliche Zusammenkunft. Die Eucharistie bildet darin das Zentrum. Auf den eucharistischen Leib wird dabei Nachdruck gelegt. Wenn es für diese Sonntagsfeier an Priestern mangelt, wird systematisch eine Feier veranstaltet, die auf Vorschlag von Mgr. Rouet „louanges dominicales" (sonntägliches Gotteslob) heißt. Dadurch wird der Leib der Kirche als solcher veranschaulicht. „Leib der Kirche" und „Leib des Herrn" (Eucharistie) sind nicht voneinander getrennt zu verstehen.

Was wird konkret aus der grundlegenden Trias von versammelter Gemeinde, Eucharistie und Sonntag? Diese Trias wird zwar nicht genannt, dennoch legt die Diözese von Poitiers großen Wert auf die Dimension kirchlicher Nähe gerade dort, wo die menschlichen Kräfte, derer es bedarf, um die wesentlichen Sendungen der Kirche zu erfüllen, vereint sind. Gerade dort, mehr als irgendwo sonst, wird die Zusammengehörigkeit von Kirche, versammelter Gemeinde und Sonntag erlebt. Das Item „Kirche" wird eben dadurch nicht außer Acht gelassen, dass dort wo die Eucharistie nicht möglich ist, eine andere kirchliche Sonntagsfeier stattfindet.

4. Die örtlichen Gemeinden und das Kanonische Recht

Die Texte, die zur Orientierung der örtlichen Gemeinden dienen, sind von einer Diözesansynode bestätigt worden, was einem kanonischen Akt entspricht. Dadurch wird das Bestehen eines Sonderrechts innerhalb des allgemeinen Kirchenrechts bekundet.

Eric Boone weist freilich darauf hin[23], dass noch ein anderes Tätigkeitsfeld für die Diözese in Angriff zu nehmen bleibt. Denn Leser des Buches von 2005 bemängelten das Fehlen einer kirchenrechtlichen Begründung. Zu zitieren ist z.B. Alphonse Borras, wenn er von einer diesbezüglichen „Rechtsverweigerung" spricht.[24] Er schreibt dazu: „Eine wichtige Arbeit

23 E. Boone, „Communautés locales et ministères: points d'appui, expérience et recherches", Rouet, 99-126.

24 A. Borras, „Les communautés locales, à partir d'un ouvrage récent", *Revue Théologique de Louvain*, 37, 2006, 243-244.

erwartet uns also, sie wird aber erst in Angriff genommen werden können, wenn das neue Experiment lange genug geprüft worden ist, um nicht in die bisherigen Modelle zurückzufallen. Es besteht die Gefahr, dass die strikte und sofortige Anwendung des kircherechtlichen Vokabulars zur Folge hat, dass die Aufgabe der Umwandlung, die uns betrifft, dabei ins Hintertreffen gerät. Könnte man nicht hierzu eine Analogie anführen? Ebenso wie der CIC von 1983 fast zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Akt darstellt, der auf besondere Art und Weise die Aufnahme des Konzils bekundet, wird diese Umsetzung in kanonische Formulierung eine wichtige Etappe bedeuten, in Bezug auf die Aufnahme der Ekklesiologie, durch das Volk Gottes, das in Poitiers lebt, so wie dieselbe durch die örtlichen Christengemeinden unmittelbar veranschaulicht wird."[25]

5. Die örtlichen Gemeinden in pädagogischer Sicht

Die pädagogische Dimension hat bei der Entstehung der örtlichen Gemeinden einen hohen Stellenwert, und sie selbst bringen ihrerseits gewisse pädagogische Elemente zur Geltung.

