

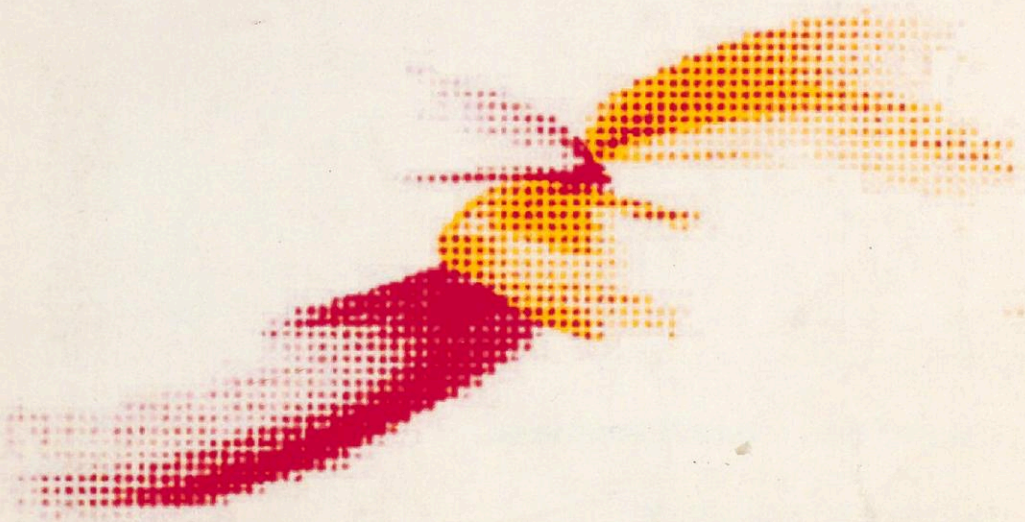
N12<522773572 021

ubTÜBINGEN

theol
27
2007
ohne TR

PThI

PastoralTheologische Informationen



Zwischen Medium und Medien

Religion und Öffentlichkeit

ISSN 0555-9308

27. Jahrgang, Heft 2007-1

Pastoral-Theologische Informationen

Zwischen Medium und Medien

Religion und Öffentlichkeit

27. Jahrgang, Heft 2007-1, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
27. Jahrgang, Heft 2007-1

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

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.

ZA 5629

Inhalt

Editorial 7

Zwischen Medium und Medien – Religion und Öffentlichkeit 9

Kommunikation 9

Wilhelm Gräb
Gott braucht Medien:
Praktische Theologie in der modernen Medienkultur 10

Leo Karrer
Mediale Öffentlichkeit als Ort der Kirche
Anbiederung oder prophetisch kritische Präsenz? 19

Reinhard Schmidt-Rost
Die Sendung Christi: Das letzte Opfer 29

Stefan Gärtner
„Unter Nutzung aller Mittel..."
Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur
und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet 44

Sprache 57

Manfred L. Pirner
Populäre Medienkultur –
lingua franca für religiöse und interreligiöse Bildung? 58

Johann Pock
Zwischen Videoclips und SMS:
Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur 68

Nachrichten 81

Daniel Meier
Pastoraltheologie und Journalistik im Dialog
Das Beispiel einer Praktischen Theologie in medientheoretischer
Perspektive 82

Marie-Rose Blunschi Ackermann
Die Botschaft der Armen in der Medienkultur 89

Zu diesem Band

Es gibt keine größere Illusion als die Meinung,
Sprache sei ein Mittel der Kommunikation zwischen Menschen.
Elias Canetti

Die höchste Form der Kommunikation ist der Dialog.
August Everding

In diesem Zeitalter der Massenkommunikation sind Verrücktheiten ansteckend.
Peter Ustinov: Ustinovs Geflügelte Worte

Alle, welche dich suchen,
versuchen dich.
Und die, die dich finden,
binden dich
An Bild und Gebärde.
Ich aber will dich begreifen
Wie dich die Erde begreift,
Mit meinem Reifen
Reift dein Reich.
Rainer Maria Rilke: Das Stundenbuch

Mangel an Geld schmiedet uns fest an die Erde,
man bekommt die Flügel beschnitten,
man merkt es nicht, weil die Schere ganz vorsichtig,
täglich nur eine Ahnung abschneidet.
Paula Modersohn-Becker: Tagebuchblätter

Die Engel sehen sich alle ähnlich.
Heinrich Heine

Was ist die Weisheit eines Buchs gegen die Weisheit eines Engels?
Hölderlin: Hyperion

Eines Tages werden Maschinen vielleicht nicht nur rechnen, sondern auch denken. Mit Sicherheit aber werden sie niemals Phantasie haben.
Theodor Heuß: Tagebücher

Liebe ersetzt Maschinen.
Mutter Teresa

Kompetenz 97

Stefan von der Bank / Burkhard R. Knipping
Menschendienliche Medienkompetenz
Eine kirchliche Aufgabe nach Innen und Außen 98

Peter Zimmerling
Mediale Kompetenz –
ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe? 108

Tobias Kläden
Die religionskonstitutive Funktion von Medien und die Vermittlung
von Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung 118

Wortwechsel 127

Clemens Bohrer
Mensch in der Maschine 128

Hadwig Müller
Anmerkungen zu Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon" 136

Reinhard Feiter
Engel gesucht 142

Forum 149

Norbert Mette
Schulbezogenes Engagement –
Kooperation zwischen Kirche und Schule als pastorale Aufgabe 150

Philipp Müller
Wer sind die Adressaten der Berufungspastoral?
Eine pastoral-theologische Vergewisserung 168

Rezensionen 179

Thomas Zippert
Notfallseelsorge
Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen 180

Norbert Mette
Den eigenen Wunschzettel bearbeiten…
Praktisch-theologische Erkundungen 2 182

Autorinnen und Autoren 185

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

Dass kirchliche Ereignisse hierzulande stets eine „schlechte Presse" hätten, hat unlängst der Erlanger Daniel Meier in seiner Dissertation *Kirche in der Tagespresse* (Erlangen 2006) widerlegt, und dass sich Kirchen und Journalismus wie feindliche Brüder befehden, kann auch nur noch der behaupten, der die wissenschaftliche Diskussion in ihrer Vielfalt nicht zur Kenntnis nimmt.

Gewiss, das öffentliche Interesse, durch die Medien orientiert, lässt sich vor allem durch unangenehme Nachrichten herausfordern. Aber nicht nur die Kirchen werden in Sachen sozialer Verantwortung auf Herz und Nieren geprüft: Spannungen und Divergenzen zwischen Botschaft bzw. Anspruch und Handeln werden auch bei Politikern oder Wirtschaftsführern, bei Lehrern oder Ärzten sensibel registriert und kritisch kommentiert.

Die Frage nach der öffentlichen Wahrnehmung von Religion und Religionen, von Kirche und Kirchen in den Medien der modernen pluralen Gesellschaft aber war nur eine von vielen Fragen bei der gemeinsamen Tagung der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* und der *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* vom 18.-20. September 2006 in Frankfurt unter dem Thema „Religion und Konfession in der Medienkultur". Gerade weil sich die Medienwelt durch technische Entwicklungen ins Unermessliche geweitet zu haben scheint, war jeder Beitrag zu diesem Austausch evangelischer und katholischer Theologinnen und Theologen eine ganz eigene Sichtung der Verhältnisse. Um nur weniges zu nennen: Ist Verkündigung im Cyberspace möglich? Lassen sich konfessionelle Prägungen hinsichtlich des medialen Designs feststellen? Kommunizieren Medien Religion oder konstituieren sie sie auch?

Die von den Teilnehmern zur Vorbereitung erbetenen, schließlich mehr als 40 gesammelten Gesprächsbeiträge ließen bereits erkennen, dass kontroverse Positionen nicht an konfessionellen Prägungen festzumachen sind. Die in diesem Heft vorgelegte Auswahl spiegelt den Befund, dass der Zugang zu und kirchliche Umgang mit den Medien derzeit eher von deren – zumal technischer – Entwicklung bestimmt wird als von theologischen Positionen. Mit der in großformatigen Lettern gesetzten Suggestion eines Boulevard-Blattes „Wir sind Papst!" mussten sich im April 2005 selbst tief verwurzelte Protestanten auseinandersetzen.

Indessen, so einer der Eindrücke aus der Diskussion, könnte die Dominanz

der Technik auch zu einer gewissen Überschätzung des Faktors „Medien" gegenüber den vermittelten Inhalten führen. Die auch in Frankfurt viel beschworene Medienkompetenz als immer wichtiger werdender Aspekt theologischer Ausbildung darf jedenfalls das historische Faktum nicht übergehen, dass die Christenheit als eine Medien nutzende und mediengestützte geistige Bewegung in die Welt getreten und als solche zu universaler Geltung gelangt ist. Insofern stehen auch die weiteren Beiträge in diesem Heft, etwa zum Thema „Schule" oder aus der Welt der Literatur, im so engen wie vielfältigen Zusammenhang mit der Frage nach Medium und Medien.

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

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

Zwischen Medium und Medien
Religion und Öffentlichkeit

Kommunikation

Wilhelm Gräb
Leo Karrer
Reinhard Schmidt-Rost
Stefan Gärtner

Wilhelm Gräb

Gott braucht Medien: Praktische Theologie in der modernen Medienkultur

1. Medien als praktisch-theologische Herausforderungen

Gott braucht Medien, denn niemand hat Gott je gesehen. (1. Joh 4, 12a) Alles Wissen von Gott ist durch Medien vermittelt, durch das Wort von Gott, die Heilige Schrift, die Erzählungen und Bilder von Gottes Menschwerdung. Deshalb ist Theologie im Allgemeinen und die Praktische Theologie im Besonderen seit jeher immer auch Medienwissenschaft.

Werner Faulstich hat in seiner großen Geschichte der Medien die Entwicklung der Primärmedien mit dem religiösen Kult, den Mythen und Ritualen archaischer Gesellschaften beginnen lassen. „Das Medium als Kult", hat er den ersten Band seiner bislang dreibändigen „Geschichte der Medien" überschrieben (Faulstich 1997). Am Anfang dieser Mediengeschichte stehen Gesellschaften, die im religiösen Kult ihr Kommunikationszentrum haben, in Ursprungsmythen und Opferritualen sich ihrer Herkunft und ihrer Einheit vergewissern. An ihrem vorläufigen Ende stehen die digitalen elektronischen Medien und das World Wide Web. Es vernetzt die Weltgesellschaft mit seinen Informations-, Werbe- und Unterhaltungsprogrammen. Es koexistiert aber zugleich mit den regionalen nationalen Kulturen, unterschiedlichen Religionen, mit den Primär-, Sekundär- und Tertiärmedien, von denen auch weiterhin Gebrauch gemacht wird. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kennzeichnet die fortgeschrittene Moderne. Die religionskulturellen Folgewirkungen gerade der Tertiärmedien – gemeint sind die audio-visuellen Medien – dürften jedoch kaum zu überschätzen sein. Mit ihnen verlagerte sich die Religionspraxis weg von der Zentrierung im Kult hin zu individualisierten und privatisierten Rezeptionsverhältnissen (Gottesdienstbesuch vor dem Fernseher), zu virtuellen Kommunikationsgemeinschaften (Predigt und Seelsorge im Internet) und transzendenzschwachen Sinnwelten (Unterhaltungsfilme als erzählende Predigt).

Faulstich lässt mit den Printmedien das Zeitalter der Massenmedien beginnen. Ebenso geht er jedoch davon aus, dass jede Gesellschaft von Anfang an, da auf Kommunikation beruhend bzw. durch Kommunikation konstituiert, Mediengesellschaft ist. Nicht erst die Massenmedien machen Gesellschaft zur Mediengesellschaft. Die mit dem Buchdruck anhebende Entwicklung der Massenmedien korrespondiert nach Faulstich mit der Umstellung der Gesellschaftsdynamik auf funktionale Differenzierung.

Der Buchdruck leitet die funktionale Ausdifferenzierung des Wissens der Gesellschaft von sich selbst ein.

In der Vor-Gutenberg-Ära, die zugleich die Geschichte vor der Reformation des 16. Jahrhunderts ist, gab es noch keine Massenmedien, wohl aber eine durch Medien kommunizierende Gesellschaft. Denn das ist es, was die Kultur der Gesellschaft ausmacht: Symbolische, durch Zeichen und Zeichenpfade vermittelte Kommunikation. Nur eben, vor der Entwicklung der Massenmedien, in diesem bislang längsten Zeitraum in der Geschichte der Menschheit, waren dies Medien ohne Reproduktions- und Vervielfältigungstechnik, weshalb Faulstich sie auch „Menschmedien" nennt. Man kann allerdings darüber streiten, ob nicht auch bereits die Schrift eine Speicher- und Reproduktionstechnik darstellt. Die Differenz bleibt freilich, dass die Vervielfältigung der Schrift vor der Erfindung der Technik des Buchdrucks an die menschliche Hand gebunden blieb.

Als Massenmedien im engeren Sinne kommen erst die gedruckten Bücher und Zeitungen zu stehen, schließlich die audiovisuellen Medien, der Film, der Rundfunk, das Fernsehen. Sie führten gegenüber der generellen Bedeutung, die die Medien für die menschliche Kommunikation haben, noch einmal einen tief greifenden Einschnitt in der Mediengeschichte herauf, mit Konsequenzen gerade auch für die religiöse Kommunikation, die noch längst nicht hinreichend erforscht sind (Gräb 2002). Die mit Gutenberg und der Erfindung des Buchdrucks aufkommenden Massenmedien, die zunächst mit der gedruckten Lutherbibel und den reformatorischen Flugschriften zur Welt kamen, unterscheiden sich von den die Kulturgeschichte der Menschheit seit ihren Anfängen formierenden Menschmedien – Gestik, Sprache, Schrift – durch die Zwischenschaltung technischer Apparate. Vermöge schließlich immer höher entwickelter Reproduktions- und Übertragungstechniken – ein Prozess, der gegenwärtig sich immer dynamischer fortsetzt – löst sich die Produktion und Rezeption der Zeichen und Symbole von der Interaktion leibhafter menschlicher Individuen ab. Die technischen Medien, die gedruckten Bücher, der Rundfunk, der Film, das Fernsehen, das Internet verselbständigen sich zu einem eigengesetzlichen, seine technische Entwicklungslogik entfaltenden, gesellschaftlichen System der Massenmedien. Dieses funktioniert gewissermaßen nach seinen eigenen Gesetzen, die jedoch die gesellschaftliche Kommunikation insgesamt inzwischen weitgehend bestimmen. Alle gesellschaftliche Kommunikation ist heute in erster Linie massenmediale Kommunikation. Die gesellschaftliche Realität wird zur „Realität der Massenmedien" (Luhmann 1996, 1997).

Das hat enorme Folgen für die religiöse Kommunikation. Die technischen Massenmedien befördern eine Entwicklung, in der die Individuen zu Subjekten werden, die sich – wie in vielem anderem auch – in den Sinnfragen des Lebens zunehmend wählend verhalten. Neben die

traditionellen symbolischen Sinnsysteme religiöser Institutionen und Gemeinschaften reiht sich eine Fülle anderer Sinnangebote, die oft auch aufs Ganze gehen. Sie werden nicht in der Kirche gesucht und gefunden, sondern im Kino, in der Literatur, im Fernsehen, im Internet.

Letztendlich liegt in der Umstellung auf massenmediale Kommunikation die Nötigung für die Praktische Theologie, von einer Hermeneutik des „Wortes Gottes" auf die Hermeneutik der Religion bzw. des religiösen Bewusstseins der Individuen umzustellen. In der modernen Kultur gewinnen die Individuen die Position, sich wählend zu der Vielfalt religiöser Kommunikationsangebote, die die Massenmedien machen, verhalten zu können. Die Religionskulturhermeneutik denkt deshalb von der Religiosität der Individuen und damit von ihrem individuellen Verhältnis zu den religiösen Deutungstraditionen und Deutungskulturen her. Insofern muss sie entscheidend dem Sachverhalt Rechnung tragen, dass sich das religiöse Bewusstsein der Individuen seit dem Aufkommen der Massenmedien multimedial entwickelt. Sie sind in ihrer religiösen Entwicklung nicht mehr allein an die Deutungstraditionen der verfassten Religionen und ihrer Theologien angeschlossen, sondern zeigen inzwischen die Symptome „zerstreuter Televisionäre" (Hörisch 2001, 338), indem sie von vielfältigen Sinnangeboten einen frei schwebenden Gebrauch zum Zwecke der Bearbeitung existentieller, religiöser Sinnfragen machen. Deshalb muss die Praktische Theologie sich auf das weite und unübersichtliche Feld der sich längst nicht mehr auf den Nachdruck von Lutherbibeln beschränkenden Massenmedien begeben.

Es reflektierten sich darin wesentliche Merkmale des religionskulturellen Wandels der letzten Jahrzehnte: Einem stetigen Bedeutungsverlust der traditionellen, kirchlichen Religionskultur steht eine Renaissance des Religiösen außerhalb der kirchlichen Institutionen gegenüber. Die Kirchen schrumpfen, die Religion aber lebt. Sie lebt als Individuenreligion, die sich aus einem breiten und pluralen Spektrum kultureller Ausdrucksformen speist, das von der Esoterikliteratur über die Therapieszene bis eben zur audiovisuellen Medienkultur reicht (Thomas 2002, Schilson 1997).

Die neuen Bedingungen religiöser Kommunikation gilt es aber auch am Ort der Gemeinde und ihrer Gottesdienste zu berücksichtigen. Natürlich ist im Auge zu behalten, dass der Gottesdienst, der ein Ritual darstellt, nur funktionieren kann, wenn eine gewisse Vertrautheit mit seinem Ablauf, dann auch ein bestimmtes Schon-Verständigtsein über den Sinn dieses Geschehens vorausgesetzt werden kann. Dennoch sind unter den Bedingungen der modernen Medienkultur erhebliche Umstellungen in Gottesdienst und Predigt, im Religions- und Konfirmandenunterricht, in der Seelsorge und Kasualpraxis, auf allen Feldern kirchlicher Arbeit in Gemeinde und Schule zu ziehen. Ziel wird es verstärkt sein müssen, möglichst voraussetzungslos zu verfahren bzw. eben keine anderen

Voraussetzungen in Anspruch zu nehmen, als dass Themen angesprochen werden, die jeden und jede angehen, über die in religiöser Hinsicht nachzudenken aktuell Veranlassung besteht, die jedem, dessen Interesse geweckt ist, auch existentiell nachvollziehbar und verständlich erscheinen müssten.

Die Mediengesellschaft bewirkt eine ungeheure Beschleunigung, Dynamisierung und eben auch Verflachung des Lebens, Zeitschrumpfung, Raumverkürzung und Erfahrungsschwund (Luhmann 1996, 47). Die kirchlich-religiöse Kommunikation kann diese Situation kritisch-konstruktiv aufnehmen. Sie kann die Zeit dehnen, indem sie innehalten lässt. Sie kann den Raum weit machen, ihm wieder Tiefe geben. Sie kann das Gefühlsbewusstsein ansprechen und damit die unmittelbare Erfahrung leibhafter Selbstpräsenz. Zur Welterklärung brauchen die Menschen die Religion nicht mehr, auch nicht unbedingt als Institution der Sinnvermittlung und Wertorientierung, jedenfalls nicht in einem alltagsweltlich elementaren Sinn. In einer immer dynamischer sich entwickelnden Medienkultur verlangen die Menschen jedoch nach Orten und Gelegenheiten der Entschleunigung, der gedanklichen Vertiefung, des anschaulichen Verweilens, der Interaktion mit anderen in sinnlich-leibhafter Kopräsenz. Im Raum der Kirche finden sie spirituelle Erfahrungsdichte und eine Sinnvergewisserung im Unbedingten.

2. Theologie als Lebensdeutungskompetenz in der Medienkultur

Die Massenmedien überfordern im Grunde durch ihre ständige Konfrontation mit Neuem. So lassen sie die Sehnsucht nach dem scheinbar Altbewährten, nach traditionellen Werten und gefügten Ordnungen wachsen. Um diese Zusammenhänge sollten auch die Akteure in den Vollzügen religiöser Kommunikation wissen.

Nicht selten dominiert freilich in kirchlicher Kommunikation der Ruf nach Erneuerung, dominiert die Rhetorik der Umkehr und des Immer-wieder-neu-Anfangens. Dabei bleibt zumeist unbedacht, wie sehr die kirchliche Verkündigungssprache sich damit der von den Massenmedien erzeugten Veränderungsdynamik unreflektiert anschließt. Dann will das Evangelium als (gute) Nachricht verbreitet werden. Dann sollen die Menschen ständig ihr Leben ändern. Dann will die Kirche als missionarische Kirche eine unerhörte, den Menschen bislang nicht bekannte Wahrheit verkündigen.

Kommunikationsstörungen sind die Folge. Denn die Botschaft der Kirche ist nicht neu. Sie hat als solche zunächst einmal keinen großen Informationswert. Sie ist hochgradig redundant, muss das aber auch gerade sein. Die Redundanz, die Wiederholung, die Erinnerung kann jedoch erneut zur Information werden – durch Aufmerksamkeitssteigerung

für das Alte, Bekannte, in seiner Substanz gar nicht Verbesserungsfähige. Die Werbung macht das ständig vor. Sie bringt ebenfalls keine Überraschungen, verstört nicht mit Neuem, sondern macht das Alte, Bekannte, Vertraute – wofür die Marke steht – immer wieder attraktiv. Sie leistet dies durch das Spiel mit Metaphern und die Umcodierung von Symbolen. Durch die kreative Arbeit an der symbolischen Form hält die Werbung das längst Bekannte in der Erinnerung, macht sie es immer wieder interessant, bringt sie immer wieder in Kontakt mit Ur-Vertrautem.

In solchem Verfahren liegt im Grunde auch die Chance religiöser Kommunikation in der medialen Kultur. Ihre Aufgabe in Schule und Gemeinde, auch in den Medien selbst, ist nicht die Überraschung mit Neuem, sondern die Steigerung des Ur-Vertrauens in das von alters her Bewährte. Religiöse Kommunikation muss den Blick auf das Bleibende in der Dynamik des Wandels lenken, die Gegenwärtigkeit des Unendlichen im Endlichen zur Anschauung bringen, an das Ewige mitten in der Zeit erinnern, konkret davon reden, was es heißt, in dieser Zeit im Bewusstsein von Gottes Ewigkeit zu leben.

Nicht eine vorgegebene „Botschaft" ist auszurichten, sondern die Erfahrungen des Lebens sind in die christlich-religiöse Deutung zu heben. Dazu ist das Deutungspotential der biblischen Motive, Erzählungen und Symbole zu nutzen. Sie sind so ins unterrichtliche oder homiletische Gespräch zu bringen, dass Zeitgenossen sich auf ihre eigenen Lebenserfahrungen angesprochen und in ihnen verstanden fühlen, tiefer als es ihnen zuvor möglich war. Was sie mitbringen müssen, ist nicht anderes als ihre Lebenserfahrungen, ihre Erinnerungen und Erwartungen, ihre Enttäuschungen und Erfolge. Dann geht es darum, in eine Verständigung über eben diese Erfahrungen hineinzufinden. Dies kann in der (gemeinsamen) Auslegung biblischer Texte, die dichte Worte und lebendige Erzählungen von Gott enthalten, geschehen. Auf diese Weise lassen sich gegenwärtige Lebenserfahrungen in der Perspektive der bleibenden Gegenwart Gottes zur Deutung bringen.

So vollzieht sich eine religiöse Kommunikation – in der Predigt, in einer „Verkündigungssendung" im Rundfunk, in einem Unterrichts- oder Seelsorgegespräch – die in anschaulicher, lebendiger Rede zum Nachdenken über Gottes merkwürdige Gegenwart mitten im Leben einlädt, Gefühle der Geborgenheit und des Vertrauens anspricht und in die Gestimmtheit einer größeren Gelassenheit versetzt. Die Form solcher Kommunikation verlangt die Redundanzverstärkung, aber wie bei der Werbung doch so, dass ihr Unterhaltungswert zugleich gesteigert wird.

In der Dynamik kulturellen Wandels sind die alten, biblischen Symbole des Glaubens, Gottesbilder, Rechtfertigungsgeschichten, Geschichten von Auszug und Heimkehr, Passions- und Auferstehungsgeschichten auf anschauliche Weise, d. h. ohne dass die bildhafte Rede und die le-

bendigen Erzählungen verloren gehen, in ihrem existentiell-religiösen Sinngehalt zu vergegenwärtigen. Dann können die biblischen Texte zum symbolischen Material der Deutung dessen werden, was es heißt, in dieser Zeit – von Gott begleitet – zu leben.

Die Kunst religiöser Kommunikation in der medialen Kultur ist religiöse Deutekunst, die religiöse Interpretation von Lebenserfahrung, die Aufhellung der religiösen Grundierung des Alltags. Das alles möglichst anschaulich, in bewegten Bildern, so dass – ähnlich wie es Zuschauern eines Films gehen kann – Rückschlüsse auf selbst Erlebtes und auf die Sinnperspektiven der eigenen Lebensführung möglich werden. Die religiöse Kommunikation darf jedenfalls die Komplexität und die Dynamik der modernen Kultur, ihre Unüberschaubarkeit und Kontingenzanfälligkeit, ihre Banalität auch, nicht ihrerseits noch steigern wollen, sondern muss sie transzendieren auf das Einfache, Notwendige, Ewige hin.

Dabei sollte die religiöse Kommunikation allerdings an die Realität, über die die Medien informieren, anschlussfähig bleiben. Sie darf nicht der Versuchung erliegen, in Gegenwelten zu entfliehen. Indem sie in der Dynamik der modernen Kultur an das Bleibende und Ewige erinnert, tut sie dies so, dass sie damit eine religiös fundierte Lebenskunst exponiert, die zu einem lebensdienlichen Umgang mit den modernen Kulturverhältnissen befähigt. Das wiederum kann sie nur, wenn sie die moderne Medienkultur permanent beobachtet und dabei vor der Wahrnehmung nicht zurückschreckt, dass die Medien selbst immer wieder – in weithin nicht-religiöser Sprache – Religion, d. h. aufs Ganze gehende Sinnanschauung, kommunizieren. Auch das Kino erzählt Geschichten, die die Zuschauer zur religiösen Selbstauslegung eigener Lebenserfahrung anregen (Herrmann 2001). Auch Literatur ermöglicht Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Die Medien errichten symbolische Sinnwelten, die religiöse Implikationen bei sich haben. Sie tun dies mit allen ihren Programmen, mit ihren Nachrichten, Berichten und Kommentaren, ihren Werbesendungen und am stärksten vermutlich mit ihren unterhaltsamen Erzählungen aus dem Leben und wie mit ihm zurecht zu kommen ist, auch auf unübersichtlichem Gelände.

Dennoch hat die explizite religiöse Kommunikation am Ort der Gemeinde, im Religionsunterricht der Schule, in den kirchlichen „Verkündigungssendungen" des Radios oder Fernsehens in der so formierten modernen Medienkultur durchaus Chancen. Sie kann schließlich die Medien auch wieder zu ihren eigenen Zwecken nutzen. Dann macht sie die religiöse Deutungsperspektive in der Interpretation des Alltags, in der Interpretation dessen schließlich, worüber die Medien informieren, explizit. Die kirchlichen „Verkündigungssendungen" können aus dem Reichtum an starken Bildern und guten Geschichten schöpfen, die sich in den biblischen Überlieferungen finden. Es kommt nur darauf

an, die biblischen Bilder und Geschichten als diejenigen Vorlagen zu nehmen, aus denen – ähnlich wie Filmemacher ein Drehbuch brauchen – allererst die Szenen zu entwickeln sind, die dann in der Predigt oder der Rundfunkandacht aufgeführt werden. Sie sollen eine Form gewinnen, die gar keine Applikation auf die Hörer und Hörerinnen mehr nötig macht, weil diese selber die Rückschlüsse auf eigene Erinnerungen und Erwartungen, Befürchtungen und Hoffnung, also auf Selbsterlebtes vollziehen.

Zu entwickeln wäre jeweils der christliche Kommentar zur Zeit und den eigenen Erfahrungen in ihr, aber doch genau so, dass er sich merklich vom politischen unterscheidet – durch Profilierung der religiösen Deutungsperspektive. Und das ist im wesentlichen eine solche, die alte, aber immer noch eindrückliche Geschichten davon erzählt, wie das Leben trotz allem, was dagegen spricht, gelingen kann, es immer wieder so etwas wie Glück in allem Unglück gibt.

Was alles in der Welt geschieht, geht bereits aus den Nachrichten hervor. Mit ihnen arbeiten die Medien an unserem Realitätsbewusstsein. Sie erneuern permanent unser Wissen von der Wirklichkeit. Sie sind gewissermaßen die allwissende Instanz, die Ereignisgeschichte und die Offenbarung ihrer Wahrheit. Der Gott der Mediengesellschaft, so könnte man auch sagen, ist der Nachrichtensprecher. Die Medien informieren über die Wirklichkeit, indem sie diese zugleich immer auch hervorbringen. Denn in Wahrheit wirklich ist ja nur, worüber die Medien berichten. Und die Instanz, welche die Wahrheit prüft, sind wiederum die Medien selbst. Wenn Zweifel aufkommen, ob tatsächlich der Fall ist, was die Medien berichten, sieht man sich wiederum auf die Medien verwiesen bzw. auf Informationsquellen, die nur über die Medien zugänglich sind, auch wenn sie dabei in andere gesellschaftliche Systeme ausgreifen, etwa in die Wissenschaft. Medien informieren nicht nur über die Wirklichkeit, sie vermitteln immer auch eine bestimmte Auffassung, ein Bild von ihr. Sie konstituieren Wirklichkeit und zugleich unser Wirklichkeitsverständnis. Damit sind sie selbst schon eine Form impliziter Religion. Im Kommentar, der sich an die Nachrichten anschließt, können sie auch explizit religiöse Deutungen entwickeln.

3. Religiöse Unterhaltung in der Welt der Medien

Die Massenmedien haben seit dem aufkommenden Zeitungswesen aber nicht nur über „einkommende" Nachrichten informiert, sondern im Erzählen von Geschichten und mit anschaulichen Bildern immer auch Brücken in die Welten der imaginativen Vorstellung geschlagen. Damit schufen sie die kulturellen Bedingungen für die Identitätsarbeit, die personale Selbstverortung der Individuen in einer Welt, die sich nicht zuletzt

wiederum durch den Einfluss der Medien bzw. die Neuentwicklung der Medientechnologien immer schneller veränderte. Die alten symbolischen Welten der Religion, ihre Erzählungen und ihre Bilder bekamen gewissermaßen Konkurrenz. Was die Religion geboten hatte, das fand man in der modernen Kultur zunehmend in der Literatur, im Theater, später in den Filmen des großen Gefühlskinos, dann in den nachmittäglichen Fernsehserien, in den Talk- und Gameshows (Mikos 1994). Hier werden nun auf ebenso spannende wie unterhaltsame Weise die Lebenssinn gewährenden und auf die Probe stellenden Geschichten erzählt. Hier findet man, was Halt gibt, soziale Zugehörigkeiten schafft, Gefühlsmuster aufprägt, Lebensentwürfe eröffnet, an Abgründe führt. Man hört Geschichten, in denen Anteile eigener Erfahrungen wieder zu erkennen sind. Man sieht sich ins Verhältnis gesetzt auch noch zu den Grenzerfahrungen des Lebens, hört die Sprache, die Unsagbares sagbar macht, im Wunder des Anfangs, in der Liebe, im Tod. Man steht vor Bildern, die Undarstellbares darstellbar machen – oft auf Grauen erregende Weise. Es ist das unterhaltende Programm der (zunächst vor allem literarischen, dann audio-visuellen) Massenmedien, das diese in die größten Nähen und eben auch Konkurrenzen mit der traditionellen Religionskultur bringt.

Die Nähe zur religiösen Kommunikation in der Kirche ist signifikant. Und umgekehrt wird verständlich, weshalb die religiöse Kommunikation in der Kirche die Tendenz zeigt und gewissermaßen zeigen muss, zur unterhaltsamen religiösen Rede zu werden.

Die Rückkoppelung der erzählten Welt an das gewöhnliche Leben geschieht auf dem Wege der Selbstdeutung der Leser oder Zuschauer. Die fiktionale Erzählung begegnet ihnen als ein Sinn- und Deutungsangebot: Dem Hörer, Leser, Zuschauer bleibt es freigestellt, eigene Lebenserfahrungen durch ihre partielle Einspielung in die durch ihre Geschlossenheit und innere Plausibilität verständliche Erzählwelt selbst zu deuten.

So ist heute unter den Bedingungen einer ausdifferenzierten Medienkultur zu fragen, ob es nicht allenfalls Differenzen des Stils sind, die etwa eine Predigt- oder Andachtsreihe von einer Fernsehserie unterscheiden. Beide Male handelt es sich um kommunikative Formen der Unterhaltung, die inhaltlich wesentlich dadurch bestimmt sind, dass sie Geschichten erzählen, mit denen zugleich auf mehr oder weniger explizite Weise Lebensdeutungen zur Mitteilung kommen. Natürlich, der Predigt liegt ein biblischer Text zugrunde. Die Predigt und ebenso die „Verkündigungssendungen" in den Medien sind an die biblische Überlieferung und die Aufgabe ihrer gegenwartsbezogenen Auslegung gebunden. Vor allem aber wird die Predigt ihren religiösen Gehalt explizit genau dadurch kenntlich machen, dass sie sich auf der Grenze bewegt, von Anfang und Ende, Leben und Tod, Zufall und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, Endlichem und Unendlichem usw. Das macht ja die Predigt zur religiösen Rede. Sie deutet Abhängigkeits-,

Kontingenz- und Grenzerfahrungen im Lichte des christlichen Glaubens. Sie bringt einen Gott zur Sprache, der im Zeichen des Kreuzes seine Präsenz in allen Lebensbezügen, auch in desaströsen Erfahrungen erkennen lässt. Kirchliche Verkündigung wird zur religiösen Lebensdeutung in Gestalt einer mitunter durchaus unterhaltsamen religiösen Rede.

Literatur

Albrecht, Horst (1993), Die Religion der Massenmedien, Stuttgart u. a.

Barth, Karl ([8]1964), Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes, 1. Halbband, Zürich.

Faulstich, Werner (Hrsg.) ([4]2000), Grundwissen Medien, München u. a.

Faulstich, Werner (1997), Die Geschichte der Medien, Bd. 1: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert), Göttingen.

Gräb, Wilhelm (2002), Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh.

Gräb, Wilhelm (2006), Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh.

Habermas, Jürgen (1990), Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M.

Herrmann, Jörg (2001), Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh.

Hörisch, Jochen (2001), Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt a. M.

Luhmann, Niklas (1996), Die Realität der Massenmedien, Opladen.

Luhmann, Niklas (1997), Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M., 190-412.

Mikos, Lothar (1994), Es wird dein Leben! Familienserien im Fernsehen und im Alltag der Zuschauer, Münster.

Preul, Reiner (2000), Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft, in: Ders. / Schmidt-Rost, Reinhard (Hgg.), Kirche und Medien (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 16), Gütersloh, 9-50.

Schilson, Arno (1997), Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen / Basel.

Thomas, Günter (2002), Medienreligion. Religionssoziologische Perspektiven und theologische Deutungen, in: Szagun, Anna-Katharina (Hrsg.), Jugendkultur – Medienkultur, Münster, 83-114.

Thomas, Günter (1998), Medien, Ritual, Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M.

Leo Karrer

Mediale Öffentlichkeit als Ort der Kirche

Anbiederung oder prophetisch kritische Präsenz?

Die heutigen Zugänge zu den Menschen und ihren existentiellen sowie gesellschaftlichen Lebens-Orten mit all ihren Sub-Systemen haben sich pluralisiert. Diese Feststellung ist für Gesellschaftstheoretiker banal selbstverständlich. Diese Situation aber verändert und dynamisiert das Verständnis von Seelsorge bzw. die Frage nach den Orten der Kirchen unter den Bedingungen der Moderne. Nicht mehr die geschlossenen Milieus und die Institution Kirche diktieren primär die Konditionen des Kirchenbezugs und der religiösen Praxis. Das einzelne Subjekt gestaltet seine Nähe und Distanz zur Kirche weitgehend selber. Die Öffentlichkeit und die Medien führen dabei weitgehend die Regie.

I. Öffentlichkeit als Raum für Kirche

1. Öffentlichkeit: schillernde Realität

Die Frage nach den Medien beinhaltet die Vergewisserung über Öffentlichkeit als Raum für die mediale Welt. „Öffentlichkeit" ist semantisch alles andere als ein geschützter Begriff. Ist klar zu definieren, was ein „öffentliches Geheimnis" ist oder die „öffentliche Meinung", die (laut *SPIEGEL*) der „öffentlichen Hand" den Einblick in „öffentliche Häuser" verwehrt? Was meint Öffentlichkeit? In der Welt der so genannten „Massenmedien" und der medienabhängigen Politik ist Öffentlichkeit ebenso Adressatin von Interessen und Informationsströmen wie auch kontrollierende Instanz und oft auch Schiedsrichterin im Meinungsstreit. Ist nun Öffentlichkeit die Allgemeinheit, sozusagen ein kollektives Subjekt? Steht sie im Gegensatz zum privaten Bereich oder ist sie einfach die Beschreibung für kommunale und staatliche Dienstleistungen wie z. B. „öffentliche Mittel" oder „öffentliche Ämter" bzw. „Gebäude"?

Öffentlichkeit als politisches Prinzip erwachte erst in der Aufklärung und erstarkte durch die Französische Revolution zu einer Forderung für den Verfassungsstaat. Für den liberalen Staat wurde die öffentliche Meinung im Gegensatz zum Obrigkeitsstaat und geheimer Kabinettspolitik zur Gegeninstanz und zwar durch allgemein zugängliche Kommunikation. Es zeigte sich dann allerdings auch der zweischneidige Charakter, denn die öffentliche Meinung wurde auch zu einem Instrument des Bürgertums zur Selbstbehauptung gegenüber dem Proletariat und zum Privileg einer

tonangebenden Elite.[1] Auch die so genannte „öffentliche Meinung" ist ein schillerndes Wort.

Öffentlichkeit ist somit kein klar strukturiertes System, das sich von anderen Systemen und Bereichen klar unterscheidet, eine Balance zwischen den Zielen des Systems und seinen Strukturen sucht und sich der Umwelt des eigenen Systems anpassen muss. Öffentlichkeit ist eher der Raum, in dem viele Teilsysteme und Menschen in Kommunikation und in Beziehung zueinander oder gegeneinander stehen. Somit kommt keine Gesellschaftstheorie ohne diesen schillernden Begriff aus. Im Rahmen des Rechtsstaates beinhaltet Öffentlichkeit die Legitimation von Macht wie auch die demokratische Kontrolle durch das Volk bzw. dessen Resonanz auf das allgemein zugängliche Geschehen. Die Meinungsforschung befragt ja stets konkret das Volk, nicht abstrakt die Öffentlichkeit.

2. Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit

Mit „Öffentlichkeit" ist hier nicht nur die Pragmatik von staatlich geregeltem Ausgleich von Interessen im Rahmen von Macht, Staat und gesellschaftlicher Ordnung in Blick genommen. Mit Öffentlichkeit ist facettenreicher die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit und deren Gestaltung (zum Wohl) des Ganzen gemeint. Inbegriffen sind die kulturellen, sozialen, wirtschaftlich-ökonomischen, medialen, strukturellen ideologischen sowie wertemäßigen Regelwerke, Diskussionen, Entscheidungen und Problemlösungen. Somit ist nicht mehr der Staat primär das Gegenüber zur Kirche wie im 19. Jahrhundert, sondern die vielschichtige und widersprüchliche Zivilgesellschaft bildet den Rahmen oder die soziale Realität für die Frage nach dem Verhältnis der Kirche(n) zum Raum der Öffentlichkeit. Diese ist das freie Feld für das Wirken der Kirche. Dieser Raum definiert den Ort der Kirche und die Wege der Menschen zur und mit der Kirche entscheidend mit.

„Öffentlichkeit" ist ebenso wenig eindeutig wie das Wort „Gesellschaft". Beide Begriffe benennen aber den menschlichen und sozialen Erfahrungsbereich, in dem Funktionen differenziert und organisiert werden. Zusammengehalten wird dieses Ganze durch Kommunikation; je dichter das kommunikative Netz, umso stärker gestaltet sich der öffentliche Zusammenhalt der Gesellschaft.

Natürlich sind die Anpassungsleistungen der Kirche an die mediale Welt ambivalent. Es sind die Chancen zu sehen, aber auch Gefährdungen, da eine unkritisch beflissene Adaption an die so genannte „Post-Moderne" sich auch deren Schädigungen und Nachteile zuziehen kann. Bereits der Katholizismus des 19. Jahrhunderts war eine Selbst-Einordnung in

1 Hans-Richard Reuter, Öffentliche Meinung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 6, Tübingen ^{4}2003, 488.

die damalige Moderne. Nur gestaltete er sich durch Organisationen und Presse gleichsam auch im Gegenüber zum Staat und den diesen tragenden Kräften. Die pluralistischen und multikulturellen Lebenswelten heute bilden eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit, in der die Kirche sich bestenfalls als eine der vielen „Interessengruppen" darstellt. Und diese Öffentlichkeit vermittelt sich entscheidend über die Medien. Sie prägt das Image der Kirche(n) und fördert die Marginalisierung der früheren kirchlichen Kommunikationswege (Presse, Zeitungen, usw.).

3. Medium der Öffentlichkeit: Offener Diskurs

Die Gestalt der Öffentlichkeit gewann und gewinnt ihre Konturen durch Kommunikation bzw. durch diskursive Prozesse – angefangen von der Agora der griechischen Polis über das römische Forum bis zum heutigen Internet. Die Medien gestalten und schaffen Öffentlichkeit, konstituieren weitgehend deren Wirklichkeit und Kraft.

Die Kirche nun ist kein System außerhalb dieser Öffentlichkeit, sondern ein Teil-System innerhalb derselben. Sie ist im Raum der Öffentlichkeit Teil des öffentlichen Geschehens, indem sie sich selbst in den Diskurs der „publicity" begibt. Denn die Verständigung und Auseinandersetzung über allgemein verbindliche Werte sowie über politische und zivilgesellschaftliche Regulierungen können nur über den Diskurs gefunden werden und sich bewähren. Öffentlichkeit erweist sich dadurch, dass diskutiert wird, Meinungen ausgetauscht werden und über Probleme beratschlagt wird und Rede und Gegenrede ihr Forum erhalten. Übereinkünfte sind grundsätzlich überholbar und offen für Korrekturen. Traditionen oder unverrückbare Dogmen verlieren ihren Platz. „Das Pathos dieser normativen Konzeption von Öffentlichkeit ist institutionalisiert in den liberalen Grundrechten demokratischer Staaten, namentlich in der Meinungs- und Informationsfreiheit und den daraus abgeleiteten Aufgaben der Medien."[2]

Dass diese öffentliche Kommunikation angesichts widersprüchlicher Interessen und in einer unübersichtlichen Pluralität sowie angesichts konkurrierender Geltungsansprüche geradezu nach einer Diskursethik verlangt, hat bekanntlich Jürgen Habermas handlungstheoretisch nachhaltig aufgezeigt.[3]

Damit sind die Herausforderungen an Religion und Kirchen implizit schon angedeutet. Wo sind die Dienstanweisungen an die kritisch-prophetische Aufgabe der Kirche zu finden?

---

2 Matthias Loretan, Glaube in modernen Öffentlichkeiten, (Manuskript 1999).

3 Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991; ders., Theorie kommunikativen Handelns, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

II. Dienstanweisungen an eine medial präsente Kirche

Mit Dienstanweisungen sind im Sinn des II. Vatikanum die „Zeichen der Zeit" (*Gaudium et spes*, 4, 11) gemeint. Für eine mediale Kirchentheorie (und für eine ebenso botschafts- wie realitätsbezogene Theologie) ist wache Aufmerksamkeit aufgetragen für Aufgaben und Optionen, die aktuell und kontextuell verbindlich werden.

1. Horizonte für die Dienstanweisungen

Als erstes sei die *politische Diakonie* erwähnt. Sie sucht eine Antwort auf die Armut an elementaren Lebensbedingungen. Es sei erinnert an die Ursachen für Hunger, Ungerechtigkeit, Sexismus und ideologische Abwertung von Menschengruppen (Rassismus) sowie das Eintreten für eine gerechte Wirtschaftsordnung.

Im engsten Verbund damit sind die Sorgen um Zukunft angesichts der Gewalt gegenüber der Natur sowie zwischen Menschen, zwischen Mann und Frau, zwischen verschiedenen Rassen und Nationen zu sehen. An zweiter Stelle ist deshalb die *Friedens-Diakonie* zu nennen. Im Grunde genommen geht es um die Sicherung von Zukunft, wo immer Gewalt eine Armut an individueller wie gemeinsamer Zukunft verursacht. Damit haben wir die Optionen des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung aufgenommen. Der Planet „Erde" ist unter der Erdherrschaft des Menschen in einen präzedenzlosen Zustand ohne vergleichbare Parallele in der Entwicklung geraten. Dieser Lebenskrise der Erde gilt die tatkräftige Verantwortung im Sinn einer nachhaltigen Friedens-Diakonie.

Im Zusammenhang mit der politischen Diakonie und mit der Friedens-Diakonie ist die Globalisierung angesprochen. Die wirtschaftliche Globalisierung vermag zurzeit keine Antwort zu geben auf die heutigen Ursachen und Formen der Armut ganzer Erdregionen, auch wenn Länder in Asien, vorab China, davon im Moment profitieren. Und wird die Macht der „global players" nicht so unkontrolliert und uneinsehbar, dass demokratische Kontrollen auf rationaler Ebene schwerlich greifen können? Wird sich die Demokratie gegenüber der wachsenden Wirtschaftsmacht behaupten können?

Diese Entwicklungsstränge stehen im Zusammenhang mit der Umverteilung der Arbeit, mit dem Arbeitsmarkt und der Ökologie – und zwar weltweit – und mit der Verknappung der Ressourcen. Grundlegende Strukturreformen scheinen angesagt. Das spüren wir in der großen Politik und in den kleinen Haushalten. Hat nicht ein Anspruchs- und Versorgungsdenken dahin geführt, dass der Staat überfordert ist und nicht beliebig beansprucht werden kann? Die Kommission für gesell-

schaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz äußert sich in ihrem Entwurf „Das Soziale neu denken" ungeschminkt über die massive Verweigerung großer Teile der Gesellschaft, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen (*NZZ*, 12.08.04).

Am dieser Stelle ist auf den Bedarf an kultureller Gestaltung des Lebens und des menschlichen Miteinanders hinzuweisen. Es handelt sich drittens um eine *kulturelle Diakonie*, wo immer Verständigung für den politischen Konsens und das gemeinsame Miteinander und die Kommunikation in einer hoch medialisierten Welt gesucht wird.

Damit verbunden ist die Verlegenheit über verbindliche Werte. Auch das führt zu einer menschlichen Verarmung, für die eine *ethische Diakonie* nötig ist: Gentechnologie, Bildungspolitik, Ehe und Familie, Medienethik, Sterbehilfe, usw. Nicht nur die Globalisierung empfinden wir als Paradigmenwechsel, sondern auch die molekularbiologische Revolution mit dem technisch-biologischen Griff ins Innere des Lebens. Die bisherige Aufzählung zeigt schon, wie eng die verschiedenen Arten von Diakonie aneinander gekoppelt sind.

Und fünftens sind die eher individuellen Notlagen und Aufgabenstellungen nicht zu übersehen. Die *therapeutische Diakonie* lässt sich auf die oft namenlose Not und Armut infolge der seelischen, geistigen und körperlichen Behinderungen ein.

Nicht zu vergessen ist sechstens die Armut an Mit-Welt und an zwischenmenschlichen Beziehungen sowie an kommunikativer Verständigung. Um Solidarität mit isolierten, vereinsamten, verängstigten, vergrämten oder müde gewordenen Menschen bemüht sich die *soziale Diakonie.* Sowohl in der therapeutischen wie sozialen Diakonie bringt wohl kaum jemand so viel Erfahrung mit wie die Kirche.

Und last but not least: Ein unübersehbares Problem stellt die Sinn-Orientierung dar. Sie ist mit all den genannten Bereichen eng verwoben. Gemeint sind die Verlegenheit und die z. T. tabuisierten Fragen um Lebenssinn und Lebensperspektiven, die an ihrer Wurzel oft religiöse Dimensionen offen legen und die meist eine Armut an Lebenszuversicht und an Hoffnung an den Tag legen. Angesichts Sinnkrise und Glückssuche der heutigen Menschen (Ganzheitlichkeits-Sehnsucht) scheinen viele um Antworten verlegen und suchen sie leider oft nicht bei den Kirchen. Wenn Lebensperspektiven zerbrechen und Lebensfreude in Verdruss oder Ekel umkippt, versteht sich *religiöse Diakonie* als Antwortversuch auf die Sehnsucht nach „Leben in Fülle" (Joh 10,10).

Schon diese stichwortartigen Hinweise beweisen, dass wir nicht mehr in den Bedingungen des 19. Jahrhunderts mit seiner Industrialisierung oder des 20. Jahrhunderts mit seinen totalitären Systemen leben. Fachleute sprechen von einem Sprung in das Kommunikations- bzw.

Informationszeitalter. Es wird nun zur paradigmatischen Quartiermeisterin für Kirche.

2. Communio – Ein Schlüsselbegriff für mediale Kommunikation

Dem Christentum ist es wesentlich, öffentlich zu sein. Der Universalitätsanspruch des Christentums liegt nicht in der weltweit vernetzten Institution der (katholischen) Kirche, im Willen der Basis oder in ökumenischen Gemeinsamkeiten. Es ergibt sich aus dem Inhalt des Glaubens, der alle Menschen erreichen möchte (allgemeiner Heilswille Gottes). Als Glaube des Subjekts ist er im Herzen des einzelnen Menschen verborgen. Jeder und jede einzelne ist ganz persönlich berufen und angesprochen: „Ich rufe dich bei deinem Namen, denn du bist mein" (Jes 43,1). Allerdings, wie der einzelne Mensch das Wort Gottes vernimmt und zum Glauben findet, wie er ihn äußert im Bekenntnis und wie der Glaube sich im Leben auswirkt, das ist öffentlicher Natur. Der Kern der christlichen Hoffnung weist in den Raum der Öffentlichkeit. Der Glaube als persönlicher Akt eröffnet eine neue Sinnperspektive, deren Voraussetzungen wie Freiheit, Verständnis und Liebe zwar nicht öffentlich einholbar sind. Aber die Kommunikation darüber vollzieht sich im Horizont der Öffentlichkeit. Diese Doppelstruktur liegt dem Bild von Kirche als Communio (Gemeinschaft) zugrunde.

Seit etwa 1985 wird der Communio-Begriff zur Leitidee des II. Vatikanischen Konzils erklärt.[4] Ist dies nicht eine einseitige Interpretation? Eine Leitidee war sicher auch: Kirche als Volk Gottes. Nichtsdestotrotz signalisiert dieser in der Theologie prominente Begriff „Communio" einen Gegenhorizont zu einer hierarchisch gegliederten und zentralistischen Kirche und zu einer singularisierten und als kühl empfundenen Gesellschaft. In der Sache wird vom Konzil (*Lumen gentium* 1) zwischen „Communio" und „Mysterium" unterschieden. Kirche ist nur insofern Mysterium, als sie auf Jesus Christus verweist und insofern sie Weg und sakramentales Zeichen der Heilsbotschaft ist. Hier werden die untrennbaren Pole von unverfügbarem Heil und konkreten Zeichen des Heils markiert.

„Communio" bzw. „Gemeinschaft" konstituiert sich über Kommunikation. Öffentlich zu werden ist somit konstitutiv für das Christentum. Das Wort „katholisch" wird fast gleichwertig mit „öffentlich" im Sinn von „allen zugänglich". Deswegen entstand auch das stete Bestreben der Kirchen, öffentlich „anerkannt" zu werden und rechtlich geschützt „öffentlich wirksam" werden zu können.

Auch biblisch lässt sich die Verknüpfung von Christentum und Öffentlichkeit

4 Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation, QD, Freiburg 1999; s. auch Walter Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg 1986.

begründen. Jesus selbst betont dem Hohenpriester Hannas gegenüber: „Ich habe immer offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe in den Synagogen und im Tempel gelehrt, wo sich alle Juden treffen, und ich habe niemals etwas im Geheimen gesagt" (Joh 18,20). Das christliche Zeugnis und dessen Weitergabe sind wesentlich auf Öffentlichkeit angelegt, schon seit der neutestamentlichen Zeit: „Was ich euch in der Dunkelheit anvertraue, das sagt am hellen Tag weiter, und was ich euch ins Ohr flüstere, das ruft laut in der Öffentlichkeit aus" (Mt 10,27). Kirche gehört nicht nur zur Öffentlichkeit; sie ist von ihrem Selbstverständnis her auf sie radikal verwiesen. Christlicher Glaube ist keine Geheimlehre. Er lebt als Zeugnis von den Bedingungen der öffentlichen Kommunikation. Damit ist für Kirche und Theologie schon Entscheidendes markiert, nämlich die Pflege einer kommunikativen Kultur in der Öffentlichkeit. Letztlich sind Verstehen und Wahrheitsfindung nur in und durch offene, freie dialogische Kommunikation möglich.

III. Welche „Strategien" empfehlen sich der Kirche?

Zwischen gesellschaftlicher Marktsituation und Ursprungstreue zum Evangelium wird die Kirche einen die beiden Pole verbindenden Weg suchen müssen.

1. Kirche als Organisation im Sinne einer bürokratischen Dienstleistung (kalte Organisationsform)

Ist nun der Kirche zu empfehlen, im Rahmen der gesellschaftlichen Differenzierung und der Subsysteme sich als klientenorientierte Großorganisation zu gebärden, die den religiösen Markt kundengerecht und effektiv versorgt, rituelle Erlebnisnischen und zivilreligiöse Bedürfnisse professionell betreut und diakonische Dienste sichert? Dieses Modell käme der Verkirchlichung des Christentums bis zu einem gewissen Grad entgegen. – Medial wird diese Organisationsform relativ behende auf den Markt reagieren: Online-Kommunikation, Mitsprache bei den öffentlichen Medien.

Gerade eine solche kalte Organisationsform würde indessen den Abstand der Menschen zum Institutionellen auch kirchlich provozieren und die kritische Distanz zu den Widersprüchen der modernen Welt verlieren zugunsten einer marktabhängigen Balance von Angebot und Nachfrage.

2. Konfessorische Kirche (heiße Organisationsform)

Das Gegenmodell wäre eine bekenntnisbewusste Kirche, die überzeugte Gläubige an sich bindet und ihnen religiöse Heimat bietet und damit Schutz vor den Krisen der so genannten „modernen Gesellschaft". Dies wäre eher eine *heiße Organisationsform,* die Geschlossenheit in freikirchlichen sowie evangelikalen Zirkeln und Veranstaltungen garantierte, aber mit der Tendenz, zur Moderne und ihren Herausforderungen in Distanz zu geraten, geradezu die Kommunikationsfähigkeit zu verlieren. Solch radikale Lösungsvorschläge dürften in einer Zeit diffuser Kirchlichkeit und Verunsicherung durchaus auf Echo stoßen. Medial werden sie wohl selber über Sendegefäße verfügen wollen.

3. Volkskirche (laue Organisationsform)

„Volkskirche" im herkömmlichen Sinn, dass Kirche und ihre Aufgaben vom Staat und von der Gesellschaft mitgetragen werden, kann ebenfalls keine zukunftsweisende Vision mehr sein. Trotzdem ist Volkskirche nicht samt und sonders abzulehnen, auch wenn sie als *laue Basis* empfunden werden mag. Ihr liegt eine Pluralitätsfähigkeit zugrunde, die alternative Kirchenmodelle zu integrieren vermag, also für Differenzierungen durchaus offen ist. Medial wird es um partnerschaftliche Modelle der Kooperation gehen.

4. „Volkskirche" als flexibel vernetzte Basis-Vielfalt (verschiedene Temperaturen!)

Entscheidend ist eine öffentliche Kommunikationskultur. Sie lässt binnenkirchlich eine Vielfalt auf der Basis von Verständigung zu und bleibt für die Gesellschaft mit ihren kulturellen, politischen und sozialen Fragen und Herausforderungen kommunikationsfähig. Strukturell und medial ist ein Netzwerk vielfältiger Kommunikationsformen und Orte zu organisieren mit einer angemessenen Ausstattung (Stabsstellen, Koordination,...). Eine solche flexibel vernetzte Basis- oder Volkskirche könnte Pluralität zulassen und wäre offen für „heiße" Organisationsformen und für Koalitionen mit zivilen Gruppierungen, für kommunikative Sozialmilieus und informellere Bewegungen usw. Vor allem aber ist eine flexible Vernetzung auch wichtig, um lokal und regional kritisch-prophetisch präsent zu sein und sich dafür Mittel und Wege zu besorgen.

Es ginge dabei weniger um zentralistische Behörden und Organe als vielmehr um teilkirchliche Formen einer offenen Kommunikation und der Wegsuche in die Zukunft in Synoden, Events oder regelmäßigen Kirchentagen etc. Entscheidend wären für solche Dialoginstrumente die Nähe zu gesellschaftlich relevanten Themen (Forum) und der Mut, auch

innerkirchlich heiße Eisen anzufassen. Die mediale Öffentlichkeit würde zu einem Forum, die die Frage nach der binnenkirchlichen Kommunikation und Partizipation forcieren würde.

5. Medial oder nur personal?

Es gibt wohl kein „Entweder-oder", sondern nur ein „Sowohl-als-auch". Wenn das „unterscheidend" Christliche das entscheidend Menschliche ist, dann ist die kommunikativ-mediale Dimension Bedingung und Weg für religiöse Orientierung.

Will die Kirche Zukunftskraft entwickeln, muss sie die im säkularen Umfeld selbstverständlich gewordene Pluralität und Vielfältigkeit mit z. T. gegensätzlichen Positionen und polarisierenden Strömungen auch innerkirchlich zur Kenntnis nehmen. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass das Problem der Vermittlung der christlichen Botschaft nicht primär die Inhaltlichkeit des Glaubens ist. Vielmehr liegt das Problem darin, ob die Kirche von den Menschen in deren Lebenswelt zur Kenntnis genommen werden kann und auf welche Art und Weise die heißen Fragen der Menschen, die Glaubensinhalte und die ethischen Implikationen wahrgenommen werden.

In einer institutionell hoch differenzierten und zum großen Teil medienbeherrschten Gesellschaft kann die Kirche nicht nur in kleinen Gruppen ihrer Aufgabe nachkommen. Vielmehr wird sie eine organisatorisch-öffentliche Form ihrer gesellschaftlichen Präsenz verantworten müssen.

6. Evangelische oder katholische Identität?

Geht es um Identität? Ist nicht eher von Profil zu sprechen?

Das Verhältnis von Religion bzw. Christentum und „Öffentlichkeit" hat die Kirchengeschichte offen oder latent immer begleitet. – Die christliche Kirche war von ihrem Ursprung her bis heute ein komplexes oder – von ihrer Sendung und ihrem Selbstverständnis her – ein globales Kommunikationsgeschehen. „Als lokales und globales, als privates und öffentliches Geschehen war und ist Kirche ein Kommunikationsprozess, der sich der gegebenen Medien bediente und dabei selbst medienproduktiv wurde" (R. Schmidt-Rost). Früher war die kirchliche Binnenkommunikation von Instruktion und Kontrolle geprägt, denn die Weitergabe des Glaubens verlief linear vom aktiven Sender (Klerus) zum passiv rezipierenden Empfänger (Laien). Heute ist Öffentlichkeit demgegenüber plural, multikulturell und demokratisch sowie von subgesellschaftlichen Interessengruppen geprägt und medial vermittelt.

Damit kann z. B. die katholische Kirche keine reine Binnenkommunikation mehr aufrechterhalten. Der öffentliche Diskurs ist damit auch in den

Innenraum der Kirche gedrungen, der nun auch innerkirchlich eine partizipatorische Sozialform und eine neue kommunikative Kultur anmahnt. Anderseits genießt die zentralistisch gesteuerte Kirche mit ihrem rituellen und sakramentalen Reichtum in einer visuellen Medienwelt einen einzigartigen Platzvorteil, zumal sich damit die Suche nach religiösen Vorbildern und Symbolen verbindet. Die Weltjugendtreffen und die Papstreisen wären in diesem Kontext ein eigenes Thema.

IV. Was zeigen und verbergen die Medien beim Thema Religion?

Religiosität bzw. christliche Inhalte bewegen sich in dieser Öffentlichkeit zwischen kirchlichen Vorgaben, persönlichem Entscheid und der medialen Optik und Situierung.

Audiovisuelle Medien prägen auch unsere religiöse Erfahrungswelt. Auch Religion wird via Medien und oft kaum mehr aus eigener unmittelbarer Erfahrung wahrgenommen. Es gibt vermutlich verschiedene Tendenzen:

– „Verdummung": Die Menschen nehmen die virtuelle Welt als reell. Es folgt der Verfall der Urteilskraft. „Wir amüsieren uns zu Tode" (N. Postman).

– Aufklärung: Alltags- und Medienerfahrungen ergänzen sich gegenseitig, was an das Subjekt entsprechende Anforderungen stellt.

– Grenzvermischungen: Die mediale Vermittlung wird zum Leitbild für die Lebensinterpretationen und für die Alltagsrealität. Leitbilder simulieren ideale und „sonnige" Fiktionen, gegenüber denen das Individuum bei sich nur düstere Probleme sieht.

– Zugänge: Anderseits schaffen die Medien Zugänge zu Themen und Erfahrungen, die individuell nicht einzuholen wären. Sie geben Informationen, die kirchenkritisch sind oder als kirchenfeindlich empfunden werden; aber sie thematisieren auch religiöse Inhalte und Fragen, in deren Diskurs die Kirchen sich ohne Berührungsängste einmischen dürfen. Die mediale Ästhetik kann allerdings von der Ästhetik der Gottesdienste und der kirchlichen Symbole wegführen, sodass die mediale Form die religiösen Inhalte vereinfachen oder marktorientiert verfremden kann, aber auch Impulse zu geben vermag.

Es versteht sich von selbst, dass theologische Professionalität wenigstens Kenntnisse der medialen Öffentlichkeit und ihrer hintergründigen gesellschaftlichen Bedingungen verlangt, aber auch Kompetenz im Umgang mit den Printmedien und mit den audiovisuellen Medien: Unsere Medienseminare stoßen jeweils auf erstaunlich großes Echo.

Reinhard Schmidt-Rost

Die Sendung Christi: Das letzte Opfer

1. Deutungssysteme als frühe Massenmedien

Die Reichweite des Begriffs „Massenmedien" ist strittig. Soll man erst mit der Erfindung des Buchdrucks oder mit dem Erscheinen von Zeitschriften oder gar mit der Einführung des Rotationsdruckverfahrens von Massenmedien sprechen – oder diesen Begriff vollends für die Zeit seit der Produktion elektronischer Medien reservieren und, systemtheoretisch formuliert, mit der dadurch erst möglichen Schließung eines Systems der Massenmedien verbinden?[1] Indessen ist nicht zu übersehen, dass die Mediengeschichtsschreibung[2] einige Merkmale als typisch für „Massenmedien" nennt, die bereits für die Kommunikation von gesellschaftlich grundlegenden Deutungen bzw. kulturellen Programmen und deren Organisation in Gesellschaften der Antike mehr und mehr an Gewicht gewannen. Zu nennen sind:

- Allgemeine Zugänglichkeit
- Unbestimmtheit der Adressaten
- Indirektheit der Kommunikation zwischen Sendern und Empfängern

---

1 Vgl. Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996, 11: „Die Abgrenzung mag etwas willkürlich erscheinen, aber der Grundgedanke ist, dass erst die maschinelle Herstellung eines Produktes als Träger der Kommunikation – aber nicht schon Schrift als solche – zur Ausdifferenzierung eines besonderen Systems der Massenmedien geführt hat. Die Verbreitungstechnologie vertritt hier gleichsam das, was für die Ausdifferenzierung der Wirtschaft durch das Medium Geld geleistet wird: Sie konstituiert selber nur ein Medium, das Formenbildungen ermöglicht, die dann, anders als das Medium selbst, die kommunikativen Operationen bilden, die die Ausdifferenzierung und die operative Schließung des Systems ermöglichen."

Entscheidend für die Schließung eines Systems „Massenmedien" sind die folgenden Faktoren: Keine Interaktion unter Anwesenden zwischen Sender und Empfänger möglich; Interaktion wird durch Zwischenschaltung von Technik ausgeschlossen; Unterbrechung des unmittelbaren Kontakts, Überschuss an Kommunikationsmöglichkeiten, systeminterne Kontrolle durch Selbstorganisation und durch eigene Realitätskonstruktionen. Zwei Selektoren, die zentral nicht koordiniert werden können, sind Sendebereitschaft und Einschaltinteresse. Die Organisationen, die die Kommunikation der Massenmedien produzieren, sind auf Vermutungen über Zumutbarkeit und Akzeptanz angewiesen. Das führt zur Standardisierung, aber auch zur Differenzierung ihrer Programme, jedenfalls zu einer nicht individuengerechten Vereinheitlichung.

2 Jochen Hörisch, Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt a. M. 2003; Jürgen Wilke, Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte, Köln – Weimar – Wien 2000.

- Ausschlussmöglichkeit direkter Interaktion durch Technik
- Keine zentrale Koordinierbarkeit von „Sendebereitschaft" und „Einschaltinteresse".

Die Entfaltung der Massenmedien beginnt nicht erst mit der Erfindung von Techniken zur massenhaften Herstellung von Medien im Maßstab der modernen Industriekultur, sondern schon mit der Denk- und Herstellungsmöglichkeit von Programmen, die massenmedial verbreitet bestimmten Zwecken, z. B. der Sicherung von Machtbereichen oder zur Ausbreitung von Ideen, dienstbar gemacht werden können. Die Schließung eines autopoietisch kommunizierenden Teilsystems „Massenmedien" ist definitionsgemäß erst in einer modernen funktionsspezifizierten Gesellschaft möglich, deren Entfaltung gleichwohl nicht ohne frühere Formen von Massenmedien zu denken ist.

Die Mobilisierung und universelle Ausbreitung von Deutungen, die die Kommunikation und damit die relative Dauer komplexer Gesellschaften ermöglichen, ist im Zuge der Machtballung und folgenden Expansion der Kulturen der orientalischen Großreiche, gefördert u. a. durch den Handel über das Mittelmeer und auch durch das Exil Israels in Babylon und Interpretation des Exils durch eine religiöse Elite seit vorchristlicher Zeit in westlicher Richtung vorgedrungen und fand im hellenischen Kulturkreis Entsprechungen. Sprache, Schrift, Geld und Verkehrsmittel ergänzten als technische Medien die Personmedien und die Medien der Weiterleitung einzelner Nachrichten und ersetzten sie teilweise. Sie ermöglichten damit frühe Formen von Massenkommunikation und zwar auch solche, die nicht nur dem Überleben einer Gesellschaft durch Wirtschaft und Verteidigung dienten, sondern auch das Problem des kulturellen Überlebens im Medium des Denkens zu gestalten begannen, offenbar in dem Moment, als erkennbar wurde, dass die empirischen Überlebensbedingungen in einer von Gewalt beherrschten Welt zur gegenseitigen Vernichtung aller Mitglieder der Gattung homo sapiens führen könnten, wo nicht gar führen würden.

Die Ausbreitung der buddhistischen Welt- und Lebensdeutung nach Osten ist dem Vordringen des jüdisch-christlichen Deutungssystems im Westen insofern in der Wurzel verwandt, als diese – selbstverständlich erst von den modernen Wissenschaften als „Weltreligionen" definierten – Deutungssysteme das Grundproblem aller Gesellschaften, den Umgang mit Unterschieden „seit Kain und Abel" und damit einerseits das Gewaltproblem und andererseits das Leiden am Leben auf hohem kulturellem Niveau bei allmählich wachsender Verselbständigung sogar des individuellen Geistes bearbeiteten.

2. Dynamik durch Differenzen

Der Druck durch die Differenzen, die jede Gesellschaft sachlogisch voraussetzt, wenn sie sich überhaupt als Kommunikation entfalten und als Gesellschaft arbeiten will,[3] die aber zugleich ihren Bestand belasten und gefährden, muss in der Kommunikation, die die Gesellschaft ist, bearbeitet werden und führt zu einer dauerhaften Dynamik oder deren Unterdrückung.

Es liegt in der Logik einer ausgearbeiteten, an Evolution orientierten Differenztheorie, dass sie, sofern sie sich für den Anfang der Evolution interessiert, auf eine letzte Aufhebung von Differenz als der Quelle ihrer Emanation zuläuft, die entweder benannt wird oder unbenannt bleibt. Wenn eine Differenz zu dem Gegensatz „Unterschied / Nicht-Unterschied" gesucht wird, gerät die Denkbewegung in ein logisches Paradox: Der Unterschied von Unterschied und Nicht-Unterschied kann nicht noch einmal in sich differenziert, als unterschieden gedacht werden. Er bleibt unbestimmt oder muss in die Unterscheidung von Unterschied / Nicht-Unterschied als das ganz Andere wieder eingeführt werden. Die Aufgabe der Wiedereinführung der Gegenposition zur letzten Differenz und die Beschreibung dieses Vorgangs haben – so Niklas Luhmann – die Religionen übernommen, oder anders gesagt: Luhmann weist in seinem nachgelassenen Werk „Die Religion der Gesellschaft"[4] die Bestimmung der Gegenposition in der Differenz von Nichtdifferenz und Differenz solchen Deutungssystemen zu, die üblicherweise Religionen genannt werden, die für Luhmann dadurch gekennzeichnet sind, dass sie die Codierung der Differenzen, die die Gesellschaft als Kommunikation ausmachen, mit dem Code „Immanenz – Transzendenz" vornehmen, d. h. jede immanente Beschreibung, die Realität konstruiert, mit einer Transzendenz markieren.

Der Buddhismus pflegt die - man könnte sagen – „defensive" Variante der Bearbeitung des Grundproblems jeder Gesellschaft; er begreift Differenz als Grund allen Leidens und empfiehlt den Weg der Besinnung zu dessen Bewältigung; das Individuum hebt sich als Zentrum des Leidens in der Meditation selbst auf, ver„nichtet" sich und damit das Leid.

Die christliche Tradition pflegt die „offensive" Möglichkeit: Ertragen der konstitutiven Differenz durch deren bewusste Gestaltung in zentralen Medien des Lebens; Geist und Wort, stehen für eine mediale Vermittlung der konstitutiven Differenzen; das Gegenüber zu allen Differenzierungen

3 Vgl. Margot Berghaus, Luhmann – leicht gemacht, Köln ^{2}2004, bes. Kap. 4 und 6.
4 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hrsgg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

aber wird mit der „Kontingenzformel Gott“[5] oder mit der Formel aus der johanneischen Theologie „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,16b) bezeichnet.

Nimmt man die kulturelle und insbesondere wissenschaftliche Konstruktion von Realität in Deutungsprogrammen als *Konstruktion* wahr und relativiert die moderne Abgrenzung von „Religionen“ und „Massenmedien“ und die in solchen Definitionen gegebenen Festschreibungen von Funktionsspezifizierungen, so tritt das soziale Konstrukt „Differenz“ als Grunddatum allen gesellschaftlichen Lebens hervor, und die Bemühungen der Religionen und funktional vergleichbarer kultureller Deutungssysteme wie vieler anderer Institutionen (Staat, Familie, Bildung, Wissenschaft, Wirtschaft) werden als Bearbeitung dieser Grundspannung erkennbar. Auch die Massenmedien sind an diesem Arbeitsprozess beteiligt und waren es seit der Antike.

Man mag die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft mit der Reichweite und Wirkungsweise der *technischen* Möglichkeiten der Massenmedien in Verbindung bringen, deren Grundmerkmale aber sind in der Praxis der christlichen Bewegung, nicht ohne Einfluss der *pax romana*, an der sich das System der katholischen Weltkirche orientiert, schon gegeben

- Universalität
- Kommunikation unter Abwesenden, durch Bindung an ein gemeinsames Deutungssystem
- Zeichen mit Aussagekraft (Taufe, Mahl) als Technik des Gemeinschaftsverzichts (sic!)
- Gemeinschaft ohne Opfer (Domestikation von Liebe und Gewalt)
- mediale Sprachgestalt und Bildwelt

Im Sendungswort Jesu nach Matthäus („Geht hin und lehret alle Völker, taufet sie und lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe.“ (Mt 28,18-20), in den Briefen der Apostel (zu denken ist z. B. an den Römerbrief, dessen Adressaten dem Apostel Paulus unbekannt waren, an den Brief an die Gemeinden in Galatien oder an den Hebräer-Brief) und ganz besonders in der medialen Bildsprache des Johannes-Evangeliums („Im Anfang war das Wort“, Joh 1,1) zeigt die auf Jesus von Nazareth zurückgehende Bewegung deutlich Züge eines Massenmediums; es finden sich in der Hervorhebung der Sakramente sogar schon Ansätze zu einem Ersatz, wo nicht Ausschluss direkter Kommunikation durch heilige Zeichen.

5 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, a.a.O., Kap. 4.

3. Überlebensprobleme der Gesellschaft und die Macht der Ohnmacht

Die in der Moderne gepflegte und religionswissenschaftlich bestätigte und betätigte Abgrenzung der Weltreligionen mit ihren unterschiedlichen Lehrsystemen und erst recht die Rede von der Pluralität weltanschaulicher Positionen und der individuellen Wahlmöglichkeit religiöser Optionen beruht nicht unwesentlich auf wissenschaftlichen Konstruktionen unter Verwendung eines *allgemeinen* Religionsbegriffs, der eine „Generalisierungsschranke" und eine Disposition zur „Diversifikation" gegeben sieht, „weil keine Religion eine Widerlegung durch externe Kriterien zulässt."[6] Dagegen ist die Beobachtung in Anschlag zu bringen, dass auch bei den als Religionen zusammengefassten Deutungssystemen ein Trend zur Generalisierung längst virulent ist: Der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft läuft ein Trend zur Vereinheitlichung der Kulturen nicht nur in der Form der wirtschaftlichen, sondern auch der kulturellen Globalisierung entgegen. Dabei ist die globale Kommunikation auch und gerade in religiös institutionalisierten Diskursen von der Sorge um das Überleben[7] beherrscht, ob man nun an Klimakatastrophen oder Atomkriege denkt, an Seuchen, Naturkatastrophen, Hunger oder Terror – die Selbstvernichtung der Menschheit ist inzwischen keine mythische Größe mehr, sondern lässt sich mit historischen Erfahrungen illustrieren, mit wissenschaftlichen Prognose-Daten wahrscheinlich machen und als prinzipiell möglichen technischen Vorgang simulieren.

Es ist deshalb durchaus fraglich, ob Luhmanns Abweisung des Parsons'schen Gesetzes, „wonach die Kultur auf stärkere strukturelle Differenzierung mit einer Generalisierung ihrer Einheitssymbolik reagiert" zu halten ist, schon gar nicht mit dem Argument, dass bei einer solchen Entwicklung eine „die erforderliche Generalisierung leitende Semantik (...) alle Bindungen an religiöse Traditionen, Mythen, Texte würde aufgeben müssen und vermutlich nicht mehr als Religion erkennbar wäre."[8] Denn er selbst liefert mit seiner Differenzierungstheorie die Möglichkeit, eine Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Funktion und der Semantik von „Religion" über die Denkfigur des Paradoxes einzuführen und eine Entwicklungslinie vom vorexilischen Israel zum reformatorischen Christentum zu ziehen und dessen weitere Entwicklung und Wirksamkeit bis in die Gegenwart hinein nachzuzeichnen.

Dem Trend zur Selbstvernichtung von Gesellschaften durch gewaltsamen Umgang mit den unvermeidlichen Differenzen versuchten kulturbildende

6 Niklas. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, a.a.O., 342f.
7 Reiner Preul, Kirchentheorie, Berlin 1997, 367ff.
8 Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 342.

Kräfte von früh an entgegenzuwirken. Beim Übergang zur Sesshaftigkeit wurde zunächst die Blutrache als Mittel der Konfliktbewältigung geächtet (vgl. Gen 4), danach wurde die die Differenzierung begleitende, potentiell stets kulturgefährdende Konkurrenz von militärischen und wirtschaftlichen Potentialen in die Struktur von Opferkulten, und im Zuge ihrer Modernisierung in geistige Vorstellungen eingeordnet – ehe auf der Entwicklungsstufe einer weiteren Universalisierung unter persischem und mazedonischem Einfluss im Hellenismus und, daran anschließend, im römischen Reich die höchste *Gewalt*-Potenz transzendiert wurde, da sie sich nicht als produktiv, sondern ebenfalls als destruktiv erwiesen hatte. So kam es im universalen Maßstab zur umfassenden „Aufhebung" von Differenzen durch das Gegenüber zu allen Differenzen im Gedanken der nicht zerstörerischen „Ganzheit" (z. B. als Liebe, Hos 6,6 und 1. Joh 4, 16b) oder des „Nichts" (Nirvana). Der Mechanismus des Opfers wurde im Opfer Christi ein für allemal (Hebr 9,26) als kulturelle Praxis ausgeschlossen. Um die Bewahrung und Gestaltung dieser Fortschritte ringen die Gesellschaften selbst in der Gegenwart noch immer, nicht einmal die Blutrache zur Bewahrung einer fragwürdigen Familienehre ist völlig überwunden und die Fixierung an Gewalt und Opfer dauert in vielerlei Gestalt an.

In der Frage nach dem globalen Überleben der Weltgesellschaft zeigt sich das Spezifikum der Sendung Christi, ihr offenkundig neues, paradoxes Gottesbild vom ohnmächtigen Gott,[9] der als Gegenüber zu jeder Differenzierung, als Ganzheit auf die Welt *sine vi, sed verbo* einwirkt, der gerade nicht Gebilde oder Lokalitäten oder irgendeine andere Machtbasis oder Potenz *behaupten* muss, um zu wirken; der keine wiederholten Opfer fordert und der sogar das Paradox der Entmachtung seiner *geistigen* Machtposition zu denken gibt.

Die Überlegenheit dieser Gottesvorstellung, die das Gegenüber zu allen Differenzbildungen in einer „Selbstbeschreibung"[10] ausgestaltet, liegt darin, dass es die einzig wirksame Orientierung darstellt, damit die die Gesellschaft notwendigerweise bestimmenden Differenzen diese nicht zerstören. Denn nur wenn die Differenzen akzeptiert und kreativ bearbeitet werden, hat die Gesellschaft auf Dauer eine Überlebenschance. An diesem Problem arbeiten biblische Botschaften und Propheten, wie angedeutet, seit der Jahwistischen Urgeschichte, also vermutlich schon vorexilisch, d. h. seit der Entwicklung einer Kultur der Sesshaftigkeit jenseits des nomadischen Sippenwesens; es geht immer um die Frage: Wie

9 Die Vorstellung des gnädigen Gottes bestimmt schon das Ende der Josefsgeschichte in Gen 50. Auch die prophetische Predigt („Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer", Hos 6,6) zeigt wichtige Ansätze zur Überwindung archaischer Verarbeitungsformen von Differenz.

10 Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, a.a.O., insbes. Kap. 9.

kann man die Überlebensfähigkeit der Gesellschaft anders als durch Gewalt in Familien, Sippen, Bürgerschaften wie in Weltreichen sicherstellen, obwohl die Verschiedenheit der Menschen eigentlich den Untergang der Menschheit durch eine gewaltsame Einziehung aller Differenzen herbeiführen müsste, je stärker die Ausdifferenzierung die Verschiedenheit hervorhebt.

Die auch in Aufklärungsepochen der Antike bereits bewegte Frage: „Wie kann Gott Leid zulassen?" verdankt sich der Bemühung, die Vorstellung eines alle Kommunikation letztlich zerstörenden absoluten Gottes, diese so einprägsame, aber schlussendlich alle Differenzierung vernichtende Idee von einem allmächtigen Weltherrscher, etwa eines *sol invictus*, der aus absoluter Machtvollkommenheit heraus handelt, zu überwinden. Nicht von ungefähr wird dieses Problem schon im Buch Hiob im Zeitalter der Kämpfe um Machtkonzentration seit Alexander dem Großen als Problemstoff inszeniert.

Bis zur Zeitenwende war das Programm, mit dem das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit bestimmt und in Szene gesetzt wurde, außerhalb Israels eindeutig: Macht, Allmacht, Weltherrschaft, Gott und Mensch, ein himmelweiter Unterschied. Die Macht der ewigen Götter gegen die Ohnmacht der Erdenbürger mit begrenzter Lebensdauer, dies war die alte Zuordnung, die selbst in so aufgeklärten Werken wie den Epen Homers dominierte und die Machtvorstellungen im Römischen Reich wie in der Politik bis heute bestimmen.

Zwar versucht die Weisheit damals wie heute durch Einsicht der Gewalt Grenzen zu setzen, „Der Klügere gibt nach", aber Nachgeben gilt weiterhin als Zeichen von Schwäche und mangelnder Durchsetzungsfähigkeit. Für Exzellenz steht Nachgeben jedenfalls *nicht*. Politik ist Machtpolitik, auch im Teilsystem „Wissenschaft"; durch Verträge wird die zerstörende Kraft der Gewalt da und dort in ihren Folgen gemildert, aber ob das zum Überleben der Menschheit reicht? Ob sich die Macht ohne Gewalt als Liebe wird durchsetzen können, ehe die Menschheit sich ausrottet, und wenn schon nicht mehr in Weltkriegen um Land unter der Parole „Volk ohne Raum", dann unter Umständen in Kriegen um Luft und Wasser?

Die Zuwendung zu den Schwachen, die Achtung der Recht- und Mittellosen in der christlichen Verkündigung aber geschieht gerade nicht aus der Perspektive der (barmherzigen) Herablassung von einer hohen Machtposition und auch nicht aus der Perspektive der Integration in den Machtbereich eines weisen Herrschers, sondern als die Form der Abweisung jedes weiteren Opfers. Sie kann die zum Machterhalt vorgesehenen Institutionen (Volk, Staat, religiöser Betrieb mit Opferriten, etc.) nicht nutzen, sondern erfindet Institutionen als grundsätzliche Kritik herr-

schender Gewaltordnungen (Abendmahl zur gemeinsamen Erinnerung an das letzte Opfer, Mt 26 parr.; Diakonie in vielerlei Gestalt seit Apg 6, Predigt als allgemeiner Kommunikationsprozess seit der Reformation); es sind jeweils besondere Institutionen, die vor allem Raum einräumen statt nur Ordnung zu befestigen; sie wären sachlogisch ohne die jeweils gegebenen Möglichkeiten der Massenmedien, Personen, Gedächtnis, Wort und Schrift, die Kommunikation unter den Bedingungen der Differenz ermöglichen; sie entfalten Vorstellungen, binden nicht an Vollzüge.

4. Bearbeitung der Unterschiede: Vollzüge und Vorstellungen

Vollzüge *praktizieren* Symbole zur Erhaltung und Gestaltung von Wirkung, sind anfällig für Absolutismen, Vorstellungen *lösen* absolute Positionen in Reflexion, also *in geistige Dynamik auf*.

Die großen christlichen Konfessionen im deutschen Sprachraum, die katholische und die evangelische Kirche, unterschieden sich lange Zeit durch die charakteristische Gestaltung ihrer Kommunikation. Die katholische Kirche inszenierte Vollzüge: prächtige Prozessionen, pompöse Papstbesuche, weihevolle Wallfahrten und spritzige Weltjugendtreffen. Die evangelische Kirche formulierte vorwiegend Vorstellungen: gedankenvoll bedrucktes Papier, bedacht gesprochenes Wort, sehnsüchtige Melodien auf tiefe Texte.

Gemeinsamkeiten durch ein grundlegendes Bedürfnis sowohl nach Vollzügen wie nach Vorstellungen gab es immer und Tendenzen der Annäherung von beiden Seiten sind längst unübersehbar; katholische Christen suchen nach rational zugänglichen, allgemeinverständlichen Vorstellungen für ihren Glauben, evangelische Christen inszenieren imponierende Vorführungen ihrer Vorstellungen, am liebsten in den alten Formen der Passionen, der Weihnachts- und Krippenspiele und geistlichen Oratorien. Aber die konfessionellen Prägungen, die geschichtlich gewachsenen Unterschiede verwischen sich nicht leicht, auch nicht im Weltanschauungs-Pluralismus der Moderne, wie er sich innerkirchlich z. B. in der Veranstaltung von Kirchentagen Ausdruck sucht.

Im Teilsystem „Wissenschaft" gibt es hingegen schon länger deutliche Tendenzen zur Vereinheitlichung: Beide Konfessionen haben im System der modernen Wissenschaften eine Differenzierung der auf die jeweilige Konfession bezogenen wissenschaftlichen Theologie ausgebildet, die ein hohes Maß an Verwandtschaft erkennen lässt. Gemeinsam ist beiden wissenschaftlichen Theologien die Trennung von Nachdenken über die Glaubenslehre und über die religiöse Praxis der jeweiligen

Kirche bzw. Kirchengemeinschaft. Die historischen Fächer (Exegese und Kirchengeschichte) kooperieren interkonfessionell ohne Probleme auf der Grundlage der gleichen wissenschaftlichen Methodik der Geisteswissenschaften.

Auch auf dem Feld der wissenschaftlichen *Praktischen* Theologie haben sich trotz klarer Gegensätze im Kirchenverständnis viele Kontakte und Gespräche ergeben; als wissenschaftliche Basis dienten die Human- und Sozialwissenschaften, bei deren Entfaltung im 19. Jahrhundert die Praktische Theologie zunächst vor allem durch evangelische Theologen wesentlich mitgewirkt hatte. Die Auswirkungen auf die katholische Theologie aber waren unübersehbar. Die traditionelle Organisationsgestalt von Kirche, die Amtshierarchie mit den von ihr praktizierten Vollzügen, wirkte gegen eine wissenschaftlichen Fassung ihrer Praxis sachlogisch abweisend, wurde aber in der öffentlichen und erst recht in der wissenschaftlichen Wahrnehmung von den Auswirkungen des funktionalen Denkens immer weiter in den Hintergrund gedrängt.

Aus der wissenschaftlichen Trennung von „Lehre" und „Verfahren" und der Orientierung an der Empirie in der Praktischen Theologie auf Seiten der Theologie als Wissenschaft, aber vor allem aus der großen Anschaulichkeit der „Vollzüge" im Leben der Gesellschaft hat sich inzwischen ein weiterer Trend zur Vereinheitlichung dergestalt ergeben, dass die Aufmerksamkeit für die Praxis der allgemeinen und religiösen „Vorstellungen" gegenüber der der „Vollzüge" ihrerseits weit zurück und in den Hintergrund getreten ist.

Selbst in der „Kirche des Wortes" ist das Interesse an den „Vorstellungen", sofern je dominant, weit zurückgefallen hinter die Aufmerksamkeit, die die Organisation der Korporationen, der Gemeinden, Werke und Behörden genießt, die die Vollzüge religiösen Lebens inszenieren sollen oder wollen. Dieser Trend wird nicht selten mit dem Hinweis auf die Wirkung des Fernsehens begründet, das von Inszenierungen lebt und die anstrengende Auseinandersetzung mit Vorstellungen, die die Predigt seit der Reformationszeit zumutete, erspart.

Gegen den Trend der Dominanz der Vollzüge ist auf die die Differenzen kommunizierende, klärende oder zersetzende Wirkung der Sprache aufmerksam zu machen, aus mindestens zwei Gründen:

– Zum einen kann es als Anfang aller Kultur gesehen werden, dass sich der Geist des Menschen mit Vollzügen gerade nicht mehr zufrieden geben wollte, ob auf der Jagd, ob im Kampf, beim Zeugen oder Gebären, sich überhaupt als Geist an der Bewusstlosigkeit der Vollzüge rieb und dabei wie ein Zündholz entzündete, weil er sich mit dem stummen Vollzug

von Vollzügen nicht mehr abfinden konnte und nach Verständnis suchte und dann auch nach Verstehen und schließlich nach Vorstellungen, mit denen er sein Verstehen festhalten und weitergeben könnte an die, zu deren Vorteil er sich um Verständnis der Welt bemühte, an seine Nachkommen.

– Zum anderen, und an die erste Beobachtung, aber auch an die Praxis des Fernsehens in der Gegenwart anknüpfend, ist festzustellen: Die Achtung für Vorstellungen – und ihre Praxisgestalt des Wortes – ist unter dem Diktat des bloß Anschaulichen nahezu in Ächtung umgeschlagen, die Sorge um die Seele hat sich von der Sorge um die Sprache fast ganz getrennt, die doch die Vorstellungen zu formulieren erlaubt, die der Seele Sorge machen, sie beschweren – oder sie ihr nehmen, sie entlasten. Die wissenschaftliche und kirchenamtliche Reflexion der Praxis (auch!) der evangelischen Christenheit hat sich inzwischen ganz den Vollzügen zugewandt. Selbst da, wo die Rede in Rede steht, in der Predigtlehre, spielen die Vorstellungen und sprachlichen Bilder kaum eine Rolle, man denkt sie bei der Philosophischen und Historischen Theologie[11] als ausreichend behandelt und gut aufgehoben, und sinnt lediglich über eine geeignete Präsentation der zentralen Vorstellungen des christlichen Glaubens etwa im Gottesdienst, nicht aber über einen angemessenen Ausdruck für sie nach; das Interesse an der liturgischen Kompetenz und deren Einübung dominiert, die dogmatischen Grundlagen werden hingegen wie Bekenntnisformeln rezitiert, die Vorstellungen werden vollzogen, werden in Vollzüge umgeformt.[12]

Dabei ist gerade unter dem Eindruck der Bilderwelt des Fernsehens unverkennbar, dass die *Vorstellungen die Vollzüge bestimmen*: Welche Werbung könnte von den Vorstellungen absehen, die sie im Film vollzie-

11 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, (Nachdr. der 3. Aufl. von 1910.

12 Vgl. etwa den stereotypen Gebrauch theologischer Basisformeln in kirchenamtlichen Verlautbarungen auch seitens der EKD, als ein beliebiges Beispiel für viele andere: Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD-Texte 77, Hannover 2003, insbes. 8ff.
„Der theologische Ausgangspunkt des Verständnisses der Religionen: Das Kriterium, von dem her sich die evangelische Theologie der Frage nach der Bedeutung der Religionen zuwendet, ist dasselbe, an dem sie auch alle kirchliche Lehre und Praxis misst. Sie betrachtet die Religionen und die Menschen, die sie praktizieren, im Lichte des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders, also im Lichte der Botschaft von der Liebe Gottes: Das Evangelium besagt, dass Gott schon als Schöpfer allen Menschen nahe ist. Menschsein heißt: in der Nähe Gottes sein. Darin sind alle Menschen gleich, welcher Religion sie auch immer angehören. Diese Nähe des Schöpfers zu allen Menschen erschließt sich in ihrem ganzen Reichtum und unwiderruflich in Jesus Christus. In ihm ist Gott der Menschheit geschichtlich-konkret begegnet, und im Evangelium von Jesus Christus wendet er sich allen Menschen gnädig zu." Seitens der Exegese kommt der Homiletik in dieser Lage beachtenswerte Hilfe, etwa von Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens, Gütersloh 1994.

hen soll? Die Unterschiede zwischen Automarken, das Profil verschiedener Reifen muss profiliert vorgestellt werden, damit es praktisch nachvollzogen werden kann und in der Anschaffung des beworbenen Produkts auch vollzogen wird. Vorstellungen bestimmen die praktischen Vollzüge in der Wirtschaft wie in der Religion und allen anderen Bereichen der Kultur. Vollzüge sind nicht als Vollzüge wirksamer als Vorstellungen, sondern als vorzügliche Vollzüge von phantastischen Vorstellungen wirksamer als langatmige Vollzüge: Ein langweiliges Fußballspiel bleibt langweilig, gerade weil man es sich viel spannender vorstellen kann, ein Reifenprofil haftet im Gedächtnis, wenn man je ins Schleudern geraten ist, und die Gewalttat hinterlässt auch medial vermittelt immer noch einen starken Eindruck.[13]

Nicht von ungefähr ging die kulturelle Evolution von den Vollzügen zu den Vorstellungen, es fällt nicht schwer zu vermuten: Die Vollzüge werden für den Anspruch des Geistes stets hinter den Vorstellungen zurückbleiben, auch wenn die Präsentation von Vorstellungen in Vollzügen medial noch vollkommener gelingen sollte als derzeit schon; die Vollzüge würden auch dann die subtile Wirkung der Vorstellungen nur verdecken, nicht ersetzen. Aber noch die kunstvollsten Vollzüge drängen den differenzierenden Geist zurück, doch nur in den Differenzen findet sich geistiger Freiraum, die Dynamik durch Differenzen wird wirken, solange sie nicht gewaltsam stillgestellt wird.