Die menschliche Dimension dieser Gemeinden begünstigt ein gegenseitiges Kennenlernen. Dazu äußert sich ein einfacher Christ der Basis: „Im menschlichen Kontakt fühlt man, dass man einander braucht. Sonst, wenn alles zu großräumig ist, ist man versucht, sich nur um seine eigenen Dinge zu kümmern."[26]

Die lokalen Gemeinden bekräftigen die Fähigkeit zur Verantwortung. „Verantwortlich" ist (im etymologischen Sinn), wer dazu fähig ist, auf einen an ihn ergangenen Appell zu antworten. Die akzeptierte und auf sich genommene „Verantwortung" lässt die Menschen reifer werden. „In zwölf Jahren pastoralen Einsatzes sind in der Diözese mehr als dreihundert Ortsgemeinden entstanden. Sie sind herangewachsen, haben ihre örtlichen Equipen erneuert, und haben mehrere Tausend Christen dazu bewogen, im Glauben voranzuschreiten."[27]

Die Einrichtung der örtlichen Gemeinden vollzieht sich in einem personalen Rhythmus. Nichts wird global beschlossen. Die Bevölkerung wird in das Entstehen einer Gemeinde mit einbezogen. Der Wahlvorgang ist dazu da, diese Anteilnahme zu veranschaulichen, indem er ihr eine echte Dynamik und eine wahre Anerkennung zuteil werden lässt. Wenn sich zu Beginn alle Sorge auf das Nächstliegende bezieht, lernen die Equipen bald, mit anderen örtlichen Gemeinden zusammenzuarbeiten. Diese Überwindung eines Kirchturm-Denkens verwandelt sich in einen Geist

25 Rouet, 2008, 124-125.
26 Rouet, 2008, 52-55.
27 Ebd., 49.

der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit im Schoß des pastoralen Sektors.

Die Verantwortlichen in Poitiers weisen auf einen heiklen Wendepunkt hin, wenn es darum geht, nach drei Jahren die Equipen zu erneuern. Eine extern begleitete Rückbesinnung auf die Verantwortungen der drei vergangenen Jahre erscheint als nötig und heilsam, um in die Zukunft zu blicken. Um weiterzukommen ist es notwendig zu erkennen, inwiefern jedes Mitglied der Equipe in der Ausführung der ihm anvertrauten Sendung vorangeschritten ist, aus dieser Erkenntnis die Früchte zu sammeln, die angetroffenen Schwierigkeiten gemeinsam zu tragen und die gemachten Vorschläge zu berücksichtigen.

6. Die örtlichen Gemeinden in ihrem sozialen Kontext

Die örtlichen Gemeinden machen die Erfahrung eines Übergangs von der territorialen Aufteilung zu mannigfaltigen persönlichen Beziehung. Die Kirche offenbart dadurch ihre Fähigkeit, so gegenwärtig zu sein, dass es einer Mehrzahl von Menschen ermöglicht wird, in Freundschaftsbeziehungen zu gelangen. Über die zu erfüllenden Aufgaben hinaus erscheint das geschwisterliche Zusammenleben der Equipe als grundlegendes Element und erste Form des zu gebenden Zeugnisses.

In unserer Zeit, in der eine Privatisierung des Glaubens und ein Schwinden seiner sozialen Gestalt, ja sogar seine effektive Ausgrenzung aus der Gesellschaft zu erfahren sind, ist die Art und Weise, wie sich die Kirche zu erkennen gibt nicht, ohne Belang. Als sichtbares Zeichen und gelebte Bezeugung, aber auch als Orte, der Begegnung, sind die Ortsgemeinden sichtbarer Ausdruck möglicher Gemeindebildung heute. „Die Errichtung der örtlichen Gemeinden beschränkt sich weder auf nur partielle Veränderungen noch auf ein paar praktische Anpassungen, die in technischen Karteikarten verzeichnet würden. Sie befragt unsere Art und Weise, miteinander das Evangelium zu leben und die Sendung der Kirche in der heutigen Welt sichtbar zu machen."[28]

28 Schlusssatz in Rouet, 2008, 155-156.

7. Fazit

Die beiden Sammelbände lassen den ganzen Reichtum der durch die Diözese von Poitiers unternommenen Neugestaltung erkennen. Bischof Rouet ist dabei der Hauptinitiator. Die einzelnen Abhandlungen wurden von Leuten verfasst, die unmittelbar am Prozess der Einführung der Ortsgemeinden beteiligt waren. Der 2005 veröffentlichte Band nimmt die theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Unternehmens in Augenschein; der Band von 2008 zieht gewissermaßen ein erstes Fazit. Beide Veröffentlichungen nehmen den ganzen Spielraum der Pastoraltheologie unter die Lupe, wenn es auch in erster Linie um ekklesiologische Fragen geht.