Die einzige festgeschriebene Aufgabe der evangelischen Christenheit ist die der Verantwortung für Vorstellungen, das *ministerium verbi divini* (CA V), und das mit gutem Grund, denn in Vorstellungen findet der Geist den Freiraum, der ihm Entfaltung ermöglicht, ihn allerdings auch verleiten kann, sich einer Macht zu bedienen, die ihm zwar schmeichelt, aber nicht gut tut, denn sich einer Macht zu bedienen, bedeutet, sie zu vollziehen; dabei wird man ihr dienstbar und verspielt den Freiraum des Geistes. Schon der Vollzug von Worten, eine Rede etwa, obschon ganz von Vorstellungen geprägt, ist ein Vollzug, der die Freiheit des Geistes einschränkt. Der Geist des Menschen muss demnach immer wieder nach Vorstellungen suchen, deren Vollzug ihn am wenigsten abhängig macht, wie es Christus in der Auseinandersetzung mit dem Versucher getan hat (vgl. Mt 4).

13 Nicht ohne Abscheu einerseits und Respekt andererseits ist in den Märztagen 2007 an die Ermordung eines Mitarbeiters der *WELTHUNGERHILFE* bei seinem humanitären Einsatz in Afghanistan zu erinnern. Es ist noch immer das freiwillige Opfer des Lebens für andere, das als Vorstellung von unübertrefflicher Güte besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht und das Leben der Menschen beeinflusst, obwohl nach dem Opfertod Christi Menschenopfer nach Gottes Wille nicht mehr sein sollten, weil sich in Christus gezeigt hat, dass Menschen einen Gott anbeten, der Liebe will und nicht Opfer (vgl. Anm. 9) und es ausgeschlossen hat, dass die Differenzen zwischen den Menschen mit Mord und Totschlag ausgetragen werden könnten.

So besteht die Aufgabe einer Praktischen Theologie evangelischer Prägung in der Reflexion über den verantwortlichen Vollzug von Vorstellungen, die die Freiheit der Menschen zu eigener Verantwortung immer wieder freistellen und damit dem Untergang wehren, den die die Gesellschaft begründenden Differenzen so unvermeidlich wie unaufhörlich heraufbeschwören.

5. Sinn für Differenz: Paradies und Passion

Die vorstehenden Erwägungen lassen sich bündeln in einer Frage: Weiß man in der Christenheit hierzulande überhaupt, dass das eigene Programm für die Zuordnung von Gott und Mensch, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, hochgradig anspruchsvoll ist – und in jeder Exzellenzinitiative bestehen könnte, wenn es nur halbwegs in seinem Anspruch verstanden würde? Macht wird nicht mehr in der bekannten, schlichten Form von Gewalt ausgeübt, als Recht des Stärkeren, das alle Gegensätze und Unterschiede einebnet, auch nicht als Gewalt einer Rechtsordnung, sondern in der Gestalt von Liebe, die Unterschiede auf- und ernst nimmt. Die Unterschiede und Gegensätze, die das Leben der Menschen beherrschen, werden nicht ausgeräumt, aber mit dem Moment der Versöhnung in Beziehung gesetzt.

Von der Übermacht der Götter zur Allmacht der Liebe: Dieser *Programm*wechsel wurde durch den Medienwechsel von den Immobilien zu den mobilen Medien erleichtert, aber der Programmwechsel hat den Medienwechsel hervorgerufen, forderte den Medienwechsel, vom Ort zum Wort, vom Tempel zur Schrift. Wie ein Medienwechsel wirken kann, lässt sich leicht in Erfahrung bringen: Eine Stimme, laut erhoben, mit entsprechenden Worten, schüchtert ein, ob Kind, ob Freund oder Partner, und sei es zur schlichten Selbstverteidigung, mit sanfter Stimme aber greift die Liebe nach Herz und Sinn eines Anderen, ob Freund, ob Gegner, und hat einen spürbar gegenteiligen Erfolg.

Das Christentum wurde zum Welterfolg mit seinen neuartigen Beschreibungen der Beziehung zwischen Gott und Menschen, zwischen Transzendenz und Immanenz. Unter dem Sammelbegriff „Liebe", unter dem lateinischen Begriff „Passion" besser in seiner durchaus auch leidvollen Wirkung erkennbar, wurde ein Programm in Szene gesetzt, das in der **Aufhebung** jeder Differenz, die im Leben nicht möglich, aber denkbar ist, den reinsten logischen Gegensatz zum Leben der Menschen in jeder Gesellschaft bildet. Das Leben jeder Gesellschaft ist – wie gesagt – unvermeidlich von Differenz bestimmt ist, ohne Unterschiede, ohne Differenz ist keine Kommunikation möglich, und deshalb auch keine Gesellschaft; aber ohne Liebe, ohne **achtungsvolle** Aufhebung der Differenz hat

Gesellschaft gleichfalls keinen Bestand; dieser Widerspruch lässt sich nur in Vorstellungen lösen, nicht in der Empirie; in der Empirie, an der Oberfläche der Erfahrung bleiben selbst nächste Mitmenschen die ganz Anderen, die Konkurrenten und Herausforderer, aber die Macht der Liebe, als Macht anerkannt, transzendiert den Impuls zur Selbstbehauptung und bewirkt, dass trotz der Erfahrung der Unterschiede Gemeinschaft gedacht, Verständnis, Harmonie als Sehnsucht gepflegt werden können; ohne eine solche Aufhebung der Differenz in die Hoffnung auf Gemeinsamkeit kann Gesellschaft nur mit Gewalt zusammengehalten werden, und an der Gewalt wird die Gesellschaft zum bösen Schluss zugrunde gehen.

Programme zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz sind ganz grundlegend für die Gesellschaft, gleichgültig, ob überhaupt eine Transzendenz anerkannt wird oder nicht; in jedem Fall setzen solche Programme die Machtverhältnisse in einer Gesellschaft in Szene. Die Frage ist: Fühlen sich die, die die Macht haben, noch einer anderen Instanz gegenüber verantwortlich – oder handeln sie selbstherrlich? Lassen sie die unerfüllbare, aber gerade deshalb so wirksame Sehnsucht nach ungestörter und unzerstörbarer Gemeinschaft über die Impulse der Selbstbezogenheit und ihre rechnenden Interessen bestimmen?

Das Gewicht dieser Zuordnungsprogramme zeigt sich in der Gesetzgebung genauso wie in der Organisation ihrer Aktionen in der Öffentlichkeit, aber nicht nur in den Organisationsformen, die heute dem Teilsystem „Religion" zugewiesen werden, in Tempeln und Bildern, in Prozessionen und Wallfahrten, in festen Riten und Organisationen, sondern auch im Streit um Feiertage und Gesetzesformeln.

Wissenschaftliche Programme haben in der Moderne längere Zeit die Hoffnung genährt, sie könnten mit der Ausschließung der Transzendenz, mit purer Immanenz, am besten mit reiner Empirie die Kräfteverhältnisse in der Welt beschreiben und beherrschen. Das hat sich längst als Irrtum erwiesen, aber einen sinnvollen Umgang mit der Transzendenz müssen auch Christen Kind für Kind mühsam einüben. Zu lernen, dass der eigene Wille zu jedem Menschen natürlich dazugehört und gerade deshalb ein dauerhafter Konfliktherd ist, der jede Gemeinschaft in Rauch und Asche aufgehen lassen kann, zu lernen, dass jeder jedem anderen seinen Lebensraum nimmt, ganz natürlich und vielfältig erfahrbar, aber ohne die Hilfe anderer kein Mensch leben könnte, jeder auf Gemeinschaft angewiesen ist, das sind komplexe Lektionen, die nur in der Kraft und Macht der Liebe gelernt werden können, so dass sie zum Überleben der Menschheit beitragen.

Zwei zentrale Themenbereiche der christlichen Tradition, die dieses Überlebensproblem der Menschheit bearbeiten, spielen deshalb nicht von

ungefähr auch im Alltagsbewusstsein der Zeitgenossen, also gerade unabhängig von religiöser Praxis im engeren Sinne, eine bedeutende Rolle: „Paradies“[14] und – mehrfach genannt – „Passion“.[15] Die Vorstellungen vom „Paradies“ lassen alle Differenzen in Vergangenheit und Zukunft in transzendenter Autorität aufgehoben erscheinen, die Vorstellung der „Passion“ geht noch in paradoxer Weise darüber hinaus: In der Passion sind die Differenzen weder in idealer Weise in ferner Vergangenheit oder ungreifbarer Zukunft – eben im Paradies – beseitigt noch in die Erinnerung verlagert, sondern mit dem Kreuz bezeichnet, festgestellt und dadurch mit ihren zugleich schmerzhaften und bereichernden Folgen durch die Autorität des mitleidenden, ohnmächtig mächtig wirkenden Gottes als wirkende Vorstellungen wieder in die Erfahrungswelt der Menschen eingeführt (d. h. „aufgehoben“ im dritten Sinn).

Normalerweise werden die Differenzen, die eine Gesellschaft erst zur Gesellschaft werden lassen, mit Vollzügen (Prozessionen, Massenveranstaltungen wie Wallfahrten, Sportveranstaltungen, Konzerten, massenmedialen Darbietungen, usw.) aufgehoben, aber kaum auf eine den Geist befriedigende, ihn in seinen individuellen Möglichkeiten entzündende Weise; nur in Vorstellungen kann sich eine Gesellschaft entfalten, die von Zwangsmechanismen relativ unabhängig lebt und die in dieser Freiheit sich zeigenden Möglichkeiten realisiert.

Selbstgefährdungen in Vorstellungen aufzuheben, bietet dem denkenden Geist allemal größeren Spielraum als der Zwang zur Teilnahme an Vollzügen. So enthält bereits die Metapher vom Turm in der Spannung von Vollzügen und Vorstellungen eine bedenkenswerte Lehre: Wie der Turmbau zu Babel (Gen 11) offenbar die Welteinheit der Menschheit vollziehen sollte, die aber bereits als Vorstellung von absoluter Macht eine Grundgefährdung der Gesellschaft beinhaltet und deshalb auf den ersten Seiten der Bibel der Kritik anheim fällt, so ist es offenbar auch ein Missverständnis, das die europäische Christenheit seit dem Mittelalter gleichwohl fasziniert, als müsste die christliche Glaubensweise, die doch Katakomben und Kaschemmen, Hinterzimmer und Hafenkneipen, Marktplätze und Feldwege als ihre Brutstätten nennt, mit Zeichen der Macht, mit Türmen, ausgestattet werden. Dabei reicht der Einfluss der Türme doch nur soweit, wie das Auge reicht, es sei denn, man setzte auf die moderne Technologie der Funktürme, die aber eine Verstärkung der Vorstellungen, nicht der Vollzüge fordert.

Die Wirkung des Evangeliums aber lässt sich treffender abbilden. Es wa-

14 Vgl. Gotthard Fermor, Reinhard Schmidt-Rost (Hgg.), „mein paradies“, Bonn 2006; vgl. auch Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

15 Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, Plausible Passion, in: PThI 2006-2, 79-102.

ren noch nie die weltlicher Machtdemonstration nachgebildeten Türme als vielmehr die geheimnisvoll lichtdurchtönten Räume der Kirchen, die zum Gleichnis der Nähe Gottes, der geheimnisvollen Gegenwart der Liebe als der paradoxen Einheit aller Gegensätze auch bei den Menschen im Leiden wurden und den Verfolgten Asyl boten. Demnach mahnen – nicht von ungefähr – die Kathedralen, dass das erste Medium des Glaubens weiterhin der Mensch sei, aber nicht als selbstgewisse Person, die sich gerne als Ebenbild Gottes apostrophiert, sondern als *Resonanzkörper* der Botschaft vom mitleidenden Gott, der allein als immer wieder an den Differenzen Mitleidender diese in absoluter Liebe aufhebend in paradoxer Weise (zugleich mächtig und ohnmächtig) alles in allem ist, und als *personales Transparent*, das die Klarheit des göttlichen Lichts in seiner Fülle und Einheit mildernd in die Gemeinschaft einzuführen berufen ist.[16]

Eine Praktische Theologie hat nach alledem auch im Zeitalter der elektronischen Massenmedien einerseits und der politischen Hoffnung auf das demokratische System[17] andererseits die reizvolle Aufgabe, zunächst und vor allem den *Sinn für Differenz* zu pflegen; denn sie erkennt im „Sinn fürs Unendliche"[18] den zwar romantisch-sympathischen, aber nur scheinbar für das Individuum identitätsstiftenden, tatsächlich aber kommunikationsgefährdenden und damit tendenziell Individuum wie Gesellschaft zerstörenden Zwang zur Vereinheitlichung der Gesellschaft einerseits oder zur eigenmächtigen Selbstinszenierung und Selbstrechtfertigung des modernen Subjekts andererseits. *Sinn für Differenz* trägt dazu bei, das Sendungsbewusstsein in der Handlungsorientierung der kirchlichen Praktiker wie der wissenschaftlichen Praktischen Theologie in die Grenzen einzuweisen, die die Paradoxie der in der *Aufgabe* aller Macht absolut wirksamen Liebe jeder menschlichen Macht setzt, ob diese sich nun auf wissenschaftliche Deutungen, soziale, diakonische oder politische Programme oder wirtschaftliche Sachzwänge gründet oder beruft. Der *Sinn für die Differenz und der Glaube an Gott als die allein alle Differenzen in sich aufhebende Liebe* mindert und lindert dasjenige Leiden an Differenzen, das das Opfer Christi nicht als letztes Opfer ein für alle Mal gelten lassen will, vielmehr immer weiter Opfer fordert. Die Liebe aber lockt den Geist gegen alle Angst der Differenz zu phantasievoller Gestaltung des Lebens.

16 Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, „mein paradies", a.a.O., 94f.

17 Vgl. die Thematik des Berliner Kongresses „Religion – Politik – Gewalt" im September 2005.

18 Vgl. Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

Stefan Gärtner

„Unter Nutzung aller Mittel..."[1] Vier Beobachtungen zur kirchlichen Wahrnehmung der Medienkultur und zu den Bedingungen der Seelsorge im Internet

1. *How real is real?* Was die mediale Wirklichkeit über einen selbst aussagt

Im Jahr 1976 erschien ein Buch von Paul Watzlawick, in dem er eine auf den ersten Blick merkwürdige Frage stellte, nämlich „How real is real?"[2] Dieser Titel deutet gleichzeitig die These seines Werkes an. Für Watzlawick *be*steht die Wirklichkeit nicht als etwas Selbstverständliches und Unhinterfragbares, sondern sie *ent*steht als ein Netzwerk von Deutungen, mit deren Hilfe Individuen und Gruppen ihre Wirklichkeit je neu aktiv entwerfen. Realität ist ein Konstrukt. Es gibt darum nicht *die* Wirklichkeit, auch wenn das Vorhandene vom Einzelnen und von Gemeinschaften ganz selbstverständlich für plausibel gehalten wird und sogar gehalten werden muss.

Die Realität ist nach dieser Auffassung aber nicht so sehr ein Faktum, das unabhängig von uns feststeht, sondern sie beruht auf Interpretationen. Sie wird damit gleichzeitig zur permanenten Neuschöpfung. In der Spätmoderne bedeutet dies außerdem, dass viele Wirklichkeiten nebeneinander entstehen und bestehen. Auch die geforderte Multiperspektivität beziehungsweise die transversale Fähigkeit, in und zwischen verschiedenen Wirklichkeiten kommunizieren zu können, garantiert nicht mehr, dass das Individuum seine Welt heute noch umfassend begreifen kann.[3] Die Wirklichkeit ist plural und unübersichtlich und dieses Bewusstsein kennzeichnet die spätmoderne Welterfahrung.

---

1 Paul VI. in seiner Botschaft zum *8. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel* 1974. Zitiert nach: Th. H. Böhm, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion". Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik, Stuttgart 2005, 35.

2 Vgl. P. Watzlawick, How real is real? Confusion, disinformation, communication, New York 1976.

3 Vgl. R. Dziewas, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster – Hamburg 1995, 130-176.

Man braucht kein Vertreter einer streng konstruktivistischen Theorie zu sein, um die Bedeutung dieser Überlegungen für die Frage nach der kirchlichen Wahrnehmung der modernen Kommunikationsmedien zu erfassen. Die tertiären Medien selbst sind in der Spätmoderne zu wichtigen Bedeutungsträgern geworden, wo es um die Konstruktion von sozialer Wirklichkeit geht. Darum sagt der Umgang mit ihnen etwas darüber aus, was für jemanden real ist. Damit ist zugleich gesagt, was aus seiner Wirklichkeit herausfällt, was die blinden Flecken sind und wer strategisch marginalisiert wird.

Was jemand somit für glaubwürdig, plausibel, normal und letztlich für real hält, teilt viel darüber mit, wie er/sie selbst im Leben steht. Realität als soziale Konstruktion sagt also immer auch etwas über die Konstrukteure dieser Realität aus. Umgekehrt wollen diese ihr Selbstbild und ihre Identität je neu in ihren Wirklichkeitskonstruktionen bestätigt finden. Kognitive Dissonanzen sollen vermieden werden. Darum gilt: Sage mir, wie deine (mediale) Wirklichkeit aussieht, und ich sage dir, wer du bist.

Wenn man diese Überlegungen im Hinterkopf behält, dann ist es zumindest überraschend, dass die Katholische Kirche neben vielstimmigen Warnungen vor dem Missbrauch und den Ambivalenzen der tertiären Medien diesen gegenüber einen gewissen Optimismus an den Tag legt. Gemeinhin wird der Kirche nämlich unterstellt, dass gerade sie nicht mehr von dieser Zeit ist; diese Auffassung gehört zumindest zur Wirklichkeitskonstruktion der entkirchlichten spätmodernen Gesellschaft. Doch diese Einschätzung scheint beim kirchlichen Umgang mit den Medien nicht zu stimmen.

So gebraucht die Katholische Kirche ausgiebig die Möglichkeiten der Medienkultur um außergewöhnliche Ereignisse wie Papstbesuche, Seligsprechungen und Weltjugendtage mit großer Wirkung zu mediatisieren und zu eventisieren. Auch in der Kirche halten so massenmedial vermittelte Formen einer „erlebnisorientierten Religiosität“[4] Einzug. Und in den lehramtlichen Äußerungen werden die dort so genannten „sozialen Kommunikationsmittel“ als funktionale Möglichkeit angesehen, um das Evangelium mit bis dato ungekannter Reichweite zu verkünden.[5] Erfüllt die Katholische Kirche also das auf dem II. Vatikanischen Konzil selbstgestellte Postulat, die Zeichen der Zeit zu lesen? Und gebraucht sie sogar die Mittel dieser Zeit?

Ich will nur auf ein Kennzeichen der genannten mediatisierten Wirklichkeitskonstruktionen der Katholischen Kirche aufmerksam machen. Diese

4 H.-J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 78.

5 Vgl. Böhm, Religion durch Medien, 19-58.

scheinen implizit davon auszugehen, dass der Gebrauch von tertiären Medien keinen oder nur geringen Einfluss auf die an der Kommunikation Beteiligten beziehungsweise auf die Botschaft habe. Man meint es gleichsam mit einem an sich neutralen Rahmen zu tun zu haben, in dem man seinen Inhalt an den Mann und an die Frau bringen kann. „Wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen" (2 Kor 4,7), schrieb der Apostel Paulus, womit er seine begrenzten menschlichen Fähigkeiten meinte, mit denen er Gottes Wort verkündete. Die modernen Kommunikationsmedien scheinen für die Katholische Kirche heute solche Gefäße zu sein.

Diese Einschätzung steht in einem scharfen Kontrast zu einer Auffassung, die man in ihrer klassischen Formulierung mit „*The medium is the message*" umschreiben kann.[6] Das Medium determiniert die zu kommunizierende Sache – so die These, die in ihrer Umfassendheit mittlerweile freilich abgeschwächt und relativiert wurde. Der Nutzer einer Technik kann nämlich durch seinen reflektierten Umgang selbst mitbestimmen, wie ein Medium wirkt. Tertiäre Medien funktionieren also nicht vollkommen eigengesetzlich und losgelöst vom Menschen. Sie bleiben seinen Zuschreibungen unterworfen, wenn er ein Medium gebraucht.[7] Trotzdem erscheint auch in einer differenzierten Medientheorie die genannte Haltung der Katholischen Kirche nicht so sehr als eine des Optimismus, als vielmehr eine der Naivität. Die Kirche unterschätzte demnach die implizite Wirkung und die Eigenlogik der tertiären Medien.

Außerdem ist mit ihrer optimistischen Haltung gegenüber der spätmodernen Medienkultur gleichzeitig eine bestimmte Auffassung von Evangelisierung verbunden. Demnach ist das *depositum fidei* auf einen Kernbestand zu reduzieren, der zu allen Zeiten in der Kirche getreulich weitergegeben wurde. Demgegenüber erscheinen die historischen Kontexte wie Applikationspunkte, auf die hin der alte Inhalt verständlich ausgelegt werden muss, ohne dass dieser dabei jedoch wesentlich verändert würde. Die Unterscheidung von *explicandum* und *explicatio*, von Aussage- und Glaubensintention des alten Textes und seiner jeweiligen historischen Ausdrucksgestalt wird damit in letzter Konsequenz aufgelöst.[8] Dies könnte den Optimismus der Katholischen Kirche beim Umgang mit der Medienkultur erklären. Die konkreten Medien der Glaubenskommunikation sind für sie nur relativ von Bedeutung. Die Botschaft zählt.

---

6 Vgl. M. McLuhan / Q. Fiore, The medium is the message, New York et al., 1967.

7 Vgl. W. Rammert, Virtuelle Realitäten als medial erzeugte Sonderwirklichkeiten. Veränderungen der Kommunikation im Netz der Computer, in: M. Faßler (Hrsg.), Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation, München 1999, 33-48, hier: 41-45.

8 Vgl. J. Werbick, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 336-345.

Diese Einschätzung ist nicht ohne Risiko, denn mit ihr kann man leicht die eigengesetzliche Wirkweise von Medien übersehen. Außerdem begünstigt diese kirchliche Haltung gegenüber den tertiären Medien offensichtlich eine bestimmte Kommunikationsstruktur bei der Evangelisierung, beziehungsweise vorhandene Kommunikationsstrukturen erweisen sich als besonders kompatibel mit der spätmodernen Medienkultur. Auf diese Weise ist man auf der einen Seite in der Lage, wirkungsvoll mit dem Wort Gottes in der sozialen Realität der Spätmoderne präsent zu sein. Auf der anderen Seite ist man aber *in einer bestimmten Weise* präsent, beziehungsweise man kreiert eine bestimmte Weise von Evangelisierung. Damit schließt man zugleich andere aus.

Diese erste Suchbewegung zur kirchlichen Wahrnehmung der spätmodernen Medienkultur und zur Nutzung von tertiären Medien lässt vermuten, dass sich der Umgang der Katholischen Kirche mit medialen Phänomenen jenseits von fatalistischem Determinismus oder naivem Optimismus bewegen sollte. Die Chancen der spätmodernen Medienkultur sollten kirchlicherseits realistisch eingeschätzt werden, ohne die damit verbundenen Risiken zu übersehen.

Die bisher eingenommene Vogelflugperspektive bot allerdings nur einen begrenzten Einblick in die mediale Realität selbst. Die These lautet, dass man praktisch-theologisch vor allem einen induktiven Zugang zur vielschichtigen spätmodernen Medienkultur suchen muss, um nicht ebenfalls in die Extreme von Determinismus oder Optimismus, das Bedienen von Klischees oder in heillose Naivität zu verfallen. Ich will dies an drei weiteren Beobachtungen ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zeigen. Zunächst soll es um die medial vermittelte Zeiterfahrung gehen, danach um die Frage, wie in den Medien (religiöse) Vergemeinschaftung entstehen kann oder nicht entsteht. Abschließend fasse ich meine Überlegungen mit Blick auf die Internetseelsorge zusammen.

Das Internet erweist sich dabei als dasjenige Medium, an dem die Möglichkeiten und die Bedingungen der Medienkultur für die Kirche und für die Seelsorge besonders deutlich gemacht werden können. Es kann außerdem als *das* Leitmedium der Spätmoderne gelten, insofern es typisch für die Art und Weise der Kommunikation angesichts fortschreitender Individualisierung ist.[9] Allerdings sind viele Eigenschaften des Internets auch in anderen tertiären Medien zu finden, beziehungsweise die entsprechenden Aussagen lassen sich übertragen.[10]

---

9 Vgl. H.-U., Gehring, Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis, Neukirchen-Vluyn 2002, 142-152.

10 Vgl. St. Kemmerling, Glaubensinformation und Seelsorge im Internet, in: Th. Schreijäck (Hrsg.), Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2001,

2. Kirche auf der Höhe welcher Zeit? Zur Zeiterfahrung im Internet

Die Zeiterfahrung im Internet hat zunächst weniger mit dem Sender oder dem Empfänger beziehungsweise ihrem Umgang mit dem Medium zu tun, als vielmehr mit diesem selbst. Es prägt nämlich in signifikanter Weise die zeitliche Struktur des Kontakts zwischen den Usern. Diese Einflussnahme besteht vor allem auf sozialem Niveau: Alle modernen Informationstechnologien, also nicht nur das Internet, bewirken einen Erosionsprozess sozialer Gleichzeitigkeit. Umgekehrt wird aber auch eine neue, globale Form der Simultanität eröffnet.

Der Gebrauch von tertiären Medien ermöglicht *auf der einen Seite* die zunehmende Flexibilität des/der Einzelnen. Daraus folgt seine/ihre allmähliche Abkoppelung von gemeinsamer Zeit mit anderen. Die Gleichzeitigkeit (und auch die Gleichräumlichkeit) nimmt ab und wird tendenziell zur bloßen Illusion. Denn man kann heute von Zuhause oder jedem anderen Ort aus flexibel arbeiten, Anrufe später beantworten, Filme auf Video aufnehmen, Informationen jederzeit erhalten, Zukunft virtuell simulieren, sich spontan ins Netz einwählen beziehungsweise ausloggen usw. Die allgemeine Verfügbarkeit moderner Informationstechnologien verstärkt so die Tendenz, dass sich die gemeinsam erlebte Zeit und kollektive Zeitrhythmen in der Spätmoderne immer weiter auflösen.[11]

Auf der anderen Seite wird mit der technologischen Entwicklung aber auch eine neue Form der Gleichzeitigkeit ermöglicht.[12] Sie ist technikvermittelt und eröffnet via Satellitenfernsehen, Internet und Telefon die simultane Teilnahme an Kommunikationen über den ganzen Erdball hinweg. Man kann so mit Menschen in Kontakt treten, deren Alltag von ganz anderen Zeitzyklen geprägt ist als der eigene. Es entstehen neue, virtuelle Zeiträume und Orte wie zum Beispiel „Chatrooms", in denen sich Menschen begegnen. Dies wäre ohne den Einsatz tertiärer Medien unmöglich.

Allerdings bleibt dieses Phänomen ambivalent. Zwar wird mittels Informationstechnologie eine neue Form der Simultanität an sich unterschiedlicher Zeiterfahrungen möglich. Dies führt dazu, dass potentiell alles zu jedem Zeitpunkt Teil der eigenen Wirklichkeit werden kann, weil der Nutzer im Prinzip immer und überall sowie losgelöst von anderen Zeitzyklen auf elektronische Medien zugreifen kann. Das Problem ist allerdings, dass sich seine Wirklichkeit dabei ebenfalls verändert.

355-368, hier: 361.

11 Vgl. H. Nowotny, Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt a. M. 1989, 10-45.

12 Vgl. Gehring, Seelsorge, 148f.

Innerhalb der virtuellen Zeit präsentieren sich nämlich alle Ereignisse als bloße Informationen, das heißt ohne ihren ursprünglichen realen Zusammenhang. Alles in den tertiären Medien wird somit tendenziell entgrenzt, entmaterialisiert, entmenschlicht, entleiblicht.[13] Die Empirie wird fragmentiert und diese Fragmentierung entsteht aus der Logik der Medien selbst. Eine Einteilung in Vergangenheit und Zukunft, in ein Davor und ein Danach, in ein Früher und ein Jetzt ist nicht mehr leicht möglich – ebenso wie die Unterscheidung von nah und fern, fremd und eigen oder öffentlich und privat. Denn das empirische Zeitkontinuum löst sich vor allem im Internet auf. Die Zeitauffassung, die unseren Alltag prägt, zerbröselt im globalen Datenfluss.

Diese Entwicklung wird als Punktzeit beschrieben. Dies meint die Zerstreuung jeder „normalen" Zeitkategorie, „die Auflösung, die Transformation der Lebenswelten in frei bewegliche, heterogene Partikel".[14] Alles scheint simultan abzulaufen. Es gibt keine erkennbare Entwicklung mehr, sondern nur noch Gleichzeitigkeit – und damit Gleichgültigkeit. Hinzu kommt die ungeheure Beschleunigung, der die Kommunikation besonders im Internet unterliegt. Historischer Ablauf, der zur stets verfügbaren und damit neutralisierten Information transformiert ist, die mit immer größerer Umlaufgeschwindigkeit durch das Netz fließt, verdichtet die Zeit letztlich zu einem bewegungslosen Punkt.[15] Die empirische Zeit scheint stillgestellt.

Aus dieser Beobachtung folgt, dass sich die Zeit in den selbstlaufenden Prozessen der Informationstechnologie nur noch kontextlos vermittelt. Denn „die Ereignisse, die gezeigt werden, folgen den Regeln der dramatischen Darstellung eines Mediums. Sie haben mit der sozialen Wirklichkeit, aus der sie gelöst wurden, wenig zu tun."[16] Die virtuelle Zeit löst sich von der empirischen Zeit immer stärker ab. Und auch die räumliche Verortung und die Körperlichkeit der Nutzer wird tendenziell aufgehoben beziehungsweise belanglos.[17] Kollektive Geschichte und individuelle Biographie werden so egalisiert, insofern alles im virtuellen Zeitregiment mit seiner technisch vermittelten, reinen Geschwindigkeit aufgeht. Durch diese Entwicklung wird die Wirklichkeitserfahrung des Individuums zerstreut. Es entsteht bei ihm der Eindruck der Zeitlosigkeit beziehungsweise der rein virtuellen Simultanität.

---

13 Vgl. P. Virilio, L'art du moteur, Paris 1993.

14 P. Gendolla, Punktzeit. Zur Zeiterfahrung in der Informationsgesellschaft, in: R. Wendorff (Hrsg.), Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär, Stuttgart 1989, 128-139, hier: 135.

15 Vgl. J. Baudrillard, De vitale illusie, Kampen 2002, 45-61.

16 Nowotny, Eigenzeit, 31.

17 Vgl. P. Virilio, Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München – Wien 1994.

Das Internet schafft somit auf der einen Seite einen Zuwachs an temporaler Unabhängigkeit und an Autonomie. Seine Verfügbarkeit (von der freilich eine Mehrheit ausgeschlossen bleibt) ermöglicht es dem User, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Welt über eine unüberschaubare Menge an Informationen zu verfügen. Er/Sie kann sich spontan ins Netz einwählen und ausloggen. Man wird damit von sozialen Zeitrhythmen unabhängig, ist flexibel und kann zudem neue Formen einer virtuellen Gleichzeitigkeit kreieren, und zwar mit Usern, deren Alltag von ganz anderen Zeiterfahrungen bestimmt ist als der eigene.

Dieser Gewinn an temporaler Autonomie korreliert allerdings mit der umfassenden zeitlichen Verfügbarkeit des Menschen, die erst durch den Gebrauch von tertiären Medien möglich wird. In der Spätmoderne muss alles *just in time* passieren. Und wer kein Handy besitzt, seine Emails nicht regelmäßig beantwortet oder ohne Anrufbeantworter lebt, der/die muss sich dafür heute rechtfertigen.

Die neuen Formen virtueller Gleichzeitigkeit und die temporale Autonomie sind außerdem erkauft mit einer Veränderung in der empirischen Zeiterfahrung. Das Internet hat die Neigung, sich zu verselbständigen und die Benutzer von sozialen Zeitzyklen abzukoppeln. Zusätzlich präsentieren sich alle Ereignisse im virtuellen Netz als Informationen und abgehoben von ihrem ursprünglichen Kontext. Das empirische Zeitkontinuum löst sich im Internet auf. Alles scheint simultan abzulaufen. Hinzu kommt die ungeheure Beschleunigung, der die Kommunikation im Internet unterliegt. Akzeleration ist gerade sein Vorteil gegenüber anderen Medien. Dies alles hat offenbar Folgen für die Kommunikation der Kirche und der Seelsorge in diesem Medium.[18]

3. Auf dem Weg zur *Cyberchurch*?[19] Über die Möglichkeiten von *communio* im Internet

Ganz offensichtlich kommen Gemeinschaften in der Spätmoderne nicht mehr nur auf lokalem oder regionalem Niveau zu Stande. Dies ist unter anderem möglich, weil die Kommunikation immer stärker durch elektronische Medien vermittelt ist. Der/Die Einzelne kann sich damit nach ganz woanders versetzen, auch wenn er/sie im eigenen Wohnzimmer sitzen

18 Vgl. als Überblick über die verschiedenen Angebote im Internet: W. Nethöfel / P. Tiedemann, Internet für Theologen. Eine praxisorientierte Einführung, Darmstadt ²2000, 53-130; M. Schnell, Menschenfischer im Datennetz? Religionen und Kirchen im Internet, in: D. Becker (Hrsg.), Mission, Kommunikation, Medien. Frankfurt a. M. 2000, 73-93; J. K. Hadden / D. E. Cowan (Hgg.), Religion on the internet. Research prospects and promises, Amsterdam et al. 2000.

19 Vgl. W. Nethöfel / M. Schnell (Hgg.), Cyberchurch? Kirche im Internet, Frankfurt a. M. 1998.

bleibt. Man hat intensiven Kontakt mit anderen Menschen, ohne ihnen jemals persönlich zu begegnen. Die Welt wird vor allem im Internet zu einem Dorf, zu einem *global village*. Und prinzipiell kann jeder und jede dazugehören.

Interessanterweise ist die Katholische Kirche eine Gemeinschaft, die mit genau demselben Anspruch auftritt. Sie will eine universelle Kirche sein, offen für alle Menschen guten Willens und verbunden mit allen Kulturen. So kann man zum Beispiel an (beinahe) jeder Eucharistiefeier irgendwo auf der Welt teilnehmen und wird doch die zentralen Formelemente und Zeichenhandlungen wiedererkennen. Steht die spätmoderne Medienkultur diesem universellen Anspruch entgegen? Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Die tertiären Medien und besonders das Internet scheinen geradezu prädestiniert zu sein, um den kirchlichen Anspruch auf Katholizität zu verwirklichen.

Außerdem zeigen Organisationen wie *ATTAC* der Kirche bereits, wie man sich über das Internet wahrhaft „katholisch" verbreitet und zudem erfolgreich politische Aktionen unternimmt.[20] Es entbehrt dabei nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet die Antiglobalisierungsbewegung selbst *das* Medium der Globalisierung höchst erfolgreich nutzt. Es scheint also so zu sein, dass man im Zeitalter des Internets Katholizität und Universalität in potenzierter, nämlich in virtueller Form realisieren kann.

Dabei ist diese Frage für die Katholische Kirche in der spätmodernen Kultur von besonderer Virulenz. Sie ist nämlich im Westen von einer tiefgreifenden Krise ihrer bisherigen Sozialstrukturen betroffen. Die Partizipation an und die Übereinstimmung mit den traditionellen kirchlichen Vergemeinschaftungs- und Kommunikationsformen nimmt allgemein ab.[21] Die Entkirchlichung schreitet fort, obwohl das Interesse an Religion und Religiosität durchaus zunimmt. Doch die kirchliche *communio* kann davon offenbar nur wenig profitieren. Dies löst innerkirchlich eine neue Suche nach Formen und Medien einer zeitgemäßen Vergemeinschaftung aus.

Interessanterweise trifft diese Suchbewegung gleichzeitig auf ein analoges Bedürfnis nach Verbundenheit und Gemeinschaft in der spätmodernen Gesellschaft. Die Schübe der Individualisierung setzen hier den verstärkten Wunsch nach wirklich belastbaren Sozialformen frei. Denn viele fühlen

---

20 Vgl. M. S. Bonchek, Grassroots in cyberspace. Using computer networks to facilitate political participation, in: http://www.organizenow.net/techtips/bonchek-grassroots.html (06. April 1995).

21 Vgl. M. N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. et al. 2003, 21-41; D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 77-94.

sich zumindest partiell heimatlos. Sie suchen nach Gemeinschaften, an denen sie partizipieren können, ohne zuvor allerdings ihre Individualität aufgeben zu müssen.

Es scheint nun so zu sein, dass das Internet genau diesem Bedürfnis entgegenkommt. Entsprechend können darin Formen von Gemeinschaft identifiziert werden, die von den Betroffenen durchaus als echt, gleichberechtigt und wahrhaftig angesehen werden. Die im Internet entstandenen Formen einer *virtual community* werden also von den Beteiligten in der Tat als vollwertige Art und Weise der Gemeinschaftsbildung erfahren.[22] Sie entsprechen nämlich bestimmten Wünschen und Erwartungen der User.

Dabei ist etwa zu denken an den nur relativen Verbindlichkeitscharakter dieser Gemeinschaften bei gleichwohl großer Partizipationsmöglichkeit, an die mögliche Direktheit der Kommunikation[23] (was negativ in Rassismus, Sexismus und *flaming* umschlagen kann), an die demokratisierende[24] und subversive[25] Wirkung des Internets oder an die Tatsache, dass man sich hier so zeigen kann, wie man gerne von anderen wahrgenommen werden möchte. Es scheint, dass gerade die kontextlose Form der virtuellen Gemeinschaften diese für die Beteiligten besonders attraktiv macht. Man hat echten Kontakt und bleibt doch unbekannt, man ist dabei und kann doch schnell wieder verschwinden.

Andererseits markieren gerade diese Vorzüge der Gemeinschaftsbildung im Internet auch ihre Schwächen.[26] Zumindest müssen die virtuellen Gemeinschaften der Kirche suspekt erscheinen. Denn für sie wichtige Voraussetzungen für christliche *communio* lassen sich nur schwer verwirklichen, wie etwa verlässliches Engagement, personale Präsenz, überprüfbare Wahrhaftigkeit in der Kommunikation oder die Durchdringung der ganzen Existenz mit der verkündeten Botschaft.

Die *virtual community* scheint dagegen auf dem Prinzip des *Noli-me-tangere* zu beruhen. Doch gerade dies macht sie offensichtlich für manche

22 Vgl. M. Chayko, Connecting. How we form social bonds and communities in the internet age, Albany 2002.

23 Vgl. S. Bobert-Stützel, Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internets, in: Pastoraltheologie 89 (2000), 249-262, hier: 255-258.

24 Zu denken ist dabei an das Internet als Informationsquelle in totalitären Staaten, an die alternativen Formen eines Internetjournalismus oder an die Dezentralisierung der Wissensproduktion durch Online-Enzyklopädien wie Wikipedia.

25 Vgl. G. P. Schmitz, Jeder Fehltritt landet im Netz, in: www.spiegel.de (04. Oktober 2006); Ch. Löwer, Digitale Mundpropaganda, in: *Die Zeit*, 20. Juli 2006.

26 Vgl. St. Gärtner, Bandeloos en eenzaam? Over gemeenschapsvorming door elektronica, in: Ders. (Hrsg.), Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur, Nijmegen 2005, 9-25, hier: 10-15.

anziehend. Genau aus diesem Grund suchen sie nach Verbundenheit im Internet via Email, webcam, weblog und chatbox. Es geht ihnen um kontrollierbare Begegnung mit steter Rückzugsmöglichkeit. Man kann die normale Realität verlassen und in der Virtualität Anschluss suchen, wo – zum Glück – ganz andere Regeln gelten. Man kann sich außerdem bei vielen verschiedenen Gemeinschaften anschließen, ohne dafür sozial sanktioniert zu werden: vom Vatikan in Rom, über ein Forum über Softdrugs bis hin zu einem Freundeskreis um das Werk von Franz Kafka. Dies alles spontan, flexibel, unverbindlich, direkt und zusätzlich mit einem hohen Erlebnisgehalt.

Die Kehrseite der Medaille ist allerdings, dass es in der virtuellen Welt „lediglich um eine Form der technischen Synchronisation geht, die noch lange keine sinnhafte Integration der je spezifischen Eigenzeiten garantiert."[27] Im Grunde droht also permanent, dass jeder und jede auf sich selbst zurückgeworfen wird und doch mit sich allein bleibt. Denn die virtuelle Realität kann immer weniger in die reale Wirklichkeit, von der man sich ja gerade ablösen wollte, integriert werden.

Virtuelle Vergemeinschaftung entsteht somit unter der Voraussetzung, dass man zuvor seine reale Welt verlässt. Das ist offensichtlich die Stärke der Gemeinschaften im Internet, aber eben auch ihre Schwäche. Der User kann nicht nur, sondern er muss sogar seiner vielleicht als insuffizient erfahrenen Wirklichkeit den Rücken kehren, um Teil der *virtual community* werden zu können. Kann er aber auch in die wirkliche Welt zurückkehren?

4. Seelsorge im Internet? Chance und Risiko

Was folgt aus unseren bisherigen Beobachtungen für die Frage nach der Medienrealität der Katholischen Kirche und nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Seelsorge im Internet? Dieser erste Eindruck in Vogelflugperspektive, der für einen gewissen Optimismus beim kirchlichen Umgang mit der spätmodernen Medienkultur sprach, hat in der Einzelbetrachtung Dämpfer bekommen. Zwar bieten tertiäre Medien der Kirche und ihrer Seelsorge offensichtlich spezifische Chancen. Doch mit diesen Medien sind ebenso große Risiken verbunden.

Diese Risiken haben vor allem damit zu tun, dass die Gesetze und die Eigenlogik der tertiären Medien sowohl die Kommunikation selbst als auch die an ihr Beteiligten mit beeinflussen. Daraus folgt, dass die Wirklichkeit, die die Kirche unter Einsatz von Massenmedien zu gestalten versucht,

27 K. H. Hörning / D. Ahrens / A. Gerhard, Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne, Frankfurt a. M. 1997, 25.

unter Umständen ganz anders aussehen wird, als ursprünglich geplant oder intendiert war. Diese Medien setzen nämlich Effekte frei, die im Vorhinein nur schwer einzuschätzen sind. Ich möchte dies abschließend an einigen Beobachtungen zu den Chancen und Grenzen der Seelsorge im Internet deutlich zu machen versuchen.

Unsere Überlegungen zur Zeitstruktur im Internet und zu den virtuellen Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung haben die Tendenz erkennen lassen, dass sich die virtuelle Realität in vielerlei Hinsicht verselbständigt. Auch die Lebenswirklichkeit der User selbst ist davon betroffen. Sie verändert sich, sobald sie in Kontakt mit diesem Medium kommt. Dadurch wird die angestrebte Integration virtuell vermittelter Formen von Seelsorge in das Leben der Christinnen und Christen tendenziell erschwert. Dies hängt damit zusammen, dass im Internet automatisch ein eigener virtueller Raum mit einer eigenen Zeit und mit eigenen Regeln entsteht. Dadurch wird die Kontaktaufnahme zwischen Seelsorger und Pastorand via Internet automatisch verändert. Es entsteht die Frage, wen man eigentlich am anderen Ende des elektronischen Netzes wie erreicht.

Dies ist insofern eine paradoxe Fragestellung, als die beschriebenen Wirklichkeitsveränderungen in der Virtualität beziehungsweise in der Realität dem Anliegen des Senders wie dem des Empfängers bei der Internetseelsorge genau entgegenlaufen. Beide wollen ja gerade an die Lebenswelt des jeweils anderen Anschluss finden. Der Seelsorger hofft sogar den Pastoranden in dessen Alltag zu erreichen.[28] Doch gleichzeitig droht dieser Alltag im Internet permanent zu zerbröseln. Denn die Realität ist nicht mehr, was sie zu sein scheint. Es ist eine virtuelle Realität entstanden.

Man muss sich diese Konsequenz erst bewusst machen, denn zunächst verspricht der Einsatz von tertiären Medien viele Vorteile für die Seelsorge. Es geht dabei zum Beispiel um die Möglichkeit der Kontaktaufnahme unter Wahrung der Anonymität, um die Erfahrung von Gemeinschaft, die manche User der traditionellen Sozialgestalt der Kirche gegenüber durchaus bevorzugen, um die Anbindung an die Lebenswelt der User oder um die Möglichkeit wahrhaft „katholischer" Reichweite. Alle diese Vorteile für die Seelsorge leistet das Internet in der Tat. Allerdings tut es dies offenbar mit Nebenwirkungen.

---

28 Eine Erfahrung, die ansonsten eher zu den Ausnahmen in der Seelsorge zählen dürfte. (Vgl. aber: E. Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.) Denn die religiöse Partizipation ist in der Spätmoderne zu einer Freizeitbeschäftigung geworden. Außerdem wird die Pastoral häufig sowieso nur an den besonderen Knotenpunkten der individuellen Biographie in Anspruch genommen. Um so attraktiver müssen dem Seelsorger die Kommunikationsmöglichkeiten des Internets erscheinen.

Denn jede Kommunikation wird im Internet zur Information und damit tendenziell entkontextualisiert. Die Tatsache zum Beispiel, dass Pastoranden bei der Internetseelsorge viel schneller zur Sache kommen, dass sie offener sind und dass sie spontaner neue Perspektiven und Identitäten spielerisch ausprobieren, dies alles sind positive Effekte dieser Wirklichkeitsverschiebung. Die virtuelle Realität stellt eine Wirklichkeit mit eigenen Regeln her. Im Internet traut man sich darum etwas zu, was in der „normalen" Welt unmöglich wäre. Dabei erweist es sich gerade als Vorteil, dass man hier Informationen über sich selbst und seine Lebenswelt unterdrücken beziehungsweise verändern kann. Das Internet ist losgelöst von der Realität. Und im Extremfall kann sogar der Computer selbst „anthropomorphisiert"[29] werden.

Dadurch jedoch droht der Kontakt bei der Internetseelsorge künstlich zu werden. Sie ist gegen ihre Intention in der Gefahr, die Kommunikation von der Lebenswelt des Pastoranden abzukoppeln. Dies gilt, obwohl die Kirche gerade alles daransetzt, um über das Internet auf eine zeitgemäße Art und Weise Anschluss bei den Menschen zu finden, die sie normalerweise nicht mehr erreicht. Woher aber die Informationen dieser Menschen kommen und wohin sie gehen, bleibt letztlich undeutlich. Die Lebensgeschichten von Pastoranden werden tendenziell auf eine Reihe körperloser und a-historischer Momente reduziert. Nachhaltigkeit scheint in der Internetseelsorge schwierig, weil es in der Punktzeit kein Vorher und Nachher mehr gibt. Und die *communio*, die sich im virtuellen Raum vollzieht, ist sowieso nur von kurzer Dauer.

Die Internetseelsorge sollte darum nicht als ein Substitut für die traditionelle Seelsorge angesehen werden. Sie kann den unmittelbaren Kontakt zwischen Seelsorger und Pastorand nicht ersetzen. Im Idealfall ist sie ein flankierendes Angebot, das die herkömmliche Seelsorge der Kirche ergänzt.[30] Dazu gilt es die genannten Chancen des Internets zu nutzen, die in der Anonymität, der Reichweite, der Flexibilität und den besonderen Möglichkeitsformen der Vergemeinschaftung und der Kontaktaufnahme liegen.

Um eine Vernetzung mit anderen seelsorglichen Angeboten zu erreichen, wäre die Internetseelsorge so zu personalisieren, dass der Pastorand gegebenenfalls auch auf andere Kommunikationsformen zugreifen kann. Eine Netzwerkstruktur zwischen den verschiedenen Medien, die die Seelsorge und die Kirche gebrauchen, wäre also wünschenswert. Das

29 Bobert-Stützel, Netz, 259.

30 Vgl. M. Belzer, komm@sieh. Die Katholische Glaubensinformation – ein pastorales Angebot zwischen Nähe und Distanz, Stuttgart 2003, 291-308; M. Udeani / Th. H. Böhm, Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, in: Diakonia 33 (2002), 126-132.

Bedürfnis von Pastoranden (und Seelsorgern) nach Kontakt in der *face-to-face*-Kommunikation dürfte nämlich weiterhin bestehen bleiben. Die Internetseelsorge kann mit Blick hierauf einen intermediären Charakter bekommen.

Innerhalb des Internets selbst gilt es vorzugsweise solche Kommunikationsformen zu nutzen, die einen direkten Kontakt zwischen Seelsorger und Pastorand herstellen, wie Email-Korrespondenz oder *mailing*-Listen beziehungsweise Newsletter. Dies sind Mittel, die die beschriebenen Realitätsverschiebungen innerhalb des Internets tendenziell unterlaufen, obwohl sie gleichzeitig ein Teil des Internets sind. Solche Kommunikationsformen können zu einer erneuten Kontextualisierung der tertiären Medien und damit der Internetseelsorge beitragen. Dies gilt gerade auch mit Blick auf die existentiellen Grunderfahrungen, die in der Seelsorge zur Sprache kommen.[31] In gewisser Hinsicht muss man also auch bei der Internetseelsorge auf analoge Dialogstrukturen und auf traditionelle Medien zurückgreifen, wie sie etwa als Briefseelsorge von Anfang der Christentumsgeschichte an bestanden haben.

5. Fazit

Insgesamt haben diese vier kurzen Beobachtungen zu unterschiedlichen Phänomenen der spätmodernen Medienkultur gezeigt, dass sich die Katholische Kirche und ihre Seelsorge weder als unkritische Technikjünger noch als medienfeindliche Modernisierungsverweigerer gebärden sollten.[32] Tertiäre Medien bieten offensichtlich wie jedes andere Medium auch Chancen und Gefahren. Es käme in der kirchlichen Wahrnehmung und beim kirchlichen Umgang mit diesen Medien darauf an, beides zu bedenken, um nicht in Extreme zu verfallen. Schließlich sagt die eigene mediale Realität viel darüber aus, was Kirche und Seelsorge für Menschen in der Spätmoderne bedeuten können. Der Umgang mit der modernen Informationstechnologie wird so zum Lackmustest: Wer bin ich? Wie will ich sein? Und vor allem: Was bedeute ich (noch) für Andere?

31 Vgl. Belzer, komm, 211-267.
32 Vgl. Hörning /Ahrens / Gerhard, Zeitpraktiken, 88-165.

Zwischen Medium und Medien
Religion und Öffentlichkeit

Sprache

Manfred L. Pirner
Johann Pock

Manfred L. Pirner

Populäre Medienkultur – *lingua franca* für religiöse und interreligiöse Bildung?[1]

„Catching the Stars" („Sternenfänger") heißt ein kurzer, aber eindrucksvoller Film, der von der *Bertelsmann Medien AG* für die *EXPO 2000* in Hannover produziert wurde.[2] Als „märchenhafter Film über Medien und Toleranz", wie es in der Begleitbroschüre zur DVD heißt, erzählt er die Geschichte des zwölfjährigen Berberjungen Abdou. Ein alter, weißbärtiger Geschichtenerzähler diskutiert mit ihm über die „Wahrheit" und hält schließlich eine Münze hoch: „Diese goldene Münze soll dem gehören, der die Frage wahrhaft beantworten kann: Wie ist diese Welt entstanden?" Abdou beschließt, sich auf die Suche nach der Antwort auf diese Frage – nach der „Wahrheit" – zu machen. Diese Suche führt ihn in die große ehrwürdige Bibliothek von Kairo. Dort trifft er Djamila, ein junges Mädchen, die die Idee hat, Abdous Frage ins Internet zu stellen. Gemeinsam nehmen sie Kontakt mit Kindern aus der ganzen Welt auf und erhalten Reaktionen u. a. aus Tibet, Namibia, Deutschland und den Vereinigten Staaten. Die Antworten, welche die Kinder herausgefunden haben, fallen sehr unterschiedlich aus und stammen deutlich aus unterschiedlichen religiösen oder nicht-religiösen Traditionen. Verunsichert fragt Abdou Djamila: „Aber wenn es mehr als eine Antwort gibt, wer hat Recht?" Sie zuckt nur die Schultern und antwortet: „Wer weiß?" – Zurück in seiner Heimatstadt wird Abdou von dem Geschichtenerzähler gefragt: „Nun, Abdou, hast du die Wahrheit gefunden?" Er antwortet: „Die Wahrheit hat viele Gesichter, und vielleicht haben ja alle Recht, jeder auf seine Weise". Mit einem glücklichen Lächeln greift er nach seinem eigenen alten heiligen Buch. Die letzte Szene zeigt, wie er, ähnlich einem Prediger, einer Gruppe von Kindern und Jugendlichen auf einer Wiese daraus vorliest.

Die zentrale Botschaft des Films scheint recht eindeutig zu sein: Es sind die modernen Medien, die es Menschen auf der ganzen Welt ermöglichen, miteinander zu kommunizieren, und die dadurch gegenseitiges

1 Eine ausführlichere englischsprachige Diskussion dieses Themas findet sich in: Manfred L. Pirner, Popular Media Culture – Common Ground for Religious Education in a World of Religious Diversity?, in: S. Miedema / W. Meijer / A. Lanser (Eds.), Religious Education in a World of Difference, Münster – Berlin – New York – Munich 2007 (in Vorbereitung).

2 Der 18-minütige Film (Langfassung: 25 Min.) ist auf einer DVD erhältlich bei der *Bertelsmann AG*, Email: info@bertelsmann.de.

Verstehen und Toleranz über alle kulturellen und religiösen Differenzen hinweg fördern. Bei genauerem Hinsehen bildet eine zweite und grundlegendere Botschaft den eigentlichen Kern des Films. Sie zieht sich wie ein Leitmotiv durch den Film, taucht an verschiedenen Stellen wiederholt auf: Es ist das Bild des blauen Planeten Erde, begleitet von Aussagen und Andeutungen über seine Einmaligkeit, seinen Wert für die ganze Menschheit und über die Notwendigkeit, ihn zu schützen und zu bewahren. Diese leitmotivische Botschaft erweist sich gleichsam als der tragende und übergreifende Mythos des Films, in dessen Referenzrahmen die so unterschiedlichen Geschichten über die Weltentstehung ihren Platz finden und in ihrer Vielfalt respektiert werden können.

Der Film „Catching the Stars" unterstreicht und veranschaulicht eine These, die im Laufe der letzten Jahre immer wieder von Popmusikern, Medienproduzenten und Wissenschaftlern vertreten worden ist. Sie besagt, dass die elektronischen Medien und ihre Inszenierungen das erreichen werden, was Politikern und Religionen nicht gelungen ist, nämlich interkulturelle Verständigung und weltweiten Frieden. Die Behauptung ist in dieser Form sicher als überzogen und zu gewagt zu beurteilen. Dennoch knüpfe ich an sie an und formuliere als bescheidenere Hypothese: *Populäre Medienkultur kann interkulturelles und interreligiöses Lernen innerhalb und außerhalb der Schule fördern und sollte deshalb systematisch in religiösen Erziehungs- und Bildungsprozessen berücksichtigt werden.* Ich möchte diese Hypothese im Folgenden entfalten, indem ich 1) mich auf bildungsphilosphische und kulturtheoretische Perspektiven stütze, 2) diese in den Kontext einer medienweltorientierten Religionsdidaktik stelle und 3) empirische Befunde aus der medienpädagogischen Forschung heranziehe.

1. Die kulturelle Funktion von Medienmythen

In einem seiner letzten Bücher mit dem Titel „Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung" (1995) sieht der verstorbene amerikanische Pädagoge und Medienkritiker Neil Postman die öffentliche Schulbildung in ihrem Kern bedroht. Durch den Bedeutungsverlust von gemeinsam geteilten Großerzählungen – Postman kann auch metaphorisch von „Göttern" oder von „Mythen" sprechen – in postmodernen Gesellschaften verliere auch die Schulbildung ihre Basis. Öffentliche Erziehung und Bildung, so Postman, ist angewiesen auf ein grundlegendes Set von geteilten Weltanschauungen, Werten und kulturellen Symbolen. Ein solches Set sei unabdingbar als Fundament für gelingende gesellschaftliche Kommunikation sowie für die Entwicklung einer kulturellen Identität, was wiederum öffentliche schulische Erziehung und Bildung überhaupt erst

möglich mache.[3]

Nachdem die alten, traditionellen Großerzählungen wie insbesondere jene der großen Religionen nicht mehr von der Mehrheit der Menschen geteilt werden, sucht Postman nach neuen „grand narratives", auf welche die Pädagogik aufbauen könnte. Dabei stößt er auf den bekannten Filmemacher Steven Spielberg und dessen Fähigkeit, populäre Mythen zu kreieren. Einer davon führt die Erde als ein Raumschiff vor Augen, auf dem die gesamte Menschheit unterwegs ist, weshalb alle Menschen zusammenarbeiten und Verantwortung für die gemeinsame Zukunft ihres Planeten übernehmen müssen. Für Postman stellt die mythosähnliche Vorstellung von der Erde als Raumschiff eine wertvolle Großerzählung (neben anderen) dar, die als Fundament für öffentliche Erziehung und Bildung dienen kann – und deren Vermittlung zu einem erheblichen Teil über die populäre Medienkultur erfolgt.

Geht man dem mythoiden Motiv vom raumschiffgleichen, schützenswerten blauen Planeten Erde weiter nach, dann entdeckt man es nicht nur in Filmen wie „Catching the Stars" oder den Steven-Spielberg-Produktionen, sondern auch in Popmusik-Inszenierungen wie z. B. jenen von Michael Jackson (vgl. die Bühnenshows und Videoclips zu „Earth Song" und „Heal the World") oder in Science-fiction-Fernsehserien wie „Star Trek". Fast immer ist mit diesem Motiv die Vision von einer humanen Verständigung zwischen bzw. einem friedlichen Miteinander von unterschiedlichen Kulturen und Religionen verbunden. In „Star Trek" (seit der Staffel „The Next Generation") wird diese Vision in die Zukunft und die Weite des Weltraums projiziert: In ihr leben nicht nur die Kulturen und Religionen des Planeten Erde, sondern der unterschiedlichen Planetenvölker unserer Galaxie (überwiegend) friedlich und einander respektierend zusammen.[4] Die Toleranz gegenüber der Lebensform und dem religiösen Glauben anderer, die in den „Star Trek"-Folgen deutlich wird, ist auch den Fans der Serie sehr wichtig, wie eine neuere empirische Untersuchung zeigt.[5]

Das in der Medienkultur beliebte Motiv des blauen Planeten Erde mit seinen oben angedeuteten Konnotationen lässt sich als ein Beispiel für die von Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen übereinstimmend diagnostizierte Mythoshaltigkeit und mythosähnliche Funktionalität der popu-

3 Vgl. Neil Postman, Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung, Berlin 1995, Kapitel 1.

4 Vgl. hierzu Manfred L. Pirner, Fernsehmythen und religiöse Bildung, Frankfurt a. M. – München 2001, 175ff.

5 Es handelt sich um eine Erhebung des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn aus dem Jahr 2005, dokumentiert im Internet unter: www.uni-bonn.de/Aktuelles/Presseinformationen/2005/417.html (Stand: 24.10.06).

lären Medienkultur verstehen. Nach solchen Analysen haben die elektronischen Medien in (post)modernen Gesellschaften Funktionen der kulturellen Integration und Sozialisation übernommen, die früher die Religion inne hatte; und sie tun dies mit Hilfe von (transformierten) Strukturen und Inhalten, die häufig aus dem Bereich der traditionellen Religionen kommen. Insbesondere populäre Filme und das Fernsehen versorgen moderne Gesellschaften mit Angeboten einer Kosmologie, einer umfassenden Weltdeutung, die Sinn macht aus den vielfältigen Kontingenzen des Lebens und die Ordnung etabliert, indem sie zwischen Gut und Böse, zwischen wertvoll und wertlos, zwischen wichtig und unwichtig unterscheidet und so insbesondere Heranwachsende in Grundorientierungen der Gesellschaft hinein sozialisiert.[6]

2. Medienweltorientierte Religionspädagogik und interreligiöses Lernen

Medienweltorientierte Religionspädagogik, wie ich sie in den vergangenen Jahren zu entwickeln versucht habe,[7] sieht in den vielfältigen Verbindungen von Medienkultur und Religion eine Chance und eine mögliche Basis für religiöse Bildung. Insbesondere für die vielen heutigen Kinder und Jugendlichen, die keine religiöse Erziehung in Familie und Gemeinde mehr erfahren haben, kann die populäre Medienkultur Brücken zwischen der jugendlichen Lebenswelt und Religion anbieten. Als wichtige Sozialisationsagentur fördern die Medien das kulturelle Verstehen, Kommunikation und Identitätsfindung der Heranwachsenden, so dass Medienwissenschaftler und -pädagogen von einer „Mediensozialisation" sprechen.[8] Mit den vielfältigen Bezügen der Medienkultur zur Religion ist davon auszugehen, dass die Medien Heranwachsende auch im Bereich der weltanschaulich-religiösen Orientierung prägen, was sich auch empirisch unterstützen lässt.[9] So erscheint es durchaus legitim, von einer religiösen Mediensozialisation zu sprechen, die vor allem für kirchenferne Kinder und Jugendliche besonders bedeutsam wird, die aber wohl auch

6 Vgl. hierzu neben Manfred L. Pirner, Fernsehmythen, v. a. Günter Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998; Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

7 Vgl. zuletzt: Manfred L. Pirner, Besondere Chancen einer medienweltorientierten Religionsdidaktik, in: M. Wermke / G. Adam / M. Rothgangel (Hgg.), Religion in der Sekundarstufe II. Ein Kompendium, Göttingen 2006, 328-356; ders. / Thomas Breuer (Hrsg.), Medien – Bildung – Religion, München 2004.

8 Vgl. Daniel Süss, Mediensozialisation von Heranwachsenden. Dimensionen – Konstanten – Wandel, Wiesbaden 2004; Karsten Fritz u. a. (Hgg.), Mediensozialisation. Pädagogische Perspektiven des Aufwachsens in Medienwelten, Opladen 2003.

9 Vgl. Manfred L. Pirner, Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen, München 2004.

die Religiosität von kirchennahen Heranwachsenden beeinflusst.

Mit dieser Perspektive trägt der Ansatz einer medienweltorientierten Religionspädagogik der Säkularisierungstheorie Rechnung und korrigiert sie zugleich. Auf der Basis der Unterscheidung zwischen subjektiver (privater), institutioneller (kirchlicher) und gesellschaftlicher Religion im Sinne Rösslers[10] wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Bereich der gesellschaftlichen Religion, wie er sich für Heranwachsende vor allem in der populären Medienkultur manifestiert, lange Zeit aus dem Blickfeld der Religionssoziologie und dann auch der Religionspädagogik ausgeklammert wurde, so dass die Kinder und Jugendlichen als „säkularisiert", also im Bereich Religion gleichsam als unbeschriebene Blätter galten. Demgegenüber ist unter der Wahrnehmungsperspektive einer religiösen Mediensozialisation damit zu rechnen, dass selbst kirchenferne Heranwachsende nicht so säkular sind wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Was zunächst allgemein für öffentliche Erziehung und Bildung im Anschluss an Postman konstatiert wurde, lässt sich somit im Hinblick auf religiöse Erziehung und Bildung spezifizieren: Die Medienerfahrungen der Kinder und Jugendlichen stellen eine wichtige Voraussetzung für religiöses Lernen in Schule und Gemeinde dar.

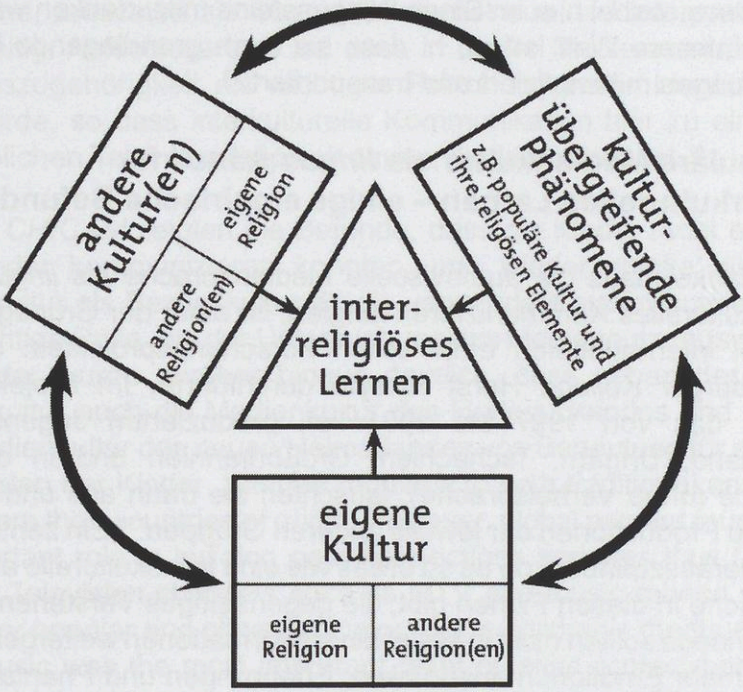
Im Anschluss an zentrale Befunde der Medienrezeptionsforschung lässt sich für den religiösen Bereich eine gewisse Ambivalenz vermuten und ansatzweise empirisch belegen: Die Medienkultur kann *sowohl* als Religionsersatz *als auch* als Brücke zu Religion und christlichem Glauben fungieren; es wird für religiöse Erziehung und Bildung darauf ankommen, die „Brücken-Chancen" zu nutzen und ersatzreligiöse Tendenzen theologisch zu analysieren, kritisch bewusst zu machen sowie Alternativen ins Spiel der kreativ-konstruktiven Aneignungsprozesse der Kinder und Jugendlichen zu bringen.

Die Frage, die ich an dieser Stelle pointiert weiter verfolgen will, ist: Gelten die Chancen einer medienweltorientierten Religionspädagogik nur oder vorwiegend für kirchen- bzw. religionsferne Heranwachsende oder auch für solche, die durchaus eine religiöse Familien- und Gemeinde-Sozialisation mitbekommen haben? Kann der Bezug auf die Medienkultur dann auch *interreligiöses Lernen* fördern?

Wenn es um interreligiöses Lernen geht, scheinen mir Postmans Überlegungen in aller Regel wenig Beachtung zu finden. Das vorherrschende Paradigma interreligiösen Lernens geht von der Grundstruktur des Dialogs zwischen zwei Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit aus. Die Frage nach der gemeinsamen Basis, nach gemeinsamen „Mythen"

10 Vgl. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York ²1994, 78.

bzw. einer gemeinsamen „Sprache" (im weiten Sinn) für einen solchen Dialog kommt häufig wenig in den Blick. Man geht vielmehr davon aus, dass die Dialogpartner *im Dialog* Gemeinsamkeiten und Unterschiede entdecken und diskutieren – und setzt dabei eine gemeinsame kulturelle Sprache bereits voraus. Dass dies gelingen kann, soll hier nicht bestritten werden; zumindest scheint es aber *auch* möglich und verheißungsvoll, den Bereich gemeinsam geteilter kultureller „Sprache" bzw. kultureller Mythen bewusst in den Prozess interreligiösen Lernens mit einzubeziehen. Die Struktur interreligiösen Lernens wäre dann nicht als dialogisch, sondern als triadisch zu konzipieren, wie das folgende „Dreieck interreligiösen Lernens" darzustellen versucht.[11]



Meine eingangs bereits formulierte These ist, dass beide in der Graphik angedeuteten Aspekte, interkulturelles Lernen und interreligiöses Lernen, durch den Bezug auf einen dritten, gemeinsamen Bereich, den u. a. die populäre Medienkultur darstellt, gefördert werden können.

Über die knapp skizzierten kulturtheoretischen Überlegungen hinaus wird diese These unterstützt durch Perspektiven aus der interdisziplinären

11 Die graphische Darstellung ist eine Modifikation des von Wolfgang Hallet für den Bereich des bilingualen Lernens eingeführte „Bilingual Triangle", vgl. Wolfgang Hallet, The Bilingual Triangle, in: Praxis des neusprachlichen Unterrichts 48 (1998), H. 2, 115-125.

wissenschaftlichen Globalisierungsdiskussion. Hier sehen Soziologen, Kulturwissenschaftler und Medienwissenschaftler die Medienkultur als wichtigen Faktor für die Förderung von Vernetzung und interkultureller Verständigung: „Events such as the Gulf War; social trends and fashions; and cultural phenomena such as Madonna, rap music, and popular Hollywood films are distributed through global cultural distribution networks and constitute global forms of popular culture."[12] Bei aller Problematik der Kommerzialisierung und Amerikanisierung dieser (nur tendenziell!) globalen populären Kultur zeigen Phänomene wie die eben im Zitat angesprochenen, dass interkulturelle, internationale und offensichtlich auch interreligiöse Verständigung mit Hilfe der populären Medienkultur möglich ist und in vielfacher Weise geschieht. Medienkultur funktioniert dann, so könnte man sagen, wie eine gemeinsame Verständigungssprache, eine *lingua franca*, wobei hier im Sinne Wittgensteins mitzudenken wäre, dass Sprache „unsere Welt ist", d. h. dass sie auch grundlegende kulturelle Orientierungen mit impliziert und transportiert.[13]

3. Populäre Medienkultur als *lingua franca* für interkulturelles Lernen – einige empirische Befunde

Der Gedanke, dass die audiovisuelle Mediensprache als *lingua franca* für interkulturelles Kommunizieren fungiert, ist einer der Grundgedanken von zwei internationalen empirischen Forschungsprojekten, die mein Ludwigsburger Kollege Horst Niesyto durchführte. Im Projekt „Video Culture", das von 1997 bis 2001 lief, produzierten Jugendliche in Deutschland, Ungarn, Tschechien, Großbritannien und in den USA Videofilme (ohne Verbalsprache), tauschten sie dann aus und interpretierten die Produktionen der jeweils anderen Gruppen.[14] Ein zentrales Ziel war es, herauszufinden, ob es so etwas wie eine transkulturelle audiovisuelle Sprache in diesen Filmen gibt, die gegenseitiges Verstehen ermöglicht. Die Videos sollten nicht in erster Linie Informationen weitergeben, sondern vielmehr Emotionen ausdrücken, Erfahrungen und Phantasien darstellen und diese in typische Szenen oder kurze Geschichten verpacken. Mit Hilfe von offenen Fragebögen, Gruppendiskussionen und Multimedia-Fragebogen konnten die Fallstudien zeigen, dass die Jugendlichen in der Tat in der Lage waren, weitgehend erfolgreich über die Kulturen hinweg

12 Ann Cvetkovich / Douglas Kellner, Introduction, in: dies. (Hgg.), Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies, Boulder, Cld.: Westview Press 1997, 1-30, hier: 9. – Vgl. auch Andreas Hepp u. a. (Hgg.): Globalisierung der Medienkommunikation. Eine Einführung, Wiesbaden 2005.

13 Vgl. hierzu Manfred L. Pirner, „Was wird hier eigentlich gespielt?" Wittgensteins Sprachspielmodell und die Religionspädagogik, in: Ch. Spitzenpfeil / V. Utzschneider (Hgg.), Dem Christsein auf der Spur. Festschrift für K.-F. Haag, Erlangen 2002, 141-151.

14 Vgl. Horst Niesyto (Hrsg.), VideoCulture – Video und interkulturelle Kommunikation, München 2003.

zu kommunizieren und „sich zu verstehen". Einen wichtigen Faktor dafür sieht Horst Niesyto in der Nutzung von „styles of symbolisation which clearly refer to global media cultures (...) This mainly applies to the use of popular music, as well as the imitation of genre-patterns known from Hollywood movies and video clips. Within the constraints of the situation, the young people tried to make use of these 'third cultures' in order to express their individual concerns and their feelings about life."[15]

Das zweite Forschungsprojekt, „Children in Communication about Migration" (*CHICAM*), lief von 2001 bis 2004. Sechs Medienclubs für Migranten- oder Flüchtlingskinder im Alter von 10 bis 14 wurden etabliert in Griechenland, Italien, Holland, Schweden, Deutschland und Großbritannien. Ähnlich wie bei *Videoculture* erstellten die Clubs kurze Videofilme, tauschten sie über das Internet aus und interpretierten sie gegenseitig. Aufschlussreich ist, dass in dieser Studie ausdrücklich die Religionszugehörigkeit als wichtiger Faktor kultureller Identität festgestellt wurde, so dass interkulturelle Kommunikation hier zu einem nicht unerheblichen Teil interreligiöse Kommunikation beinhaltet.[16]

Auch in *CHICAM* zeigten die Befunde, dass die Kinder recht erfolgreich miteinander kommunizieren konnten, und wieder spielte die globale Medienkultur als Bezugskultur für die verwendete audiovisuelle Sprache eine wichtige Rolle. Bei der Untersuchung des Mediennutzungsverhaltens der Kinder wurde darüber hinaus deutlich, dass neben der globalen Medienkultur auch die Medienkultur des Herkunftslandes und die nationale Medienkultur des neuen Heimatlandes von Bedeutung für sie waren. Die meisten der Kinder „listened regularly to both traditional and modern music from their countries of origin. However, global popular music played an important role in building peer connections and was thus their main interest. Television channels such as MTV and music related web sites were very popular and played a major role in children's media and social lives. Music was the most important point of initial contact between the clubs and was able to cut across language and cultural differences".[17]

Die Ergebnisse der *CHICAM*-Studie zeigen also nicht nur, dass Bezüge zur globalen Medienkultur in den produzierten Videos den Kindern dabei halfen, erfolgreich miteinander interkulturell zu kommunizieren, sondern auch, dass sowohl die globale als auch die nationale Medienkultur

15 Horst Niesyto (2001), VideoCulture: conclusions and key findings, in: Journal of Educational Media 26 (2001), No. 3, Oct, 217-225, hier: 220; auch im Internet: www.ph-ludwigsburg.de/html/1b-mpxx-s-01/vidcultd/englisch/eres.htm (Stand: 13.7.2006).

16 Vgl. Liesbeth de Block u. a.: Children in Communication about Migration (CHICAM) – Final Report (2005), im Internet unter: www.chicam.net ('reports') (Stand: 24.10.2006), v. a. 15; 17; 35; 69.

17 de Block, CHICAM, 93.

sie wesentlich bei der Integration in ihre neue Heimatkultur unterstützen und dennoch der Kontakt zur Herkunftskultur dabei nicht verloren gehen muss. Die Befunde beider Forschungsprojekte unterstützen die These, dass die audiovisuelle Sprache der populären Medienkultur als *lingua franca* für interkulturelle Verständigung unter Kindern und Jugendlichen funktioniert, die – besonders bei den Kindern der *CHICAM*-Studie – auch interreligiöse Verständigung einschließt.

4. Ausblick: Chancen und Grenzen der Medienweltorientierung beim interreligiösen Lernen

Der Gang durch die theoretischen Perspektiven und empirischen Befunde hat m. E. die Eingangsthese fundieren und erhärten können, dass die populäre Medienkultur interkulturelles und interreligiöses Lernen fördern kann und deshalb systematisch in religiösen Erziehungs- und Bildungsprozessen berücksichtigt werden sollte. Dabei wird es entscheidend darauf ankommen, dass dies religionspädagogisch und medienpädagogisch durchdacht geschieht. So legt das Konzept einer medienweltorientierten Religionspädagogik Wert darauf, dass Medienkultur nicht lediglich affirmativ oder funktional in Religionsunterricht oder Jugendarbeit einbezogen wird, sondern immer auch zum Gegenstand differenzierteren (theologisch-kulturhermeneutischen) Verstehens und kritischer Analyse gemacht wird. Dabei können sowohl ihre amerikanisierenden, kommerziellen und synkretistischen Tendenzen zur Sprache kommen wie ihr generelles vielschichtiges Oszillieren zwischen Religionsersatz und Religionserschließung. Religiöse Erziehung und Bildung können im Idealfall dazu beitragen, dass die Medienkultur auch außerhalb der pädagogischen Institutionen überwiegend als Brücke zur Religion und als Brücke zwischen den Religionen erfahren wird.

Ein für unseren Zusammenhang erhellendes jüngeres Beispiel für einen international erfolgreichen („populären") und zugleich religionshaltigen Kinofilm ist die Filmtrilogie „The Matrix" (USA 1999, 2001). Obwohl man diesen Filmen sicher zu Recht sowohl amerikanisierende als auch synkretistische Tendenzen vorwerfen kann, hat insbesondere der erste „Matrix"-Film interessante und breite Diskussionen über die Rolle von Religion bzw. der Religionen in der populären Kultur und in unseren westlichen Gesellschaften ausgelöst. Deshalb wurde „Matrix" nicht nur an den Kinokassen ein Erfolg, sondern auch als Gegenstand des schulischen Religionsunterrichts in Deutschland populär, wie zahlreiche Unterrichtsentwürfe zeigen. Allerdings lassen sich an den „Matrix"-Filmen auch die *Grenzen* religiösen und interreligiösen Lernens mit populärer Medienkultur verdeutlichen: Als der erste Teil der Filmtrilogie in ägyptischen Kinos lief, wurde er von islamischen Zeitungen wegen seines

angeblichen Zionismus kritisiert. Der zweite Film mit dem Titel „Matrix reloaded" wurde von der ägyptischen Zensurbehörde verboten wegen seiner Gewalthaltigkeit und – weil er religiöse Themen behandele.[18] Genau solche Vorgänge könnten aber wiederum zum Gegenstand z. B. des Religionsunterrichts gemacht werden und als Impulse für interreligiöses Lernen dienen.

18 Vgl. http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/film/2980432.stm (Stand: 30.04.2006).

Johann Pock

Zwischen Videoclips und SMS: Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur

1. Die Situation: Verkündigung unter den Bedingungen einer Medienkultur[1]

Die Frage der Verkündigung unter dem Aspekt der Herausforderungen von Massenmedien bzw. einer Medienkultur zu thematisieren, stellt nichts Neues dar. Denn Verkündigung ist von ihrem Wesen her ein „medialer" Vorgang: Eine Botschaft wird durch ein Medium an Dritte weitergegeben. Dieses Medium war aber nicht immer das Wort – denn über viele Jahrhunderte bis in die Barockzeit hinein waren es vor allem auch Bilder, mit denen Glaubensinhalte an eine größere Zahl von Gläubigen weitergegeben wurden. In jedem Fall handelt es sich um einen kommunikativen Akt, den es unter den heutigen Bedingungen neu anzusehen gilt. Die Wissenschaft über diese Verkündigung, die Homiletik, hat sich im Laufe ihrer Geschichte auf unterschiedliche Aspekte dieses kommunikativen Prozesses konzentriert:

- auf die inhaltliche Ebene, wobei dann vor allem exegetische und dogmatische Fragestellungen im Mittelpunkt stehen, meist unter der Überschrift: „Vom Text zur Predigt";
- auf das Subjekt der Predigt, wobei dann vor allem die Persönlichkeit des Predigers (und in jüngster Zeit auch der Predigerin) und dessen kommunikative Kompetenzen thematisiert werden;
- auf den Situationsbezug der Predigt, wodurch auch die HörerInnen und die jeweiligen Anlässe sowie der liturgische Kontext Ausgangspunkt der homiletischen Reflexion werden;
- und auf Struktur und Medium der Predigt, wodurch rhetorische und

1 Vgl. zur Fragestellung bereits: Franz Zöchbauer, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien (Schriften zur Katechetik 12), München 1969; Willi Massa (Hrsg.), Verkündigen – 3. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker, Stuttgart 1971. Jüngste Beiträge stammen von: Reiner Preul, Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft, in: Ders. / Reinhard Schmidt-Rost (Hgg.), Kirche und Medien, Gütersloh 2000, 9-50; Erich Garhammer / David Hober (Hgg.), Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft, Würzburg 2002; Wilhelm Gräb, Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen. Öffentliche Verkündigung in postmodernen Zeiten, in: Pastoraltheologie 92 (2003) 420-435; Johanna Haberer, Gottes Korrespondenten. Geistliche Rede in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2004.

sprachwissenschaftliche Aspekte ins Zentrum der Analyse rücken.

Homiletik muss sich daher auch heute herausfordern lassen von zentralen Anfragen, welche durch Gesetzmäßigkeiten der Mediengesellschaft an die Wortverkündigung herangetragen werden.

1.1. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Medien

Blickt man auf den Inhalt der Verkündigung, so ist die christliche Verkündigung eine von vielen Religionen, die sich als Anbieter auf dem Markt behaupten wollen und behaupten müssen. Dieser Frage nach dem Verhältnis von Religion und Medien wurde in letzter Zeit (und vor allem auch auf dem Frankfurter Symposium im September 2006) intensiv nachgegangen.[2]

1.2. Zeitschrumpfung und Raumverkürzung

Wilhelm Gräb benennt im Anschluss an Niklas Luhmann vor allem zwei zentrale Folgewirkungen der Massenmedien, auf welche Verkündigung reagieren muss, nämlich „Zeitschrumpfung und Raumverkürzung"[3]. Die Menschen können und müssen immer mehr in immer dichteren Zeiten erledigen. Die neuen Kommunikationsmittel tragen hier ebenso zur Beschleunigung bei wie die neuen Verkehrsmittel im Hinblick auf das Zusammenrücken der Räume. Indem nun die Verkündigung innehalten lässt und Perspektiven eröffnet, kann sie hier zur Entschleunigung beitragen und Vertiefung bieten.

1.3. Zwischen Videoclips und SMS

Gerade das, was das Spezifikum christlicher Verkündigung darstellt, nämlich das Wort, stellt in der zunehmend visualisierten Medienwelt eine immer größere Herausforderung dar, denn Bilder sind wesentlich einprägsamer und werden anders aufgenommen als Worte. Aber auch die verbale Kommunikation selbst hat sich in den vergangenen Jahren rasant geändert. Dies zeigt ein Blick auf den Handy-Boom mit den nicht nur bei Jugendlichen beliebten „SMS" – also „short messages", die in 160 Zeichen versuchen, möglichst kurz und prägnant Wesentliches auszudrücken. Wohl kaum eine technische Entwicklung hat die sprachliche Ausdrucksform (nicht nur!) der Jugend in den letzten Jahren mehr be-

2 Vgl. zur Frage der Medienreligion vor allem Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; Thomas H. Böhm, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion". Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik (Praktische Theologie heute 76), Stuttgart 2005.

3 Wilhelm Gräb, Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen, 423: unter Verweis auf Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996, 47.

einflusst.[4] Kurznachrichten („short messages") zwingen dazu, in wenigen Worten das Wesentliche auszudrücken. Sie setzen gemeinsame „Codes" voraus, damit die in diesen Nachrichten verwendeten Abkürzungen von der Gegenseite verstanden werden.
Diese Tendenz zu „Kurzbotschaften" zeigt sich aber nicht nur bei der individuellen Kommunikation, sondern auch bei unterschiedlichen Sendeformaten von Radio- und Fernseh-Stationen. So wurden in Österreich in den vergangenen Jahren die geistlichen Impulse am Morgen („Morgenbetrachtung") von früher fünf Minuten zuerst auf drei Minuten gekürzt – jetzt sind es noch 90 Sekunden für die „Morgengedanken", inklusive An- und Absage durch den Moderator. Die Begründung für diese Kürzung lautet: Die HörerInnen wollen nicht mehr so langen gesprochenen Passagen zuhören, sondern lieber kurze, prägnante Gedanken hören, die möglichst nicht zu stark problematisieren – und dann sollen sie durch Musik und eine flotte Moderation bei Laune gehalten werden. Dasselbe findet sich beim Sendeformat von Morgensendern diverser Stationen,[5] das aus einer Mischung von Musik, Moderationen und kurzen „Clips" besteht, und damit seit Jahren erfolgreich ist.

1.4. Der Verlust des Sendemonopols

Eine der zentralsten Änderungen der jüngsten Entwicklung besteht darin, dass mit den neuen Kommunikationsmitteln (Mobiltelefone, World Wide Web) plötzlich nicht mehr einige wenige Sender vielen potentiellen Empfängern gegenüberstehen (und damit ein starkes Deutungsmonopol haben), wie es spätestens seit der Erfindung des Buchdrucks der Fall war. Vielmehr hat sich das Sender-Empfänger-Verhältnis aufgelöst und sogar umgekehrt, denn nun ist jeder ein potentieller Sender von Botschaften. Damit aber muss sich kirchliche Verkündigung einer unendlichen Flut anderer Botschaften stellen – und dabei vor allem der Frage: Wie bleibe ich in dieser Fülle an Botschaften erkennbar? Wie schaffe ich es, dass in einem Markt, wo alles gleich gültig ist, die eigene Botschaft nicht gleichgültig wird?

1.5. Vom Gläubigen zum Kunden?

Nachdem sich Kirche nun auf dem neuen Markt der Medien bewegen muss, stellt sich die nicht unberechtigte Frage, ob damit die Gläubigen nicht letztlich zu Kunden werden. Diese Analyse stellt Erich Garhammer

4 Dasselbe trifft auch auf die vielen „Chatrooms" zu, die es im Internetangebot gibt. Auch hier wird in möglichst zeitsparender und kurzer Form kommuniziert, und man muss mit unterschiedlichsten Abkürzungen vertraut sein, um den „Gesprächen" folgen zu können.

5 In Österreich sind dies neben *Ö3* auch z. B. *Antenne Steiermark*; in Deutschland sind es Sender wie z. B. *Bayern 3*, *SWR 3*, u.a.

an, und er meint, dass sich der Teilnahmetypus in dieser Erlebnis- und Mediengesellschaft bereits vom Gläubigen hin zum Kunden entwickelt hat.[6]

Dieser Analyse möchte ich entgegenhalten, dass mein eigenes Erleben in meinem Predigtdienst in der eigenen Gemeinde und in vielen Gemeinden, in denen ich in den vergangenen Jahren ausgeholfen habe, ein anderes ist: Menschen hören sehr bewusst zu und geben auch häufiger Rückmeldungen auf Predigten, als dies früher der Fall war. Dabei sprechen sie meist gerade nicht als unberührte „Kunden", sondern als Gläubige, die aus ihrem Glauben heraus Zeugnis geben. Was Garhammer aber anspricht, das sind jene Gottesdienste, in denen die „unbekannte Mehrheit"[7] der so genannten „Kasualienfrommen" mitfeiert, also jener Menschen, die nur einen sehr peripheren Bezug zu Gemeinden oder zu aktivem kirchlichem Leben haben, die aber dennoch an gewissen Lebensabschnitten sich eine kirchliche Handlung wünschen. Aber auch da muss man sehr genau schauen, mit welchen Erwartungshaltungen die Menschen in solchen Feiern tatsächlich gegenwärtig sind (wie z. B. bei Trauungen, Taufen, Begräbnissen, Segnungen, etc.), und sie hierbei nur als empfangende (und zahlende) Kunden zu sehen, wird wohl sehr vielen von ihnen in ihrer Haltung unrecht tun.

Die Analysen der Mediengesellschaft sind für die Predigt aber insofern von großer Relevanz, als die Mediengesellschaft die Wahrnehmungsform der Menschen verändert und ihren Erwartungshorizont an die Glaubensvermittlung mit beeinflusst. Konkret erfährt man dies z. B. in der Vorbereitung von Trauungen, wo immer häufiger Paare mit Gestaltungswünschen kommen, die sie aus Filmen oder Fernsehserien kennen.

Will man sich nicht auf einen exklusiven Sektor und auf ein kleines Segment von HörerInnen zurückziehen, sondern den Verkündigungsauftrag so verstehen, dass man in der jeweiligen Zeit auch die jeweils zur Verfügung stehenden Mittel nutzen (und damit auch gestalten!) muss, dann muss sich kirchliche Verkündung diesen geänderten Rahmenbedingungen stellen.

2. Der Auftrag: Verkündigung als zentrale Aufgabe christlichen Handelns

Verkündigung darf keinesfalls reduziert werden auf die Predigt im Gottesdienst, was vor allem in der Laienpredigt-Diskussion immer wie-

---

6 Erich Garhammer: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997, 111.

7 Vgl. dazu die Studie von Joachim Kügler / Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen - Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Münster 2006.

der geschieht. Verkündigung meint jede Weitergabe der Botschaft des Reiches Gottes – sei es durch Worte (diskursiv) oder auch durch Taten (non-diskursiv). Rolf Zerfass ist zuzustimmen, wenn er als die eigentlichen Orte der Verkündigung heute die „Hecken und Zäune" (nach Lk 14,22) benennt.[8] Verkündigung ist ein komplexes Geschehen, das alle jene Vorgänge einschließt, in welchen die christliche Botschaft an andere weitergegeben wird. Vor allem die non-verbale Verkündigung an unterschiedlichsten diakonischen Orten wird heute auch medial besonders wahrgenommen. Das hat zur Folge, dass es fast zu einem diakonisch legitimierten Lehramt neben dem amtlich eingesetzten der Bischöfe kommt. Die Glaubhaftigkeit von Personen, die anderen in Notlagen helfen, ist (nicht nur) medial viel leichter zu vermitteln als argumentative Diskurse. Umso wichtiger scheint es, dass gerade diese Wort-Verkündigung sich bewusster die Gesetze heutiger medialer Vermittlungen ansieht, damit die eigene Stimme Gehör findet.
Die besondere Herausforderung der Wort-Verkündigung besteht darin, die Sprache der Bibel mit der Sprache von heute zu vermitteln, und dies sowohl im Modus der Bezeugung wie auch der Begründung zu schaffen. Sie muss von Gott sprechen, indem sie beim Menschen beginnt. Gerade diese Orientierung an den Adressaten erfordert es, dass diesen die subjektive Relevanz der Botschaft in einer Sprache erschlossen wird, „die sich wesentlich aus emotiven Ressourcen speist und folglich an die Gesetze ästhetischer Wahrnehmung gebunden ist".[9]

3. Die Sprache der Wort-Verkündigung: Von der Argumentation zur Performation

3.1. Zwischen Inszenierung und Entschleunigung

Man könnte nun meinen, dass Verkündigungsrede sich möglichst stark in Szene setzen müsste, um im Konzert der medialen Ereignisse gehört zu werden. Bis zu einem gewissen Maße geschieht dies in Gottesdiensten diverser Freikirchen, welche mit vielen Effekten, Musikuntermalung und kräftigen Worten die ZuhörerInnen zu faszinieren versuchen.[10] Mehr Kreativität, Originalität und Einfallsreichtum wird gefordert von den PredigerInnen. Andererseits sind die Menschen heute auch ständig mit Neuem konfrontiert – und das, was die Kirche zu sagen hat, ist nun einmal grundsätzlich nicht neu, sondern in höchstem Maße traditionell, nämlich überliefert von den Ursprüngen der Kirche an. Gerade damit aber kann Verkündigung einen Gegenpol setzen: Nicht um Konfrontation,

8 Vgl. Rolf Zerfass, Art. Verkündigung. Praktisch-theologisch, in: LThK3, Bd. 10 (2001), 683f.
9 Klaus Müller, Art. Verkündigung, in: LThK3, Bd. 10 (2001), 680-682, hier 681.
10 Ein Beispiel dafür ist die Übertragung des Sonntagsgottesdienstes aus der *Cristall Cathedra*l in Los Angeles am Sonntag-Vormittag.

Überraschung und Neuigkeitswert geht es dabei, sondern um das Zur-Ruhe-Kommen in der Hektik des Alltags, um Hilfen zur Bewältigung von Krisen. Nach Gräb steht die Religion dabei „für das Bleibende in der Dynamik des Wandels, die Gegenwärtigkeit des Unendlichen im Endlichen, das Ewige mitten in der Zeit."[11]
Gerade die Förderung der biblischen Homilie durch das II. Vatikanum hat auch im Gottesdienst einen Wandel bewirkt: Es wird nun häufiger anstelle von Lehrpredigten eine in der Sprachform metaphorische und narrative Predigt gehalten, angestoßen gerade durch die Gleichnisse und Erzählungen der biblischen Texte.[12] Nicht um ein einfaches Erzählen geht es dabei, sondern um narrative Lebensdeutung, um das Erzählen von Heils- und Unheilsgeschichten als Identifikationsangebote für Menschen, die in ihrem Leben Heil und Unheil erleben.

3.2. Predigt als Ereignis

In der homiletischen Theoriebildung hat hier vor allem die Bedeutung der Literatur bzw. der poetischen Sprache in den vergangenen Jahren besondere Aufmerksamkeit erfahren.[13] Neben der Diskussion um die Predigt als „offenes Kunstwerk", die in den 1990er Jahren vor allem von Gerhard Marcel Martin angestoßen worden ist,[14] ist es nun besonders Martin Nicol, der das Element der „Ästhetik" in die homiletische Diskussion einzubringen versucht.[15] Es geht dabei darum, dass nun nicht mehr begrifflich-erklärend gepredigt wird, sondern darstellend, „d. h. die Predigt wandelt sich vom Überstellen einer Botschaft (delivered message) zum schöpferischen Ereignis (creative event)"[16]. Als Beispiel bringt er den Unterschied zwischen einer Vorlesung über Musik – und dem konkreten Konzert. Diese am Leben der Menschen orientierte Predigt soll dennoch aber biblisch zentriert sein, wobei man vor allem an den biblischen Sprachformen anknüpfen möchte. Biblische Texte sollen als Sprechhandlungen erfasst

11 Wilhelm Gräb, Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen, 425.
12 Vgl. dazu besonders Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994.
13 Vgl. u. a.: Dichter predigen. Reden aus der Wirklichkeit, hrsgg. v. Günter Kunert, Stuttgart 1989; Gert Otto, Rhetorische Predigtlehre, Mainz 1999, 116-126; Erich Garhammer, Literatur und Verkündigung. Anmerkungen zu einem Spannungsverhältnis, in: Stimmen der Zeit 121 (11/1996) 759-769; Klaus Müller, Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis, in: Theologie und Glaube 85 (1995) 64-79.
14 Vgl. dazu die Diskussion der deutschsprachigen Homiletiker, die sich in einem Tagungsband niedergeschlagen hat: Erich Garhammer / Heinz-Günther Schöttler (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk, München 1998.
15 So z. B. mit seinem Artikel: Preaching as Performing, Art. Ästhetische Homiletik in den USA, in: Pastoraltheologie 89 (2000) 435-453. Mir scheint, dass diese aus den USA kommende „new homiletic" in der deutschsprachigen Homiletik noch nicht wirklich Fuß gefasst hat.
16 Martin Nicol, Preaching as Performing Art, 438.

werden, die nicht etwas Vergangenes erzählen, sondern das gegenwärtige Leben thematisieren. Insofern hat eine solche Predigt auch eine besondere Nähe zu Theater, Musik und Film. Gerade in den neuen Formen von bibliodramatischen Zugängen zur Verkündigung biblischer Texte wird dieser Aspekt deutlich.
Im Blick auf die Wort-Verkündigung geht es nun aber nicht um konkrete szenische Darstellungen, sondern um eine geänderte Art der Kommunikation: Nicht mit einer lehrhaften Haltung, sondern im Eröffnen von Räumen des Erlebens sollen die Menschen angesprochen werden. Die Zuhörenden müssen sich in dem Gesagten mit ihrem Leben, mit ihren Fragen und Erfahrungen wiederfinden können – und gleichzeitig muss ihnen aber auch die Möglichkeit gegeben werden, diese ihre eigenen Erfahrungen auf der Folie neuer Zugänge hinterfragen und interpretieren zu lernen. So sollte diese performative Predigt dazu führen, dass es zu einem „Ereignis lebendiger Kommunikation mit Gott unter Menschen" kommt,[17] einer Kommunikation, welche der bzw. die Predigende nicht an Stelle der Zuhörenden führt, sondern für welche mit der Predigt die Bedingung der Möglichkeit geschaffen wird. Voraussetzung dafür ist, dass Predigende wissen, was die Menschen bewegt, um dann mit dem eigenen Wort etwas in Bewegung bringen zu können. Zuvor aber müssen Predigende selbst berührt und bewegt sein von dem, was sie weiterzugeben gedenken.

4. Die Herausforderung: Verkündigung und Emotionalität

Die Emotionalität ins Spiel zu bringen, ist auf dem Feld der Homiletik nicht selbstverständlich. So findet sich das Stichwort z. B. überhaupt nicht in der 3. Auflage des LThK. In der 2. Auflage war zumindest noch das Stichwort angegeben – mit dem Verweis auf Affekt und Gefühl. Unter dem Stichwort „Gefühl"[18] wird darauf verwiesen, dass im allgemeinen Sprachgebrauch Gefühl, Affekt und Emotion synonym verwendet werden, wobei der Mensch im Unterschied zum Denken, das eine Form der Vergewisserung darstellt, im Gefühl etwas in Bezug auf sich selbst lernt. Und während ethisch das Denken als Ort des Meinens und Urteilens und das Wollen als Ort der Handlungsausführung gesehen werden, betrachtet man das Gefühl als jene Kraft, die es braucht, damit letztlich das objektiv Gute eine Herrschaft über den Willen gewinnt. Gott erspürt man nämlich leichter mit dem Herzen als mit der Vernunft.[19]

Diese Gefühlsebene ist es nun aber, die für unser gegenseitiges Verstehen

17 Ebd., 445.
18 Gerhard Krieger / Alfons Maurer / Peter Kaufmann, Art. Gefühl: philosophisch, psychologisch, ethisch, in: LThK3, Bd. 4 (1995), 343-345.
19 So lautet die berühmte Weisheit von Blaise Pascal in seinen Pensées von 1669: „C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison", (Frgm. 278).

zentral ist. Psychologisch spricht man von der Verstehenspyramide:[20] Dass nämlich ein Großteil des Verstehens im Unterbewusstsein geschieht, wo unser Gefühl, unsere Wünsche und Interessen bzw. auch unsere Grundantriebskräfte (Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, Selbstbestimmung) liegen.[21]

Wenn es nun ein Hauptziel der Verkündigung ist, Menschen in ihrer Erfahrungswelt zu erreichen und ihnen Horizonte des Reiches Gottes darinnen zu zeigen oder zu eröffnen, so muss dies heute verstärkt über ein Einbeziehen der Emotionen geschehen. Engemann beklagt zu Beginn seiner *Einführung in die Homiletik* zu recht, dass „die Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit der Hörer einen auffallend spärlichen Raum"[22] einnimmt in den landläufigen Predigten – und dies nicht nur in den stärker biblisch ausgerichteten Predigten der protestantischen PredigerInnen. Die Bedeutung der Gefühle greift Engemann unter der Überschrift der „psychologischen und soziologischen Probleme" auf: „Der Predigt eignet wie jeder sprachlichen Äußerung das Vermögen, sowohl Empfindungen (des Redenden) anzuzeigen als auch auf Seiten der Hörer auszulösen."[23] Er sieht aber die Problematik der Differenz zwischen den Gefühlen des Predigers, seinen Intentionen – und dem, was er tatsächlich im Hörer auslöst. Als Missstand benennt er zu Recht, dass häufig von der Kanzel her bestimmte Befindlichkeiten anempfohlen und unvermittelt aus der eigenen Rede abgeleitet werden. Dies aber setzt das Missverständnis voraus, dass eine Predigt schon in der Form der Aussage bzw. der Aufforderung auch auf der emotiven Ebene das herbeiführen könnte, wovon sie handelt. Nur weil ich von etwas Tröstlichem spreche, müssen die ZuhörerInnen noch nicht getröstet aus dem Gottesdienst gehen! Es gibt aber sehr wohl Ansätze, die diesen Aspekt der Emotionalität bzw. der Medienrealität positiv und kreativ aufgreifen. Einer davon ist jener von Harald Schroeter-Wittke,[24] der unter dem Aspekt der „Unterhaltung" versucht, Predigten so zu gestalten, dass die Menschen nicht nur auf der Verstandesebene, sondern auch auf der emotionalen Ebene erreicht wer-

---

20 Vgl. dazu Rolf H. Ruhleder, Rhetorik, Kinesik, Dialektik: Redegewandtheit, Körpersprache, Überzeugungskunst, Bonn u. a. [12]1996, 17-19.

21 Die Bedeutung der Einbeziehung der emotionalen Ebene in die Predigtanalyse zeigt ein Beispiel: In einer Predigtreflexion eines Studenten präsentierte dieser seine Predigt zu Gen 22 (Opferung Isaaks). Seine Hauptbotschaft lautete: Gott lässt uns nicht fallen; letztlich greift er doch ein und hilft. Die emotionale Botschaft, die die TeilnehmerInnen empfangen hatten, waren dem aber entgegengesetzt: Sie spürten aus der Predigt Angst vor diesem Gott, Ärger und Unverständnis. Und der Student gab danach auch zu, dass er mit der Bibelstelle selbst große Schwierigkeiten hat und mit Gott hadert.

22 Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen – Basel, 5.

23 Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen – Basel, 61.

24 Harald Schroeter-Wittke, Predigt als Unterhaltung. Ein Plädoyer für homiletisches Entertainment, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky, Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 94-102.

den, ohne aber dabei die Gefahr zu übersehen, zur billigen Unterhaltung zu werden.

5. Konturen einer Wort-Verkündigung unter den Bedingungen der Medienkultur

Verkündigung ist ein zentraler Teilbereich Praktischer Theologie. Als solche geht es nicht zuerst um die Frage, wie möglichst mediengerechte Predigten auszusehen haben, sondern um die grundsätzliche Frage, unter welchen Bedingungen diese Verkündigung stattfindet – und was diese Verkündigungsbedingungen für praktisch-theologisches Denken bedeuten. Die in der Geschichte der Homiletik so zentrale Entwicklung von der Botschaftsorientierung, der Arbeit am Text, hin zur Adressatenorientierung und der Analyse der Verkündigungsbedingungen steht hier symptomatisch für die Spannung, in welcher Praktische Theologie steht: Einerseits vorurteilsfrei nach dem zu fragen, was die Menschen heute bewegt; dies aber andererseits zu tun im Wissen um eine Botschaft, die man vermitteln möchte.
Gerade im Hinblick auf die Mediengesellschaft steht man schnell vor der unseligen Alternative: Anpassung oder Widerstand, sich auf die neuen Gesetzmäßigkeiten einzulassen – oder bewusst die eigenen Formen pflegen im Sinne eines Kontrapunktes. Hier gilt es, sorgfältig abzuwägen: Kirche hat den (prophetischen) Auftrag, gegen Strömungen auch einmal Position zu beziehen, die den Menschen verführen.[25] Andererseits darf sie keine Gegenwelt aufbauen, sondern muss versuchen, in der Welt und mit der Welt (und das bedeutet jeweils konkret mit den in ihr lebenden, glaubenden und handelnden Menschen) zu agieren.[26] Im Folgenden benenne ich einige Möglichkeiten, wie eine Verkündigung unter den Bedingungen einer Medienkultur gelingen könnte.

25 Vgl. dazu Johann Pock, Für Kritiker kein Platz?! Das „Fundament der Propheten" (Eph 2,20) und die Frage nach einem Prophetenamt in der Kirche, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität (Werkstatt Theologie 1), Münster 2004, 24-37; ders., „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben!" (Apg 4,20). Über die Notwendigkeit politischer Predigten, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie 7), Münster 2006, 198-212.

26 Lothar Zenetti hat diesen Auftrag ironisch auf den Punkt gebracht: „Christen sind das Salz, nicht das Haar in der Suppe!"

5.1. Bildreich und sinnlich predigen[27]

Die Wortverkündigung ist in Konkurrenz zur Bilderflut. Und doch ist auch ihr die Möglichkeit gegeben, die Ebene des Visuellen bzw. überhaupt des Sinnlichen anzusprechen und zu erreichen. Dies kann einerseits dadurch geschehen, dass man tatsächlich mit Bildern predigt und den Schatz der christlichen Ikonographie, aber auch der modernen Kunst für die Verkündigung nützt.[28] Andererseits ist es eine Herausforderung an die Sprachfähigkeit der PredigerInnen, die (nach dem Beispiel der bilderreichen Gleichnissprache Jesu) versuchen, neue Metaphern, Bilder und Gleichnisse zu finden, in denen sich die alten Glaubenswahrheiten neu erschließen. Hier ist der Hinweis der deutschen Bischöfe nicht unwesentlich, „dass heute nicht nur die theologische Fachsprache, sondern auch einfache, einst allgemein geläufige Ausdrücke und Bilder selbst von vielen Katholiken nur noch schwer verstanden werden. Deshalb muss das Bemühen dahin gehen, die Verkündigung in Bildern und Vergleichen zu leisten, die aus der Erfahrungswelt der Zuhörerinnen und Zuhörer stammen."[29]
Und es ist Christian Grethlein zuzustimmen, der meint, dass die „zunehmende Sensibilität für sinnlich Wahrnehmbares, die in der neuen ästhetischen Stilisierung der Lebenswelt zum Ausdruck kommt, (...) in ihren homiletischen Herausforderungen und Chancen noch wenig bewusst"[30] ist.

5.2. Überzeugend predigen

Unsere HörerInnen haben eine große Auswahl in dem, was sie hören und wem sie zuhören. In der Flut von Bildern und sinnlichen Eindrücken ist daher das Postulat der Authentizität sehr zentral. Nur wer überzeugt ist von dem, was er sagt, wird auch andere davon überzeugen können. Überzeugung aber bezieht wesentlich die Person des/der Predigenden mit ein. Predigende können sich mit den eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Lebenshaltungen nicht aus der Predigt heraushalten, wollen sie nicht Gefahr laufen, dass sie unglaubwürdig werden.

---

27 Vgl. dazu z.B. Johannes Block / Wolfgang Ratzmann (Hgg.), Seht, was ihr hört! Predigen mit Bildern (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 14), Leipzig 2005; Christian Grethlein, Sinnlich Predigen. Anstöße zu einer homiletischen Entdeckungsreise, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky, Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 230-238.

28 Dabei ist aber gut darauf zu achten, den Kunstwerken keine Gewalt anzutun und ihnen Deutungen anzudichten, die nicht darinnen liegen.

29 „Zeit zur Aussaat". Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68, 26. November 2000), 19.

30 Christian Grethlein, Sinnlich Predigen, 231.

5.3. Lebensbezogen predigen

Selbstverständlich gibt es unterschiedliche Ausgangspunkte für die Verkündigung: Schriftstellen, die vorgegeben sind; Anlässe oder verschiedene Themen, die gerade in Diskussion sind. In allen Fällen bleibt aber eine Prämisse gleich: PredigerInnen wollen, dass sie mit ihren Worten die Menschen erreichen und berühren. Genau diese Prämisse muss nun aber auch umgekehrt gelesen werden: PredigerInnen müssen sich zuerst auch fragen: Was ist es, das die Menschen bewegt? Wo sind ihre Fragen? Wofür brauchen Sie Deutungen? Wortverkündigung ist immer in Gefahr, zu schnell mit Antworten zur Stelle zu sein. Um lebensbezogen predigen zu können, bedarf es aber auch des Mit-Lebens mit jenen, zu denen ich predige.

5.4. Erkennbar predigen

Eine der zentralsten Forderungen in der Mediengesellschaft ist jene nach der Wiedererkennbarkeit einer „Marke". Bei aller notwendigen Anpassung an Gesetzmäßigkeiten heutiger Medien muss klar bleiben, wofür jemand als PredigerIn steht. Verkündigung ist dabei keine Privatsache, sondern dem Sendungsauftrag verpflichtet, der in Weihe, Beauftragung oder Sendungsfeiern an jene Frauen und Männer ergeht, die sich in schulischem oder pastoralem Dienst dieser Verkündigung widmen. Die Herausforderung ist dabei, das „Alte", die „Tradition", jeweils neu zu sagen. „Redundanz" ist dabei eine zentrale Kategorie der Rhetorik, d. h. nicht müde zu werden, von Gottes befreiendem Handeln zu künden; sich zu wiederholen – aber ohne dabei langweilig zu werden. Auch hier ist die Rückbindung der Verkündigung an die biblische Botschaft eine zentrale Forderung, um diese Wiedererkennbarkeit zu garantieren.

5.5. Überraschend predigen

Michael Ebertz schlägt vor, „daran zu arbeiten, dass binnenkirchliche Formen der Konkretisierung und Kommunikation der Frohen Botschaft – etwa Predigten und praktizierte christliche Lebensmodelle – von ihrer allseits grassierenden Banalisierung befreit werden, Überraschungs- und Konflikt- und damit Nachrichtenwert erhalten bzw. die Chance, als Meldungen in die Redaktionen zu gelangen. Eine wichtige Aufgabe besteht also darin, den Glauben als in sich so öffentlich zu leben und lebbar zu gestalten, dass die mediale Öffentlichkeit nicht umhin kommt, ihn wahrzunehmen."[31] Diese Forderung nach dem „Überraschungsmoment" birgt

31 Michael N. Ebertz, Eigensinn der Tradition – Eigenlogik der Medien. Zehn Thesen zur Medienpräsenz der Kirche, 16, in: Erich Garhammer / David Hober (Hgg.), Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft, Würzburg 2002, 11-24.

bei aller Zustimmungsfähigkeit zwei Gefahren in sich: Die eine Gefahr liegt darin, dass man damit zu sehr auf die mögliche Außenreaktion (z. B. der Medien) blickt und die Verkündigung dementsprechend ausrichtet; die andere Gefahr liegt in der Versuchung, die ZuhörerInnen mit billigen Gags unterhalten zu wollen.

5.6. Emotionsbezogen predigen

Erich Garhammer verweist auf die Medienforscherin Herta Sturm, die in ihrer Medienanalyse von so genannten „Fernsehdiktaten" spricht. Damit sei gemeint, dass durch die Bild-Wort-Rasanz das innere Kommentieren der Zuschauer immer mehr verloren gehe. Die Informationen würden vergessen, behalten würden nur die Emotionen. Diese Kenntnis machten sich wiederum die Medien zunutze und setzten noch mehr auf Emotionen.[32]
Dies zeigt sich sehr deutlich in der Berichterstattung z.B. von Katastrophen: Um anschaulich zu machen, was passiert ist, wird exemplarisch ein Schicksal einer Person oder einer Familie herausgegriffen, wo man sich emotional anhängen kann. Das gesamte Ausmaß z. B. der Tsunami-Katastrophe wäre emotional nicht bewältigbar; aber das Schicksal eines kleinen Waisenmädchens kann zu Tränen rühren.
Unter einer emotionsbezogenen Predigt verstehe ich nun gerade nicht eine emotionale (also gefühlsgeladene oder gefühlsbetonte) Predigt – womit ausgesagt wäre, dass der Prediger seine eigenen Gefühle sehr stark in die Predigt einbringt. Vielmehr geht es darum, den Blick auf die Gefühle der HörerInnen zu richten und diese Gefühle ansprechen zu wollen bzw. zu berücksichtigen. Nicht um ein Ausspielen von Rationalität und Emotionalität geht es dabei, sondern um das Beachten des Zusammenspiels von beiden in der menschlichen Kommunikation.
Wie wichtig es ist, diese Seite zu thematisieren, zeigen die möglichen Gefahren: Die Gefahr von emotionalen konkreten Beispielen liegt in der möglichen Verkürzung der Botschaft bzw. ihrer Einengung durch eine Konkretion; die andere Gefahr liegt darin, dass man Menschen emotional einfängt, Emotionen weckt – aber die ZuhörerInnen mit diesen Emotionen dann allein lässt und ihnen keine Deutungsangebote macht.

32 Erich Garhammer, Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997, 127.

Zwischen Medium und Medien
Religion und Öffentlichkeit

Nachrichten

Daniel Meierr
Marie-Rose Blunschi Ackermann

Daniel Meier

Pastoraltheologie und Journalistik im Dialog

Das Beispiel einer Praktischen Theologie in medientheoretischer Perspektive

Wie ihre älteren Geschwister unter den Handlungsfeldern der Praktischen Theologie beklagt auch die junge Disziplin der Christlichen Publizistik einen garstigen Graben zwischen Theorie und Praxis. Der Redakteur einer Kirchenzeitung oder die Rundfunkpredigerin im Fernsehen können freilich entschuldigend darauf verweisen, dass es ja nur wenig medientheoretische und theologische Reflexion zum Selbstverständnis einer Christlichen Publizistik gebe; anders als etwa zur Formgeschichte des Pentateuch oder zur Authentizität der Paulus-Briefe. Christliche Publizistik sei dabei nicht nur im engeren Sinn als zusätzliches Handlungsfeld neben Homiletik, Liturgik und andere klassische Disziplinen der Praktischen Theologie eingeordnet, sondern solle verstanden werden als eine mögliche Leitperspektive auf das pastorale und sonstige praktisch-theologische Tun. Die Medientheorie könne dabei Impulse und Hilfen zum dringend notwendigen medialen Denken geben und eine Medienkompetenz vermitteln, die mehr sei als eine technische Kunstfertigkeit. Dieser These liegt die Auffassung zu Grunde, dass kirchliche Medienarbeit mehr beinhalte als einen kompetenten Umgang mit Presse, Rundfunk und den so genannten „neuen" Medien, allen voran dem Internet. Kirchliche Medienarbeit kann auch da ausgemacht werden, wo der Prediger oder die Predigerin Phänomene der Mediengesellschaft, die das tägliche Leben und Denken des Kirchgängers bestimmen, wahrnimmt oder sich journalistischer Formen bei der Inszenierung des Predigttextes bedient.

Nun gibt es „die Medientheorie" ebenso wenig wie es „die (Praktische) Theologie" gibt. Wie sich die Praktische Theologie vielfältiger Bezugswissenschaften bedient, so entfaltet sich auch die Medientheorie u. a. als Journalistik, Medienpolitik, Mediensoziologie, Medienrecht und Medienethik. Daher ist das eingangs beklagte Theoriedefizit Christlicher Publizistik nicht nur Resultat einer erst jungen Geschichte dieser Disziplin, sondern rührt auch von der Existenz so vielfältiger Bezugswissenschaften her, für die „Medientheorie" nur den gemeinsamen Oberbegriff bildet. Aus dem reichen Fundus medientheoretischer Forschungen, die für die Praktische Theologie fruchtbar gemacht werden können, möchte ich im Folgenden das zentrale Segment der Journalistik als Lehre vom journalistischen Beruf herausgreifen und in einen Dialog mit der Pastoraltheologie

treten lassen.

Journalisten sind die wesentlichen, verantwortlichen Akteure im System der Massenmedien. Entgegen einem systemischen Fatalismus, der dem einzelnen Journalisten kaum noch Handlungsfreiheit gewährt, sondern ihn letztlich zu einem Gefangenen im System der Medien herabstuft, möchte ich an einer Individualethik für den journalistischen Berufsstand festhalten. Natürlich gibt es redaktionelle, ökonomische und andere strukturelle Zwänge, in die jeder Journalist eingebunden ist. Michael Haller verwendet für diesen Umstand das Bild vom „Matroschka-Syndrom": So wie der Kern der russischen Schachtelpuppe von mehreren anderen Puppen umhüllt ist, sehe sich auch der Journalist umlagert und in seiner Handlungsfreiheit begrenzt.[1] Nichtsdestotrotz ist der Journalist m. E. keinesfalls machtlos im Mediensystem und verfügt durchaus über die nötige Freiheit, sich in der Welt zu artikulieren. Der Blick auf die Journalistik als zentralen Bereich jeder Medientheorie lenkt die Aufmerksamkeit zudem auf konkrete, handelnde Subjekte und vermeidet das bisweilen nebulöse Reden von „den Medien" oder „der Macht der Medien".

Was trägt nun die Journalistik als Partnerin der Pastoraltheologie aus? Wo liegt der zwingende Ausgangspunkt gerade für diesen Dialog im Beziehungsfeld zwischen Kirche und Medien? Ein zentraler Grund liegt zunächst in der Existenz der Christlichen Publizistik und ihrer Absolventen, die für kirchliche wie allgemeine Medien kompetent Kirche und Religion journalistisch wahrnehmen. Dabei sind für das Berufsbild des Christlichen Publizisten der Beruf eines Pfarrers und der eines Journalisten die beiden zentralen Bezugsgrößen. Sodann bestehen zwischen dem Journalisten als Schlüsselfigur des Systems „Medien" und dem Pfarrer als Schlüsselfigur des Systems „Kirche" Gemeinsamkeiten, die es nahe legen, die theoretische Reflexion über das Berufsverständnis eines Journalisten für das eines Pfarrers fruchtbar zu machen. Beiden Berufen sind die Weltwahrnehmung und die Weltdeutung zu Eigen, beide beanspruchen hierfür öffentliche Relevanz. Der Pfarrer, der Journalist und damit auch der Christliche Publizist stehen vor der Aufgabe, sich professionell, das heißt von Berufs wegen, der Hermeneutik der Wirklichkeit zu widmen. Dabei meint pastorale Wahrnehmung mehr als lediglich eine formale Kompetenz, die in einer Professionstheorie, wie sie Isolde Karle entworfen hat, lediglich auf der Beziehungsebene, nicht aber auf der Sachebene abgehandelt wird.[2] Das Paradigma einer „ästhetischen Theologie" verweist demgegenüber auf die Weltwahrnehmung als zen-

1 Michael Haller, Die Journalisten und der Ethikbedarf, in: Ders. / Helmut Holzhey, Medien-Ethik. Beschreibungen, Analysen, Konzepte für den deutschsprachigen Journalismus, Opladen 1991, 196-211, hier: 208.

2 Vgl. Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, in: Praktische Theologie und Kultur, Bd. 3, Gütersloh 2001, 60.

trale pastorale Kompetenz, bei der Form und Inhalt letztlich nicht zu trennen sind.

Natürlich erfolgt die Weltwahrnehmung des Pfarrers aus einer bestimmten weltanschaulichen Gebundenheit heraus und wird in der Predigt zur erhofften Illustration von Gesetz und Evangelium instrumentalisiert. Doch auch die Wahrnehmung des Journalisten fußt letztlich in einem bestimmten Blick auf die Welt und ist entsprechend von einer bestimmten Weltanschauung geprägt. Nicht selten trägt dieser Blick Züge eines Bekenntnisses: So kann sich ein Leitartikel von Heribert Prantl zu Weihnachten wie eine gelungene, „implizite" Predigt lesen.[3] Besitzt der Pfarrer auf der Sachebene einen offiziellen Verkündigungsauftrag, unterliegt der Journalist dem Zweifel als Profession. Als „Gottes Korrespondent"[4] kann er nichtsdestotrotz Gott in den Medien verantwortlich zur Sprache bringen, Wirkungsgeschichten des Evangeliums erzählen und durch die journalistische Handhabe der religiösen Sachthematik dienen. Auch jene Reportagen, die im Oktober 2006 unter dem Titel „Die Kraft der Zuversicht. 20 Geschichten, die Hoffnung machen" in der Jubiläumsausgabe von *Geo* publiziert worden sind, können – nicht müssen – letztlich als Wirkungsgeschichten des Evangeliums und damit als beste Christliche Publizistik gewürdigt werden; auch wenn sie nicht im explizit evangelischen Magazin *Chrismon* erschienen sind, das für sich behauptet, „Geo für die Seele"[5] zu sein.

Freilich ergibt sich das Problem, dass mit einer solchen Zuschreibung pastoraler Funktionen der Journalist einer nichtkirchlichen Zeitung oder Rundfunkstation kirchlich vereinnahmt werden könnte. Zudem kann es nicht nur darum gehen, möglichst „weltlich von Gott zu reden"[6] sondern eben auch das Wagnis einzugehen, quasi „göttlich" und das heißt oft sperrig von der Welt zu reden. Die Bestimmung des Grades an Nähe zwischen dem Pfarrer und dem Journalisten hängt nicht zuletzt vom jeweiligen pastoralen respektive journalistischen Leitbild ab. So wie sich die pastoraltheologische Bestimmung zwischen dem Pfarrer als gewichtigem Zeugen und dem missionarisch zurücktretenden religiösen Kommunikator bewegt, schwankt das Pendel in der Journalistik immer wieder zwischen einem normativen Berufsverständnis, das in der starken Tradition der deutschen Meinungspresse des 19. Jahrhunderts wurzelt, und dem angelsächsisch-nüchternen Auftrag zur bloßen Information.

3 Vgl. etwa *Süddeutsche Zeitung* vom 24./25./26.12.1999. Unter der Überschrift „Die Wahrheit der Weihnachtslüge" erläutert Prantl, inwiefern Roberto Benigni mit seinem Film „Das Leben ist schön" (1997) die biblische Weihnachtserzählung neu inszeniert habe.

4 Johanna Haberer, Gottes Korrespondenten. Geistliche Rede in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2004.

5 So Christian Sauer vom *Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt* (Nr. 41/2000) im Ausblick auf das evangelische Nachfolgemedium mit dem späteren Titel *Chrismon*.

6 So das Plädoyer von Hans Jürgen Schultz in dem gleichlautenden Buch, Stuttgart 1963.

Steht das Ideal eines anwaltschaftlichen Journalismus dem Leitbild des Pfarrers als Anwalt der Sache des Evangeliums nahe, so passt die derzeitige Tendenz zum Nutzwertjournalismus[7] eher zur Funktion des Pfarrers als religiösem Zeremonienmeister.

Jede Wahrnehmung verlangt nach Gestaltung. An diesem Punkt könnten Theorie Praxis journalistischer Formen der häufigen pastoralen Formvergessenheit auf der Kanzel Abhilfe leisten. Spielt zwar die Formgeschichte in der Exegese eine große Rolle, finden sich in homiletischen Lehrbüchern kaum Hilfestellungen, was den Umgang mit literarischen Formen betrifft. Erst recht gilt dies für den Gebrauch der vielfältigen journalistischen Formen mit stärker informierender (Nachricht, Bericht, Feature), kommentierender (Kommentar, Leitartikel, Glosse, Rezension) oder erzählender Funktion (Reportage und Porträt). Neben vielfältigen Möglichkeiten, sich beim Verfassen einer Predigt – auch partiell – journalistischer Formen zu bedienen, könnte die journalistische Formkritik der Kanzelrede zudem der Predigtanalyse dienen: So dürfte eine thematisch orientierte Predigt, die über einen Bibeltext informiert, Züge eines Features tragen, während die narrative Inszenierung eines biblischen Textes Elemente der Reportage als konkrete, „sprachgestaltete (Um)Welterfahrung“[8] mit einer dichten Teilhabe am Geschehen aufweist. Der Unterschied zwischen Reportage und Feature besitzt in dieser Hinsicht für eine erneuerte Homiletik auch einen heuristischen Wert.

Die Spannung zwischen den zuletzt genannten journalistischen Formen findet sich nicht zuletzt im Kanon biblischer Texte. So tragen manche erzählenden Perikopen Züge einer Reportage, deren Wurzeln die Journalistik in den antiken Reisebeschreibungen Herodots ausmacht. Demgegenüber erschließen sich paulinische Briefpassagen dem Christen der Mediengesellschaft vielleicht als Feature zum Thema „Sünde“ oder als räsonierender Leitartikel zur Frage „Gibt es eine Auferstehung der Toten?“ Auch ist es in der Bibel, in der Predigt, aber auch im Journalismus und in der Christlichen Publizistik ein Unterschied, ob mit Hiob die Geschichte eines leidenden Menschen vor Gott erzählt wird, oder ob sich der Autor theoretisch, reflektierend der Theodizee-Frage widmet und sich damit formal den drei Freunden Hiobs nähert. Auch für die evangelische Pressearbeit als Handlungsfeld Praktischer Theologie ist die Unterscheidung zwischen narrativem und informierendem Journalismus von fundamentaler Bedeutung. So können Ambivalenzen in der evangelischen Bewertung gesellschaftlicher Probleme häufig besser narrativ als nachrichtlich kom-

7 Vgl. Christoph Fasel, Nutzwertjournalismus, Praktischer Journalismus, Bd. 61, Konstanz 2004.

8 Michael Haller, Die Reportage. Ein Handbuch für Journalisten, Konstanz ^{4}1997, 96, Klammer im Original. Zur Predigt als potenzieller Reportage vgl. Martin Nicol / Alexander Deeg, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2005, 82.

muniziert werden. Als Beispiel aus der *Süddeutschen Zeitung* könnte die Reportage über eine Familie, deren Vater aus seinem Glauben heraus mit der Frage ringt, ob sein behindertes Kind abgetrieben werden dürfe,[9] der Stellungnahme eines Landesbischofs gegenübergestellt werden, demnach kein Mensch das Recht auf ein gesundes Kind habe.[10] – Neben der Predigt könnten die pastorale Trauerrede und damit die Theorie der Kasualien von der journalistischen Form des Nachrufs profitieren, wie sie seit Jahren im Berliner *Tagesspiegel* auch über Nicht-Prominente höchst eindrucksvoll und mit starker Leserresonanz praktiziert wird.[11]

Der Blick auf die Theorie und die Praxis journalistischer Formen birgt einen grundlegenden Vorteil für die Kanzelrede. Das Interview, die Glosse oder die Rezension sind zumindest formal dem Leser der *Bravo* wie dem der *Zeit* unter den Kirchgängern vertraut. Bei der Pfarrerin oder dem Pfarrer vermeiden sie zudem Überforderungsängste, die ein Künstlerparadigma ihnen bereiten kann. Umso auffälliger ist es, dass auch die journalistische Sprache in der Medientheorie wie in der Praxisliteratur einen festen Platz beanspruchen kann, es für die pastorale Praxis jedoch bislang nur ein einziges Handbuch zur „Sprache des Menschen"[12] gibt. So kann ich einem Theologiestudenten nur die, freilich sehr guten, Bücher von Wolf Schneider an die Hand geben.[13] Freilich muss neben den homiletischen Lasterkatalogen, die sprachliche Defizite bemängeln,[14] dann auch die notwendige Kritik an der journalistischen Sprache stehen. Gemeinsam ist der pastoralen wie der journalistischen Sprache die Gefahr, zu stark in moralische Appelle zu verfallen; auch wenn David Hober diese Not anhand Helmut Peukerts Theorie des ethisch-appellativen Redens zur m. E. fragwürdigen rundfunkhomiletischen Tugend macht.[15]

Zentraler Bestandteil jeder Medientheorie und damit auch der Lehre vom journalistischen Beruf ist die Theorie der Nachrichtenwerte.[16] Die empirische Nachrichtenwertforschung kann mit Klischees aufräumen, welche manche pastorale Rede über „die Medien" prägen. Zugleich sind die Nachrichtenwerte als Herausforderungen zu verstehen, sich als Pfarrer

---

9 Vgl. *Süddeutsche Zeitung* am 19.3.2001.

10 Vgl. *Süddeutsche Zeitung* am 16.3.2001.

11 Vgl. David Ensikat (Hrsg.), Was bleibt. 50 Nachrufe auf unbekannte Berliner, Berlin ^{2}2006.

12 Vgl. Albrecht Grözinger, Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991.

13 Zum Beispiel ders.: Deutsch für Kenner. Die neue Stilkunde, München, Zürich 2006.

14 Vgl. Rudolf Bohren, Predigtlehre, München 1972 (§ 23: „Lasterkatalog für Prediger") und aus jüngerer Zeit Winfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen – Basel 2002 (Kapitel 3: „Sprachliche und rhetorische Probleme", 34-48).

15 Vgl. David Hober, Die Radiopredigt, Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik, Praktische Theologie heute, Bd. 25, Stuttgart u. a. 1996, 213ff.

16 Treffender könnte von „Medienwerten" gesprochen werden, da die Selektionskriterien nicht nur der journalistischen Form der Nachricht zu Grunde liegen. Leider hat sich diese Bezeichnung in der Medienwissenschaft bislang nicht durchgesetzt.

oder christlicher Publizist im Sinne einer Selbstaufklärung Klarheit über die eigenen Wahrnehmungskriterien zu verschaffen. Wichtig erscheint mir zunächst die Erkenntnis, dass die journalistischen Selektionskriterien in der Regel durch das Publikumsinteresse gedeckt sind. Bereits in den 1960er-Jahren wiesen Medientheoretiker darauf hin, dass es sich bei den vermeintlich originär journalistischen Selektionskriterien um genuin menschliche Wahrnehmungskriterien handele, die es wahrnehmungspsychologisch als anthropologische Konstanten zu beschreiben gelte.[17] Von kirchlich-theologischer Seite wurden stattdessen Jahrhunderte lang die journalistischen Selektionskriterien wie „Überraschung" oder „Negativität" der Kontinuität der frohen Botschaft diametral gegenübergestellt. Entsprechend konnte zwischen Gottes guter Schöpfung und der schlechten journalistischen Konstruktion von Wirklichkeit polarisiert werden. Doch wäre es billig, das Problem der Theodizee und ihre praktisch-theologischen Herausforderungen mit dem Verweis auf den Nachrichtenfaktor „Negativismus" lösen zu wollen. Zum anderen hat bereits Niklas Luhmann darauf verwiesen, dass neben dem Schaden auch der Erfolg[18] und damit eben auch die „gute Nachricht" einen wichtigen Medienwert darstellen.

Ferner haben bestimmte Nachrichtenwerte, Gesprächswerte und Glaubenswerte schon als Selektionsregeln für die Aufnahme von Geschichten in den biblischen Kanon gedient. Man denke nur an die sensationellen Wunderheilungen des Neuen oder die Kriege und Katastrophen des Alten Testaments. Die empirisch legitimierte Klage über die „Negativität als Nachrichtenideologie"[19] könnte von daher auch auf manche biblischen Texte bezogen werden. Zudem gibt es nicht wenige Pfarrer, die kontrastierend zum hellen Evangelium eine dunkle, negative Folie der Welt als Jammertal zeichnen und sich bei ihrer Selektion des Weltgeschehens quasi am Faktor „Schaden" orientieren. Ruth Ayaß hat dies in ihrer schonungslosen Analyse der Sendereihe „Wort-zum-Sonntag" rundfunkhomiletisch bestätigt.[20] Auch die (nicht nur pastorale) Kritik, dass der Journalismus vorrangig das flüchtige Tagesgeschehen wahrnehmen muss, um gehört zu werden, kann empirisch widerlegt werden. Gerade in der journalistischen Wahrnehmung von Kirche finden sich häufig umfangreiche Reportagen oder Features zu nachhaltigen Dauerthemen, die eben keinen Nachrichtenwert Aktualität im Sinne eines möglichst kurzen

17 Vgl. Johan Galtung / Mari Holmboe Ruge, The Structure of Foreign News. The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crises in Four Foreign Newspapers, in: Journal of Peace Research, Jg. 2 (1965), 64-91.

18 Vgl. ders.: Öffentliche Meinung, in: Wolfgang R. Langenbucher (Hrsg.), Zur Theorie der öffentlichen Kommunikation, München 1974, 27-54, hier: 37.

19 Hans Mathias Kepplinger / Helga Weißbecker, Negativität als Nachrichtenideologie, Publizistik, Jg. 36 (1991), 330-342.

20 Vgl. Ruth Ayaß, Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe, Stuttgart u. a. 1997, 264ff.

„Lag" zwischen Ereignis und Nachricht enthalten.[21] Insofern bin ich skeptisch, ob die Zeit tatsächlich ein gewichtiges Differenzkriterium zwischen Pastoraltheologie und Journalistik darstellt.[22] Gerade Predigten leiden unter der raschen Aufnahme unspezifischer und pauschaler Illustrationen und vermeiden das treffende, konkrete Detail. Demgegenüber sind es häufig Reportagen, die deshalb begeistern und mit Medienpreisen ausgezeichnet werden, weil sie auf minutiöser Recherche und der Ruhe des „gedehnten Blickes" (Wilhelm Genazino)[23] fußen.

Ohne eine grundlegende Akzeptanz der Nachrichtenfaktoren, wie sie das Interesse der Gemeinde als Mediennutzer bestimmt, dürfte es der praktizierten christlichen Publizistik schwer fallen, beim Hörer Relevanz zu beanspruchen. Vor allem die Authentizität christlicher Existenz könnte sich in christlich-publizistischer Perspektive als gewichtiger Nachrichtenfaktor erweisen. Freilich kann es nicht darum gehen, die empirisch ermittelten Nachrichtenfaktoren ungebrochen als pastoraljournalistische oder homiletische Selektionskriterien zu benutzen, um sich Gehör zu verschaffen. Vielmehr muss gefragt werden, welche theologischen Ergänzungen die Selektionsregeln dieser Welt benötigen. So lässt sich mit der Maxime Rudolf Geisendörfers, „Stimme der Stummen" zu sein, nur bedingt ein Medienwert ausmachen. Auch ein Verständnis von Relevanz als einseitiger Fixierung auf das (teils mutmaßliche) Medien- wie Gemeindeinteresse dürfte der Wahrnehmung unbequemer Wahrheiten im Wege stehen und eint Pfarrer und Journalisten als potenzielle (Unheils-)Propheten. Dieser prophetische Blick müsste sich vor allem auf jene Ausschlussmechanismen richten, nach denen die kommunikativen Interessen von Menschen dem Altar der Medienwerte geopfert werden. Dabei muss jedoch zwischen intentionalem Verschweigen und zwangsläufiger, unvermeidbarer Nichtbeachtung unterschieden werden. Auf jeden Fall gehört auch das der Medienwelt Fremde und damit auch den Medienwerten Sperrige zur christlichen Botschaft und damit zur christlichen Publizistik.

---

21 Vgl. Daniel Meier, Kirche in der Tagespresse. Empirische Analyse der journalistischen Wahrnehmung von Kirche anhand ausgewählter Zeitungen, Studien zur Christlichen Publizistik, Bd. 12, Erlangen 2006, 174ff., 289ff.

22 Vgl. Christian Grethlein, Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft, ThLZ.F 10, Leipzig 2003, 73f.

23 So der entsprechende Titel einer Textsammlung des Büchner-Preisträgers, München – Wien 2004.

Marie-Rose Blunschi Ackermann

Die Botschaft der Armen in der Medienkultur

„Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein,
Taube hören, Tote erheben sich – Arme bringen frohe Botschaft!"
(Lk 7,22)

Mit guten Gründen übersetzt die *BIBEL in gerechter Spache*[1] die Verbform *euangelizontai*, die in den meisten Bibelübersetzungen passiv aufgefasst wird, aktiv.[2] In den Evangelien sind es immer wieder arme, gesellschaftlich ausgegrenzte Menschen, welche die Botschaft Jesu weitertragen: die Samariterin am Jakobsbrunnen, die von ihren Blutungen geheilte Frau, der Aussätzige, der umkehrt, um seinen Glauben vor Jesus und dem versammelten Volk zu verkünden. Wie Jesus sind diese Menschen nicht nur Überbringer sondern lebendige Beispiele einer Botschaft, die sich mit drei Worten zusammenfassen lässt: Gott ist Liebe.[3]

Während die Blinden sehen und die Lahmen gehen, werden die Armen in der zitierten Stelle aus dem Lukasevangelium nicht etwa reich, sondern sie bringen frohe Botschaft. Sie haben etwas zu sagen: nicht nur über ihre Probleme oder über die Inkonsequenz und Ungerechtigkeit einer Gesellschaft, die Ausgrenzung und bittere Armut zulässt, sondern auch über Gott. Wenn das stimmt, dann hat die~~ Praktische Theologie zu fragen, wie arme Menschen in einer Kultur, die von sehr unterschiedlichen alten und neuen Medien geprägt ist, überhaupt zur Sprache kommen und was sie in diesem Kontext von Gott mitteilen. Dazu möchte ich auf dem Hintergrund meiner persönlichen Erfahrungen einige Überlegungen beisteuern.

Eine Botschaft, die in die Pflicht nimmt

„Die Armen evangelisieren uns." Diese Aussage beschäftigte mich, seit ich sie in einer Missionszeitschrift zum ersten Mal gelesen hatte. Angeregt von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie suchte ich während meines Studiums nach einer Möglichkeit, in der Schweiz armen Menschen zu begegnen. Ich fand sie 1979 in der Bewegung *ATD Vierte*

1 Ulrike Bail u. a. (Hgg.), BIBEL in gerechter Sprache, Gütersloh 2006.
2 Das Verb steht im Medium wie der Infinitiv *euangelisasthai* in Lk 4,18, der in allen gängigen Übersetzungen aktiv aufgefasst wird. Vgl. Claudia Janssen, Die Autorität der Armen, in: **zeit**zeichen 9/2006, 32-34.
3 Vgl. Joseph Wresinski, Selig ihr Armen, Münster 2005, 117.

Welt[4], einer politisch und religiös nicht gebundenen Nichtregierungsorganisation, in der sich von Armut betroffene Menschen mit anderen zusammenschliessen.

Die Leute, denen ich hier begegnete, hatten eine Botschaft, die ich sonst nirgends zu hören bekam. Bei Bildungstreffen auf lokaler und nationaler Ebene berichteten Väter und Mütter, was es heisst, wenn man als Kind in der Schule nicht hat lernen können, wenn man allzu früh und ohne berufliche Qualifikation ins Arbeitsleben gedrängt worden ist, wenn man unter Vormundschaft steht und in seinen Entscheidungen nicht frei ist, wenn man als unfähig angesehen wird, seine eigenen Kinder zu erziehen.[5] Sie alle hofften, dass ihre Kinder nicht die gleiche Ungerechtigkeit durchmachen müssten, und ich erkannte, dass ich kein Recht hatte, nicht mit ihnen an die ersehnte Veränderung zu glauben. Es ist diese Erfahrung, die ich seither mit dem Wort „Gott" verbinde.

Im Namen anderer sprechen

Als Religionsredaktorin beim Rundfunk suchte ich nach Möglichkeiten, in meinen Sendungen von Armut betroffene Menschen zu Wort kommen zu lassen. 1985, im *UNO-Jahr der Jugend*, bot sich dazu eine Gelegenheit. Anlässlich einer Kundgebung von *ATD Vierte Welt* beim Internationalen Arbeitsamt in Genf konnte ich René, einen jungen Delegierten aus Basel, interviewen. Das Thema der Kundgebung lautete: *„Mit unseren Träumen, mit unseren Händen gestalten wir die Welt von morgen."* Ich dachte dabei auf einer relativ abstrakten Ebene an gesellschaftliche Veränderungen im großen Stil und war überrascht, dass René von ganz konkreten Dingen träumte, die mir beinahe banal erschienen: eine Lehrstelle finden, arbeiten, eine Familie gründen. René hatte sich zusammen mit anderen Jugendlichen auf seine Rolle als Delegierter vorbereitet. So legte er im Interview nicht einfach seine persönlichen Probleme dar, all die Hindernisse, die sich der Verwirklichung seiner Träume in den Weg stellten, sondern konnte als Zeuge auftreten für die Leiden und Hoffnungen zahlreicher junger Menschen in ähnlichen Situationen.

Kultur in Bruchstücken

Von anhaltender Armut geprägte Menschen haben ein spezifisches Wissen, gerade weil ihnen der Zugang zur Welt der anderen verwehrt ist. Kumulierte Entbehrungen in verschiedenen Bereichen (Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Bildung, Einkommen,...), vor allem aber der negative Blick,

4 Informationen über *ATD Vierte Welt* finden sich auf der Internetseite www.atd-fourthworld.org.

5 Vgl. Hélène Beyeler-Von Burg, Schweizer ohne Namen. Die Heimatlosen von heute, Treyvaux 1985.

der auf ihnen lastet, hindern sie daran, an der Kultur ihrer Umgebung teilzuhaben. Sie haben nicht einfach eine andere Kultur, sondern machen die Erfahrung, von jeder anerkannten Kultur ausgeschlossen zu sein oder diese nur in Bruchstücken vermittelt zu bekommen und als Menschen ihrem Leben dennoch Sinn geben zu müssen. Joseph Wresinski formuliert es so:

„Ohne Familie kann der Mensch nichts weitergeben, ohne Geschichte kann er sein Bewusstsein nicht entwickeln, ohne Arbeit kann er nichts schaffen, ohne Bürgerschaft ist er ohne Zugehörigkeit, ohne Spiritualität kann er von Gott nur träumen. (...) Er ist weiterhin ein Mensch und verfügt über Wissen und Kultur, aber beide sind angeschlagen und bruchstückhaft, und er wird damit keinen Platz in der Welt bekommen."[6]

Die Bewegung *ATD Vierte Welt* geht davon aus, dass die Sichtweise der Armen und Ausgegrenzten unbedingt einbezogen werden muss, damit das Zusammenleben in der Gesellschaft gelingen kann. Durch verschiedene Einrichtungen im soziokulturellen Bereich bietet sie bitter armen Menschen die Möglichkeit, ihr eigenes Wissen gemeinsam zu formulieren, es mit anderen Erfahrungen und Erkenntnissen zu konfrontieren und Schlüsse daraus zu ziehen. So sucht sie die Voraussetzungen zu schaffen, damit die am stärksten Ausgeschlossenen, ihre Stimme und ihre Sicht der Dinge in die Öffentlichkeit einbringen können.

Die Prioritäten umkehren

ATD Vierte Welt entstand vor 50 Jahren in einer Elendssiedlung bei Paris. Ihr Gründer, Joseph Wresinski (1917-1988), lebte als Priester unter den obdachlosen Familien, die dort untergebracht waren. Von der Spiritualität der Arbeiterpriester geprägt, wollte er unter den Armen „verschwinden", um für das Evangelium Zeugnis abzulegen. Seine persönliche Lebenserfahrung als Kind einer gesellschaftlich geächteten Immigrantenfamilie hatte seinen Blick geschärft für Menschen, die durch ein bitteres Leben so gezeichnet waren, dass sich auch die Armen lieber von ihnen distanzierten. Solche Menschen fanden selbst in den Kirchen nur schwerlich einen Platz. Unter ihnen hoffte er dem „bitter armen Jesus" zu begegnen. Von ihnen ließ er sich auch leiten, um unter den Familien, für die er als Seelsorger zuständig war, Gemeinschaft zu stiften. Um Armut und Ausgrenzung wirksam zu bekämpfen, trat er für eine Umkehrung der Prioritäten ein.

„Die geforderte Veränderung besteht darin, die Würde der Armen ganz

6 Joseph Wresinski, Culture et grande pauvreté (Cahiers Wresinski N° 7) Paris 2004, zitiert in: Marie-Rose Blunschi Ackermann / Joseph Wresinski, Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs (Praktische Theologie im Dialog 28) Freiburg i. Ue. 2005, 51f.

ernst zu nehmen, ihr Denken als Richtschnur für unsere Politik zu nehmen und ihre Hoffnung als Richtschnur für jegliches Handeln."[7]

Im Namen des französischen Wirtschafts- und Sozialrats legte Joseph Wresinski 1987 einen Bericht und Empfehlungen vor, die diese Umkehrung der Prioritäten für die verschiedenen Bereiche politischen Handelns konkretisieren.[8] Er geht die Problematik aus der Perspektive der Menschenrechte an und entwirft Leitlinien für eine globale, kohärente und prospektive Politik in Partnerschaft mit den Ärmsten.

Der 17. Oktober – ein Tag, an dem die Ärmsten zu Wort kommen

Um dieser Forderung Nachdruck zu verleihen, versammelte Joseph Wresinski Verteidiger der Menschenrechte aus aller Welt. Am 17. Oktober 1987 weihten sie auf dem Trocaderoplatz in Paris zu Ehren aller Opfer von Hunger, Unwissenheit und Gewalt eine Gedenktafel ein. Ihre Inschrift erinnert an die grundlegende Einheit der Menschheit und erklärt die vom Elend Niedergedrückten zu deren Garanten:

„Wo immer Menschen dazu verurteilt sind im Elend zu leben, werden die Menschenrechte verletzt. Sich mit vereinten Kräften für ihre Achtung einzusetzen ist heilige Pflicht."[9]

Seither kommen am 17. Oktober allerorten immer mehr Menschen zusammen, um öffentlich ihrem Willen Ausdruck zu geben, mit der Fatalität des Elends zu brechen. Die Veranstaltungen zum *Welttag zur Überwindung von Armut und Ausgrenzung* bieten betroffenen Menschen Gelegenheit, aktiv am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen und ihre Botschaft einzubringen, sei es über Medien wie Video, Zeitung, Internet, Fernsehen, Radio oder im Rahmen einer öffentlichen Versammlung. Für viele ist dies eine prägende Erfahrung:

„Nur selten hat man Gelegenheit, über seine Armut zu sprechen, ohne sich dafür schämen zu müssen. Als ich alle diese Familien da so zusammen sah und mich neben diese Leute setzte – etwas, was ich sonst nie gewagt hätte, als ich laut zu all diesen Menschen sprach, hat mir das sehr viel Mut gemacht, Kraft gegeben. An diesem Tag habe ich gespürt: Diese Menschen wollen, dass man uns beachtet."[10]

---

7 Joseph Wresinski, Die Armen sind die Kirche, Zürich 1998, 216.

8 Conseil Economique et Social, Grande Pavreté et précarité économique et sociale. Rapport présenté par M. J. Wrésinski, Journal Officiel de la République Française, 28 février 1987.

9 Vgl. Joseph Wresinski, Die ärmsten Menschen zeigen, dass die Menschenrechte unteilbar sind, Paris 1996.

10 Die Aussage stammt aus einer breit angelegten Konsultation zur Wirkung des 17. Oktober, s. www.oct17.org/site/IMG/pdf/Solidaritatserklarung-de.pdf.

Armut und Ausgrenzung – eine Verletzung der Menschenrechte

Seit dem *Weltsozialgipfel* von 1995 in Kopenhagen hat sich in der internationalen Staatengemeinschaft die Einsicht durchgesetzt, dass Armut und soziale Ausgrenzung sich weiterhin auf alle Länder der Erde erstrecken und dass sie eine Verletzung der Menschenrechte darstellen. Nichtregierungsorganisationen wie die internationale Bewegung *ATD Vierte Welt* haben zu dieser Bewusstwerdung wesentlich beigetragen. Die Subkommission der Menschenrechte bei der UNO in Genf definiert Armut heute als „die Lage, in der sich ein Mensch befindet, dem anhaltend oder dauerhaft die nötigen Ressourcen, Mittel und Wahlmöglichkeiten, die nötige Sicherheit und Macht fehlen, um in den Genuss eines ausreichenden Lebensstandards und anderer bürgerlicher, kultureller, wirtschaftlicher, politischer und sozialer Rechte zu kommen."[11]

Im August 2006 hat diese Subkommission Richtlinien verabschiedet, um die Menschenrechte für arme und ausgegrenzte Menschen wirksam zu machen. Diese Richtlinien betonen die Unteilbarkeit und Interdependenz der Rechte und die Pflicht der Staaten, den Ärmsten die Beteiligung an den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen zu ermöglichen. Sie sprechen den „Kommunikationsmitteln und Bildungssystemen eine Schlüsselrolle in den Diskriminierungs- und Stigmatisierungsprozessen und folglich auch bei der Bekämpfung dieser Phänomene" zu.

Die Verantwortung der Medienschaffenden

Mittellose und bildungsferne Menschen haben nicht nur weniger Zugang zu den Informationen, die in den Medien verbreitet werden. Sie können auch ihr Recht auf Gegendarstellung nicht wahrnehmen, wenn falsch über sie berichtet wird, und haben kaum Möglichkeiten, sich gegen Verletzungen ihrer Privatsphäre zu wehren. Umso wichtiger ist es, dass die Medienschaffenden ihre Lage kennen und sich bewusst sind, welche Konsequenzen ihre Berichterstattung für sie haben kann.

Bei einer Begegnung zwischen Mitgliedern von *ATD Vierte Welt* und Medienschaffenden in Frankreich nannten die von Armut Betroffenen Gefahren, die Aussenstehenden nicht ohne weiteres bewusst sind:[12] Ein Fernsehbericht prangert die unzumutbaren Wohnverhältnisse einer Familie an. Eine Ratte, die dabei unverhofft durchs Bild huscht, kann die Wegnahme der Kinder zur Folge haben. Organisationen von

11 Projet de principes directeurs „Extrême pauvreté et droits de l'homme: les droits des pauvres", in: Revue Quart Monde N° 200 (2006), 30-38, 30 (Übersetzung M. B.).

12 Vgl. Blandine Grosjean, Pauvreté, une question de dignité, in: Revue Quart Monde N°196 (2005), 55-56 ; Les échos de ‚la Cave', Université populaire – Quart Monde Ile-de-France, 27. September 2005.

Armutsbetroffenen erhalten bei der Mitternachtsmesse einen Ehrenplatz in der vordersten Reihe der Kathedrale. Am nächsten Tag sieht eine Frau unter ihrem Bild in der Zeitung die Legende: „Die Armen der Gesellschaft in der Mitternachtsmesse". Dermassen stigmatisiert traut sie sich während einer Woche nicht aus der Wohnung.

Medienschaffende engagieren sich

Oft tendieren die Medien dazu, die Bewohner benachteiligter Viertel in einem schlechten Licht darzustellen. Sie berichten über sie nur Negatives und lassen sie selber gar nicht zu Wort kommen. Journalistinnen und Journalisten, die respektvoll über arme und ausgegrenzte Menschen berichten, können deren Bild in der Öffentlichkeit verändern und ihre Mitbürger und Mitbürgerinnen zum Einsatz gegen menschenverachtende Verhältnisse motivieren.

Gemäß Jürg Meyer, Journalist bei der *Basler Zeitung*, hat die Begegnung von Medienschaffenden mit von Armut betroffenen Menschen in der Schweiz wesentlich zur Durchsetzung berufsethischer Grundsätze zum Schutz der Privatsphäre beigetragen.[13] Jürg Meyer hat als Student mehrere Sommer mit Joseph Wresinski im Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand verbracht und sich dabei dessen Sichtweise der Armut zu Eigen gemacht. In den siebziger Jahren brachte er das Fortbestehen der Armut in der Schweiz mit Zeitungsartikeln und einem Buch[14] an die Öffentlichkeit. Menschen in ähnlichen Situationen, wie er sie schilderte, reagierten darauf mit Leserbriefen, die zu einer neuen Informationsquelle für einen anwaltschaftlichen Journalismus wurden. Von den Betroffenen lernte er Vorsicht bei der Veröffentlichung, um negative Konsequenzen zu vermeiden. Einmal wandte sich eine Frau an ihn, weil ihre sechs Kinder in einem Heim platziert werden sollten. Als er den Fall zu recherchieren begann, überprüften die zuständigen Behörden ihren Entscheid und die Kinder konnten in ihrer Familie bleiben, ohne dass er eine Zeile dazu veröffentlichte. Durch seinen persönlichen Einsatz, um den Ausgegrenzten Gehör zu verschaffen, prägte dieser Journalist nach und nach auch die Haltung seiner Zeitung. Dies zeigte sich etwa darin, dass der beste Kulturredaktor den Auftrag übernahm, anlässlich einer Pressekonferenz über das Werk einer von Armut betroffenen Frau zu berichten: einen Wandteppich mit 196 Bildern zum Leben von Joseph Wresinski. Er ließ die Künstlerin ausführlich zu Wort kommen und stellte sie als eine Frau dar, die Armut und Ausgrenzung aus Erfahrung kennt und sich gegen die Fatalität des Elends zur Wehr setzt.

13 Jürg Meyer, Les médias face aux sans voix; in: Jona Rosenfeld / Bruno Tardieu, Artisans de démocratie. De l'impasse à la réciprocité: comment forger l'alliance entre les plus démunis et la société?, Paris 1998, 97-108.

14 Jürg Meyer, Armut in der Schweiz, Zürich 1974.

Eine wechselseitige Beziehung herstellen

Aus solchen Erfolgsgeschichten *(success stories)* lassen sich verschiedene Erkenntnisse gewinnen zur Frage, wie arme und ausgegrenzte Menschen in unserer von Medien geprägten Kultur zur Sprache kommen können.[15] Soziale Ausgrenzung liegt vor, wenn eine Institution zu bestimmten Personen oder Gruppen eine Beziehung unterhält, die diese herabsetzt und keine Wechselseitigkeit zulässt, und wenn sie dieses Vorgehen als selbstverständlich begreift. Die Institution – in unserem Fall die durch die Medien konstituierte Öffentlichkeit – glaubt, dass sie von den Ausgeschlossenen nichts erwarten kann, die Ausgeschlossenen glauben, dass sie von der Institution nichts erwarten können. Engagierte Menschen können diese blockierte Situation überwinden, indem sie Verbindungen schaffen zwischen Personen innerhalb der Institution und Personen, die durch die Art, wie die Institution funktioniert, ausgegrenzt werden. Sie besinnen sich auf Grundsätze der Institution und unternehmen Schritte, um diese für alle zur Geltung zu bringen. Durch die Herstellung einer wechselseitigen Beziehung mit den Ausgegrenzten bringen sie die Institution ihren eigenen Idealen und Zielsetzungen näher. Dabei orientieren sie sich an bestimmten Leitlinien:

1. Gemeinsam eine Sprache schaffen, die sowohl für die Ausgeschlossenen als auch für die Ausschließenden Sinn hat: Es geht darum, Worte zu finden, die das Leiden nicht verharmlosen, aber auch niemanden verurteilen, Worte, die den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückgeben und denen, die sie ausgeschlossen haben, einen Weg auftun.

2. Das Beste mit den Ärmsten teilen: Es braucht keine Sondermaßnahmen für die Armen. Vielmehr geht es darum, das Beste so mit den Armen zu teilen, dass es allen zugute kommt. Die Bewusstwerdung dass die Armen die gleichen Bedürfnisse haben wie wir, setzt die besten Kräfte in uns frei. Eine Strategie, die sich mit halben Maßnahmen zufrieden gibt, weil es dann schneller geht, wirkt viel weniger motivierend.

3. Handlungsspielräume suchen: Die Armen haben keine Macht, um anderen etwas vorzuschreiben. Sie können den Mitmenschen ihre Anliegen und Forderungen vorlegen. Aber diese müssen selber sehen, welche Handlungsmöglichkeiten und Freiheiten sie haben. Deshalb ist es wichtig, Räume zu schaffen, in denen von Armut betroffene und andere Menschen frei miteinander denken und handeln können.

Zeit ist eine wichtige Ressource in diesem ganzen Prozess. Die Öffentlichkeit und die Medien sind gefordert, den Kampf gegen das Elend

15 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Rosenfeld / Tardieu a.a.O., 255-292. In dem Buch werden zwölf Erfahrungsberichte aus unterschiedlichen Institutionen, wie z. B. Schule, Rechtswesen, Handwerksbetrieb, Pfarrei, in drei Kontinenten analysiert.

nicht in Form von spektakulären Notmaßnahmen zu präsentieren, sondern den hartnäckigen bürgerschaftlichen Einsatz zum Knüpfen von Verbindungen zu würdigen.

Die Armen bringen frohe Botschaft

Arme, ausgegrenzte Menschen melden sich im Rahmen der Medienkultur zu Wort. Was teilen sie dabei von Gott mit? In den beschriebenen Prozessen spielt die direkte Begegnung zwischen „integrierten" und ausgegrenzten Menschen eine entscheidende Rolle. Die Erkenntnis, dass vom Elend gezeichnete Menschen trotz allem Leiden und aller Mühsal vollwertige Menschen mit einer unendlichen Würde bleiben, führt ihre Mitmenschen dazu, ihrer eigenen Hilflosigkeit und der Zerbrechlichkeit ihrer Institutionen ins Gesicht zu sehen ohne Angst, davon zerstört zu werden. Dies eröffnet neue Horizonte und setzt verborgene menschliche Potentiale frei, um mit den Ausgeschlossenen an der Überwindung der scheinbar ausweglosen Situation zu arbeiten.[16] Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Weltanschauungen bezeugen, dass die Partnerschaft mit den Armen sie und ihre Institutionen nicht etwa am Vorwärtskommen gehindert hat, sondern sie im Gegenteil dazu gebracht hat, weiterzugehen, als sie sich das je erträumten. Diese Erfahrung lässt sich mit Henning Luther[17] als „religiös" qualifizieren. In christlicher Optik verkörpern die gesellschaftlich Ausgegrenzten so die Zusage Gottes: „Da! neu mache ich alles!" (Offb 21,5) Sie laden uns ein, diese Zusage gemeinsam zu realisieren. Ist das etwa keine frohe Botschaft?

16 Vgl. Rosenfeld / Tardieu, a.a.O., 256.

17 Vgl. Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 107-112.

Zwischen Medium und Medien
Religion und Öffentlichkeit

Kompetenz

Stefan von der Bank / Burkhard R. Knipping
Peter Zimmerling
Tobias Kläden

Stefan von der Bank / Burkhard R. Knipping

Menschendienliche Medienkompetenz

Eine kirchliche Aufgabe nach Innen und Außen

Das Thema „Religion und Konfession in den Medien" wird vielfältig untersucht. Entgegen vielen kritischen Positionen will dieser Beitrag die Medien aufgrund ihrer Nutzbarkeit sehr positiv werten; denn die Medien sind ein bedeutsames Forum zur Präsentation der Kirche sowie des Christ-Seins. Sie bieten eine Öffentlichkeit für das christliche Zeugnis bzw. für die Verkündigung. Deshalb sind sie wertzuschätzen.
Dieser positiven Sichtweise auf die Medien wird sicherlich widersprochen. Aber in der kirchlichen Praxis ist längst sehr konkret geworden, dass Medien wie Zeitungen, Fernsehen, Internet genutzt werden, um die Botschaft öffentlicher zu machen.

Medien als Wege zu den Menschen

Besonders Papst Johannes Paul II. hat durch zahlreiche Schriften, durch Reisen, Audienzen, Reden und Aktionen (z. B. die Weltjugendtage) nicht nur international agiert, sondern sich auch der Medien – insbesondere der nicht-kircheneigenen Medien[1] – bedient. Durch deren Reichweiten hat er sich einen Kommunikationsweg zu allen interessierten Menschen, zu den Christinnen und Christen und damit zu seinen eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geschaffen.
Vielleicht war es eine unbewusste Vorgehensweise von Papst Johannes Paul II., aber es war eine sehr kluge. Er hatte die Kompetenz, die Botschaft Jesu Christi wie auch seine Anliegen den Medien als bedeutsam für die mediale Weitergabe nahe zu legen. So wie es aussieht führt Papst Benedikt XVI. diese kompetente Vorgehensweise seines Vorgängers auf seine positive Art weiter.
Da nun alle Christinnen und Christen beauftragt sind, die Frohe Botschaft weiterzugeben, wenngleich in unterschiedlicher Weise und an unterschiedlichen Stellen, ist es nicht allein Aufgabe der obersten Kirchenspitze, Medien für die Verkündigung der Botschaft und für die Verbreitung kirchlicher Anliegen zu nutzen. Alle Ebenen der Kirche und jede Christin und jeder Christ ist gefordert, Medien als öffentlich wirksamen Weg des

1 Die Bedeutungsbreite des Begriffs „Medien" ist sehr groß: vom Internet zum Werbeplakat, von Fernsehen und Radio bis Zeitung und Newsletter, vom mit Logo gekennzeichneten „give-away" bis Flyer. Wir beziehen uns hier, soweit nicht anders angezeigt, auf alle Instrumente, über die eine Information in eine Öffentlichkeit, die Medien wahrnimmt, gebracht werden kann.

Zeugnisgebens zu nutzen. Dieses Mittun im medialen Bereich verlangt eine besondere Fähigkeit: die so genannte „Medienkompetenz".

Medienkompetenz – eine wichtige Fähigkeit

Der Begriff Medienkompetenz beinhaltet vier Aspekte:

1) Rezeptionskompetenz, die sich in vier Vorgänge unterteilt: Der Mensch in der Mediengesellschaft sollte wissen, welche Informationen er benötigt, wie er vorhandene Informationen bewertet und damit die Spreu vom Weizen trennt (Identifikationskompetenz). Er sollte wissen, wie er sich orientieren kann in einer sich dynamisch entwickelnden Medienkultur und wo er die benötigten Informationen findet (Aneigungskompetenz). Er sollte wissen, wie er Wissensbestände immer wieder aktualisiert (Abgleichungskompetenz) und was er aufgrund seiner Wissensbestände machen kann (Anwendungskompetenz).

2) Didaktische Kompetenz: Der Mensch kann Medien als Instrument bzw. als Methode gebrauchen, um anderen Menschen Bildung zu ermöglichen bzw. um an sie Lerninhalte zu vermitteln. Beispiele sind der Einsatz von Filmen im Unterricht, die Inhaltsanalyse von Zeitungsberichten oder der Bildeinsatz in geistlichen Besinnungen.

3) Nutzungskompetenz: Der Mensch vermag sich der Medien und ihrer Möglichkeiten zu bedienen, um seinen eigenen Themen, Anliegen und Aussagen mehr Verbreitung und Bekanntheit zukommen zu lassen. Dazu bedarf der Mensch einer inneren Bereitschaft wie auch besonderen Verantwortlichkeit sich selbst wie auch den Themen gegenüber.

4) Technische Kompetenz: Um seine Themen den Medien als verwendbaren Inhalt anbieten zu können, benötigt der Mensch bestimmte Fähigkeiten oder Arbeitstechniken. Erst diese Techniken ermöglichen ihm ein erfolgreiches Nutzen der Medien.
Derjenige Mensch, der in der Lage ist, diese Einzelkompetenzen bzw. eine Medienkompetenz zu entwickeln, ist fähig, sein Wissen und seine Anliegen gezielt und entsprechend den Anforderungen einer Mediengesellschaft einzusetzen.[2] Aber Medienkompetenz darf nicht nur funktionalistisch[3] verstanden werden, sondern diese Kompetenz soll „eine

2 Hier erhält auch das Schlagwort „lebenslanges Lernen" Gewicht. Denn in der schnell veränderten, dynamisierenden Medienkultur wird die Fortentwicklung erworbener Kompetenzen immer neu angefragt werden und die Herausforderungen beständiger Weiterentwicklung zunehmen.

3 Entsprechend charakterisiert beispielsweise Norbert Schneider, Direktor der Landesmedienanstalt NRW, „Medienkompetenz" wie folgt: „Sie [Medienkompetenz] ist nicht einfach eine Fertigkeit, wie die Begründung und das Praktizieren von Tischsitten. (...) Sie ist eine Haltung." (Norbert Schneider, Wege der Landesmedienanstalten zur Medienkompetenz. Rede auf dem *MedienColloquium* der LPR Rheinland-Pfalz am 15.5.2003. (http://www.lfm-nrw.de/downloads/redeschneider-15052003.pdf).

Weise gelungenen In-der-Welt-Seins im Horizont gelebten Lebens insgesamt"[4] ermöglichen. Medienkompetenz gehört somit zu den Fähigkeiten einer ausgereiften Persönlichkeit *in* der Mediengesellschaft: Sehen, hören und wahrnehmen können, bewerten und selektieren, Kenntnisse entwickeln, entscheiden und handeln können und sich verantworten – das sind Fähigkeiten, die menschlich sind und die in der heutigen Gesellschaft auch auf Medieninformationen zu beziehen sind. Medienkompetenz ermöglicht Menschen, sich zu beteiligen am Geschehen in der Welt und am Gestalten der Welt und insbesondere Einfluss zu nehmen auf das Geschick anderer Menschen. Letzteres aus christlichem Anspruch heraus möglichst positiv bzw. lebensfördernd.

Medienkompetenz – ein Anliegen für alle

Die so eben genannte „Eigenheit der Medienkompetenz" macht es wünschenswert, dass sich möglichst alle Menschen diese Kompetenz aneignen können. Mit Blick auf die Kirche ist deshalb zu folgern, dass diese Medienkompetenz in der Kirche weitgehend gegeben sein bzw. sich über alle Ebenen der Kirche erstrecken muss: vom Papst der katholischen Weltkirche bis zu den Christinnen und Christen in der Kirche am Ort bzw. vom Präsidenten des Weltkirchenrats über den Präses der EKD bis zu den Christinnen und Christen in der Kirchengemeinde! Auch die letzte oder besser: die räumlich naheste Ebene ist wichtig, denn vor Ort muss an konkreten Personen – Seelsorgerinnen und Seelsorgern und Kirchenmitgliedern – erkennbar sein, was glaubwürdig ist und damit überzeugend für das Christentum und Christ-Sein wirbt.
Für die Kirche am Ort sind die Medien von höchster Bedeutung (wie ähnlich die Kirche am Ort als lokal oder regional Handelnde für die Medien wichtig ist[5]). Über Zeitung, Radio und Internet können Seelsorgerinnen und Seelsorger sehr präsent sein. Sie erhalten vermittels Medien weitere Formen der Verkündigung, haben mehr Wege zu den Menschen und erreichen mehr Menschen und ganz andere Zielgruppen als im Kirchengebäude. Zwar sind die Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht als unmittelbar gegenüberstehender Mensch präsent, sondern nur vermittelt. Doch für den Kontakt, für die Verbundenheit, für die Weiterführung bestehender Beziehung und für die Vermittlung von Informationen und insbesondere für die Verkündigung ist eine permanente körperliche Anwesenheit des Verkündigenden keine Voraussetzung.

---

4 Dieter Baacke, Medienkompetenz als zentrales Operationsfeld von Projekten, in: Dieter Baacke u. a. (Hgg.), Handbuch Medien: Medienkompetenz. Modell und Projekte. Bundeszentrale für politische Bildung. (http://www.medienpaedagogik-online.de/mk/00381/).

5 Medienmacher orientieren sich an der Maxime: „Lokales kommt immer gut an". Bei Tageszeitungen haben Nutzungsanalysen ergeben, dass der Lokalteil einer Tageszeitung zuerst und ganz gelesen wird.

Was für die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gilt, gilt für alle Christinnen und Christen: Auch sie können und sollten die Medien zur Veröffentlichung der christlichen Botschaft und zum Bekanntmachen von Anliegen nutzen. Selbst die Bekanntgabe einer Gemeinde-Aktion hat hohe Wichtigkeit und große Wirkung; denn ein Gemeindemitglied, das wegen der Aktion in den Medien mit Vor- und Nachname, mit Angabe der ehrenamtlichen Funktion in der Gemeinde zitiert wird, gibt immer implizit und manchmal explizit ein persönliches Zeugnis ab. Nämlich: „Ich stehe für dieses christliche Anliegen ein, weil ich als Christin oder Christ diesen und jenen Anlass dafür habe, der in der Frohen Botschaft gründet."
Damit allen Christinnen und Christen diese Nutzung der Medien möglich ist und ihnen die Beteiligung an der medial geschaffenen Öffentlichkeit gelingt, benötigen sie Medienkompetenz als Nutzungs- und technische Kompetenz.

Medien nutzen? Vorbehalte gegenüber der PR-Arbeit

Das Mitwirken in der medial geschaffenen Öffentlichkeit wird oft auf die PR-Arbeit reduziert und von vielen Christen kritisch betrachtet. Es gibt zwei Einsprüche gegen die PR-Arbeit der Kirche: Die Kritik richtet sich a) allgemein gegen die Mediengesellschaft und b) gegen die Eigenheit der Medien.

a) Entgegen aller Kritik an der Mediengesellschaft ist festzuhalten: Wer Informiertheit und gesellschaftliche Beteiligung befürwortet, muss eingestehen, dass in einer Mediengesellschaft etwas sehr Gutes geschieht. Denn in ihr stehen Informationen und Unterhaltung in vielfacher Weise und sowohl inhaltlich wie auch formal verschieden zur Nutzung bereit und sind zunehmend leichter erreichbar für interessierte Menschen. Dieser Umstand nimmt die Kirche und ihre Christinnen und Christen in die Verantwortung und in die Pflicht: Es gilt, selbst gute Informationen beizutragen und selbstbewusst die Botschaft öffentlich zu vertreten.
Zudem wird als störend oder hinderlich empfunden, dass in einer Mediengesellschaft die Vermittlung von Informationen und Bedeutungen wenig über Autoritäten und kaum noch über Institutionen läuft, sondern über die Medien.[6] In der Folge lassen Menschen – nicht alle, aber die zahlenmäßig großen Milieus – zunehmend nur als belangvoll oder als wirklich gelten, was ihnen über die Medien – ihrem Hauptzubringer von

6 Deshalb achten politisch Agierende auf die große Präsentierbarkeit ihrer eigentlich kleinen Vorhaben, um das Anliegen und auch sich selbst in der medialen Öffentlichkeit präsent zu machen oder zu halten. Heutzutage dienen dazu genau abgestimmte Kampagnen. Altbekanntes Instrument ist das politische „Sommertheater". Wie sehr sich Wahrnehmung und Bewertung von der medialen Präsens von Personen abhängig machen, belegen die Umfragen zur Beliebtheit wie auch Bekanntheit von Politikern: Wer medial präsent und gut war, ist Spitzenreiter.

Information – vermittelt wurde.[7] Da nun nur das, was konkret erfahrbar ist – was für viele Menschen zunehmend geringer wird – oder medial vermittelt wird, bekannt, vertraut und beliebt ist, muss sich Kirche, die eine Verkündigende sein will, und müssen sich Christinnen und Christen, die meinen, dass sie eine Glaubensbotschaft weitergeben können, die eben nicht nur für sie selbst lebenswichtig ist, auf diesen ganz normalen, alltäglichen Einschätzungsprozess in der Mediengesellschaft einstellen. D. h. sie müssen mitwirken in und über die Medien.[8]

b) Um die eigene Reserviertheit gegenüber den Medien zu legitimieren, wird die Eigenwilligkeit der Medien herausgehoben: Die eigene Mitteilung, die eigene Verkündigung, das eigene Zeugnis klingt im Radiobeitrag anders als selbst gesprochen, der eigene Text mutet in der Zeitung oder im Internet anders an als auf dem eigenen Papier. Als verfälscht, schreierisch aufgemacht oder verkürzt bewertet man, was man laut Medien von sich gegeben haben soll. Verstört, verärgert bis gekränkt verzichtet man in der Folge auf die Medienarbeit.[9] Die Reaktion ist verständlich, aber leider unzureichend. Denn jedes kommunikative Signal, das eine Person von sich (weg-)gibt, unterliegt mit der organischen Lösung vom menschlichen Sender sofort zweifacher – physischer und intentionaler – Veränderung.[10] Und so erfährt auch das durch ein Medium gesendete Signal immer Veränderungen. Hier allerdings nicht nur Bedeutungsveränderung durch Lesende oder Hörende, sondern auch durch den Journalisten bzw. Redakteur, der sein Medium mit Informationen bestückt.[11]

---

7 So sind vielen Fernsehguckern die Schauspieler einer Soap bekannter und bedeutsamer als der Hausnachbar.

8 Wer diesen Schritt wagt, stellt – vielleicht überrascht – fest: Die Medien wie auch die Mediengesellschaft ist offen für die Darlegung der christlichen Botschaft, weil sie offen ist für Informationen.

9 Gegen weitere Versuche der PR-Arbeit werden dann zusätzliche Gründe ins Feld geführt. So sei das mediale Umfeld, in dem Kirche und Christ-Sein in den Medien auftaucht, untragbar: Zwischen Politikskandal und Unternehmenspleite, zwischen Beziehungsdrama, Mord und Filmsternchen will mancher sein Thema nicht wieder finden.

10 Physikalische Veränderungen: Der Schall wird schwächer, die gesprochenen Worte werden unhörbarer. Das Handzeichen wird mit zunehmender Entfernung unklarer, da weniger erkennbar. Rezeptionsbedingte Veränderungen: Geschriebene Worte oder gemalte Zeichen müssen sich der Interpretation des Lesers/Sehers unterziehen, und seine Interpretion ist nicht identisch mit der Autor-Intention. Auch Gesprochenes erfährt im Rezeptionsvorgang des Hörers viele Veränderungen.

11 Womit das Medium bestückt wird und wie, ist abhängig von dem Medium und den Vorgaben des Medien-Unternehmens. In dem Zusammenspiel vieler Faktoren wie Medien-Art (Print, E-Print/Internet, TV, Radio), seinen formalen Bedingungen der Darlegung (optisch, akustisch, Dauer oder Länge,...), dem inhaltlichen Anliegen des Medien-Unternehmens (wie Verlag, Sendeanstalt,...), dem wirtschaftlichen Interesse des Medien-Unternehmens, der Kunden- bzw. Zielgruppe, den vermuteten Interessen der Kunden- bzw. Zielgruppe und der Einschätzung der Konkurrenzmedien in inhaltlicher und wirtschaftlicher Hinsicht wird von den Redaktionen des Mediums die Handhabung (Auswahl, inhaltliche Darlegung, Gestaltung) von medial verwertbaren

Deshalb greift der Rückzug aus der Medienarbeit zu kurz, und sind Vorwürfe an die Journalisten oder eine Diffamierung der Medien nicht hilfreich. Jede mit PR-Arbeit betraute Person kann sich auf die Bedingungen der medialen Kommunikation einstellen, wie man es auch bei der Direktkommunikation selbstverständlich macht: Ist der Hörer weit entfernt, wird lauter gerufen. Sollen also mit Medien mehr Menschen erreicht werden, müssen die Medienbedingungen berücksichtigt werden. Die dazu notwendige Kompetenz müssen Menschen durch Bildungsarbeit entwickeln können.

Medien kompetente Menschen beeinflussen Medien

Christinnen und Christen, die das System „Medien" verstanden haben und die auch Techniken der Public Relations-Arbeit[12] vermittelt bekommen haben, nehmen starken Einfluss auf die Medien.
Durch ihre Medienkompetenz sind Christinnen und Christen fähig, eine bessere Präsens des Christ-Seins und der Kirche in den Medien zu erreichen. Durch gute Informationszulieferung von Christinnen und Christen und von kirchlich Verantwortlichen werden die Medien angefragt bis aufgefordert, diese Informationen zu berücksichtigen. Das verändert kurzbis mittelfristig den Inhalt der Medien.
Auf mittel- und langfristige Sicht werden sich aufgrund aktiver und medienkompetenter Menschen sicherlich auch die Medien verändern: Verbessert sich nämlich die Medienkompetenz ihrer Kunden bzw. vieler Nutzerinnen und Nutzer – darunter auch die Christinnen und Christen – und die PR-Kompetenz der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeiterinnen und -arbeiter (hauptberufliche wie ehrenamtliche), werden die Medien herausgefordert sein, sich zugunsten dieser kompetenten Kunden und Nutzer zu verändern und für ihre redaktionelle Arbeit neue Maßstäbe zu formulieren.
Darum kommt der Bildungsarbeit zur „Medienkompetenz" bzw. der kirchlichen Bildungsarbeit besondere Bedeutung zu: Sie macht das System Medien interessierten Christinnen und Christen verständlich wie sie ihnen auch die Techniken der PR-Arbeit vermittelt. Sie vermittelt selbstverständlich auch didaktische Kompetenz und fördert die Rezeptionskompetenz.

Stoffen geregelt.

12 Der Begriff „Public Relation" kann übersetzt werden mit „öffentliche Beziehung", d. h. PR-Arbeit ist die Pflege von Beziehungen, die möglichst viele Menschen umgreifen sollen.

Medienkompetenz liegt im kirchlichen Interesse

Um den benötigten Zuwachs an qualifizierter kirchlicher PR-Arbeit zu ermöglichen, hat die Kirche bzw. ihre Leitung zu gewährleisten, dass ihre Kirchenmitglieder auf allen Ebenen für die Medienarbeit umfassend qualifiziert sind: „Die Christen haben tatsächlich eine Verantwortung, sich in allen Kommunikationsmedien in freier Initiative zu Wort zu melden. Ihre Aufgabe beschränkt sich nicht bloß auf Verbreitung kirchlicher Meldungen."[13]
Durch diese von Papst Johannes Paul II. eingeforderte Aufgabe wird die Vermittlung von Medienkompetenz zu einer wichtigen kirchlichen Aufgabe. Diese Aufgabe zielt jedoch nicht nur auf die kirchliche PR-Arbeit durch Hauptamtliche, sondern muss alle Christinnen und Christen einschließen: Sie alle sollen eine umfassende Medienkompetenz erlangen können.[14]

Zwei kirchliche Angebote, die Medienkompetenz fördern und vermitteln

Medienkompetenz vermitteln die kirchlichen *Fachstellen für Medien- und Kommunikationsarbeit*, die sich aus den *Verleihstellen* entwickelt haben. Diese Stellen haben sich immer schon beauftragt gesehen, im Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses medienpädagogisch zu wirken.
Ihre Medienpädagogik versteht den Menschen „als ein auf gelingende Kommunikation angewiesenes Wesen" in einer „mediencodierten Wirklichkeit" und will eine menschenfreundliche Kommunikationskultur fördern.[15] *Fachstellen für Medien- und Kommunikationsarbeit* tragen mit ihrer Professionalität dazu bei, die „Zeichen der Zeit" zu lesen und zu erkennen. Sie helfen, pastorale Konzepte zu entwickeln, die die Menschen in der Mediengesellschaft erreichen.[16]
Die kirchliche Erwachsenenbildung vermittelt Medienkompetenz durch entsprechende Bildungsveranstaltungen. Sie stellt in ihren Bildungsangeboten Informationen aus verschiedensten Medien vor und

13 Papst Johannes Paul II, Aetatis novae, Nr. 8.
14 Denn Medienkonsum soll nicht nur rezeptiv vollzogen werden, sondern als ein christlicher Auftrag verstanden werden, sich einzumischen, kritisch dazwischen zu funken. Vgl. Ludger Verst, Medienpastoral. Kevelar 2003. 24-29, hier: 24.
15 Vgl. Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Medien- und Kommunikationskompetenz. Positionspapier. Die Zukunft der AV-Medienstellen in der Informationsgesellschaft, Bonn ^{2}2000, hier: 21.
16 Der Beitrag der Medienstellen zur Vermittlung von Medienkompetenz wird in drei Schritten verwirklicht: 1. Medien „erfahren": Nutzung jetzt und auf Zukunft hin reflektieren und Medien verantwortet einsetzen (sehen); 2. Medienkunde: Strukturen und Organisationsformen kennen; Medienkritik üben können (urteilen); 3. Mediengestaltung: Medien für personale, gesellschaftliche und kirchliche Kommunikation produzieren (handeln).

wertet sie kritisch; sie macht in verschiedenen Themenbereichen Medien erfahrbar; sie fördert die kritische Auseinandersetzung mit dem System „Medien". Andererseits bietet die kirchliche Erwachsenenbildung ein umfangreiches Bildungsangebot an, das Fertigkeiten für die Nutzung und die Arbeit mit Medien schult. Hierzu gehören z. B. Internetschulungen, journalistische Kurse, Veranstaltungen zur Radio- und Öffentlichkeitsarbeit.[17]
Beiden kirchlichen Angeboten ist gemeinsam, dass sie neben der konkreten Vermittlung von Kompetenzen und ihrer Unterstützungsarbeit für Gemeinden durch das Einbringen von (religiösen) Themen die Kirche am gesellschaftlichen Diskurs beteiligen oder diese Diskurse eröffnen. Auf diese Weise erfüllt Kirche ihren Auftrag der Verkündigung und der Mitgestaltung der Gesellschaft.

Medienkompetenz als menschendienliches Werkzeug mit missionarischem Auftrag

Medienkompetenz im kirchlichen Verständnis hat natürlich besondere Perspektiven. Sie hat in einem engen Sinne das Ziel, erweiterte Möglichkeiten zu eröffnen, damit Christinnen und Christen anderen Menschen das Heil verkünden können, so dass Menschen von der Bedeutsamkeit ihres Mensch-Seins erfahren.
Medienkompetenz aus kirchlicher Sicht will umfassender möglichst allen Menschen eine Menschwerdung auf der Grundlage des christlichen Sinn- und Wertehorizonts ermöglichen: Menschen sollen informiert sein und auch von Gott und der Hoffnung der Christen gehört haben; sie sollen sich an allen für sie relevanten Prozessen beteiligen können und verantwortlich handeln; sie sollen ihr Umfeld mitgestalten und die Welt im Blick haben können. Medienkompetenz wird in diesen beiden Verständnissen auf den Menschen hin gedacht und hat jeweils eine dienende Funktion.
Medienkompetenz in didaktischer Form kann ein Mittel sein, um die Frage nach dem Mensch-Sein zu stellen und um die Beziehung zwischen Menschen untereinander und zwischen Menschen und Gott darzustellen und zu verdeutlichen.
Im Gesamt sorgt Medienkompetenz letztlich dafür, dass Mensch-Sein und Menschwerdung im öffentlichen Raum diskutiert wird. Medienkompetente Christinnen und Christen werden dabei ihr Menschenbild einbringen und damit ihr Gottesbild.[18]

---

17 Vgl. z. B. die medienpädagogischen Angebote des evangelischen Medienhauses in Stuttgart (www.evangelisches-medienhaus.de) oder die der Radiowerkstätten in den Kath. Bildungswerken des Erzbistums Köln (www.erzbistum-koeln.de/medien/rundfunk) mit dem Curriculum zur Öffentlichkeitsarbeit (www.allesolleneswissen.de), oder beispielsweise die Publikationsreihe MuK (Medien und Kommunikation) aus München, eine Initiative der Fachstelle der evangelischen und katholischen Kirche (www.m-u-k.de), oder das Programm des Katholisch Sozialen Instituts (www.ksi.de).

18 Vgl. zur Medienpädagogik und ihren Aufgaben aus kirchlicher Sicht: *Communio et pro-*

Gelingt es der Kirche, vielen Christinnen und Christen Medienkompetenz zu vermitteln und bei ihnen eine positive Einschätzung der Medien zu erreichen, die Nutzung von Medien bzw. die PR-Arbeit als von allen Christinnen und Christen zu leistende kirchliche Aufgabe zu etablieren und entsprechende pastorale Konzepte und Rahmenbedingungen zu schaffen, dann:

- sind und bleiben Christinnen und Christen, die medienkompetent mit Informationen umgehen können, a) aufmerksame Beobachterinnen und Beobachter der Gesellschaft wie auch sich auftuender religiöser oder spiritueller Bedürfnisse der Menschen, b) ein Garant für das Wachhalten religiöser Fragen in der postchristlichen Gesellschaft und c) werden sie für das Weitertragen der christlichen Botschaft sorgen;
- werden die Welt, die Medienwelt und ihre Folgeerscheinungen, wie vielerlei Arten von „(Fan)Gemeinden, die ihren Beteiligten Orientierung und Heimat geben"[19], besser verstanden und wird insbesondere der Mitmensch besser verstanden;
- wird es gelingen, die christliche Verkündigung stark in die Medien und in die Mediengesellschaft und damit zu den Menschen zu bringen;
- kann Kirche ihren Auftrag, der Anwalt der ungeschminkten Sicht auf die Wirklichkeit zu sein, ausführen und kann sie dazu den gesellschaftlichen Diskurs als kommunikative Diakonie einfordern;[20]
- kann Kirche für eine „Kommunikation für Alle" eintreten, die besonders die Armen in den Blick nimmt[21] und ihnen Schritt um Schritt mehr gesellschaftliche Beteiligung und Mitwirkung ermöglicht.

Die Vermittlung von Medienkompetenz ist also keine nebensächliche Aufgabe oder ein Luxus der Kirche; denn Medienkompetenz sorgt dafür,

---

gressio. Über die Instrumente der Sozialen Kompetenz. (Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, 23.5.1971). In diesem Schreiben wird betont, dass durch die soziale Kommunikation und die Vielfalt ihrer Beziehungen Menschen einen tieferen Sinn für Gemeinschaft entwickeln (Nr. 8). Kommunikationsmittel werden als „von der Vorsehung Gottes gegebene Mittel" verstanden, „ um das Zusammenleben der Menschen auf dieser Erde zu fördern. (Nr. 12). Hier wird auch Christus als „Meister der Kommunikation" bezeichnet, weil sich Gott in ihm selbst mitteilt, d. h. „kommuniziert", und weil Christus das Leben der Menschen dadurch verändert. Vgl. des Weiteren das Apostolische Schreiben „Die schnelle Entwicklung" von Papst Johannes Paul II. an die Verantwortlichen der sozialen Kommunikationsmittel (24.1.2005).
Einen ausführlichen Überblick über lehramtliche Vorgaben und konkrete Umsetzungen zu diesen Themen hat Thomas H. Böhm zusammengestellt: vgl. Ders., Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion", Stuttgart 2005, 19-142.

19 Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 189.

20 vgl. a.a.O., 190.

21 Vgl. den Beitrag „Die Botschaft der Armen in der Medienkultur" von Marie-Rose Blunschi Ackermann in diesem Heft.

dass a) Kirche einen wirksamen Weg, den Menschen einen lebenswichtigen Dienst zu tun, nutzen kann und dass b) Christinnen und Christen in der Ausübung ihres Apostolats einige unverzichtbare Möglichkeiten mehr haben, und dass c) der Glaube an Gott bekannt bleibt.
Insofern hat die Kirche ein höchstes Interesse, Medienkompetenz zu vermitteln – und muss es auch zukünftig haben. Ihre zwei bisherigen Vermittlungswege – die Fach- und Medienstellen und die Erwachsenenbildung – werden ihr deshalb weiterhin wichtig sein müssen.