Mgr. Rouet hat sich sehr von Kirchen anderer Kontinente anregen lassen. Die Ortsgemeinden sind inspiriert von den Christengemeinschaften in Südamerika, in der Karibik, in Südostasien und in Afrika.

Maßgeblich für die örtlichen Gemeinden ist weder die Anzahl der verfügbaren Priester noch ein bestimmtes abgegrenztes Territorium. Im Vordergrund stehen die Menschen. Das ist schon ein Umbruch, wie es ihn in der Kirche in Frankreich noch nie gegeben hat.

Eine örtliche Gemeinde kommt dann zu Stande, wenn es einen Konsens bezüglich fünf Personen gibt, die sich bereit erklären, die grundlegenden Aufgaben einer christlichen Gemeinde an der Basis zu übernehmen. Dieser Gemeinde wird sodann ein Priester beigesellt, um mit ihr Kirche zu bilden.

Die Kirche von Poitiers ist entschieden, eine größtmögliche Zahl solcher Gemeinden entstehen zu lassen. Das Ziel ist eine Kirche der Nähe und nicht etwa die Reduktion auf einige wenige kirchliche Zentren, zum Nachteil der kleineren Einheiten vor Ort. Diese Ausrichtung widerspricht derjenigen, die von vielen Diözesen bei den gegenwärtigen Umstrukturierungen gewählt worden ist.

der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit im Schoß des pastoralen Sektors.

Die beiden Sammelbände lassen den ganzen Reichtum der durch die Diözese von Poitiers unternommenen Neugestaltung erkennen. Bischof Rouet ist dabei der Hauptinitiator. Die einzelnen Abhandlungen wurden von Lehrern verfasst, die unmittelbar am Prozess der Einführung der Ortsgemeinden beteiligt waren. Der 2005 veröffentlichte Band nimmt die Frage theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Unternehmens in Augenschein, der Band von 2006 zieht gewissermaßen ein erstes Fazit. Beide Veröffentlichungen nehmen den ganzen Spielraum der Pastoraltheologie unter die Lupe, wenn es auch in erster Linie um ekklesiologische Fragen geht.

Mgr. Rouet hat sich sehr von Kirchen anderer Kontinente anregen lassen. Die Ortsgemeinden sind inspiriert von den Christengemeinschaften in Südamerika, in der Karibik, in Südostasien und in Afrika.

Obgleich die örtlichen Gemeinden ist weder die Anzahl der vorhandenen Priester noch ein bestimmtes abgegrenztes Territorium, in Vordergrund stehen die Menschen. Das ist schon ein Umbruch, wie es ihn in der Kirche in Frankreich noch nie gegeben hat.

Eine solche Gemeinde kommt dann zustande, wenn sie einen Kontakt bezüglich tun Personen gibt, die sich besonders um die grundlegenden Aufgaben einer christlichen Gemeinde an der Basis zu übernehmen. Dieser Gemeinde wird sodann ein Priester beigesellt, um mit ihr Kirche zu bilden.

Die Diözese von Poitiers ist in verschiedenen großen Städten und auf dem Land in Gemeinden entstanden, die [illegible] Das Ziel ist nicht, [illegible] der kleinen Einheiten [illegible] Diese Gemeinden sprechen [illegible] gen, die von vielen Diözesen bei den gegenwärtigen [illegible] bewältigen.

in technischen Kartelkarten verzeichnet würden. Sie [illegible] und Weise, miteinander das Evangelium zu leben und die Sendung der Kirche in der heutigen Welt sichtbar zu machen."[28]

28 Schlusssatz in Rouet, 2008, 155-156.

In Memoriam

Frans Haarsma

(19.12.1921 – 25.11.2009)