Peter Zimmerling

Mediale Kompetenz – ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe?

Meine These ist: Mediale Kompetenz sollte bereits heute, erst recht aber in Zukunft ein wichtiger Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe sein. Um Missverständnissen zuvorzukommen, sei angemerkt, dass damit nicht gemeint ist, dass Theologinnen und Theologen selbst zu „Medienprofis" werden müssen. Vielmehr geht es darum, dass sie zuallererst ein *Bewusstsein* entwickeln für die vielfältigen Herausforderungen, die mit der Tatsache verbunden sind, dass Theologie und Kirche sich zunehmend in einer Mediengesellschaft vorfinden. Noch immer steht dem allerdings sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite eine Reihe von Widerständen entgegen.[1] Die traditionellen Vorwürfe von Seiten der evangelischen Theologie richten sich gegen die Fixierung der Medien auf Aktualität und Globalisierung, gegen ihre Orientierung an Erlebnis und „Action", gegen die mit ihnen verbundene Innovationsgeschwindigkeit und Irrtumswahrscheinlichkeit, gegen ihre Macht und ihre Verfallenheit an die Ökonomie, gegen ihre Boulevardisierung und Manipulationsmacht und gegen die mit den Medien einhergehende Fixierung auf Bilder. Unabhängig von Recht oder Unrecht dieser Vorwürfe wird die konstruktive Auseinandersetzung mit medialem Denken in Zukunft mehr und mehr zu einer wesentlichen Voraussetzung dafür werden, ob die *Kommunikation des Evangeliums* bei uns gelingt. Unsere Gesellschaft entwickelt sich – ob Theologie und Kirche es wahrhaben wollen oder nicht – immer stärker zu einer Mediengesellschaft. Angehörige der pastoralen Berufe stehen vor der Herausforderung, wie sie lernen können, so von Gott zu reden, dass sie von Menschen, die in ihren Kommunikationsgewohnheiten von den elektronischen Massenmedien geprägt sind, verstanden werden. Ich kann mir nicht vorstellen, dass das gelingen könnte, ohne dass Angehörige pastoraler Berufe sich mit den in unserer Gesellschaft vorherrschenden Medien vertraut machen, was wenigstens ansatzweise den Mediengebrauch, und damit auch die Teilnahme an den Mediengewohnheiten des überwiegenden Teils der Bevölkerung einschließen wird. Ein Ziel der von mir intendierten Medienkompetenz

1 Vgl. dazu hier und im Folgenden die von Michael Schibilsky in seiner Münchener Antrittsvorlesung von 1997 genannten sieben theologischen Vorbehalte gegenüber einem Sich-Einlassen auf mediales Denken: ders., Kirche in der Mediengesellschaft, in: Kirche und Medien, hrsg. v. Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost, Gütersloh 2000, 51–71.

besteht schließlich darin, dass Theologinnen und Theologen mit den Medienprofis in einen *Dialog* auf gleicher Augenhöhe eintreten können. Nur so werden die notwendigen kritischen Anfragen von Seiten von Theologie und Kirche an die Praxis der Medien in den vielfältigen öffentlichen Diskursen zur Medienproblematik auch gehört werden.

Herausforderung für die Praktische Theologie

Wenn man sich die einschlägigen Grundrisse, die auf evangelischer Seite einen Überblick über das Gesamt der Praktischen Theologie vermitteln wollen, und die entsprechenden Arbeitsbücher für Examenswissen anschaut, fällt auf, dass der ganze Themenbereich „Medien" meist gar nicht vorkommt.[2] Das ist einerseits angesichts der Wichtigkeit der Medienproblematik für die Kommunikation des Evangeliums in unserer Gesellschaft schwer verständlich, andererseits auch darum verwunderlich, weil zur Praktischen Theologie schon jahrzehntelang die Unterdisziplin der Christlichen Publizistik gehört – die zugegebenermaßen an den meisten Theologischen Fakultäten allerdings gar nicht vertreten ist. Martin Nicol hat gezeigt, dass die mit den neueren Medien verbundenen theologischen und kirchlichen Herausforderungen ohne weiteres in dieser Disziplin behandelt werden könnten.[3] Analog zur klassischen Einteilung der Homiletik schlägt er vor, die Publizistik in prinzipielle, materiale und formale Publizistik einzuteilen. In der prinzipiellen Publizistik möchte er Begründungszusammenhänge behandelt wissen, wie z. B. die Frage nach Kirche und Öffentlichkeit und die nach dem medialen Denken allgemein. In der materialen Publizistik geht es um einzelne Sachgebiete wie Seelsorge im Internet und Ästhetik des Kinofilms. In der formalen Publizistik schließlich sollen methodische Aspekte thematisiert werden, wie z. B. der Umgang mit den unterschiedlichen Medien und der Umgang mit Informationen.

Konkretion: Gründe für die Wichtigkeit medialer Kompetenz am Beispiel des Fernsehens

Das Fernsehen stellt in Deutschland das bedeutendste elektronische Massenmedium dar.[4] Grund dafür ist der weite Verbreitungsgrad von Fernsehgeräten in Verbindung mit einer hohen Nutzungsquote.[5]

2 Es ist wahrscheinlich nicht zufällig, dass ein Praktischer Theologe, der sich einem ästhetischen Paradigma verpflichtet fühlt, hier eine Ausnahme bildet: Martin Nicol, Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, 183–198.

3 Vgl. hier und im Folgenden a.a.O., 184f.

4 Vgl. dazu Hans Norbert Janowski / Wolf-Rüdiger Schmidt, Art. Medien, in: TRE, Bd. 22, 318.

5 1990 verfügten bereits 98% aller Haushalte über mindestens ein Fernsehgerät, von

Unangefochten ist das Fernsehen schon seit längerer Zeit die wichtigste Freizeitbeschäftigung der Deutschen. 1995 betrug die durchschnittliche Sehdauer eines Erwachsenen 186 Minuten, also ungefähr drei Stunden pro Tag. Daraus ergibt sich eine *erste*, im Hinblick auf unsere Fragestellung wichtige Erkenntnis: Als gesellschaftliches Leitmedium erfüllt das Fernsehen bis in den Alltag hinein gestaltende Funktionen.[6] Und zwar in doppelter Hinsicht: Aufgrund seiner Omnipräsenz findet es bei vielen Menschen sowohl in Fragen der *Lebensgestaltung* als auch der *Lebensorientierung* normative Rezeption. Die Tagesschau um 20.00 Uhr ist für einen Großteil der Bundesbürgerinnen und Bundesbürger der Fixpunkt für die Gestaltung des Abends. Das gleiche gilt im Hinblick auf bestimmte Kindersendungen für die meisten Kinder. Inhaltliche Orientierung vermittelt das Fernsehen, indem es die komplexe, unübersichtlich gewordene moderne bzw. postmoderne Wirklichkeit reduziert, wie man das „Erfolgsrezept" des Fernsehens etwas schlagwortartig umschreiben könnte.

Eine *zweite* Erkenntnis für die Bedeutung medialer Kompetenz für den Pfarrberuf ergibt sich aus folgender Beobachtung: Das Fernsehen dient vielen Menschen aufgrund des weitgehenden Bedeutungs- und Orientierungsverlusts des traditionellen kirchlichen Christentums mittlerweile als *Religionsäquivalent*. Diese Aussage gilt unter der Voraussetzung, dass Religion als lebensunterstützende Funktion definiert wird, die Hilfestellungen zur Bewältigung existentieller Fragen gewährt, Regelungen und Sanktionen für die Gestaltung der Gesellschaft bereithält und Antworten auf die empirisch nicht zu klärenden Letztfragen nach dem Ursprung und Ziel des Lebens und den dahinter stehenden Mächten gibt.[7]

Schließlich ist noch eine *dritte* Beobachtung im Hinblick auf die Bedeutung medialer Kompetenz für die theologische Professionalität

---

denen an einem durchschnittlichen Werktag nahezu 90% genutzt werden; (Beate Traum-Peters, Familienmitglied Fernsehen, in: Eckhard Bieger u. a. (Hrsg.), Den Alltag erhöhen. Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen, Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1997, 52; Bettina Hurrelmann / Michael Hammer / Klaus Stelberg, Familienmitglied Fernsehen. Fernsehgebrauch und Probleme der Fernseherziehung in verschiedenen Familienformen, Opladen 1996, 55.

6 „Alles was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien," (so Niklas Luhmann, zit. nach Klaus Plake, Talkshows. Die Industrialisierung der Kommunikation, Darmstadt 1999, 53). Aus theologischer Perspektive hat sich eingehend mit der religiösen Funktion des Fernsehens auseinander gesetzt: Günter Thomas, Medien, Ritual, Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998.

7 Vgl. dazu Dieter Baacke, Individualisierung und Privatisierung der Religion. Neue religiöse Ausdrucksformen bei Jugendlichen, in: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hgg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 192. Es kann an dieser Stelle aus Raumgründen nicht auf die hochkomplexen und immer noch strittigen Definitionsprobleme zum Religionsbegriff eingegangen werden.

wichtig. Das Fernsehen wirkt sich auch auf die soziale Verfasstheit unserer Gesellschaft aus. Dabei muss es als Faktor und als Produkt des seit Jahren zu beobachtenden gesellschaftlichen Individualisierungs- bzw. Atomisierungsprozesses begriffen werden. Es treibt ihn voran und kompensiert gleichzeitig dessen Wirkungen. Von Anfang an hat das Fernsehen wesentlich zu einer tief greifenden Veränderung der sozialen Beziehungen im Rahmen der Kleinfamilie beigetragen. Aus dem runden Familientisch wurde zunächst ein Halbkreis, in dessen Zentrum der Fernsehapparat stand.[8] Die kommunikative familiäre „Lampenschirmgemeinschaft" verwandelte sich dadurch zur Bildschirmgemeinschaft. Seitdem in mehreren Zimmern ein Fernsehgerät steht, ist der Minimierungsprozess der Familienkommunikation weiter vorangeschritten. Mehr und mehr erfolgte eine Auflösung der gemeinsamen Familienzeit.[9] Die Folge war ein Schwinden der Bindungs- und Orientierungskraft der traditionellen Familie. Weil jedoch kein Mensch ohne halbwegs stabile Identität überleben kann, zwingt gerade der zunehmende Individualisierungsprozess den Menschen dazu, nach neuen Zugehörigkeiten zu suchen. Dabei spielt das Fernsehen für viele wiederum eine wichtige Rolle. Es vermittelt Zuschauerinnen und Zuschauern das Bewusstsein, zu einer viele Millionen zählenden Fernsehgemeinde zu gehören. Zwar sitzt jeder allein vor dem Bildschirm, tut das aber gleichzeitig mit Millionen anderer, die dasselbe sehen.

Dass die beschriebene Bedeutung des Fernsehens und damit auch der anderen audio-visuellen Massenmedien für Lebensgestaltung, Sozialität und Lebensorientierung bzw. als Religionsäquivalent in der heutigen Gesellschaft im Rahmen theologischer Professionalität nicht länger übersehen werden darf, liegt auf der Hand. Die Frage ist, welche Konsequenzen konkret in den einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfeldern zu ziehen sind. Ich kann an dieser Stelle nur andeuten, in welche Richtung diese m. E. gehen müssten und möchte das im Folgenden am Beispiel von Pastoraltheologie, Liturgik, Poimenik und Religionspädagogik tun.

Die Vermittlung medialer Kompetenz im Rahmen der Pastoraltheologie[10]

Wenn es stimmt, dass in einer Mediengesellschaft von der Mehrheit der Gesellschaft nur das als relevant angesehen wird, was in den Medien präsent ist, impliziert das für eine Kirchengemeinde bzw. einen kirchli-

8 Barbara Sichtermann, Fernsehen, Berlin 1994, 29.

9 Bernd Schorb, Die Familie am Bildschirm. Wie das Fernsehen das Leben der Menschen verändert hat, in: Tilman P. Gangloff / Stephan Abarbanell (Hgg.), Liebe, Tod und Lottozahlen. Fernsehen in Deutschland: Wer macht es? Was bringt es? Wie wirkt es?, Hamburg 1994, 26.

10 Unter „Pastoraltheologie" verstehe ich im Folgenden primär das Berufswissen für die Angehörigen sämtlicher pastoraler Berufe.

chen Dienst die Nötigung, ihre Arbeit und ihre Botschaft auch medial zu präsentieren. Das gilt erst recht, wenn sie ihrem Auftrag nachkommen wollen, das Evangelium auch dem christlichen Glauben fern stehenden Menschen zu verkündigen. Auf die Angehörigen der pastoralen Berufe bezogen heißt das, die Möglichkeiten der öffentlichen Kommunikation des Evangeliums in den bewusstseinsbildenden Medien vor Ort, von Fall zu Fall sicher auch überregional, auszuloten: in den Printmedien, im Rundfunk, im Fernsehen und im Internet. In einer demokratisch verfassten Gesellschaft impliziert das die Aufgabe, öffentliche Transparenz des kirchlichen Lebens in seinen Strukturen, Aktivitäten, Personen und Finanzen herzustellen.[11] An dieser Stelle besteht bei vielen Gemeinden und kirchlichen Diensten noch großer Nachholbedarf: Hierher gehören z. B. die Fragen nach dem Internetauftritt der jeweiligen Kirchengemeinde bzw. des jeweiligen kirchlichen Dienstes, was die Präsentation des Programmangebots, von Predigten und Vorträgen etc. einschließen müsste. Die vielfältigen mit der medialen Kommunikation des Evangeliums verbundenen Aktivitäten können und müssen die Angehörigen der pastoralen Berufe nicht selber tun. Sie sollten jedoch zielstrebig daran arbeiten, dass im Raum der Gemeinden das Bewusstsein wächst, dass in einer Mediengesellschaft die Kommunikation des Evangeliums einschließlich der gemeindlichen Öffentlichkeitsarbeit in den verschiedenen Medien unverzichtbar ist und dafür entsprechende (ehrenamtliche?) Beauftragte gefunden und eingesetzt werden.

Dabei sei nicht verschwiegen, dass mit der medialen Vermittlung der christlichen Botschaft eine Reihe ungelöster theologischer Probleme verbunden ist.[12] Auf das Problem der medialen Vermittlung der christlichen Botschaft lässt sich die Heisenberg'sche Unschärferelation übertragen. Wie in der Physik das methodische Instrumentarium, mit dessen Hilfe die Gültigkeit eines Naturgesetzes ermittelt werden soll, dieses verformt, verändert sich auch der Inhalt des Evangeliums durch den Zwang zur mediengerechten Präsentation. Da dabei die Gesetzmäßigkeiten der Medien zur Anwendung kommen, treten z. B. bei der Berichterstattung über die Arbeit einer Kirchengemeinde bestimmte Aspekte in den Hintergrund oder fallen ganz unter den Tisch. Dazu gehören traditionelle Formen der Arbeit – nur möglichst „progressive" Formen finden das Interesse der Medien. Das Gleiche gilt im Hinblick auf die Rede von Gott – nur besonders „schräge" Vorstellungen von Gott lassen sich medial an den Mann bzw. die Frau bringen.

---

11 So auch: Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute. Ein Diskussionspapier zur V. Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD, Kirchenamt der EKD, Hannover 1989, 23.

12 Vgl. dazu Manfred Seitz, Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen, ^{2}1991, 104f.

Die Wichtigkeit medialer Kompetenz für die Liturgik

Die Bedeutung des Fernsehens und der übrigen audio-visuellen Massenmedien stellt den traditionellen Gemeindegottesdienst vor eine Reihe von Herausforderungen. Eine *inhaltliche* Konkurrenz zwischen Fernsehen und Gottesdienst besteht insofern, als das Fernsehen bewusst oder unbewusst Lebensorientierung vermittelt – sogar, wie ich zu zeigen versuchte, als Religionsäquivalent betrachtet werden muss. Überspitzt formuliert: War in früheren Zeiten nur das, was im Gottesdienst vorkam, von Bedeutung, ist heute nur das, was im Fernsehen vorkommt, relevant. Auch *formal* muss der Gemeindegottesdienst mit dem Fernsehen konkurrieren. Er wird unwillkürlich von den Besuchern und Besucherinnen an massenmedialen Inszenierungen – etwa an den perfekt inszenierten Fernsehgottesdiensten, vor allem aber an abendlichen Unterhaltungsshows – gemessen. Welcher traditionelle Sonntagmorgengottesdienst könnte hier mithalten? Eine *zeitliche* Konkurrenz für das gemeindliche *Kinder*gottesdienstangebot am Sonntagmorgen bilden schließlich die zeitgleichen Kindersendungen.

Ein Sonderproblem stellt in diesem Zusammenhang die seit 20 Jahren stattfindende sonntägliche Übertragung von Fernsehgottesdiensten dar. Die Diskussion über Chancen und Risiken wurde im vergangenen Jahr wieder einmal heiß geführt.[13] Ohne darauf näher eingehen zu können, erscheinen mir folgende Beobachtungen wesentlich: Auf der einen Seite stellt der enorme Zuschaueranstieg bei Fernsehgottesdiensten in den vergangenen 20 Jahren eine sehr erfreuliche Entwicklung dar.[14] Offensichtlich entsprechen die Fernsehgottesdienste dem Bedürfnis einer zunehmenden Anzahl gerade von Menschen, die der Kirche fern stehen, einer Wirklichkeit zu begegnen, die ihre rationale Alltäglichkeit umgreift bzw. übersteigt.[15] Umgekehrt beklagen Zuschauer und Zuschauerinnen, dass Fernsehgottesdienste in Gefahr stehen, angesichts der Nötigung, dem Medium „Fernsehen" gerecht zu werden, gerade aktuelle liturgische und spirituelle Moden mitzumachen.[16] Ein ungelöstes Problem stellt auch die fehlende persönliche Gemeinschaft bei Fernsehgottesdiensten dar.

13 Vgl. z. B. Dietrich Stollberg, Kitsch, Klischees und Konventionen. Fernsehgottesdienste – „ein wichtiger Beitrag zur Sonntagskultur"?, in: Deutsches Pfarrerblatt 105 (2005), 286–289; Bernd Merz, Gottesdienst für viele. Die Gottesdienste im Fernsehen, in: Deutsches Pfarrerblatt 106 (2006), 230–233.

14 Das ZDF strahlt seit 1986 jeden Sonntagmorgen einen Gottesdienst aus. Sahen in den 1980er Jahren ungefähr 360.000 Menschen zu, hat sich die Zahl bis 1997 auf ungefähr 700.000 erhöht (Belege bei Christian Grethlein, Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001, 30). Astronomisch hohe Zuschauerzahlen erreichen Übertragungen der Gottesdienste anlässlich der Hochzeiten, Jubiläen und Bestattungen von Prominenten (z. B. von Prinzessin Diana). Im Moment liegt die Zuschauerzahl der ZDF-Fernsehgottesdienste zwischen 800.000 und 2.000.000 (Merz, Gottesdienst, 231).

15 So auch a.a.O., 230.

16 So der Tenor des Artikels von Stollberg, Kitsch, bes. 287.

Wie kann die neutestamentliche Vorstellung von der Gemeinde als dem Leib Jesu Christi bei diesen konkret werden? Genügt dazu die virtuelle Gemeinschaft der Fernsehzuschauer und -zuschauerinnen? Die katholische Kirche verlangt deswegen zumindest die Live-Übertragung von Gottesdiensten.

Die zunehmende Bedeutung der modernen Telekommunikationsmittel für die Poimenik

Nach Einschätzung der Beobachter werden in Zukunft moderne Telekommunikationsmittel in der Seelsorgepraxis eine zunehmende Rolle spielen.[17] Das gilt vor allem für das *Internet* und die dadurch möglich gewordene Präsentation von Seelsorgeangeboten im Netz und neue Formen der seelsorgerlichen Kommunikation über *E-Mail* und *Chat*. Wie die traditionelle Telefonseelsorge stellen Seelsorgeangebote per Internet (von Gemeinden, Beratungsstellen, aber auch von einzelnen pastoralen Mitarbeitern oder Laien) eine inzwischen häufig in Anspruch genommene Form der Seelsorge dar. Offensichtlich entsprechen solche Angebote dem Lebensgefühl, d. h. den Kommunikationsgewohnheiten einer zunehmenden Anzahl von Menschen, für die es selbstverständlich geworden ist, das Internet zu nutzen. Die poimenische Diskussion hat die Aufgabe, zu klären, was das für die zukünftige Seelsorgetheorie bedeutet.[18]
Ein gelungenes Beispiel für ein breit gefächertes Seelsorge- und Beratungsangebot für Jugendliche im Internet stellt das Angebot der „Katholischen Arbeitsstelle für Jugendarbeit und Jugendberatung im Kanton Zürich" dar. Eine schweizerische Spezialität scheint zu sein, dass das Angebot zunächst auf Schwyzerdütsch und dann auch auf Schriftdeutsch präsentiert wird: „Häsch Schwierigkeite? mit Dir sälber? dehei, mit de Eltere? am Arbetsplatz? mit dem Fründ, de Fründin? i de Schuel? mit Bruef und Wiiterbildig? mit em Glaube? oder überhaupt Wetsch mit öperem drüber rede?
Mir händ Ziit! Mir schaffed als Psycholog, Theolog, Sozialarbeiteri, Bruefs- und Laufbahnberateri, Jugend-Animatore. Eusi Beratig choschted i de regel nüt.
Chasch elei cho … oder mit de Eltere … oder mit em fründ oder de Fründin oder …
Ohni Dis Iverständnis nähmed mir mit niemer anderem Kontakt uf; mir stönd under Schiegepflicht.

---

17 Eines des ersten Publikationen dazu war: Wolfgang Nethöfel / Matthias Schnell (Hgg.), Cyberchurch? Kirche im Internet, Frankfurt a. M. 1998; darin besonders: Jakob Vetsch-Thalmann, Ankerplatz für Net-Surfer. Das Internet als neues Medium für die Seelsorge, 141–146.

18 Grundlinien eines ersten entsprechenden Seelsorgeentwurfs hat vorgelegt: Hans-Ulrich Gehring, Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis, Neukirchen-Vluyn 2002.

Alüte chasch am beschte am Morge von halbi 9 bis am 12 und am Namitag vom 1 bis am halbi 6."[19]

Das Angebot ist sehr einladend formuliert. Das zeigt sich vor allem an der Offenheit für alle Anliegen der Jugendlichen. Zu Recht wird ausdrücklich thematisiert, dass die Seelsorger Zeit haben und der Schweigepflicht unterliegen. Auch die finanzielle Seite wird angesprochen. Dazu kommt, dass die Internetseite graphisch jugendgemäß aufgemacht ist. Mehrfach werden Adresse, Telefon- und Faxnummer und E-Mail-Adresse der Beratungsstelle angegeben. Um Vertrauen zu gewinnen, treten die einzelnen Seelsorger und Berater aus ihrer Anonymität heraus und stellen sich mit Namen vor.

Mir scheinen gerade Angebote für Jugendseelsorge im Internet zunehmend wichtiger zu werden. Der größte Teil der Jugendlichen besitzt bereits heute einen Internetzugang und wächst dadurch ganz selbstverständlich mit diesem Medium auf. Dass das Auswirkungen auf ihre Kommunikationsgewohnheiten auch im religiösen Bereich hat, liegt auf der Hand. Deshalb sollte jede Kirchengemeinde in absehbarer Zeit ein entsprechendes Angebot ins Internet stellen. Erst recht sollten die überregionalen Seelsorge- und Beratungsstellen der Kirchen für Jugendliche auf eigenen Internetseiten zu finden sein. Gerade für die Seelsorge gilt: Die Kirche muss mit ihren Angeboten dort sein, wo sich die Menschen aufhalten und darf nicht warten, bis diese sich in die kirchlichen Binnenräume verirren.

Die E-Mail stellt ein noch kaum erforschtes Mittel der Seelsorge dar. Meine eigene Erfahrung ist jedoch, dass sie seit einigen Jahren zunehmend als solches genutzt wird. Gerade für Jugendliche und junge Erwachsene scheint die E-Mail inzwischen den Brief in dessen früherer Bedeutung abgelöst zu haben. Was sind sie Gründe dafür? Ein Grund besteht darin, dass die E-Mail ein moderneres Kommunikationsmittel darstellt als der Brief und damit den Bonus des Neuen und Modernen besitzt. Darüber hinaus weist die E-Mail einige charakteristische Unterschiede gegenüber dem Brief auf, die sie für Jugendliche attraktiv macht. Gegenüber dem Brief ist die E-Mail von weit informellerer Art. Man benötigt weder Papier noch Umschlag für sie. Sie kann ohne weitere Mühe unmittelbar vom Schreibtisch aus abgeschickt werden, muss also weder frankiert noch zum Briefkasten gebracht werden. Überdies wirkt sie anonymer als ein Brief, da die charakteristische Handschrift oder je besondere Schreibmaschinentype ausfällt. Sie ist im Bereich der vorläufigen Mitteilung anzusiedeln und besitzt viel stärker als der Brief den Charakter des gesprochenen Wortes. E-Mails auszutauschen, erweckt das Gefühl, sich in einem geschriebenen Gespräch zu befinden. Ähnlich wie der Brief bietet die E-Mail gegenüber dem persönlichen Gespräch den Vorteil, Distanz zu wahren. Im Vergleich zum Telefonat hat sie den Vorteil, zu jeder Tag- und

19 Die Internetadresse lautet: www.kath.ch/zh/jugend/hauptseite.htm.

Nachtzeit abgeschickt und empfangen werden zu können. Dabei kann die E-Mail als Seelsorgemittel genau wie der Brief parallel zum persönlichen Gespräch Verwendung finden. Schon längere Zeit gibt es im Raum der katholischen Kirche einen Onlinepfarrer, der auf seiner Homepage ausdrücklich Seelsorge per E-Mail auf Deutsch und Englisch anbietet (Jörg Swiatek, Onlinepfarrer des Internets). Der Groninger Pfarrer Sietze van der Veen hat nach eigenen Angaben 10 000 digitale Beichten innerhalb eines Monats aufgrund seines Internet-Angebots abgenommen.[20]
Neben der E-Mail erfreut sich der Chat im Rahmen der Internetseelsorge großer Beliebtheit. Wie beim Telefonanruf wird auch beim Chat die Anonymität gewahrt, aber die Distanz zwischen Seelsorgesuchenden und Seelsorgern ist noch größer: Beim Chat erfolgt der Kontakt nur auf digitale Weise, also ohne direkte stimmliche Verbindung.
Internetsites, E-Mails und Chats zeigen, wie wichtig schon heute die neuen Medien als Mittel der Poimenik sind. Es leuchtet von daher unmittelbar ein, dass zur medialen Kompetenz von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in pastoralen Berufen nicht nur die theoretische Beschäftigung mit Fragestellungen aus dem Bereich der Medien gehört. Unverzichtbar erscheint mir auch das Vertrautsein mit dem Gebrauch der neuen Medien.

„Sinnmaschine Kino" – zur Bedeutung medialer Kompetenz für die Religionspädagogik

Es hat lange gedauert, bis Theologie und Kirche ihre ambivalente Haltung gegenüber dem Unterhaltungsfilm aufgegeben haben.[21] Inzwischen hat sich zumindest in weiten Teilen der Praktischen Theologie die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Hollywood-Film nicht nur große Gefühle inszeniert, sondern auch letzte Fragen thematisiert. „Populäre Filme sind darum Unterhaltungsware und zugleich Medien der Weltdeutung und der Sinnvermittlung. Sie erfüllen eine der Religion vergleichbare Funktion."[22]
Manche Theologen vertreten inzwischen die These, dass Filme in mancherlei Hinsicht Substitute für Defizite der kirchlichen Verkündigung und des gemeindlichen Lebens darstellen. „Das Publikum taucht in die quasi-religiöse Bilderflut ein, um den Mangel an erlebnisrelevanten Bildern in der kirchlichen Frömmigkeit zu kompensieren."[23] Thies Gundlach ist sogar der Überzeugung, dass Hollywood vom Bösen deutlicher und biblischer als die Kirche rede, die es überhaupt verlernt habe, das Böse

20 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 8, 22.2.04, 5.
21 Vgl. dazu Eckart Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel. Theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm, in: Kino und Kirche im Dialog, hrsg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald, Göttingen 1996, 34–53.
22 Jörg Herrmann, Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, (Praktische Theologie und Kultur 4), Gütersloh 2001, 10.
23 Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel, 46.

theologisch angemessen zu thematisieren.[24] Auf jeden Fall beteiligen sich Unterhaltungsfilme in einer Mediengesellschaft auf ihre Weise am Reden über Gott. Allein schon darum, weil sie häufig ein viele Millionen zählendes Publikum in die Kinos locken, ist es unerlässlich, sich auch theologisch mit den Filmen und ihrer Botschaft auseinanderzusetzen.[25]

Wie wichtig mediale Kompetenz für Religionspädagogik und Gemeindepädagogik ist, lässt sich besonders eindrücklich an der Verfilmung des Romans „Sakrileg" von Dan Brown zeigen. Der Film kam im vergangenen Jahr in die Kinos und wurde zu einem unglaublichen Publikumserfolg. Buch wie Film kommen mit dem Anspruch daher, Fakten und Tatsachen wiederzugeben.[26] Dass es noch heute leibliche Nachkommen Jesu von Nazareth und der Maria Magdalena geben soll, wird darin nicht nur Menschen, die dem Christentum fern stehen, – medial gut gemacht – nahe gebracht. In Religionsunterricht und kirchlicher Bildungsarbeit darauf zu antworten, wäre ein Gebot der Stunde. Auf diesem Hintergrund ergibt sich folgendes religionspädagogische Ziel für den Umgang mit Unterhaltungsfilmen: Die Religionspädagogik sollte Schülerinnen und Schülern die Fähigkeit vermitteln, die Botschaft von Filmen kritisch zu reflektieren und im Gefolge davon auch mit anderen kritisch über Medienprodukte sprechen zu können – von der technischen Qualität über die verwendeten religiösen Symbole bis hin zur vermittelten Botschaft.

Ich hoffe, dass deutlich geworden ist, wie wichtig mediale Kompetenz sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht als ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe in Zukunft sein wird.

---

24 Thies Gundlach macht das an drei Hollywood-Filmen fest (ders., Das Böse im Film. Beobachtungen zur theologischen Kompetenz Hollywoods, in: Pastoraltheologie 87 [1998], 425–441).

25 Vgl. z. B. Hans-Martin Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh, ^{3}2002; Herrmann, Sinnmaschine Kino.

26 Dan Brown, Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004; eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen des Buches bietet: Darrell L. Bock, Die Sakrileg-Verschwörung. Fakten und Hintergründe zum Roman von Dan Brown, Gießen 2006.

Tobias Kläden

Die religionskonstitutive Funktion von Medien und die Vermittlung von Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung

Die in der Überschrift genannten beiden Themen liegen auf den ersten Blick weit auseinander: Zum einen geht es um die fundamentaltheologisch, aber auch praktisch-theologisch relevante Frage, inwiefern Medien eine konstituierende Bedeutung für Religion haben, und zum anderen ist die didaktisch-curriculare Frage angesprochen, ob und wie Medienkompetenz in der theologischen Ausbildung vermittelt werden soll. Wenn es sich aber erweisen sollte, und dies ist meine These, dass Medien eine konstitutive Funktion für Religion haben, dann rücken die beiden Themen näher zusammen und interagieren miteinander: Wenn Religion ohne Medien nicht denkbar ist, wenn sie sogar erst durch Medien zustande kommt, dann ist es – fast trivialerweise – unverzichtbar, dass in der theologischen Ausbildung mediale Kompetenz erworben und gefördert wird. Und umgekehrt: Die Reflexion über die Medien, die praktische Arbeit und der konkrete Umgang mit ihnen, insbesondere mit den so genannten „Neuen Medien", bringen wiederum Erfahrungen mit sich, die vor dem Hintergrund der Konstitution von Religion durch Medien immer wieder neu zu bedenken sind. – Zuerst versuche ich mich der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Medien zu nähern (1) und gehe dann auf die curriculare Frage ein (2).

I. Das Verhältnis von Religion und Medien

1. Die erste der Leitfragen, die im Vorfeld des Frankfurter Kongresses gestellt wurden, lautete: *Kommunizieren* oder *konstituieren* die Medien Religion? Für einen Antwortversuch auf diese Frage muss genauer geklärt werden, was in diesem Kontext unter „Medien" und was unter „Religion" verstanden werden soll. Unter „Religion" will ich hier nicht jede mögliche Form verstehen, in der Religion möglicherweise auftreten kann, sondern gehe von einer organisational verfassten Offenbarungsreligion aus, zu denen das Christentum zählt. Zu „Medien" zähle ich nicht nur Telekommunikationsmittel wie Rundfunk, Fernsehen und Internet, denn eine solche Einschränkung scheint nicht zweckmäßig zu sein, wenn es um im Kontext von „Religion" relevante Medien geht. Sinnvoller ist es, „Medien" in einem weiten Sinn zu verstehen, also nicht nur Massenmedien, sondern jede Form von Medien zu betrachten, die in Kommunikationszusammenhängen zum Thema „Religion" verwendet werden – seien sie

mündlich oder schriftlich, visuell oder auditiv, einlinig oder reziprok, für die dyadische Kommunikation oder für größere Gruppen bestimmt etc.

Versteht man Medien in diesem weiteren Sinn, so kommunizieren Medien nicht nur Religion, sondern sind darüber hinaus auch konstitutiv dafür, dass Religion überhaupt zustande kommt. Denn Medien sind allgemein jedes Mittlere zwischen zwei Kommunikationspartnern, also diejenigen Mittel, die Kommunikation erst ermöglichen. Dabei ist es unerheblich, ob man unter „Kommunikation" im antiken oder mittelalterlichen Sinn die Teilhabe (*participatio*) an einem bereits vorausgesetzten Gemeinsamem oder neuzeitlich erst die Herstellung von Gemeinsamkeit versteht. In beiden Varianten ist Kommunikation nur möglich, wenn eine von beiden Beteiligten verstandene Sprache vorliegt, also ein Vorrat an Zeichen, die nach bestimmten Regeln zusammengefügt werden und dadurch eine Bedeutung konstituieren. Durch den Vorgang der Kommunikation, der keinesfalls auf verbale Kommunikation (sei sie schriftlich oder mündlich) beschränkt ist, sondern auch auf visuell-bildhafte oder andere Weisen möglich ist, wird ein Austausch von Information möglich. (Auch hier ist es letztlich wieder unerheblich, ob man „Information" im vormodernen Sinn als aktiven Prozess, als die Ausstattung mit einer „Form" als dem struktur- oder bestimmungsverleihenden Prinzip einer Substanz, oder im modernen, informationstheoretischen Sinn versteht. Im letzteren Fall ist „Information" eine quantifizierbare Eigenschaft eines Ereignisses, so dass der Informationsgehalt einer Nachricht ein quantifizierbares Maß für die Auftretenswahrscheinlichkeit eines Ereignisses darstellt. In beiden Fällen kann der Prozess der Information bzw. der Informationsübertragung als Übermittlung von Bedeutung aufgefasst werden.)

Genau dieser Austausch von Information ist nun aber konstitutiv für eine Offenbarungsreligion wie z. B. die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Der Begriff der Offenbarung als göttlicher Selbstmitteilung setzt eine offenbarende Instanz sowie eine die Offenbarung aufnehmende und ihr antwortende Instanz voraus, zwischen denen ein Informationsaustausch stattfindet. Dieser Informationsaustausch kann nicht anders als medial vermittelt sein (z. B. über die Offenbarungsquelle der biblischen Überlieferung), sofern man die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgeben will. Der Begriff „Information" soll das Offenbarungsgeschehen nun nicht in der Weise einschränken, als sei hiermit ein rein kognitiver Vorgang als Verlautbarung bestimmter Lehrsätze gemeint, sondern die Offenbarung ist ein den ganzen Menschen betreffendes, personales Geschehen.

Die Vermittlung von Religion ist aber nicht nur (als Offenbarung) ein vertikaler Vorgang zwischen Gott und Mensch, sondern als Verkündigung auch ein horizontaler Vorgang zwischen Menschen untereinander. Auch dieser Vorgang kann nicht anders als medial vermittelt geschehen, denn ein quasi

direkter, trägerloser Informationsaustausch zwischen Individuen, die leiblich verfasst sind, ist nicht denkbar. Insofern ist zu konstatieren, dass Medien Religion konstituieren. (Fasst man den Medienbegriff jedoch enger und bezieht ihn etwa auf Kommunikationsmittel, die die Informationsübertragung über weite Distanzen und ohne direkten Kontakt zwischen den Beteiligten ermöglichen, so nimmt ihr Religion konstituierender Charakter ab, und man wird ihnen eher eine Religion [nur] kommunizierende Rolle zuschreiben. Dies heißt aber nicht, dass religiöse Kommunikation und religiöse Vollzüge, die über Telekommunikationsmedien transportiert werden, notwendigerweise und in jedem Fall nur eine unvollständige oder zweitrangige Form dieser Vollzüge darstellen würden.)

2. Eine zweite Leitfrage des Kongresses lautete, ob sich Religion überhaupt *medial* oder nur *personal* kommunizieren lässt. Selbstverständlich ist religiöse Kommunikation in hohem Maße als personales Geschehen zu qualifizieren, dennoch ist natürlich auch sie auf adäquate Medien angewiesen. Der in der Frage insinuierte Gegensatz zwischen einerseits (bloß) medialer und andererseits personaler Kommunikation ist insofern missverständlich, als kein menschlicher Kommunikationsvorgang ohne einen personalen Aspekt, aber genausowenig ohne einen medialen Aspekt (wie soeben gezeigt) abläuft.

Kommunikation als Austausch von Information (in einem weiten Sinn verstanden) setzt nicht nur das Vorhandensein geeigneter Medien voraus, sondern auch, dass jemand in der Lage ist, die in Frage stehende Information und die damit verbundene Bedeutung zu generieren bzw. sie zu verstehen. Diese Fähigkeit, Semantik zu produzieren und zu verstehen, wird gewöhnlich mit der Zuschreibung personaler Eigenschaften verbunden. Medien können also nur von Personen verwendet werden. Veranschaulicht werden kann der personale Aspekt jeder Kommunikation z. B. an den verschiedenen Autor- (und korrespondierenden Leser-) Instanzen von (nicht nur schriftlichen) Texten wie dem impliziten oder dem fiktiven Autor:[1] Selbst wenn sie nicht explizit benannt werden, so erscheinen sie doch als (vom historischen Autor zu unterscheidende) Erzählpositionen, die vom Leser als personale Instanzen wahrgenommen werden. Trotz der Abwesenheit des realen Autors erlaubt so die mediale Vermittlung durch den Text eine personale Beziehung zwischen Leser und Autor (und trotz der Abwesenheit des realen Lesers eine personale Beziehung zwischen Autor und Leser).

Insofern lässt sich pointiert sagen, dass Religion nur medial kommuniziert werden kann, was gleichbedeutend mit der Aussage ist, dass sie nur personal kommuniziert werden kann.

1 Vgl. z. B. H. Raguse, Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik, Stuttgart 1994, 71-97.

II. Die Vermittlung von Medienkompetenz als Teil der theologischen Ausbildung[2]

Wenn religiöse Kommunikation immer auf ein Medium angewiesen ist, ist es selbstverständlich Teil der theologischen Professionalität, adäquat mit denjenigen Medien umgehen zu können, die bei der Kommunikation von und über Religion eine Rolle spielen. Daher ist eine angemessene Vermittlung von Medienkompetenz in der universitären und der direkt berufseinführenden Ausbildung von Theologinnen und Theologen eine wichtige Aufgabe, unabhängig davon, in welchem Arbeitsfeld sie tätig sein werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass für alle theologischen oder der Theologie nahen Berufe dieselben Kompetenzen oder derselbe Kompetenzgrad im Umgang mit Medien erforderlich wäre. Angesichts der (sogar noch im Steigen begriffenen) Vielfalt theologischer Arbeitsfelder und der differenzierten Anforderungsprofile wäre es nicht sinnvoll und auch gar nicht umsetzbar, wenn alle gleichermaßen für alles ausgebildet werden sollten. Vielmehr muss auch in der Ausbildung nach den angezielten Berufsfeldern der Studierenden unterschieden werden;[3] ebenso muss überlegt werden, welche Aspekte sinnvollerweise in welcher Ausbildungsphase (auch nach dem Studium) vorzukommen haben. Dennoch sollte zumindest ein Mindestmaß an medialer Kompetenz für alle Studierenden der Theologie angezielt werden, schlicht und einfach deswegen, weil die fortschreitende Mediatisierung der Gesellschaft die Theologie in verschiedenen Hinsichten entscheidend herausfordert. Im Folgenden sollen versuchsartig einige Punkte herausgestellt werden, die für die theologische Ausbildung von Relevanz sind:

1. Vorneweg ist zu realistischen und bescheidenen Zielen zu mahnen. Denn die Studiengänge, die im Rahmen des „Bologna-Prozesses" reformiert oder neu entworfen werden, (aber natürlich nicht nur diese neuen Studiengänge!) fordern bereits eine Menge an Kompetenzen, auch im Bereich der so genannten *„soft skills"*. Die hier angezielten Kompetenzen sind unbestritten wichtig, sie lassen sich nun aber auch

2 Anregungen zu den Überlegungen in diesem Abschnitt verdanke ich der Diskussion im Rahmen eines von Martina Blasberg-Kuhnke moderierten Workshops, der innerhalb des Frankfurter Kongresses zu „Religion und Konfession in der Medienkultur" im September 2006 stattfand.

3 Mit dieser Aussage soll nicht der Anschein erweckt werden, das universitäre Studium der Theologie solle eine Ausbildung für klar definierte Berufe sein und die Studierenden mit Rezepten für die spätere Berufstätigkeit versorgen. Aber auch wenn ein Studium immer noch eine nicht in erster Linie an Zweckmäßigkeitserwägungen orientierte Bildung ermöglichen soll, so ist es doch wichtig, den Praxisbezug innerhalb des Studiums der Theologie stärker in den Blick zu nehmen, als es bislang üblich ist. Dies beinhaltet auch, dass bei den Lehramtstudierenden, die die überwiegende Mehrheit der Theologiestudierenden ausmachen, differenziert auf die verschiedenen Alters- bzw. Schulstufen und die damit verbundenen didaktischen Notwendigkeiten einzugehen ist.

nicht einfach beliebig vermehren. Die Forderung nach Berücksichtigung der Medienkompetenz muss daher mit einer gewissen Bescheidenheit angesichts der hohen Ansprüche, die an das Studium gestellt werden, auftreten. Auch quantitativ muss das Ziel realistisch bleiben: Es ist selbstverständlich, dass theologischerseits (und kirchlicherseits) nicht die gesamte Medienlandschaft wahrgenommen oder gar auch noch adäquat darauf reagiert werden kann. Jedoch: Auch wenn man sich nicht über alle Inhalte gleichermaßen informieren kann, so ist doch ein exemplarisches Arbeiten an ausgewählten Beispielen möglich. Nun kann auch dies sich noch als utopisch herausstellen, weil das Auswählen immerhin voraussetzt, dass man eine Gesamtheit überblickt, aus der man auswählen kann. Angesichts dessen wäre jedoch die Resignation oder der völlige Verzicht auf das Bemühen, Medienkompetenz zu erwerben und zu vermitteln, keine Strategie, die der gesellschaftlichen Bedeutung der Thematik angemessen wäre. Zu wünschen ist hingegen der Mut zu fragmentarischem Arbeiten, das sich nichtdestoweniger der vorfindlichen Realität stellt, sei sie auch noch so unübersichtlich.

2. Zu fordern ist zumindest, die Medientypen und -formate zu kennen, die in der Lebenswelt der Menschen, mit denen gearbeitet werden soll, eine Rolle spielen. Denn damit Kommunikationsprozesse über religiös relevante Themen gelingen können, ist es wichtig, den Horizont derjenigen zu kennen und entsprechend auf ihn reagieren zu können, mit denen in Kommunikation getreten werden soll; und dieser Horizont und die damit verbundenen Erwartungen an Strukturen der Kommunikation werden nun einmal zu wesentlichen Teilen durch die Medien bestimmt, denen die Menschen ausgesetzt sind und denen sie sich aussetzen. Auf jeden Fall darf keine auf den theologisch-kirchlichen Bereich beschränkte Binnensicht gefördert werden. (Für die Lehrenden an den Hochschulen bedeutet dies u. a., dass sie auch die ihre Studierenden prägenden Medien kennen sollten – nicht, um diese zu kopieren oder sich ihnen anzupassen, wohl aber, um die Gewohnheiten des Medienkonsums der Studierenden und die daraus resultierenden Fähigkeiten und Defizite im Umgang mit den in der Lehre verwendeten Medien einschätzen und ihnen angemessen begegnen zu können. Zu rechnen ist hier mit einem Rückgang der schriftlich-analytischen zugunsten einer stärker visuell-synthetischen Orientierung.)

3. Bei der Frage danach, was aus dem übergroßen Medienangebot wahrgenommen werden soll und kann und was alles unbeachtet bleiben muss, ist auch die Kehrseite in den Blick zu nehmen: Welche blinden Flecken gibt es in der Wahrnehmung durch die Medien? Welche Themen kommen nicht oder nur marginal vor? Welche Menschen werden in der medialen Berichterstattung ausgeblendet? Und auch umgekehrt ist zu fragen: Welche Menschen sind in den Möglichkeiten, Medien zu nutzen, benachteiligt, da sie keinen oder nur einen erschwerten Zugang zu ihnen haben?

Aufgabe der Theologie muss es sein, auch hinter die Medien zu schauen und Anwältin der Menschen zu sein, die als Rezipienten ausgeschlossen sind, und der Themen, die ignoriert werden.

4. Die Vermittlung von Medienkompetenz im hier verstandenen Sinn ist nicht allein die Aufgabe der Praktischen Theologie, näherhin der Pastoraltheologie oder der Religionspädagogik (auch wenn in diesen Fächern sicher eine besondere Aufmerksamkeit dafür bestehen sollte), sondern stellt eine Querschnittsaufgabe aller theologischen Fächer dar. Denn die zu behandelnden Aspekte spielen in allen theologischen Disziplinen eine Rolle, und zu den zu erwerbenden Kompetenzen können ebenso alle Disziplinen beitragen. Der Versuch einer Systematisierung der angezielten Kompetenzbereiche könnte etwa folgendermaßen aussehen:[4]

a) Zunächst ist eine *technisch-handwerkliche Kompetenz* grundlegend: Ich muss wissen, wie ich die entsprechenden technischen Geräte bedienen muss, um die gewünschten Medien nutzen zu können. Dies gilt sowohl für die Rezeption als auch für die aktive Verwendung von Medien. Hierzu gehört nicht nur, dass man nicht erst während oder fünf Minuten vor einer Präsentation prüft, ob der Beamer funktioniert und richtig mit dem Computer verbunden ist, sondern auch, um ein Beispiel zu nennen, dass ich die Schriftgröße auf meinen Folien so wähle, dass sie auch in den hinteren Reihen des Auditoriums noch gut gelesen werden können. Solche handwerklichen Fertigkeiten, die eigentlich angesichts der immer leichteren technischen Zugänglichkeit und Bearbeitbarkeit moderner Medien selbstverständlich sein sollten, sind schon allein ein Gebot der Höflichkeit gegenüber dem Publikum. Sie liegen aber auch im Interesse des Präsentierenden, sofern er oder sie nicht will, dass das, was vermittelt werden soll, bereits aus technischen Gründen die Empfänger nicht erreicht. Diese technischen Fertigkeiten sollten schon ab dem ersten Semester eingeübt und immer wieder auf sie geachtet werden; denn die Fähigkeit zu angemessenem Präsentieren spielt in nahezu jedem theologischen Beruf eine wichtige Rolle. Dies gilt natürlich nicht nur für die Studierenden, sondern genauso für die Lehrenden – nicht nur in diesem Punkt, sondern grundsätzlich: Was von den Studierenden an Kompetenzerwerb erwartet wird, ist auch von den Lehrenden gefordert.

b) Mit der angesprochenen Präsentationskompetenz ist bereits ein weiterer Bereich angesprochen, der der *produktiven Kompetenz*. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu reflektieren, was ich dem Publikum zeigen will, was meine Botschaft ist und wie ich diese Botschaft angemessen gestalte. Dabei muss ich einerseits inhaltlich überlegen, wie ich aus dem, was ich potentiell alles mitteilen könnte, so auswähle, dass

4 Vgl. auch den Beitrag „Mediale Kompetenz – ein Teil theologischer Professionalität im Rahmen pastoraler Berufe?“ von Peter Zimmerling in diesem Heft.

die Rezipienten eine Chance haben, das Mitgeteilte auch zu verstehen: Wieviel kann ich dem Publikum zumuten, in welcher Reihenfolge, mit welchen Beispielen, in welcher Sprache? Anzustreben ist also eine angemessene Empfängerorientierung („Der Wurm an der Angel muss dem Fisch schmecken, nicht dem Angler"). Genauso muss aber auch überlegt werden, welches Medium überhaupt eingesetzt wird, um den Inhalt zu transportieren. Nicht unwichtig ist der Hinweis, dass zuerst der zu vermittelnde Inhalt deutlich sein muss, bevor das adäquate Medium dazu ausgewählt wird, und nicht umgekehrt. Zu beachten ist ebenso, dass das Medium selbst immer auch schon eine – situationsabhängige – Botschaft darstellt, so dass ein dem jeweiligen Kontext angemessener und stimmiger Medieneinsatz anzustreben ist. So z. B. kann eine Powerpoint-Präsentation je nach Situation ein demokratisches Medium sein, das durch die Visualisierung das Arbeitsgedächtnis des Publikums entlastet und so dem Nachvollziehen des Stoffes dienlich ist; es kann aber auch als autoritäres Medium wirken, das die Tendenz der Studierenden fördert, alles auf der Tafel oder auf der Leinwand Stehende unkritisch und ohne Nachdenken abzuschreiben.

c) Ein letzter Bereich, für den gerade die Theologie wichtige Beiträge leisten kann, liegt in der *rezeptiv-kritischen Kompetenz*. Dies beinhaltet zum einen die schon angesprochenen Grundkenntnisse in Medienkunde, um angemessen vorbereitet zu werden auf ein Leben, das in zunehmendem Maße durch Medien bestimmt sein wird. Zum anderen geht es aber auch um die Reflektion der vorfindlichen Medienpraxis unter theologischen Kriterien. Es sind einerseits ethische Fragen anzusprechen, z. B.: Wo passt sich die Medienpraxis zu sehr dem Markt an – auf Kosten von wahrheitsgetreuer und ausgewogener Berichterstattung? Welche Aspekte und Themen kommen nicht vor, weil sie sich nicht gut verkaufen lassen? Andererseits spielen systematische Aspekte eine Rolle:[5] Welche Transformationsprozesse ergeben sich durch die Neuen Medien und die mit ihnen verbundene Telemediatisierung hinsichtlich unserer Begriffe von Sprache, von Texten, von Information und von Kommunikation? Wie verändern die Neuen Medien den Menschen und seine Lebenswelt (Stichwort: Virtualität)? Geschult werden muss zudem die Urteilskraft bezüglich der Chancen und Gefahren liturgischer und sakramentaler Vollzüge im Rahmen der Neuen Medien. Insbesondere ist auf die Gefahr der Unterbewertung der leiblichen Dimension z. B. bei Internet-Gottesdiensten oder -Sakramentenspendungen hinzuweisen.

5 Vgl. z. B. K. Müller, Philosophisches über die Veränderung von Kommunikation durch Telemediatisierung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 41 (2000), 160-178; Th. Böhm, Ein Netz, das trägt: Was Kirche und Internet einander „zu sagen" haben, in: Katechetische Blätter 126 (2001), 167-172.

Festzuhalten bleibt: Der Theologie als traditioneller Textwissenschaft stellen sich in der Medienkultur eine Vielzahl neuer Aufgaben, vor denen sie nicht fliehen darf – ohne allerdings ihre Orientierung an Literalität und Rationalität aufzugeben.

Wortwechsel

Clemens Bohrer
Hadwig Müller
Reinhard Feiter

Clemens Bohrer

Mensch in der Maschine

Seine Elektrizität, der Kalkulator, beherrscht eine Roboterzivilisation auf dem Planeten Karelirien. Das Elektronengehirn, eigentlich Bordrechner auf dem Raumschiff „Gottesgabe", war während einer galaktischen Mission wahnsinnig geworden und hatte alle Menschen an Bord des Schiffes eliminiert. Anschließend hatte der Großrechner beschlossen sich auf dem Planeten Karelirien niederzulassen und dort eine Maschinengesellschaft aufzubauen. Seit der Gründung seines Roboterstaates zeichnet sich die Politik des Kalkulators durch Ausbrüche unvernünftigen Hasses gegenüber allem aus, was menschlich ist. In der karelirischen Presse finden sich immer wieder Tiraden mit dem Tenor, dass die Menschen abscheuliche Sklavenhändler seien, die harmlose Roboter widerrechtlich ausbeuten. Angesichts der feindlichen Haltung des Kalkulators und um eine Eskalation der Lage zu verhindern, sieht sich die Erde gezwungen Agenten in geheimer Mission auf den Planeten Karelirien zu schicken. In der Verkleidung von Robotern werden im Verlauf mehrerer Jahre tausende menschlicher Agenten zum Planeten des Rechners geschickt, von denen allerdings keiner eine Botschaft absetzt oder gar zur Erde zurückkehrt. Seine Induktivität, so nimmt man auf der Erde schließlich an, hat alle Spione entlarven und beseitigen können.

So stellt sich die Ausgangslage für den Raumfahrer Ijon Tichy dar, den der polnische Science-Fiction Autor Stanislaw Lem in seiner Sammlung von Reiseberichten vorstellt. In den Reiseerzählungen, auf Deutsch unter dem Titel *Sterntagebücher* erschienen, lässt Lem seinen Helden skurrile Abenteuer bestehen, bei denen das Verhältnis von Mensch und Maschine ein immer wiederkehrendes Motiv bildet.

Seine elfte Reise führt Tichy in der Maske eines Roboters in das Reich des Kalkulators, wo er das Schicksal der tausenden von Agenten aufklären soll, die scheinbar von dem verrückten Computer ausgelöscht worden sind. Dem Raumfahrer gelingt es, sich als Spion unter die Roboter zu mischen, um nach kurzer Zeit eine erschreckende Entdeckung zu machen: Die Untertanen Seiner Elektrizität sind die verschwundenen menschlichen Agenten, die aus Angst niemals ihre Roboterverkleidung abgelegt und sich über Jahre mit dem System arrangiert haben. Die Roboter, die der Kalkulator nach der Gründung des Maschinenstaates anfänglich noch beherrscht hatte, waren nach und nach alle dem Ersatzteilmangel oder der Korrosion zum Opfer gefallen. Als Untertanen waren ihm schließlich

nur noch die menschlichen Agenten in Roboterhülle geblieben, von denen jeder Einzelne sich im Glauben wähnte, alle seine Mitbürger seien echte Roboter.

Die Erzählung aus dem Jahr 1971 stellt das Zusammenwachsen von Mensch und Maschine in einer sehr humoristischen Art und Weise vor: Ähnlich wie ein Ritter in seiner Rüstung, so werden die Agenten durch die Roboterverkleidung eingefasst. Der Mensch wird durch die Hülle zur Maschine. Es bleibt in der Schwebe, wie tief greifend die Verwandlung letztlich ist und wie weit die oberflächliche Maske auch die Person in ein technisches Produkt verwandelt. Zumindest scheint die Erkennbarkeit bzw. Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Mensch und Maschine zu oszillieren. Von ihrem Selbstverständnis her bleiben die Verkleideten menschliche Wesen, gleichzeitig adaptieren sie aber ihre Rolle so perfekt und lassen sich so weit auf das System ein, dass die Maschinengesellschaft funktionieren kann.

Das Bild des Menschen in der Maschine lässt sich unter Berücksichtigung der Arbeiten des kanadischen Medienforschers Marshall McLuhan als eine Facette menschlicher Existenzweise in der modernen Gesellschaft entfalten. McLuhan bezeichnet alle Technologien, angefangen vom Rad bis hin zum Fernseher, metaphorisch als Ausweitungen des menschlichen Körpers. Mit Hilfe dieser „Körperextensionen" interagiert und kommuniziert der Mensch mit seiner Umwelt. Er telefoniert, fährt von einem Ort zum anderen und holt die Welt quasi auf dem Bildschirm ins Wohnzimmer. Eine paradigmatische Rolle als Körperextensionen nehmen mediale Technologien ein: McLuhan hat vor allen Dingen Apparate wie Fernseher, Telefon oder Computer im Blick, wenn er von Ausweitungen des menschlichen Körpers spricht. Denn gerade mediale Technologien zeigen am deutlichsten, wie menschliche Sinne eine Ausweitung erfahren, wenn eine Person technikvermittelt mit hunderten von Kilometern entfernten Verwandten spricht, durch die Abendnachrichten sozusagen eine Reise nach Amerika macht oder über das Internet sich als Teil einer weltumspannenden „Community" fühlen kann. Mediale Technologien sichern ihren Nutzern den Zugriff auf eine entfernter liegende Umwelt, zu der der Mensch ohne Hilfsmittel keinen oder nur einen erschwerten Zugang hat. In diesem Sinn kann man Technologien mit McLuhan als Umschließungen oder metaphorisch als Körperextensionen deuten.

Dabei spielt es keine Rolle, wie eng die Körperextensionen physisch mit dem Leib verbunden sind. Die Kleider, die man auf der Haut trägt, sind für McLuhan ebenso Ausweitungen des Körpers wie das Auto oder das Mobiltelefon (wobei man letzteres mit Blick auf seine Nutzungsfrequenz in bestimmten Jugendkulturen womöglich auch in einem wörtlichen Sinn als fest mit der Hand bzw. dem Ohr verbundene Körperextension sehen

kann). Es kommt nicht einmal darauf an, ob das entsprechende technische Produkt sich im Menschen befindet wie z. B. ein Herzschrittmacher im Brustkorb oder der Lautsprecher des mp3-Players im Ohr des Hörers. Ausweitungen des Körpers sind ebenso Technologien, die äußerlich mit dem Leib ganz unverbunden erscheinen wie der Computerbildschirm oder das Flugzeug. Es kommt vielmehr darauf an, dass die durch Technik bewirkte Veränderung des Selbst- und Weltbezugs sich nicht vom Menschen trennen lässt, sondern dass Technik den Menschen zu einer prothetischen Existenz werden lässt. Die Rede von den Körperextensionen greift damit das Bild von der Umschließung des Menschen durch die Maschine auf und legt eine Interpretationsschablone an, in welcher Weise diese Metapher angesichts moderner Technologien verstanden werden kann.

Die technische Umschließung z. B. durch elektronische Medien macht den Menschen gleichsam zu einem hybriden Wesen. Donna Haraway greift diese Idee auf, wenn sie ein *Cyborg Manifesto* schreibt und in der Lebensform eines „Cyborg" Facetten moderner menschlicher Existenz abgebildet sieht. „Cyborgs" sind nach Haraway Mischgeschöpfe aus Maschine und menschlichem bzw. tierischem Organismus. Sie treten nicht nur als Produkt fiktionaler Literatur in die Welt, sondern werden mit der immer komplexer werdenden Interaktion zwischen Menschen und ihren Technologien auch „reale" Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Maschine ist durchlässig geworden, so Haraway: Maschinen gleichen – zumindest nach dem Willen einiger ihrer Schöpfer – immer mehr dem Abbild ihrer Schöpfer, und Menschen sind ohne Maschinen, teils im wörtlichen teils im übertragenen Sinne, nicht mehr überlebensfähig. Ob ein Patient mit Herzschrittmacher ein „Cyborg" ist, darüber kann man ebenso nachdenken wie über den Dialyse-Patienten, der sich für die wöchentliche Blutwäsche an eine medizinische Apparatur anschließt. Ebenso kann man überlegen, in welcher Weise sich ein Manager von diesen beiden Personen unterscheidet, der im Hinblick auf seinen Terminkalender, seine Kontakte und seine Kommunikation von einem PDA („personal digital assistant") abhängig ist und dessen Verlust – um noch einmal die Metapher von der Körperextension ins Spiel zu bringen – quasi als Amputation erleben würde.

Mensch und Technologie sind schon heute untrennbar verbunden, in physischer Hinsicht am augenfälligsten vielleicht in den Minicomputern am Handgelenk, die früher einmal analoge Armbanduhren waren. In psychischer Hinsicht ist die Verschmelzung schon viel weiter: Menschen nutzen und verlassen sich in einer Weise auf Technik, dass man geradezu von einer körperlichen Aneignung oder Einverleibung sprechen kann. Die Umschließung durch Technologie, der Mensch in der Maschine, ist notwendig, um erfolgreich in der Umwelt interagieren zu können und hat weit reichende Konsequenzen für das Verständnis von Identität und

Wirklichkeit.

Maschinen ermächtigen. Die Verschmelzung von Mensch und Maschine bringt zunächst einmal Belohnungen für die Nutzer. Dem Patienten bringt der medizinische Apparat Gesundheit, dem Manager verhelfen Auto und Flugzeug zu Flexibilität, und der Taschenrechner macht Schüler in der Multiplikation großer Zahlen schneller als jeden Lehrer ohne Taschenrechner. Die überwältigenden Geschenke durch Technik werden vielleicht anhand der modernen Kommunikationstechnologien am deutlichsten, die heute jedermann Fähigkeiten verleihen, die in der Tradition vor allem Gott vorbehalten waren. Zumindest der Idee nach ist der Mensch qua Internet und *Wikipedia* allwissend, zumindest der Idee nach bewegt er sich mittels des Programms „Google Earth" ohne Zeitverlust zwischen Deutschland, Japan und den USA und blickt quasi mit dem Auge Gottes auf die Welt herab, zumindest der Idee nach kann er seine Identität bei jedem „Einloggen" in einen „Chat" anders erzeugen und zumindest der Idee nach erschafft er in Online-Rollenspielen sein ganzes Leben nach eigenem Willen von Grund auf neu. Der Ermächtigung gerade durch virtuelle Technologien sind scheinbar keine Grenzen gesetzt, versprechen sie doch in ihren jeweiligen Kontexten Allwissenheit, Ubiquität oder Allmacht. Selbst Unsterblichkeit ist keine Fiktion mehr, will man den technologiegezeugten Unsterblichkeitsphantasien von Ray Kurzweil Glauben schenken.

Die Belohnungen, die die Technik qua hybrider Existenzweise den Menschen schenkt, haben ihren Preis. Die Maschinen fordern für ihre Dienste Unterwerfung. Dieses Joch ist zunächst einmal nicht drückend, sondern klagt in einer ersten Hinsicht nur die dauerhafte Verschmelzung mit der Technik ein: Wer einmal und dann immer wieder am Computer seine Hausarbeiten schreibt, wird kaum zum Füller greifen. Und wer die ständige Verfügbarkeit des Internets an seinem Arbeitsplatz kennt, wird den Entzug dieses Mediums als schmerzlich erfahren. Die Abhängigkeit des Menschen von der Maschine gestaltet sich zunächst so, dass er die Produkte seiner Technik immer weiter benutzen und verbessern muss. Ab einem bestimmten Grad von Affinität ist die Abwendung von Technologie kaum mehr möglich bzw. gestaltet sich als Abstinenz im Sinne eines bewussten und selbst gewählten Verzichts. Einmal an Technik gewöhnt, reproduziert der Mensch die Maschinen zum Dank für die geleisteten Dienste und in der Hoffnung auf noch bessere Belohnungen. Die anhaltende Reproduktion der Maschinen durch ihre menschlichen Schöpfer lässt die Menschen in den Augen von McLuhan zu „Geschlechtsorganen der Maschinen" werden. Dieses Bild zeigt die Dialektik der Mensch-Maschine-Beziehung auf: Die Schöpfer, also mithin die Herren, werden zu Sexorganen, d. h. zu Reproduktionsmechanismen degradiert. Die Maschine versklavt den Menschen.

Die Vereinnahmung durch die Apparate erfolgt noch in einer weiteren, als fundamental zu bezeichnenden Hinsicht. Technologie schafft Wirklichkeiten, die der Mensch sozusagen „mitkauft", ohne sich dessen in vollem Ausmaß bewusst zu sein. Gemäß Jochen Hörisch figurieren Technologien unsere Gesamtwahrnehmung und -deutung der Wirklichkeit und bilden sozusagen die Schablone der Weltbegegnung. Der wahrnehmende Zugriff auf die menschliche Umwelt geschieht zunehmend über Technik in Form von elektronischen Medien, die wiederum nur die ihnen gemäßen Formate und Inhalte transportieren. Technologien, d. h. vor allen Dingen Medien, funktionieren wie eine Brille, die man sich aufsetzt und mit der man wortwörtlich die Welt mit neuen Augen sieht. Allerdings kann man sich dieser Brille oder – um in Stanislaw Lems Geschichte zu bleiben – der technischen Hülle nicht entledigen, vor allem weil die Abhängigkeit befürwortet oder unbewusst ist.

Die Sicht auf technische Errungenschaften gerade der letzten Jahre und Jahrzehnte und die Erwartung noch gewaltigerer technischer Entwicklungen vollzieht sich mitunter in quasi-religiösen Deutungsmustern von Erlösung und Untergang. Die zukünftigen Möglichkeiten zum Umbau des menschlichen Körpers verheißen eine Welt ohne Krankheit oder gar ohne Tod, die Kommunikationsmöglichkeiten des Internets lassen ein neues Pfingsten am Horizont aufleuchten und tiefere naturwissenschaftliche Einsichten versprechen auf technischem Wege die Einlösung der biblischen Aufforderung, dass der Mensch als Krone der Schöpfung die Erde beherrschen solle. Neben diesen großen Erlösungsmythen qua Technik gibt es die kleinen und mittleren Versprechen des Paradieses: angefangen vom Haushaltsgerät, das zum Wohlbefinden im Alltag beiträgt bis hin zum Computer als Bildungsmedium, der durch motivierende Lernspiele die Schwierigkeiten in der Schule beseitigt.

Auch das Motiv des Untergangs als Langzeitwirkung technischer Entwicklungen lässt sich aufzeigen: Technischer Fortschritt in der Deutung als Verfallsgeschichte in moralischer, sozialer oder politischer Hinsicht durchzieht die populäre Literatur. Dystopien wie der Cyberpunk-Roman *Neuromancer* von William Gibson oder George Orwells *1984* geben ein eindrückliches Bild, wie sich die Autoren zukünftige Schreckens- oder Untergangsszenarien ausmalen. Dass der Fortschritt in den Wissenschaften sich gegen den Menschen wenden kann, zeigen auch Filme wie *The Day After* beispielhaft für die Atombombe oder *Outbreak* für die Biotechnologie. Im Alltagserleben sind es die kleinen Bedrohungen durch Technik, die mitunter ablehnende Gefühle gegenüber neuen Technologien hervorrufen, sei es, dass bestimmte medizinische Verfahren im Hinblick auf Geburt oder Sterben von religiösen Gruppierungen abgelehnt werden oder sei es, dass ältere Menschen technischen Geräten einfach aufgrund ihrer Komplexität nicht trauen.

Technologien ermächtigen und vereinnahmen den Menschen gleichermaßen. Wenn die Perspektive der Ermächtigung fokussiert wird, dann bilden sich mitunter technikgezeugte Erlösungsmythen heraus, die die Verwirklichung paradiesischer Zustände oder göttlicher Fähigkeiten in menschliche Hände legen. Wird andererseits Technologie in der Perspektive der Vereinnahmung gedeutet, dann lassen sich Beispiele aufzeigen, wie der Mensch in gewollte oder ungewollte Abhängigkeiten geraten kann. In dieser Sicht wird Technologie dann zum Auslöser eines möglichen Unheilsgeschehens, quasi zum Sündenfall stilisiert. Die zweite Perspektive lässt sich niemals ganz von der Hand weisen: Dass Menschen mit Hilfe der Technik auch die Mittel in die Hand nehmen können, die potentielle Auslöser einer Katastrophe oder einer unheilvollen bzw. menschenfeindlichen Zukunft sind, ist trotz aller politischen und wissenschaftlichen Vorsicht zumindest denkbar. Wenig überzeugend sind hingegen Erlösungsphantasien, die qua Technik eine bessere Welt versprechen. Wenn technische Instrumente und Apparate als Heilswerkzeuge verstanden werden, dann überschätzt man ihre Gestaltungsmacht. Dass Technologie trotz ihrer echten oder vermeintlichen Macht letztlich ohnmächtig ist, verdeutlicht Marshall McLuhans Kritik an elektronischen Medien, die er durch ein Zitat aus den Psalmen des Alten Testaments als Götzenkritik formuliert:

> „Ihre Götzen sind Silber und Gold,
> Ein Werk der Menschenhände.
> Einen Mund haben sie, und reden nicht;
> Augen haben sie, und sehen nicht.
> Ohren haben sie, und hören nicht;
> Eine Nase haben sie, und riechen nicht.
> Hände haben sie, und tasten nicht;
> Füße haben sie, und gehen nicht,
> Sie reden nicht mit ihrer Kehle.
> Wir sind die sie machen,
> Alle, die auf sie trauen."
> (Psalm 115, zitiert nach McLuhan 54f.)

Diese Götzenkritik, die McLuhan auf elektronische Medien bezieht, lässt sich auf technische Produkte allgemein anwenden: Apparate sind insoweit ohnmächtig, als dass sie nur über von Menschen verliehene Macht verfügen, aber aus sich heraus keine Initiative und Gestaltungskraft besitzen. Ungebührende Kraft wird Technologien zugesprochen, wenn sie unkritisch und unreflektiert zu Mitteln einer Machbarkeits- oder Fortschrittsideologie werden, in der man glaubt, dass menschliche Lebensverhältnisse allein infolge von Technik gelingen. Innerhalb einer solchen Ideologie erhalten Maschinen einen götzenähnlichen Status. Die Stärke, die Technologien im Hinblick auf eine Verbesserung der menschlichen Lebenswelt tatsäch-

lich innewohnt, verzerrt sich unter ideologischen Vorzeichen zu einer angedichteten Macht. Technologien werden zu Götzen, wenn sie wie das goldene Kalb umtanzt werden in der Erwartung, dass sie – in welcher Hinsicht auch immer – aus eigenem Antrieb heilsbringend tätig werden. Eine solche Erwartung lässt sich auch als überzogene Technikgläubigkeit beschreiben. Technologien erhalten einen götzenähnlichen Status, wenn man ihnen Vertrauen bzw. Erwartungen entgegenbringt, die sie als Instrumente menschlichen Schaffens nicht einlösen können. Als Götzen beruht ihre Geltung auf einer angenommenen Macht, die ihnen durch Menschen verliehen wird, die sich in ihre Abhängigkeit begeben.

Kehren wir zur Erzählung von Stanislaw Lem zurück: Die robotische Maske ermöglicht den getarnten Menschen das Überleben in der Maschinengesellschaft. Sie haben sich mit ihrem Schicksal abgefunden und unter dem Befehl des Kalkulators sogar ein funktionierendes politisches System aufgebaut. Ijon Tichy gelingt es in die Schaltzentrale des Kalkulators einzudringen. Er fordert in der Rolle des Robotherrschers alle Einwohner von Karelirien auf, sich auf dem Marktplatz zu versammeln und einen Schraubenzieher mitzubringen. Dann befiehlt er, dass sich alle Roboter gegenseitig den Kopf abschrauben. Und siehe da: Unter der Verkleidung kommen lauter menschliche Gesichter zum Vorschein.

Die Erzählung schildert somit am Ende ein Emanzipationsgeschehen. Die versklavten Menschen werden aus ihrer technikgewirkten Unterdrückung befreit und legen die Umklammerung ab, die sie gefangen gehalten hat.

Unter Berücksichtigung der Medientheorie von Marshall McLuhan lässt sich plausibel machen, dass die Metapher vom Menschen in der Maschine ein geeignetes Bild für die Veranschaulichung gegenwärtiger Mensch-Maschine-Relationen ist. Menschen sind von technischen Produkten umgeben, die in hohem Maß die Weise ihrer Interaktion untereinander sowie ihrer Welt- und Wirklichkeitsbegegnung beeinflussen. In Stanislaw Lems humoristischer Erzählung wird die Verbindung von Mensch und Technik als Unheilszusammenhang gedeutet, aus dem die Menschen am Ende befreit werden. Anders als in dieser Geschichte kann technischer Fortschritt im Sinne vielfältiger positiver Gestaltungs- und Kommunikationsmöglichkeiten auch als Heilszusammenhang interpretiert werden. Beide Perspektiven, also in Technologie einen Heils- bzw. Unheilszusammenhang zu sehen, sind überzogen oder sogar verfälschend. Nichtsdestotrotz kann sich die Diskussion um die Auswirkungen von Technik zwischen diesen beiden Polen bewegen, d. h. berechtigte Hoffnungen müssen gegenüber ebenso berechtigten Ängsten abgewogen werden.

Es gilt, die Erzählung von Stanislaw Lem zu verlassen: Es ist nicht möglich

und auch nicht wünschenswert, die Köpfe abzuschrauben und Technik allein als Instrument der Vereinnahmung zu entlarven. Aber auch die Gegenvision ist fragwürdig, nämlich Technologie als bloße Instrumente der Ermächtigung anzusehen, was idolatrischer Verblendung entspräche. Mensch und Technik sind heute untrennbar verbunden. In der Dialektik von Ermächtigung und Vereinnahmung, Heils- und Unheilszuschreibung gilt es einen Weg zu finden, der die durch Technologien zugespielten Chancen nutzt. Gleichzeitig gilt es Grenzfälle von Mensch-Maschine-Beziehung und damit verbundene Frage- bzw. Problemstellungen moralischer, psychologischer, ästhetischer, physiologischer, sozialer oder politischer Natur im Modus des gesellschaftlichen Diskurses aufmerksam zu verfolgen.

Literatur

Lem, Stanislaw (2001 / polnisch 1971), Sterntagebücher, Frankfurt a. M.

McLuhan, Marshall (1968 / englisch 1964), Die magischen Kanäle. »Understanding Media«, Düsseldorf – Wien.

McLuhan, Marshall (2001 / englisch 1969), Geschlechtsorgan der Maschinen, in: Das Medium ist die Botschaft = The medium is the message. Hrsgg. u. übers. v. Martin Baltes, Dresden.

Haraway, Donna (1995 / englisch 1991), Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften, in: Donna Haraway, Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a. M., 33-72.

Kurzweil, Ray (2000 / englisch 1999), Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?, München.

Hörisch, Jochen (1998), Einleitung, in: Peter Ludes, Einführung in die Medienwissenschaft. Entwicklungen und Theorien, Berlin.

Hadwig Müller

Anmerkungen zu Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon“[1]

„Das Denken ist das Zweitschönste. Das Schönste ist die Poesie. Wenn es das poetische Denken gäbe und die denkende Poesie – das wäre das Paradies.“ (386) Ja – aber muss man denn das Schönste und das Zweitschönste verbinden? Vielleicht fallen einem bei der unbedenklichen Entscheidung für die Poesie die Gedanken in den Schoß. Vielleicht bringt die überlegte Entscheidung fürs Denken eine eigene Poesie mit sich. Kann die bemühte Verbindung nicht gerade beides verderben? Das Denken kann der Poesie ihre Leichtigkeit – die Poesie kann dem Denken seine Zielgerichtetheit nehmen. Dies war mein Widerstand beim Lesen des Buchs von Pascal Mercier „Nachtzug nach Lissabon“: Die „denkende Poesie“ nahm der Erzählung ihr Eigenleben, ihre Spannung und Überraschung; das „poetische Denken“ führte die Bewegung der Gedanken in Kreisen auf gewundenen Wegen, die an kein Ende kommen. Dann überließ ich mich dieser Bewegung.

„Aber wenn wir uns aufmachen, jemanden im Inneren zu verstehen? Ist das eine Reise, die irgendwann an ihr Ende kommt? Ist die Seele ein Ort von Tatsachen? Oder sind die vermeintlichen Tatsachen nur der trügerische Schein unserer Geschichten?“ (168) Auf eine solche Reise macht sich Raimund Gregorius, ein 57 Jahre alter Berner, Kenner, Leser und Lehrer alter Sprachen – Griechisch, Latein und Hebräisch – und ihrer Texte. Seine Reise nach Lissabon mit dem „Nachtzug“, in die Tiefe und Dunkelheit eines Lebens hinein, um dort dem portugiesischen Autor des Buchs und Wegweisers seiner Reise näher zu kommen und ihn zu verstehen, verbindet sich immer enger mit der Reise in sein eigenes Inneres, um dort *„die Regungen der eigenen Seele aufmerksam zu verfolgen“* (43). Die verschiedenen Spannungsmomente, die diese doppelte Bewegung enthält, bestimmen die Dramatik oder auch die Form des Romangeschehens. Seine Inhalte klingen in vielen Fragen an.

Um was geht es?

Geht es um das Verstehen? Von Texten und Worten, von Büchern? Oder von Geschichten, von Erfahrungen, die wir machen? Von unserem Tun oder von unserem Leben, das in ungeahnter Tiefe darunter verborgen ist (vgl. 36)? Von einem anderen Menschen in seinem Innern? Lässt sich die Ferne zum Anderen überbrücken? Ist das überhaupt wünschens-

1 Pascal Mercier, Nachtzug nach Lissabon, Roman, Carl Hanser Verlag, München 2004.

wert? *„Sollten wir für den Schutz dankbar sein, den uns die Fremdheit voreinander gewährt? Und für die Freiheit die sie möglich macht? Wie wäre es, wenn wir uns ungeschützt durch die doppelte Brechung, die der gedeutete Körper darstellt, gegenüberstünden? Wenn wir, weil nichts Trennendes und Verfälschendes zwischen uns stünde, gleichsam ineinanderstürzten?"* (101) Oder geht es um das Verstehen von uns selbst, von Erfahrungen, *„die unserem Leben unbemerkt seine Form, seine Färbung, seine Melodie geben"* (28)?
Aber gibt es ein Verstehen, das keine Täuschung ist? Wie geschieht solches Verstehen? Indem man zu sich steht, unter dem Blick eines Anderen? Indem man eine Sprache lernt, Worte findet für das, was man denkt? *„Sich verstehen: ist das eine Entdeckung oder eine Erschaffung?"* (415) Geschieht Verstehen nur, wenn man die Verwirrung als Königsweg anerkennt (vgl. 29)? Indem man sich auf eine Reise macht, die an kein Ende kommt?

Geht es um die Sprache? Um die „Faszination durch Wörter", hinter denen die Dinge, wie grausam auch immer, zurücktreten? (105) Um Texte oder einfaches Reden (vgl. 166)? Namen und Wörter? Geschriebene oder gesprochene? Um die Muttersprache oder fremde Sprachen, tote oder lebendige Sprachen? Geht es um Bücher oder um das Buch eines Lebens? Geht es ums Lesen oder Finden von Worten? Geht es darum zu schweigen, weil der Versuch, einen Sinn in Worte zu fassen, diesem Gewalt antäte (vgl. 80/81)? Oder geht es um eine neue Sprache, *„genau und karg, unbestechlich und unverrückbar, einem Gedicht vergleichbar"* (40)?
Aber wo ist die „goldene Stille", aus der solche Worte geschmiedet werden?

Geht es um Loyalität? Um eine Verwandlung der Zufälligkeiten durch einen Entschluss, *„eine Parteinahme der Seele"* (257)? Geht es um etwas Bleibendes in den Brüchen, etwas, woran wir anknüpfen können, wenn wir uns zu verlieren drohen, um das Bedürfnis nach Geborgenheit (vgl. 435)? Geht es um eine Erschaffung, einen Hauch von Ewigkeit in der Vergänglichkeit? Oder geht es um das Vertrauen, auch die erschreckendsten Gedanken einem Anderen sagen zu können?
Aber gibt es die grenzenlose Offenheit? Gibt es nicht auch *„die Einsamkeit durch Verschweigenmüssen"* (387)? Geht es darum, mit Hilfe eines Anderen die eigene Stimmigkeit zu erfinden?
Aber dürfen wir die anderen zu Bausteinen des eigenen Lebens machen (vgl. 467)?

Geht es um mein Leben? Als der zu leben, der ich bin? Dem Wunsch zu folgen, aus meinem Leben noch etwas anderes zu machen (vgl. 33)? Mich leiten zu lassen von dem Gefühl, richtig wach und am Leben zu sein (vgl. 29)? Meine Zeit nicht zu verschwenden, etwas zu tun, was dazu bei-

trägt, dass ich echter werde, dass ich näher an mich selbst heranrücke (vgl. 393)? Dinge zu tun, ohne die mein Leben ein Torso bliebe? (Vgl. 239 und 466) Der zu werden, auf den hin ich mich angelegt habe?
Aber wer bin ich? Entwerfe ich das Bild von meinem Leben und wie es sich erfüllen sollte? Oder erwächst es aus dem Kräftespiel meines Fühlens und Denkens? Wie kann ich sicher sein, mich nicht zu verfehlen? Bin ich nicht zufällig das, was ich bin? (Vgl. 230) Wie kommt es zu den Bewegungen in meinem Leben, die aus ihm eine Melodie machen: Kommt es zu ihnen durch meine Entscheidung oder stoßen sie mir zu? (Vgl. 20 und 242) *„Ich wohne in mir wie in einem fahrenden Zug. (...) Ich wache auf, und die Landschaft der anderen zieht vorüber. (...) Ich möchte einmal, ein einziges Mal, zu fassen bekommen, was draußen geschieht."* (425)

Denkbemühungen, die sich verzweigen und auseinandergehen, in Gestalten, Begegnungen und Gesprächen, Fragen, die gewendet, fallen gelassen und wieder aufgenommen werden, Ängste, die zusammenkommen und sich in einer Suche verdichten: Zu leben und sich selbst nicht zu verfehlen. Zu sterben und sich nicht zu verlieren (vgl. 494).

Wie in einem Drama wird dieses Thema in mehreren Akten durchgespielt. Der Roman hat vier ungleiche Teile: „Der Aufbruch" – mit 109 Seiten, „Die Begegnung" – mit 140 Seiten, „Der Versuch" – mit 190 Seiten, und „Die Rückkehr" – mit 30 Seiten. In jedem dieser Teile spielen Ordnung, Verwirrung und Bewegung in wechselndem Rhythmus zusammen, bis sie sich immer enger miteinander verbinden und Schwindel beherrschend werden. Die Ordnungen sind Ordnungen von Innen- und Außenwelten; dafür stehen Bücher, Texte, Sprachen, Vokabeln, Schriften, Schulen, Lehrer und Schüler, alte und neue Kleider, Schachspiele. Verwirrung entsteht durch Einbrüche der Grenzen zwischen Innen- und Außenwelt; sehen und nicht sehen können spielen hier eine Rolle, das Licht, alte und neue Brille, Wachheit nach außen und Wachheit nach innen, schlafen und nicht schlafen können, träumen, berühren und nicht berühren können. Die aus der Verwirrung entstehende Bewegung ist wie eine Suche nach Übergängen zwischen außen und innen in doppelter Richtung; Brücken und Eingänge, Gebäude und Fenster, Straßen und Plätze, Hotels, Wohnungen, Türen, Züge und Abteile, Taxi, Mietauto, Bus und Flugzeug stehen dafür. Der Schwindel schließlich verkörpert die Angst, sich bei diesen Übergängen zu verlieren, weil es weder außen noch innen einen festen Ort gibt, an dem man sich ein für alle Mal verankern kann.

Die ersten 20 Seiten eröffnen das Spiel von Ordnung, Verwirrung und Bewegung. Es beginnt auf einer Brücke, mit der das Symbol als die Kraft angekündigt wird, die Oberfläche und Tiefe verbindet, und die Denken und Poesie zusammenhält.
Ordnung. Berechenbare Außenwelt, Wiederkehr desselben, eindeu-

tige Gewissheiten, geschlossene Innenwelt. Der tagtägliche Gang über die Brücke zur selben Uhrzeit; „Mundus", der für die vollkommene Verlässlichkeit seines Wissens von der Welt der alten Sprachen bekannte Lehrer; die geschlossene Tasche in seiner Hand.
Verwirrung. Unberechenbarer Zufall, Eintritt des Unbekannten, widersprüchliche Botschaften, sich öffnende Innenwelten. Eine fremde Frau steht am Brückengeländer und scheint gleich darüber zu springen. Er sieht, wie sie einen Brief wegwirft, und wirft seine Tasche voller Hefte zu Boden. Sie sieht den Brief fallen und die Schulhefte aus der offenen Tasche auf den nassen Asphalt gleiten. Sie will alles vergessen und muss etwas festhalten. Sie schreibt eine Spur auf die Stirn des anderen und will sie verwischen. Beim Aufsammeln der Hefte berühren sie einander und stoßen zusammen.
Bewegung. Die Frau bittet, mit Gregorius mitzugehen. Er bittet sie, mitzukommen. Sie macht ein Zeichen, dass sie aus seinem Leben fortgeht. Verschlossen gehaltene, geschützte Texte werden auf die Straße geworfen und angetastet. Vertraute Schüler werden dem Lehrer fremd. Aufs Neue auf der Brücke stehend entdeckt Gregorius das erste Mal die Tiefe, in die hinein man fallen würde. Das gesprochene Wort („português") wird wichtiger als die geschriebenen Texte. Ein Buch wird für ihn zu „dem Buch", weil er sieht, wie sanft es berührt wird, weil er den Klang der fremden Sprache hört, in der es geschrieben ist, und weil er sich durch die Sätze, die ihm darin übersetzt werden, berühren lässt. Das Weggehen aus seinem bisherigen Leben drängt sich auf. Aus den Sätzen des Buchs wächst ihm eine fremde Stadt entgegen.

Der „Aufbruch" in die Fremde führt den Reisenden zugleich in die Tiefe seines Inneren. Die Bewegung ist eine doppelte und keineswegs geradlinige Bewegung. Es gibt auch den Wunsch, sich rückwärts zu wenden und in die frühere Ordnung der abgeschlossenen Innenwelt zurückzukehren. Aber das Licht lässt diesen Versuch nicht zu: *„Sein Glanz machte alles Vergangene zu etwas sehr Entferntem, beinahe Unwirklichem, der Wille verlor unter seiner Leuchtkraft jeden Schatten des Gewesenen, und die einzige Möglichkeit, die man hatte, war, in die Zukunft aufzubrechen, worin sie auch bestehen mochte."* (78) Der verwirrende Einbruch der Grenzen zwischen außen und innen wirkt weiter. Durch die Gläser einer neuen Brille war die Welt *„näher und bedrängender, sie verlangte mehr von einem, ohne dass klar war, worin ihre Forderungen bestanden"* (109).

Die „Begegnung" mit dieser Welt, mit den Zeugen und Spuren der Geschichte der Diktatur in Portugal und den Menschen, die den „Goldschmied der Worte" kannten, ist auch die Begegnung mit einer neuen Ordnung von Innen- und Außenwelt. Das gefundene Buch, die darin gelesenen und übersetzten Sätze und Abschnitte geben vorübergehend neue Sicherheit und ordnen Zeit und Orte, Begegnungen und Gedanken

in der Suche danach, dem unbekannten portugiesischen Autor näher zu kommen. Der Eintritt in die Welt seiner Gedanken, die Begegnung mit den Figuren, die zu seiner Außen- und Innenwelt gehörten, bringt aber zugleich Verwirrung mit sich. Für Gregorius, den Leser und Forscher, beginnen die Grenzen zu verschwimmen; er weiß immer weniger, wo er selber in dem fremden Leben, in der fremden Sprache, der fremden Stadt bleibt. Verwirrung oder neue Wachheit, nicht nur nach außen, auch nach innen: Das immer tiefere Verstehen des Anderen schließt die Gefahr ein, sich dabei zu verlieren. Die Bewegung muss von außen zurück ins eigene Innere führen. Keine Annäherung an den Anderen ohne eine gleichzeitige Entfernung von ihm, eine Abgrenzung seiner selbst gegen den Anderen.

Der „Versuch" zu solcher Abgrenzung beginnt als Versuch, den eigenen Ort und die eigene Zeit zu finden, und ist als „Versuch" daran erkennbar, dass er mit einem Scheitern beginnt. Seine erste Bewegung zur neuen Definition der Grenzen zwischen dem fremden und dem eigenen Innen und Außen führt Gregorius in das vertraute Bern zurück, aus dem er weggegangen ist. Der Versuch scheitert, und ein erstes Mal taucht der Schwindel auf. In seiner Angst, sich zu verlieren, möchte Gregorius sich an Orten der Vergangenheit festmachen, an denen er sich auskennt. Aber es gelingt ihm nicht, diese Orte zu berühren. Oder besser: Den Straßen und Gebäuden, den Lichtern und Geräuschen gelingt es nicht mehr, ihn ganz zu erreichen, *„den letzten hauchdünnen Hiat zu überwinden, um ganz bei ihm anzukommen und sich als etwas in Erinnerung zu bringen, das er nicht nur* kannte, *ausgezeichnet kannte, sondern als etwas, das er* war *(...)."* (276) Die Dinge widerstehen seiner Berührung. Das markiert den Schwindel als Unmöglichkeit, beim Übergang zwischen Innen- und Außenwelt sich irgendwo festmachen zu können. Der Schwindel begleitet fortan den „Versuch" von Raimund Gregorius, nämlich auch seine zweite Bewegung, in der er nach Lissabon zurückkehrt, um dort seiner eigenen Innenwelt und genauso der Außenwelt und der Gegenwart zu ihrem Recht zu verhelfen. Der richtige Ort und die eigene Zeit lassen sich nicht festlegen. Sie verlangen die Beweglichkeit in der eigenen inneren Weite. *„Worauf es ankäme, wäre, sich sicher und gelassen, mit dem angemessenen Humor und der angemessenen Melancholie, in der zeitlich und räumlich ausgebreiteten inneren Landschaft zu bewegen, die wir sind."* (286)

Die „Rückkehr" ist möglich, als es Gregorius klar wird, dass diese neue auf immer bewegliche Ordnung von Innen und Außen die Ordnung des Abschieds ist, die auch mit „Würde" überschrieben werden kann (vgl. 419 und 448): Zu sich zu stehen unter dem Blick eines Anderen. Dieser Andere ist am Ende nicht nur eine Figur aus der Geschichte des portugiesischen Arztes wie dessen Freund João Eça, der die Folter in der Diktatur überlebte, sondern es ist auch ein „wirklich" anderer, ein moderner portugiesischer Geschäftsmann, der einzige fast, der sich für Gregorius selber

interessiert, und nicht nur für seine Suche, den „Goldschmied der Worte" zu verstehen. Zu sich zu stehen unter dem Blick eines Anderen, zuletzt unter dem Blick des vertrauten alten Augenarztes in Bern, macht auch möglich, zu dem immer bedrohlicher werdenden Schwindel zu stehen, dem Preis für die wachsende Freiheit der Übergänge zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Außen- und Innenwelt. Und damit beginnt eine letzte Bewegung, ungewiss, nicht befreit von der Angst, sich zu verlieren.

Trotz seiner die Leselust verlangsamenden symbolischen Dichte, die dem Roman einen Sog in die Tiefe verleiht, wirkt dieser am Ende auf mich nicht schwer. Es ist wie wenn ihn eine Ungetröstetheit in der Schwebe hält. Unter den vielen Figuren, die den Roman bevölkern, sind wenige wie die des portugiesischen Geschäftsmanns Silveira und des griechischen Augenarztes Doxiades in Bern, die „echt" zu sein scheinen, echte andere – nicht Widerspiegelungen der Ängste und Wünsche des Reisenden zwischen Traum und Tod. Von diesen Figuren geht ein nüchterner, ein banaler und „kleiner", aber darum umso wirklicherer Trost aus. Der „große Trost", den die Religion mit dem Glauben an einen Gott bieten könnte, der Innen und Außen, Anfang und Ende, in sich birgt, ist eine *„unwirkliche Kraft"* (198), wie der Trost der Schönheit und der Trost des poetischen Wortes. Allerdings werfen Worte, die durch ihren Rhythmus zu Poesie werden, *„wirklich Licht auf die Dinge"* (460), und ihr Licht kann den Leser, die Leserin berühren.

Reinhard Feiter

Engel gesucht[1]

I.

Als die Sterndeuter, die nach der Geburt Jesu in Jerusalem eingetroffen waren, dort nach dem neugeborenen König der Juden gefragt und damit König Herodes in Schrecken versetzt hatten … Als diese Sterndeuter schließlich das Kind in Bethlehem gefunden hatten, dann aber nicht wie aufgetragen nach Jerusalem zurückkehrt waren, um Herodes den Aufenthaltsort des Kindes zu vermelden … Als sie vielmehr auf einem anderen Weg in ihr Land heimgekehrt waren, da:

„…erschien dem Josef im Traum ein Engel des Herrn und sagte: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und flieh nach Ägypten; dort bleibe, bis ich dir etwas anderes auftrage; denn Herodes wird das Kind suchen, um es zu töten. Da stand Josef in der Nacht auf und floh mit dem Kind und dessen Mutter nach Ägypten."

So erzählt das zweite Kapitel des Matthäusevangeliums. Im Matthäusevangelium steht die Todesdrohung nicht erst am Ende des Weges Jesu, sondern bereits an seinem Anfang. Das Kind mit dem sprechenden Namen „Jesus": Gott rettet, wird schon als Neugeborenes verfolgt wie einst Mose in Ägypten. Das Matthäusevangelium verbindet Jesus von Anfang an mit den alten ägyptischen Geschichten von Knechtschaft und Befreiung. Und ein Weiteres zeichnet die Erzählung des Matthäus aus: Ganz selbstverständlich taucht in ihr ein Engel auf. Ein Engel des Herrn, der dafür sorgt, dass diesem Kind nichts Schlimmes zustößt – wie es im Psalm 91 heißt: *„Denn er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf all deinen Wegen."*

II.

Engel gesucht. Menschen suchen Engel, Menschen finden Engel, Menschen machen sich ein Bild von Engeln. Das hat eine lange Geschichte; und die biblischen Erzählungen, in denen Engel in großer Vielzahl auftauchen, gehören zu dieser Geschichte. Engel haben aber nicht nur eine Geschichte gehabt; zum Erstaunen mancher Zeitgenossen geht diese Geschichte heute weiter.

1 Der Text geht zurück auf einen Redebeitrag zu einer Veranstaltung, die unter dem Titel „Engel gesucht" im Rahmen der Kampagne „5000x50 – für einander sorgen" (http://www.5000x50.de/) am 6.1.2006 im Oswald-von-Nell-Breuning-Haus, Herzogenrath, stattfand. Die Nähe zum gesprochenen Wort wurde belassen.

Es gab eine Zeit, und lange ist es nicht her, da waren nicht wenige überzeugt, es sei eine Epoche angebrochen, die keine Engel mehr kenne, weil für Engel buchstäblich kein Raum mehr sei: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testamentes glauben."[2] So beschied vor nunmehr bald sechzig Jahren der vielleicht berühmteste Bibelwissenschaftler des 20. Jahrhunderts: Rudolf Bultmann.

Wer wollte es leugnen, die Vorstellung von Engeln und Dämonen verbindet sich mit der Vorstellung eines dreigeteilten Kosmos: dass die Erde und wir Menschen wie eingespannt seien zwischen einem Himmel, der oberhalb von uns ist, und einer Welt, die unten, unterhalb der Erde ist; und dass wir dazwischen seien auch in dem Sinne, dass unser Leben bestimmt würde von Mächten und Gewalten aus der oberen himmlischen und aus der Unterwelt; ja dass unser Wohl und Wehe manchmal geradezu das Streitobjekt sei zwischen bösen, verderbenden Mächten einerseits und guten und rettenden Mächten andererseits.

Dass solche mythischen Vorstellungen aber durch den Siegeszug moderner Wissenschaft und Technik endgültig an ihr Ende gekommen seien, das war die Überzeugung von Rudolf Bultmann und nicht nur von ihm: Man kann nicht elektrisches Licht benutzen und im Internet surfen, man kann nicht in den Weltraum hinausfliegen, man kann nicht Versicherungen abschließen und auf künftige Möglichkeiten der Biotechnik hoffen und gleichzeitig an krankmachende Geister oder an heilende, schützende, hilfreiche engelhafte Wesen glauben.

III.

O doch, man und frau kann. Andere mögen es für unaufgeklärt, inkonsequent und schlicht unsinnig halten. Aber man und frau kann und tut.

Viele der Menschen, die an Gott glauben, glauben auch Engel. Empirische Erhebungen belegen es. Mehr noch: Eine ansehnliche Anzahl jener, die nicht an einen Gott – im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition – glauben, nimmt gleichwohl die Existenz von Engeln, Energien, überirdischen Mächten und Gewalten an.[3] Und bevölkern heute nicht mehr denn je Engel die uns umgebende Bilder-Welt? – Der Engel ist avanciert zum Bild schlechthin für alle, die helfen, beistehen, schützen, gut sind. Der Engel ist zum Güte-Siegel geworden. Bücher über Engel sind Kassenschlager.

Die Zeit des Engels für abgelaufen zu halten, liegt denn vielleicht auch an

2 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, Bd. 1, hrsgg. v. Hans Werner Bartsch, Hamburg 1948, 18.

3 Vgl. z. B. Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben, München ^{2}1999, 49-55, 165-167.

einer Verkennung dessen, was Menschen im Engel suchen und finden, nämlich: *dass* es „engelt". „Engel" ist nämlich – wie schon Augustinus vermerkte – kein Name für eine Natur, ein Wesen, eine Substanz, sondern für ein Amt, eine Funktion, die da lautet: „Verbinden".[4] Was Menschen im Engel suchen und finden, ist, dass Verbindung geschieht und dass auch und gerade verbunden wird, was vorderhand *nicht* zusammengeht oder zusammenzupassen scheint.

Gewiss, vielfach ist natürlich der unstillbare Wunsch am Werk nach Entgrenzung angesichts von bedrängender Ohnmacht. Im Bild des Engels beschwören Menschen denn auch Ressourcen, die ihnen fehlen: Zuwendung und Geleit, Gehör, Augenmerk, Obhut. Lebt nicht aller esoterische Engelkult von der Vorstellung, all das sei im Engel unbegrenzt vorhanden – und vor allem: jederzeit für mich und von mir abrufbar?

Doch es muss weder esoterisch noch tierisch ernst zugehen. Der Engel passt genau so gut in die Reklame für Jägermeister oder für Zigaretten und erst recht in die Geschichten, die Kinofilme erzählen. Der Engel hat für den Film sogar einen großen Vorzug. Statt uns wie in Phantasie-Produktionen in eine völlig imaginäre Welt zu entführen, vermag er das Wunderbare, das Andere, mit dem Realen zu verbinden. Der Engel vermag also genau das zu bieten, was wir allenthalben entbehren: die Verbindung, Verbindung der Errungenschaften naturwissenschaftlich begründeter Technik, die niemand missen möchte, *mit* dem Sehnsüchten unserer aufgescheuchten Seelen, die daran festhalten, dass es doch mehr als dieses alles geben muss. Wenn es einen Mythos gibt, der für die späte Moderne passgenau geschneidert zu sein scheint: dann ist es der Engel.

Demgegenüber wirkt die kirchliche Tradition und Verkündigung bezüglich der Engel geradezu scheu, jedenfalls einsilbig. Darin sind die Engel einfach da, wie alte Nachbarn, wie Familienmitglieder, ohne dass sie definiert würden und ohne dass wir uns Sorgen um ihre Namen und Ordnungen und Zuständigkeiten machen müssten. In der kirchlichen Tradition sind Engel einfach da, wenn wir beten und Gottesdienst feiern: *„Darum"*, heißt es im Hochgebet der Messe, *„preisen wir dich mit allen Engeln und Heiligen und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit."* Und der Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischöfe sagt schlicht: Ausgehend von der vielfältigen Rede der biblischen Schriften von Engeln „hat sich in der Frömmigkeitsgeschichte der Kirche der Glaube herausgebildet, Gott habe jedem Gläubigen, ja jedem Menschen einen besonderen Schutzengel beigegeben".[5]

Kann man elektrisches Licht benutzen und bei Krankheit die moderne

4 Vgl. Augustinus, Enarratio in Psalmos, 103,1,15.

5 Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsgg. v. Deutsche Bischofskonferenz, Kevelaer [u. a.], 1985, 111.

Medizin in Anspruch nehmen und gleichzeitig Engel glauben? Vielleicht ist die entscheidende Frage ja eine andere. Oder vielleicht könnte sich zumindest für Christinnen und Christen die Frage anders stellen, nämlich: Was glaube ich, der oder die ich *an* Gott glaube, wenn ich Engel glaube? Was bringen mir Engel ins Bild, ins Welt-Bild, so ich in Jesus von Nazareth den finde, der – in seinem Leben und Sterben – mir Gott erschließt und darin Welt und Mensch neu auslegt?

IV.

Rembrandt, dessen Geburtstag sich in diesem Jahr zum 400. Mal jährt, hat eine ganze Reihe von Bildern geschaffen zur eingangs zitierten Geschichte des Matthäusevangeliums von der Flucht nach Ägypten.



Die Flucht selber war überhaupt ein beliebtes Motiv in der Geschichte der abendländischen Malerei, denn der schlichte Satz: *„Da stand Josef in der Nacht auf und floh mit dem Kind und dessen Mutter nach Ägypten"*, lässt der Bild-Phantasie viel Raum. Seltener dagegen sind Bilder vom Traum des Josef. Aber auch ein solches Bild hat Rembrandt geschaffen zwischen 1650 und 1655. Das Original ist nur etwa einen Meter hoch und befindet sich heute in Budapest.[6]

Rembrandt zeigt uns, Josef, Maria und das Jesus-Kind in einer Umgebung, die zunächst ganz den Traditionen des Weihnachtsbildes folgt. Es ist das übliche Szenarium: die Nacht, der Stall, Ochs und Esel. Alles andere jedoch ist Rembrandts Bild-Erfindung.

Maria schläft auf einem Strohlager, eingehüllt in einen weiten Mantel, der auch das Kind umhüllt, das an ihrer Brust ruht. Nur das Köpfchen – kaum zu sehen – ragt heraus. Marias Oberkörper aber wird gestützt vom hinter ihr, oben auf dem Strohhaufen sitzenden Josef. Und dieser schläft – und schläft auch nicht. Sein Kopf ist geneigt, nach vorne gesunken, wie bei einem Menschen, der im Sitzen schlummert, doch seine Arme sind nicht entspannt, sind nicht im Schlaf herabgesunken. Vielmehr hat er seine

6 Vgl. http://www.wga.hu/art/r/rembran/painting/biblic2/dream.jpg.

Hände vor der Brust gefaltet, wie jemand der andächtig ist, dessen ganze Aufmerksamkeit gesammelt und gerichtet ist. Aber worauf? Hört er etwas, sieht er etwas?

Wenn wir Rembrandt folgen, uns wirklich seinem Bild anvertrauen und *nicht* beginnen etwas hineinzulesen, sondern einfach nur schauen, was Rembrandt zu sehen gibt, dann müssen wir antworten: Nein. Josef hört und sieht nichts. Gewiss, da ist der Engel, der ja nach dem Matthäusevangelium den Auftrag erteilt, Mutter und Kind in Sicherheit zu bringen. Aber auf Rembrandts Bild sind die Lippen des Engels verschlossen. Und die einzigen, die den Engel überhaupt sehen, sind ja wir. Uns zeigt Rembrandt den Engel.

In der Dunkelheit der Nacht und aus dunklem Gewölk taucht er auf. Aber nur für uns, die wir das Bild betrachten, wirft der Engel Licht auf diese Szene, dass *wir* es sehen, wie der Engel als dritter und letzter im Rücken der anderen erscheint, ohne dass *sie* ihn sehen, und wie er Josef einfach nur sanft anrührt – mit der Spitze des rechten Zeigefingers. Der Engel sagt nichts, der Engel zeigt nichts, erst recht zeigt er nicht sich dem Josef, der Engel tippt, klopft ihm bloß mit dem Finger auf die Schulter.

Rembrandt bringt den Traum des Josef aus dem Matthäusevangelium, in dem ein Engel ihm den Auftrag überbringt, die Mutter mit dem Kind in Sicherheit zu bringen, ins Bild, indem er uns Josef zeigt als jemanden, der *von zwei Seiten*, der an seiner Schulter und an seinen Beinen *berührt wird*. Vom Unsichtbaren und vom Sichtbaren, vom Unhörbaren und vom Hörbaren berührt, erfährt er den Auftrag und kommt so zum Handeln.

Um den Auftrag zu zeigen, braucht Rembrandt keine Spruchblase, und auch wir benötigen sie nicht. Wir sehen es, wenn wir der dominanten, abfallenden Linie der gestaffelten Gestalten folgen. Wir sehen es jetzt schon, wie Josef im nächsten Moment den Kopf heben, die gefalteten Hände lösen und sich aufrichten wird – und wie er sich aufrichtend Maria wecken wird – und wie diese aufwachend das Kind fassen und sich auf ihre Füße stellen wird, die sie jetzt noch im Schlaf ausgesteckt hat. Und so sehen wir sie schon, wie sie hinausgehen in die Nacht, die kein Stern erhellt, wie sie fliehen werden und wie sie das Kind, das Gottes rettende Macht verkörpert, durch die Finsternis tragen.

V.

Ich kann und will Ihnen nicht abnehmen, sich selbst nach Ihrem eigenen Engelbild zu befragen und sich darüber Rechenschaft zu geben: ob Sie den Engel finden über sich oder tief in sich, ob er schützt oder mahnt, ob er Ihnen der Bote des Gottes Jesu Christi ist oder Verbindung zu namenloser Ferne.

Aber mitgeben hinein in Ihr eigenes Überlegen möchte ich Ihnen dieses Rembrandt-Bild, dieses Bild des Josef: eines Menschen, der berührt ist, und zwar zugleich vom Unsichtbaren, Unhörbaren und Unsagbaren und von dem, was sich zu sehen und zu hören gibt – auch vom Wehklagen der Mütter und Väter, dessen Kinder getötet wurden, wie einst in Bethlehem. Ich möchte Ihnen dieses Bild Josefs mitgeben, dieses Bild von einem Menschen, der nicht an der Hand gezogen wird, sondern der zum *freien* Handeln kommt, *weil* er gleichsam von „oben" und von „unten" berührt ist, berührt von Ausgeliefertheit und Bedrohtheit einerseits und von dem Willen zur Rettung andererseits. Ich möchte Ihnen dieses Bild mitgeben, das Zeugnis dafür gibt, dass Gott da ist, wo sein Wille geschieht. Wo aber sein Wille geschieht, sollten da nicht auch Engel sein? Ist anderes überhaupt *vorstellbar*?

Forum



Norbert Mette
Philipp Müller

Norbert Mette

Schulbezogenes Engagement – Kooperation zwischen Kirche und Schule als pastorale Aufgabe[1]

1. Zur historischen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Schule

Dass es neben dem Religionsunterricht weitere kirchliche Aktivitäten am Ort der Schule gibt, ist, bevor man theologische Begründungsmuster dafür bemüht, zunächst einmal schlicht und einfach historisch zu erklären. Ohne auf Details eingehen zu wollen, ist daran zu erinnern, dass das Schulwesen im hiesigen kulturellen Kontext auf kirchliche Gründungen (Klosterschulen, Domschulen etc.) im Mittelalter zurückgeht.[2] Damit setzte eine enge Liaison von Kirche und Schule ein, die über Jahrhunderte andauerte.[3] Wie sehr der katholischen Kirche die Schulen am Herzen lagen, geht aus der Vielzahl der Gründungen von Orden und religiösen Genossenschaften hervor, die sich schwerpunktmäßig die Erziehung von Heranwachsenden in eigenen Schulen zur Aufgabe gesetzt haben. Auch wenn durch die Reformation die Schulen programmatisch zu einem „weltlichen Ding" erklärt wurden, war damit kein Rückzug der Kirche aus der Schule verbunden. Im Gegenteil, die geistliche Schulaufsicht dauerte bis zum Ende des deutschen Kaiserreiches fort.

Die ursprüngliche Vorrangstellung der Kirchen im Schulwesen blieb allerdings nicht unangefochten. Zunächst war es der Staat, der die Kirchen aus dieser Rolle verdrängte; lag doch die Gewährleistung einer Ausbildung treuer und fleißiger Untertanen in seinem Interesse. Spätestens mit der Aufklärung wurde im Zuge der Proklamierung der Herausführung der Menschen aus ihrer Unmündigkeit Kritik am kirchlichen Schulbetrieb laut; ihm wurde attestiert, das Gegenteil des Aufklärungsideals zu betreiben, nämlich die Jugendlichen in „einem theologisch überhöhten System von Erfassung, Gehorsam und Kontrolle"[4] gefangen zu halten. Die Pädagogik

1 Um durch Beiträge aus der Diskussion angeregte erweiterte Fassung eines Referats auf der Jahreskonferenz *Jugendseelsorge* am 7.11.2006 in Hardehausen. – Ich danke Claudia Blome-Drees und Dr. Gabriele Bußmann für ihre kritische Durchsicht des Manuskripts und für ihre Hinweise.

2 Vgl. Markus Vinzent, Schulen im Mittelalter, in: LexRP II, 1946-1949.

3 Vgl. zum Ganzen den differenzierten Überblick bei Gundo Lames, Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung, Stuttgart 2000, 24-97.

4 Jan Heiner Schneider, Lebenswelt Schule – Religionsunterricht – Schulpastoral. Grundlegung und Übersicht (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit I),

begann sich von der Theologie zu emanzipieren. Erste vom Geiste Rousseaus inspirierte Reformschul-Projekte wurden initiiert.

Das vermehrte und breitenwirksame Aufkommen von neuen geistigen und politischen Strömungen im Gefolge der Aufklärung und der Französischen Revolution wie vor allem Liberalismus und Sozialismus, die gerade von der katholischen Kirche als manifeste Bedrohungen der Grundfeste des christlichen Glaubens eingeschätzt wurden, führte dazu, dass diese ihrerseits erhebliche Anstrengungen unternahm, um insbesondere die Heranwachsenden in ihren eigenen Reihen vor solchen sie verwirrenden Einflüssen zu schützen. Mit allen Kräften war sie darum bemüht, die Kinder und Jugendlichen in von ihr unterhaltenen Einrichtungen davor zu bewahren und sie zu katholischen Bürgern und Bürgerinnen heranzubilden, die als Erwachsene überzeugt die Sache der Kirche vertreten würden. Die Kirche reklamierte es als ihr ureigenes (Natur-)Recht, neben den Eltern vor dem Staat für die Erziehungsaufgabe zuständig zu sein, und verfocht dieses mit aller Energie. Gewissermaßen als Leitdevise dafür hatte Pius XI. in seiner Erziehungsenzyklika „*Divini illius magistri*" von 1929 die Notwendigkeit angeführt, „dass der ganze Unterricht und Aufbau der Schule: Lehrer, Schulordnung und Schulbücher, in allen Fächern unter Leitung und mütterlicher Aufsicht der Kirche vom christlichen Geiste beherrscht sind, so daß die Religion in Wahrheit die Grundlage und Krönung des ganzen Erziehungswerkes in allen seinen Abstufungen darstellt, nicht bloß in dem Elementar-, sondern auch in den Mittel- und Hochschulen"[5]. Der vehemente Kampf der katholischen Kirche um die Bekenntnisschule und die konfessionellen Lehrerbildungseinrichtungen bis in die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein erklärt sich genau von daher.[6]

Inzwischen gehört diese Epoche einer weitgehenden, wenn auch immer wieder spannungsreichen Symbiose von Kirche und Schule der Vergangenheit an. Das Schulwesen ist zu einem autonomen Teilsystem unserer Gesellschaft geworden. Dasselbe gilt für die Kirchen innerhalb des gesellschaftlichen Teilsystems „Religion". Es bestehen noch weiterhin Berührungspunkte. Am nachhaltigsten ist dies beim Religionsunterricht der Fall. Kultusministerielle Erlasse ermöglichen es, Gottesdienste in den Schulen abzuhalten, Seelsorgestunden durchzuführen, und regeln im Zuge der Öffnung der Schule „nach außen" weitere Kontaktmöglichkeiten zwischen Kirche und Schule wie *Religiöse Schulwochen*, *Tage religiöser Orientierung,* u. a. m. Im Zuge der Einrichtung von Ganztagsschulen kommt es auch zu Vereinbarungen zwischen den betroffenen Schulen und kirchlichen Einrichtungen zur Gestaltung der Nachmittagsphase. Man

---

Würzburg 1997, 22.

5 Zitiert nach Norbert Mette, Divini illius magistri, in: LexRP I, 350-352, hier: 351; vgl. auch G. Lames, a.a.O., 73.

6 Vgl. ebd., 82-84. Vgl. auch Martin Schreiner, Bekenntnisschule, Bekenntnisfreie Schule. 2. Historisch und gegenwärtige Situation, in: LexRP I, 143-146.

kann also wie für das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland insgesamt auch für das Verhältnis von Kirche und Schule von einer „hinkenden Trennung" sprechen.

Aber dies ist bei alledem inzwischen klar: Alle schulbezogenen Maßnahmen seitens der Kirchen müssen sich als sinnvoll für das Unternehmen „Schule" ausweisen lassen. Eigeninteressen der Kirchen haben am Ort der Schule nichts verloren und werden zurückgewiesen. Die darin sich widerspiegelnde Entwicklung lässt sich exemplarisch sehr deutlich an der veränderten Stellung des Religionsunterrichts in der Schule ablesen: Galt er in den fünfziger Jahren noch weitgehend unangefochten als „Kirche in der Schule", so gewinnt er heute seine Plausibilität in dem Maße, wie er sich bildungstheoretisch-schulpädagogisch zu begründen vermag. Selbst dort entkommen die Kirchen dem Schwergewicht des Teilsystems „Schulwesen" nicht, wo sie Schulen in ihrer Trägerschaft unterhalten. Sollen die dort erwerbbaren Bildungsabschlüsse allgemein anerkennt sein, müssen sie nach Vorgabe der für alle Schulen geltenden Regeln gestaltet sein. Das schließt nicht aus, dass an diesen Schulen eigene schulpädagogische Akzente gesetzt werden, wie es andere Schulen in freier Trägerschaft auch tun können und tun – teilweise konsequenter, als die kirchlichen Schulen es tun, wie es etwa von den *Waldorfschulen* her bekannt ist.

So wie für das Verhältnis von Schule und Kirche insgesamt sind auch Anfänge dessen, was heute unter „Schulpastoral" oder „Schülerseelsorge" firmiert, in der Geschichte zu suchen. Die ersten Dom- und Klosterschulen und später auch die Schulen in Trägerschaft von Orden und Genossenschaften oder die Bekenntnisschulen waren nie bloße Lehr- und Unterrichtseinrichtungen; sondern sie waren zugleich Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, Orte also, an denen den Heranwachsenden bestimmte Vorstellungen der Lebensführung vermittelt und sie in sie eingeführt wurden. Umso intensiver konnte dies der Fall sein, wenn die Schüler und Schülerinnen in Internaten untergebracht waren und so die ganze Schulzeit hindurch durch ein einheitliches Erziehungs- und Bildungskonzept geprägt werden konnten. Vom Geist der Orden inspirierte Vereinigungen wie etwa die 1563 vom Jesuiten J. Leunis gegründete *Marianische Kongregation* trugen ihrerseits dazu bei, eine nach einer bestimmten Spiritualität gestaltete Lebensführung zu fundieren.

Solange Volksschule und Kirchengemeinde Hand in Hand arbeiteten, erübrigte sich eine eigene Schulseelsorge. Die Schule war integraler Bestandteil des pfarrlichen Lebens vor Ort. Anders war es bei den Schülern und Schülerinnen auf den höheren Schulen. Zwar erteilte auch dort ein Priester Religionsunterricht und es fanden regelmäßige Schulgottesdienste statt. Aber die Beziehungen dieser höheren Lehranstalten zum sonstigen kirchlichen Leben waren lockerer. Hier

spielten darum die Marianischen und andere Kongregationen eine wichtige Rolle. Anfang des 20. Jahrhunderts kamen – teilweise von der damaligen Jugendbewegung inspiriert – neue kirchliche Jugendbünde hinzu, die besonders von der und für die „studierende Jugend" gegründet und gestaltet wurden (Quickborn, Neuland, Neudeutschland, Heliand, u. a.). Ihre Arbeit fand im Wesentlichen in der Freizeit und außerhalb der Schule statt und erstreckte sich auf ihre Mitglieder – dieses teilweise mit nachhaltiger Prägung für deren weiteres Leben.[7] Teilweise wurde der ursprüngliche Impuls der neuen Verbände bzw. Bünde, nämlich das neue Lebensgefühl einer selbstbewussten Jugend auch in der Kirche zur Auswirkung kommen zu lassen, kirchenamtlich wieder kanalisiert, sodass vor allem zwei Zielsetzungen zum Zuge kamen: zum einen das Moment der Bewahrung innerhalb der eigenen Reihen, wobei ein eigener Gestaltungsraum zugestanden wurde, zum anderen die Vorsorge, dass die späteren Angehörigen der gesellschaftlichen Elite („studierende Jugend") vom christlich-katholischen Geist geprägt sein würden. Dieses war und ist sowieso ein starker Beweggrund für das große Interesse der Kirche vor allem am höheren Schulwesen: zu gewährleisten, dass durch christlich überzeugte Führungskräfte in Politik, Wirtschaft, Bildung etc. die gesamte Gesellschaft von christlichem Geist durchdrungen würde.

Nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Diktatur waren es vor allem die Brüder Alfonso und Clemente Pereira, beide Jesuitenpatres, die sich für eine Intensivierung der Schülerseelsorge einsetzten.[8] Sie führten in Anlehnung an die Volksmissionen in den Pfarreien an den Gymnasien „Religiöse Schulwochen" ein und waren bestrebt, so alle Schüler und Schülerinnen in ihren Klassenverbänden zu erfassen und ihnen eine Art von Exerzitien in offener Form zuteil werden zu lassen. Sicherlich war das auch eine Reaktion auf die Nazi-Diktatur, nämlich die Schüler und Schülerinnen innerlich so zu stärken, dass sie gegenüber verhängnisvollen weltanschaulichen Verführungen bewahrt würden. Ergänzt wurden sie später um das Angebot von „Tagen religiöser Orientierung" auch für andere Schulformen sowie weitere Maßnahmen.

Im Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" aus dem Jahre 1975 fanden die Bemühungen um Schulseelsorge zum ersten Mal offizielle Erwähnung. Darin heißt es: „Es erweist sich in vielen Bereichen als notwendig, die Pfarrseelsorge durch ein Netz weiterer pastoraler Angebote zu ergänzen und so die Menschen für den christlichen Dienst in ihrem jeweiligen Lebensbereich zu stärken, ihnen dort die frohe Botschaft zu verkünden und mit ihnen Gottesdienst zu feiern. Zu den Schwerpunkten kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich gehört es, vorhandene Ansätze in einzelnen Diözesen

7 Vgl. J. H. Schneider, a.a.O., 25.
8 Vgl. ebd., 27f.

zu fördern, erste Initiativen zu ermutigen und deren Weiterentwicklung zu fördern. Man darf dabei die Menschen in der Schule – Schüler, Eltern, Lehrer und Erzieher, technische und pädagogische Mitarbeiter – nicht nur als Objekte der Seelsorge auffassen, sondern als die, die den Dienst füreinander und vor Gott leisten können und sollen. Eine wichtige Form dieser Arbeit ist die Gruppenbildung, in der sich Teile der Schülerschaft und des Kollegiums als Gemeinschaft von Glaubenden erleben dürfen. Wo die Situation es erfordert, sollte diese Arbeit auch dazu beitragen, dass katholische Schüler und Lehrer ihre Rechte als Katholiken solidarisch vertreten."[9] Es schließen sich drei Empfehlungen an, dass in den Bistümern Verantwortliche für die Schulseelsorge bestellt werden sollen, dass jeder Schule ein Verantwortlicher für die Schulseelsorge zur Verfügung stehen soll und dass die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften sich verstärkt für die Schulseelsorge engagieren.

Wichtig ist, dass der Synodenbeschluss das Verständnis von Schulseelpastoral ausweitet, indem es diese nicht – wie es früher vorwiegend der Fall war – mit Schülerseelsorge gleichsetzt, sondern als ein Handeln konzipiert wissen will, das sich auf alle in der Schule Tätigen bzw. mit ihr im Zusammenhang Stehenden bezieht und gemeinsam für sie und mit ihnen getragen wird. Kritisch ist jedoch zu vermerken, dass die Schulpastoral als Ergänzung zum pfarrseelsorgerlichen Angebot und nicht als eigener Ort kirchlichen Wirkens verstanden wird. Was die Empfehlungen angeht, so sind sie schon bald nach der Synode weitgehend umgesetzt worden. Strittig ist bisweilen die Frage, wo die Schulpastoral auf Diözesanebene institutionell angesiedelt werden soll, nämlich ob sie dem Seelsorgeamt oder dem Jugendamt oder der Schulabteilung zuzuordnen ist. Von der Sache her gehört sie eindeutig zur Schulabteilung. Doch sind diese Institutionalisierungsfragen nicht überzubewerten. Die Schulpastoral lebt von dem Engagement der in diesem Bereich Tätigen, wozu gerade ehrenamtliche Kräfte aus Schule und anderen kirchlichen Handlungsfeldern (Jugendarbeit, Beratung und Seelsorge etc.) erheblich beitragen.

2. Theologische Begründungen schulbezogenen Engagements der Kirchen

Wie die historische Skizze hat ersichtlich werden lassen, handelt es sich bei dem schulbezogenen Engagement von Christen und Christinnen, von Gruppen und Verbänden, von Pfarrgemeinden, Orden etc. um ein Handlungsfeld, das vorwiegend praktisch gestaltet worden ist. Theoretische

9 Beschluss: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg/Br. 1976, 518-548, hier: 539f.

Reflexionen darüber und erst recht theologische Begründungen dieses Tuns bildeten eine Ausnahme. Die damit gemachten Erfahrungen fanden, wenn überhaupt, ihren Niederschlag in einer Fülle von Arbeitsmaterialien, die für den praktischen Einsatz gedacht waren.

Übrigens ist bei der gerade vorgenommenen Auflistung der in der schulbezogenen Arbeit Engagierten eine Vielfalt von einzelnen Trägern und Trägergruppen aufgeführt worden. Dadurch wird deutlich, dass das schulbezogene Engagement sich wesentlich Initiativen von Christinnen und Christen vor Ort verdankt – und zwar sowohl einzeln als auch gemeinsam. In das Blickfeld der so genannten „Amtskirche" geriet es erst relativ spät. Ihr Augenmerk galt, wie berichtet, vorrangig der Frage, wie kirchlicherseits auf institutioneller Ebene der Einfluss auf das Schulwesen gesichert werden könne.

Sowohl die Tatsache, dass sich im schulischen Kontext ein mehr oder weniger eigenständiges kirchliches Handlungsfeld ausgebildet hatte, als auch die Notwendigkeit, sich des Sinns dieses Handlungsfelds ausdrücklich zu vergewissern und es sowohl „nach innen" als auch „nach außen" zu legitimieren, hielten zu einer verstärkten Reflexion über dieses Handlungsfeld an. So sind in den letzten 40 Jahren verschiedene pastoraltheologische bzw. religionspädagogische Beiträge zum Bereich der Schulpastoral vorgelegt worden. Der folgende notgedrungen komprimiert gefasste Überblick soll einen Eindruck von den darin anzutreffenden unterschiedlichen Ansätzen und Konzeptionen wiedergeben.[10]

Begonnen werden soll mit der von der *Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz* im Jahre 1996 verlautbarten Erklärung zur „Schulpastoral".[11] Umschrieben wird darin dieses Handlungsfeld „als ein Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule und dadurch als ein diakonischer Dienst an der Institution Schule selbst"[12]. „Schulpastoral", so wird daran anschließend als Ziel- und Aufgabenbestimmung angegeben, „ermöglicht in vielen unterschiedlichen Maßnahmen, daß die froh und heil machende Wirkung des christlichen Glaubens im Lern- und Lebensraum Schule erfahrbar werden kann: Eltern, Schüler und Lehrer und andere Mitarbeiter der Schule übernehmen aus ihrer gelebten christlichen Überzeugung heraus Verantwortung füreinander und für den Lern- und Lebensort Schule. Als Christen wollen sie damit einen Beitrag leisten zur Mitgestaltung eines humanen Schulleben, das auch immer eine ausgeprägte schulische Lern- und Leistungskultur mit einschließt."[13] In diesem Engagement für

10 Wichtige Anregungen zum folgenden Teil verdanke ich Claudia Blome-Drees.

11 Vgl. Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule (Die Deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule 16), Bonn 1996; vgl. auch J. H. Schneider, a.a.O., 44-50.

12 Schulpastoral, a.a.O., 13.

13 Ebd.

eine humane Schule – und damit gegen Ansinnen, Schule bloß noch gemäß gesellschaftlichen Leistungserwartungen auszurichten – sieht sich die Erklärung in Übereinstimmung mit schulpädagogischen Intentionen und Initiativen. Darin sieht sie die Chance zu einem gemeinsamen Engagement, das der „Menschwerdung in Solidarität" verpflichtet sei, „damit in einem ganzheitlichen Wachstumsprozeß der junge Mensch in seiner unverfügbaren Würde und Freiheit gefördert wird und einen lebendigen Sinn für seine Verantwortung für gesellschaftliche und politische Prozesse entwickelt"[14]. Dieses wird dann unter Bezugnahme auf die kirchlichen Grundfunktionen *Diakonia, Martyria, Leiturgia* und *Koinonia* sowie mit Blick auf die in den einzelnen Schulstufen sich stellenden pädagogischen Aufgaben näherhin konkretisiert. Die Träger der Schulpastoral sind alle Christen und Christinnen, die es mit Schule und ihrer Gestaltung zu tun haben. Offiziell beauftragte Seelsorger und Seelsorgerinnen sollen sie in diesem Engagement unterstützen und begleiten. Auf Diözesan- und Bundesebene sollen spezielle Fortbildungsangebote zur Weiterqualifizierung der in diesem Bereich Tätigen eingerichtet werden.[15]

Den theologischen Ausgangspunkt für das bischöfliche Schreiben bildet die Kirchenlehre des II. Vatikanischen Konzils mit ihrem Prinzip der Beteiligung und Verantwortung aller Gläubigen an der Heilssendung der Kirche sowie der Betonung des sakramentalen Charakters der Kirche, in der Weise des Umgangs miteinander das von Gott verheißene und geschenkte Leben in Fülle ansichtig und erlebbar werden zu lassen.[16] An ähnlichen oder anders akzentuierten theologischen Ansätzen lassen sich von der Literatur her anführen

- eine bestimmte Variante des *Communio*-Konzepts, wie es Monika Scheidler in ihrer Dissertation „Christliche Communio und kommunikatives Handeln"[17] ausgearbeitet hat. Sie plädiert darin für eine *Communio*-Bildung der an einer Schule tätigen Christen und Christinnen vor Ort, die als Beispiel gelebter kommunikativer Praxis inspirierend auf die übrige Schule ausstrahlt und so mit dazu beiträgt, dass diese sich nicht nur noch allein nach systemischen Erfordernissen gestaltet;
- eine pneumatologische Grundlegung schulpastoralen Handelns, wie es Joachim Burkard vornimmt, das sich als vom Heiligen Geist inspirierter engagierter Beitrag von Christinnen und Christen zur Gestaltung der Schulkultur ausgestaltet, etwa als Sinnangebot innerhalb der Schule als ethischem Handlungsraum, als Beitrag zur Konflikt- und

14 Ebd., 15.

15 Ausdrücklich erwähnt wird der von der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien entwickelte Kurs zur Schulpastoral, der mittlerweile mit zehn Lehrbriefen vorliegt.

16 Schulpastoral, a.a.O.

17 Altenberge 1993; vgl. auch dies., Schule – Ort kommunikativen Handelns und christliche Communio?, in: KatBl 120 (1995), 683-690.

Versöhnungskultur in der Schule, als Förderung einer Kultur des Miteinander, als Inszenierung einer Fest- und Feierkultur sowie als Unterbrechung des routinisiert ablaufenden Schulalltags im Sinne einer Kultur der Aufmerksamkeit;[18]

- die Grundlegung der Schulpastoral von einem umfassend verstandenen Evangelisierungsverständnis her, wie sie Udo F. Schmälzle vorgenommen hat; maßgebliche Orientierung für kirchliches Wirken ist der Weg des menschgewordenen Gottessohnes und die darin sich unüberbietbar inkarniert habende Liebe Gottes zu den Menschen, die durch Wort und Tat am Ort der Schule beziehungsreich bezeugt werden;[19]
- der Versuch von Gundo Lames, die Schulpastoral mithilfe systemtheoretischer Überlegungen gegenüber anderen ebenfalls in Kommunikation mit dem System „Schule" stehenden kirchlichen Teilsystemen wie „Religionsunterricht", „Katechese" und „Jugendarbeit" als eigenständig auszuweisen. „Schulpastoral als soziales System zu sehen, heißt", so erläutert G. Lames, „ihre eigenen Leitunterscheidungen zu entdecken und dabei zu fragen: Wie grenzt sie sich vom Religionsunterricht ab, worin unterscheidet sie rollenspezifisch Schulseelsorger/innen von Religionslehrer/innen, was zeichnet sie aus und bestimmt ihre Identität und ihr Handeln im Unterschied zu den Systemen ihrer relevanten Umwelten? Schulpastoral schließt als soziales Teilsystem von Religion und Kirche an geistlicher Kommunikation an. In Orientierung an der vorgängigen Leitunterscheidung Glauben/Nichtglauben bzw. Transzendenz/Immanenz entwickelt Schulpastoral ihre spezifische Leitunterscheidung, die mit unbedingter/bedingter Zuwendung ausgedrückt werden kann. Damit wird Schulpastoral prinzipiell frei von schulischen Leitunterscheidungen. Gegenüber schulischer Kommunikation, die trotz aller pädagogischen Programme an Bedingungen gebunden bleibt, z. B. Noten und Zeugnisse als Bedingung für Versetzung und Schulabschluss, kann sich Schulpastoral unbedingt, damit in einem jesuanischen Sinne allen Menschen in der Schule zuwenden. Aufgrund ihrer biblisch-kirchlichen Orientierung operiert sie unbedingt, indem sie weder Noten noch Zeugnisse gibt, noch die über Schule vermit-

18 Vgl. Joachim Burkard, Die Mitgestaltung der Schulkultur als Aufgabe der Kirche, in: Ders. / Paul Wehrle (Hgg.), Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle, Freiburg/Br. 2005, 10-34; vgl. auch ders., Schulpastoral als Beitrag zur Schulkultur. Eine theologisch-pneumatologische Handlungsorientierung, Freiburg/Br. 2002 (www.freidokuni-freiburg.de/volltexte/484).

19 Vgl. Udo Schmälzle, Theologische Grundlagen für den Dienst von Christinnen und Christen in der Schule, (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit VI), Würzburg 2000; vgl. auch ders., Miteinander Leben und Glauben lernen. Grundlagen der Evangelisation in der Schule, in: Wolfgang Isenberg (Hrsg.), Nicht nur Unterricht – pastorales Engagement in der Schule. Aspekte der Schulpastoral (Bensberger Protokolle 72), Bensberg 1992, 9-78.

telte Einteilung in gute oder schlechte Lehrer/innen sowie Schüler/innen für ihre Begegnung mit den Menschen in der Schule mit vollzieht, wohl aber beobachtet und durch ihr Auftreten zumindest für diesen Moment unterbricht. Anhand der Leitunterscheidung unbedingte/bedingte Zuwendung beobachtet sie also, wie z. B. aus Menschen gute oder schlechte Schüler/innen werden, wie Menschen sich im Kontext der Schule organisieren, um die Folgen negativer wie positiver schulischer Selektion zu bearbeiten, wie Menschen angeregt durch schulische Kommunikation nach Religion oder nach Gott fragen, etwa die Diskussionen im naturwissenschaftlichen Unterricht zur Frage der Schöpfung, der Frage nach der kirchlichen Lehre in ethisch orientierten Sequenzen, z. B. in Biologie, Deutsch oder Geschichte. Zur Gestaltung der Themen ist sie von sich aus frei zu unterschiedlichen Kopplungen mit anderen Teilsystemen in der Schule."[20]; dass die Rede von der unbedingten Zuwendung auch theologisch gehaltvoll ist, liegt auf der Hand; nach Lames können ihr zwei Akzentuierung der Schulpastoral zugeordnet werden und findet sie dort ihre Konkretionen: einerseits diakonisch in Form von Angeboten für soziale und emotionale Bedürfnisse der in der Schule antreffbaren Personen und Gruppen und andererseits mystagogisch in Form von Angeboten zur Sinn- und Glaubensfindung und Unterstützung eines spirituell-geistlichen Lebens;

- das Plädoyer Jan Heiner Schneiders, konsequent die kirchenbezogene Perspektive hinter sich zu lassen und von der Schule her zu denken, was zu einer weiten Definition und umfänglichen Konzeption von Schulseelsorge hinführt: „Schulpastoral umfasst alle solche Initiativen und Maßnahmen, die unter den Erfordernissen und Bedingungen der modernen ‚Schule für alle' und in enger Kooperation mit allen an der Schule beteiligten Personen und Institutionen zum Gelingen schulischer Sozialisation und schulisch begründeten RU (sc. Religionsunterrichts) beizutragen vermögen."[21]; dafür führt J. H. Schneider eine doppelte Begründung an: eine theologische und eine schultheoretische; die theologische fasst er in die Formel vom „Für-Sein Jesu", die daran Maß nehmend zu einer unbedingten Zuwendung zum Menschen, und zwar jedem Menschen anhält und auf eine Zusammenleben in universaler Solidarität zielt;[22] schultheoretisch legt Schneider angesichts des derzeitigen Zustands von Schule eine realutopische Vorstellung von dieser Bildungseinrichtung zugrunde, nach der alle damit zu tun Habenden „eine konstruktiv-kritische Lebensgemeinschaft gegen die vorfindliche gesellschaftliche Realität, gegen ihre Ursachen und gegen ihre ‚Werte' bilden", also die „Realutopie einer menschenfreundlichen

20 Vgl. Gundo Lames, Schulpastoral als soziales System, in: LS 54 (2003), 134-138, vgl. ausführlich ders., Schulseelsorge als soziales System, a.a.O., sowie ders., Kirche im Kontext des Systems Schule, in: TrThZ 109 (2000) 295-307.

21 J. H. Schneider, a.a.O., 60.

22 Vgl. ebd., 63; 68f.

und universal-solidarischen Schule“[23]; Schneider kritisiert, dass viele schulpastorale Konzepte zu sehr binnenkirchlich-theologisch ausgerichtet seien, was nicht zuletzt in einer Sprache zum Ausdruck käme, die außerhalb der Kirche – wenn überhaupt – nur schwer kommunizierbar sei.[24]

Auch in der evangelischen Kirche hat vor einiger Zeit ein verstärktes Bemühen um die Schulseelsorge eingesetzt und wird darüber theologisch nachgedacht. Diese „neue Form kirchlicher Präsenz in der Schule“[25] will nach Harmjan Dam „für alle in der Schule Tätigen religiös-ethische Lebensbegleitung im weitesten Sinne des Wortes bieten: Lebens- und Glaubenshilfe. Sie will in der Schule Räume für religiöse Erfahrungen eröffnen: die Geschichte Gottes mit den Menschen auch in der Schule aufleuchten lassen. Sie will zu einer lebendigen und menschenfreundlichen Schule beitragen: die Unterstützung von gelingendem Leben und Humanisierung der Schule.“[26]

Stärker als auf katholischer Seite wird in evangelischen Beiträgen die Schulseelsorge mit dem poimenischen Auftrag der Kirchen in Verbindung gebracht.[27] Bemerkenswert ist insbesondere ein Beitrag von Hans-Günter Heimbrock, der anknüpfend an vorliegende Ansätze einer schulbezogenen Seelsorge für eine Transformation in eine schulinterne Seelsorge plädiert im Sinne einer „Wahrnehmung und Gestaltung der poimenischen Dimension in der Schule insgesamt“[28]. Als erstes Erfordernis dafür führt er die Wahrnehmung gelebter – d. h. nicht schon kirchlich normierter oder theoretisch bereits begrifflich vorgefasster – Religion an, eine geschärfte „Wahrnehmung der Lebenswelt (…), die nicht aus dem Gestus des Wissenden, sondern des Hörenden, Suchenden und Fragenden lebt, der – ohne falsche Naivität – in den Lebensalltag eintaucht, der fragt, was sich im Alltäglichen an existentiellen Bedürfnissen und an Suchbewegungen

23 Vgl. ebd., 67-69.

24 Vgl ebd., 64. – Jan Heiner Schneider hat sich verschiedentlich zum Thema „Schulpastoral“ geäußert. Zum ersten Mal hat er seinen Ansatz in seiner Dissertation „Schule – Kirche – Seelsorge. Schulbezogene Arbeit der Kirchen im Übergang“ (Düsseldorf 1976) vorgelegt. Knappe Zusammenfassungen finden sich in J. H. Schneider, Schulseelsorge, in: Gottfried Bitter / Gabriele Miller (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 214-217; ders., Schulseelsorge, in: LexRP II, 1959-1961.

25 Harmjan Dam, Schulseelsorge, in: Gottfried Bitter u. a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 358-361, hier: 358.

26 Ders., Evangelische Schulseelsorge – für gelingendes Leben und Humanität in der Schule, in: LS 54 (2003), 124-128, hier: 126.

27 Vgl. Anja Kramer, Evangelische Schulseelsorge – Herausforderungen und Perspektiven einer seelsorglichen Kirche, in: Dies. / Freimut Schirrmacher (Hgg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 183-201.

28 Hans-Günter Heimbrock, Evangelische Schulseelsorge auf dem Weg zu „gelebter Religion“, in: Wilhelm Gräb (Hrsg.), Religionsunterricht jenseits der Kirche? Wie lehren wir die christliche Religion, Neukirchen-Vluyn 1996, 45-68, hier: 59.

erkennen lässt, was sich an religiösen Themen und Fragen artikuliert. Wahrzunehmen gilt es dabei nicht nur das, was dahinter an geheimen Botschaften mitschwingt. Zu entdecken wäre, was sich mit dem fremden Blick auf den Schulalltag zeigt, was dort sichtbar wird, wenn man gerade nicht auf Unterrichtsroutine fixiert ist."[29] Dem Auftrag der Seelsorge, dem Subjekt zur eigenen Vergewisserung zu helfen, folgend sieht Heimbrock eine besondere Aufgabe der Kirche an der heutigen Schule darin, insbesondere den Heranwachsenden, denen „zunehmend die Last zur persönlichen Orientierung angesichts konkurrierender Wirklichkeitsdeutungen aufgebürdet"[30] werde, bei ihren Suchprozessen an der Seite zu stehen. „Seelsorge", so schreibt er, „hätte besonderes Gewicht zu legen auf die Klärung der persönlichen Lebensperspektiven, gegen den Druck der Clique und der gesellschaftlich herrschenden und allgegenwärtigen Wirklichkeitsbilder, ob sie nun ‚verbotene Liebe' heißen oder ‚Madonna'. Sie sollte Raum geben, die Verstrickungen in solchen Deutungen aufzudecken, um zu fühlen und auszudrücken, wo Eindimensionalität und unübersichtliche Vielfalt Angst machen und verwirren."[31] Als weitere Aufgabe weist H.-G. Heimbrock der Schulseelsorge zu, zum Prozess von Bildung zur Mündigkeit beizutragen. Ohne dies dem regulären Unterricht streitig machen zu wollen – im Gegenteil, er ist und bleibt einer der wichtigsten Orte solcher Bildung –, erblickt er in der Schulseelsorge eine besondere Chance, als eigenes Angebot neben dem Unterricht dazu beizutragen, dass nicht alle Probleme in der Schule pädagogisiert werden. Indem sie alternative Formen des Miteinander-und-voneinander-Lernens bereithalte, könne sie wirksam der irrigen Annahme begegnen, Konflikte und Krisenerfahrungen ließen sich nur oder vorzugsweise auf dem Wege über geregelte Lernprozesse steuern oder neutralisieren.[32]

Mit der poimenischen Ausrichtung ihres schulbezogenen Engagements wird herausgestellt, dass es den Kirchen dabei um eine „Lebenshilfe als Hilfe zu gefährdeter, aber wünschenswerter Lebensgewissheit, Weitergabe der Annahme des Lebens in Krise und Konflikt, Hilfe zur Reifung zum Erwachsenwerden im Glauben"[33] geht, die keine festgelegten Gewissheiten und Wissensbestände überstülpen will, sondern in lebendiger Auseinandersetzung an den einzelnen Individuen und ihrem sowohl lebensweltlichen als auch systemischen Kontext interessiert ist. Dass dabei durchaus auch die gesellschaftliche Perspektive kritisch in den Blick kommen kann, haben die Überlegungen H.-G. Heimbrocks eindrücklich deutlich werden lassen.

---

29 Ebd., 60.
30 Ebd., 63.
31 Ebd., 64f.
32 Vgl. ebd., 67.
33 Hans-Günter Heimbrock, Evangelische Schulseelsorge als Beitrag zu lebensweltbezogener Bildungsarbeit der Kirchen, in: Pastoraltheologie 87 (1998), 455-474, hier: 460.

Zusammenfassend mag es erstaunen, dass es zu einem kirchlich eher marginalen Handlungsfeld wie der Schulpastoral eine solche Fülle von theologischen Begründungsansätzen gibt. Der eine oder andere von ihnen kann auch Anlass zu der Frage geben, ob der betriebene theoretische Aufwand noch in einem angemessenen Verhältnis zu der sporadisch ausfallenden Praxis steht, um die es geht. Und ist hier und da nicht auch der Anspruch zu hoch gesteckt, wenn gemeint wird, dass – um es zugespitzt zu formulieren – alles Heil in der Schule von der Schulpastoral ausgehe? Da wäre doch wohl in Anbetracht der faktischen Reichweite von Schulpastoral etwas mehr Bescheidenheit angebracht.[34]

Meines Erachtens ist es hinreichend, auf die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*" des II. Vatikanischen Konzils zu verweisen, um zu begründen, warum auch die Schule ein wichtiger Handlungsort für Christen und Christinnen und die Kirche ist und sein soll. Geht es doch vom Evangelium her darum, als Christinnen und Christen mit den Menschen dort, wo sie sind, ihre Freude und Hoffnung, Trauer und Leid zu teilen. Das ist ohnehin bei den Christen und Christinnen der Fall, die in den Schulen tätig sind – als Schüler und Schülerinnen, Lehrer und Lehrerinnen, sonstiges Personal und als Eltern. Über die unmittelbar Betroffenen hinaus ist die Schule ein entscheidender Ort, an dem explizit und implizit mitgestaltet wird, wie gerecht und nachhaltig die Gesellschaft, die diese Einrichtung unterhält, heute und auf Zukunft hin gestaltet wird. Die Frage ist dann nur, wie ein solches solidarische Mitleben und Mittun von christlicher und kirchlicher Seite her in der Schule gestaltet werden kann.

Die letzten Bemerkungen geben Anlass, auf ein Defizit in den bisherigen Bemühungen um eine Theorie der Schulpastoral aufmerksam zu machen: Es wird zu wenig Anschluss an den bildungstheoretischen Diskurs gesucht. Ohne eine Vergewisserung darüber, was eine dem und den Menschen gemäße Bildung ausmacht, nämlich sie zu befähigen, gemeinsam mit den anderen verantwortliche Subjekte für eine gerechte und nachhaltige Gestaltung der Mit- und Umwelt auf Zukunft hin zu sein, läuft die Schulpastoral leicht Gefahr, zur Kompensation für die Kontingenzen herhalten zu müssen, die ein allein nach den funktionalen Erfordernissen der Gesellschaft, vorab der Wirtschaft ausgerichtetes Schulsystem erzeugt. Umgekehrt können von einer bildungstheoretisch bewussten Schulpastoral Impulse zur Schulentwicklung ausgehen, indem sie etwa an der Gestaltung von Raum und Zeit an Schulen mitwirkt oder sich im Umgang mit den Menschen „vor Ort" von Prinzipien wie Respekt, Toleranz, Anerkennung, Solidarität, u. a. m. leiten lässt.

---

34 Vgl. hierzu das wohlwollend-kritische Grußwort des Vertreters des nordrhein-westfälischen Kultusministeriums zur Feier des vierzigjährigen Jubiläums der Religiösen Schulwochenarbeit in Westfalen am 1. Oktober 1987 in Schwerte: Dietmar Ungelenk, Grußwort, in: Rudolf Becker u. a. (Hrsg.), Mensch und Christ in der Schule, Paderborn 1988, 14-22.

3. Voraussetzungen und Ausgestaltungen des schulbezogenen Engagements der Kirchen

Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass heutzutage der größte Anteil der Zeit in Kindheit und Jugend – sieht man einmal von der Zeit ab, die im Schlaf verbracht wird – von der Schule in Anspruch genommen wird. Für die in der Schule berufstätigen Erwachsenen gilt dies im Übrigen auch. Mit dem Trend zu Ganztagsschulen auch in Deutschland wird die Zeit, die von den Betroffenen im schulischen Kontext verbracht wird, noch größer.

Wie gerade vermerkt, ist dies Grund genug für die Kirchen, sich verstärkt den Schulen zuzuwenden – etwa nach dem Motto: Wenn die Schule nicht mehr zur Kirche kommt – oder wie früher nicht mehr Kirche ist –, kommt halt die Kirche zur Schule. Dabei kann es jedoch nicht darum gehen, die Schule als Ort aufzusuchen, an dem man eine anderswo so nicht gegebene umfassende Zugriffsmöglichkeit auf die Schüler und Schülerinnen sowie die beteiligten Erwachsenen hat. Sicher muss kirchlicherseits ähnlich wie seitens anderer Freizeiteinrichtungen angesichts der Ausdehnung der Schulzeit in den Ganztagsschulen neu darüber nachgedacht werden, wie sie überhaupt noch ihre Veranstaltungen wie etwa den Konfirmandenunterricht durchführen können.[35] Aber ähnlich wie es bei diesem Unterricht der Kirche nicht vorrangig um ihre eigenen Interessen, etwa ihrer eigenen Rekrutierung, sondern um das Wohl und Heil der betroffenen Menschen geht, so gilt dies auch für das Engagement der Kirche für die und in der Schule. Leitend ist und muss die Sorge der in diesem gesellschaftlichen Teilsystem Tätigen sein.

Wo auch nur der Verdacht einer Vereinnahmung kirchlicherseits aufkommt, hat die Kirche sowie keine Chance, in der Schule wirken zu können. Wie eingangs aufgezeigt, hat sich die Schule in teilweise höchst konfliktreichen Auseinandersetzungen von der kirchlichen Bevormundung gelöst und ist zu einem autonomen Teilsystem in der Gesellschaft geworden. Wie bereits ausgeführt, hat sich das auch auf den Status des Religionsunterrichts an der Schule ausgewirkt: Als Vorposten der Kirche in der Schule verstanden und praktiziert, hätte er an der heutigen Schule nichts mehr verloren. Ernst zu nehmen ist also, dass die heutige Schule sich als autonom auch gegenüber dem Teilsystem „Religion" begreift und auch so begriffen werden will. Im Grundsatz trifft dies auch für die Schulen in kirchlicher Trägerschaft zu, obwohl sie an der Schnittmenge der Teilsysteme „Schule" und „Kirche" angesiedelt einen Sonderfall darstellen. Umso mehr muss eine Schulpastoral an diesen Schulen darauf bedacht sein, diese nicht einfach kirchlich vereinnahmen zu wollen.

35 Vgl. Ute Beyer-Henneberg (Hrsg.), Wenn die Schule zum Lebensort wird – Herausforderungen für die Gestaltung der Konfirmandenarbeit, Loccum 2004.

Für das Verhältnis von Schule und Kirche bzw. Schule und Religion kommt als inzwischen alltäglich gewordene Gegebenheit hinzu, dass die Schule im Unterschied zu der Zeit, als noch eine wenigstens nominell konfessionell weitgehend homogene Schülerschaft vorausgesetzt werden konnte, zu einem kulturell und religiös plural zusammengesetzten Gebilde geworden ist. Wie lassen sich unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch über den Religionsunterricht hinaus, der ja auch längst nicht von allen Schülern und Schülerinnen besucht wird, religiöse Elemente in das Schulleben einbringen, die auf die Vielfalt der vorfindlichen Weltanschauungen Rücksicht nehmen?

Nun ist es allerdings gerade diese Gegebenheit des ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralismus, die – so behauptet es jedenfalls die Schulpädagogin Doris Knab – Religion neu ins Blickfeld der Schule rücken lasse. Sie schreibt: „Der Umgang mit Differenzen tritt immer deutlicher als Generalthema der Schulpädagogik hervor. Damit stellt sich erneut auch die Frage nach den Universalien, die als Widerlager gegen pädagogisch nicht tolerable Differenzen nötig sind: gegen Beliebigkeit und gegen das Beschneiden von Bildungsmöglichkeiten, als Garantie dafür, daß Bildung durch Schule Zukunft eröffnet. Diese Frage muß in bezug auf den religiösen Pluralismus ebenso gestellt werden wie in den sechziger Jahren in bezug auf die Unterschiede der sozialen Herkunft und neuerdings in bezug auf das Geschlecht als soziale Kategorie (...) Als Einsicht setzt sich durch: Die Schule kann auf Dauer dem religiösen Pluralismus und ebenso der religiösen Indifferenz als gesellschaftlichem und pädagogischem Problem nicht entkommen, indem sie den kategorialen Unterschied von Religion und Ethik überspielt und ein gemeinsames ethisches Minimum als gesellschaftlichen Religionsersatz offeriert. Sie muß sich vielmehr den gesellschaftlichen Funktionalisierungen von Religion, aber ebenso den gesellschaftlichen Ausklammerungspraktiken gegenüber religiösen Fragen widersetzen, wenn sie den Kindern helfen will, in dieser Welt Stand zu finden."[36]

Das gewissermaßen als neues Einfallstor für kirchliches Handeln am Ort der Schule beanspruchen und besetzen zu wollen, wäre zu kurzschlüssig. Vorrangig muss die von D. Knab umrissene Problematik seitens der Schule selbst und der darin Beteiligten angegangen und gelöst werden. Geschehen kann das nur in einem Verständigungsprozess vor Ort, an dem sowohl die Lehrerschaft als auch die Schüler- und Elternschaft zu beteiligen sind und in dem es darum geht, herauszufinden, auf welches Maß an

36 Doris Knab, Religion im Blickfeld von Schule, in: Peter Biehl u.a. (Hgg.), Religionspädagogik seit 1945 – Bilanz und Perspektiven (JRP 12), Neukirchen-Vluyn 1996, 57-71, hier: 67f. Zu dem so sich anbahnenden neuen Verhältnis zwischen Schule und Religion und damit auch Pädagogik und Theologie vgl. u.a. Ursula Günther u.a. (Hg.), Theologie – Pädagogik – Kontext, Münster 2005; Lothar Kuld u.a. (Hgg.), Pädagogik ohne Religion?, Münster 2005; Friedrich Schweitzer, Pädagogik und Religion. Eine Einführung, Stuttgart 2003.

gemeinsam entwickelten und vereinbarten Grundsätzen zur Gestaltung des Schullebens im Unterricht und darüber hinaus zurückgegriffen werden kann. Dieses wird von Fall zu Fall unterschiedlich ausfallen. Doch die gemeinsame Arbeit an einem solchen Schulethos ist unerlässlich, will eine Schule ihrem Erziehungs- und Bildungsauftrag gerecht werden.[37]

Bei ihrem Bemühen um eine solche intensive Schulentwicklung liegt es nahe, dass eine Schule auch ihren Blick auf Ressourcen und Kräfte außerhalb der Schule richtet und mit ihnen in Kontakt tritt. Sofern dabei auch wahr- und ernst genommen wird, dass im schulischen Alltag auch Religion eine Rolle spielt und dass diese nicht einfach mit dem Verweis auf die Zuständigkeit eines bestimmten Faches erledigt werden kann, kann es für die Schule interessant werden, die Begegnung auch mit den religiösen Einrichtungen in ihrer Umgebung zu suchen und mit ihnen Möglichkeiten des Wirkens in der Schule abzusprechen.

Damit sind die Kirchen gefragt; hier eröffnen sich für sie Möglichkeiten eines pastoralen bzw. seelsorgerlichen Wirkens in der Schule, und zwar in einer mehrfachen Weise. Doch bevor eine Auswahl davon vorgestellt sei,[38] muss eine Einschränkung vorgenommen werden: Die Kirchen sind seitens der Schulen keineswegs unbedingt gewissermaßen automatisch gefragt. Nüchtern ist vielmehr davon auszugehen, dass am Ort der Schule erhebliche Reserven der Kirche bzw. der Kirchengemeinde vor Ort gegenüber antreffbar sind, so wie es vielfach auch umgekehrt der Fall ist. Aus welchen Gründen auch immer ist das Verhältnis vielfach belastet. Von daher gilt es allererst, alles daran zu setzen, dass ein Vertrauensklima zustande kommt, das die gestörte Kommunikation zu überwinden hilft. Das beginnt mit einem gegenseitigen Sich-Wahrnehmen und Sich-Austauschen, z. B. dass der Pfarrgemeinderat oder das Presbyterium der benachbarten Gemeinde Kontakt mit den Schulen sucht, um etwas Genaueres über die dort erfahrene Situation der Kinder und Jugendlichen zu hören zu bekommen, oder dass Vertreter und Vertreterinnen der benachbarten Gemeinden in die Schulen eingeladen werden, um deren Sorgen und Nöte kennen zu lernen.

Doch nun zu der exemplarischen Auswahl:

---

37 Vgl. Hans-Ulrich Grunder / Friedrich Schweitzer (Hgg.), Gemeinschaft – Ethos – Schule, Weinheim – Basel 2006 (darin insbesondere die Beiträge der beiden Herausgeber).

38 Vgl. zur weiteren Konkretion J. Burkard / P. Wehrle (Hgg.), Schulkultur mitgestalten, a.a.O.; Holger Dörnemann, Kirche im Lebensraum Schule – Schulpastoral, in: Patrik C. Höring (Hrsg.), Jugendpastoral heute. Aufgabe und Chancen, Kevelaer – Düsseldorf 2004, 101-119; Martina Jung / Joachim Kittel (Hgg.), Schulpastoral konkret. Eine jugendverbandliche Perspektive, Düsseldorf 2004; A. Kramer, Evangelische Schulseelsorge, a.a.O.; Gabriele Rüttiger, Schulpastoral – Konzepte und Profile (Fort- und Weiterbildung Schulpastoral, Studieneinheit VII), Würzburg 2002; Matthias Spenn / Dietlind Fischer, Ganztagsschulen gemeinsam entwickeln. Ein Beitrag zur evangelischen Bildungsverantwortung, Münster 2005.

- Im schulischen Alltag ist nicht nur gefragt, sondern wird allenthalben praktiziert, was im kirchlichen Kontext „Seelsorge" heißt: angefangen vom Sich-Kümmern um einen Schüler, der mit einem Todesfall in seiner Familie konfrontiert ist, bis hin zum tröstendem Zuspruch zu einer Kollegin, die von einer schwierigen Klasse zum Verzweifeln gebracht wird. Es kommen dabei Situationen vor, in denen eine kompetente Hilfestellung „von außen" weiterführend ist.[39]
- Lehrer und Lehrerinnen sehen sich nicht selten angesichts der Anforderungen, die nicht nur im Unterricht, sondern gerade auch in pädagogisch-seelsorgerlicher Hinsicht an sie gerichtet werden, überfordert. Ihnen Möglichkeiten zur Weiterqualifizierung zu eröffnen oder sie durch Supervision in ihrem Tun zu begleiten, können sich neben anderen „Anbietern" auch die Kirchen angelegen sein lassen.
- Der routinisierte schulische Alltag bietet in der Regel nur wenig Raum, um den Lebensfragen der Schüler und Schülerinnen, aber auch von Lehrern und Lehrerinnen sowie Müttern und Vätern nachzugehen, die sich eben nicht – wie D. Knab bemerkt[40] – „diszipliniert" zu Wort melden. Seitens der Kirchen bzw. mit Unterstützung der Kirchen können dafür erforderliche Freiräume eröffnet werden.
- Indem sie ihre sozialen Einrichtungen für Schülerinnen und Schülern öffnen, geben die Kirchen ihnen Gelegenheit, Menschen zu begegnen und kennen zu lernen, zu denen viele von ihnen ansonsten keinen Zugang haben und deren Umstände, in denen sie leben, ihnen unbekannt sind, und erweitern so ihren Gesichtskreis über die Wahrnehmung von nur ihresgleichen hinaus.[41]
- In der Begleitung und Förderung von Schülern und Schülerinnen, die in unserem Schulsystem leicht auf der Strecke bleiben, bekommen diese zu spüren, dass auch sie als Menschen etwas wert sind, ohne für diese Anerkennung mit den Leistungsstandards mithalten zu müssen.
- Zum Schulleben gehören auch Feste und Feiern. Das sind Gelegenheiten, zu denen nicht selten die Mitgestaltung durch Vertreter und Vertreterinnen der Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften gefragt ist. Sie haben sich dann ihrerseits zu fragen, welche Formen von gottesdienstlichen Feiern am Ort der Schule angemessen sind und was sie zur Gestaltung des Lebens dort einbringen. Wie etwa kann vermieden werden, dass sich religiöse Minderheiten ausgeschlossen fühlen? Wie kann vermieden werden, dass Gottesdienste zur feierlichen Überhöhung eines ansonsten davon unbeeinflussten

39 Vgl. auch Friedrich Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996, 214f.
40 Vgl. D. Knab, Religion im Blickfeld der Schule, a.a.O., 70.
41 Vgl. Lothar Kuld, Compassion, in: LexRP I, 293-295.

Schulalltags eingesetzt werden?[42]

- Eltern haben öfter Beratungsbedarf in Erziehungsfragen. In den Kirchen sind ausgebildete Berater und Beraterinnen tätig, die eventuell zu bestimmten Zeiten als Ansprechpartner und -partnerinnen zur Verfügung stehen.
- Die Schule hat eine Tendenz, das ganze Leben zu „verschulen". Darum ist es wichtig, dass es auch andere, außerschulische Einrichtungen gibt, die die Einseitigkeiten schulischen Lernens und Bildens mithilfe anderer Konzepte ausgleichen. Zu ihnen zählt insbesondere die außerschulische Kinder- und Jugendarbeit, die auch in den Kirchen einen beachtlichen Stellenwert innehat. Mit ihren Prinzipien der Freiwilligkeit, der Selbstorganisation und Partizipation, der Ganzheitlichkeit, der Sozial- und Lebensraumorientierung, der Nachhaltigkeit, des Probehandelns, u. a. m. eröffnet sie den Beteiligten Erfahrungen und vermittelt sie ihnen Kompetenzen, die anderswo nur schwerlich gemacht bzw. erworben werden können.[43] Ein engeres Zusammengehen von Schule und Kinder- und Jugendarbeit kommt, so zeigen Erfahrungen, durchaus beiden zugute, insbesondere den davon betroffenen jungen und erwachsenen Menschen.

Zweierlei zeigt diese Auflistung: Zum einen ist die Schulpastoral keine feste Institution, sondern gleicht eher einem Netzwerk unterschiedlicher Initiativen und Einrichtungen mit unterschiedlichen Aktivitäten. Zum anderen ist die jeweilige zeitliche Begrenzung ein Kennzeichen der Jugendpastoral – wobei gehofft werden darf, dass bei Gott „nichts, was aus Liebe und Solidarität mit Menschen geschieht, jemals verloren"[44] geht.

Diese Auflistung ist alles andere als erschöpfend. Sie reicht jedoch aus, um zu zeigen, wie chancenreich eine verstärkte Kooperation zwischen den Schulen und den Kirchen ist. Dabei ist es keineswegs so, dass in den genannten Kooperationsfeldern und -formen der Kirche gewissermaßen ein Monopol zustände. Im Gegenteil, sie findet sich in einer Reihe von anderen Kooperationspartnern vor. Dass dabei ihre besondere Kompetenz im als religiös zu qualifizierenden Bereich liegt, ist keine Frage. Andere Bereiche, wie etwa die in den Schulen äußerst wichtig ge-

---

42 Vgl. Christian Grethlein, Rituale im Schulleben – religionspädagogische Überlegungen zu Chancen und Grenzen, in: Michael Wermke (Hrsg.), Rituale und Inszenierungen in Schule und Unterricht, Münster 1997, 48-59, bes. 56f.

43 Vgl. Gerborg Drescher, Gemeinsam sind wir stark: Evangelische Kinder- und Jugendarbeit und Ganztagsschule, in: aej (Hrsg.), Wege zur Kooperation. Evangelische Kinder- und Jugendarbeit und Ganztagsschule, Hannover 2004, 10-16, bes. 13; Matthias Spenn / Dietlind Fischer, Ganztagsschulen gemeinsam entwickeln, a.a.O., 16-26.

44 Ottmar Fuchs, Die Identität der Schulpastoral im Spannungsfeld von staatlicher Bildung, kirchlicher Mission und solidarischer Gesellschaft, Ms. o. J., 23.

wordene Sozialarbeit und psychologische Beratung, könnten und sollten durch dafür qualifiziertes Fachpersonal, das direkt in den Schulen tätig ist, abgedeckt werden. Solange jedoch die erforderlichen Gelder dafür nicht zur Verfügung stehen, ist es eine Hilfe, wenn seitens der Kirchen so gut wie ihnen möglich dieser Mangel gemindert wird. Generell ist für eine gelingende Kooperation zwischen Schulen und Kirchen erforderlich, dass sie gewissermaßen auf gleicher Augenhöhe erfolgt. So wie die Schule sich vor einem Ansinnen der Kirchen wehren muss, sie als Feld zur Rekrutierung ihrer eigenen Reihen zu nutzen, so haben die Kirchen und ihre Gemeinden es als unangemessen zurückzuweisen, wenn sie etwa als Lückenbüßer zur Aufrechterhaltung eines schulischen Ganztagsbetriebs herhalten sollen.

Eine Grundbedingung des kirchlichen Dienstes für die und an den Schulen ist, dass er uneigennützig erfolgt, im Sinne einer Diakonie für und einer Solidarität mit den Betroffenen. Doch ist es keineswegs so, dass die Kirche dabei nur etwas von sich aus hergäbe. Sie bekommt umgekehrt ungeheuer viel geschenkt. So bekommt sie es etwa mit Menschen zu tun und lernt deren Lebensgewohnheiten und Lebenshintergründe kennen, die ihr im Raum der Kirche nie begegnen. Das Wirken in der Schule als einem für sie zunächst einmal fremden Terrain wird für sie zum Testfall, wie zeitgemäß sie die Botschaft des Evangeliums in Tat und Wort austrägt. Darüber hinaus wird die Kirche mit dem schulischen Binnenleben vertrauter und kann von diesem Erfahrungshintergrund her glaubwürdig und kompetent für schulische Belange im Sinne der Gewährleistung einer menschengemäßen Bildung für alle in der Öffentlichkeit und in der Politik mit eintreten. Am Ort der Schule trifft sie auch auf weitere Kooperationspartner, mit denen zusammenzuarbeiten sich auch über den schulischen Kontext hinaus nahe legt. Dies gilt insbesondere für die Zusammenarbeit mit den vor Ort ansässigen Konfessionen und Religionen. Um es bonmot-artig zu formulieren: Eine Kirche, die in die Schule geht, bekommt die Chance, für sich selbst viel lernen.

Philipp Müller

Wer sind die Adressaten der Berufungspastoral?

Eine pastoral-theologische Vergewisserung[1]

Im deutschsprachigen Raum hat der Begriff „Berufung" in den vergangenen Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen. Dies gilt nicht nur für den binnenkirchlichen Bereich. Auch außerhalb des kirchlichen Kontextes ist der Begriff mittlerweile salonfähig geworden. Bereits vor zehn Jahren titelte die Zeitschrift *Psychologie heute*: „Berufung – Die Vorladung des Schicksals".[2] Am Freiburger Stadttheater lief vor kurzem eine Reihe mit dem Titel „Berufung", in der verschiedene Theaterberufe wie der Bühnenmeister, die Maskenbildnerin oder die Souffleuse vorgestellt wurden.

Die neue Aufmerksamkeit für den Berufungsbegriff kommt dem „Jahr der Berufung" zugute, das eine Reihe deutschsprachiger Diözesen durchgeführt hat oder gegenwärtig durchführt und das eine berufungspastorale Aktion par excellence ist. Natürlich besteht kirchlicherseits ein Konsens, dass ein christliches Berufungsverständnis keine vage Vorladung des Schicksals bedeutet, sondern dass der personale Gott Menschen anspricht und sie beruft. Eine Differenz besteht allerdings in der Frage, an wen sich das „Jahr der Berufung" richtet: Sind es nur die Priester und Ordensleute oder sind alle Christen die Adressaten der Berufungspastoral? Motiviert durch die rückläufigen Zahlen bei Priestern und Ordensleuten wurde etwa in den Diözesen München-Freising und Passau ein „Jahr der Priester- und Ordensberufe" ausgerufen. Einen anderen Weg sind die Diözesen Freiburg und Rottenburg-Stuttgart gegangen. Dort lag bzw. liegt der Akzent eindeutig auf der Berufung, die einem jeden Christen zukommt.

Es ist zwar durchaus legitim, ein „Jahr der Berufung" unterschiedlich zu akzentuieren, so dass in der einen Diözese die Priester- und Ordensberufe und in einer anderen Diözese die Berufung aller Christen im Vordergrund steht. Entscheidend ist aber, dass eine solche Akzentuierung auf der Basis einer pastoral-theologischen Reflexion und damit verantwortet geschieht. Auf der Ebene der theologischen Reflexion besteht indes noch Klärungsbedarf. Dies belegt ein Blick in die zwei Dissertationen,

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 14. Dezember 2006 im Rahmen des Habilitationskolloquiums an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde.

2 Wolf, Axel: Berufung – die Vorladung des Schicksals, in: Psychologie heute 05/98, 20–26.

die in den vergangenen Jahren erschienen sind. Es sind dies die Arbeit von Stefan Heße über eine Theologie der Berufung (unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Hans Urs von Balthasars) sowie die pastoraltheologische Dissertation von Ulrich Feeser-Lichterfeld über Berufung als eine pastorale Grunddimension.[3] Ulrich Feeser-Lichterfeld plädiert für einen weiten Berufungsbegriff, den er revitalisierend ins allgemeine Bewusstsein heben möchte. Die Priester- und Ordensberufe werden dabei nicht eigens thematisiert; dies geschieht nach eigenem Bekunden „nicht aus Geringschätzung des priesterlichen Amtes, vielmehr aus der Überzeugung, dass in der jetzigen Situation der *Wieder- und Neuentdeckung der gemeinsamen Berufung von Laien und Klerikern* besondere Dringlichkeit und Relevanz zukommt"[4]. Stefan Heße hingegen will vermeiden, dass der Berufungsbegriff zu einem Leerbegriff wird, der alles und nichts mehr sagt; er tendiert darum für eine „sparsamere und vor allem gezieltere Verwendung", der „dem Terminus Berufung seinen eigentlichen Charakter verleiht"[5]. In eine ähnliche Richtung geht das in Paris erschienene „Dictionnaire de Spiritualité", das in Band 16 dem Stichwort „vocation" insgesamt mehr als 80 Spalten widmet.[6] Die theologisch-systematischen Überlegungen dieses Artikels kreisen fast ausschließlich um die Priester- und Ordensberufe; die Berufung aller Christen steht zwar nicht grundsätzlich in Frage, inhaltlich wird sie jedoch nur am Rande gestreift.

Dieser Beitrag will dem Berufungsbegriff theologisch nachgehen. Denn wenn er auf theologischer Ebene verschwommen ist, hat dies über kurz oder lang eine diffuse Berufungspastoral zur Konsequenz. Anhand der Heiligen Schrift und der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils wird zunächst nach den Adressaten der Berufungspastoral gefragt. Als nächstes sollen Strukturelemente des Berufungsgeschehens herausgearbeitet werden. Drittens ist danach zu fragen, wie sich die besondere Stellung der Priester und Ordenschristen berufungstheologisch verorten lässt. Hinweise auf den Stellenwert der Berufungspastoral in Pastoral und Seelsorge insgesamt schließen den Beitrag ab.

---

3 Vgl. Stefan Heße, Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar, (Dissertationen. Theologische Reihe. Bd. 86), St. Ottilien 2001; Ulrich Feeser-Lichterfeld, Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, (Theologie und Praxis. Bd. 26), Münster 2005.

4 Feeser-Lichterfeld, Berufung, 389.

5 Heße, Berufung aus Liebe zur Liebe, 358.

6 Simon Légasse, Vocation. I. Écriture sainte, in: Dictionnaire de spiritualité, Bd. XVI., Paris 1994, 1082-1092; Michel Sauvage, Des vocations particulères: sacerdoce et vie consacrée, in: ebd., 1092-1158; Andrè Godin, Psychologie de la vocation, in: ebd. 1158-1167.

1. Die eindeutige Vorgabe von Schrift und II. Vatikanischem Konzil

Nach Maßgabe der Heiligen Schrift ist es nicht legitim, den Berufungsbegriff ausschließlich für Priester und Ordensleute zu reservieren. Innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur, vornehmlich im *Corpus Paulinum*, gibt es eine ganze Reihe von Belegen, denen zufolge jeder Christ als von Gott berufen zu gelten hat. Das Berufensein ist kein Privileg weniger Auserwählter. So richtet etwa Paulus seinen Brief an die Römer „an alle (...) die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen" (Röm 1,7a). In den ersten Jahrhunderten standen die Christen durch ihren Lebensstil, „wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht" (Phil 2,5), in mancherlei Spannung zu gesellschaftlichen Plausibilitäten. In dem Maße, wie das Christentum im Kontext der „Konstantinischen Wende" zur Staatsreligion und damit zu einer gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit wurde, verlor auch der Berufungsbegriff als Signum der Getauften an Bedeutung. Er verlagerte sich und wurde zunächst auf die Mönche, schließlich auf die Priester und Ordensleute reduziert.

Das II. Vatikanische Konzil brachte hier eine Änderung. Ohne die geistliche Berufung zum Priester oder Ordenschristen schmälern zu wollen, spricht das Konzil ohne Scheu von einer Berufung aller Gläubigen. In der Überschrift des ersten Hauptteils der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*" ist in generalisierender Weise sogar von der „Berufung des Menschen" die Rede, dessen Geheimnis sich „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Gottes" aufklärt (Art. 22). Für Bernhard Fraling zeigt sich am Berufungsbegriff des Konzils ein „fast abrupter Wechsel in der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt"[7]. Zu diesem veränderten Sprachgebrauch durch das Konzil hat ein verstärktes theologisches Interesse am Laienstand in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts beigetragen, dessen Ursachen der exegetische Erkenntnisfortschritt sowie die Erfahrungen von Liturgischer Bewegung und Bibelbewegung sind.[8]

Signifikant ist das 5. Kapitel der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*" (Art 39-42). Es ist dem 6. Kapitel über „Die Ordensleute" vorgeordnet und trägt die Überschrift: „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche". Wie der Apostel Paulus den Römerbrief an die „berufenen Heiligen" (1,7) richtet und die Begriffe „Berufung" und „Heiligkeit" miteinander verknüpft, so heißt es in Art. 39 von *Lumen gentium*: „Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur

7 Bernhard Fraling, Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Wolfgang Weiß (Hrsg.), Zeugnis und Dialog, (Festschrift Klaus Wittstadt), Würzburg 1996, 398-413, bes. 399.

8 Von theologischer Seite sind Namen wie Yves Congar, Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar zu nennen. Vgl. Feeser-Lichterefeld, Berufung, 221.

Heiligkeit berufen". Oder im nächsten Artikel: „Jedem ist also klar, daß alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind." (Art. 40) Alle Christinnen und Christen sind zur Heiligkeit und damit zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen. Diese gemeinsame Zielorientierung ist verbindender und bedeutsamer als die Scheidelinie zwischen Klerikern und Ordenschristen einerseits und Laien andererseits. Da es nur *eine* Berufung zur christlichen Vollkommenheit gibt, die es auf je persönliche Weise zu konkretisieren gilt, hat die Berufung der Laien dieselbe Dignität wie die Berufung von Klerikern und Ordensleuten. Von daher lässt sich die Maßgabe aus Art. 12 von „*Presbyterorum ordinis*" auf alle Christen übertragen: Wie die Priester die Heiligkeit und die Erfüllung ihrer Berufung in der gewissenhaften Ausübung des ihnen aufgetragenen Dienstes erlangen, so kann ein jeder Christ die Erfüllung seiner Berufung in der gewissenhaften und liebevollen Ausübung der ihm in Familie, Beruf und Gesellschaft übertragenen Verantwortung finden.

Als Zwischenresümee lässt sich festhalten: Der Berufungsbegriff steht im Spannungsfeld von universalem Anspruch und individueller Konkretion oder, wie es das Schlussdokument des *Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa „In verbo tuo"* aus dem Jahr 1998 ausdrückt: Berufungspastoral ist allgemein und spezifisch zugleich.[9] Sie ist allgemein, weil sie jeden Christen – und in der missionarischen Perspektive jeden Menschen – angeht und ihn dazu einlädt, sein Leben nach der Maßgabe der Heiligkeit, der Christusebenbildlichkeit und der Gemeinschaft mit Gott zu gestalten. Sie ist spezifisch, weil jeder Mensch einzig und damit auch Träger einer einmaligen persönlichen Berufung ist, die darauf wartet, entdeckt und entfaltet zu werden.

Damit ist der Adressatenkreis der Berufungspastoral markiert. Sie beschränkt sich nicht auf die Interessenten an einem kirchlichen oder geistlichen Beruf, sondern sie richtet sich an Menschen in jeder Lebensphase und will ihnen die Fragen beantworten helfen, auf die letztlich jeder Mensch für sich Antworten finden muss: Wer bin ich vor Gott und für ihn? Welche Antwort gebe ich auf den erfahrenen Zuspruch – etwa in der Frage der Berufswahl, der Lebensgestaltung und des Lebensstils? Wie kann ich die Gaben und Charismen, die mir Gott geschenkt hat, in Kirche und Gesellschaft einbringen? Und schließlich: Wie kann ich die Berufung, die ich entdeckt habe, realisieren und ihr treu bleiben?

Die eingangs genannten Beispiele einer außerkirchlichen Verwendung

9 Vgl. Päpstliches Werk für geistliche Berufe: Neue Berufungen für ein neues Europa (*In verbo tuo* ...). Schlußdokument des Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa. Rom, 5.-10. Mai 1997, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131) 6. Januar 1998, Bonn o. J., 60f. Die sprachliche Unterscheidung von allgemeiner, spezifischer und geistlicher Berufung findet sich auch bei Paul Deselaers, Berufung, in: LThK^3, Bd. 2, 302-306, bes. 304f.

des Berufungsbegriffs weisen darauf hin, wie erstaunlich aktuell die Berufungspastoral ist. Wir leben in einer Epoche, die als entfaltete Moderne bezeichnet wird. Durch die Individualisierung als Folge der Pluralisierung der Lebensbereiche ist der Einzelne dazu angehalten, das „Projekt des eigenen Lebens" durchzuführen. Dazu muss er permanent aus verschiedenen Möglichkeiten auswählen und Entscheidungen treffen. Auf diesem Hintergrund heißt Berufung, sich auf der Basis des christlichen Sinngefüges bewusst für jene Option zu entscheiden, von der ein Mensch glaubt, dass Gott ihn persönlich dazu beruft. Damit kann die Berufungspastoral eine theologisch fundierte Antwort auf den gesellschaftlichen Individualisierungstrend sein. Denn sie „setzt" – wie Ulrich Feeser-Lichterfeld sagt – „die ‚Qual der Wahl' mit der durch Gottes Gnade ermöglichten Freiheit in Beziehung und ruft auf diese Weise zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Antwort von Seiten des Menschen in Erinnerung".[10]

2. Strukturelemente des Berufungsgeschehens

Es wurde bereits erwähnt, dass die Berufungspastoral nach Auskunft kirchlicher Dokumente gleichermaßen allgemein wie spezifisch ist und dass sie auf die Fülle des christlichen Lebens und die vollkommene Liebe ausgerichtet ist. Was sind weitere Strukturelemente des Berufungsgeschehens? Als erstes setzt Berufungspastoral ein personales Gottesbild voraus. Sie basiert darauf, dass es einem Menschen prinzipiell möglich ist, den Ruf Gottes für sich und sein Leben zu entdecken. In der Glaubensverkündigung wird der Berufungsgedanke auf umso fruchtbareren Boden fallen, je stärker ein Bewusstsein dafür besteht, dass Gott sich in der Geschichte offenbart hat und sich in dem, was er mit Menschen vorhat, auch heute zu erkennen gibt.

Ein persönliches Gottesbild ist ein wichtiges Signum der jüdisch-christlichen Tradition. Hier war und ist man sich bewusst, dass Gott Menschen, die ein gemeinsamer Glaube verbindet, zu seinem Volk beruft. Die gemeinsame Berufung des ganzen Gottesvolkes schließt nicht aus, dass einzelne Menschen in besonderer Weise erwählt und in Anspruch genommen werden. Dies zeigt sich bereits an der Berufung Abrahams (Gen 12,1-4a), mit der im Anschluss an die biblische Urgeschichte in Gen 1–11 die Heilsgeschichte in einem engeren Sinn beginnt. Weil Abraham als der Stammvater aller Glaubenden gilt (vgl. Gal 3,7), sind die folgenden drei Aspekte für jeden Berufenen bedeutsam: (1) Das erste Wort, das Gott an ihn richtet, lautet: „Zieh weg" (Gen 12,1a). Abraham muss altbekanntes Terrain hinter sich lassen und Neuland betreten. Da die Taufe einen Herrschaftswechsel markiert, ist das Motiv des Aufbruchs für jeden Christen bedeutsam. In Zeiten wachsender kirchlicher Entfremdung wird

10 Feeser-Lichterfeld, Berufung, 204.

dies von Christen auch zunehmend so erlebt. Es gibt hier eine Parallele zur ur- und frühchristlichen Zeit, in der der Verfasser des 1. Petrusbriefs sein Rundschreiben „an die Fremden“[11] (1 Petr 1,1) adressiert hat. Übrigens leitet sich auch das Wort Pfarrei etymologisch vom griechischen Wort παροικεῖν, „in der Fremde leben“, ab.[12] (2) Die Motivation für den Aufbruch liegt in den Verheißungen Gottes. Bei Abraham ist es die Land- und Nachkommenschaftsverheißung; neutestamentlich gesprochen ist es ein „Leben in Fülle“ (vgl. Joh 10,10), das im Glauben an Jesus Christus möglich ist und auf das ein christliches Berufungsverständnis ausgerichtet ist. (3) Die Wendung „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3b) deutet darauf hin, dass die persönliche Berufung keine Auszeichnung des Einzelnen ist, sondern dass sie in einem universellen Horizont um der Anderen willen geschieht. Jeder Berufene soll zum Segen für seine Mitmenschen werden.

Über Abraham hinaus sollen beim Thema „Berufung im Alten Testament“ zwei weitere Personen nicht unerwähnt bleiben, Samuel und Jeremia: Die Berufung des jungen Samuel (1 Sam 3,1-10) macht deutlich, dass allein Gott der Rufende ist, aber dass es daneben oft „Berufungshelfer“ wie den erfahrenen Priester Eli braucht, damit Gottes Ruf beim Menschen ankommt. Am Propheten Jeremia werden noch zwei weitere wichtige Strukturelemente eines biblischen Berufungsverständnisses deutlich: Erstens ist Berufung nicht nur ein Segment im Leben eines Menschen neben anderen, sondern sie fordert eine Person in ihrer ganzen Existenz. Zweitens zeigen seine „Confessiones“ (Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18) sehr eindrücklich, dass Berufung mit Leiden verbunden sein kann.[13]

Auch das Neue Testament erzählt davon, wie Gott Menschen beruft. Besonders eindrücklich ist die Berufung Marias in der Verkündigungsszene (Lk 1,26-38). An Maria zeigt sich, was Gottes Gnade vermag und dass Berufung immer ein Geschehen im Heiligen Geist ist, das auf die Menschwerdung Jesu Christi in einen konkreten Lebenskontext hinein ausgerichtet ist. Ähnliches gilt für die Berufung des Völkerapostels Paulus, ohne den die Verbreitung des Christentums über den Binnenraum der jüdischen Religion hinaus nicht denkbar ist. Die Ziele und Ideale, für die er vor seiner Bekehrung so leidenschaftlich gekämpft hatte, werden durch Gottes Gnade auf den Kopf gestellt (Gal 1,10-24).

---

11 Vgl. Rudolf Pesch, Die Echtheit eures Glaubens. Biblische Orientierungen: 1. Petrusbrief, Freiburg – Basel – Wien 1980, 17-19.

12 Vgl. Peter Krämer, Pfarrei. I. Begriff und Geschichte, in: LThK^3, Bd. 8, 162-164, bes. 162.

13 Vgl. Lothar Ruppert, Gottes Ruf in Bejahung und Anfechtung, in: Gisbert Greshake (Hrsg.), Ruf Gottes – Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt, Würzburg 1991, 36-52. – Zur Verseinteilung der „Confessiones“ vgl. Josef Schreiner, Jeremia 1-25,14. (Neue Echter Bibel), Würzburg 1980, 7.

Wenn einzelne Menschen durch Gottes Ruf damals wie heute besonders in Anspruch genommen werden, dann stellt sich die Frage, ob Gott solche Menschen mehr liebt als die „gewöhnlich" Berufenen. Gibt es also so etwas wie eine Hierarchie der Berufungen? In diesem Zusammenhang ist die folgende Beobachtung von Gerhard Lohfink bedeutsam, der bereits in der Praxis Jesu unterschiedliche Berufungsformen ausmacht, ohne dass daraus eine Wertigkeit abgeleitet werden kann.[14] Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und das neue Ethos der Bergpredigt richten sich an ganz Israel. Darüber hinaus werden einzelne Personen von Jesus als Jünger erwählt und in seine Nachfolge gerufen, meist mit den Worten „Auf, hinter mir!" oder „Folge mir nach!". Über den Zwölferkreis hinaus sind nach dem markinischen Passionsbericht auch Frauen wie Maria aus Magdala, Maria, der Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, und Salome darunter (Mk 15,40 f.). Sie lassen ihr bisheriges Lebensumfeld hinter sich und ziehen in einer unbehausten Lebensweise mit Jesus umher. So haben sie auf eigene Weise Gemeinschaft mit ihm.

Im Neuen Testament ist kein Wort des irdischen Jesus überliefert, mit dem er ganz Israel zur Nachfolge oder zur Jüngerschaft aufruft. Weil der radikale Anspruch der Bergpredigt – die Friedfertigkeit (Mt 5,21-26), die eheliche Treue (Mt 5,27 f.) und die Wahrhaftigkeit (Mt 5,33-37) – allen Christen gilt, ist die Jüngerexistenz nicht unbedingt die anspruchsvollere Form des Christseins. Das Jüngersein liegt im Unterschied zu den griechischen Philosophenschulen nicht an der Wahl des Einzelnen, sondern es ist allein Jesus, der beruft, wen er möchte. Der Zöllner Levi gehört dazu, nicht jedoch dessen Berufskollege Zachäus; auch nicht Lazarus und seine Schwestern, mit denen Jesus nach Auskunft des Johannesevangeliums freundschaftlich verbunden war (Joh 11,3.5). Letztere folgten Jesus auf seinem unsteten Wanderleben nicht nach. Sie waren ortsfeste Anhänger Jesu, so dass sie ihn und seine Jünger abends aufnehmen konnten. Der Mann aus dem Gebiet von Gerasa, den Jesus von Dämonen befreit hatte, will ihm nachfolgen, doch Jesus lässt es nicht zu. Er soll heimkehren und den Seinen alles berichten, „was der Herr an dir getan hat und wie er sich deiner erbarmt hat" (Mk 5,19). An ihm wird ebenso wie an Zachäus oder Lazarus sichtbar, dass es kein Zeichen für Unglauben ist, wenn jemand nicht zum eigentlichen Jüngerkreis Jesu gehört. Sie werden von Jesus nirgendwo als unentschlossen oder halbherzig bezeichnet, sondern sie sollen in ihrem Lebensumfeld werbend für die Botschaft Jesu wirken. Fatal ist es freilich, wenn jemand den Ruf Jesu hört und ihn ausschlägt, wie dies in der Geschichte vom reichen Jüngling, einer missglückten Jüngerberufung, der Fall ist (Mk 10,17-27).