Am 25. November 2009 ist Prof. Dr. Frans Haarsma im Alter von 88 Jahren in Nijmegen gestorben. Frans Haarsma war als erster Pastoraltheologe in den Niederlanden von 1964 bis 1984 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Katholischen Universität (heute: Radboud Universität) Nijmegen tätig, zunächst als Dozent, ab 1968 als Hochschullehrer und hat entscheidend zur Entwicklung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin in seiner Heimat beigetragen. Der Studiengang, den er in Nijmegen mit dem Schwerpunkt „Pastoraltheologie" eingerichtet hatte, war vorbildlich. Engagiert begleitete er den nachkonziliaren Reformprozess der katholischen Kirche in den Niederlanden. Als Vertreter der niederländischen Pastoraltheologen wirkte er viele Jahre im Beirat der *Konfrenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* mit.

Im Folgenden wird der Nachruf seines Nachfolgers, Prof. Dr. Johannes A. Van der Ven, in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

In Memoriam

Als enger Kollege und Nachfolger von Franz Haarsma an der Radboud Universität in Nijmegen möchte ich seine Bedeutung für die Theologie anhand eines Textes aus seiner Dissertation erläutern, in dem er darlegt, dass die Theologie nach drei Dimensionen unterschieden werden kann: nach Länge, Breite und Höhe.

Die Dimension der Länge bildet die Theologiegeschichte. Was in Gesprächen mit Frans Haarsma sowie in seinem Werk auffiel, ist das Interesse, das er an den Hauptwegen der Geschichte hatte: den Kreuzungspunkten, Abzweigungen, Neben- und Irrwegen. Er mochte keine modischen Thesen, die nicht kritisch mit historischer Forschung verbunden sind. Für ihn sollte man immer die Auffassung von Autor A mit der von Autor B vergleichen, die Argumente pro und contra gegeneinander abwägen und so zu einer Schlussfolgerung kommen, die Raum für weitere Untersuchungen und Anpassungen lässt. Er hat es so nie selbst gesagt, aber die kritische Methodologie von Karl Popper war ihm auf den Leib geschrieben. So habe ich Frans Haarsma kennengelernt. In seiner Todesanzeige wurde er ein gerechter Mensch genannt. In seinem historischen Werk ist er das auch.

Die Dimension der Breite bildet die Kirche. Als er auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie berufen worden war, schloß er sich dem *Handbuch*

der Pastoraltheologie von Karl Rahner an. Diese Disziplin wurde darin nicht länger auf eine Lehre vom Amt reduziert, sondern wurde erweitert zur Theorie vom Selbstvollzug der Kirche. Er hat sich in zahllosen Lehrveranstaltungen, Vorträgen, Artikeln und Fernsehauftritten bemüht, den Reichtum dieses Kirchenbegriffs zu entfalten. Dies geschah vor dem Hintergrund seiner Schulung an Thomas während seiner Ausbildung in Dogmatik bei Kreling, danach durch die „nouvelle théologie" von Congar und Chenu und schließlich durch das Vaticanum II.

Kirchenbegriff, mögen einige denken? Für ihn war die Kirche nicht nur eine Institution, sondern eine Gemeinschaft, ein pilgerndes Gottesvolk, eine Jesusbewegung von Gläubigen – Gläubigen, die sich orientieren an Gott und an Jesus als dem prophetischen Zeugen, an der Bibel als ihrer Quelle und an den Feiern von Taufe und Eucharistie. Gläubige, die zugleich erfahren, wie angefochten ihr Glaube ist, sowohl innerhalb der Kirche als auch außerhalb. Aber das beurteilte er nicht negativ. Am Ende seiner Antrittsvorlesung *Die Lehre der Kirche und der Glaube der Gläubigen* verweist er auf die Bitte aus dem Markus-Evangelium (9,24): „Ich glaube, komm meinem Unglauben zur Hilfe".Zu den Bischöfen sagte er, sozusagen „murrend gegen Moses", dass es ihre Aufgabe sei, geduldig zu warten, aufmerksam zu hören und mutig zu schweigen – Worte, die damals Eindruck machten. Ich sehe die Schlagzeile in der damaligen Ausgabe von *De Tijd* noch vor mir.