Es ist somit kein Widerspruch, wenn in den Grußadressen der neutestamentlichen Briefliteratur jeder Christ als von Gott berufen bezeichnet wird

14 Vgl. Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien [5]2002, 205-216.

und Jesus gleichzeitig Einzelne in seine besondere Nachfolge ruft, was mit der Aufgabe des Berufs, dem Verlassen der Familie oder dem radikalen Besitzverzicht verbunden war. Dabei bringt Jesus denjenigen, die ihm direkt nachfolgen, nicht mehr Sympathie entgegen als Menschen, die wie Lazarus und seine Schwestern in ihrem angestammten Lebensumfeld für das Reich Gottes wirken.

3. Zur theologischen Verortung „geistlicher Berufe"

Jeder Mensch hat eine persönliche Berufung, und jede Berufung ist auch eine besondere Berufung. Gleichwohl sind in der kirchlichen Praxis Priester und Ordensberufe – etwa im regelmäßigen Gebet um geistliche Berufe in Pfarrgemeinden und Gebetsgemeinschaften oder am jährlichen *Weltgebetstag* – eigens im Blick. Sie sind eine spezielle Form, seine Berufung als Ganzhingabe an Gott zu leben. Lässt sich ihr berufungstheologischer Ort noch näher bestimmen?

Gisbert Greshake unterscheidet anhand der theologischen Ansätze von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar zwischen der Berufung „ins Eigene" und der Berufung „ins Andere".[15] Die Berufung „ins Eigene" setzt bei den Begabungen, Fähigkeiten und Neigungen des Einzelnen an und schaut darauf, wie sie in Glaube und Hingabebereitschaft für das Reich Gottes fruchtbar gemacht werden können. Die Berufung „ins Andere" geht davon aus, dass die von Gott dem Einzelnen zugedachte Christusgestalt nicht in jedem Fall die Verlängerung dessen bedeutet, was der Einzelne mitbringt, sondern paradoxerweise auch zur Aufgabe des Eigenen und damit ins Fremde und Befremdliche führen kann. Beide Aspekte sind jeweils auf das Primärziel der allgemeinen Berufungspastoral, die Heiligkeit, hingeordnet und damit, um mit Ignatius von Loyola zu sprechen, auf ein „*magis*" – also ein „mehr" – an Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen ausgerichtet.[16] Da nach einem alten theologischen Prinzip die Gnade die Natur voraussetzt und gewissermaßen vollendet, tut die Berufungspastoral gut daran, beide Aspekte zu berücksichtigen. Mit ihrem Ruf „ins Eigene" nimmt sie die persönlichen Neigungen und Fähigkeiten ernst, um sie als Charismen für das Reich Gottes und das Evangelium Jesu Christi fruchtbar zu machen. Freilich werden sie nicht nahtlos fortgeführt, sondern im Kontext von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi und damit unter dem Vorzeichen des Paschamysteriums gedeutet und in gewisser Weise umgebrochen.

Die Trias der evangelischen Räte von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam

15 Vgl. Gisbert Greshake, Wie ist Gottes Ruf erkennbar?, in: Ders. (Hrsg.), Ruf Gottes – Antwort des Menschen, 97-125, bes. 104-113.

16 Vgl. Nr. 179 des Exerzitienbüchleins von Ignatius von Loyola, in: Ders., Geistliche Übungen, (Übertragung und Erklärung von Adolf Haas, mit einem Vorwort von Karl Rahner), Freiburg – Basel – Wien ^{6}1983, 64.

steht in der kirchlichen Tradition für die Berufung „ins Andere und Fremde". Gewiss zeigt auch eine christliche Ehe, die in einem säkularen Umfeld gelebt wird, diese Dimension sehr glaubwürdig an und leisten Eheleute bisweilen einen größeren Verzicht als Ehelose um des Himmelreiches willen. Dennoch knüpft die Entscheidung für Partnerschaft und Ehe an menschliche Neigungen und Zuneigung an, während die evangelischen Räte nur aufgrund eines besonderen Sich-angesprochen-Fühlens durch Jesus gelebt werden können, der im Matthäus-Evangelium über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sagt: „Wer es erfassen kann, der erfasse es." (Mt 19,12)

Berufungstheologisch kommt es vor allem darauf an, dass ein Mensch seine Berufung findet und ihr nachkommt. Dabei wird an jeder persönlichen Berufung etwas sichtbar, das auch für die anderen Berufungen relevant ist. In einer christlich gelebten Ehe spiegelt sich der unverbrüchliche Bundeswille Gottes wider; sie signalisiert dem zölibatär Lebenden, dass der Mensch kein „Einzelkämpfer" ist, sondern in die größere Communio Gottes hinein berufen ist. Umgekehrt ist auch in den geistlichen Berufen etwas für alle Bedeutsames verleiblicht. Der zu dieser Lebensform Berufene weiß sich persönlich durch den erhöhten Jesus aus den gängigen Beziehungen und Lebensmöglichkeiten herausgerufen. Er verlässt sich auf Jesus (im doppelten Wortsinn), um sich wie die Zwölf im Markusevangelium später von ihm senden zu lassen (vgl. Mk 6,7). Eine solche Berufung „ins Fremde" wird in dem Vertrauen gegangen, dass darauf eine Verheißung liegt und tiefe Erfüllung – gleichsam der „Schatz im Acker", die „kostbare Perle" (Mt 13,44-46) – geschenkt wird. Sie zeigt etwas von der Logik Gottes, die in der „Torheit des Kreuzes" kulminiert und bei der die Maßstäbe dieser Welt auf den Kopf gestellt sind.

Der Priester- und Ordensberuf steht in einer besonderen Beziehung zur Kirche und veranschaulicht auf deutliche Weise ihre sakramentale Grundsendung. In Art. 1 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* heißt es, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". „Zeichen" und „Werkzeug" in Christus zu sein – darin konkretisiert sich für *Lumen gentium* der sakramentale Grundcharakter der Kirche. In dieser Dichotomie kann der Zeichencharakter eher den Orden und der Werkzeugcharakter eher den Priesterberufen zugeordnet werden. Der Zeichencharakter der Ordenschristen wird an den evangelischen Räten als dem Kulminationspunkt dieser Lebensform deutlich. Das Missionsdekret „*Ad gentes*" kann sogar sagen, dass sich in der Hingabe der Ordensleute „lichtvoll das innerste Wesen der christlichen Berufung offenbart und darstellt" (Art. 18). Zwar soll auch der Priester ein glaubwürdiges Zeichen sein. Er ist, wie Eva-Maria Faber es sagt, „Fingerzeig auf den anwesenden Christus" und verweist auf die je größeren Möglichkeiten, die Gottes

Gnade durch die Kirche den Menschen schenkt.[17] Auf seine Weise unterstreicht dies der priesterliche Zölibat, der nach Art. 16 des Priesterdekrets „*Presbyterorum ordinis*" zwar nicht vom Wesen des Priestertums gefordert ist, ihm jedoch „in vielfacher Hinsicht (...) angemessen" ist. Freilich wird der Priester nicht primär des Zeichencharakters wegen geweiht, sondern um in Verkündigung, Liturgie und Leitung seinen Dienst zu tun. In seinem Wirken ist er ein wichtiges Werkzeug der sakramentalen Grundausrichtung und Heilsvermittlung der Kirche.

Die sakramentale Grundstruktur der Kirche als „Zeichen" und „Werkzeug" macht es verständlich, warum die Berufungspastoral in der Vergangenheit so eng mit der Sorge um geistliche Berufe verknüpft war, ohne dass damit eine Abwertung der anderen Berufungen und pastoralen Berufe einhergehen darf. Im Kontext eines allgemeinen und spezifischen Berufungsverständnisses bleibt es eine wichtige Aufgabe, die geistlichen Berufe im Bewusstsein zu halten und, wie Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Novo millennio ineunte*" auf dem Hintergrund der lukanischen Berufungsgeschichte am Ufer des Sees von Gennesaret (Lk 5,1-11) sagt, sowohl „eine breit angelegte" wie auch eine „engmaschige Berufungspastoral zu schaffen"[18]. Die „breit angelegte Berufungspastoral" bezieht sich auf den allgemeinen Berufungsbegriff, bei der „engmaschigen Berufungspastoral" sind die Priester und Ordensleute als Varianten eines speziellen Berufungsbegriffs im Blick.

4. Berufungspastoral als Leitidee der ganzen Pastoral

Bereits die Etymologie des Wortes „*ecclesia*" weist die Kirche als die „Versammlung derer aus, die gerufen bzw. berufen sind"[19]. Damit ist Berufung eine Grundsignatur des Christseins wie des Kircheseins. Weil die Berufung bei aller Gottursprünglichkeit ekklesial vermittelt wird, kann sie als die ursprüngliche Leitidee der ganzen Pastoral gelten. In der Berufungspastoral findet die Kirche zu ihrer Identität; sie sollte alle

17 Eva-Maria Faber / Elisabeth Hönig, Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste, in: George Augustin / Günter Rieße (Hgg.), Die Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche, Paderborn 2003, 107-127, bes. 113. Vgl. außerdem Philipp Müller, Zeuge sein für die Gnade. Zur theologisch-spirituellen Mitte priesterlicher Existenz, in: Ders. / Hubert Windisch (Hgg.), Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes, (Festschrift Paul Wehrle), Freiburg – Basel – Wien 2005, 119-140.

18 Apostolisches Schreiben *Novo millenio ineunte*. Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000, 6. Januar 2001, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), Bonn o. J., Nr. 46.

19 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart, 25. März 1992, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105), Bonn o. J., Nr. 34.

Dimensionen kirchlichen Handelns grundlegend prägen. Freilich ist eine von der Theologie der Berufung her entwickelte Pastoral ein Desiderat, das der praktisch-theologischen Umsetzung harrt. Abschließend einige kursorische Hinweise, wie eine vom Berufungsbegriff entwickelte Pastoral aussehen könnte.

Das Berufungsgeschehen zielt auf eine personale Beziehung zwischen Gott und Mensch: Am Anfang steht der Ruf Gottes, der auf eine verbindliche Antwort des Menschen wartet.[20] Für die Sakramentenpastoral bedeutet das, dass die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch ein Orientierungspunkt ersten Ranges ist. Der Gemeindepastoral oder der verbandlichen Seelsorge sollte es letztlich nicht um eine Aufrechterhaltung konkreter Strukturen gehen (so hilfreich und notwendig diese sein mögen), sondern dass Menschen zu einer persönlichen Gottesbeziehung finden und ihre individuelle Berufung verwirklichen können. In der Einzelseelsorge ist danach zu fragen, wie konkrete Ereignisse und Erfahrungen von „Freude und Hoffnung", aber auch von „Trauer und Angst"[21] auf dem Hintergrund des Evangeliums und des christlichen Sinngefüges gedeutet werden können und was sie für die persönliche Berufung bedeuten.

Weil die Berufungspastoral dem Wirken von Gottes Geist traut, ist eine wie auch immer geartete Form der pastoralen Manipulation mit dem christlichen Menschen- und Gottesbild nicht vereinbar. Die Berufungspastoral setzt darauf, dass Gott das Herz eines Menschen wirklich erreichen kann und zu ihm spricht. Auf Seiten des Menschen bedarf es dazu der Offenheit, der Aufmerksamkeit, eines rechten Hörens. Es sind dies elementare Haltungen des von Gott Berufenen. Der Hörende ist bereit, sich vom Anderen, in diesem Fall von Gott, etwas sagen zu lassen. Es ist ein wesentliches Anliegen der Berufungspastoral, für eine Kultur der Aufmerksamkeit und des Hörens auf den Willen Gottes einzutreten. In der Seelsorge wird das gemeinsame Hören auf das, wie Gott im Leben eines Menschen wirkt und was er mit ihm vorhat, zur vorrangigen Aufgabe. Bezeichnenderweise fängt das wohl wichtigste Gebet des Judentums, das auch zum festen Gebetsschatz Jesu von Nazareth gehörte, das *Schema' Jisrael*, mit einer Aufforderung zum Hören an (vgl. Dtn 6,4ff.). Mit der Bereitschaft zum Hören hängt nach dem deuteronomischen Hauptgebot die Bereitschaft zusammen, Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft zu lieben. Die so mit dem Hören verbundene Bereitschaft zur liebenden Ganzhingabe an Gott und die Menschen ist auch das Ziel der Berufungspastoral.

---

20 Vgl. hierzu die Überlegungen des Verfassers in dem Aufsatz: Ein verbindlicher Pastoralstil. „Verbindlichkeit" als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral in Zeiten des Umbruchs, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 30 (2001), 339-352.

21 Dies mit bewusster Anspielung auf den Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils.

Rezensionen

Thomas Zippert
Norbert Mette

Thomas Zippert

Notfallseelsorge

Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen

Endlich ist ein theologisches Buch zur Notfallseelsorge erschienen! Thomas Zippert hat etwas gewagt. Er begibt sich aus dem Schatten der Handbücher und Informationsbroschüren heraus, um an den Inhalten zu arbeiten.

Dabei geht es ihm weniger um Informationen und Überlegungen zur Organisation und zum Aufbau notfallseelsorgerlicher Arbeit, sondern um eine Arbeitshilfe zur Reflexion von konkreten Einsatzerfahrungen unter praktisch-theologischer, historischer und systematisch-theologischer Perspektive. Diese erscheint als Zusammenstellung von Aufsätzen und Vorträgen unter theologischen, interdisziplinären, systemtheoretischen und konkreten Fragestellungen, was man bereits durch einen schnellen Blick auf das Inhaltsverzeichnis gut erkennen kann.

Der Autor schöpft aus den Erfahrungen des Gemeindepfarramts, einer funktionalen Tätigkeit in der theologischen Aus- und Fortbildung, den praktischen Erfahrungen in der Notfallseelsorge-Arbeit sowie der Nachsorge (Stressbearbeitung nach belastenden Ereignissen) und der Arbeit als Feuerwehrmann.

Zippert bedenkt in seiner Einleitung die gegenwärtige Situation der Notfallseelsorge. Notfallseelsorge hat eine Entwicklung hinter sich. Dabei musste es zu Beginn vorrangig um Organisationsüberlegungen für einen menschlich-geistlichen Beistand in Situationen extremer und plötzlicher Belastung gehen. Nun aber wird auch durch diese Fokussierung ein Defizit erkennbar: Notfallseelsorge hat wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit bzw. Begleitung, Analyse und Reflexion erfahren. Zipperts Überlegungen zur Seelsorgetheorie und zur interdisziplinären Orientierung versuchen hier wichtige Schneisen zu schlagen.

Die wissenschaftliche Unterbelichtung bringt Probleme mit sich, die der Autor exemplarisch benennt. So ist die Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. der Hilfsorganisationen und der Notfallseelsorge ungeklärt und in der Folge auch das Verhältnis von gemeindlicher Seelsorge und Notfallseelsorge.

Eine Definition des „Notfalls" ist staatlichen Kräften überlassen worden, so dass Begriffe und Themen der Theologie bzw. Frömmigkeitsgeschichte in diesem Zusammenhang nicht vorkommen. Zippert fordert in diesem

Zusammenhang, heutige Notfälle auf eben diese Themengebiete zu beziehen. Seine Überlegungen zur Theologie der Katastrophe sind ein guter Anfang. Darüber hinaus ist die Frage des Selbstverständnisses der Notfallseelsorge(r) und gegebenenfalls eine daraus resultierende Ausbildung zu thematisieren, die allerdings auch in der Hoffnung des Autors mündet, dass Notfallseelsorge selbstverständlicher Teil des pfarramtlichen Dienstes und der pastoralen Arbeit bleiben bzw. immer bleiben wird.

Dieses Buch hat neben seinen eigenen Schwerpunkten zum Themengebiet „Notfallseelsorge" einen Sinn fürs Detail. Zippert gibt als „Anhang" eine ausführliche Literaturliste an, die die zumeist „verschlossene" Literatur aus kleinen Fachzeitschriften und Themenbroschüren sowie vor allem der zahlreichen Bundeskongresse für Notfallseelsorge und Krisenintervention aufnimmt und einer breiten Leserschaft endlich zugänglich macht.

Sigurd Sadowski

Thomas Zippert, Notfallseelsorge. Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen, (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Band 25), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2006, 272 S., 24,- €.

Den eigenen Wunschzettel bearbeiten... Praktisch-theologische Erkundungen 2

Zu Weihnachten schrieben Kinder ihre Wunschzettel, manchmal auch zum Geburtstag. Ob diese Praxis noch Bestand hat? Es könnte Thema einer „praktisch-theologischen Erkundung" sein, wie sie Norbert Mette in einer zweiten Sammlung seiner wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlicht hat. Als letzter Beitrag findet sich in diesem Band, der zu Norbert Mettes 60. Geburtstag Ende 2006 erschienen ist, eine Liste von sieben „Wünsche(n) an die Praktische Theologie", die Mette für Ottmar Fuchs zu dessen 60. Geburtstag im Mai 2005 notiert hat.

Dieser Wunschzettel lässt sich insgesamt interkonfessionell lesen, und darin kommen die beiden ersten Wünsche auch sogleich überein: Interaktion und Vergleich zwischen den „Schwesterdisziplinen" stehen bei Mette ganz oben. Daran schließen die Wünsche an die Kolleginnen und Kollegen der eigenen Konfession auf intradisziplinäre Kooperation (3.) und Austragung von Konzeptions-Kontroversen (4.) an, ehe (5.) die Zuwendung zur Praxis, zur Kirchenreform (6.) und schließlich (7.) zur Internationalität auf der Liste erscheinen.

Ein Wunschzettel, für einen anderen geschrieben und selbst intensiv bearbeitet, – das ist eine eher ungewöhnliche, aber zweifellos anregende Auffassung eines solchen Schriftstücks, das den Raum zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bezeichnet und ausgestaltet. Die Aufsatzsammlung enthält dreißig Beiträge und spiegelt im Allgemeinen (I. Zur Einführung und Grundlegung, V. Theologie) und Besonderen (II. Gemeinde und Kirche, III. Religiöse Erziehung und Bildung, IV. Caritas und [politische] Diakonie) die intensive Beschäftigung des Autors mit seinen eigenen Wünschen. So finden sich eine Fülle von Gesprächsbeiträgen evangelischer Autoren, mit denen Mette seit seinen akademischen Anfängen regen Austausch pflegt (Herausgeber der PThI bis 1988, Wörterbuch des Christentum – 1988 – Psychologische Artikel, u. a. Identität, Entwicklung) und auch die Internationalität kam bei Norbert Mette nie zu kurz (Mitarbeit beim IJPT).

Das Hauptgewicht liegt thematisch auf den Fragen der Identitätsbildung, der Sozialisation und des Religionsunterrichts. Die meisten Beiträge sind in den letzten Jahren entstanden, nur ein kürzerer Aufsatz über „Erwachsenbildung als Dienst für eine lernende und zukunftsfähige Kirche" (Nr. 21) ist vor 2000 erschienen, während der Text „Liebe als

Erweis der Wahrheit und Menschlichkeit des Glaubens. Anmerkungen zur Enzyklika „*Deus caritas est*" von Benedikt XVI." (Nr. 24) einen älteren Artikel von 1991 aus aktuellem Anlass überarbeitet. Insgesamt vermittelt der Band einen Eindruck von großer Geschlossenheit und entschiedener Zuspitzung der praktisch-theologischen Arbeit des Autors in den letzten Jahren. Man begegnet den Grundzügen von Mettes Denken in vielen Variationen und spürt zugleich die stete Unruhe, in immer neuen Anläufen über bisherige Antworten, fremde wie eigene, hinweg weiterzukommen zu einer Praxis der Freiheit des Glaubens. Dazu begleitet er den Diskussionsprozess auch auf evangelischer Seite, wie er sich etwa in den Arbeiten des *Comenius-Instituts* abbildet, in teilnehmender Beobachtung und sucht sich viele Gesprächspartner beider Konfessionen – Marie Veit, Karl-Ernst Nipkow, Pius H. Siller, Friedrich Schweitzer, Thomas Ruster, Albrecht Grözinger, um nur wenige zu nennen. Erster Gesprächspartner und Gewährsmann seiner überwiegend handlungstheoretisch orientierten Praktischen Theologie aber ist und bleibt für Norbert Mette Helmut Peukert (vgl. Nr. 28 „Praktische Theologie – Ästhetische Theorie und Handlungstheorie").

Dem lebendigen interkonfessionellen Austausch entspricht es, wenn hier statt des Referats von Einzelnem eine Anfrage an Mettes Grundlegung seiner Erkundungen formuliert wird, wie er sie z. B. im Gespräch der Theologie mit der Pädagogik (Nr. 29) aus den Gedanken von Karl-Ernst Nipkow, Pius H. Siller und einem abschließenden Katalog von Andreas Lob-Hüdepohl zur Orientierung von Bildung aus dem „Gottesbekenntnis für die Gestaltung eines menschenwürdigen und nachhaltigen Zusammenlebens angesichts der derzeitigen Herausforderungen" (394) ableitet, eine Anfrage, die sich beiden Konfessionen im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Bildung und Religion stellt: Woran orientiert sich die Religionspädagogik der Gegenwart, an einem Menschenbild oder an einer Gottesvorstellung – und in welchem Verhältnis stehen diese beiden? Mit anderen Worten: Wird die Praktische Theologie in ihrer modernen Gestalt nicht so sehr mit der Vorstellung vom selbstbestimmten Individuum als Subjekt verbunden, dass sie gar nicht anders kann, als die Vorstellung von einem mächtigen, letztlich sich durchsetzenden – wenn auch hoffentlich gnädigen und solidarischen – Gott zu pflegen, der diesem modernen Subjekt als Garant von Kulturen der „Personalität, der Solidarität, innovativer Kreativität, der Subsidiarität, der Anerkennung, der Achtsamkeit, des Bilderverbots, grenzenloser Parteilichkeit für die Stimm- und Wehrlosen, des Scheiterns und Schuldigwerdens, der Vergebung und Versöhnung" (394f.) dient? Verstärkt nicht diese umfassende und darin machtvolle Gottesvorstellung die Machtposition des modernen Individuums? Und kann dabei etwas anderes herauskommen als eine Praxis der Herablassung, und sei sie noch so solidarisch mit den Bedürftigen? Im Zentrum des Glaubens aber steht ein – letztmaliges – Opfer, der vollständige Verzicht auf Macht, ge-

rade keine Gegenmacht nach menschlichen Vorstellungen. Müsste es nicht stutzig machen, dass seit und trotz Golgatha immer wieder Opfer gewaltsam gefordert und gezwungen gebracht werden?

Der Rezensent hat in diesem Zusammenhang einen Wunsch an den Wunschzettel-Schreiber: Die Konzentration auf das Individuum, ob Kind, ob erwachsen, die Fixierung auf die Anthropologie und die humanwissenschaftliche Problemlösungsperspektive für die Praktische Theologie zu lockern. Die Vorstellung von einem Gott, „der ins Wort fällt" (273), als eine ihrerseits machtgefüllte Vorstellung steht in der Praktischen Theologie, ob handlungs- oder wahrnehmungstheoretisch, ob befreiungstheologisch oder ekklesiologisch anregt, derzeit *praktisch* nicht zur Diskussion; alles dagegen dreht sich um das Menschenbild und den Menschen und seinen mehr oder weniger kritischen Umgang mit der Welt. Müsste ihm nicht längst schwindelig geworden sein, zumal wenn er sich Anforderungen ausgesetzt sieht, die er vermutlich gar nicht erfüllen will? Ist es einer jungen Generation zu verübeln, wenn sie sich „Geschichten von einem befreienden Gott, der sich vorzugsweise denen zuwendet, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben gehalten werden" (273), nicht gerne erzählen und schon gar nicht „darin verwickeln" (273) lassen will? Weder kann das Sicherheitsbedürfnis einer friedlich aufgewachsenen Generation durch Aufklärung über das Leid in der Welt korrigiert werden, noch lässt sich Solidarität in Zeiten der Unübersichtlichkeit verordnen und auch nicht mit dem Versprechen auf ein „Gottesabenteuer" hervorrufen. Zu überdenken wäre in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob ein Perspektivenwechsel als Perspektivenumkehr richtig verstanden wäre. Das Kinderevangelium lässt sich jedenfalls nicht einfach umkehren (vgl. 159: „Nicht was die Kirche meint, für die Kinder tun zu können und zu sollen, ist entscheidend, sondern was die Kinder meinen, dass es die Kirche für sie und mit ihnen tun könnte und sollte."). Gerade eine selbstkritische Praktische Theologie muss sich in akademischer Freiheit darüber aufklären, wie auch die Programme des Handelns in christlicher Verantwortung von der Ambivalenz der Macht betroffen sind.

Reinhard Schmidt-Rost

Norbert Mette, Praktisch-theologische Erkundungen 2, (Reihe: Theologie und Praxis, Bd. 32), LIT – Verlag, Münster – Hamburg – Berlin – Wien – London 2007, 416 S., 34,90 €.

Autorinnen und Autoren

Stefan von der Bank

Katholisches Bildungswerk im Rhein-Erft-Kreis
im Anton-Heinen-Haus
Kirchstr. 1b
D-50126 Bergheim
Fon: +49 (0) 2271 6788 25
Fax: +49 (0) 2271 6788 12
eMail: stefanvonderbank@web.de

Marie-Rose Blunschi Ackermann

Mouvement ADT Quart Monde Suisse
La Crausa 3
CH-1733 Treyvaux
Fon: +41 (0) 26 413 11 66
Fax: +41 (0) 26 413 11 60
eMail: ackermann-blunschi@bluewin.ch

Clemens Bohrer M. A.

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
Fachbereich Katholische Theologie
Seminar für Religionspädagogik & Mediendidaktik
Grüneburgplatz 1
D-60323 Frankfurt
Fon: +49 (0) 69 798 333 85
Fax: +49 (0) 69 798 333 54
eMail: clemens.bohrer@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Kath.-Theologische Fakultät,
Seminar für Pastoraltheologie & Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83 283 82
Fax: +49 (0) 251 83 300 37
eMail: feiterr@uni-muenster.de

Dr. Stefan Gärtner

Theologische Fakultät Tilburg,
Seminar für Praktische Theologie (Poimenik)
Kamer D 143
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466-3561
Fax: +31 (0) 13 466-3134
eMail: s.gartner@uvt.nl

Prof. Dr. Wilhelm Gräb

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Seminar für Praktische Theologie & Religionspädagogik
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin
Fon: +49 (0) 30 2093 5929/32/33
Fax: +49 (0) 30 2093 5931
eMail: wgraeb@t-online.de

Prof. Dr. Leo Karrer
Universität Freiburg / Schweiz
Theologische Fakultät,
Departement für Praktische Theologie
MIS 3110
CH-1700 Freiburg
Fon: +41 (0) 26 3007424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Dr. Tobias Kläden
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83 226 35
Fax: +49 (0) 241 83 300 37
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Dr. Burkard R. Knipping
Am Angelsdorn 39
D-50259 Pulheim
Fon: +49 (0) 2238 461097
eMail: burkhardknipping@netcologne.de

Dr. Daniel Meier
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-
Nürnberg
Theologische Fakultät
Abteilung für Christliche Publizistik
Kochstr. 6
D-91054 Erlangen
Fon: +49 (0) 9131 85 23009
Fax: +49 (0) 9131 85 23010
eMail: Dmeiererlangen@aol.com

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette
Universität Dortmund
Fachbereich Humanwissenschaften und
Theologie
Abt. für Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie &
Religionspädagogik
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller
Referat Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Dr. habil. Philipp Müller
eMail: dr.philipp-mueller@t-online.de

Prof. Dr. Manfred L. Pirner
Pädagogische Hochschule Ludwigsburg
Institut für Philosophie und Theologie
Abt. für Evangelische Theologie &
Religionspädagogik
Reutealle 46
D-71634 Ludwigsburg
Fon: +49 (0) 7141 140 298
eMail: pirner@ph-ludwigsburg.de

Prof. Dr. Johann Pock
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-3901
Fax: +49 (0) 228 73-
eMail: johann.pock@uni-bonn.de

Pfarrer Sigurd Sadowski
Kirchengemeinde Kehrenbach
Fliederweg 6
D-34212 Melsungen
Fon: +49 (0) 5661 3777
Fax: +49 (0) 5661 50033
eMail: pfarramt4.melsungen@ekkw.de

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar 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. Peter Zimmerling
Universität Leipzig
Theologische Fakultät
Institut für Praktische Theologie
Otto-Schill-Str. 2
D-04109 Leipzig
Fon: +49 (0) 341 97354 60
Fax: +49 (0) 341 97354 69
eMail: zimmerling@theologie.uni-leipzig.de

PThI

PastoralTheologische Informationen



Die Taufe

Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral

ISSN 0555-9308

27. Jahrgang, Heft 2007-2

Pastoral-Theologische Informationen

Die Taufe

Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral

27. Jahrgang, Heft 2007-2, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
27. Jahrgang, Heft 2007-2

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

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
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

Die Taufe – Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral
Beiträge 9

Hans Uwe Hüllweg
Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse? 10

Hildegard Wustmans
Ausbalancierte Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen 14

Martin Stuflesser
Wir feiern das Zeichen der Einheit: die Taufe 23

Burkhard Neumann
Die Taufe im ökumenischen Kontext
Eine systematische Perspektive 40

Dörte Gebhard
Patente Paten
Chancen außerfamilialer, intergenerationeller Kommunikation 52

Marco Moerschbacher
Volk Gottes in Afrika
Zur Berufung durch die Taufe in den kirchlichen
Basisgemeinschaften von Kinshasa 69

Ottmar John
Marginalien zur Theologie der Taufe und ihrer gesellschaftskritischen
Dimension 77

Dokumentation
Die Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007 **103**

Die christliche Taufe 104

Wechselseitige Taufanerkennung
Geschichte und Bedeutung 106

Zu diesem Band

Die Taufe ist der Anbeginn
des geistlichen Lebens und das Tor zu den Sakramenten.
Thomas von Aquin

Durch die sinnliche Handlung der Taufe oder des Händeauflegens gerührt,
gab vielleicht ihr Körper der Seele eben denjenigen Ton,
der nötig ist, um mit dem Wehen des heiligen Geistes zu sympathisieren,
das uns unaufhörlich umgibt.
Johann Wolfgang von Goethe

Gerade aus diesem Grund müssen die Kinder getauft werden,
weil sie noch keine Vernunft haben,
und weil je weniger Vernunft,
umso größer die Empfänglichkeit für den Glauben.
Martin Luther

Kinder sind immer mehr oder weniger undankbar.
Simone de Beauvoir

Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs.
Novalis

Neben der Liebe auf den ersten Blick
gibt es auch die Liebe auf die erste Berührung.
Und die geht vielleicht noch tiefer.
Vladimir Nabokov

Ohne Gedanken an Gott
ist mir die ganze Natur,
das ganze Geschlecht der Menschen
und ich mir selbst
ein ewig unauflösbares Rätsel.
Johann Michael Sailer

Mich zurückzuziehen
und in der Einsamkeit im Wald zu sitzen
und es schön und dunkel um mich herum zu haben.
Das ist die letzte Freude.
Das Hohe, das Religiöse an der Einsamkeit und an der Dunkelheit macht,
daß man sie braucht.
Nicht aber, weil man nur noch sich selbst ertragen kann,
geht man von den anderen fort, nein, nein.
Das jedoch ist das Mystische daran, daß alles einem von Ferne entgegenbraust
und doch alles nah ist.
Man sitzt in der Mitte einer Allgegenwart.
Das ist wohl Gott.
Knut Hamsun

Forum 109

Judith Könemann
„Berührbarkeit" als zentrale Kategorie künftiger Pastoral 110

Norbert Mette
Zwischen Distanz und Kreativität
Zum Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion
und christlichem Glauben 120

Ute Leimgruber
Frauenklöster – Klosterfrauen.
Leben in Ordensgemeinschaften heute 141

Nachgelesen – neu gelesen 155

Norbert Köster
Johann Michael Sailers Pastoraltheologie und das Exerzitienbuch
des hl. Ignatius 156

Leo Karrer
Bei Karl Rahner in die Schule gehen
Impulse für eine wirklichkeitsorientierte Theologie
Plädoyer für eine Theologie, die Gott und die Menschen im Sinn hat 176

Rezensionen 197

Michael Klessmann
Pastoralpsychologie
Ein Lehrbuch 198

Autorinnen und Autoren 203

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

die Ökumene hat die Taufe wiederentdeckt: 25 Jahre, nachdem das „Lima-Dokument" *Taufe, Eucharistie und Amt* entstand, wurde am 29. April 2007 in Magdeburg von 11 Mitgliedskirchen der ACK in Deutschland die „Wechselseitige Taufanerkennung" unterzeichnet, ein Schritt, der ekklesiologisch nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und dessen ökumenische Perspektiven vielversprechend sind. Wir haben dieses Ereignis zum Anlass genommen, die *Taufe - als Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral* in den Mittelpunkt dieses Heftes zu stellen und die *Magdeburger Erklärung* zu dokumentieren. Dass die ökumenische Bedeutung der Taufe sich in nicht wenigen *Beiträgen* wiederfindet, unterstreicht die Bedeutung, die dieses Sakrament für das Suchen nach der Einheit hat, sie ist, wie Martin Stuflesser in seinen liturgischen Ausführungen darstellt „Zeichen der Einheit". Burkhard Neumann beleuchtet aus systematischer Sicht sowohl die Chancen als auch die Fragen, die sich ökumenisch zur Taufe ergeben. Auch das Patenamt bedarf der ökumenischen Betrachtung. Wer kann heute wem Pate sein? Hier stellen sich angesichts der Unterschiedlichkeit religiöser Biographien noch eine Vielzahl anderer Fragen, wie Dörte Gebhard zeigt; sie liefert einen bedenkenswerten Vorschlag für „Patente Paten". Hildegard Wustmans unterstreicht angesichts der Schnelllebigkeit und des steten Wandels die steigende Bedeutung von Ritualen und Sakramenten als Zeichen der Präsenz Gottes im menschlichen Leben. Dieses Zeichen trägt der Kämmerer aus Apg 8 nach seiner Taufe sichtbar in die Welt, indem er fröhlich seiner Wege geht, wie Hans Uwe Hüllweg in seiner Predigt berichtet. Die individuelle wie ekklesiologische Dimension der Taufe wird auch im Beitrag von Marco Moerschbacher angesprochen: Er hebt den Aspekt der Berufung als Grundlage für die Erneuerung und Subjektwerdung der Kirche von Kinshasa hervor. Die keinesfalls „marginalen" gesellschaftskritischen Dimensionen der Taufe, die sich u.a. aus der schöpfungs- und gnadentheologischen Fundierung dieses Sakramentes ergeben, behandelt Ottmar John.

Im *Forum* stellt Judith Könemann die „Berührbarkeit" als pastorale Leitlinie heraus, indem sie die Frage stellt, wie sich die religiös-spirituelle und die solidarische Dimension von Gemeindepraxis verknüpfen lassen und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Anhand von drei Thesen beleuchtet Norbert Mette das Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion und christlichem Glauben. Betont wird besonders die produktiv-prophetische Dimension dieses Glaubens als adäquate Antwort auf die Unbestimmtheit, die Religiosität junger Menschen heute vielfach bestimmt. Ute Leimgruber ermöglicht den Blick in eine ganz andere Sphäre

christlichen Daseins: Sie beschreibt die Welt der „Frauenklöster und Klosterfrauen", eine Welt, die sie in einer Wanderausstellung und einem Buch gebündelt hat.

Nachgelesen – neu gelesen hat Norbert Köster in Johann Michael Sailers *Pastoraltheologie* und stellt hier eine große Nähe zum Exerzitienbuch des hl. Ignatius fest. *„Bei Karl Rahner in die Schule"* gegangen ist Leo Karrer in seiner Re-Lektüre expliziter Texte des Theologen.

Und unter der Rubrik *Rezensionen* findet sich in diesem Heft eine Besprechung des Lehrbuchs zur Pastoralpsychologie von Michael Klessmann (Tobias Kläden).

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

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

Die Taufe
Ein Ruf an die Kirchen und ihre Pastoral

Beiträge

Hans Uwe Hüllweg
Hildegard Wustmans
Martin Stuflesser
Burkhard Neumann
Dörte Gebhard
Marco Moerschbacher
Ottmar John

Hans Uwe Hüllweg

Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse?[1]

Liebe Gemeinde,

so schnell ist selten jemand getauft worden. Ohne große Vorbereitung. Der Kämmerer, der Finanzminister des Königreichs Äthiopien, war unvorbereitet. Nach einem kurzen Gespräch mit Philippus, diesem Wegelagerer Gottes, fragt er auch schon: „Was hindert's mich, dass ich mich taufen lasse?"

Bekehrung im Eiltempo. Ohne weiter in die biblischen Lehren einzudringen, ohne Abfrage, ohne ein Minimum an christlichen Lehrsätzen zu diktieren, tauft Philippus den Kämmerer. Er braucht nicht einmal nachzuweisen, dass er das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und das Vaterunser auswendig kann. Unsere Konfirmanden wissen, was gemeint ist! Ohne jede Kontrolle, so einfach, weil es der Kämmerer will, tauft ihn Philippus. Ich muss schon sagen, ein Presbyter von heute würde sicherlich mit Recht fragend die Augenbrauen hochziehen, und bei weniger Gleichmut der Leute, die zu bestimmen haben, würde sich Philippus sicher ein Disziplinarverfahren eingehandelt haben.

Aber er tauft so einfach. Diese Geschichte schildert eine so ganz andere Praxis, als wir sie haben. An drei Gesichtspunkten will ich das deutlich machen:

1.

Der Kämmerer wird getauft ohne Vorbedingungen, ohne dass geprüft wird, ob er würdig ist, ob er ehrlich genug ist, ob er sich einer christlichen Gemeinde anschließen wird. Ohne Tauf- und Konfirmationsunterricht. Unseren erwachsenen Täuflingen ging es da nicht so gut! Sie sind acht Wochen lang ins Gemeindehaus gekommen, um etwas über die Hauptthemen unseres Glaubens zu erfahren und mussten sogar das Glaubensbekenntnis auswendig lernen. Und die getauften Kinder werden später im Kirchlichen Unterricht erwartet, wo alles noch viel mehr wird.

Hat der Kämmerer überhaupt schon den Glauben mitbekommen, den Glauben an Jesus Christus, unseren Heiland? Schon früh kamen an die-

1 Predigt über Apostelgeschichte 8,26-39 für einen Taufgottesdienst am 23. Juli 2006, in dem Säuglinge, Kleinkinder und Erwachsene getauft wurden. Ausgezeichnet mit dem „Predigtpreis 2006" des *Verlags für die Deutsche Wirtschaft AG Bonn.*

ser Stelle Zweifel auf. Deswegen wurde, etwa 100 Jahre später, in diese Geschichte, noch ein Vers eingefügt. Da wird dem Kämmerer ein formuliertes Glaubensbekenntnis abverlangt, wird das Versäumte nachgeholt. Dann ist alles in Ordnung.

Doch Lukas, der Evangelist selbst, hielt das wohl noch nicht für nötig. Er ist nicht so ängstlich, da wird eben einer getauft, der diesen Wunsch hat. Er vertraut darauf, dass die Frage aufrichtig gemeint ist, und er vertraut noch mehr auf Gott, dem dieser Mensch nun besonders anvertraut ist.

Darum ist auch der hier und da immer wieder geführte Streit über die Taufe eigentlich umsonst: Muss man nicht, statt kleiner Kinder, die Erwachsenen taufen, weil die eine klare Antwort auf die Bekenntnisfrage geben können? Weil die den christlichen Glauben aktiv bejahen können? Weil die Vorbedingungen erfüllen können?

Nun ist das alles nicht falsch, eine aktive Bejahung des christlichen Glaubens schon gar nicht, sonst könnten wir ja heute auch nicht zwei Erwachsene taufen. Aber im Grundsatz ist auch richtig: Gott nimmt jeden, wie er ist, mit Fehlern und Sünden, mit starkem oder schwachem Glauben, mit guten oder schlechten Leistungen. Jeder, der es nur will, kann bei Gott zu Hause sein.

2.

Warum musste der Kämmerer überhaupt noch getauft werden? Er ist in seinem Gespräch mit Philippus auf Jesus Christus gestoßen. Er hat ihn für sich als Orientierung anerkannt. Musste er da noch extra getauft werden? Zweifellos steht Gott über der Taufe, das heißt, will für jeden Menschen ohne Ausnahme da sein, ob nun getauft oder nicht.

Aber wir sind ja nun mal Menschen, die nicht nur Geist sondern auch Leib sind, die darum auch leibliche Zeichen brauchen. Wenn einer zu seiner Freundin sagt: „Ich liebe dich", so wird sie darüber sehr glücklich sein, aber der Kuss muss auch dazukommen. Darum schenken wir uns ja gegenseitig auch etwas zum Geburtstag oder zu Weihnachten, um zu zeigen, dass man sich gern hat, dass einem der andere lieb und teuer ist; dazu sind keine teuren Geschenke nötig! Die Liebe wird durch Schenken nicht größer, aber sie wird fassbar. Wir Menschen leben eben nicht nur von schönen Worten. Mögen Worte noch so schön, so groß, so edel sein – sie suchen immer nach Bestätigung, nach Unterstreichung in sichtbaren Handlungen, nach Zeichen für ihre Wahrhaftigkeit.

So geschieht heute in der Taufe ja auch nichts, was nicht auch schon in den Worten von der Erlösung durch Jesus Christus gesagt wäre; die Worte werden nur umgesetzt in eine sichtbare zeichenhafte Handlung. Weil der Mensch nicht nur Verstand ist, im Gegenteil, und das ist jetzt gar

nicht boshaft gemeint, aus Verstand besteht er nur zu einem kleinen Teil, weil er auch noch aus Fleisch, Sinnen, Empfindungen, Gefühlen besteht, die auch alle etwas abkriegen wollen von dem, was mich angeht, darum taufen wir.

Auch der Kämmerer war ein Mensch aus Kopf und Fleisch, Herz, Seele – wie immer wir es nennen wollen. Er brauchte einfach ein sichtbares Zeichen dafür, von Gott angenommen zu sein. Er wusste es, klar, aber die Worte des Philippus genügten eben nicht. Und darum sind wir alle getauft, darum taufen wir. Dieses Zeichen ist so beweiskräftig, dass es sogar eine Urkunde darüber gibt: „Ich bin getauft", mit Unterschrift und Siegel.

Das ist auch der Grund, warum wir in der Kirche das Abendmahl feiern: Das ist auch ein Zeichen für alle Sinne: Wir kauen und schlucken, riechen und sehen, schmecken und trinken, dass Gott für uns da ist. Auch ohne Abendmahl ist er da, aber so begreife ich es eben besser – und das ist ganz wörtlich gemeint mit dem Begreifen.

3.

Das ist vielleicht das Schönste: „Er zog seine Straße fröhlich!" Der Kämmerer hatte Gott körperlich zu spüren bekommen. Er hat, als es ihm angeboten wurde, Gottes Zeichen ohne Umschweife angenommen. Und da packt ihn eine wie selbstverständliche Fröhlichkeit. Und diese Fröhlichkeit meint nicht das breite Grinsen der Besserwisser; meint auch nicht das Gelächter der Überlegenen; meint auch nicht das selige Lächeln von Leuten, die mit dieser Welt schon abgeschlossen haben; nein, es ist eine ganz eigene Art von Humor, eine innere Unbefangenheit, ein unumstößliches Vertrauen auf Gott.

Der 139. Psalm, den wir zu Beginn des Gottesdienstes gesprochen haben, ist so ein Beispiel für unbedingtes Gottvertrauen, das den Getauften versprochen ist. Ich lese ihn noch einmal, aber jetzt in der Fassung von Lothar Zenetti[2], den ich ja schon gelegentlich hier zitiert habe:

> Herr, ja du kennst mich genau.
> Du liebst mich und blickst zu mir hin,
> wo ich auch bin.
> Was ich auch denke, erkennst du,
> wohin ich geh, was ich tu,
> alles weißt du.
> Steig ich zum höchsten der Himmel,
> tief in der Erde, auch da
> bist du mir nah.

2 Lothar Zenetti, Texte der Zuversicht, München[4] 1979, 229.

Flög ich dem Morgenrot nach
über Meere nach Ost oder West,
du hältst mich fest.
Manchmal, da geh ich ins Dunkel,
verstecke im Finsteren mich,
doch du siehst mich.
Du hast mein Innres gebildet,
immer hast du mich gesehn
und kannst verstehn.
Du bist mein Atem, mein Leben,
nichts ist verborgen vor dir,
du bist bei mir.

Dass wir alle unsere Straße fröhlich ziehen, wenn wir die Kirche verlassen; dass im Gottesdienst solche Kraft spürbar wird, darum beten wir; dass Gott Ihnen und Ihren Kindern, den Eltern, Paten, Angehörigen, diese Fröhlichkeit schenkt, das wünschen wir.

Vom Kämmerer haben wir nie wieder etwas gehört. Aber was in seinem Leben auch geschehen sein mochte, ob er als Minister entlassen wurde, ob er Streit mit seiner Frau oder Sorgen mit seinen Kindern gehabt, ob er in Angst vor Krieg und Hungersnot gefallen oder diese Katastrophen sogar wirklich erlebt haben mochte – eins war ihm sicher: die Gewissheit, Gott ist bei mir. Das gilt auch für [Namen der Täuflinge] und für uns alle.

Amen.

Hildegard Wustmans

Ausbalancierte Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen

Das Leben von Menschen in unserer Zeit ist vielfach von Anstrengungen, Überforderungen, Zukunftssorgen und Zukunftsängsten geprägt. Es ist inzwischen eine allgemeine Realität, dass Menschen sich ein Leben lang mit Teilstücken einer sich ständig wandelnden Umgebung auseinandersetzen müssen, um im Umgang damit für sich subjektiv ertrag- und lebbare Einheiten zu entwickeln. Immer öfter ist anzuerkennen, dass alles so und auch anders möglich ist und dass man sich nur auf Weniges dauerhaft verlassen kann. Kaum hat man sich ein Bild von einer Sache gemacht, stellen neue Erkenntnisse dieses wieder in Frage. Bestehendes wird relativiert und die Erfahrung von Verlässlichem und Dauerhaftem ist rar. Orientierung zu finden und zu halten wird zu einem Drahtseilakt. Nur zu leicht kann man ins Taumeln geraten und das Gleichgewicht verlieren. Balancen sind Lebensprobleme.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass es eine verstärkte Suche nach Beständigem, nach Gemeinschaft, nach Struktur und Ordnung gibt. Menschen suchen heute nahezu überall die helfende Ordnung, die Rituale bereitstellen. Denn sie gliedern, differenzieren und prägen den Alltag. Rituale sind überall präsent. Wir finden sie in allgemeinen Höflichkeitsformen, bei Geburtstagen, politischen Inszenierungen wie Parteitagen und Gewerkschaftskongressen, im Sport und bei liturgischen Zeremonien. Sie strukturieren die feierlichen und festlichen Anlässe im Leben von Menschen, sie begleiten durch Krisen und Katastrophen. Es gibt jahreszeitbedingte Rituale, Widerstandsrituale, Liebesrituale und religiöse Rituale. Mit Hilfe von Ritualen wird die Welt, in der Menschen leben, und die Erfahrungen, die Menschen machen, geordnet und interpretiert. Dabei erzeugen Rituale eine Verbindung und einen Zusammenhang zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Rituale stehen für Kontinuität und Verlässlichkeit und auch für Veränderung und Wandel. Durch ihre lebensweltlichen Bezüge sind Rituale gerade in Zeiten der Unsicherheit, des Übergangs und der zunehmenden Komplexität ein Ort, der Sicherheit und Orientierung bietet. Rituale geben festen Boden unter den Füßen und Halt. Sie besitzen die Fähigkeit und Kraft, Situationen und Erfahrungen, die jemanden aus dem Gleichgewicht bringen, in einen neuen Zustand der Balance zu überführen. Sie helfen, prekäre Situationen zu durchschreiten, Sicherheit in einer neuen Rolle zu finden und können erlösende Zustände vorwegnehmen.

Jedoch zeigt ein Blick auf „Ritualorte", dass eine Instanz mit einer eige-

nen Ritualtradition und -praxis von diesem Boom nicht wirklich profitiert – es ist die Kirche. Sie hat in den letzten Jahren das Monopol auf Rituale eingebüßt. Ihre Rituale werden oftmals nicht als bewahrend, sondern als starr erlebt. Dies zeigt nicht zuletzt der wachsende Markt an kirchenfernen Riten, ob es nun Bestattungen mit einem freien Trauerredner/einer freien Trauerrednerin sind oder alternative Hochzeiten. Eines scheinen die Kunden ganz besonders bei den freien Ritualanbietern zu schätzen, dass man sich ganz auf ihre Bedürfnisse und Wünsche einstellt.

Die Sehnsüchte und Wünsche, die Menschen immer wieder auch in Bezug auf Sakramente und Rituale formulieren, machen deutlich, dass gerade die Sakramentenpastoral vor großen Herausforderungen steht. Indessen fällt auf, dass in der Auseinandersetzung um Sakramente Rituale weitgehend unerwähnt bleiben. Dies verwundert auf den ersten Blick, aber der Grund ist offensichtlich, denn Sakramente und Rituale stehen für unterschiedliche Orte und Grammatiken. An dieser Stelle zeigt sich, dass die Sakramente selber vor einem Balanceproblem stehen: Sie müssen sich zu Ritualen ins Verhältnis setzen.

1. Ein Balancenproblem: Sakrament und Ritual

Sakramente gehören in das Innen der Kirche und ihrer Vollzüge. Sie werden von Menschen in Anspruch genommen, die in einer Verbindung zu Kirche und Gott stehen und Aufnahme, bleibende Verbindung und Lossprechung suchen. Im Kontext dieser Verortung steht auch die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit der Sakramententheologie „eine Theologie für Insider ist."[1] Rituale hingegen werden (vielfach) im Außen, am Rand der Religionsgemeinschaft entwickelt und gefeiert. In ihnen werden Erfahrungen zum Ausdruck gebracht, für die die Sakramente (anscheinend) keinen Raum bieten. Zwischen Sakramenten und Ritualen besteht eine unaufhebbare Differenz. Gleichwohl ist eine zweiheitliche Zuordnung von Sakramenten und Ritualen dann möglich, wenn sie als Zeichen unterschiedlicher Präsenz Gottes im Leben von Menschen verstanden und ausbalanciert werden. Die Arbeit an dieser Balance ist ein notwendiger Schritt, mit der bestehenden Differenz produktiv umzugehen.

Sakrament und Ritual befinden sich jedoch nicht nur in der gegenseitigen Bezogenheit in einer Balanceproblematik, sondern auch von der jeweils eigenen inneren Struktur her. Sakramente bestehen aus den Polen der unsichtbaren Gnade Gottes und einem sichtbaren Zeichen, Rituale stehen in der Spannung von Anti-Struktur und Struktur.[2] In der Liminalität oder auf der Schwelle steht alles in Frage. Was vorher Geltung hatte

1 Vgl. Koch 1991, 9, 12.
2 Vgl. Turner 2000.

und Orientierung gegeben hat, ist aufgehoben. Zugleich sind aber die neue Struktur und die neue Ordnung noch nicht zu fassen. Kennzeichen dieses Zustandes ist seine Unbestimmtheit. Es gilt weder das Eine noch das Andere. Ein solcher Zustand ist nicht lange auszuhalten und ein Verharren gefährlich. Leben braucht Veränderung und immer wieder neue Struktur. Und genau an diesem Punkt setzen Rituale ein. Im Ritual wird der Zwischenraum zwischen zwei Phasen begehbar. In dieser Schwellenphase zwischen Verlassen des alten und Angliederung an den neuen Zustand wird das Andere, das Neue zugänglich. Rituale gestalten den Übergang und lassen Menschen in einer neuen Ordnung, an einem neuen Ort ankommen. Rituale sind Zeichen im Leben von Menschen, die einen Prozess zum Abschluss bringen. Sie sind Zeichen der Veränderung.

Die Balance zwischen Sakrament und Ritual ist eine pastorale Herausforderung, weil es beiden um Vergegenwärtigungen angesichts konkreter Situationen und Erfahrungen geht. In Sakramenten und Ritualen des Glaubens werden Erfahrungen von Menschen repräsentiert und geheilt, gefeiert oder verwandelt. Sie sind Aktionen des Widerstands und Zeichen der Hoffnung. Und zugleich sind sie Orte, an denen an der Balance von Innen und Außen, von Kirche und Welt, heilig und profan gearbeitet werden kann. Es geht dabei um die Kunst zu balancieren, d.h. sich von dem jeweils anderen Pol befruchten zu lassen, um immer wieder neu und angemessen die eigene Mitte und Halt zu finden. Die Kunst zu balancieren stellt sich dabei auch für die Kirche selbst, denn sie ist Religions- und Pastoralgemeinschaft.[3] Diese beiden Gemeinschaftsformen stehen in einem polaren Verhältnis zueinander und bilden an unterschiedlichen Orten verschiedene Grammatiken aus. Dabei zeigt sich hier ganz deutlich, dass es die eine Form ohne die andere nicht gibt. Sie beziehen sich aufeinander und sie brauchen einander, um wirklich zur Balance finden zu können.

Die Kirche hat sich seit dem Anfang der Moderne konsequent als Religionsgemeinschaft organisiert. Sie stellt sich als eine politikfähige Größe dar, die bis heute mit Konkordaten und kodifiziertem Kirchenrecht arbeitet, die ein eigenes Führungspersonal ausbildet und sich mit Territorialpfarreien und Diözesanbehörden eine durchsetzungsfähige Organisationsstruktur gegeben hat, die in der römischen Kurie ihren Höhepunkt erreicht. Sie entwickelt eine für den Glauben normierte und diskursfähige Sprache. Mit all diesen Mitteln wird Religion strukturiert.

Die Pastoralgemeinschaft teilt ihre Ohnmachtserfahrung mit Jesus am Kreuz und mit vielen Menschen in der Welt. Es ist diese Ohnmachtserfahrung, die sie hellhörig macht für die Nöte und Sorgen, Freuden und Hoffnungen der Menschen. Auf der Basis von Aufmerksamkeit und Wachsamkeit bie-

3 Vgl. Sander 2002.

tet sie den Glauben an.

Beide Grammatiken bilden eine eigene Sprache und eine eigene Symbolik aus. In der Religionsgemeinschaft sind im Wesentlichen die Sakramente verortet, in der Pastoralgemeinschaft werden immer wieder Rituale entwickelt und gefeiert, wie z.B. mit Kindern in Kindergärten und Tageseinrichtungen, bei Übergängen von Schule und Beruf oder in Frauengruppen. Weil Kirche als Religions- und Pastoralgemeinschaft um die Balancenproblematik weiß, sich diesem Problem immer wieder selber stellen muss, hat sie die Potenz, die Probleme der Menschen zu verstehen und ihnen Formen und Orte der Lösungen anzubieten.

Sakramente sind Rituale, aber nicht jedes Ritual ist ein Sakrament. Dessen ungeachtet zeigt der Wunsch von Menschen nach Sakramenten, die möglichst persönlich gestaltet werden sollen, dass diese von ihnen als Rituale verstanden und erlebt werden. An diesem Punkt wird deutlich, dass die Religionsgemeinschaft der Ritualfrage nicht ausweichen kann. Sie muss sich dieser Frage stellen und nach Antworten suchen, die ihre Anliegen in Bezug auf die Sakramente und das Anliegen der Menschen nach Ritualen ausbalanciert.

Wichtige Voraussetzung für den Empfang eines Sakramentes ist der wahre christliche Glaube. Von daher begründet sich auch die Praxis, dass der Wunsch nach einem religiösen Ritual die Spendung eines Sakramentes nicht automatisch legitimiert, handelt es sich doch bei den Sakramenten um rituelle Handlungen, die eng mit dem christlichen Glauben und der Kirche verbunden sind.[4] Sie gehören wesenhaft zur Kirche. Sie verbinden Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen. Sie stehen gleichsam im Dienst der Begegnung von Gott und Mensch.[5]

Sakramente sind Orte, an denen man im Leben von Menschen auf Gott treffen kann. Sie repräsentieren die Gegenwart Gottes, die in ihnen zeichenhaft zum Ausdruck kommt. Inhalt der Sakramente ist die Gnade, die Gott den Menschen zuteil werden lässt. Ihre Form sind die Zeichen, die für diese Gnade gesetzt worden sind. Es sind Zeichen der Gnade Gottes im Leben von Menschen, die sie leben und bestärken, ermutigen und festigen wollen. Sakramente sind äußere Zeichen der Macht Gottes. Sie sind Gnadenerweise.[6]

---

4 Vgl. Zulehner 1999, 96.

5 Vgl. Faber 2002, 19.

6 Vor diesem Hintergrund ist eine Praxis anzufragen, die von den Empfängern eines Sakramentes als Voraussetzung für den Empfang den Nachweis eines umfassenden Glaubenswissens und einer tadellosen Glaubenspraxis fordert. „Es geht nicht an, einerseits zu verkünden, dass Gott sich in seinem Wort allen Menschen bedingungslos zuwendet, und andererseits zu behaupten, dass der Mensch sich der Zuwendung Gottes im Sakrament erst durch ein besonders Wissen und Tun als ‚würdig' erweisen muss. Es gibt keine ‚billige' oder ‚teuere' Gnade. Gottes Zuwendung ist immer ‚umsonst'. Das Gesetz des ‚do ut des' ist hier auf wohltuende Weise außer Kraft gesetzt."

2. Sakramente – sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes

Sakramente sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes.[7] Dabei folgt die Begegnung mit Gott nicht unmittelbar einem personalen Erlebnis mit Gott, sondern über ein Zeichen, das von einer Person einer anderen gespendet wird. Menschen erfahren ein Zeichen und in diesem wird ihnen die Gegenwart des personalen Gottes zuteil. Dabei ist es so, dass sie nicht erst Gott erfahren und dann ein Zeichen von ihm geben, sondern hier ist es das Zeichen, das andere Personen spenden, das zur Basis für die Begegnung mit Gott wird.

Dieser Moment des Sakramentes wird sehr deutlich an der Taufe bei Kleinkindern. Es ist davon auszugehen, dass die Kleinkinder keine Gotteserfahrung machen, weil sie noch nie in einer verständlichen Weise von ihm gehört haben. Sie wissen (noch) nicht, wofür der Name „Gott" in ihrem Leben stehen kann. Im Fall der Eltern und Paten sollte dies anders sein. Sie sollten etwas mit Gott, der Gnade und der Kirche anfangen können, wenn das Kind getauft wird. Aber das Kind erfährt im Moment der Taufe bestenfalls, dass es in einer ungewohnten Art im Mittelpunkt steht und dass es mit kaltem Wasser und Chrisamöl in Berührung kommt. Aber trotz dieser Einschränkungen handelt es sich um ein aus sich selbst heraus wirksames Sakrament. Das Kleinkind muss nicht als verständige Jugendliche oder als entschiedener Erwachsener „nachgetauft" werden, damit es jetzt erfährt, was damals geschehen ist. Insofern kann gesagt werden, dass ein Sakrament nicht nur das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ausbalanciert, sondern auch das Verhältnis von Empfänger/-in und Gott. Es veranschaulicht dieses Verhältnis, verleiht ihm ein adäquates und sichtbares Zeichen und verortet das Geschehen in den öffentlichen Raum der Gemeinschaft.

Sakramente stehen für kirchliche Vollzüge an biographisch markanten Orten, wo es um Aufnahme, Stärkung, Lossprechung und Versprechen, über den Moment hinaus geht. Jenseits der Kirche sind sie nicht angesiedelt und sie lassen sich auch nicht vom Duktus des gesellschaftlichen Lebens fassen. Sakramente sind Zeichen, die von Jesus in die Kirche hinein gesetzt worden sind. Sie sind Zeichen, die von der Kirche für Jesus gesetzt wurden. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass gesagt werden kann, dass Sakramente Zeichen mit kirchlichem Sinn sind. Von daher kann man über die Sakramente etwas Wesentliches von der Kirche erfahren. Dabei erschöpft sich ihr Sinn nicht im Kirchlichen, denn sie haben auch eine Bedeutung für die gegenwärtige Welt und die Menschen, die in ihr leben. Will man der Kirche ganz nahe kommen, dann ist dies in

(Höhn 2002, 144).

7 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 1131, 312.

den Sakramenten möglich. Zugleich kann man kaum näher zu dem gelangen, wofür die Kirche da ist, als über die Sakramente. Sie gehören zum Innersten der Kirche und damit auch zu dem, was Pastoral ausmacht. Sie verkörpern pastorale Tätigkeiten für die Menschen in der Welt von heute. Sie stehen im Zusammenhang mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, die auch die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger und Jüngerinnen Christi sind.

Die Pastoral gehört konstitutiv zur Kirche. Diese Tatsache wurde in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgehalten und definiert. Die Kernaussage dieses Textes ist es, dass die Kirche in der Pastoral konstituiert wird. Pastoral realisiert sich mit den Menschen, an Orten in der Gegenwart und sie hat eine polare Struktur: Sie steht in der Differenz von Innen und Außen, von *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra*.[8] Auch die Sakramente sind von einer Differenz von Innen und Außen markiert. Sie sind entschiedene Zeichen Gottes für die Menschen, die von Außen in ihr Innerstes führen. Sie sind Zeichen seiner Solidarität mit Menschen und Orte erlösender Kraft. „Sie stehen für die Möglichkeit eines erfüllten Lebens ein, in dem einem Menschen nichts an Not und Angst erspart bleibt, aber auch nichts an Hoffung und Sinn vorenthalten wird. Sie tun dies angesichts des vernehmbaren Einspruchs, dass inmitten der menschlichen Lebensverhältnisse und -verhängnisse wohl nur in der Weise des Vermissens erkennbar ist, was an die Stelle von Not und Angst zu setzen ist. Darum sind die Sakramente stets mit menschlichen Kontingenzerfahrungen verknüpft; meist haben sie ihren Ort an biografischen Knoten- und Wendepunkten, wo ungewiss ist, wie sich der Mensch des ‚fehlenden Passenden' vergewissern kann."[9]

3. Sakramente – Zeichen der Zweiheit

Sakramente finden ihren Platz in der Regel in Zeiten menschlichen Lebens, die in besonderer Weise von Differenzen geprägt sind, an Übergängen und in prekären Situationen. Sie verweisen dabei immer auch schon auf eine neue Form, einen neuen „Zustand". Sakramente sind Zeichen der Zweiheit. Sie besitzen eine polare Struktur: Material und deutendes Wort, Himmel und Erde, eigene Person und der Mensch Jesus, Empfänger/-in und Spender des Sakramentes, Bestätigung des Wertes des Lebens und Notwendigkeit der Umkehr im Leben. Sie sind eine Kraft und Bestätigung, ein Leben zu führen, das von Gott getragen und gehalten wird. Ohne diese Kraft und ohne diese Bestätigung kein Leben in der kirchlichen Gemeinschaft. Sie grenzen auf der einen Seite Menschen von anderen ab und auf der anderen Seite öffnen sie eine Gemeinschaft für andere.

8 Klinger 1990, Bucher 2005.
9 Höhn 2002, 50.

Sie machen eine Auswahl sichtbar und verweisen auf eine allgemeine Berufung. Sie sind es, die Altes und Neues, Schuld und Versöhnung, Einzelwesen und Gemeinschaft balancieren.

Sakramente sind Vollzugsformen des Evangeliums und sie unterstreichen Inhalte des Evangeliums. „Dazu gehört, dass hier die Zuwendung Gottes zum Menschen Ereignis und Gestalt wird und auf den ganzen Menschen abzielt, ihn mit Leib und Seele, mit allen Sinnen als Individuum und Gemeinschaftswesen betrifft und dass diese Zuwendung immer auch situations- und kontextgeprägt ist."[10]

Sakramente bezeugen das Evangelium. Sie haben einen Bezug zu Ereignissen, die im Evangelium bezeugt sind: die Zuwendung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott. Und zugleich verlangen Sakramente „eine Aufmerksamkeit für dasjenige, was einem Menschen fehlt, und eine Offenheit dafür, sich für das Aufspüren des fehlenden Passenden vom Evangelium inspirieren zu lassen."[11] Die Sakramente machen Ernst mit dem Text des Evangeliums. Niemand versteht es recht, wenn es nur der Lektüre dient. Sakramente „begreifen das Evangelium als ‚Partitur', die gespielt und inszeniert werden will. Wie wichtig dieser Handlungsaspekt ist, wird am Buß-, Ehe- und Weihesakrament deutlich, deren materiale Elemente nichts ‚Dingliches', sondern die Sprechakte des Bereuens, Versprechens und Erbittens sind."[12]

Die bislang genannten Aspekte des Sakramentes finden sich auch in der klassischen Definition, wie sie im Katechismus zu finden ist. „Die Sakramente sind von Christus eingesetzte und der Kirche anvertraute wirksame Zeichen der Gnade, durch die uns das göttliche Leben gespendet wird. Die sichtbaren Riten, unter denen die Sakramente gefeiert werden, bezeichnen und bewirken die Gnaden, die jedem Sakrament zu Eigen sind. In Gläubigen, die sie mit der erforderlichen inneren Haltung empfangen, bringen sie Frucht."[13]

Sakramente bringen drei Elemente zusammen:

1. äußere Zeichen
2. innere Gnade
3. Einsetzung durch Jesus Christus.

Zwischen diesen drei Elementen besteht eine Glaubens-Balance. Sakramente sind deshalb Orte, an denen die Kirche eine pastorale Balance gewinnen kann.

Die vorangestellte Definition bezeichnet nicht nur die Balance der drei

10 Höhn, 2002, 130.
11 AaO., 131.
12 AaO., 52.
13 Katechismus der Katholischen Kirche 1993, 321.

Elemente, sondern sie benennt ebenso deutlich, dass der, um den es in den Sakramenten geht, nicht äußerlich greifbar ist. Auch hier geht es darum, eine Balance zu finden zwischen dem, um den es geht, und der Erfahrungswelt der Menschen. Es muss für ihn ein begreifbarer Ausdruck angeboten werden. In den Sakramenten wird etwas spür- und erfahrbar, das im Außen der menschlichen Erfahrungswelt nur schwer zu erspüren ist – die Gegenwart Gottes. Dies wird in der polaren Struktur der Sakramente, ihren unfassbaren und fassbaren Bestandteilen deutlich. Sie geben spürbaren Hinweis auf die Gnade und diese Gnade haftet nicht an dem, was zu spüren ist. Sie bringen zusammen, was sich sonst ausschließt. Sie sind eine Sprache und zugleich Sprachlosigkeit. Sie machen etwas öffentlich bekannt und bekunden es wortlos. Sie setzen Worte voraus, die sie deuten und zugleich relativieren sie diese Worte. Sie begnügen sich nicht mit Worten, aber sie kommen ohne Worte nicht aus. Sie sind ein Wortgeschehen und lassen etwas ohne Worte geschehen.

Und in diesem (wortlosen) Wortgeschehen wird zugleich deutlich, dass es dieses nicht geben kann, ohne einen Bezug zur Alltagswelt, zum Leben der Menschen. Die Nähe zur Biographie der Menschen muss spürbar, erfahrbar werden, wenn das Geschehen nicht bedeutungslos sein soll. Die Tuchfühlung zu den Menschen ist integraler Bestandteil der Sakramente, weil sie Gottes Gegenwart nicht abstrakt behaupten, sondern in ganz bestimmten Situationen des Lebens auftauchen; in Situationen des Übergangs, des Bruchs, der Entscheidung und der Bedrohung. „Sakramente treten nicht ohne Ohnmachtserfahrungen auf. Zugleich sind sie Wegmarken der Gnade, also eine Erfahrung der Lebensmacht Gottes. Es wird in ihnen nicht die Ohnmacht von Menschen zelebriert, wohl aber in kritischen Lebenserfahrungen die Perspektive neuen Lebens angeboten. Sie sind Zeichen für jene Macht, mit der Gott sich in der menschlichen Ohnmacht zu Wort meldet."[14]

4. Die Differenz von Sakrament und Ritual – eine pastorale Herausforderung

Die Verbindung zu ihrer Biographie klagen Menschen ein, wenn sie Schlüsselerfahrungen ihres Lebens rituell durchschreiten wollen und um die Sakramente der Religionsgemeinschaft bitten, die sie in einem pastoralgemeinschaftlichen Rahmen empfangen möchten. Dieser Wunsch konfrontiert die Religionsgemeinschaft mit der Differenz von Sakrament und Ritual. Die pluralen Lebenslagen der Menschen fordern die Pastoral gerade auch in diesem spezifischen Bereich heraus. Menschen wünschen sich Rituale und fordern Sakramente. Hier tut sich eine Differenz auf, die die Pastoral nicht länger ignorieren oder ausschließen kann. Sie

14 Sander 2002, 106f.

muss sich vielmehr dieser Differenz stellen, um darin nicht unterzugehen. Pastoral geht es darum, sich dieser Zumutung zu stellen. Und da können die Sakramente in ihrer Polarität selber eine Wegweisung sein, denn sie sprechen von Macht und Ohnmacht, von Erlösungsbedürftigkeit und Gnade. Wenn sich die Pastoral dieser Differenz stellt, dann werden Sakramente zu Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Menschen und ihr Sinn und ihre Bedeutung werden im Leben der Menschen erfahrbar und hautnah spürbar. Und in gleicher Weise wird die Pastoral fähig, Rituale für Menschen zu entwickeln, für die sie bislang keine Notwendigkeit sah. Eine Pastoral, die sich in die Differenz von Sakrament und Ritual stellt, ist imstande, angesichts der Lebensfragen und Lebensnöte der Menschen heilsame Zeichen der Nähe Gottes zu den Menschen zu vermitteln, im Zeichen der Sakramente oder eines Rituals. Dazu ist es jedoch unerlässlich, dass pastorales Handeln in Bewegung bleibt. Auf einem Drahtseil ist die Balance nur zu halten, wenn man vorwärts schreitet. Wer auf dem Drahtseil stehen bleibt, der gerät schnell ins Taumeln und droht abzustürzen. Es geht in der Pastoral um die Kunst zu balancieren und diese gelingt u.a. dann, wenn sich Sakramente von Ritualen und den dahinter stehenden Erfahrungen und Wünschen befruchten lassen.

Literatur

Rainer Bucher, 40 Jahre danach: beschädigt. Die defizitäre Rezeption von Gaudium et spes und die Krisen der Kirche, in: Diakonia 2 (2205), 121-127.

Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002.

Hans-Joachim Höhn, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.

Katechismus der Katholischen Kirche, München-Wien-Leipzig-Freiburg(CH)-Linz 1993.

Elmar Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.

Günther Koch (Hrsg.), Sakramentenlehre, 2 Bde, (TzT Dogmatik 9,1/2), Graz 1999.

Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, (Studienausgabe) Frankfurt-New York 2000.

Paul M. Zulehner, Gottesdienst als Menschendienst. Von der diakonalen Kraft der Liturgie, in: Diakonia 2 (1999), 93-99.

Wir feiern das Zeichen der Einheit: die Taufe

1. Ein Ausgangspunkt: Die gegenseitige Anerkennung der Taufe

Am 29. April 2007 haben in einem feierlichen Vespergottesdienst im Magdeburger Dom insgesamt elf Kirchen und kirchliche Gemeinschaften eine gemeinsame Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe unterzeichnet. Von römisch-katholischer Seite nahm der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann an diesem Gottesdienst teil und unterzeichnete die Erklärung, in der betont wird: „Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe." Und die Erklärung schließt mit den Worten: „Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren' (Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6)."

So wichtig dieses Datum und der hiermit erreichte Konsens für die Ökumene sind, so schmerzlich ist es, dass ein solcher Konsens in anderen theologischen Fragen noch nicht erreicht wurde. Im Vorfeld des Evangelischen Kirchentages, der vom 6. bis 10. Juni 2007 in Köln stattfand, wurde denn auch wiederholt die Frage gestellt, warum, gerade angesichts der erreichten Übereinstimmung im Hinblick auf die Taufe, eine gemeinsame Feier des Abendmahles/der Eucharistie noch nicht möglich ist. Der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, hat hierzu in einem Interview mit der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) angemerkt: „Ökumene lebt von der Ehrfurcht vor der Überzeugung anderer. (...) Die eucharistische Kommunion mit Christus verlangt nach der Communio mit der Kirche. Und die Kirche ist keine nebulöse Größe, sondern die Gemeinschaft derer, die im jeweiligen Papst ihren obersten Hirten haben. Deshalb können wir weder dazu einladen noch am evangelischen Abendmahl teilnehmen. Das muss man ehrlich akzeptieren, wenn wir ehrlich Ökumene leben wollen."[1]

Gerade aber, weil eine gemeinsame Feier der Eucharistie zwischen den getrennten Konfessionen (noch) nicht möglich ist, erscheint es umso be-

1 http://www.ksta.de/html/artikel/1179120735771.shtml (28.12.2007).

deutsamer, die erfolgte gegenseitige Anerkennung der Taufe in ihren konkreten liturgischen und pastoralen Konsequenzen zu bedenken.

Hier ist zu fragen: Was bedeutet die liturgische Feier der Taufe? Was bedeutet hiervon abgeleitet die Feier des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe? Und: Wie kann ein ökumenische Feier des Taufgedächtnisses einerseits das Taufbewusstsein aller Getauften stärken und somit ein wichtiger Schritt sein auf dem Weg zur Einheit aller Getauften?

2. Liturgie-historische Annäherung: Was ist die Taufe?

Taufe bedeutet zunächst die Feier der Eingliederung in die Kirche. Die Taufe ist Sakrament der Initiation, sie ist „(...) die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, das Eingangstor zum Leben im Geiste (...) und zu den anderen Sakramenten. Durch die Taufe werden wir von der Sünde befreit und als Söhne Gottes wiedergeboren; wir werden Glieder Christi, in die Kirche eingefügt und an ihrer Sendung beteiligt", so heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) in Nr. 1213. In der Taufe erhält der Getaufte Anteil am Pascha-Mysterium Jesu Christi[2]: Die Taufe „(...) zeigt an und bewirkt, dass der Täufling der Sünde stirbt, dem Pascha-Mysterium Christi gleichgestaltet wird und so in das Leben der heiligsten Dreifaltigkeit eintritt."[3] (KKK 1239) Und weiter: „Der Getaufte wird Christus gleichgestaltet, weil er durch die Taufe Christus eingegliedert ist." (KKK 1272). So formuliert auch die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 3: „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi."

---

2 Vgl. SC, Art. 5: „Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ‚hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen.'"

3 Vgl. dieses Zitat im Kontext: Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 3: „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Jesus stieg in den Jordan hinab und wurde in Solidarität mit den Sündern getauft, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,15). Diese Taufe führte Jesus auf den Weg des leidenden Gottesknechtes durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung (Mk 10,38-40,45). Durch die Taufe werden Christen in den befreienden Tod Christi eingetaucht, wo ihre Sünden begraben werden, wo der ‚alte Adam' mit Christus gekreuzigt und die Macht der Sünde gebrochen wird. So sind die Getauften nicht länger Sklaven der Sünde, sondern Freie. Völlig einbezogen in den Tod Christi werden sie mit ihm begraben und werden hier und jetzt zu einem neuen Leben in der Macht der Auferstehung Jesu Christi auferweckt in der Gewissheit, dass auch sie schließlich mit ihm eins sein werden in einer Auferstehung wie der seinen (Röm 6,3-11; Kol 2,13; 3,1; Eph 2,5-6)."

Und Papst Benedikt XVI. führt in der neuen Enzyklika *Spe Salvi* „über die christliche Hoffnung" im Bezug zur Taufe aus: „In der Tat, darum geht es heute wie einst bei der Taufe, beim Christwerden: nicht nur um einen Sozialisierungsakt in die Gemeinde hinein, nicht einfach um Aufnahme in die Kirche, sondern die Eltern erwarten sich für den Täufling mehr: dass ihm der Glaube, zu dem die Körperlichkeit der Kirche und ihrer Sakramente gehört, Leben schenkt – das ewige Leben."[4]

Zur Feier der Taufe gehört als zweites Sakrament der Initiation die Firmung als Vollendung der Taufe, aber auch die Feier der Eucharistie – dies macht der Katechismus schon in seiner Gliederung deutlich, wenn er die drei Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie zusammenfasst unter der Überschrift „Die Sakramente der christlichen Initiation".

Schon seit der frühen Kirche sind die Taufe und die Besiegelung mit dem Hl. Geist (Firmung) die Sakramente der Initiation, die Eucharistie das Sakrament der Initiierten, also jener, die bereits in die Kirche eingegliedert wurden. Betrachten wir etwa die frühkirchliche Gemeindeordnung der *Traditio Apostolica*, die um 215 n. Chr. in Rom entstanden sein dürfte, so sehen wir dort, dass in der Feier der Osternacht die Taufkandidaten (Katechumenen) in einer liturgischen Feier alle drei Sakramente der Initiation empfangen: Sie werden wiedergeboren im Wasserbad der Taufe, sie werden besiegelt mit dem Hl. Geist, und sie nehmen erstmals an der Eucharistie teil. So ist es auch heute, wenn seit dem II. Vatikanischen Konzil nach dem Ritus der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" ein Erwachsener die Taufe, die Firmung und die Eucharistie in ein und derselben Feier empfängt. Und selbst im Ritus der Kindertaufe endet die Feier damit, dass sich die Gemeinde um den Altar versammelt und gemeinsam das Gebet des Herrn, das Vaterunser, spricht und so auf die Eucharistie verweist.[5]

Doch diese enge Verbindung und wechselseitige Zuordnung der Sakramente der Initiation hat auch praktische Konsequenzen, etwa, wenn Benedikt XVI. in *Sacramentum Caritatis* im Hinblick auf die Reihenfolge der Sakramente der Initiation fragt, ob es sinnvoll ist, wenn in Teilen der westlichen Tradition Kinder zuerst die Hl. Kommunion empfangen (wie wir gesehen haben: das Sakrament der bereits Initiierten) und dann anschließend die Firmung (eigentlich ein Sakrament der Initiation), wo doch der nach dem II. Vatikanum erneuerte Ritus des Erwachsenenkatechumenats bei der Taufe Erwachsener die ursprüngliche und an sich logische

4 Benedikt XVI., Enzyklika *Spe Salvi* vom 30. November 2007, (VAS, Nr. 179), hier: Nr. 10.

5 Die Taufe verweist also auf die Eucharistie, wie Papst Benedikt XVI. im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* betont: „Wenn die Eucharistie wirklich Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche ist, folgt daraus vor allem, dass der Weg christlicher Initiation darauf ausgerichtet ist, die Möglichkeit des Zugangs zu diesem Sakrament zu verschaffen." (Nr. 17).

Reihenfolge der frühen Kirche beibehalten hat: Taufe, Besiegelung/ Firmung, Eucharistie. So stellt das Dokument die Frage, „(...) welche Praxis den Gläubigen tatsächlich am besten helfen kann, das Sakrament der Eucharistie als die Wirklichkeit, auf die die gesamte Initiation zustrebt, in den Mittelpunkt zu stellen"? (Nr. 18).[6]

Deshalb ist es bedeutsam, wenn Benedikt XVI. in *Sacramentum Caritatis* fragt: „(...) ob in unseren christlichen Gemeinden die enge Verbindung von Taufe, Firmung und Eucharistie ausreichend wahrgenommen wird"? (Nr. 17)

Im Rückbezug zur Taufe wird dabei jede Feier der Eucharistie zugleich auch Feier des Gedächtnisses unserer Taufe. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia* so zusammengefasst: „So lässt Christus durch die Gabe seines Leibes und seines Blutes in uns die Gabe seines Geistes wachsen, der uns schon in der Taufe eingegossen und im Sakrament der Firmung als ‚Siegel' geschenkt wurde." (Nr. 17). „Die Eingliederung in Christus, die in der Taufe verwirklicht wird, erneuert und festigt sich beständig durch die Teilnahme am eucharistischen Opfer, vor allem durch die volle Teilnahme am Opfer in der sakramentalen Kommunion." (Nr. 22) Und weiter: „Die Eucharistie festigt die Eingliederung in Christus, die in der Taufe durch die Gabe des Geistes grundgelegt worden ist (vgl. 1 Kor 12,13.27)." (Nr. 23)

Doch was bedeutet dies in ökumenischer Perspektive? Zunächst ist festzuhalten, dass es schon im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils *Unitatis Redintegratio* heißt, dass „die Taufe (...) ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (UR, Art. 22) begründet. Dies bedeutet, so hat das Konzil deutlich gemacht, dass die Taufe eine weit größere Einheit aller getauften Christen stiftet, als es die Verschiedenheit der unterschiedlichen christlichen Konfessionen im Alltag vielleicht vermuten lässt. Insofern ist sicherlich eine gegenseitige Anerkennung der Taufe mit der Enzyklika *Ut unum sint* (Nr. 42) Papst Johannes Pauls II. als „eine ekklesiologische Grundaussage" zu werten. Das II. Vatikanische Konzil unterstreicht im Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* (Nr. 3): „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche."

Und trotz aller Hindernisse auf dem Weg zur vollen kirchlichen Einheit aller Getauften, betont das Konzil, „(...) sind sie durch den Glauben in der

6 Das Ziel dieser Bemühungen ist jedoch kein liturgischer Historismus, vielmehr geht es, so *Sacramentum Caritatis*, darum, „(...) die Wirksamkeit der aktuellen Initiationswege [zu] überprüfen, damit den Christen durch die erzieherische Tätigkeit unserer Gemeinden geholfen werde, in einem fortschreitenden Reifungsprozess zu einer authentisch eucharistischen Lebenseinstellung zu gelangen, um so fähig zu sein, in einer unserer Zeit angemessenen Weise jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15)." (Nr. 18).

Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt." (Ebd., Nr. 3)

Aufgrund der „ekklesiologischen Grundaussage" der gegenseitigen Anerkennung der Taufe (*Ut unum sint*, Nr. 46) dürfen wir weiterhin bestehende grundlegende theologische Divergenzen im Verständnis der Sakramente zwar nicht einfach übersehen. Wir dürfen aber umso mehr das betonen und dürfen dann auch liturgisch feiern, was uns jetzt schon verbindet: die eine Taufe.

3. Liturgie-systematische Konkretisierung: Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe im ökumenischen Kontext

Liturgie, so hatten wir gesehen, ist immer die Feier des Paschamysteriums Jesu Christi (vgl. SC, Art. 5). Der Sinngehalt der christlichen Liturgie lässt sich demnach zutreffend als „lobpreisendes Gedächtnis"[7] beschreiben. Und wie alle christliche Liturgie ist auch die Feier des Taufgedächtnisses lobpreisendes Gedächtnis der Heilstaten Gottes, sie ist Feier des Paschamysteriums.[8] Denn Gott, der Dreieine, teilt sich in der Geschichte selbst mit; diese Selbstoffenbarung Gottes, seine in der Geschichte ergangene Selbstmitteilung in seinem Wort Jesus Christus, die fortlebt in der geistgewirkten Kirche, ist Ursprung aller Liturgie.[9]

Die Anamnese in der Liturgie ist dabei „vergegenwärtigendes Gedenken".[10] Die zentrale liturgietheologische Kategorie der „Anamnese" besagt also die in der und „durch die liturgische Feier (actio) vermittelte Gleichzeitigkeit der Feiernden zu den historisch vergangenen, aber auch zu den für die Zukunft verheißenen Heilstaten, an denen sie Anteil gewinnen, sowie Begegnung mit deren personalem Grund, dem dreifaltigen Gott und dem verherrlichten Herrn (...)."[11]

Diese katabatisch-soterische Linie der Liturgie – Gott handelt an seinem Volk – erfährt in der anabatisch-latreutischen Linie ihre Antwort: Die Gemeinde antwortet auf das Heilshandeln Gottes, an dem sie in der liturgischen Feier des Heilsgedächtnisses Anteil gewinnt, mit Lob, Dank und

7 Hans Bernhard Meyer, Eucharistie, Regensburg 1989 (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), hier 444 ff.

8 SC, Art. 5.

9 Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Gemeinschaft mit Jesus Christus in Wort und Sakrament: Liturgie im katholischen Verständnis, in: Konrad Baumgartner u.a. (Hgg.), Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen, Regensburg 1991, 78-102, hier 85-89.

10 Hans Bernhard Meyer, Art. Anamnese. V. Liturgisch, in: LThK³ Bd. I (1993) 592-593, hier 592.

11 Ebd.

Bitte, mit Psalmen, Hymnen und Liedern, wie sie der Geist eingibt (vgl. Eph 5,19f.).

So handelt es sich bei der Liturgie um zutiefst dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch[12], wobei die Anrede Gottes an die Menschen aller Antwort des Menschen stets vorausgeht. Diese katabatische Linie, die Anrede Gottes an die Menschen, findet vor allem in der Verkündigung der Schrift ihren Ausdruck, in der Gottes bereits erwiesene Heilstaten an seinem Volk überliefert sind. Diese Reihenfolge von Anrede Gottes und Antwort des Menschen findet sich in dieser Reihenfolge auch in Art. 59 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, wo es heißt: „Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi [= katab.-soter. Aspekt] und schließlich auch auf die Gott geschuldete Verehrung [anab.-latr. Aspekt]."

Die Anamnese der Heilstaten Gottes in Jesus Christus leistet dabei, so Arno Schilson, „die notwendige Vermittlung zw[ischen] der hist[orischen] Einmaligkeit v[on] Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu u[nd] deren universaler Bedeutung, die keinem gesch[ichtlichen] Vergessensprozess unterliegen kann u[nd] darf, sondern sich als stets neu und gegenwärtig erweist."[13]

Für unsere weiteren Überlegungen zur Bedeutung der Anamnese im Kontext der Taufe erscheint der Hinweis Arno Schilsons weiterführend, dass das Gedächtnis der Heilstaten Gottes nicht „nur" in der liturgischen Feier (liturgia) symbolhaft seinen Ausdruck findet, sondern mit den Ausdrucksweisen des Gedächtnisses in den übrigen kirchlichen Grundvollzügen korrespondieren muss. Sowohl das Wort der Verkündigung (martyria) als auch der Dienst an den Nächsten, die gelebte Nachfolge Christi (diakonia), sind Formen der Anamnese der Heilstaten Gottes.[14]

Konzentrieren wir uns also im Folgenden auf die Taufe und die Frage, was spezifisch unter dem Begriff Taufgedächtnis oder, theologisch korrekt, unter dem liturgischen Gedächtnis der einen Taufe zu verstehen ist; so ist zu überlegen, welches die eigentlichen Inhalte dieser Feierform sind, inwiefern sich dieses liturgische Gedächtnis von anderen Feierformen

12 SC, Art. 7, 11, 33, 48 u. 59.

13 Arno Schilson, Art. Anamnese. IV. Theologisch, in: LThK³ Bd. I (1993) 591-592, hier 591.

14 Ebenda, 591f. Schilson weist darauf hin, dass dieser Aspekt seit der frühen Kirche zugunsten einer einseitigen Überbetonung des sakramentalen Handelns der Kirche verloren gegangen ist. Auch die Reformation (stärkere Betonung des Wort-Charakters) und die Aufklärung (einseitige Interpretation der Anamnese als rein subjektive „ethisch motivierende Erinnerung") konnten die Weite des biblisch inspirierten Anamnesebegriffs der frühen Kirche nicht wiedergewinnen. Erst im 20. Jahrhundert in der Mysterientheologie Odo Casels und dem Aufgreifen dieser Ansätze durch das II. Vatikanum konnte diese Sicht wiedergewonnen werden.

des Gedächtnisses unterscheidet und, ob es bei der Betrachtung der Sinngestalt des Taufgedächtnisses eine unterschiedliche konfessionelle oder gar spezifisch ökumenische Ausprägung gibt.

Als eine kurze prägnante Definition dafür, was unter Anamnese zu verstehen ist, greifen wir auf einen Versuch Adolf Darlaps zurück: „Unter Anamnese verstehen wir die feiernd-gedenkende Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen (Heils-) Ereignisses, um es so über die Situation des Gedenkenden Macht gewinnen zu lassen im Blick auf die im Ereignis implizierte Intention und Praxis."[15] Hiermit ist für unsere Frage nach dem liturgischen Gedächtnis der einen Taufe ein Mehrfaches gesagt:

1. Der Ursprung des anamnetischen Handelns ist ein konkretes geschichtliches Heilsereignis. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass „die geschichtliche, raum-zeitlich fixierte Einmaligkeit eines Ereignisses nicht nivelliert"[16] wird. Im Hinblick auf die Taufe bedeutet dies: Es wird nicht etwa, wie der im Deutschen sehr missverständliche Ausdruck „Taufgedächtnis" intendiert, vordergründig an das Ereignis der Taufe erinnert, also an das Datum, die Familienfeier, die äußeren Umstände. Vielmehr feiert das liturgische Gedächtnis der einen Taufe das Handeln Gottes in seinem Sohn Jesus Christus an jenem konkreten Menschen, der durch die Begegnung mit dem Wort Gottes zum Glauben gekommen ist und im Sakrament der Taufe auf diesen Anruf Gottes antwortet.[17]

2. In der Taufe haben alle Getauften sakramental Anteil erlangt an diesem Heilshandeln Gottes. Die Getauften haben geantwortet auf den Ruf des Evangeliums,[18] sie feiern die vollzogene Umkehr und den Eintritt in die Lebensgemeinschaft des in Jesus Christus geoffenbarten dreifaltigen Gottes.[19] Die Taufe ist somit *die* Grundlage christlicher Existenz.

3. Bei der Anamnese handelt es sich aber um kein intellektualistisches Sich-erinnern-an.[20] Anamnese ist keine „historisierende Reminiszenz", sie ist vielmehr eine Handlung, ein Tun (ποιειν in 1 Kor 11,24), bei

15 Adolf Darlap, Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 97 (1975) 80-86, hier 82.

16 Ebd.

17 Vgl. Dorothea Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: Catholica 51 (1997) 125-138, hier 137.

18 Auch an dieser Stelle wird deutlich, wie sehr sich die Kindertaufe zunächst gegen die klassischen theologischen Paradigmen der Tauftheologie (Taufe als Antwort auf den Anruf Gottes) sperrt. Wie sehr jedoch gerade im Kontext der Kindertaufe die Frage eines nachzuholenden Katechumenats und damit auch die Frage nach der liturgischen Feier des Taufgedächtnisses an Bedeutung gewinnt, wäre noch ausführlicher zu erörtern.

19 Franz-Josef Nocke, Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 117 ff.

20 Vgl. DH 1753: „nuda commemoratio".

dem das Heilsereignis in die jeweilige Zeit „zu aktualisieren und in Praxis hinein zu vermitteln“[21] ist. So ereignet sich Anamnese in der kultischen Feier der versammelten Gemeinde, die gemeinsam das Gedächtnis der Heilstaten Gottes, in unserem Falle die in der Taufe geschenkte Erfahrung der Erlösung begeht.

4. Gedächtnis der einen Taufe bedeutet so auch, ein Gedächtnis der Treue Gottes zu feiern. Gott hält seinem Volk die Treue, zuletzt im Leiden, im Tod und in der Auferweckung seines Sohnes (Röm 6). Der Getaufte ist somit, mit den Worten von Albert Gerhards, eingebettet in einen „heilsgeschichtlichen, schöpfungs- und erlösungstheologischen Gesamthorizont“.[22]

5. Für die Feier des Liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe bedeutet dies: Die einstmals in der Taufe gegebene Antwort auf den Anspruch des Evangeliums, die geschenkte Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes in der Vergebung der Sünden, die Hoffnung auf Gottes unumstößliche Treue, all dies muss „Macht gewinnen (...) im Blick auf die im Ereignis implizierte Intention und Praxis.“[23]

6. Die Feier des Gedächtnisses zielt dabei auf eine Transformation der Versammelten. Diese Verwandlung gründet im Sinngehalt des Gedächtnisses: Gottes unumstößlicher Heilswillen für seine gesamte Schöpfung, erfahrbar in der radikalen Liebe seines Sohnes, die auch vor dem eigenen Tod als letzter Konsequenz nicht zurückschreckt.[24]

7. Die in der Taufe begonnene Transformation ist also kein punktuelles Ereignis, sondern bedarf der stetigen Einübung und eines stets zu vertiefenden Taufbewusstseins im Sinne einer „katechumenalen Neuorientierung“.[25]

8. Taufbewusstsein heißt dann, sich des unumstößlichen Heilswillens Gottes bewusst zu werden und darauf zu antworten durch ein Leben, das diesem Anruf Gottes entspricht.