Aber er beließ es nicht bei der Kirche als Institution und Gemeinschaft. Haarsma hatte auch die umfassendere katholische Gemeinschaft im Blick, verstreut über die Kontinente. Bei all seinem Eifer für die Ökumene schon seit seiner Dozentur am Seminar Rijsenburg, blieb er dabei, an der großen katholischen Kirche wertzuschätzen, dass in ihr mehr als in den kleineren Kirchen Einheit mit Pluralität zusammengeht, auch faktisch. Schließlich macht die umfassendere katholische Gemeinschaft ihrerseits Teil der Gesellschaft insgesamt aus, sie wird hierdurch beeinflusst und ist ihrerseits bemüht, über die öffentliche Meinung darauf Einfluss auszuüben. Darauf richtete er seine ganze Aufmerksamkeit, wie u.a. in seiner Abschiedsvorlesung *Pastorat in der Stadt des Menschen* (1984).

Zu guter Letzt markiert die Dimension der Höhe die Ausrichtung auf Gott, auf den Geist Gottes und auf Jesus. Haarsmas Ekklesiologie ist durch die Pneumatologie geprägt, was auch seine Dissertation *Geist und Kirche* dokumentiert. Der Geist steht allem voran. Er weht, wo er will, quer durch die Kirchenstrukturen hindurch, in anderen Kirchen, in anderen Religionen, in allen, die sich sich um „die Geringsten der Meinigen" kümmern. Er sorgte für Inspiration, Feuer und Engagement, um die lokale Kirche zu stärken, die synodalen Strukturen auszubauen, die Priesterweihe für Frauen und in der Pastoral tätige Laien zu öffnen. Er (sc. Haarsma) setzt sich dafür als unermüdlicher Friese all die Jahre energisch ein, auch wenn er 1993

in Trouw seufzend klagte, ein neuer Johannes XXIII müsse aufstehen, um ein neues Konzil anzukündigen, ein Vaticanum III, lange bevor andere denselben Wunsch äußerten. Johannes XXIII war sein Papst, so wie Alfrink sein Bischof war. Aber daneben stellt er das Wirken des Geistes auch in seinem persönlichen Leben in den Mittelpunkt, den Geist des *Veni sancte Spiritus* – in der Übertragung von Jan van Laarhoven, der Geist, der beugt, was starr ist, wärmt, was gefroren ist, aufrichtet, was krumm ist, säubert, was schmutzig ist, tränkt, was trocken ist. Dies ist der spirituelle Theologe Frans Haarsma. Wahrscheinlich ist er als Theologe außer Ekklesiologe vor allem auch Pneumatologe.

Nach seiner Emiritierung war es mit seiner Theologie keineswegs zu Ende. Er schrieb Artikel über pastorale Leitung, Spiritualität und die *traditio activa* sowie über feministische Schöpfungstheologie in einer Festschrift für Tine Halkes.

Aber nach und nach hatte sein Körper nicht mehr dieselbe Beweglichkeit wie sein Geist. Er war, wie er selbst sagte, verbraucht.

Wir geben ihm nun das letzte Geleit, inspiriert von seiner thomistischen Schöpfungstheologie, dass er, hervorgegangen aus Gott, nun zu ihm zurückkehrt.

Als ich vorige Woche persönlich Abschied von ihm nehmen durfte, was mich sehr ergriff, waren seine letzten Worte: „adieu". Ich fügte spontan hinzu: „*à Dieu*". Er nickte.

Ich schließe darum auch mit dem Wappenspruch unserer Universität: *in Dei nomine feliciter*.