9. Taufgedächtnis bedeutet demzufolge, „(...) dass wir (als noch geschichtlich existierende Menschen) die Identität des Erhöhten mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus festhalten und uns lernend auf

---

21 Darlap, Anamnesis, 82.

22 Albert Gerhards, Art. Taufgedächtnis, in: LThK³ Bd. IX (2000) 1300-1301, hier 1300.

23 Darlap, Anamnesis, 82.

24 Philip Thompson merkt hierzu an: „That baptism is, no less than the eucharist, a Christian memorial act I shall not seek to prove. It would be no original observation. The two rites (...) are one in their origin in God's love. While in the eucharist, believers continually remember and receive anew the grace won through Christ's life, death and resurrection; these are realities to which Christians are united through baptism.” Philip E. Thompson, Memorial Dimensions of Baptism, in: Stanley E. Porter, / Anthony R. Cross (Hgg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies, London 2002 (= Journal for he New Testament. Supplement Series 234), 304-324, hier 307.

25 Gerhards, Art. Taufgedächtnis, 1300 f.

den Weg seiner Nachfolge (der konkreten Gleichgestaltung mit ihm) einweisen lassen, auf dem er uns kraft seines Auferstehungslebens stärkt und begleitet."[26]

10. So gewinnt das in der Taufe anfanghaft, persönlich-erfahrene Heilshandeln Gottes Macht über die versammelte Gemeinde und fordert sie zu einer neuen Praxis heraus, so dass in der Anamnese Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander verschränkt sind.[27]

11. Dieses Herausgefordertsein zu einer neuen Praxis zeigt sich in der liturgischen Feier des Gedächtnisses der einen Taufe in verschiedenen rituellen Ausformungen. Allen ist jedoch gemeinsam, dass in ihnen die Gemeinde durch die Anamnese von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu, durch das Gedächtnis des Heilshandelns Gottes, dazu aufgefordert ist, sich ihrer Taufberufung immer neu gewahr zu werden und in die Nachfolge Jesu einzuüben.

12. Dieses Einüben in die Nachfolge Jesu ist nicht an eine bestimmte konfessionelle Identität gebunden. So sehr die Feiergestalt des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe sich von Konfession zu Konfession unterscheiden mag[28], so sehr die Suche nach einer gemeinsamen ökumenischen Feierform sich im Konkreten als schwierig erweisen mag[29], die Sinngestalt des Taufgedächtnisses bleibt dennoch eine Größe, welche allen diesen konkreten liturgischen Feierformen, also allen Formen der Feiergestalt zu eigen ist: Taufgedächtnis ist immer das lobpreisende Gedächtnis für das in Jesus Christus geschenkte Heil.

---

26 Thomas Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: ders., Evangelium und Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 245-265, hier 264.

27 Vgl. den Hinweis Darlaps (ebd., 84.) auf die drei signa (rememorativum, demonstrativum und prognosticum) bei Thomas in S. th. II q. 60 a. 3. Diese lebenspraktische Relevanz lässt sich auch in dem von Emil J. Lengeling vorgeschlagenen Terminus „signum obligativum" ablesen; in: Emil Joseph Lengeling, Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, Bd. 3, München 1991, 277-305, 286. Er verweist dabei auf SC, Art. 2; 9-12.

28 Vgl. die Übersicht über die unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen des liturgischen Taufgedächtnisses in: Martin Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg i. Br. 2004, bes. 155 ff.

29 So etwa in der Suche nach einer angemessenen Feiergestalt für den Abschlußgottesdienst des Ökumenischen Kirchentages 2003, vgl.: Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, 43 ff.

4. Pastoral-liturgische Konsequenz: Die mystagogische Erschließung der Feier der Taufe und des Taufgedächtnisses

Der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner umschreibt die gegenwärtige Situation der Kirche in Europa mit dem knappen Satz: „Soviel Sehnsucht wie jetzt war nie!“[30] Deshalb sind unsere hier vorgelegten Überlegungen zur Taufe mit einer komplexen Gemengelage aus Fragestellungen und Problemen konfrontiert: Die einschlägigen religionssoziologischen Untersuchungen zeigen, dass sich die Rahmenbedingungen für Kirche-Sein in den vergangenen Jahrzehnten dramatisch verändert haben.[31] Vor 50 Jahren noch weitgehend intakte volkskirchliche Strukturen sind zerbrochen.[32] Was an die Stelle der Volkskirche treten wird, ist noch keineswegs abzusehen, aber vereinzelte Ansätze zu missionarischen Aufbrüchen und Kerngruppen, die „sauerteig-artig“ in die Gesellschaft hinein wirken, sind zumindest spürbar.[33]

Hinzu kommt als Schwierigkeit, dass das Säkularisierungsparadigma in vielen Punkten zunehmend fragwürdig erscheint, denn mit den Worten des Wiener Publizisten Günther Nenning lässt sich karikierend festhalten: „Die Sehnsucht wächst, aber die Kirchen schrumpfen.“[34] So ist an die Stelle der Volkskirche mit Deutemonopol in Sinnfragen eine Vielzahl von weltanschaulichen Gruppierungen getreten, ein Markt der Sehnsüchte

30 Vgl. Paul M. Zulehner, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: A. Gerhards / B. Kranemann (Hgg.): Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2002 (= Erfurter Theologische Schriften 30), 16-24, bes. 16ff. Besonders die demoskopischen Untersuchungen Zulehners in Mittel- und Osteuropa belegen diese Tendenz: Paul M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel) Europas, Ostfildern 2000.

31 Vgl. Michael N. Ebertz, Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 7-15, 8ff. Vgl. vom selben Autor: Kirche im Gegenwind, Freiburg i. Br. ³1999, sowie: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne, in: B. Kranemann / E. Nagel u.a. (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. 1999, bes. 20ff.

32 Vgl. Sinus Sociovision/Medien Dienstleistungsgesellschaft (MDG) (Hgg.), Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, Heidelberg-München 2005.

33 Vgl. die Überlegungen von Klemens Richter zu den beiden möglichen Alternativen des „Gettos“ oder der „Wüste“ in: Klemens Richter, Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?, in: B. Kranemann u.a. (Hgg.): Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 11f. Siehe auch: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern! Tauferinnerung als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft, in: B. Kranemann / K. Richter u.a. (Hgg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 49-59, 49f. Sowie der Sammelband: Kranemann / Richter, Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000. Außerdem: Kranemann / Nagel, Heute Gott feiern, Freiburg i. Br. 1999.

34 Zitiert nach: Paul M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wortdurchfall, Ostfildern 1998, 15.

und Möglichkeiten, von außen kaum überschaubar, der jedoch die schrumpfende Kirche eher in die Depression und das selbstgewählte Ziel der inneren Emigration zu treiben scheint als missionarische Aufbrüche zu fördern.

Vor diesem, an dieser Stelle freilich nur kurz skizzierten Hintergrund, lässt sich eine Spannung beobachten zwischen einem mangelnden Taufbewusstsein, einer regelrechten Taufvergessenheit auf der einen Seite und dem theologisch begründeten Wunsch, das liturgische Gedächtnis der einen Taufe in den vielfältigen – teils regelmäßig gefeierten, teils vergessenen oder verborgenen – Feierformen zu stärken.[35]

Liturgische Feierformen der Tauferinnerung sollen dabei in anthropologischer Perspektive den getauften Menschen in seinen Sorgen, Glaubensanfechtungen und Nöten ernstnehmen, ihn in ekklesiologischer Perspektive stets aufs Neue der Eingliederung in den Leib Christi gewahr werden lassen, dessen Glied er in der Taufe geworden ist, und dabei gleichzeitig in soteriologischer Perspektive sowohl den ethischen Anspruch der Taufe als auch den Zuspruch des heilsschaffenden Gottes, der in der Taufe erfahren wird, zum Ausdruck bringen.[36]

---

35 Bzgl. der theologischen Implikationen des Taufbewusstseins vgl. besonders die Ergebnisse des historischen Teils von: Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 71-154. Reinhard Meßner benennt aus liturgie-systematischer Perspektive vier Thesen zur Stärkung des Taufbewusstseins: 1. Eine Stärkung des Taufbewusstseins ist nur durch eine veränderte Praxis der Feier der Initiation möglich, die von der unterschiedslosen Säuglingstaufe Abstand nimmt. 2. Die theologische Norm der Feier der Initiation ist die Erwachseneninitiation. 3. Die Taufe ist ein komplex zusammengesetztes Ritengefüge, „[...] das gerade als solches im Modus des Symbols die christliche, damit die wahrhaft menschliche Existenz zum Vorschein bringt." 4. Die Taufe markiert nicht nur den Beginn des Lebens, sondern bildet das Gesamt der christlichen Existenz ab, von der Geburt, über den Tod, bis hin zur Auferstehung. In: Reinhard Meßner, Taufgottesdienst und Menschenbild, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 16-25, hier 16f. Vgl. zu den möglichen Leitbildern eines solchen „taufbewussten Christen" in heutiger Zeit: Alois Schwarz, Ich bin getauft und Gott geweiht. Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 26-34; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Tauferinnerung in der Verkündigung des Kirchenjahres, Stuttgart 1996 (= Feiern mit der Bibel 2), 20ff.

36 Dabei liegen schon in den liturgischen Feierformen des Taufgedächtnisses selbst die drei Perspektiven – ekklesiologisch, anthropologisch, soteriologisch – zwar inhaltlich miteinander verbunden, jedoch oft genug in sehr unterschiedlich gewichteter Form vor. Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 71ff. Eine liturgie-systematische Reflexion über mögliche Formen des Taufgedächtnisses, die christliche Identitätsbildung befördern soll, wird hier die unterschiedliche Gewichtung der verschiedenen theologischen Perspektiven kritisch zu reflektieren haben, etwa wenn bei einer am Sonntagnachmittag gefeierten Kindertaufe die ekklesiologische Dimension nicht ausreichend deutlich werden mag, oder wenn durch die Krise des Bußsakramentes die mit dieser Form der Tauferinnerung aufs engste verbundene soteriologische Dimension nicht ausreichend zur Geltung kommt. Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, 210ff.

Bedenkt man, dass zu diesen Problemen, die bereits bei der Feier des Taufgedächtnisses innerhalb einer konkreten Konfession vorhanden sind, noch die Herausforderung der Ökumene tritt, welche die angesprochenen Fragestellungen, etwa was die Zugehörigkeit von Taufe und Eucharistie betrifft, zusätzlich anschärft, wird die Lage in der Tat höchst komplex.

Geboten erscheint zweierlei: zum einen die regelmäßige Feier von liturgischen Formen des Taufgedächtnisses, um so das Taufbewusstsein zu wecken, zu stärken und somit eine Taufspiritualität zu fördern, die wirklich das Leben eines Christen als ein Leben aus der Taufe begreift. Zum anderen bedarf die mystagogische Erschließung der Liturgie der christlichen Initiation selbst weiterer, intensiverer Bemühungen, denn bereits seit den Zeiten der frühen Kirche ist die Mitfeier der Taufe anderer inmitten der Gemeinde der primäre Ort des eigenen Taufgedächtnisses.

Franz-Peter Tebartz-van Elst fasst die Herausforderung der gegenwärtigen Liturgiekatechese angesichts eines geschwundenen Taufbewusstseins wie folgt zusammen: „In einer Gesellschaft, die zunehmend als nachchristlich erlebt wird, stellt sich dem einzelnen nach innen wie nach außen immer mehr die Frage: Was ist das spezifisch Christliche im Dialog mit und im Unterschied zu den gängigen Lebensentwürfen, die Menschen heute haben."[37] Er verweist darauf, dass in einer noch partiell volkskirchlich geprägten Situation, in der die Kindertaufe immer noch vorherrschendes Modell der Initiation ist, gerade bei heranwachsenden Kindern und Jugendlichen die Fragen nach der eigenen Identität als Christ zu einem späteren Zeitpunkt aufgegriffen werden müssen – so z.B. in der Form eines nachgeholten Katechumenats.[38]

Bei diesem Prozess der Identitätsfindung kann das liturgische Gedächtnis der Taufe eine zentrale Funktion bei der Weckung oder Stärkung des Taufbewusstseins ausfüllen. Allerdings ist Tebartz-van Elst sicherlich zuzustimmen, wenn er schreibt: „Identitätsbildung und -pflege braucht Eindeutigkeit und Wiederholung."[39]

Dabei kann es nicht darum gehen, jeweils neue Symbole zu „erfinden" oder möglichst kreativ neue Modelle zu entwickeln: Es sind die zentralen Symbole der Taufe, also zunächst und primär das Wasser, dann – sekundär – die Symbole der ausdeutenden Zeichen, wie die Salbungen mit Öl, das Licht (Taufkerze), das weiße Taufkleid, die im Mittelpunkt der Feier der Tauferinnerung stehen sollen. Diese zentralen Symbole können dann im Anschluss an die liturgische Feier auch mystagogisch/katechetisch erschlossen werden. Es ist aus liturgiewissenschaftlicher Sicht gerade

37 Franz-Peter Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern! Tauferinnerung als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft, in: B. Kranemann / K. Richter u.a. (Hgg.): Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 49-59, hier: 49.

38 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 49.

39 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 50.

im Rückblick auf die liturgie-katechetische Praxis der frühen Kirche erfreulich, dass sich hier ein Umdenkprozess anzubahnen scheint. Gerade im Hinblick auf die katechetische Vertiefung und Festigung der christlichen Identität als einem Leben aus Taufe und Eucharistie scheint die Bedeutung der Liturgie für die Weitergabe des Glaubens neu erkannt zu werden.[40]

Im Gegensatz zu einer der Feier der Liturgie vorausgehenden Katechese, wie heute noch landläufig üblich bei der Feier von Taufe und Firmung, wo die der Liturgie vorausgehende und diese vorbereitende Katechese oftmals einer Art möglichst unliturgischem „Trockenschwimmkurs" gleicht, setzt eine der Erfahrung der gefeierten Liturgie nachfolgende Katechese, verstanden als deren mystagogische Vertiefung, andere Akzente. Mit Tebartz-van Elst lässt sich pointiert sagen: Es geht hier nicht so sehr um das „Führwahrhalten", sondern um das „Gewahrwerden".[41] Das Gewahrwerden des in der Liturgie gefeierten Paschamysteriums, des Heilshandelns Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Dieses „Mysterium" gilt es auch, in den liturgischen Formen des Taufgedächtnisses feiernd zu vollziehen und anschließend mystagogisch zu erschließen.

Auch die „Manuskriptausgabe" der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" aus dem Jahr 2001 unterstreicht dies und betont deshalb die Bedeutung jener „Zeit der mystagogischen Vertiefung", die in der Regel vom Tauftermin in der Ostervigil bis Pfingsten andauern soll. Dort heißt es in der „Pastoralen Einführung" Nr. 276 zu den Zielen und Aufgaben dieser Phase: „In der Zeit der Mystagogie sollen die Neugetauften die Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus erfahren, das ihnen durch die Sakramente geschenkt wurde. Dazu können Gespräche über die Eindrücke gehören, die die Neugetauften bei der Feier der Eingliederung gemacht haben. Die Neugetauften werden zu einer Vertiefung dessen geführt, was sie in den Sakramenten empfangen haben. Diese Zeit bietet auch Hilfen an, wie das Christsein im Alltag gelebt werden kann." Die Reflexion der gefeierten Liturgie bietet also Hilfen an für eine *lex agendi*, ein Gesetz des Handelns „im Alltag".

Freilich ist die Feier des Taufgedächtnisses für jene, die die Taufe bereits als Kinder empfangen haben, noch einmal anders pastoral situiert. Hier kann eben nicht zurückgegriffen werden – wie dies auch die frühkirchlichen Mystagogischen Katechesen tun[42] – auf die bewegende und eindrucksvolle Feier der eigenen Initiation. Es ist nicht möglich, auf jenen

40 Vgl. etwa den Ansatz von D. Emeis, der Sakramentenkatechese konsequent als Symboldidaktik versteht: Dieter Emeis, Sakramentenkatechese, Freiburg i. Br. 1991, 24ff.

41 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 50.

42 Vgl. Martin Stuflesser / Stephan Winter, Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens, Regensburg 2004 (= Grundkurs Liturgie – Band 2), bes. 57ff.

wichtigsten Moment im Leben eines Christen zurückzugreifen[43], wenn dieser Moment mir, weil ich zu diesem Zeitpunkt ein unmündiges Kind war, nicht mehr erinnerlich ist.

Hinzu kommt, dass das Akquirierungs-Verhalten gegenüber kirchlichen Ritualen wie der Taufe, die als Schwellenriten verstanden wurden, bis in jüngere Zeit relativ konstant war, aber gerade in jüngster Zeit dramatischen Umbrüchen unterworfen ist. Michael Ebertz hat deutlich gemacht, dass die Kirche hier zunehmend unter einen Konkurrenzdruck mit anderen Anbietern solcher Rituale gerät. Eine Konsequenz, auf diesen Konkurrenzdruck zu reagieren, könnte es sein, „(...) dass die Kirche sich ganz nach den Bedürfnissen der Menschen orientiert."[44]

Dass hier christliche Symbolhandlungen zum Taufgedächtnis unter Umständen sogar für Außenstehende etwas Provozierendes haben können, muss nicht von Nachteil sein. Mag sein, um ein in den Medien besonders breit rezipiertes Beispiel aufzugreifen, dass das sich gegenseitige Bekreuzigen mit Wasser beim Abschlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentags 2003 vor dem Reichstag in Berlin seine tauftheologische Tiefendimensionen erst im Nachhinein, dank mystagogischer Vertiefung, oder im gläubigen Vollzug erschlossen hat.[45] Allein das positive Presse-Echo auf den Abschlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentags zeigt aber[46], dass Tebartz-van Elst zuzustimmen ist, wenn er schreibt: „Die Ganzheitlichkeit und die Stimmigkeit liturgischer Symbolhandlungen wird ausschlaggebend dafür sein, wie viel erste Fremdheit dann in nachchristlicher Gesellschaft sogar provozierend sein kann, um allmählich Einsicht als Innensicht zu finden."[47]

Wir möchten hier bewusst die Unterscheidung von Tebartz-van Elst aufgreifen, der betont, dass solche Symbolhandlungen, solche Riten des Taufgedächtnisses keineswegs auf Anhieb „verstehbar" sein müssen, wohl aber „nachvollziehbar", damit in regelmäßigem Nachvollzug und

43 Vgl. Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, 102.

44 Albert Gerhards, Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: Simul iustus et peccator. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hgg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg i. Br. 2001 (= Dialog der Kirchen, Bd. 11), 376-395, hier: 393.

45 Vgl. Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 43ff.

46 Vgl. den von H. Deyerl und F. Sauerteig im Auftrag von ÖKT, ZdK und DEKT zusammengestellten Pressespiegel, Nr. 21 vom 2.06.2003. Darin findet sich etwa ein Artikel aus der Leipziger Volkszeitung vom 2. Juni 2003 mit dem Titel: „Feiergottesdienst beschließt Ökumenischen Kirchentag", in dem es heißt: „Im Mittelpunkt des Festgottesdienstes stand eine Wasserzeremonie, bei der aus einem zentralen Taufbrunnen Krüge mit Wasser herumgereicht wurden. Die Teilnehmer konnten sich damit bekreuzigen oder benetzen. Die Zeremonie sollte die Gläubigen beider Konfessionen an eine wichtige Gemeinsamkeit erinnern: die Taufe. Symbolträchtiger Höhepunkt war, als sich Kock und Lehmann mit dem gereichten Wasser gegenseitig den Segen gaben." In: Pressespiegel, Nr. 21 vom 2.06.2003, 45.

47 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 53.

Mitvollzug die aktive, tätige Teilnahme (*actuosa participatio*[48]) erreicht und somit auch das Verständnis vertieft und damit das Taufbewusstsein gefestigt werden kann.[49]

Thetisch formuliert, scheint ja Liturgie gerade dann besonders „missionarisch" zu sein, wenn sie am stärksten bei sich ist, also das Paschamysterium Gottes in Jesus Christus feiert zum Heil der Welt – so ja schon in 1 Kor 14,25: „Wahrhaftig, Gott, ist bei Euch!" Kann es demnach sein, um mit den Worten von Albert Gerhards zu fragen, „(...) dass die christliche Liturgie mit einem solchen Anspruch nur begrenzt für die gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse taugt"?

Festzuhalten ist jedenfalls, dass es sowohl verschiedener Modelle der Feier der Initiation als auch verschiedener Modelle der mystagogischen Erschließung der Feier und somit auch verschiedener Modelle der Feier der Tauferinnerung bedarf. Es gibt hier nicht die eine, pauschale Lösung. Anzustreben ist demnach eine differenzierte Pastoral der Feiern der Eingliederung, die, um abschließend einige Beispiele zu nennen, für den Fall der Taufe Unmündiger einen nachgeholten Katechumenat vorsieht, die eine Form des Elternkatechumenats anbietet, bei der Feier der Eingliederung Erwachsener differenziert zwischen solchen, die zwar getauft sind, aber nie zum Glauben gekommen sind, und solchen, die zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben, aber (noch) nicht in die Kirche eingegliedert sind.

Das Taufbewusstsein kann nur gestärkt werden durch eine Feier der Initiationssakramente inmitten der Gemeinde und durch die regelmäßige Feier des Taufgedächtnisses verbunden mit der nachfolgenden mystagogischen Erschließung dieser liturgischen Feierformen in der jeweiligen Gemeinde.

Taufbewusstsein und christliche Identität hängen hier – gerade in einer als „nachchristlich" titulierten Gesellschaft – aufs engste zusammen: Die liturgische Feier des Taufgedächtnisses ist der Ort der stetigen Vergewisserung und Vertiefung dieses Taufbewusstseins. Dabei ist mit Albert Gerhards zu unterstreichen: „Solange die Kindertaufe noch der Regelfall des Beginns der Initiation sein wird, müssen verstärkt Formen individuellen und gemeinschaftlichen Taufgedächtnisses gepflegt werden."[50]

48 SC, Art. 14.

49 Tebartz-van Elst, Aus der Taufe den Glauben feiern, 53.

50 Gerhards, Die fortdauernde Wirksamkeit, 394. Vgl. hierzu auch: Albert Gerhards / Franz Rudolf Weinert, Wiederentdeckte Taufe? Tauferinnerung und -erneuerung als zentrales Anliegen der christlichen Kirchen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, in: Gottesdienst 33 (1999) 17-19, 18 f.

5. Ein Zeichen der Hoffnung: Gemeinsam die eine Taufe bekennen

Die hier aufgezeigten bereits erreichten Gemeinsamkeiten in einem ökumenischen Verständnis der Feier der Taufe und des Taufgedächtnisses sind wichtige Schritte auf dem Weg zur Einheit aller Getauften. So betont auch Papst Johannes Paul II. in *Ecclesia de Eucharistia*: „Wir müssen der heiligsten Dreifaltigkeit danken, weil es zu bedeutsamen Fortschritten und Annäherungen gekommen ist, die uns auf eine Zukunft hoffen lassen, in der wir den Glauben voll und ganz teilen." (Nr. 30) Denn hier gilt in besonderem Maße, was Papst Johannes Paul II. in *Ut unum sint* schreibt: „Durch den Ökumenismus wurde die Betrachtung von ‚Gottes großen Taten' (mirabilia Dei) um neue Räume bereichert, in denen der dreieinige Gott das Wirken der Gnade weckt: die Wahrnehmung, dass der Heilige Geist in den anderen christlichen Gemeinschaften tätig ist (...)." (Nr. 15)

In der einen Taufe wird „(...) ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (UR, Art. 22) begründet. Ja, die Taufe „(...) bildet die Grundlage der Gemeinschaft aller Christen, auch mit jenen, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen." (KKK 1271)

Deshalb ist es wichtig, auch in liturgischen Feiern das Gedächtnis der einen Taufe feierlich zu begehen.[51] Da die Feier der Taufe und Formen, in denen wir der Taufe erinnern, eine Einheit bilden[52], wird es auch im ökumenischen Kontext notwendig sein, solche Formen des Taufgedächtnisses häufiger feiernd zu begehen. Denn das Bewusstsein der eigenen Taufe und eines Lebens aus derselben soll und muss ein Fundament christlicher Existenz sein. Hier sind also zunächst zwei zentrale Ziele zu benennen, auf die es hinzuarbeiten gilt:

- Innerhalb der einzelnen Konfessionen wird es das Hauptanliegen sein müssen, zunächst einmal das Taufbewusstsein zu stärken: Hierzu sind regelmäßige Feierformen des liturgischen Taufgedächtnisses zu etablieren, die in angemessener Weise das in der Taufe begonnene Heilshandeln Gottes lobpreisend erinnern.
- In ökumenischer Perspektive sind regelmäßige ökumenische Feierformen der Tauferinnerung im ursprünglichen Wortsinn „fundamental": Diese Feierformen begehen feiernd das gemeinsame

51 Die ökumenische Feier des Taufgedächtnisses setzt hier, wie es das Beispiel des Schlussgottesdienstes beim Ökumenischen Kirchentag 2003 zeigt, noch einmal einen besonderen Akzent. Sie kann sowohl das Bewusstsein stärken für das gemeinsame „Mithineingenommensein" in das Paschamysterium Christi (SC, Art. 5), als auch dabei helfen, die konfessionellen Unterschiede auf der Basis einer in der Taufe schon erlangten Einheit aller Getauften zu überwinden.

52 Vgl. Martin Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, bes. 26 ff.

Fundament unserer christlichen Existenz im lobpreisenden Gedächtnis. Sie sind wichtige geistliche Erfahrungsorte auf dem Weg zur Einheit aller Christen, wenn wir uns dabei immer mehr der gemeinsamen Wurzeln in der einen Taufe auf unseren Herrn Jesus Christus bewusst werden.

In seinem „Wort zum Segen: Gabe und Sendung" bei der feierlichen Unterzeichnung der Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe schließt Kardinal Lehmann denn auch mit der Hoffnung: „Es ist ein großer Schatz, dass die Kirchen in hohem Maß trotz aller Trennungen das sakramentale Band der Einheit durch die Taufe erhalten haben. Alle Einheit geht aus der Taufe hervor. Aber es ist doch ein unvollkommenes Band der Einheit. Diese ist ausgerichtet auf ein weiteres Wachsen in das Maß der Fülle Jesu Christi (vgl. Eph 4,13). Dies fordert uns in ganz besonderer Weise heraus, in diesem Geist und in einer neuen Spiritualität der Taufe die Hindernisse zwischen uns zu überwinden und noch mehr wahre Einheit zu gewinnen. Dies ist die heilige Verpflichtung, mit der uns die Taufanerkennung entlässt."[53]

53 Der vollständige Text findet sich auf der Webseite der Deutschen Bischofskonferenz im Internet unter: http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01346/index.html

Burkhard Neumann

Die Taufe im ökumenischen Kontext

Eine systematische Perspektive

Die am 29. April 2007 von 11 Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Rahmen einer Ökumenischen Vesper im Dom zu Magdeburg unterzeichnete Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe stellt zweifelsohne einen wichtigen ökumenischen Schritt dar. Mit ihr ist eine Anregung verwirklicht, die bereits vor fünfundzwanzig Jahren das Lima-Dokument zur Taufe ausdrücklich empfohlen hatte[1] und die vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in der 1993 überarbeiteten Fassung des so genannten „Ökumenischen Direktoriums" ebenfalls aufgenommen wurde.[2] Mit diesem Akt tritt die sakramentale Grundlage der Ökumene als Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche noch einmal deutlich ins Bewusstsein und erinnert die Kirchen daran, dass sie sich „*unumkehrbar*"[3] auf diesen Weg zur Einheit hin gemacht haben. Diese gemeinsame Grundlage wird vor allem in der *Wechselseitigkeit* der Anerkennung der Taufe deutlich, durch die sich die jeweiligen ökumenischen Partner in dieser Frage auf Augenhöhe oder, um mit dem II. Vatikanischen Konzil zu sprechen, „*pari cum pari*"[4] begegnen.

Allerdings haben nicht alle Mitgliedskirchen der ACK diesen Schritt mitgehen können. Dass die aus dem Täufertum des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen, die diese Erklärung aufgrund ihres Taufverständnisses nicht unterzeichnen konnten, dennoch ein Grußwort zu diesem Gottesdienst gesprochen haben, spricht für das positive Klima

1 Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument"): Taufe, in: DwÜ 1, 549-557, hier Nr. 15: „Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären."

2 Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993, Bonn 1993 (VApS 110), Nr. 94: „Sehr dringlich wird empfohlen, dass der Dialog über die Bedeutung und die gültige Feier der Taufe zwischen den Autoritäten der katholischen Kirche und denen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf den Ebenen der Diözese oder der Bischofskonferenzen stattfindet. Auf diese Weise wäre es möglich, gemeinsame Erklärungen über die gegenseitige Anerkennung der Taufen abzugeben"; ebenso W. Kardinal Kasper, Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, 49f.

3 Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995. Hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (VApS 121), Nr. 3.

4 UR 9.

im Umgang der Kirchen miteinander, das wesentlich durch die ACK als dem Forum der multilateralen Ökumene in Deutschland geprägt worden ist.[5] Zugleich wird dadurch aber auch deutlich, dass eine systematische Behandlung der Taufe im ökumenischen Kontext beides wahrnehmen muss, zum einen die ökumenische Dimension dieses Sakraments, zum anderen aber auch die kontroverse und noch zwischen den Kirchen stehende Dimension der Taufe.[6] Die Taufe ist in diesem Sinne sowohl das Sakrament der Ökumene wie auch ein zentrales ökumenisches Problem. Im Folgenden sollen, aufbauend auf dem biblischen Zeugnis zur Taufe, diese beiden Aspekte näher dargestellt und abschließend auf ihre Herausforderung für die katholische Theologie befragt werden. Dies geschieht zum einen auf der Grundlage der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, weil dessen vertiefte Reflexion auf das eigene kirchliche Selbstverständnis und die damit verbundene Wahrnehmung der gemeinsamen Taufe als Grundlage des Glaubens zu ihrem breiten ökumenischen Engagement geführt haben. Zum anderen wird das Lima-Dokument über die Taufe berücksichtigt weil dieser Text das zentrale Dokument zur Taufe im ökumenischen Kontext darstellt, das bis heute immer noch maßgebend Gemeinsamkeiten und Differenzen deutlich macht und das trotz aller Diskussionen und Stellungnahmen wohl noch einer wirklichen Rezeption durch die Kirchen harrt.[7]

1. Was ist die Taufe?

Nach allgemeiner christlicher Überzeugung stellt die Taufe das erste und grundlegende sakramentale Zeichen des Christseins dar. Wie die Schriften des Neuen Testaments zeigen, hat die Kirche von Anfang an den Ritus der Wassertaufe „auf den Namen Jesu" (Apg 2,37f.; 8,16;

5 Neben den genannten Kirchen haben auch die Koptisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland die Erklärung nicht unterzeichnet. Auf die dieser Entscheidung zugrunde liegenden ekklesiologischen Gründe kann hier nicht genauer eingegangen werden.

6 Vgl. dazu u.a die Beiträge in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn – Stuttgart 2005; ferner: Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, hrsgg. v. M. Kappes / E. Spiecker, Kevelaer-Bielefeld 2003.

7 Vgl. zu Lima grundsätzlich R. Frieling, Zwischen Rezension und Rezeption. Wie gehen wir nach „Lima" mit Konvergenzen um?, in: Cath(M) 61 (2007) 98-113; zum Dokument über die Taufe vgl. u.a. E. Geldbach, Taufe, Göttingen 1996 (BenshH 79; Ökumenische Studienhefte, Bd. 5), 138-150; zur Auswertung der offiziellen kirchlichen Stellungnahmen vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt a. M.-Paderborn 1990; zu den freikirchlichen Antworten auf Lima vgl. J. Oeldemann, Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Seite, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 191-214.

vgl. 1 Kor 1,13-15) bzw. auf den Namen des dreifaltigen Gottes (vgl. Mt 28,18-20) praktiziert und in diesem Ritus „das Eingangstor und die Grundlage des gesamten Christseins“[8] gesehen. Diese Praxis führte sie auf einen Auftrag des auferstandenen und erhöhten Herrn zurück (vgl. Mt 28, 18-20; Mk 16,15-16), und sie sah in der Taufe Jesu durch Johannes am Jordan bereits den Grund dafür, dass dieses Zeichen, christologisch vertieft und gefüllt, nun das sakramentale Zeichen des Christseins, des neuen Lebens unter der Herrschaft Gottes werden konnte. Die historischen Fragen bezüglich der „Einsetzung“ der Taufe durch Jesus Christus müssen hier nicht genauer behandelt werden. Angeregt durch die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese hat die heutige Theologie den Begriff der „Einsetzung der Sakramente“ grundsätzlich neu bedacht und dabei im Blick auf die Taufe herausgearbeitet, dass sie im gesamten Heilsgeschehen Jesu Christi verwurzelt ist und darum nicht auf ein ausdrückliches Stiftungswort Jesu zurückgehen muss.[9] Der Katholische Erwachsenen-Katechismus fasst diesen Sachverhalt darum zu Recht mit folgenden Worten zusammen: „Die christliche Taufe ist also vorbereitet im Alten Testament, grundgelegt in Jesu eigener Taufe, sie schöpft ihre Kraft aus Tod und Auferweckung Jesu wie aus der Sendung des Geistes, und sie wird gespendet im Auftrag und in der Vollmacht des auferstandenen und erhöhten Herrn.“[10]

Diese eine Wirklichkeit der Taufe wird im Neuen Testament in einer Fülle von Bildern und Modellen dargestellt, die alle von verschiedener Seite her versuchen, den Christen das unausschöpfbare Mysterium der Taufe zu verdeutlichen. In Anlehnung an die entsprechende Darstellung des Lima-Dokuments[11] lassen sich folgende Aspekte unterscheiden:

(1) „Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi“.[12] Damit wird die zentrale Aussage des Paulus zur Taufe in Röm 6,3-11 zusammengefasst (vgl. auch Eph 2,4-6; Kol 2,12 f.). Wer getauft wird, der erhält Anteil am Tod Jesu. Er stirbt dadurch der Sünde und ersteht zum neuen Leben in Christus. „Der Gläubige ist durch den sakramentalen Akt des rituellen Eintauchens Christus Jesus gleich geworden, ihm, der sich frei in Tod und Grab versenkte; daraus empfängt nun der Glaubende ein neues Leben. Es ist das Leben der Auferstehung und muss sich jetzt Tag für Tag im ‘Tod für die Sünde’ und im ständig wachsenden ‘Leben für Gott’ verwirklichen.“[13] Diese enge Beziehung zu Christus kann

8 Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band I: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsgg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 330.

9 Vgl. Lima-Dokument Nr. 1: „Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt“.

10 Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 330f.

11 Vgl. Lima-Dokument Nr. 2-7.

12 Nr. 2.

13 J. M. R. Tillard, Das sakramentale Handeln der Kirche, in: P. Eicher (Hrsg.), Neue Summe Theologie Bd. 3: Der Dienst der Gemeinde, Freiburg i. Br. 1989, 239-304, hier

auch mit dem Bild des „Anziehens Christi" beschrieben werden (Gal 3,27; Röm 13,14). Hier wird zugleich der ebenfalls besonders von Paulus betonte Aspekt deutlich, dass die Taufe als Gabe Gottes auch Aufgabe ist, dass aus dem göttlichen Indikativ der entsprechende Imperativ zu einem Leben gemäß der empfangenen Taufe folgt.

(2) „Die Taufe, die Christen zu Teilhabern am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung macht, schließt Sündenbekenntnis und Bekehrung des Herzens in sich."[14] Die Taufe ist sakramentales Zeichen jener Umkehr, zu der Jesus in seiner Botschaft aufruft (vgl. Mk 1,15). In der Taufe werden dem Christen die Sünden abgewaschen (vgl. Apg 22,16; 1 Kor 6,11; Hebr 10,22; 1 Petr 3,21), empfängt er die Rechtfertigung allein aus Gnade und wird er von Gott geheiligt. Dieses Neuwerden des Sünders kann darum auch als Wiedergeburt bezeichnet werden (vgl. Joh 3,5; Tit 3,5; 1 Petr 1,3.23). Der Getaufte ist damit hineingenommen in das Leben Gottes, er ist sein Kind und darf diesen Gott „Abba - Vater" nennen (vgl. Röm 8,15f.; Gal 4,6; 1 Joh 3,1f.).[15]

(3) All dies geschieht durch das Wirken des Geistes Christi (vgl. Röm 8,9-17; Tit 3,5-7; Hebr 6,1-6). Die Taufe ist wesentlich pneumatologisch zu verstehen, als Gabe des Geistes, der das Angeld der in Christus für uns vollzogenen Erlösung ist (vgl. Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30), der die Gläubigen stärkt und sie zu einem Leben aus dem Glauben befähigt.

(4) Der Geist verbindet die Gläubigen also mit Jesus Christus und lässt sie teilhaben an seinem Leben. Er gliedert sie ein in seinen Leib (1 Kor 12,13). Indem die Taufe die Gläubigen so mit Christus verbindet, gliedert sie zugleich ein in die Gemeinschaft der Kirche. „Eingliederung in Christus und Eingliederung in die Kirche können in der Taufe nicht voneinander getrennt werden. Der Glaubende wird in einem einzigen und unteilbaren Vorgang Glied Christ und Glied des Leibes Christi, also der einzigen Kirche Gottes."[16] Diese Zugehörigkeit zum Leib Christi begründet zugleich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und damit die gemeinsame Würde vor Gott (vgl. 1 Petr 2,9), denn durch die Taufe ist der Christ zu einem Glied des neuen Gottesvolkes geworden, das als Ganzes teilhat am Priestertum Jesu Christi. Die Taufe führt somit die Christen „in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte".[17]

259.

14 Lima-Dokument Nr. 4.

15 Die Lehre von der Erbsünde, deren ausdrückliche Berücksichtigung im Lima-Dokument die offizielle Katholische Stellungnahme bedauert (vgl. Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt". Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987 [VApS 79] 18f.), ist sachlich in diesen beiden ersten Aspekten der Taufe impliziert.

16 J. M. R. Tillard, Das sakramentale Handeln der Kirche, 265.

17 Lima-Dokument Nr. 6.

(5) Die Taufe ist schließlich „ein Zeichen des Reiches Gottes und des Lebens der zukünftigen Welt“[18]. Die in der Taufe geschenkte Gabe ist eine eschatologische Gabe, die die irdischen Grenzen überschreitet, weil und insofern sie Gabe des Auferstandenen ist, der durch seinen Geist den Glaubenden Anteil an seinem Leben in Gott schenkt. Diese eschatologische Gabe wird dem Menschen aber gegeben unter irdischen Zeichen und Worten, und sie erschließt sich nur dem, der daran glaubt. In dieser Spannung drückt sich somit die grundlegende Spannung christlicher Existenz aus, die in der Zeit der Vollendung jenes Heils entgegengeht, das ihr im Heiligen Geist bereits geschenkt ist.

Alle diese Aspekte der Taufe meinen selbstverständlich ein und dieselbe Wirklichkeit. Da diese Wirklichkeit in der Teilhabe am Heilsmysterium des dreieinigen Gottes besteht, ist sie letztlich so unausschöpfbar wie dieses Mysterium selbst. Das Wesen der Taufe erschließt sich nur dem, der sich glaubend der Offenbarung Gottes öffnet und sich der bleibenden Vorgegebenheit des Tuns Gottes und seiner Offenbarung bewusst bleibt.

2. Taufe und Glaube

Dass Taufe und Glaube zusammengehören, ist Bekenntnis aller christlichen Kirchen, die die Taufe praktizieren. Die Taufe wirkt nicht automatisch, sondern sie bewirkt nur dann das, was Gott durch sie schenken will, wenn sie im Glauben (der selbst wiederum eine Gabe Gottes ist) angenommen wird. Der Zusammenhang von Glaube und Taufe wird vom II. Vatikanischen Konzil im Blick auf die Sakramente so formuliert, dass die Sakramente und dementsprechend auch die Taufe den Glauben nicht nur voraussetzen, sondern ihn auch nähren, stärken und anzeigen und deshalb „Sakramente des Glaubens“[19] heißen. Wenn die Sakramente den Glauben *voraussetzen*, dann bedeutet das, dass ein *fruchtbarer* Empfang der Sakramente (so die katholische Sprachweise) nur dann möglich ist, wenn sie im Glauben empfangen werden. Dementsprechend orientiert sich das dogmatisch bis in die Gegenwart prägende Verständnis der *Taufe* auch auf katholischer Seite an dem Weg eines Menschen, der zum Glauben findet und der als innere Konsequenz dieses Glaubens die Taufe empfangen möchte. Das wird besonders deutlich im Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient, das bei seiner Schilderung des Rechtfertigungsgeschehens trotz einer Jahrhunderte langen Praxis der Kindertaufe ganz selbstverständlich von diesem Modell ausgeht, d.h. vom Modell eines Erwachsenen, der durch die Gnade Gottes zum Glauben findet und als innere Konsequenz

18 Nr. 7.

19 SC 59; vgl. B. Neumann, Die Taufe als Sakrament des Glaubens, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 71-89.

dieses Glaubens zur Taufe geführt wird.[20] Die Frage nach dem Glauben des Täuflings bzw. bei der Kindertaufe stellvertretend für ihn nach dem Glauben der Eltern und Paten ist darum selbstverständlicher Bestandteil des katholischen Taufritus.

Andererseits geht die Lehre von der Taufe ebenso selbstverständlich davon aus, dass dem Täufling in der Taufe die *Gnade des Glaubens geschenkt* wird. Die Taufe ist Sakrament des Glaubens nicht nur dadurch, dass sie den Glauben voraussetzt, sondern auch in der Weise, dass in ihr dem Getauften dieser Glaube in neuer Weise geschenkt wird. Denn mit der Taufe beginnt der ausdrückliche Weg als Christ, d.h. als jemand, der eingebunden ist in die Gemeinschaft des Leibes Christi, die Kirche, und der dieses Leben aus dem Glauben nun im Alltag umsetzen muss. Dementsprechend gilt: „Nicht nur der Glaube führt zur Taufe, auch die Taufe begründet je neuen Anfang im Glauben."[21] Dieser Aspekt der Taufe zeigt sich besonders deutlich beim katholischen Ritus der Erwachsenentaufe. Bei der Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche beginnt die (in Ausnahmefällen mögliche) Kurzform der Tauffeier mit einem Dialog des Priesters oder Diakons mit dem Taufbewerber, der zunächst gefragt wird: „Was erbitten Sie von der Kirche Gottes?" Seine Antwort lautet: „Den Glauben." Darauf folgt die Frage: „Was gewährt Ihnen der Glaube?" und die Antwort des Bewerbers: „Das ewige Leben."[22] Hier wird also zum einen von der Kirche der *Glaube* erbeten, der so als Inbegriff des Christseins verstanden wird. Zum anderen wird in diesem Dialog deutlich, dass der Weg zur Taufe zwar auch bereits ein Weg zum und im Glauben war, und dass dennoch dieser Glaube im Sakrament der Taufe auf eine neue und vertiefte Weise von Gott *geschenkt* wird. Mit dieser hier nur angedeuteten Spannung im Verständnis der Taufe als Sakrament des Glaubens hängen natürlich eine Reihe ökumenischer Anfragen zusammen, auf die noch genauer eingegangen wird. Zunächst aber soll, auf der Basis des bisher Gesagten, die Bedeutung der Taufe für die Ökumene deutlich gemacht werden.

---

20 Vgl. DH 1520-1550.

21 W. Kasper, Glaube und Taufe, in: ders. (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 129-159, hier: 149.

22 Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsgg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. Br. 1994, 154.

3. Die Taufe als ökumenisches Sakrament

Wenn die Taufe Sakrament des Glaubens ist, d.h. ein Sakrament, das den Glauben ebenso voraussetzt wie es ihn bewirkt (in jener letztlich nicht auflösbaren Spannung, die das gesamte christliche Verständnis vom Handeln Gottes und von der Antwort des Menschen darauf kennzeichnet), dann ist in der Anerkennung der Taufe anderer Kirchen immer schon die grundlegende Verbundenheit im Glauben mit ausgesagt. Denn wenn Glaube und Taufe zusammengehören, dann kann die Anerkennung der Taufe nur möglich sein im Blick auf eine grundlegende Gemeinsamkeit im Glauben. Insofern gilt, dass die Gemeinschaft durch die Taufe „letztlich eine fundamentale Gemeinsamkeit im wahren Glauben sein muss, die vor der begrifflich objektivierten Glaubenseinheit liegt."[23]

Dementsprechend müssen dann aber auch die *Kirchen*, in denen diese Taufe erfolgt, bei allen noch vorhandenen Unterschieden grundsätzlich in ihrer Kirchlichkeit anerkannt werden.[24] Diesen Schritt hat das II. Vatikanische Konzil getan, wenn es davon ausgeht, dass die Taufe „ein sakramentales Band zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind",[25] begründet, das, wie die katholische Stellungnahme zum Lima-Dokument ausdrücklich sagt, „stärker ist als alles, was sie voneinander trennt."[26] Durch die Taufe sind die nichtkatholischen Christen „gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt".[27] Man kann diesen Wechsel in der Perspektive, den das Konzil hier formuliert, gar nicht deutlich genug hervorheben. Indem das Konzil das gemeinsame Erbe des Glaubens betont und indem es die wirkliche Verbundenheit aller Christen in und durch Jesus Christus hervorhebt, wie sie in der Taufe bezeichnet und bewirkt wird, nimmt es die nichtkatholischen Christen an erster und grundlegender Stelle als Schwestern und Brüder in Christus wahr und betrachtet sie eben nicht mehr als Irrgläubige bzw. vom wahren Glauben Abgefallene, eine Perspektive, wie sie in der vorkonziliaren Ekklesiologie im Vordergrund stand. Dieser Wandel in der Perspektive oder besser, diese vertiefte Wahrnehmung der geistlichen Wirklichkeit der Taufe ermöglichte der katholischen Kirche einen neuen

23 H. Wagner, Taufe, in: HÖ III/2, 148-153, hier: 148.

24 Auf die vor allem durch von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichten „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" vom 29.06.2007 wieder angestoßene Debatte um das katholische Kirchenverständnis und seine Sicht der nichtkatholischen Kirchen kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden. Ich verweise nur auf das Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann „Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von der Kirche" bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.2007 in Fulda. Der Text ist zugänglich unter www.dbk.de.

25 UR 22.

26 Eine katholische Stellungnahme, 17.

27 UR 3; vgl. LG 15.

Umgang mit den nichtkatholischen Christen und mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in denen diese Christen ihren Glauben leben. Auf dieser Grundlage aufbauend war es dem Konzil möglich, sich offiziell der ökumenischen Bewegung anzuschließen, und ebenso war es auf dieser Grundlage möglich, im Bereich der Ökumene nicht nur in der Praxis zusammenzuarbeiten, sondern auch mit den anderen Kirchen in einen wirklichen theologischen Dialog zu treten und vor allem auf der geistlichen Ebene, d.h. in Gebet und Gottesdienst, diese wirkliche Verbundenheit miteinander zum Ausdruck zu bringen.[28] Papst Johannes Paul II. hat deshalb zu Recht in seiner Ökumene-Enzyklika aus dem Jahr 1995 die von ihm so genannte „wiederentdeckte Brüderlichkeit"[29] als den ersten und wichtigsten Ertrag der Ökumene bezeichnet, weil sie die Grundlage der ökumenischen Bewegung darstellt und damit die Verpflichtung deutlich macht, auf diesem Weg der Ökumene weiter zu gehen.

Dass diese gemeinsame Verbundenheit in der Taufe nicht bedeutet, dass alle anderen Differenzen zwischen den Kirchen damit behoben wären, zeigt sich nicht nur an der offenkundigen Tatsache, dass es diese Differenzen weiterhin gibt, sondern lässt sich auch theologisch einsichtig machen, da nach katholischem Verständnis die Taufe zwar das grundlegende Sakrament des Christseins darstellt, aber nur den *ersten* sakramentalen Schritt auf dem Weg der Initiation, d.h. der Hineinführung in die volle Gemeinschaft mit der Kirche darstellt, die durch die Firmung und die Eucharistie vollendet wird. Die Taufe ist in diesem Sinne der *Beginn* eines Weges, der erst in der Feier der Eucharistie seine Vollendung findet.[30] Analog kann man darum sagen, dass die wechselseitige Anerkennung der Taufe die von Gott gegebene Grundlage des gemeinsamen Weges der Ökumene zum Ausdruck bringt, der seine Vollendung in der gemeinsamen Feier der Eucharistie findet, in der die wiederhergestellte volle Kirchengemeinschaft sakramental dargestellt wird. Dabei stellt gerade diese in der Taufe gegebene reale Verbundenheit der Christen untereinander den entscheidenden Beweggrund dafür dar, die Einheit und Verbundenheit im Leib Christi auch als sichtbare Einheit der Kirche deutlich werden zu lassen. Das Lima Dokument hält darum zu Recht fest: „Die Notwendigkeit, die in der Taufe begründete Einheit wiederzugewinnen, gehört zum Zentrum der ökumenischen Aufgabe und ist entscheidend für die Verwirklichung echter Partnerschaft innerhalb der christlichen Gemeinschaften."[31]

---

28 Man vergleiche nur die vorkonziliaren Aussagen zur *communicatio in sacris* (vgl. H. Schauf, Art. *Communicatio in sacris*, in: LThK2 3 [1959], 24-26) mit den Aussagen des Konzils in UR 8 und vor allem der nachkonziliaren Dokumente zu den Möglichkeiten der Gemeinschaft im geistlichen Tun, etwa im Ökumenischen Direktorium, Nr. 92-160.

29 *Ut unum sint*, Nr. 41f.

30 Vgl. UR 22.

31 Lima-Dokument, Nr. 6 (551f.).

4. Die Taufe als Problem der Ökumene

Aus katholischer Sicht neigt man dazu, aufgrund dieser Aussagen des II. Vatikanischen Konzils die Taufe als ein ökumenisch unproblematisches Sakrament zu verstehen. Spätestens dann aber, wenn man Kirchen oder Gemeinden begegnet, die nur oder überwiegend die so genannte „Gläubigen- oder Erwachsenentaufe" praktizieren, entdeckt man, dass auch im Verständnis der Taufe noch eine Reihe von ökumenischen Fragen enthalten sind. Am deutlichsten wird dies im Umgang mit jenen aus dem Täufertum stammenden Kirchen, die strikt jede Form einer Kinder- oder Säuglingstaufe ablehnen. Zwar gibt es auch Freikirchen, die eine offenere Praxis haben, weil sie die Kindertaufe dann anerkennen, wenn der Betreffende sich in seinem Gewissen daran gebunden fühlt, d.h. sie als seine Taufe empfindet, aber dennoch vertreten auch diese Kirchen die Ansicht, dass die Taufe der Sache nach als Taufe eines bereits zum Glauben gekommenen praktiziert werden muss.

Das Problem, das sich hier stellt, besteht zunächst in der Auslegung der *Bibel*. Fraglos geht das Neue Testament in der Regel davon aus, dass Menschen getauft werden, die bereits zum Glauben gefunden haben. Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe von Bibelstellen, die zumindest die Möglichkeit einer Taufe auch nichtglaubender bzw. nichtmündiger Menschen nahe legen, die so genannten *Oikos*formeln, in denen von der Taufe eines ganzen Hauses die Rede ist (vgl. Apg 16,33; 1 Kor 1,16). Die intensiven Debatten, die um die entsprechenden Schriftstellen geführt worden sind, haben aber wohl nur gezeigt, dass die Frage nach der Legitimität der Kindertaufe nicht allein auf der Grundlage des biblischen Materials gelöst werden kann.[32] Die Frage, um die es hier geht, ist vielmehr die Frage nach der Legitimität der *Tradition*, d.h. der geschichtlichen Entwicklung der eigenen Taufpraxis und ihrer Verbindlichkeit.[33] Die meisten christlichen Kirchen gehen davon aus, dass die Praxis der Kindertaufe, die sich etwa ab dem 4./5. Jahrhundert n. Chr. endgültig durchgesetzt hat, dogmatisch legitim ist und von daher weitergeführt werden kann. Diejenigen Freikirchen, die diese Praxis ablehnen, halten dagegen ihre eigene Tradition für verbindlich. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition erweist sich also auch an diesem Punkt als eine

32 Vgl. W. Klaiber, Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 11-28, hier 17f. Das Lima-Dokument Nr. 11 stellt darum zu Recht fest: „Die Möglichkeit, dass zur neutettamentlichen Zeit auch die Kindertaufe praktiziert worden ist, kann nicht ausgeschlossen werden. Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist jedoch die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis."

33 Vgl. J. Oeldemann, Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? 214; R. Gebauer, Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 225-239; hier: 225-227; 238f.

der zentralen Fragen des ökumenischen Dialogs.

Damit zusammenhängend ist die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe auch eine Frage nach dem Wesen oder dem Verständnis eines *Sakraments*. Nach Auffassung der meisten Kirchen ist ein Sakrament untrennbar beides, Zeichen *und* Instrument der Gnade Gottes. Wird das Sakrament nun *primär* als *Zeichen* verstanden, d.h. als Ausdruck des Glaubens des Menschen, als Zeichen seines Bekenntnisses zu Gott, dann steht vor allem der persönliche Glaube des Menschen, wie er sich etwa in der Bekehrung zu Christus und der Annahme des Evangeliums äußert, im Vordergrund. Diese Position, bei der die Sakramente stärker Zeichen sind und weniger Instrument oder Mittel der Gnade, dürfte bei jenen Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, vorherrschend sein. Demgegenüber betonen diejenigen Kirchen, die eine Kindertaufe praktizieren, stärker den Aspekt des *Gnaden- oder Heilsmittels*. Hier ist das Sakrament vorwiegend ein Mittel der göttlichen Gnade, an dem gerade deutlich wird, dass Gottes Gnade an erster Stelle steht und nur diese Gnade den Glauben und damit die Antwort des Menschen möglich macht. In der Praxis der Kindertaufe kommt aus dieser Perspektive die grundsätzliche Vorgegebenheit der Gnade Gottes vor allem menschlichen Tun zum Ausdruck.

Aus diesen unterschiedlichen Positionen ergeben sich natürlich *unterschiedliche Gewichtungen* der Taufe. Denn wenn der Aspekt des *Bekenntniszeichens* im Vordergrund steht, kann das zu einer Position führen, bei der der christliche Glaube zumindest grundsätzlich auf dieses Sakrament auch verzichten könnte, weil das Entscheidende die Gnade des Glaubens und nicht das Sakrament der Taufe wäre. Steht andererseits der Aspekt der Taufe als *Werkzeug der Gnade* im Vordergrund, dann wird damit deutlich, dass der Glaube wesentlich angewiesen ist auf die Taufe und dass die Taufe in diesem Sinne das notwendige Sakrament des Christseins darstellt. Aber wenn diese Taufe vor allem in der Form der Kindertaufe praktiziert wird, dann stellt sich natürlich die von den täuferischen Freikirchen immer wieder erhobene Frage, welche Rolle der persönliche Glaube in diesem Geschehen spielt und wie in dieser Form der Taufe deutlich wird, dass solcher Glaube nicht aus dem Sakrament ausgeschlossen werden darf. Damit sind eine Reihe zentraler Fragen angesprochen, die nicht nur die Beziehungen zwischen den Kirchen betreffen, sondern die die Kirchen selbst noch einmal zur Besinnung auf ihre je eigene Tauftheologie und Taufpraxis auffordern. In diesem Sinne sollen abschließend einige Fragen genant werden, die sich durch die ökumenische Diskussion über die Taufe für die katholische Theologie (und wohl nicht nur für sie) stellen.

5. Die ökumenische Diskussion um die Taufe als Anfrage an die katholische Theologie

Natürlich ist die Frage der Kindertaufe zunächst einmal eine *pastorale* Frage, d.h. die Frage danach, wie ernst man als Kirche die Verantwortung für die als Kinder Getauften nimmt, damit sie zu einer persönlichen Annahme der in der Taufe von Gott geschenkten Gnade geführt werden. Das bleibt auch und gerade dann eine Frage, wenn man umgekehrt wahrnimmt, dass sich innerhalb der Freikirchen durchaus ähnliche Fragen stellen im Blick auf die verschiedenen Formen des kirchlichen Unterrichts oder der kirchlichen Wegbegleitung hin zu einem verantworteten Glauben, der dann um die Taufe bittet.

Es ergeben sich aber auch Fragen *dogmatischer Art*, deren Relevanz es wohl deutlicher als bisher wahrzunehmen gilt.[34] Denn was bedeutet es, wenn das Konzil von Trient, wie schon erwähnt, in seinem Dekret über die Rechtfertigung ganz selbstverständlich vom Weg eines *Erwachsenen* ausgeht, der zum Glauben und dann zur Taufe kommt? Bedenkt man zudem, dass sich der Ritus der Kindertaufe bis zum II. Vatikanischen Konzil und der daraus erwachsenen Liturgiereform an dem Ritus der Erwachsenentaufe orientiert hat, dann wird erst recht deutlich, dass die Erwachsenentaufe gleichsam den *dogmatischen Normalfall* der Taufe darstellt, so dass der über Jahrhunderte währende soziologische Normalfall der Kindertaufe „theologisch gesehen einen Sonderfall"[35] darstellt. Um dies zu verstehen wird man den Zusammenhang von Erbsünde und Taufe beachten müssen. Sicherlich nicht ausschließlich, aber wohl in der konkreten Vorstellung vorherrschend war die Praxis der Kindertaufe von der Überzeugung geprägt, dass jedes Kind, das im Stand der Erbsünde stirbt, nicht das übernatürliche Heil erlangen kann, sondern allenfalls eine natürliche Seligkeit. Nicht umsonst bildet bei Augustinus die Tatsache, dass die Taufe gespendet wird zur Vergebung der Sünden, ein wesentliches Argument für seine Erbsündenlehre.[36] Wenn die Kindertaufe legitim ist, die Säuglinge aber noch keine persönlichen Sünden begangen haben, kann, so seine Schlussfolgerung, die Sünde, die vergeben wird, nur die Erbsünde sein. Wenn man nun bedenkt, wie sehr Augustinus

34 Vgl. zum Folgenden W. Thönissen, Tauftheologie und Taufpraxis. Theologische Begründung und pastorale Bedeutung der Erwachsenen- und der Kindertaufe, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, 113-134.

35 Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastoralkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993 (ADBK 109), 53.

36 Vgl. F.-J. Nocke, Spezielle Sakramentenlehre I. Taufe, in: Handbuch der Dogmatik, hrsgg. v. Th. Schneider, erarbeitet von B. J. Hilberath u.a., Bd. 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf ^{2}2002, 242f.

mit seinen Gedanken die Erbsündenlehre der westlichen Kirche geprägt hat, dann kann sein Einfluss auch an diesem Punkt wohl kaum überschätzt werden. Hier hat in der gegenwärtigen Theologie, auch durch die stärkere Wahrnehmung der Tradition der griechischen Kirchenväter und von ihr her der Kirchen der Orthodoxie, ein Wechsel in der Perspektive stattgefunden, der auch neue Fragen nach dem Verständnis der Taufe stellt. Zum einen hat die theologische Debatte um das Verständnis der so genannten „Erbsünde" deutlich herausgearbeitet, dass die „Erbsünde" nur in einem analogen Sinne als „Sünde" bezeichnet werden kann. Sie meint kein dem Einzelnen zurechenbares Nein zu Gott, sondern ein Hineingeborenwerden in und ein Geprägtwerden durch eine von vornherein unheile, d.h. von der Sünde geprägte Welt. Zum anderen ist der westlichen Theologie der allgemeine Heilswille Gottes neu bewusst geworden und damit das Vertrauen auf den Gott, der auch durch die von der Sünde geprägten Lebensbedingungen die Menschen zum Heil führen kann und will. Damit ist an die Stelle der Sorge um das ewige Schicksal der ungetauften Kinder die Hoffnung auf Gott getreten. Der Katechismus der katholischen Kirche macht zwar keine endgültige Aussage über das Schicksal dieser Kinder, aber er hebt deutlich hervor, dass die Kirche diese Kinder, wie im Begräbnisritus deutlich wird, Gottes Barmherzigkeit anvertraut.[37] Damit ist aber die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe in einen neuen Zusammenhang gestellt, der theologisch noch weiter zu bedenken ist, und dies ausdrücklich in einem ökumenischen Rahmen, der die verschiedenen kirchlichen Traditionen mit aufnimmt und in ein Gespräch miteinander bringt.

Das Thema der Taufe steht damit weiterhin auf der Tagesordnung der Ökumene. Die Herausforderung für die Kirchen, die durch die Taufe gegebene Verbundenheit in Christus sichtbar darzustellen, wird durch den Akt der wechselseitigen Anerkennung der Taufe, wie er in Magdeburg geschehen ist, ebenso deutlich wie die Aufgabe, gemeinsam die vorhandenen und z.T. noch kirchentrennenden Differenzen im Verständnis der Taufe theologisch verantwortet anzugehen, damit dieses Sakrament immer mehr das werden kann, was es seinem Wesen nach sein soll: das von Gott gegebene Heilszeichen der Verbundenheit aller Christen in dem einen Leib Jesus Christi.

37 Vgl. KatKK Nr. 1261. Diese Sicht ist in dem von Papst Benedikt XVI. gebilligten Dokument der Internationalen Theologenkommission vom 19. April 2007 ausführlich begründet worden, vgl. International Theological Commission, The Hope of Salvation for Infants who died without being baptised: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html (30.10. 2007).

Dörte Gebhard

Patente Paten

Chancen außerfamilialer, intergenerationeller Kommunikation

1. Öffentliche Privatheit als konventionelle Originalität

Die weltweite Christenheit lebt in Widerständen und zugleich ergeben in allen Teilen der Weltgesellschaft. Der Lebenswandel des Christentums ist stetig und stets radikal. Er hat seinen Grund im allgemeinen Wandel der Welt und in einer eigentümlichen geistlichen Lebendigkeit, die das Christentum nie das sein lassen, was es einmal war, es aber entgegen mancher Berechnungen sein lassen, damit es weiter oder überhaupt etwas werden kann.

In Deutschland und Umgebung klagen Kirchen und Gemeinden regelmäßig und unablässig über die Richtungen des rasanten Wandels. Fast ausnahmslos wird dabei die Individualisierung und Privatisierung des christlichen Glaubens und Lebens beschrieben. Unbestritten ist, dass die persönlichen Herausforderungen für die Entscheidungsfähigkeit und -willigkeit in religiösen Fragen gewachsen sind. Strittig ist, ob und wie die institutionelle Glaubenskommunikation den christlichen Lebenswandel sinnvoll mitgestalten kann.

Die möglichen Alternativen und komplementär kombinierbaren Elemente von Vertrauen, Glauben, Hoffen, Meinen, Überzeugungen und Weltansichten haben sich einerseits privat pluralisiert, d.h. abgesondert von allgemeiner und öffentlicher Kommunikation vervielfältigt. Dieser Vorgang findet allerdings nicht getrennt von überindividuellem Austausch überhaupt statt, so dass sich andererseits neue Standards gebildet haben.[1] Zum Zwang zur Häresie gehört der regelmäßige Fluchtversuch, also die selbstgewählte Pflicht zu scheinbarer Originalität, um das Eigene als Neues, nicht als Erwähltes und damit als Altes, erscheinen zu lassen. Das Private, der Öffentlichkeit gerade Beraubte, wird dann mit ganzer Kraft an prominenter Stelle und in entscheidenden Situationen wiederum veröffentlicht. Dieser Vorgang hat seinen Sitz u.a. im Leben von Kasualien und stattet sie mit einer entsprechenden Dynamik aus.

Käthi La Roche, Pfarrerin am Zürcher Großmünster, illustriert diese Dialektik an den heutigen Üblichkeiten, sich trauen zu lassen, besonders, wenn es um scheinbar individuell-originelle Wahrnehmungen und Worte geht, die der Privatheit entrissen werden:

1 Vgl. Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 65-75 (mit Bezug auf Ulrich Beck).

„Sie [Die Teilnehmenden an Kasualien] haben einfach das Bedürfnis, ihr Innerstes preiszugeben, was nicht leicht ist, vor allem wenn die Kirche voll ist. Dann wird es oft furchtbar peinlich. Und gleichzeitig so konventionell."

„Ich habe in all den Jahren als Pfarrerin die Erfahrung gemacht, dass wir bei allem, was uns ganz persönlich betrifft – sei es heiraten oder auch sterben –, das Gefühl haben, es sei einmalig. Genau das Gegenteil ist der Fall. Ich versuche den Brautleuten zu erklären, dass sie sich mit diesem Schritt in eine Generationenreihe stellen und dass es hilfreich sein kann, eine gebundene Form zu wählen. Eine, von der man weiss, dass sie schon andere getragen hat. Aber der Individualismus unserer Gesellschaft zwingt zu Originellem. Dabei sind selbst die Kleider Uniformen."[2]

Originalität ist in der pluralistischen Gegenwart überwiegend originelle *Wahl* und die gefragteste Kulturleistung dadurch die Fähigkeit zu wählen. Dieser permanenten Wahlleistung ist ein immenses Fluchtpotential inhärent, auch um den Konsequenzen einer selbstverschuldeten Wahlentscheidung zu entgehen.

Die Pfarrerin ergreift vertrauensbildende Maßnahmen, um die zwangsläufig massenhaften Enttäuschungen bei der Flucht in die Originalität zu begrenzen. Immer wieder sollen eigene Texte oder Riten Unvergleichlichkeit herstellen, weil eine Wahlgesellschaft alles vergleichbar gemacht hat. Die Geistliche aber hat ihrerseits die Konvention entwickelt, selbstgemachten Worten die nachdenkliche Wortwahl zu empfehlen und damit zu entgegnen.

Aber nicht nur der eben konstatierte, punktuelle Veröffentlichungswille des Privaten im religiösen Kontext, auch die abgründige, allgemeine Sprachlosigkeit gehört zu den Charakteristika privatisierter Religiosität und verwandter Phänomene. „Privatisierte Religion ist in der Regel *ausdrucksschwach* und *kommunikationsarm*. (...) Radikal individualisierte und privatisierte Religion wird sprachlos."[3] Aber auch noch Sprachlosigkeit kann wortreich veröffentlicht werden. Beides schließt einander nicht aus, sondern bedingt sich gegenseitig.

2 Anja Jardine, Das Ja-Wort. Trotz besserem Wissen schwören sich Paare ewige Liebe. Vor Gott und den Menschen. Warum, um Himmels willen, tun sie das? Pfarrerin Käthi La Roche weiss es, in: NZZ-Folio 4/2007, 28-30, 28.

3 Preul 2003, 98, H. i. O.

2. Die kasuelle Patenwahl im Inter-esse von privat und kirchlich-öffentlich

Dennoch darf privatisierter Glaube aufgrund fehlender oder peinlicher Kommunikation nicht einseitig als defizitäre Form von Christlichkeit interpretiert werden. Gerade privater Glaube ist überlebensnotwendig, wie im Protestantismus seit der Reformation immer auch institutionell kommuniziert wurde und daher als solcher überindividuell ergänzungs- und pflegebedürftig.
Es gilt also, Vorstellungen privater und öffentlicher Christlichkeit so zu entwickeln, dass öffentliche Glaubenspraktiken und -überzeugungen, nicht nur bei Kasualien, mehr darstellen können als veröffentlichte Privatheiten, die vom glaubenden Individuum viel erfordern und ihm wenig geben, weil sie nicht *extra nos* sind.
Denn privatisierte Religion ist zwangsläufig heillos überfordert, wenn sie das Ganze christlichen Glaubens und Tuns lebendig halten und überdies tradieren soll. Privates Überzeugtsein, Meinen, Glauben, Hoffen und Ahnen kann nicht ohne überindividuelle Kommunikation entstehen und kontinuierlich existieren.
Kasualien sind als Vorkommnisse an den Grenzen von privater und kirchlich-öffentlicher Kommunikation deshalb im eigentlichen Sinne *interessant*, weil sie sich im Zwischenreich von privat und öffentlich abspielen müssen. Allerdings wird die Existenz des „Dazwischen" gelegentlich übersehen oder zeitweilig geleugnet. Einseitig konzipierte Kasualien aber rufen stets den Widerstand der jeweils vernachlässigten Seite hervor. Folgende Definition des kirchlichen Patenamtes provoziert geradezu die Gegnerschaft potentieller, familiär gewählter Paten:

> „Das Patenamt ist abgesehen von seiner privat-familiären Bedeutung ein *kirchliches Amt*, in das die Gemeinde, d.i. die Kirche, in deren Mitte Kinder getauft werden, konfirmierte Gemeindeglieder beruft."[4]

Die privat-familiäre Bedeutung scheint so nebensächlich, dass man mindestens für den kurzen, aber letztlich entscheidenden Moment der Definition des Patenamtes davon absehen zu können meint. Diese Bestimmung verfehlt genau das *Inter-esse*, das eine Patenwahl auszeichnet.
Dieses Interesse wird aber auch verfehlt, wenn die geschichtlich gut nachzuweisende totale Familiarisierung[5] künftig noch verstärkt werden soll: „Das Motiv der ‚zugewählten Verwandtschaft' ist – auch mit seinen sozialen Chancen – ernster als bisher zu nehmen"[6], weiß eine der we-

4 Gerd Heinrich / Klaus Blaschke, Die Taufe / Das Brot und das Evangelium. Grundlinien für das kirchliche Handeln, Kiel 1992, 27, H. i. O.
5 Vgl. zur Genese Ulrich Schwab, Die Taufpaten, in: ZThK 92 (1995), 396-412, 402-404.
6 Das Amt der Taufpaten. Überlegungen zu seinem Verständnis und seiner Gestaltung.

nigen aktuellen, theologischen Stellungnahmen aus kirchenleitender Perspektive zum Patenamt.
Die praktisch-theologisch vernachlässigte, aber nach wie vor in verbreitetem Brauch stehende Patenwahl in den evangelischen Kirchen soll hier exemplarisch auf ihr *Inter-esse* von privat und öffentlich, auf ihr Dasein zwischen konventioneller Originalität und öffentlicher Amtlichkeit untersucht werden, um daraus Chancen außerfamilialer, intergenerationeller Kommunikation des Evangeliums zu erschließen.
Die Patenwahl wird ausgewählt, weil sie in der Christentumsgeschichte immer wieder radikalen Wandlungen unterlag, rechtstheologisch unsicher fundiert ist, eine biblische Begründung vermissen läßt[7], aber gleichwohl zu den hartnäckigsten und bis in die Gegenwart zu den vielfältig säkular kopierten privat-öffentlichen Sozial- und Kommunikationsformen zählt und sich dadurch unerlässlich gemacht hat.
Denn ohne Paten geht es – freilich praktisch nur im Ausnahmefall – nur in der Kirche. Andernorts in den Gesellschaften sind Paten fast allgegenwärtig.
Die frechste und jüngste institutionalisierte Kopie der christlichen Taufe, die sozialistisch-staatliche Namensweihe in der vergangenen DDR, verzichtete nicht auf das Patenamt und ließ sich Paten und Eltern folgendermaßen vor Kind und Staat verpflichten:

> „Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens, der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen und ihm eine glückhafte Zukunft im Sozialismus zu sichern."[8]

Auch Harry Potter kann nicht ohne einen mächtigen Paten werden, wer er wird. Sirius Black, ein enger Vertrauter von Harrys Eltern, eine genaue Mischung aus Vater, Freund und Bruder, hilft seinem Patenkind Harry im entscheidenden – „religiösen" – Moment seines Lebens. Er steht ihm in seiner Todesangst bei:

> „'Does it hurt?'
> The childish question had fallen from Harry's lips before he could stop it.
> 'Dying? Not at all,' said Sirius. 'Quicker and easier than falling

---

Eine Stellungnahme der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2002, 7.

7 Vgl. Christoph Bizer, Paten II. Evangelisch, in: RGG, Bd. 6, Tübingen ⁴2003, Sp. 1003.

8 Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe, Leipzig 1973, zit. n. Hans-Günter Heimbrock, Patenamt – entleertes Ritual oder pädagogische Chance?, in: Die Christenlehre 41 (1988), 70-175, 170.

asleep.'"[9]

Patinnen und Paten begegnen aber nicht nur in diktatorischer Vergangenheit und fiktiver Transzendenz, sondern ebenso im Alltag. Im Kindergarten übernehmen Vorschulkinder stolz das Patenamt für neu hinzukommende Dreijährige, im Personalwesen werden in der Hierarchie gleichgestellte Paten für neu einzuarbeitende Kollegen berufen und viele global agierende, soziale Hilfswerke organisieren ihre Hilfe mit Erfolg personal-patenschaftlich.
Die nichtkirchlichen bzw. -christlichen Patenwahlen tragen trotz ihrer außerordentlichen Varianz auch in säkularem Gewand die spezifischen Charakteristika, mit denen sich Kirchen und Gemeinden auseinandersetzen müssen. Das Patendasein wird nach familialem Muster konzipiert, es gibt eine hohe persönliche Bindungskraft bei gleichzeitig überindividueller Verpflichtung, vor allem aber die multidimensionale Wahlleistung, die die Patenschaft initiiert. Ein literarisches Beispiel aus dem vorigen Jahrhundert illustriert das Gemeinte. Über den neugeborenen Stanislaus Büdner, den späteren Wundertäter, schreibt Erwin Strittmatter:

> „Patinnen wurden: die Frau des Gutsvogts, deren Blusen Lena, die Nähterin, noch immer weiten mußte; die Frau des Dorfkrämers, die anschrieb, wenn Büdners Wochenlohn nicht reichte; die Frau des Bauern Schulte, der ab und an sein Pferd für kleine Leute herlieh. Patin sollte auch die Frau des Dorfschusters werden. Gustav dachte an Gratissohlen für Winterschuhe. Lena war dagegen. ‚Die Schustersche ist katholisch. So etwas laß ich nicht an meinen Jungen!' Sie schlug die Frau des Försters vor. Gustav schüttelte sich wie ein Hund im Regen. Er dachte an den langen Fingernagel des Försters. Man einigte sich auf die Frau des Lehrers: eine Beamtenfrau."[10]

Diese Patinnenwahlen dokumentieren Kontinuität und Sinneswandel über mehr als 1700 Jahre. Um 200 bei Tertullian hießen Paten *sponsores*.[11] Sie fungierten als Bürgen und Vermittler für den Glauben des Täuflings. Aber die Paten bekamen schon früh jene Aufgaben, die wir heute Sponsoren zuschreiben; sie werden von Erwin Strittmatter schon als originelle Konvention inszeniert. Und obwohl in diesem Fall alle Erwartungen, die man in Sponsorinnen setzen kann, überaus gründlich enttäuscht werden, erleben die Taufsponsoren trotz solcher Rückschläge gegenwärtig eine Renaissance.
Mit dem erstrebenswerten Sponsorentitel wird mancherorts wieder für

9 Joanne K. Rowling, Harry Potter and the Deathly Hallows, London 2007, 560f.
10 Erwin Strittmatter, Der Wundertäter. Roman – Erster Band, Berlin ⁴2003, 20. (Strittmatter schreibt Nähterin statt Näherin).
11 Vgl. Edward J. Yarnold, Art. Taufe III. Alte Kirche, in: TRE XXXII, Berlin-New York, 674-696, 678.

Patenschaften geworben:

> „Sponsoren sind allseits beliebte, gern gesehene und freundlich umworbene Zeitgenossen. Als Menschen guten Willens sind sie willens, etwas von dem Gut, das sie haben, für Gutes zu geben. Das Besondere liegt in der Freiwilligkeit des Entschlusses, Bürgen für ein ausgesuchtes Vorhaben zu sein.
> ‚Sponsoren fürs Leben gesucht!', so könnte die Patenwerbung im Jahr der Taufe heißen."[12]

Die Patenwahl konzentrierte sich nach der Aufhebung aller sozialen und finanziellen Pflichten nicht auf geistliches Sponsoring, sondern zog wie ein Modemagnet innerhalb des familiären Musters neue Deutungen und Aufgaben an. Es geriet zum kirchlichen Erfordernis, die psychosozialen Möglichkeiten des Patenamtes bewusst zu machen und auf ihre Ausnutzung hinzuwirken. Mit der Patenbeziehung sei Machtverzicht und Beziehungserweiterung verbunden, was z.B. den Konflikten mit und der Ablösung von den Eltern zugute komme.[13]
Auch gegenwärtig werden von einigen Kirchen psychologische Selektionskriterien für die Patenwahl empfohlen, die diese kaum erleichtern dürften: Die Evangelisch-refomierte Landeskirche des Kantons Zürich stellt folgendes „Ideal" vor:

> „Das optimale Patenverhältnis:
> Was in einer Ehe tödlich: das ‚Dreiecks-Verhältnis'!
> (Vertrauensbeziehung zu den Eltern – ebensolche, eigenständige zum Patenkind; – ohne dass das aus der Balance gerät).
> Der/die Pate/Patin muss zwischen Kind und Eltern vermitteln können, als gerechte/r Makler/in. Das Kind muss sich über die Eltern, die Eltern müssen sich über das Kind ‚beschweren' können."[14]

Diese präzisen Anweisungen stehen in scharfem, ungünstigem Kontrast zum theologischen Verständnis einer Taufpatenschaft; nach der „Vertrautheit mit den Eltern" und vor weiteren psychosozialen Vernunftregeln gilt als zweites Kriterium für die Patenwahl:

> „religiöses Interesse (wenn schon nicht kirchliche Bindung), damit man dem Patenversprechen einigermassen ehrlich nachkommen kann; – ‚Reformiert-Sein' ist nicht mehr Bedingung."[15]

---

12 Elfriede Begrich, Patenamt: Paten sind Bürgen des Glaubens für die Täuflinge (http://dk.ekmd-online.de/archiv/2006/17/glaube/ vom 12.7.2007).
13 Vgl. Heimbrock 1988, 172f.
14 http://zh.ref.ch/content/e3/e1144/e1560/e1562/e1571/e4246/index_ger.html vom 12.7.2007.
15 Ebd.

Problematisch an solchen Tugendkatalogen ist nicht der jeweils minimale Anspruch, der erhalten bleibt bzw. die lobenswerte ökumenische Offenheit. Stets wird die Praxis Fälle lehren, in der die Taufe erbeten wird, aber selbst minimalste formale Anforderungen als Zumutungen erlebt werden. Kritisch zu bewerten ist der strategielose Rückwärtsgang bei den Bedingungen, die die Suche nach „netten Pfarrern“[16], die zu allem bereit sind, trotzdem nie aufhören lassen wird.
Friedrich Niebergall hat schon 1905 eindringlich davor gewarnt, wegen des Wunsches und Geschmacks der Leute Abzüge zu machen. Wem die Frohe Botschaft nicht behagt, der wird auch von einer mehr oder weniger ermäßigten Fassung nicht zu überzeugen sein. Vom so genannten „modernen“ Menschen heißt es:

> „Er will immer mehr abhandeln, und schließlich lacht er uns doch aus. (...) Nur nicht dem modernen Menschen nachschmachten und ihn mit Opfern an Wahrheit oder an Wahrhaftigkeit hereinnötigen, (...)“[17].

3. Enttäuschungen: Grenzfälle als Normalitäten

Die Patenwahl wurde exemplarisch ausgewählt, weil derzeit der Unterschied zwischen familiär gepflegter Patenpraxis und entsprechend unpraktisch-theologischer Theorie so groß geworden ist, dass diese Differenz die Kraft haben könnte, sich über kirchenrechtliches Herkommen hinwegzusetzen und Neues zu initiieren.[18] Dieser Wandel aber sollte wiederum praktisch-theologisch reflektiert werden und beginnt mit neuen Wahrnehmungen des Vorfindlichen, das sich nie von selbst versteht.
Im Internet, demjenigen Medium, das größtmögliche Privatheit mit universaler Öffentlichkeit korreliert, finden sich folgende konventionell-originelle Fragen:

> „Wir möchten unsere Tochter gerne evangelisch taufen lassen, jedoch haben sich dabei einige Schwierigkeiten aufgetan. 1. Ist es möglich einen Pfarrer/in zu finden, der/die einen Taufpaten akzeptieren, der bereits aus der Kirche ausgetreten ist? Beide (waren) evangelisch. 2. Die andere Taufpatin ist leider katholisch. 3. Was bedeutet Taufzeugen und kann man dies auch werden, wenn man aus der Kirche ausgetreten ist? Es ist äußerst vertrackt, denn die beiden Taufpaten sind genau die Richtigen um unserem Kind die wesentlichen Werte des Lebens zu vermitteln, bzw. sie in unserem „Glauben“ zu erziehen. Ich

16 Vgl. Schwab 1995, 396f.
17 Friedrich Niebergall, Die moderne Predigt (1905), in: Gert Hummel (Hrsg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971 [WdF 234], 9-74, 46f.
18 Vgl. Kurhessen-Waldeck 2002, 3f.

bin dankbar für jeden Tip!!!
:-(Gruß Dana & Co."[19]

Diese Fragen sind normal in einer ausdifferenzierten Wahlgesellschaft, werden aber nach wie vor als Sonderfall betrachtet und „Grenzfälle der Taufpraxis"[20] genannt. Ungeachtet der statistischen Häufigkeit solcher Patenwahlprobleme[21] sollten auch, wenn es nur ganz wenige Eltern betreffen sollte, keine Regeln entworfen werden, die jemandem Abständigkeit und Ausnahmetum unterstellen, der sich selbst nicht so wahrnimmt, vor allem aber in der Kirche herzlich willkommen geheißen werden soll. Wenn aber als Grundsatz formuliert wird: „Aus Sicht der Evangelischen Kirche ist es die Regel, dass die Paten evangelisch und konfirmiert sind."[22], entsteht darüber hinaus – jedoch nur interpretatorisch – sofort der Ausnahmezustand, der entsprechende Konsequenzen hat:

> „Es kann der Fall eintreten, dass für kleine Kinder, deren Eltern beide nicht Glied der evangelischen Kirche sind, die Taufe erbeten wird. Dann soll zum Taufaufschub geraten werden. Lässt sich dies nicht erwirken, ist in diesem Fall ein evangelischer Pate, der für die christliche Erziehung einsteht, unerlässlich. Gegebenenfalls soll die Gemeinde einen Paten benennen, z.B. ein Mitglied des Kirchenvorstands."[23]

Die davon unterschiedene Normalität hat indessen auch die Aura des Defizitären: „Eine Funktion bei der religiösen Erziehung des Kindes wird mit dem Patenamt aber nur noch selten verbunden."[24] Auch die Beschreibung des patenschaftlichen Engagements scheint der Abwertung des menschlich-wahlverwandtschaftlichen Zusammenlebens zu bedürfen:

> „Natürlich gab und gibt es immer Frauen und Männer, die für ihre Patenkinder beten und sich bemühen, ihnen auf ihrem Weg als Christen beizustehen. Für die meisten geht es aber vorrangig darum, dem Kind zusätzlich eine Tante oder einen Onkel oder beides zu verschaffen und damit freundschaftliche Beziehungen zwischen Familie

19 http://www.kidnet.de/01_forum/index.php?msgid=2413&forum=13 vom 8.8.2007 (Alle Texte dieses Forums werden unkorrigiert wiedergegeben).
20 Gerhard Mellinghoff (Hrsg.), Die Taufe. Entwürfe, Erfahrungen, Predigten, Gebete, Göttingen 1994 (DAW 53), 26.
21 Bis zur Fertigstellung des Aufsatzes lag mir noch nicht vor: Claudia Graf, „Gotte und Gotti". Eine empirisch-theologische Untersuchung zur Taufpatenschaft, Diss. Bern 2007, zit. n. Christoph Müller, Taufe. Taufverständnis / Taufvergegenwärtigung / Schwellenerfahrung / Segnung, in: Wilhelm Gräb / Birgit Weyel (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 698-710, 709.
22 Kurhessen-Waldeck 2002, 6.
23 Ebd., 7.
24 Ebd., 3.

und Paten zu pflegen."[25]

Weder die Situationsdeutung als Ausnahme oder Grenzfall, wenn adäquate Paten nicht zu finden sind, noch die latente oder offensichtliche Abwertung von Freundschaften und familiären Bindungen sind theologisch hinreichend bedacht. Sie bergen auch keine innovativen Kräfte zur Neugestaltung des Patenamtes.
Das Konzept des bisherigen Patenamtes sah christliche Eltern vor.

> „Was, wenn diese Voraussetzung nicht mehr gegeben ist? Gewinnt das Patenamt dann neue, konstitutive Bedeutung? Wir leben in einer Zeit, in der zunehmend Eltern ihr Kind taufen lassen wollen, ohne in der Kirche zu sein und auf der Suche nach Paten etwas ratlos auf die Schar bereitwilliger Freunde und Verwandte schauen. Sie sind guten Willens, dem Kind beizustehen und für sein Wohl zu sorgen, aber vom Heil in Christus wissen sie nichts.
> Hier wird sich eventuell für die Zukunft eine ganz neue Dimension des Patenamtes der Gemeinde auftun, aus der heraus Menschen dafür bürgen, dass der Glaube über das Wasser trägt und dass diese Kirche, schuldig, kläglich und oft viel zu mutlos, dennoch der Leib Christi ist, die den Täufling als neues Mitglied am Leib braucht und aufnehmen will."[26]

Zu entwerfen sind mehrere Modelle gelingender christlicher Taufpatenschaft, die die verschiedenen persönlichen Glaubenszugänge achtet und je nach Intensität und Qualität fördert und weiterentwickeln hilft.[27] Dabei kommt es darauf an, keine Ausnahmen zu rekonstruieren, vor allem aber nicht mehr in Grenz- und Sonderfallrhetorik zu kommunizieren, weil sie kontraproduktiv für die Kommunikation des Evangeliums im *Inter-esse* von privat und kirchlich-öffentlich ist. Dabei ist die theologisch gut begründete und in der Kindertaufe anschaulich werdende Bedingungslosigkeit der Taufgnade im Spannungsfeld zu den zitierten Anforderungen fraglich geworden. Denn wer Kinder taufen lassen möchte, erlebt immer öfter die Zwiespältigkeit zwischen gepredigter, vorbehaltloser Taufe und institutionellen Bedingungen, die gelegentlich minimalistisch sind, aber dennoch nicht unter allen Umständen trotz individuell guten Willens zu realisieren

---

25 Eberhard Winkler, Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995, 79f.

26 Begrich 2006.

27 Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002, 294: „Als Ergebnis dieser Bifurkation von kulturellem Religionsangebot und persönlichen Glaubensentscheidungen kann man heute eine weit verbreitete Inkohärenz der religiös qualifizierbaren Meinungen Einzelner beobachten." Auf Seite 290 folgert er: „Vermutlich liegt das Problem also darin, dass die Individuen, denen die Gesellschaft die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen Religion zu entscheiden, sich gerade nicht entscheiden."

sind, wie Danas Internet-Umfrage[28] belegt.
Die unterschiedlichen Rechtspraktiken konterkarieren zudem die Bemühung um allgemein nachvollziehbare Begründungen für ausnahmsweise patenlose Kindertaufen bzw. die oben zitierte nachdrückliche Empfehlung zum Taufaufschub, der vermutlich eher als Taufverweigerung interpretiert wird.
Die Antworten in der ausgewählten Internetdiskussion sind paradigmatisch für die private Hochschätzung des Patenamtes und für die großen Orientierungsschwierigkeiten, die sich aus widersprüchlichen rechtlichen Anforderungskatalogen ergeben. Die Beispiele illustrieren anschaulich die Folgen einer weltweiten Wahlgesellschaft.
Moni antwortet:

> „Hallo,
> also meines Wissens, muss ein Taufpate auf alle Fälle evangelisch sein, wenn Du Dein Kind evangelisch taufen willst. Und Taufzeuge kann auch ein Katholik sein. Ich hab das nur noch dumpf im Hinterkopf, weil bei uns die Taufpatin evangelisch ist und der 2. Pate nur Taufzeuge sein kann, weil er katholisch ist. Aber konfessionslos geht meines Wissens überhaupt nicht. Ist ja eigentlich auf logisch, denn der Pate soll ja nicht nur ‚weltliche' Werte vermitteln, sondern auch so eine Art religiöse Unterstützung geben.
> vielleicht hilft Dir die Info weiter.
> Liebe Grüsse
> Moni"

Moni deutet das Patenamt klassisch als „so eine Art religiöse Unterstützung", wobei „nicht nur ‚weltliche' Werte" zu vermitteln seien. Damit ist ihre eigenständige Definition tendenziell aussagekräftiger und evangelisch sachgemäßer als z.B. die oben zitierten Hinweise der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.
Britta M. schreibt:

> „Hast du schon mal darueber nachgedacht, dien Kind im Ausland Taufen zu lassen?
> Es ist so viel einfacher und unkomplizierter!
> Meine Kinder sind in Hong Kong und in USA getauft (lebte dort aus beruflichen Gruenden) und es gab ueberhaupt keine Probleme, ganz im Gegenteil, es sind sogar Taufpaten eingetragen, die nicht mal anwesend waren!
> Viel Glueck
> Britta"

28 http://www.kidnet.de/01_forum/index.php?msgid=2413&forum=13. (Alle folgenden Antworten ebenda).

Britta M. rekurriert auf die weltweite Christenheit und zeigt die Begrenztheit von Stellungnahmen von regionaler oder gar nur lokaler Reichweite. „Die übergreifende Lösung aber, die das Gesellschaftssystem jetzt anbietet, liegt in der Erfindung von ‚Kultur'. Man streitet nicht, man vergleicht."[29] Britta M. entgeht dem Streit um Minimalregeln durch die Suche nach der realen Bedingungslosigkeit, die systematisch-theologisch der Taufe eignet. Diese Orientierungs- und Wahlleistung setzt immerhin Wissen um Konstitutiva der Taufe voraus.
Birgit B. bezweifelt das und erschließt ihre privaten theologischen Vorstellungen zum Spannungsfeld „privat versus kirchlich-öffentlich" der Internetöffentlichkeit:

> „Hallöchen,
> ich weiß, daß, wenn einer evangelisch ist, der zweite auch konfessionslos sein kann.
> Ich gestehe, ich stolpere etwas über den Satz „unseren Glauben". Es gibt nicht unseren Glauben. Glaube ist doch nichts selbstgebasteltes. Glaube ist das Leben in Gott . Nach den Worten der Bibel. Ich weiß, es ist nicht immer leicht. Aber wir sind nun mal nur Menschen.
> Ich denke für die taufe ist es wichtig wirklich Menschen als Taufpaten zu haben, die voll im Glauben stehen.
> Den Vorschlag mit der Taufe im Ausland finde ich sehr traurig. Was ist da denn der Sinn????????
> Taufe ist doch nicht nur da, um einfach mal eben gemacht zu werden. ES ist ein Schritt zu Gott. Eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche.
> Birgit"

Die Hochschätzung des Patenamtes ist evident, auch bei Britta M. wird – soweit ersichtlich – lediglich der Sinn der unmittelbaren Taufzeugenschaft in Frage gestellt. Paten sind in unserer Gesellschaft in großer Varianz gegenwärtig, und die Herausforderung für Kirchen und Gemeinden besteht darin, die Konstitutiva christlicher Patenwahl zu kommunizieren. Zu den unerlässlichen Charakteristika jeder Taufe gehört die Aufnahme in die Gemeinschaft der schon Getauften. Diese Gemeinschaft existiert als Kommunikation im weitesten Sinne.
Da bekanntlich *medium* und *message* in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, kommt es künftig darauf an, weniger Regeln, dafür mehr Kommunikationschancen zu kommunizieren.
Da das Patenamt seine Wandlungsfähigkeit in der Kirchengeschichte schon mehrfach und überzeugend unter Beweis gestellt hat, ist die Hoffnung berechtigt, dass sich privat-familiäre Einseitigkeiten ebenso wie einlinig-institutionelle Vorgaben zugunsten einer wahlerleichternden

29 Luhmann 2002, 271.

Vielseitigkeit des Patenamtes überwinden lassen.