Nijmegen 30 November 2009

Prof. Dr. Hans van der Ven

(Einführende Worte: Norbert Mette; Übersetzung: Norbert Mette / Stephan Gärtner)

Autorinnen und Autoren

Dr. Paul Deselaers

Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar
für Pastoraltheologie
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22635
eMail: pdeselaers@t-online.de

Prof. Dr. Martin Ebner

Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar
für Exegese des Neuen Testaments
Johannisstraße 8-10
D-48143 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-25056
Fax: +49 (0) 251 83-22630
eMail: ebner@uni-muenster.de

Dr. Michael Felder

Université de Fribourg, Theologische
Fakultät, Lehrstuhl für Pastoraltheologie,
Religionspädagogik und Homiletik
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg i. Ue.
Fon : +41 (0) 26 300 7424
eMail: michael.felder.@unifr.ch

Dr. Hubert Findl

Theologe und Psychotherapeut
Botanikerstraße 3
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 281980
eMail: hubert.findl@gmx.at

Beate Hirt

Senderbeauftragte der katholischen Bistümer
beim Hessischen Rundfunk
Domplatz 3
D-60311 Frankfurt am Main
Fon: +49 (0) 69 800 8718250
eMail: info@kirche-hr.de

Dr. Jutta Koslowski

Westfälische Wilhelms-Universität
Münster, Katholisch-Theologische Fakultät,
Ökumenisches Institut
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-32585
eMail: jutta.koslowski@uni-muenster.de

Weihbischof DDr. Helmut Krätzl

emeritierter Weihbischof der Erzdiözese Wien
Stephansplatz 5
A-1010 Wien
Fon: +43 (0) 1 51 552-3772
eMail: h.kraetzl@edw.or.at

Dr. Walter Krieger
Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts in Wien, Veranstalter des Europäischen Treffens für den Katechumenat in Wien 2009
Stephansplatz 6/1/2/6
A-1010 Wien
Fon: +43 (0) 1 51 552-3751
eMail: oepi@pastoral.at

Dr. Franziska Loretan-Saladin
Universität Luzern, Theologische Fakultät, Theologisches Seminar Dritter Bildungsweg
Obergütschstrasse 8
CH-6003 Luzern
eMail: loretan-saladin@bluewin.ch

Dr. Hadwig Müller
missio - Internationales Katholisches Missionswerk, Abteilung Theologische Grundlagen
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-61-238
eMail: hadwig.mueller@missio.de

Prof. Dr. Dr. habil. Klaus Müller
Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie
Johannisstraße 8-10
D-48143 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-25061
Fax: +49 (0) 251 83-28357
eMail: mullekl@uni-muenster.de

Dr. Johannes Panhofer
Universität Innsbruck, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Pastoraltheologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8654
eMail: johannes.panhofer@uibk.ac.at

Mag. Dr. Regina Polak MAS
Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Pastoraltheologie
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
Fon: +43 (0) 1 42277-31907
eMail: regina.polak@univie.ac.at

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7604
Fax: +49 (0) 228 73-4080
eMail: r.schmidt-rost@uni-bonn.de

Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler
Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Praktische Theologie
Universitätsstraße 31
D-93053 Regensburg
Fon: +49 (0) 941 943-3740
eMail: heinz-guenther.schoettler@theologie.uni-regensburg.de

Bischof Dr. Alois Schwarz
Bischof der Diözese Gurk-Klagenfurt
Mariannengasse 2
A-9020 Klagenfurt
Fon: +43 (0) 463 57770-1000
eMail: bischof.schwarz@kath-kirche-kaernten.at

Dr. Bernhard Spielberg
Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Neubaustraße 11
D-97070 Würzburg
Fon: +49 (0) 931 31-860 13
eMail: bernhard.spielberg@mail.uni-wuerzburg.de

Prof. Dr. Norbert Stigler OCist
Katholisch-Theologische Hochschule in Heiligenkreuz, Pfarrer in Sulz in der Erzdiözese Wien
Kirchenplatz 2
A-2392 Sulz im Wienerwald
Fon: +43 (0) 2258 8703145
eMail: pnbtst@utanet.at

Dr. Ursula Struppe
Leiterin der Magistratsabteilung 17 für Integrations- und Diversitätsangelegenheiten der Stadt Wien
Friedrich Schmidt Platz 3
A-1082 Wien
Fon: +43 (0) 1 4000-81511
eMail: ursula.struppe@wien.gv.at

Prof. Dr. François Wernert
Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique
Place de l'université
F-67084 Strasbourg
Fon: +33 (0) 3 688568-26
eMail: fwernert@umb.u-strasbg.fr