4. Kritisches Intermezzo: Kirchenpaten und Patenkollektive

Die Wahrnehmung der unterstellten oder tatsächlichen Ausschließlichkeit des individualistisch-privaten Patenverständnisses hat, wenn nicht zur Abschaffung des kirchlich-offiziellen Amtes[30] geraten wurde, immer wieder zum grundsätzlichen Gegenentwurf herausgefordert.
Eine tendenziell phönixhafte Idee[31] sieht statt oder neben Familienpaten ein kirchliches Patenamt vor, rechtlich zwingend immer dann, wenn die Eltern keiner christlichen Kirche angehören und dennoch die Taufe für ihr Kind wünschen. Die Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck schlägt in solchen Fällen z.B. ein Mitglied des Kirchenvorstands vor.[32]
Taufpatenschaften sollten jedoch nicht klerikalisiert und damit quasi zu einer Berufsaufgabe haupt- oder ohnedies stark verpflichteter ehrenamtlich Mitarbeitender werden. Das Patenamt ist mit guten Gründen ein unprofessionelles Laienamt.[33]
Robert Leuenberger konzipierte 1973 ein grundsätzliches, pädagogisch fundiertes Elternkatechumenat, getragen von „einer kollektiven Patengruppe"[34], fragt sich allerdings sogleich, ob solche Planungen nicht an den realen gemeindlichen Möglichkeiten vorbeilaufen.
Die Probleme liegen offen zutage, wenn das kirchliche Patenamt nicht nur nach familialem Muster, sondern sogar familiär gestaltet werden soll und zudem als gerade noch genehmigte Ausnahme interpretiert wird, die auch in Tauffamilien kaum auf Verständnis hoffen darf:

> „Niemand wird ferner gern das Patenamt übernehmen, wenn er den Eindruck hat, er fungiere als Lückenbüßer, ohne von der Tauffamilie voll akzeptiert zu sein. Das Patenamt bedeutet immer eine zusätzliche Beanspruchung, die ohne beiderseitiges Vertrauensverhältnis nicht zuzumuten ist."[35]

30 Vgl. z.B. Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Erster Band, Leipzig ^{3}1911, 442.
31 Sie begegnet z.B. bei J. Boehmer, Eine Reform des Patenamtes, in: NKZ 17 (1906), 440-451; 551-564 und wieder bei Robert Leuenberger, Taufe in der Krise. Feststellungen – Fragen – Konsequenzen – Modelle, Stuttgart 1973, 113-115.
32 Vgl. Kurhessen-Waldeck 2002, 7.
33 Vgl. Eberhard Winkler, Das Patenamt als Dienst der Begleitung, in: Die Christenlehre 41 (1988), 176-179,178 und Winkler 1995, 71: „Das Patenamt (...) versagt an dieser Stelle weithin, weil es zu wenig als Funktion des allgemeinen Priestertums verstanden und ausgeübt wird. Unsere Taufpraxis und unsere Kasualpraxis insgesamt kranken daran, daß sie zu sehr Sache des ordinierten Amtes und zu wenig Funktion des allgemeinen Priestertums sind."
34 Leuenberger 1973, 113.
35 Winkler 1988, 176.

Das privat-familiäre Anforderungsprofil lässt sich nicht einfach institutionell kopieren. Eine Kirchengemeinde hat in der funktional differenzierten Gesellschaft mit guten Gründen nicht nur familiale Kommunikationsstrukturen, sondern stellt darüber hinaus noch ein anderes Gemeinschaftsmodell und damit ein hilfreiches Gegenüber zur inzwischen immer weniger selbstverständlichen Sozialform „Familie" dar.
Aus der reformierten Tradition stammt der Vorschlag, die gesamte Gemeinde zur Patenschaft zu verpflichten.[36] So ist es in den altreformierten Gemeinden bis heute Praxis.[37] Das Fürbittegebet von einzelnen und allen Gemeindegliedern ist in diesem gesamtgemeinschaftlichen Patenmodell die ausgeprägteste und explizit geistliche Form von Taufpatenschaften. Es ist nicht hoch genug zu schätzen, bedarf aber der kommunikativen Pflege, damit es nicht in sprachloser Privatheit endet.

5. Patente Paten zur Pluralisierung von Lebens- und Glaubenserfahrungen

Der Lebenswandel der Patenwahl war stetig und stets radikal, ebenso die gesellschaftlichen Veränderungen. Aus soziologischer Perspektive wird für die Pflege und Förderung gesellschaftlich-solidarischer Kommunikationsstrukturen wieder nach gelingenden, außerfamilialen Generationsbeziehungen gefragt, aber in diesem Zusammenhang bald festgestellt:

> „Allenthalben fehlen zeitgemäße Modelle, die zieloffene und produktive Begegnungen ermöglichen, die dem öffentlichen Charakter außerfamilialer Generationsbeziehungen Rechnung tragen, ohne sich in Unverbindlichkeit und Abstraktheit zu verflüchtigen."[38]

Dabei ist gegenwärtig davon auszugehen, dass familienexterne Sozialkontakte mit großer Wahrscheinlichkeit altershomogene Netzwerke sind, wobei auch Bildungsniveau und soziale Stellung signifikant ähnlich sind. Einerseits ist eine Alterssegregation in gesellschaftlichen Institutionen zu beobachten, andererseits kommt es durch die „Erosion der Institution eines dreigeteilten Lebenslaufes"[39] zu einer überraschenden Ähnlichkeit der Herausforderungen für Jung und Alt: Erstmaliges oder wiederholtes

36 Karl Barth, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, in: KD IV/4, Zürich 1967, 144.
37 http://www.altreformiert.de/eak-hist.html vom 21.8.2007.
38 Detlef Knopf, Die Inszenierung „gelungener" außerfamilialer Generationsbeziehungen – Tendenzen und Beispiele intergenerationeller Projektarbeit, in: Dorothee C. von Tippelskirch / Jochen Spielmann (Hgg.), Solidarität zwischen den Generationen. Familie im Wandel der Gesellschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 143-159, 155. Detlef Knopf (verstorben 2003) war Soziologe, Pädagoge und u.a. Initiator der ersten deutschen Freiwilligenagentur.
39 Ebd., 143.

Studieren und Lernen, Arbeit, Arbeitslosigkeit, entpflichtete Freizeiten und bürgerschaftliches Engagement sind zunehmend in allen Lebensphasen möglich bzw. notwendig. Außerdem diagnostizieren Soziologen einen damit zusammenhängenden pädagogischen Richtungswechsel, der zusätzliche Entfaltungsmöglichkeiten zwischen den Generationen wahrnimmt:

> „Gab es im Hinblick auf Hierarchisierung und Wirkungsrichtung pädagogischer Beziehung (...) in der Vergangenheit nie grundsätzliche Zweifel daran, dass die Jüngeren von den Älteren zu lernen haben, (...) lassen sich heute sehr viele irritierende Hinweise auf punktuelle und grundsätzliche Umkehrungen dieses Verhältnisses beobachten."[40]

Das demographisch initiierte Nachdenken über generationenverbindende Projekte hat zu phantasievollen Formen hilfreichen Zusammenlebens, -arbeitens und -lernens geführt, die sich alle an den Prinzipien Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit orientieren.
Innerhalb der evangelischen Theologie sind diese längst praktizierten Modelle noch zu wenig präsent. Sehr selten werden der älteren Generation sogar im Gegenteil innovationshemmende Kräfte unterstellt:

> „Die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen deutlich wahrnehmbaren Probleme der Demographie schlagen sich kirchlich nieder durch eine Dominanz der Rentner und einer Vereins- und Kleinbürgermentalität im Kerngemeindebereich (...) Es wird eine entscheidende Frage für die Zukunftsfähigkeit der Kirche sein, wie sie angesichts dieser Zusammensetzung ihrer zuvörderst aktiven Mitglieder Kraft findet für die unabdingbar nötigen Aufbrüche, Innovationen und Öffnungen für andere gesellschaftliche Gruppen und Milieus."[41]

Das Gegenteil dieser außergewöhnlich starken Befürchtungen, vor allem aber diskriminierenden Unterstellungen kann der Fall sein, wenn beispielsweise für Taufpatenschaften bei Kindern und Erwachsenen gesellschaftlich erfolgreiche intergenerationelle Kommunikationsmodelle modifiziert übernommen und erprobt werden. Denn kaum irgendwo erscheinen die Entwicklungspotentiale strukturell so günstig wie beim öffentlich, kirchlich und individuell bekannten und geschätzten Patenamt in seiner breiten gesellschaftlichen Varianz.

---

40 Ebd., 148.

41 Thies Gundlach, Kommentar Kirchliche Ränder – kirchliche Mitten? Mitgliedschaftstypologien als Irritation und Orientierung kirchlichen Handelns, in: Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker (Hgg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 197-202, 200.

Die Patenwahl kann sich zum bewussten Widerspruch gegen die verbreitete, entsolidarisierende Alterssegregation der Gesellschaft entwickeln und als solche auch kommuniziert werden. Nicht nur die biblische Hochschätzung des Alters (vgl. Lev 19,32; Sir 6,34f; 1. Tim 5,17) und die von Jesus und den ersten Christen regelmäßig initiierten Begegnungen der sonst Geschiedenen, von Männern und Frauen, gar von Juden und Samariterinnen, von Sklaven und Freien, sondern auch die soziologisch-nachdenkliche Vernunft legen diese Interpretation nahe. Die Herausforderung besteht in der institutionell-aktiven Neudeutung der Patenschaften, die keinesfalls auf Kosten funktionierender Patenschaftssitten geschehen muß, sondern *neben* diesen einen weiten Raum zum Experimentieren vor sich hat, vor allem in jenen zahlreichen Fällen, die gegenwärtig noch als grenzwertig beurteilt werden, weil Paten vergeblich gesucht und gefundene Paten formalen Anforderungen nicht genügen.[42]

Detlef Knopf nennt zahlreiche Beispiele gelingender außerfamilialer Generationsbeziehungen, die sich in modifizierter Form zu neuen kirchlich initiierten Patenschaftsbeziehungen gestalten lassen bzw. sich aus bereits vorhandenen gemeindlichen Angeboten zu Taufpatenschaften entwickeln können.

Um die Weitergabe des Erfahrungswissens älterer Menschen an jüngere zu erleichtern, gibt es seit einiger Zeit so genannte „Wissensbörsen" und „ErzählCafés", um den Zusammenhang von Herkunft und Zukunft anschaulich und nachvollziehbar zu machen, werden „Zeitzeugen-Projekte" arrangiert. Zahlreiche Initiativen haben sich der Entfaltung einer gemeinsamen Spielkultur zugewandt. Nicht zuletzt ist die wahlverwandtschaftliche Idee von generationsverbindenden Wohn- und Lebensformen zu nennen. Knopf hält diejenigen Projekte für zukunftsweisend, die die Alterssegregation absichtlich und auffällig in Frage stellen, etwa die integrierte Seniorenbetreuung in einer Kindertagesstätte in Gera.[43]

Eine größere und angemessenere Gestaltungsfreiheit bei Taufpatenschaften könnte die erfolgreiche Fortsetzung familialer und interfamilialer Kontakt- und Kommunikationsnetzwerkpflege ermöglichen, die z.B. in Zeiten mehr oder weniger freiwilliger Mobilität und erzwungenen Berufsnomadentums mit chronischem Großelternmangel für die Kinderbetreuung vor Ort eine entscheidende Rolle spielen, denn:

> „Die Alten wollen an der Zukunft junger Menschen teilnehmen und mit ihnen noch einmal alles vor sich haben. Deshalb kommt es so leicht zur generationsüberspringenden Kumpanei zwischen Großeltern

42 Vgl. Winkler 1995, 80: Die Konfirmation als Zugangsvoraussetzung zum Patenamt ist zwar praktikabel, weil formal prüfbar, aber praktisch-theologisch wenig aussagekräftig.

43 Vgl. Knopf 2000, 147-154.

und Enkeln zu Lasten des elterlichen Realitätsprinzips."[44]

Das Pateninstitut kann zu einer familienerweiternden oder -externen, intergenerationellen Kommunikationsmöglichkeit werden, die die von Odo Marquard abstrakt gelobte Multitemporalität konkret werden lässt:

> „Es gibt (...) unsere Mitmenschen, die, weil sie viele sind, viele Leben und Lebenszeiten leben, an denen wir teilnehmen können und dadurch – in gewisser Hinsicht – auch ihre Leben haben: auch ihre Lebenszeiten. (...) Die Kommunikation mit ihnen ist für uns – zeitmangelkompensatorisch – die Chance, trotz der Einmaligkeit unseres Lebens viele Male zu leben (...) denn geteilte Zeit ist vielfache Zeit. Diese Pluralisierung unserer Lebenszeit – als Lebenspluralisierung – brauchen wir; und wir bekommen sie von unseren Mitmenschen, und zwar durch das, was man nennen kann: die mitmenschliche Multitemporalität. Mit so vielen Mitmenschen einer als Mitzeitler kotemporiert, so viel mal ist er ein Mensch: durch diese Multitemporalität, die die Menschlichkeit steigert."[45]

Gelingt auch nur die volkskirchlich-punktuelle Inszenierung von Multitemporalität bei der Patenwahl, hat das ekklesiologische Konsequenzen. Damit kann die Besonderheit der christlichen Gemeinschaft verdeutlich werden, die darin besteht, dass einander gerade nicht nur von vornherein Gleichgestellte, Gleichgesinnte oder sonst Sympatische begegnen, sondern genau jene Generationen und Milieus, die in der Gesellschaft sonst trennschärfer nebeneinander leben.
Plurale Kräfte für eine solche Weiterentwicklung der Patenwahlmöglichkeiten werden frei, wenn nicht länger die fehlende Intensität von Patenbeziehungen beklagt wird, sondern vielfältige Formen von Patenschaften entwickelt werden, die den volkskirchlich-kasuellen Teilnahmegewohnheiten entsprechen und zugleich alltagspraktisch hilfreich sind, etwa bei der Kinder- oder Computerbetreuung[46]. Diese patenschaftlichen Korrelationen sind dann auch nicht auf Taufpatenschaften zu beschränken, sondern können sich insgesamt in der Gemeinde verbreiten. Erinnert sei noch einmal an die zwei Prinzipien „Gegenseitigkeit" und „Gemeinsamkeit", die diese generationsverbindenden Lebens- und Kommunikationsstrukturen prägen.
Es wird Gemeinden gelingen, aus der Kirche ausgetretenen Eltern, die für ihr Kind die Taufe begehren, die peinliche Gewissensbefragung mit dem Ergebnis: „Die Oma will es eben unbedingt!" zu ersparen und statt-

44 Odo Marquard, Theoriefähigkeit des Alters, in: ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 135-139, 137.
45 Odo Marquard, Zeit und Endlichkeit, in: ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 45-58, 56f.
46 Knopf nennt die Technikbeherrschung als fundamentales Exempel für die Umkehrung pädagogischer Hierarchien, vgl. Knopf 2000, 148.

dessen Patenschaften zu initiieren, die anfänglich verwechselbar sind mit bürgerschaftlichem Engagement, aber das Potential zu geistlichem Wachstum haben.

Marco Moerschbacher

Volk Gottes in Afrika

Zur Berufung durch die Taufe in den kirchlichen Basisgemeinschaften von Kinshasa

Das II. Vatikanische Konzil hat die grundlegende Berufung eines jeden Christen und einer jeden Christin, die in der Taufe geschieht, erneut betont. Beim Blick auf Rezeptionsprozesse des Konzils in verschiedenen Ortskirchen können sich Zusammenhänge neu erschließen, die dann wieder in das Verständnis der Konzilstexte einfließen können. Dieser Beitrag möchte die Rezeption des Konzils in der Ortskirche von Kinshasa (Demokratische Republik Kongo) vorstellen und die zentrale Bedeutung eines erneuerten Taufverständnisses in der so genannten „pastoralen Erneuerung" von Kinshasa bedenken.

Joseph Albert Malula (1917–1989) hatte als junger Weihbischof von Kinshasa am II. Vatikanischen Konzil teilgenommen, hatte den Gläubigen in seiner Heimat Kongo begeistert von diesem Treffen der Weltkirche berichtet und war, inzwischen Erzbischof von Kinshasa geworden, mit der Einsicht zurückgekommen, dass seine Ortskirche einer tiefen pastoralen Erneuerung bedarf, wenn sie im afrikanischen Kontext auf nachhaltige Weise das Wort Gottes verkündet will. Ein besonderer Schwerpunkt der pastoralen Erneuerung, die J. A. Malula dann in den 1970er- und 1980er-Jahren durchführte, lag auf der Förderung der sogenannten „Laien"[1].

> „Die Kirche ist noch nicht wirklich gegründet, hat noch nicht ihr volles Leben, ist noch nicht ganz Zeichen Christi unter den Menschen, wenn nicht mit der Hierarchie auch ein wahrer Laienstand da ist und arbeitet; denn das Evangelium kann nicht in Geist, Leben und Arbeit eines Volkes Wurzeln schlagen ohne die tätige Anwesenheit der Laien. Deshalb muss schon bei der Gründung der Kirche auf die Entwicklung eines reifen christlichen Laienstandes geachtet werden." (AG 21)

1 Die Texte von Kardinal Malula liegen in der Gesamtausgabe vor: Œuvres complètes du Cardinal Malula, rassemblées et présentées par Léon de Saint Moulin s.j., 7 tomes, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997 (Documents du Christianisme africain, 1-7), abgekürzt mit OCCM, *texte* + Seitenzahl.

1. Die nachkonziliare pastorale Erneuerung in der Erzdiözese Kinshasa

Kardinal Malula hat seit Anfang der 70er-Jahre die katechetische Ausbildung der Laien seiner Erzdiözese auf verschiedenen Ebenen gefördert und entfaltet. Der entscheidende Schritt für die kirchliche Subjektwerdung der Laien in Kinshasa war dabei der Perspektivenwechsel, den die Umstellung von den großen Missionspfarreien mit über 25.000 Christen auf die kirchlichen Basisgemeinschaften als „grundlegende religiöse Einheit“[2] und als das Zentrum der Evangelisierung[3] für die pastorale Arbeit bedeutete.

„Von diesem Zeitpunkt an erhielt die Kirche von Kinshasa eine anderes Gesicht. Sie trug nun ihren besonderen Stempel einer dynamischen Kirche, voller Leben und gekennzeichnet von einem großen Engagement aller ihrer Gläubigen“, kommentiert Daniel Nlandu, der jetzige apostolische Administrator der Erzdiözese Kinshasa, diesen Schritt.[4]

In einer Kirche, die sich selbst als Volk Gottes, als Subjekt, in der Geschichte unterwegs zum Reich Gottes, versteht, sind alle Gläubigen Subjekte der Geschichte. Als Subjekte sind alle Gläubigen die Kirche. Diese Tatsache gründet in den Sakramenten von Taufe und Firmung, die den Einzelnen und die Einzelne in Tod und Auferstehung Jesu Christi hineinnehmen, ihnen neues Leben im Heiligen Geist schenken und sie dem Volk Gottes eingliedern.

> „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt. Der Leib aber besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern.“ (1 Kor 12,13f.)

Dass die vielen Glieder sich selbst als Kirche erfahren und aus dieser Erfahrung ihren Auftrag zur Auferbauung des einen Leibes wahrnehmen, ist eines der Grundanliegen von Kardinal Malula. Dafür musste aber die Kirche der Missionszeit, in der die leitenden Posten weitgehend von ausländischen Missionaren wahrgenommen wurden und die von europäischen Denkmustern und Organisationsformen bestimmt war, verändert und als eine authentisch afrikanische Ortskirche auferbaut werden.

---

2 Vgl. OCCM 3, texte 215, 228-230, hier 229. Zur Funktionsweise der *Communautés Ecclésiales Vivantes de Base*, vgl. Marco Moerschbacher, Die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa und ihr Beitrag zur Lerngemeinschaft Weltkirche, in: Diakonia 38 (2008) 3, 159-165.

3 „Diese Option ist eine Neuheit, weil nun nicht mehr unsere traditionellen Pfarrgemeinden die Zentren der Evangelisierung sind; jetzt werden die kirchlichen Basisgemeinschaften zu den Zentren der Evangelisierung.“ Joseph Albert Cardinal Malula, Allocution de Nouvel An 1977, in: OCCM 2, texte 128, 291-295, hier 292.

4 Daniel Nlandu Mayi, Introduction, in: OCCM 2, 9-13, hier 11.

2. Afrikanisierung und Mission

Die Grundintuitionen von Kardinal Malula, eine missionarische Kirche und eine authentisch afrikanische Kirche aufzubauen, gehören zusammen. Mehr noch, die Afrikanisierung ist Bedingung für eine missionarische Kirche im Kontext Kinshasa, der von tiefgreifenden gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Transformationsprozessen geprägt ist. Will die Kirche die Menschen in Kinshasa in Zukunft erreichen, muss sie dorthin gehen, wo die Menschen sind, und auf diesem Weg muss sie inhaltliche und strukturelle Neuorientierungen vornehmen. Ist die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils, das Gott für alle Menschen will, muss sie dort sein und wirken, wo die Männer und Frauen heute leben, das heißt in Kinshasa in den Wohnvierteln der sich rasch ausbreitenden Großstadt.

Die neue Ausrichtung der Pastoral an den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die strukturelle Umsetzung einer Ekklesiologie des Volkes Gottes, die dem Anliegen der Afrikanisierung im Sinne des Aufbaus einer missionarischen Kirche Rechnung trägt.

> „Wir müssen daher einer größtmöglichen Zahl von Laien erlauben, wirkliche Verantwortung in ihrer Kirche zu übernehmen. Deshalb haben wir die kirchlichen Strukturen neu überdacht und sie von Grundelementen her aufgebaut, die kleiner sind als die bisherigen Pfarreien. So entstehen jetzt mehr und mehr in den Wohnvierteln kleine christliche Gemeinschaften, Einheiten in überschaubarer Größe, in denen die Menschen einander besser kennenlernen und begegnen können, wo sie die Bedürfnisse und Probleme aller und jedes einzelnen besser wahrnehmen und spüren können und wo sie sensibilisiert werden, um von sich aus Antworten auf diese Bedürfnisse zu suchen und praktisch durchzuführen."[5]

Dabei geht es in erster Linie um die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem konkreten alltäglichen Leben. Ein nicht inkulturiertes Glaubensleben in der von den europäischen Missionaren zur Kolonialzeit überlieferten Form bleibt dem afrikanischen Menschen äußerlich. Die Inkulturation geschieht, der Grundstruktur einer kommunitär orientierten afrikanischen Anthropologie entsprechend, in der überschaubaren Gemeinschaft der in einem Wohnviertel lebenden Christinnen und Christen, die sich wöchentlich zum Hören des Wortes Gottes, zur Feier ihres Glaubens und zur Organisation gemeinschaftlicher Aktivitäten in ihrem Umfeld treffen.

In diesen kirchlichen Basisgemeinschaften sind die Gläubigen aufgefordert, sich ihrer missionarischen Verantwortung als Christen bewusst zu

5 Joseph Albert Kardinal Malula, Die Kirche Gottes, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Ludwig Bertsch SJ, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell, Freiburg-Basel-Wien 1990 (Theologie der Dritten Welt, 14), 31-46, hier 40.

werden, welche ihre Verantwortung für die in der Geschichte fortgesetzte Sendung Christi ist: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe." (Lk 4,18f.) Diese Sendung, die als Sendung den missionarischen Charakter der Kirche begründet, bedeutet eine frohe Botschaft für die Armen, Heilung für die Kranken sowie Freiheit und Befreiung.[6]

3. Volk Gottes auf dem Weg

Durch die missionarische Grunddimension der Kirche als ganzer wird hier eine trinitarisch begründete *Communio*-Ekklesiologie theologisch in einen inkarnatorischen Zusammenhang gebracht. Die Sendung Jesu Christi setzt sich in der Geschichte fort in der Gemeinschaft der Kirche, die sich diesem Auftrag der Befreiung der Armen, Entrechteten und Marginalisierten der Gesellschaft verpflichtet weiß. Jesus geht sogar so weit, dass er sich mit diesen Entrechteten identifiziert (vgl. Mt 25,31-46). Die Inkarnation ist eine wesentliche Bestimmung der von Gott geschenkten *Communio*. Die Antwort des Menschen ist in diesem Geschehen nicht gleichgültig. Sie ist symbolisiert im „Ja" Mariens zum Engel der Verkündigung.[7] Dieses „Ja" impliziert eine Sendung der Christen in der Welt, einen Auftrag zur befreienden Evangelisierung. Die deutschen Bischöfe schreiben:

> „Warum also Mission im Dritten Jahrtausend nach Christus? Weil sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes in der Geschichte reich beschenkt und zugleich in den Dienst genommen weiß. Sie erkennt ihren Dienst darin, das ‚Evangelium vom Reich Gottes' (Lk 4,43), das in Christus ein menschliches Gesicht gewonnen hat, in der Kraft des Geistes zu bezeugen und in alle Sprachen zu übersetzen. Mit ihrem Selbstverständnis als ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit' drängt sie ihre Gläubigen, sich ihrer universalen Sendung bewusst zu werden."[8]

---

6 Vgl. Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, 23. September 2004, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004 (Die deutschen Bischöfe, 76), 36.

7 Vgl. Theodor Pindl, Kirchenvision und Probleme einer Communio-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diözesanforums, in: Ludwig Bertsch SJ, Hermann Janssen, Marco Moerschbacher (Hrsg.), Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur, Mainz 1997 (Forum Weltkirche, 7), 223-256, hier 225f.

8 Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, a.a.O., 20.

4. Die christliche Berufung im Sakrament der Taufe

Diese universale Sendung ist sakramentaler Natur. In Taufe und Firmung erhalten die Gläubigen den Auftrag, der in der Liturgie der Tauffeier wie folgt formuliert wird: „Du sendest die Getauften als Zeugen der frohen Botschaft Christi in die Welt."[9] Zugleich erhalten sie im Sakrament auch die Befähigung, diesen Auftrag auch auszuführen.

Diese Verbindung ist für Kardinal Malula von großer Bedeutung. Die christliche Berufung erfolgt in der Taufe, die für den Afrikaner und die Afrikanerin eben nicht bedeutet, das bisherige kulturelle und traditionelle Erbe abstreifen zu müssen. Denn diese Berufung beinhaltet zugleich die Befähigung, als Afrikanerin und Afrikaner Christ zu sein. Die Taufe als „Missionsbefehl"[10] zielt auf die Übereinstimmung von Glauben und Alltagsleben ab und beinhaltet für die afrikanischen Christen in der nachkolonialen Epoche damit die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die Kirche zu afrikanisieren.

> „Zugleich ist die Kirche wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer, gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie lässt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewusst und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen." (GS 58)

In Kinshasa sind die kirchlichen Basisgemeinschaften der bevorzugte Ort einer so verstandenen Inkulturation. Sie ermöglichen kirchliche, gemeinschaftsstiftende Erfahrungen in enger Verbindung mit den alltäglichen Erfahrungen der Menschen in einem Wohnviertel. Durch die zentrale Rolle der Bibellektüre erfolgt diese Vergemeinschaftung auf der Basis biblischer Werte, die mit Hilfe der afrikanisch-kulturellen Matrix interpretiert werden. So spielt beispielsweise die traditionelle afrikanische Form des Palavers eine wichtige Rolle, in der ein Konflikt nach langwierigem Anhören aller Beteiligten einer gemeinschaftlichen Lösung zugeführt wird.

Andere Handlungsprinzipien sind die Subsidiarität, z.B. im Verhältnis

---

9 Feier der Taufe, in: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsgg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln-Freiburg 1975, 133-144, hier 139.

10 So schreiben die kongolesischen Bischöfe im Jahr 1967: „Das Prägemal der Taufe (...) ist ein ‚Missionsbefehl'. Die Mission, mit der Gott uns gegenüber den Menschen, unseren Brüdern, beauftragt, ist, ihn unter ihnen gegenwärtig werden zu lassen, in der konkreten Welt, in der wir leben." Actes de la 7ième Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa, 16-24 juin 1967, Congo-Kinshasa 1967 (Éditions Secrétariat de l'Épiscopat), 168.

der kirchlichen Basisgemeinschaft zur Pfarrgemeinde, sowie die Mitverantwortung *(co-responsabilité)*, die im Sinne des afrikanischen Gemeinschaftsverständnisses jedes Individuum für das Gelingen und den Aufbau der Gemeinschaft in die Pflicht nimmt.[11] Diese Verantwortung für die Gemeinschaft kommt nach afrikanischem Verständnis allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu, was der durch Taufe und Firmung begründeten Gleichheit[12] der Würde der Kinder Gottes entspricht. So bereiten etwa die kirchlichen Basisgemeinschaften reihum den Sonntagsgottesdienst für die ganze Pfarrgemeinde vor.

> „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht (...)." (LG 32)

Auf dieser Grundlage der gleichen Würde aller kommt es in den kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa zu einer den vielfältigen Alltagsanforderungen entsprechenden Vielfalt von Aufgaben und Diensten. Diese Vielfalt ist nicht willkürlich, da die verschiedenen Dienste auf der Ebene der Pfarrgemeinde jeweils von der Kommission für die kirchlichen Basisgemeinschaften bestätigt werden.[13]

5. Rezeption theologischer Grundeinsichten des II. Vatikanischen Konzils

Missionarisch begründet wird hier die theologische Grundlage konkretisiert, nämlich die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, die die Wahrnehmung der Laien in der Kirche revolutioniert hat. Die Laien sind nicht mehr die „Nicht-Experten" der Evangelisierung. Sie sind keine Objekte der pastoralen Tätigkeit, sondern die vollberechtigten Glieder, die Subjekte der missionarischen Kirche. Die Laien sind keine „Laien", sondern getaufte und gefirmte – und deshalb missionarische – Christen, die auf der Basis konkret erfahrener Gemeinschaft ihren Glauben und

11 Vgl. Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base (C.E.V.B.), Archidiocèse de Kinshasa. Commission diocésaine des C.E.V.B., Éditions Lindonge, Kinshasa 2005, 21.

12 Vgl. auch can. 208 CIC 1983: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken."

13 Vgl. Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base, a.a.O., 13. „Es ist besser, wenn viele Menschen wenig tun, als wenn wenige viel tun." Ebd.

ihre sakramentale Sendung in der Kirche und in der Gesellschaft leben.

Die Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1990 verbindet die kirchlichen Basisgemeinschaften ebenfalls mit dem Missionsgedanken.

> „Die kirchlichen Basisgemeinschaften (bekannt auch unter anderem Namen) wachsen rasch in den jungen Kirchen. Sie werden von den Bischöfen und deren Konferenzen mitunter als pastorale Priorität gefördert und bewähren sich als Zentrum der christlichen Ausbildung und missionarischen Ausstrahlung. Es handelt sich dabei um Gruppen von Christen, die sich auf familiärer Ebene oder in begrenztem Umkreis treffen, um zu beten, die Heilige Schrift zu lesen, das Glaubenswissen zu vertiefen und menschliche und kirchliche Probleme im Hinblick auf ein gemeinsames Engagement zu besprechen. Sie sind Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums und wertvoller Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft, die gegründet ist auf die ‚Zivilisation der Liebe'."[14]

In Kinshasa ist die kirchliche Basisgemeinschaft die bevorzugte Form der missionarischen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Diese Form hat sich in und durch die gesellschaftlichen Transformationsprozesse, in denen afrikanische Tradition und Moderne aufeinanderprallen, gefunden und gestärkt. In den kirchlichen Basisgemeinschaften ist die Kirche inmitten des Volkes präsent; zugleich baut hier das Volk die Kirche auf und verleiht der Kirche in der Gesellschaft Präsenz.

> „Besonders im urbanen Milieu der großen Stadt Kinshasa hat die Option für die kirchlichen Basisgemeinschaften es erlaubt, die Anonymität der großen Pfarreien zu überwinden und in der Perspektive des Evangeliums die zentralen Werte des Gemeinschaftslebens und der Solidarität neu zu leben. Unsere Option zielt darauf ab, eine Kirche als Zeichen und Werkzeug der ganzheitlichen Förderung der Bevölkerung zu erbauen. Wir wünschen, dass die kirchlichen Basisgemeinschaften Orte seien, an denen Menschen herangebildet werden, die um das Gemeinwohl besorgt sind und die Erfahrung eines solidarischen Einsatzes für eine bessere Welt machen."[15]

Dieser Wunsch von Kardinal Etsou, dem jüngst verstorbenen Nachfolger von Kardinal Malula, deutet bereits an, dass auch hier die Wirklichkeit oft hinter dem Ideal zurückbleibt. In der Praxis besteht die Gefahr einer

---

14 *Enzyklika Redemptoris Missio* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7. Dezember 1990, hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100), Artikel 51.

15 Frédéric Cardinal Etsou Nzabi Bamungwabi, Préface, in: Directoire des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base, a.a.O., 3f., hier 4.

gewissen Selbstreferentialität der kirchlichen Basisgemeinschaften, die sich auf die Organisation des Lebens der beteiligten Familien konzentrieren, oft mit Schwerpunkt auf Bibellektüre und Gebet, und darüber hinaus wenig Verantwortung für die Gestaltung des Lebens in ihrem gesellschaftlichen Umfeld übernehmen. So kommt die prophetische Rolle der kirchlichen Basisgemeinschaft nicht zum Tragen, was wohl auch damit zusammenhängt, dass die ererbte Ansicht, Religion sei Privatsache und die Kirche habe sich nicht mit den politischen Autoritäten anzulegen, zumindest noch nachwirkt.

Dass hier das frühere ekklesiologische Modell der Kirche als religiöse Versorgungsanstalt noch nachwirkt, kann als Herausforderung für die kirchlichen Basisgemeinschaften in Kinshasa verstanden werden, sich stärker als gesellschaftsgestaltende Kraft zu profilieren und ihre Identität im verstärkten Dialog mit der Zivilgesellschaft zu schärfen.

Unbenommen bleibt aber, dass die kirchliche Basisgemeinschaft für die christliche und kirchliche Identität der weitaus meisten Gläubigen in Kinshasa eine zentrale Rolle spielt. Die Kirche ist nicht länger eine Sache der Priester, sondern ebenso Sache der Laien. Jesus Christus ruft mit der Taufe in seine Nachfolge, die Berufung in der Priesterweihe steht im Dienst an dieser grundlegenden Berufung in der Taufe.

Die pastorale Erneuerung, mit der Kardinal Malula Einsichten nach dem II. Vatikanischen Konzil in seiner Diözese rezipiert hat, hat dazu geführt, dass die Laien die kirchlichen Basisgemeinschaften als „ihre" Kirche, ihren Ort spiritueller Beheimatung erleben. In den Basisgemeinschaften sind die Christen „zur Taufe berufen"[16] und damit zur *Communio* des Volkes Gottes. Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind in Kinshasa der Ort, an dem die Berufung, die in der Taufe geschieht, konkret wird.[17]

16 Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, a.a.O., 139.

17 Der vorliegenden Artikel ist eine leicht überarbeitete Form eines Kapitels aus: Marco Moerschbacher, Volk Gottes in Afrika. Die Rolle der Laien in der pastoralen Erneuerung von Kardinal Malula, Kinshasa, Leuven-Paris-Dudley-MA 2007 (Annua Nuntia Lovaniensia, 60).

Ottmar John

Marginalien zur Theologie der Taufe und ihrer gesellschaftskritischen Dimension

Vorbemerkung

„Vermutlich verliert in unserer Generation eine Gestalt des Christwerdens ihre Dominanz: die vornehmlich pädagogisch vermittelte Gestalt der Weitergabe des christlichen Glaubens, die seit dem Beginn der Reformationszeit bzw. der Gegenreformation bestimmend gewesen ist (...). Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss."[1] „Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum."[2] Im Hintergrund derartiger Prognosen steht u.a. die Erfahrung, dass es in den meisten Regionen Deutschlands nicht mehr selbstverständlich ist, dass junge Eltern ihre Kinder taufen lassen.

Diese Situation ist auf zweifache Weise gedeutet worden: (1) In den 80er- und frühen 90er-Jahren dominierte in der Diagnose der religiösen Situation Europas das Theorem des Säkularismus[3]: Für diese Position erscheint die europäische Geschichte als Verfallsgeschichte. Die Menschen wendeten sich von der Kirche und von Gott ab.[4] (2) Die Situation von Christentum und Kirche darf nicht isoliert betrachtet werden. Negative Trends müssen z.B. auf den Prozess der weiteren Ausdifferenzierung der Gesellschaft, auf Modernisierungsschübe und auf die Beschleunigung des kulturellen Wandels bezogen werden. Wenn es stimmt, dass der christliche Glaube niemals mit einer bestimmten, partikularen Kultur identifiziert und auf diese Kultur eingeschränkt werden darf, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass nicht der Glaube, sondern nur eine bestimmte kulturelle Gestalt des Glaubens abgelehnt wird.[5]

---

1 Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat". Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000 (= Die deutschen Bischöfe, 68), 33 f.

2 Ebd. 35.

3 Siehe z.B. Basil Kardinal Hume, „Eröffnungsansprache", in: Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Die europäischen Bischöfe und Neu-Evangelisierung Europas, Bonn 1991 (= Stimmen der Weltkirche 32), 88–99, 96.

4 Die Auswertung und Interpretation zumeist quantitativer religionssoziologischer Untersuchungen von Ebertz scheinen von einem Bild der Geschichte als Abfall vom Christentum grundiert zu sein – siehe dazu sein opus magnum: Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

5 Siehe dazu Ottmar John, Glaube und Kultur. Zu einem Grundlagenproblem eines christlichen Missionsverständnisses, in: Harald Baer / Matthias Sellmann (Hgg.),

Vor allem die weltweiten Migrationsbewegungen und der demographische Wandel führen zu einer kulturell-religiösen Pluralisierung. Um fremden Religionen und Kulturen begegnen zu können, braucht man nicht in ferne Länder zu reisen. Es reicht in vielen Fällen aus, seinen Nachbarn zu besuchen. Diesen Wandel nur als Niedergang oder Verlust zu erfahren, ist zu wenig. Wohl ist es richtig, dass das Christentum an Selbstverständlichkeit verliert. Aber die Situation der Durchmischung der Religionen und Kulturen und die irreversible Pluralisierung des Alltags der Menschen fast überall in Europa ist ein wirklicher Gewinn. Denn durch sie wird eine konstitutive Dimension des Glaubens wieder sichtbar. Glaube ist nach alter Lehre immer auch ein freier Akt. Nur im Zusammenwirken von Freiheit und Gnade führt der Glaube zur Begegnung mit Gott. Und zugleich ist diese Situation eine Herausforderung sowohl zum Engagement für Frieden und Versöhnung zwischen den Kulturen als auch zu Evangelisierung und Mission. Denn es gibt wahrscheinlich nur ein äußeres Kriterium für die Lebendigkeit des Glaubens eines Menschen: Wer die Gute Botschaft gehört hat, weiß, dass sie vom rettenden Eingreifen Gottes in die Geschichte handelt; und wo Gott selbst handelt, sind alle Menschen gemeint. Also ist immer auch derjenige gemeint, der die Botschaft vernimmt. Wer seinen Namen im Text von der Befreiung der Menschheit entdeckt hat, der muss es anderen erzählen. Er kann dann nicht schweigen über das, was er gehört hat. Wenn Familien, Nachbarschaften und Gemeinden sich um die Erneuerung des Glaubensferments in ihrem Alltag bemühen, dann kann das in der Situation des religiösen und kulturellen Pluralismus kaum eine Privatangelegenheit sein, sondern hat immer auch eine Ausstrahlung, eine missionarische Dimension.

In den eingangs genannten bischöflichen Dokumenten wird diese neue Dimension christlicher Existenz beschrieben und die missionarische Grunddimension der Kirche erinnert. Einerseits ist die christliche Existenz persönlicher geworden; sie wird mehr als bisher von der freien Zustimmung des Einzelnen getragen und gestaltet. Anderseits ist die christliche Existenz öffentlicher geworden. Wer sich zu Christus bekennt und zu seiner Kirche gehört, der fällt auf.[6] In dieser Perspektive soll im Folgenden der personale und zugleich missionarische Aspekt des Christseins in einer Reflexion auf die theologische Bedeutung der Taufe vergewissert werden. In vier Gedankenschritten werden einige Wesensmerkmale der Taufe entwickelt, um im letzten fünften Schritt ihre gesellschaftskritische Bedeutung in einer globalen und total werdenden Marktwirtschaft explizit zu machen.

Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg i. Br. 2007, 101-116.

6 Soziale Kontrolle hat sich teilweise in ihr Gegenteil verkehrt: Übte sie früher auf dem katholischen Land Druck gegenüber denjenigen aus, die sich der gebotenen kirchlichen Praxis enthielten, so hat sich heute der, der sie vollzieht, gegen sie zu behaupten; er muss z.B. schlagfertig reagieren können auf Fragen wie diese: Ihr geht schon wieder in die Kirche? Da wart ihr doch erst letzte Woche.

1. Die Taufe als Spannungseinheit von Liturgie und Leben

In Deutschland wird die Taufe normalerweise in einer Kirche – d.h. in einem öffentlichen Gebäude, zu dem jedermann Zutritt hat – gefeiert und von einem Bischof, Priester oder Diakon gespendet. Als Inhaber des Weihe- – und damit meistens auch eines Leitungsamtes – repräsentieren sie anerkanntermaßen die Kirche. Die Liturgie der Taufe ist also immer ein Handeln der (ganzen) Kirche, also auch in und vor der Öffentlichkeit der Kirche. Die Institution „Kirche" scheint sich im kirchlichen Amt zu konzentrieren. Dort ist sie antreffbar, identifizierbar und befragbar. Das ist – vor allem bei einer organisations- und institutionssoziologischen Beschreibung der Kirche – keineswegs falsch. Jedoch ist die hohe Exklusivität, mit der „Kirche" bis auf die Gegenwart auf die Person des Pfarrers oder Bischofs in Deutschland reduziert wird, selbst eine funktionale Zuschreibung durch die säkulare Öffentlichkeit. Die Repräsentation und Leitung der Kirche durch das Amt ist eine abgeleitete Funktion. Sie hat ihren Grund und ihre Norm in Christus. Repräsentant der Kirche ist der Inhaber des Weiheamtes, insofern die Kirche als Ganze nach 1 Kor 12 Leib Christi ist. Wer der Kirche als ganzer dient[7], handelt im Namen Christi – kollegial und persönlich.[8] Die besondere Eigenart der – kirchlichen – Öffentlichkeit, die der Inhaber des Weiheamtes bei der Feier der Sakramente herstellt, kann also nur verstanden werden aus seiner Bevollmächtigung durch Christus selbst.[9]

Diese Bevollmächtigung des Amtsträgers ist auf der einen Seite eine im wahrsten Sinne des Wortes „unendliche" Steigerung seiner Bedeutung im Wirken der Kirche. Aber diese Bedeutungssteigerung vollzieht sich im Verschwinden der Individualität des Amtsinhabers. Seine persönliche Freiheit und Willkür geht gewissermaßen in der Person Christi auf und verschwindet in ihr. Augenfälliges Zeichen dieser Normierung durch die Schrift und Tradition ist die Regelung der liturgischen Handlung. Diese hat darin ihre Bedeutung und Zeichenhaftigkeit, dass sie nicht Produkt der schöpferischen Phantasie und Kreativität des Taufspenders ist. Indem der Diakon, Priester oder Bischof seine eigenen Absichten aufgibt, wird deutlich, dass im Sakrament Christus selbst handelt.

In dieser Funktion des kirchlichen Amtes[10] wird die Formalursache eines jeden Sakramentes sinnfällig: Christus selbst ist die Ursache seiner Gegenwart in den Sakramenten.[11] Wenn aber im ganzen Leben Christi,

7 KKK 876.

8 KKK 877 – 879.

9 „Christus selbst ist der Urheber des Amtes in der Kirche. Er hat es eingesetzt, ihm Vollmacht und Sendung, Ausrichtung und Zielsetzung gegeben." (KKK 874).

10 „Weil die Amtsträger ganz von Christus abhängig sind, der Sendung und Vollmacht gibt, ..." (KKK 876).

11 „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft." (SC 7).

das der Tod nicht zerstören konnte, Gott selbst handelt[12], dann können die Wirkungen und Folgen seines Handelns nicht von Menschen begrenzt werden. In diesem Sinne wird von alters her die Unauslöschlichkeit, der indeleble Charakter der Taufe betont. Daraus folgt, dass das Geschehen der Taufe nicht nur ein liturgisches Geschehen ist, sondern eine solche Bedeutung für das ganze Leben des getauften Menschen hat, dass man von einem anhaltenden, nicht endenden Geschehen sprechen kann. Das Hineingenommen-Werden in das Heilswerk Christi ist kein Geschehen, das mit dem Ende der Taufliturgie gewissermaßen „fertig" wäre, sondern es bleibt Ansporn und Aufgabe. Mit dem Gnadenhandeln Christi gegenüber einem einzelnen Menschen, das nach dem Glauben der Kirche sich im Taufgeschehen ereignet, ist der Weg zu ihm nicht abgeschlossen, sondern eigentlich erst begonnen. Er findet gerade im Alltag eines jeden Christen statt, der in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen worden ist.

Wenn das ganze Leben und vor allem der Alltag mit seinen Undurchsichtigkeiten und Widersprüchen die Ebene ist, auf der sich das entfaltet, was Christus selbst in der Taufe angestoßen hat, dann scheint die Liturgie der Taufe, umso weiter jemand auf seinem Lebensweg vorangeschritten ist, an Bedeutung zu verlieren. Die Steigerung der Bedeutung der Taufliturgie als *ianua sacramentorum* und – so muss man hier weiterführen – des ganzen Lebens aus der Nachfolge Christi, scheint zugleich seine Relativierung und seinen Verlust nach sich zu ziehen – entweder, weil die Feier der Taufliturgie in der Kette der Ereignisse eines Lebens wegen seiner raumzeitlichen Konkretheit nur ein einziges Glied dieser Kette bleiben kann (umso länger die Kette wird, desto kleiner und bedeutungsloser jedes einzelne Kettenglied), oder weil sie wie die Leiter aufgefasst wird, mit deren Hilfe man ein höheres Niveau erreicht, die man aber anschließend hinter sich wegstoßen kann.

Der Anfang des Weges der Kirche zur Gemeinschaft mit Gott, den ein einzelner Mensch zu gehen begonnen hat, bleibt entscheidend für das Fortkommen auf dem ganzen Weg. Er ist nicht in der Vergangenheit verschwunden, sondern ist in jedem weiteren Schritt auf dem Lebensweg lebendig. Jedoch darf man die hohe Bedeutung der Feier der Taufe, die durch ihre Unwiederholbarkeit und Unauslöschlichkeit begriffen wird, nicht nur formal bzw. juristisch verstehen – als ob alles, was nach ihrem Empfang im Leben eines Menschen passierte, belanglos wäre. Die Taufe kann nicht dadurch als Handeln Gottes selbst verstanden werden, dass für sie alles weitere Geschehen auf einem Lebensweg bedeutungslos bliebe. So missverstanden verliefe eine individuelle Heilsgeschichte über oder neben, auf jeden Fall unabhängig von der irdischen Lebensgeschichte. Eine solche Konstruktion des Zusammenhangs von der Taufe als Beginn

12 Johannes Brosseder, Art. Taufe/Firmung, in: NHThG (Neuausgabe) V (1991) 113-128.

des neuen Lebens und dem natürlichen, geschöpflichen Leben, würde einem gnostischen Schöpfungs- und Naturverständnis Vorschub leisten – und wäre letztlich eine Unterbestimmung der Wirkung der Taufgnade. Sie würde sich selbst als neue, von der Schöpfung getrennte Wirklichkeit setzen und sich durchsetzen durch Vernichtung des geschöpflichen Seins. Größer ist die Wirkung des Handelns Christi gedacht, wenn sie als befreiende und heilende Wirkung auf das natürliche Leben gedacht wird.

Will man die beiden Extreme der Relativierung und der formalen Absolutheit der Tauffeier vermeiden, ist es geboten, sie als ein raumzeitlich konkretes Ereignis innerhalb einer Lebensgeschichte und für diese Lebensgeschichte ernst zu nehmen: Was nach der Feier der Taufe kommt, ist bedeutsam für das Verständnis dessen, was in der Taufe passiert, weil es Teil der von Gott gewollten guten Schöpfung ist. Es ist gewissermaßen der Stoff, den die Taufe als Anfang des Weges zu Gott formt, die Freiheit, die sie verwirklicht und die gute Absicht, die sie gelingen lässt. Was danach kommt ist allein schon deswegen bedeutsam für die Taufe, weil diese nicht die Fülle der Sakramente ersetzen kann. Der Anfang ist deswegen als orientierende Kraft in jedem Schritt, der nach ihm kommt, lebendig, weil er die Autorität des Anfangs hat – und als solcher von dem, was nach ihm kommt, verschieden ist und so zu ihm in Spannung bleibt. Die Taufe ist die Tür in die Kirche, der erste Schritt des einzelnen Menschen auf seinem Weg zu Gott. Der Getaufte hat die Türe durchschritten und bleibt doch immer jemand, der die Türe durchschritten hat.

Ein derartiges Taufbewusstsein des mündigen Christen ist nicht nur dort bedeutsam, wo Christen in der Minderheit sind, d.h. wo es nicht selbstverständlich ist, zur Kirche zu gehören. Es ist auch für katholische Milieus ein unverzichtbares Moment christlicher Existenz. Dieses Bewusstsein manifestiert sich im Taufgedächtnis, das das II. Vatikanische Konzil erneuert hat.[13] Die Feier der Taufe ist auf das Leben des Getauften bezogen und auf jedes seiner Ereignisse. Umgekehrt gewinnt jeder Schritt auf dem Lebensweg aus der Taufe seine Richtung und Orientierung. Je fundamentaler und lebenswichtiger diese Schritte sind, desto nachvollziehbarer ist die Kraft spürbar, die nur aus der Begegnung mit dem Auferstandenen und im Sakrament gegenwärtigen Christus wirken kann.

Das ist auch die tauftheologische Grundlegung des Verhältnisses der drei Grunddimensionen *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* zueinander. Sie bilden einerseits eine Einheit. Wie die Feier der Taufe und das Leben aus der Taufe eine Einheit bilden, so bilden die drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns eine Einheit. Ein jedes ist nur in der Einheit je mit den beiden anderen das, was es sein soll. Sie sind aufeinander bezogen und diese Bezogenheit ist für jede einzelne Dimension konstitutiv. D.h. fehlt sie, handelt es sich nicht um eine Grunddimension kirchlichen

13 Albert Gerhards, Art. Taufgedächtnis, in: LThK3 IX (2000) 1300 f.

Handelns. Aber diese Einheit kann nicht dazu führen, dass *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* ihre jeweilige Besonderheit verlören und ineinander aufgingen, so dass sie nicht unterschieden werden könnten. Diakonie kann nicht durch Liturgie ersetzt werden – das ist die wahrscheinlich politisch bedeutsamste Implikation dieser Einheit in Differenz der drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns. Diese Unterschiedenheit bei gleichzeitiger Untrennbarkeit hat ihren Grund vor allem darin, dass die Kirche als Leib Christi ihre Ursache im göttlichen Gnadenhandeln hat. Das göttliche Gnadenhandeln ruft die Kirche auf die Art und Weise ins Dasein, in der im Handeln Jesu Christi Gott selbst gehandelt hat. Obwohl Jesus Christus wahrer Gott war, hörte er nicht auf wahrer Mensch zu sein. So wie sein Menschsein nicht in seiner Göttlichkeit verschwand oder in sie aufgesogen wurde, so bleibt die jeweilige Eigenart von *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* mit ihren je spezifischen Orten in der konstitutiven Einheit erhalten.[14]

2. Die geschöpfliche Dimension der Taufe

Diese Einheit und Verschiedenheit von Taufe und Leben kann schöpfungstheologisch weiter präzisiert werden. Dabei soll erneut bei dem angesetzt werden, der dieses Zeichen der Verbundenheit mit sich gestiftet hat, der ihm Sinn und Ziel verleiht und der in ihm handelt.[15]

Wenn Gott in den Sakramenten handelt, dann handelt derjenige, der die Welt geschaffen hat. Es ist nicht möglich, die Personen des dreieinigen Gottes so zu unterscheiden, dass man ihre „Werke" als spezifische Wirkungen einzelner Personen unterscheidet. Danach wäre dann die Schöpfung das Werk des Vaters und die Erlösung einschließlich der

14 Der Gipfel und die Quelle des kirchlichen Lebens, das nach SC 10 die Liturgie ist, muss sich bis an die Peripherie entfalten und dort den Glauben verkünden und durch die Nächstenliebe seine Glaubwürdigkeit darlegen. Und Höhepunkt ist die Eucharistie in diesem Leben nur dann, wenn es zu ihr Hinwege gibt und wenn sich Menschen in der Begegnung mit Christus gesandt wissen, davon anderen zu berichten und ein wenig von dem, was sie erfahren haben, spüren zu lassen. Eine genauere Reflexion auf das Verhältnis von Mission und Diakonie würde zeigen, dass mit der Zuordnung von Caritas zu Mission und Eucharistie keine Instrumentalisierung der Nächstenliebe gemeint sein kann – etwa in dem Sinne, dass der Kindergarten einer Gemeinde lediglich seinen Wert als Durchlauferhitzer für den Kindergottesdienst hätte. Es ist richtig, dass Nächstenliebe einen Sinn an sich selbst hat. Nur als unbedingt und Zweck an sich selbst verweist die Liebe endlicher Menschen auf jene allmächtige Liebe, auf die zu hoffen ihre Liebe nur unbedingt sein kann und nicht absurd wird – siehe dazu Ottmar John, „Wir können nicht schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4,20). Von der Ostererfahrung zum missionarischen Handeln, in: Bertil Langenohl / Christian Große Rüschkamp (Hgg.), Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters, Reihe Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 32, Münster 2005.

15 Genau dies besagt der Begriff der „Formalursächlichkeit"; er kann in der Theologie nur personal entwickelt werden kann.

Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit durch die Kirche das Werk des Sohnes.

Die Schöpfung ist das Werk der Dreifaltigkeit.[16] Und in der Erlösung wirkt diejenige Person der Dreifaltigkeit, der Sohn, der vom Vater gesandt und der in dieser Sendung mit dem Vater eins ist (Joh 10,30). In den Heilszeichen handelt Jesus Christus, „einer aus der Trinität". Sein Handeln hat eine Bedeutung für die Schöpfung, die dem göttlichen Schöpfungshandeln nicht widersprechen kann.

Diese Bezogenheit der Erlösung auf die Schöpfung gründet darin, dass beide Werke aus der Einheit der drei Personen sind. Jedoch bleiben Schöpfung und Erlösung – in scholastischer Terminologie – zwei Werke, zwei unterscheidbare Handlungen Gottes.[17] Im Schöpfungshandeln setzt Gott die Welt als das Andere von sich selbst, in der Erlösung wird er selbst Teil dieser Welt. Weder verbleibt die Welt in einem einfachen Gegensatz bzw. Unterschied zu Gott (der gnostisch gedeutet werden kann), noch wird die Welt einfach göttlich (was den Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben würde und auf eine pantheistische Interpretation hin offen wäre). Teil dieser Welt wird Gott, indem er Mensch wird.

Durch die Menschwerdung des Sohnes bestätigt Gott seinen Schöpfungswillen. Die Welt und das Leben auf ihr sollen sein. Die Welt ist nach dem Willen Gottes gut, auch wenn diese Gutheit durch die Sünde des Menschen verdunkelt ist.[18]

Für die Schöpfung heißt das: Sie ist so geartete, dass sie Gottes Willen entsprechen, darstellen und verwirklichen kann, obwohl sie das andere von Gott und nicht Gott ist. Das Nichtgöttliche, Geschöpfliche kann zu einem inneren Vollzugsmoment des göttlichen Lebens werden, gleichsam umhüllt werden von seiner Ewigkeit und unendlichen Güte (vgl. 1 Kor 15).

Das gilt für die ganze Schöpfung. Weil Gott die Welt geschaffen hat und seinen Schöpfungswillen durch die Menschwerdung seines Sohnes bestätigte, deswegen ist alles, was existiert und je existiert hat, geeignet,

16 KKK 290 ff.

17 Aus ihrem gemeinsamen Ursprung in der Einheit der göttlichen Immanenz auf ihre Identität zu schließen, ist nicht zwingend – dieses müsste in einer Auseinandersetzung mit Rahners These von der Identität ökonomischer und immanenter Trinität näher gezeigt werden – siehe dazu Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate", in: derselbe, Schriften zur Theologie, Band 4, Einsiedeln-Köln-Zürich 1960, 103-133, vor allem 123 ff.

18 Das ist auch die Voraussetzung dafür, dass die menschliche und die göttliche Natur als die der einen Person gedacht werden könne. Nur dann, wenn alles, was existiert, aus nichts anderem als aus der Weisheit und Güte Gottes entsprungen ist, führt sie nicht zu einem inneren Widerspruch in dieser Person des göttlichen Erlösers. Gott ist Mensch geworden. Er hat sich selbst erniedrigt und Knechtsgestalt angenommen, ohne aufzuhören Gott zu sein (Phil 2,6-11).

seinen Willen zu verwirklichen. Aber diese Eignung kommt nicht einfach jedem beliebigen Teil der Welt auf beliebige Weise zu. Sie kommt ihm nicht von sich aus zu, weil Gott nur Teil der Welt geworden ist, und von der Welt verschieden bleibt. Diese Eignung kann einzelnen singulären Entitäten der Welt nur zukommen, insofern sie sich darauf beziehen lassen bzw. daraus ableiten lassen, das Gott Mensch[19] geworden ist, und nicht ein Götterbild, ein Stein oder ähnliches zu seinem Bild gemacht hat. Die Eignung der Schöpfung zum Vollzugsort des Heilswillen Gottes ist also nicht unmittelbar durch direkte göttliche Wirkung auf die Schöpfung für uns denkbar, sondern nur, insofern sie sich auf das Ereignis der Bestätigung der Schöpfung in der Menschwerdung Jesu Christi bezieht.

Alles, was existiert, *kann* den Heilswillen Gottes darstellen und sogar verwirklichen. Aber die Materien der Sakramente verwirklichen den Heilswillen Gottes, weil sie – wenn auch nicht aktuell, so aber prinzipiell – eingebunden sind in ein Geschehen, dass seinen Ursprung im Handeln Christi selbst hat und an dem die Menschen beteiligt sind, denen es gilt. Aus diesem Geschehen sind sie prinzipiell nicht herauslösbar. Die Sakramente sind Zeichen für das Heilwerden und für die Vollendung der Schöpfung.[20] Sie sind es deswegen, weil das Heil in der Schöpfung selbst geschöpfliche Wirklichkeit geworden ist – im Leben Jesu und in dem, was er zum Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit in der Welt, zum Realsymbol seiner Präsenz verwandelt hat. Das trifft natürlich in diesem exponierten Sinne vor allem auf die Eucharistie zu. In ihr führt die Kirche nach der Anweisung des Herrn bis zu seiner Wiederkehr in Herrlichkeit das weiter, was er am Abend vor seinem Leiden getan hat. „Unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein ist Christus selbst als Lebendiger und Verherrlichter wirklich, tatsächlich und substanziell gegenwärtig mit seinem Leib, seinem Blut, seiner Seele und seiner göttlichen Natur." [21]

Der Zusammenhang von Taufe und Leben hat seinen Grund in der

19 Wenn Gott Mensch geworden ist, dann hat er auch die Stellung des Menschen in der Schöpfung bestätigt. Er ist im ersten Schöpfungsbericht der Abschluss des Schöpfungswerkes. Abschluss des Schöpfungswerkes ist er, weil über ihn hinaus nichts geschaffen worden ist. Das impliziert, dass der Mensch Selbstzweck ist. Weil er mit Vernunft begabt ist und sich das Ganze der Schöpfung unter Absehung der Einzeldinge vorstellen kann, sich in seiner Erkenntnisleistung gewissermaßen die ganze Schöpfung spiegeln kann, deswegen ist in der *Mensch*werdung Gottes das Ganze der Schöpfung gemeint. – Zur anthropologisch-geschöpflichen Dimension des katholischen Sakramentenverständnisses siehe vor allem Knut Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br. 2003.

20 Damit ist das scholastische Axiom *gratia supponit naturam et perfecit* eingeholt.

21 KKK 1413 – Zur Bedeutung der Eucharistie für die Taufe kann in methodischer Hinsicht gesagt werden: Die Eucharistie ist die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, sie hat ebenfalls eine sinngebende Bedeutung im Zusammenhang der Siebenzahl der Sakramente. Diese bilden eine Einheit und erhellen sich wechselseitig. So kann auch die Theologie der Taufe aus dem Gesamtzusammenhang der Sakramente und der herausgehobenen Eucharistie entscheidende Deutungsperspektiven erfahren.

Wiederherstellung der Schöpfung durch Gott. „Wiederherstellung" hat eine affirmative, bestätigende Seite. Für diese steht die Menschwerdung seines Sohnes. Sie hat aber auch eine kritische, überwindende Seite. Durch seine Menschwerdung erlöst Gott die Menschheit von allem, was seinem Schöpfungswillen widerspricht: von Tod und Sünde. Beide Seiten der Wiederherstellung der Schöpfung stehen nicht nebeneinander, sondern die überwindende Seite ergibt sich aus der bestätigenden. „Gott ist Mensch geworden" heißt auch, dass Gott das Menschsein bis in die tiefsten Abgründe erlebt und erlitten hat. Er ist das geworden, was er erlösen wollte und erlöst hat. Indem Christus den Tod am Kreuz freiwillig auf sich nahm, offenbarte er, wie weit die Liebe des Vaters reicht: bis in die Abgründe der schlimmsten Erfahrungen, die sich Menschen gegenseitig bereiten können. Wer diesen Tod erleiden musste, von dem hieß es, dass er von Gott verlassen sei. Weil der Vater dem Sohn die Treue hielt, beließ er ihn nicht im Tod, sondern erweckte ihn am dritten Tag von den Toten. Durch die Auferstehung Jesu vom Kreuzestod offenbart Gott, dass seine Liebe allmächtig ist und vor Sünde und Tod nicht resigniert.

Für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs des Sakraments heißt das, dass die Sakramente in einer ersten Stufe deswegen als Zeichen für das Heilwerden der Welt begriffen werden können, weil sie ein verwandeltes Moment der Welt sind und sie sich als Teil der Schöpfung vollziehen. Sie sind in einer zweiten Stufe deswegen als Heil für die Welt zu verstehen, weil sie den Tod und die Sünde, die die Welt prägen, überwinden. Wenn der erste Schritt richtig ist, dann heißt der zweite, dass im Empfang des Sakraments Tod und Sünde wirklich überwunden sind, und dass diese Wirklichkeit ein Merkmal eines Teils dieser Schöpfung ist. Es muss also etwas in dieser Welt geben, was substanzialiter und tatsächlich so ist, wie Gott will, dass alles werde. Im Zusammenhang der theologischen Erhellung des Glaubens ist vom Glaubensakt als der *inchoatio vitae aeternae* die Rede. Dieser Beginn des ewigen Lebens im Glaubensakt muss nach dem bisher Gesagten auch eine geschöpfliche, leibliche Dimension haben. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

Nun bezeichnen die Sakramente zunächst dasjenige, *wovon* Gott die Menschheit zu erlösen verheißen hat, den Tod als Folge der Sünde. In der Taufe wird der Täufling im Untertauchen rituell und drastisch erfahrbar „getötet". Inwiefern ist in diesen zeichenhaften Handlungen, in denen doch zunächst das sichtbar wird, was dem Schöpfungswillen widerspricht, die Welt in einem winzigen Moment wirklich erlöst? Die Antwort kann nur lauten, dass das, was in der sakramentalen Handlung sichtbar und rituell vollzogen wird, der Tod Jesu Christi ist.[22] Von Christi Tod können wir nicht anders reden als nach der Auferstehung. Der Sprung in

22 Das bestärkt die Lehre von der Eucharistie. Auch in ihr wird kein anderes Opfer dargebracht als das Opfer, das Christus darbrachte, als er den Tod freiwillig auf sich nahm und so seiner Sendung, die unüberbietbare Gottes in die Welt zu bringen, treu blieb.

die Vergangenheit, die Abstraktion vom Osterereignis ist uns nicht möglich, weil dieses doch die Bedingung dafür ist, vom Tod Jesu als einem Ereignis zu reden, das sich unterscheidet von jenen unzähligen Toden, die in der Menschheitsgeschichte erlitten worden sind. Nur dann, wenn Jesu Leiden und Sterben von bloßer menschlicher Erfahrung unterscheidbar ist, kann gesagt werden, dass in diesem Leiden und Sterben Gottes Sohn gehandelt hat. Wenn aber Jesus den Tod ganz erlitten hat, also das Los so vieler Menschen bis in die Erfahrung der Gottverlassenheit hinein restlos geteilt hat, dann muss die Überwindung des Todes ein davon getrenntes Ereignis sein. Erlösung fand also nicht im Tod allein und isoliert von der Vor- und Nachgeschichte des Lebens Jesu statt, sondern in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung. Uns ist es nur möglich, auf den Gekreuzigten zu schauen, weil er auferstanden ist – sonst hätte er ja die Jünger nicht beauftragen können, seinen Sieg über den Tod bis an die Grenzen der Erde zu verkünden. Und unabhängig und außerhalb des Überlieferungszusammenhangs der Kirche kann niemand wissen, dass Gott im ganzen Leben Jesu, das der Tod nicht überwinden konnte, seine Menschheit erlöst hat.

Sichtbar werden in den sakramentalen Handlungen das Sterben und der Tod Jesu. Sie zeigen, wie weit die Liebe Gottes reicht. Wirksam wird in ihnen die allmächtige Liebe, die den Tod in einem individuellen Leben[23] tatsächlich und sinnlich erfahrbar überwunden hat. Inwiefern ist aber im Sakrament die Überwindung des Todes so real, substanziell und tatsächlich, wie der Priester in der Eucharistie den Einsetzungsbericht wiederholt und über die Gaben spricht: Das ist mein Leib, das ist mein Blut?

3. Die neue Schöpfung und die Bedeutung der menschlichen und göttlichen Tugenden

Gegen das – gnostisierende – Neben- oder Übereinander von Glaubens- und Lebensweg ist im ersten Abschnitt die These aufgestellt worden, dass die Taufe bedeutsam ist für das ganze Leben. Sie ist dies – so konnte gezeigt werden – auf doppelte Weise: Sie ist Ereignis dieses Lebens

23 In anthropologischer Perspektive heißt der Satz, dass Gott Mensch geworden ist, zweierlei: 1. Gott hatte in dem, was den Menschen als Menschen ausmacht, Einheit mit allen Menschen: so vor allem in der Einheit von Leib und Seele, der Zeitlichkeit des Lebens, der Individualität etc. 2. Jedoch existiert das, was den Menschen zum Menschen macht, das Wesen des Menschen nicht als solches, sondern immer nur als menschliches Individuum. Es gibt auch keine Individualität, sondern allein individuelle Menschen. Nun hat Jesus wirklich gelebt, mit Recht ist er Gegenstand historischer Nachfrage, wenn auch seine Bedeutung sich nicht in dem historischen Beweis seiner Existenz erschöpft. Also hat sich Gott in einem individuellen Leben offenbart. Weil er sich aber die in einem Leben offenbarte, das wirklich existierte, deswegen ist seine Selbstoffenbarung in einem individuellen Leben für alle Menschen und für jede Faser ihres Lebens bedeutsam.

und für dieses Leben, weil in ihr der Mensch gewordene Logos handelt; Gott selbst ist Teil der Schöpfung geworden. Anderseits wird das, was die Taufe für ein Leben bedeutet und im eminenten Sinne *ist*, nicht einfach im Laufe dieses Lebens schon restlos eingeholt und realisiert. Solange der einzelne Mensch auf dem Weg ist, bleibt ein Bedeutungsüberschuss, ein *Magis* der Taufe bestehen.[24] Erst am Ziel eines jeden Lebenswegs, in der Gemeinschaft mit Gott, ist das Versprechen, dass Gott einem jeden einzelnen Menschen in der Taufe gibt, eingelöst.

Das kann aber nicht bedeuten, dass die geschöpfliche Dimension der Taufe durch den Hinweis auf die bleibende eschatologische Differenz zurückgenommen wird. Die Aufgabe für die theologische Reflexion besteht darin, die geschöpfliche und eschatologische Dimension der Taufe zusammenzudenken. Für den Gang der hier angestellten Überlegungen heißt das, dass gefragt werden muss, inwiefern das Wirklichsein des Heils in einer Lebensgeschichte, in einem Teil der Schöpfung zugleich diese eschatologische Differenz bewirkt. Wenn diese Differenz durch das in der Geschichte der Menschheit geschehene Heil in Jesus Christus eröffnet ist, dann ist es eine befreiende, den Horizont menschlichen Daseins erweiternde Differenz.[25] Größer als das Leben, das schon jetzt in einer spirituellen „Hinterwelt" (Nietzsche) unberührt von den Leiden der Menschen als erschöpfende Wirkung der Taufe apostrophiert wird, ist die Verheißung einer Befreiung, in die Sünde und Tod in „diesem" Leben einbezogen sind.

Welche Wirklichkeit im Leben des Christen eröffnet nun die Differenz zwischen dem Leben in dieser Geschichtszeit und der zukünftigen Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott? Nach dem Katechismus sind die Hauptwirkungen der Taufe die Vergebung der Sünden und die neue Schöpfung.[26] Die „neue Schöpfung"[27] besteht in der Ausgießung der hei-

24 Die theologische Erläuterung der Bedeutung der Taufe für das Leben muss zusammenstimmen mit der Glaubenswahrheit, dass das individuelle Heil im *Status viatoris* ungewiss bleibt.

25 Nur so kann begriffen werden, weshalb Gott, der sich seiner Gottheit entäußerte und Mensch geworden ist, nicht aufgehört hat, Gott zu sein – siehe Anmerkung 18.

26 KKK 1262 ff.

27 „Neue Schöpfung" kann in diesem Zusammenhang und vor allem angesichts der Überlegungen im vorherigen Abschnitt nicht verstanden werden als „andere Schöpfung" – so als ob Gott die erste Schöpfung, die durch die Sünde des Menschen vollständig verdorben wäre, preisgäbe und vernichtete, um im Tod eines jeden Menschen ein gänzlich neues Leben zu schenken. Einer solchen Betonung, ja Exklusivsetzung der Diskontinuität zwischen irdischem und erlöstem Dasein widersprechen viele definierte Glaubenswahrheiten, wie z.B. die der Kontinuität zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib. Vor allem widerspricht die Trennung von erster und neuer Schöpfung der konstitutiven Bedeutung der Taufe für das ewige Leben. Wenn im individuellen Tod das neue Leben beginnt, dann ist nicht einsichtig, warum in der Taufe der Tod des Auferstandenen rituell vollzogen werden muss, um das ewigen Leben zu erlangen. Wenn Gott wollte, dass seine Schöpfung gut ist, dann kann sie nicht von der Sünde des Menschen zerstört werden. Wenn dieses möglich wäre, dann wäre Gott

ligmachenden Gnade; mit der heiligmachenden Gnade befähigt der dreieinige Gott den Täufling, durch die sittlichen und göttlichen Tugenden zu leben und zu handeln.[28] Die sittlichen Tugenden werden durch menschliche Bemühen, Anstrengung und Übung erworben.[29] Die göttlichen Tugenden werden von Gott in die Seele der Gläubigen eingegossen.

Die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, sind in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander Anbeginn des ewigen Lebens.[30] In ihnen befähigt der Geist Gottes den Menschen schon in diesem Leben, in der Gemeinschaft mit Gott zu leben. Schon dieses Leben wird durch die Taufe von Gott verwandelt und erneuert – gemäß dem Urbild der neuen Schöpfung, die in Worten und Taten, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wirklich geworden ist. Es ist dieses Leben, das in die Gemeinschaft mit Gott anfanghaft und real hineingenommen ist, weil die göttlichen Tugenden mit den menschlichen auf das Innigste zusammenhängen. Einerseits gibt es Glaube, Hoffnung und Liebe nicht ohne menschliche Tugenden. Im Streben nach dem Guten, das zu tun dem Menschen durch das natürliche Sittengesetz aufgetragen ist, inkarnieren und inkulturieren sich die göttlichen Tugenden in das menschliche Leben. Anderseits ist der Verweisungszusammenhang der göttlichen Tugenden die Wurzel der menschlichen. Dadurch vor allem können sich die menschlichen Tugenden auf Gott ausrichten und ermöglichen ein Leben in Verbindung mit der heiligsten Dreifaltigkeit.[31] Tugenden sind Dispositionen, Strebungen und festen Neigungen des Menschen, das Gute zu tun. Wohl kann der Mensch aufgrund seiner natürlichen Sittlichkeit wissen, was er tun soll. Weil sie mit Vernunft und Freiheit begabt sind, können die Menschen als Geschöpfe den Inhalt dessen, was anzustreben ist, bis hin zu Gott als höchstem Gut, erkennen. Aber dieses Gesollte auch zu *wollen* und zu *können*, ist wegen der Endlichkeit des menschlichen Lebens[32] aus eigener Kraft – in letzter

---

nicht allmächtig. Deswegen ist unter „neuer" Schöpfung die bereits jetzt substanziell, tatsächlich und wirklich verwandelte und *erneuerte* Schöpfung zu verstehen.

28 KKK 1266.

29 KKK 1804.

30 Nach alter Lehre ist der Glaube *inchoatio vitae aeternae*. Anbeginn des ewigen Lebens ist aber nur der lebendige Glaube. Der lebendige Glaube ist der, der in der Liebe zu Gott und den Menschen wirksam wird und auf die Vollendung durch den hofft, dem er als geoffenbarter Wahrheit zustimmt. Insofern kann gesagt werden, dass der Verweisungszusammenhang von Glaube, Hoffnung und Liebe Anbeginn des ewigen Lebens ist.

31 KKK 1812.

32 Normalerweise wird das Faktum der Sünde als Erschwernis für die Menschen, das Gute auch wirklich zu tun, erachtet. Davon zu unterscheiden ist die Endlichkeit des Menschen. Endlichkeit ist das zentrale Merkmal, das die Schöpfung in ihrer Gesamtheit und jeden einzelnen Menschen von Gott unterscheidet. Und weil Gott die Schöpfung als das Andere von sich geschaffen hat, und weil alles, was existiert, aus seiner Weisheit und Güte existiert, deswegen dürfen Endlichkeit und Sünde nicht in einen Kausalzusammenhang gesetzt werden. Auch wenn man zu dieser Endlichkeit das Sündigen-Können, die Konkupiszenz rechnet, ist das Können noch kein hinrei-

Zuspitzung – nicht möglich.

Damit ist die natürliche Sittlichkeit keineswegs geleugnet. Auf Grund ihrer Natur sind die Menschen in der Lage, sowohl das Gesollte zu erkennen als auch daraus Folgerungen zu ziehen und als positives Gesetz zu kodifizieren, welches das friedliche Zusammenleben der Menschen regelt. Jeder Mensch ist von sich aus in der Lage, die Gebote oder Verbote des positiven Gesetzes zu erfüllen. Gänzlich falsch wäre es, Nichtchristen das Vermögen zur Sittlichkeit abzusprechen oder gar daraus zu folgern, dass eine nichtchristliche Gesellschaft eine Gesellschaft von Verbrechern wäre. Aber Glaube, Hoffnung und Liebe haben eine Bedeutung für den Elementarsatz der Ethik: Dieser sagt die unverfügbare Würde eines jeden Menschen von Anfang an aus. Es ist dem natürlichen Licht der Vernunft zugänglich und kann durch positive Gesetze nicht eingeschränkt werden, denn dieser Elementarsatz ist nicht nur Gegenstand moralischen Handelns, sondern zugleich sein Ermöglichungsgrund. Die unverfügbare Würde kommt dem Menschen deswegen zu, weil er Selbstzweck ist. Als materialer Inhalt bedeutet er, jeden anderen Menschen als Zweck in sich selbst anzuerkennen und nicht als Mittel für andere oder eigene Zwecke zu missbrauchen. Zugleich ist die Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt sittliche Handlungen geben kann, also auch die Voraussetzung dafür, dass jemand diese Selbstzwecklichkeit eines anderen anerkennen kann. Sie in einem anderen Menschen anzuerkennen bedeutet, sich seiner eigenen Selbstzwecklichkeit zu vergewissern. Denn sittlich ist eine Handlung nur, wenn sie ihre Ursache in dem Subjekt selbst hat, und nicht aus der Naturkausalität entstammt. Die Anerkennung des Wertes anderer Menschen setzt Freiheit voraus.

Diese Freiheit als Voraussetzung für sittliches Handeln, oder anders gesagt, dafür, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, ist nur dann keine Selbsttäuschung des Menschen, wenn es allgemeine Gründe für sie gibt. Es kann aber keine anderen Gründe für sie geben als die Allgemeinheit des Gesetzes der praktischen Vernunft. Seine Allgemeinheit und damit Vernunftgemäßheit gewinnt dieses Gesetz, wenn es unter Absehung von aller Sinnlichkeit und Einzelheit formuliert wird. Ihre Allgemeinheit gewinnt die Freiheit also, wenn sie sich unabhängig von allen materiellen empirischen Bedingungen ihres Daseins rein auf sich selbst bezieht. Zu ihrer Vernünftigkeit, d.h. zu ihrer Allgemeinheit und Reflexivität, gehört das Bewusstsein von ihrer eigenen Abstraktheit, ihre Negativität und Nicht-Existenz. Freiheit, die sich selbst will, ist eine bloße Vernunftidee, die sich deswegen unbedingt und allgemein vollzieht, weil sie in nichts anderem als im Entschluss der Freiheit zu sich selbst besteht. Sie hat ihr Sein nur als Vernunftidee, unter der Bedingung der

chender Grund für die Wirklichkeit der Sünde. Das Faktum der Sünde ist der falsche Gebrauch der Freiheit des Menschen – siehe dazu weiter unten.

Abstraktion materialer Verwirklichung.

Die menschliche Vernunft kann sich nicht mit dem Vollzug der Idee der Freiheit unter der Bedingung der Nichtexistenz begnügen – das hieße, ihr Dasein in einer anderen Welt als der zu statuieren, die Realität hat in der Einheit von Form und Materie, d.h. in der Einzelheit oder zumindest in der numerischen Verschiedenheit all dessen, was existiert. In der Absehung von aller Einzelheit will Freiheit sich als allgemein gewinnen; für ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit zahlt sie den Preis der Nichtrealität. Dieses Bewusstsein ihrer Nichtrealität ist allein dann das der Freiheit[33], wenn es zugleich das Streben nach Realität ist. Der Preis der Unbedingtheit, d.h. Allgemeinheit und Notwendigkeit der Freiheit zu denken, impliziert notwendigerweise den Gedanken ihres Strebens nach Realität. Aber in diesem Streben nach Realität in der Welt leidet ihre Unbedingtheit Schaden: Wirkungen in der raumzeitlichen Welt erzielt der freie Wille nur, indem er sich mit der Naturkausalität verbündet, Kausalketten verändert, d.h. das blinde Naturgeschehen durch Arbeit und Naturbeherrschung auf ein Ziel hin finalisiert oder die zerstörerischen Folgen der Naturkausalität, das Fressen und Gefressen-Werden, durchbricht.

Die Befolgung des Grundsatzes der praktische Vernunft, die Selbstzwecklichkeit des Menschen kann – ohne dass das hier im Einzelnen gezeigt werden könnte – nur gebrochen praktisch wirksam werden. Anerkennung der Würde des Anderen heißt, sich abhängig machen vom Willen des Anderen, diese seine Würde aus eigener Freiheit zu realisieren. Sie kann aber die materiellen Ressourcen letztlich nicht so zur Verfügung stellen, dass gewährleistet wäre, dass sich andere Freiheit nicht, wenn sie wirklich wird, in der Welt verliert. Damit steht auch die Würde des Anderen auf dem Spiel. Die Würde des Anderen anzuerkennen droht absurd zu werden und zurückzufallen in ein bloßes Nützlichkeitskalkül.

Diese Drohung der Absurdität der Sittlichkeit spitzt sich zu, wenn man nicht nur die Vernunft und Freiheit eines jeden Menschen als Merkmal seiner Würde erachtet, sondern auch die natürliche Fähigkeit, über seinen je konkreten Zustand hinaus zu sehnen und zu hoffen, d.h., sich Vorstellungen machen zu können sowohl von einer Zukunft in dieser Zeit als auch über den Tod hinaus. Die Geschichte der Menschheit ist immer auch eine Geschichte dieser Sehnsüchte, die sie sich selbst nicht erfüllen

33 Die Identifizierung des Genitivus obiectivus als Genitivus subiectivus ist deswegen kein Kategorienfehler, weil Verstand und Wille, theoretische und praktische Vernunft wohl unterscheidbare, aber nicht zu trennende Vermögen des menschlichen Gemüts sind. Eine Vernunft, die nicht erkennen will, wird niemals zur Wahrheit gelangen; und ein Wille, für den die Gutheit des Ziels allein in dem Faktum besteht, dass er es erstrebt, ist subjektivistische Willkür. Er bedarf der Erkenntnis der objektiven Güte des Angestrebten.

kann. Sie ist die Geschichte der Vorstellungen, was mit jedem einzelnem im Tode wird. Sie ist immer auch Religionsgeschichte. Spätestens im Todesschicksal des Anderen scheitert die Anerkennung der unverfügbaren Würde des Anderen. Die Anerkennung des Anderen, die vorbehaltlos ist und den ganzen anderen Menschen meint, stößt in der Anerkennung von Sehnsucht an ihre Grenze. Dieser Sehnsucht nach ewigem Leben über den Tod hinaus kann Anerkennungshandeln nicht entsprechen. Denn einer Sehnsucht zu entsprechen heißt, sie zu erfüllen. Eine Sehnsucht, die ewig unerfüllt bliebe, würde absurd.

Liebe und Anerkennung des Anderen sind Akte endlicher Menschen. Kein Mensch hat die Kraft, die Sehnsucht nach ewigem Leben oder Unsterblichkeit zu erfüllen. Ist deswegen die Sehnsucht absurd? Wenn aber menschliche Existenz von der Sehnsucht über sich selbst hinaus geprägt ist und solche Religiosität schon in der Natur des Menschen liegt, dann droht die Liebe und Solidarität ihren unbedingten Kern zu verlieren. Der Anspruch, aus freiem Entschluss zur Bejahung dem Anderen entsprechen zu können, wäre überzogen. Menschliche Liebe fiele zurück in ein Reiz-Reaktions-Schema. Will menschliche Liebe ihr unbedingtes Moment, ihren Ursprung im freien Willen durchhalten, muss sie sich auf die allmächtige Liebe Gottes beziehen. Sie hält sich durch, wenn sie angesichts des Todesschicksals des Andern versichern kann: Du wirst Leben, du wirst auferstehen.

Der Glaube, der mit der Hoffnung zusammenklingt, versichert und bestärkt, dass diese Hoffnung mehr ist als eine in unendliche Leere gehende Sehnsucht, sondern einen Grund hat. In der Geschichte hat sich diese Liebe ereignet. Weil Gott im Leben Jesu, in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung rettend in die Geschichte eingegriffen hat, deswegen ist dies eine Verheißung für alle Menschen. Wer von ihr und in Furcht und Freude versetzt worden ist, der kann die Sehnsucht, die in allen Menschen ist, bestärken und bejahen. Sie ist nicht absurd, weil Christus von den Toten auferstanden ist.

Für die Ausgangsfrage dieses Abschnitts, welche Wirklichkeit die Differenz dieses Leben auf ihre von Gott bereiteten Möglichkeiten eröffnet, heißt das: Die Taufe steht in engem Zusammenhang mit der Konstitution der menschlichen Sittlichkeit, d.h. jenes Vermögens der Menschen, aus freien Stücken das Gute zu tun. Durch die Verbindung mit Jesus Christus, die sie stiftet, hält sie das Bewusstsein von Grund und Ursache der Sittlichkeit wach; nur aus Freiheit können Menschen die Naturmechanismen des Fressen und Gefressen-Werdens durchbrechen und den anderen Menschen in seiner unverfügbaren Würde anerkennen. Die Verbindung mit Jesus Christus, die in der Taufe real wird, hält den Horizont menschlicher Freiheit offen und bewahrt davor, der drohenden Absurdität menschlicher Sittlichkeit durch Reduktion von Anerkennung

und Liebe auf das Maß der Nützlichkeit zu reduzieren.

4. Sündenvergebung

Das Vermögen, aus freien Stücken das Gute zu tun, ist auch die Voraussetzung für das Engagement für eine solidarische und menschenwürdige Gesellschaft. Ohne diese Fähigkeit gibt es kein Subjet der Befreiung von Marginalisierung und Benachteiligung von Menschen. Denn der Einsatz für eine solidarische Gesellschaft bedeutet immer auch den Bruch mit solchen Konzepten, die die gesellschaftliche Entwicklung als die Verlängerung der Evolution begreifen. Für diese ist die gesellschaftliche Ungleichheit und Ausbeutung von Teilen der Gesellschaft durch die herrschenden Klassen ein notwendiges Mittel zur Vermehrung von gesellschaftlichem Reichtum.

Für die Erläuterung der gesellschaftskritischen Dimension der Taufe in Zeiten des globalen Kapitalismus soll von der im letzten Kapitel zuerst genannten Hauptwirkung der Taufe ausgegangen werden: Das Eintauchen in bzw. Übergießen mit Wasser im Taufritus macht sichtbar, dass in der Taufe die Reinigung von der Schuld und die Vergebung der Sünden geschieht. Alles, was dem Eintritt in das Reich Gottes entgegensteht, wird überwunden, und zwar sowohl die Sünde Adams als auch die persönliche Schuld.[34]

Zur Erläuterung dieser Wirkung ist vor allem in der protestantischen Tradition auf den Primat der Gnade Gottes gegenüber der Sünde des Menschen hingewiesen worden. Gnade und Sünde stehen in einem äußerst disharmonischen Verhältnis zueinander: Bevor der endliche Mensch sündigen konnte, hat ihn längst die Gnade des unendlichen Gottes erreicht.

Eine mögliche Folgerung aus diesem Sachverhalt ist, dass die Gnade die Sünde sichtbar und bewusst macht. Gäbe es keine Gnade, könnte die Sünde gar nicht sichtbar werden. Voraussetzung für diese Logik ist jedoch, dass ohne die Gnade die Sünde universal wäre, d.h. die Schöpfung und Welt der Sünde total verfallen sind. Denn unerkennbar ist nur diejenige Sünde, die sich zu einem Unheilszusammenhang universalisiert hat. Wenn die Sünde universal ist, gibt es keinen Maßstab, sie als solche zu erkennen. Der Maßstab, der die Sünde in ihrer Negativität kenntlich machen sollte, entstammte ja selbst von dieser sündigen Welt und wäre als solcher falsch. Also ist das, was er als Sünde kenntlich macht, fälschlich als Sünde denunziert und in Wirklichkeit gut. Die Möglichkeit, die Sünde als nicht sein-sollend, als negativ wahrzunehmen, ginge verloren. Die Welt wäre dem Unheil verfallen, weil sie, die ohne Gott das vollendet

34 KKK 1263.

Negative wäre, sich selbst nur als positiv erscheinen kann.

Für diese Entgegensetzung von Gott und Welt als gut und böse lassen sich eine Reihe von Argumenten nennen – die hier nicht gewürdigt werden können.[35] Das entscheidende Problem mit dieser Position besteht darin, dass sie entweder gnostisch ist und leugnet, dass die Schöpfung das Werk desselben Gottes ist, der auch die Welt erlöst hat. Oder diese Entgegensetzung wird im Rahmen der christlichen Schöpfungslehre vertreten. Dann muss der Ursünde Adams aber eine solche Macht eingeräumt werden, dass sie der Gottes gleich kommt. Sonst könnte sie nicht seinen Schöpfungswillen, dass die Welt prinzipiell gut ist, außer Kraft setzen. Das ist aber ein Kategorienfehler. Von dem Faktum der sündigen Tat, können wohl weitreichende Wirkungen ausgehen. Es kann aber nicht ein *concretum universale* erzeugen. Aus der immer endlichen Folge menschlicher sündiger Handlungen kann nie das Ganze der Wirklichkeit induziert werden. [36]

Für den Katechismus der katholischen Kirche ist die Vergebung der Sünden in der Taufe immer auch eine Befreiung von möglichem persönlichen Fehlverhalten, dem Missbrauch der Freiheit.[37] Die Sünde ist unabhängig von der Gnade negativ; sie ist etwas, das nicht sein soll. Die Schädigung anderer Menschen aus Eigennutz ist auch außerhalb des christlichen Kulturraums ein moralisches Vergehen und war es schon vor der Christianisierung. Nicht erst das Christentum hat das Bewusstsein von Schuld und Sünde in die Welt gebracht.[38] Diese Hochachtung eines jeden Menschen, der jemals das Licht der Welt erblickt hat, hat seinen Grund in seiner Würde als Geschöpf. Diese besteht, wie im letzten Abschnitt verdeutlicht, in seiner Vernunft, in seiner Freiheit und in seiner Fähigkeit, über sich selbst hinaus zu sehnen.[39]

---

35 Mit dem Hinweis auf die Folgen des technischen Fortschritts und der Naturbeherrschung des Menschen, die in Weltkriegen und Klimakatastrophe bestehen, wird die Auffassung der Welt als gegengöttlich oft plausibel gemacht. Die grundsätzliche Verderbtheit der Schöpfung wird – mit Blick auf die Fähigkeit der Menschen, die Natur zu beherrschen – Folge der durch die Sünde Adams gefallenen Schöpfung.

36 Eine weitere Kritik besteht darin, dass die Verderbtheit der Welt durch die Sünde Adams die Differenz zwischen Tätern und Opfern, Mächtigen und Ohnmächtigen einebnet.

37 Angesichts der seit dem 2. Jahrhundert verbreiteten Kindertaufe ist dies nicht ohne weiteres plausibel. Vergebung der persönlichen Schuld bewirkt die Taufe natürlich nur dann, wenn diese vorliegt. Keineswegs unterstellt die Taufe, dass alle, die getauft werden, notwendigerweise vorher persönliche Schuld auf sich geladen haben. Von der persönlichen Schuld ist das Theologumenon der Erbschuld zu unterscheiden.

38 Dies gilt umso mehr für die Behauptung, dass das Christentum mit seiner Rede von der Schuld die Ursache moralisch verwerflichen Handelns selbst sei – weil ohne ein Bewusstsein der Möglichkeit zu fehlen kein Fehler wahrgenommen werden kann. Und was nicht wahrgenommen werden kann, über dessen Existenz kann nicht entschieden werden. Ist also das, dessen Existenz niemals entschieden werden kann, inexistent?

39 Diese sind keine Vermögen des Gemüts, die sich unabhängig voneinander entfalten

Diese Würde des natürlichen Menschen besteht in seiner Verschiedenheit von der unbeseelten und unbelebten Natur. Sie besteht darin, sich vom Kreislauf der Natur distanzieren zu können, aber ohne seinen zerstörerischen Folgen auszuweichen. Die einzige Möglichkeit, die Inhumanität des Fressens und Gefressen-Werdens zu widerstehen, besteht darin, die Welt gemäß dem Schöpfungsbefehl zu verwandeln und zur Heimat des Menschen zu machen. An sich ist der Naturmechanismus „unschuldig", obwohl Schmerz erzeugend, zerstörerisch und vernichtend. Ein Unwetter z.B. ist als solches nicht „schuld" an dem Leid der Menschen, die es obdachlos macht. Von Schuld und Sünde kann man erst dann sprechen, wenn Menschen aus Freiheit das Böse wollten oder das Gute mit falschen oder unzureichenden Mitteln versucht haben zu verwirklichen und deswegen gegenteilige Effekte erzielen. Das prinzipiell falsche Mittel ist die Gewalt. Allerdings gehört es nicht zum Wesen des Menschen, in Güterkonflikten zu stehen. Die Behauptung, dass die Folgeprobleme von Lösungen größer seien als die, die sie lösen, sich also die Menschheit in einer Abwärtsspirale bewegt, widerspricht der Auffassung, dass die Schöpfung grundsätzlich dazu geeignet ist, Vollzugsort des göttlichen Willens zu sein. Wenn diese Möglichkeit existiert, die die Schöpfung von sich aus hat, und nicht weil Gott in seiner Allmacht jeden Widerstand überwinden kann, also auch den einer widerspenstigen Schöpfung, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Schöpfung sich nicht dazu eignen könnte, Bedingung der Verwirklichung der Freiheit zu sein, das Gute zu tun – freilich mit Verlust ihrer Unbedingtheit, wie oben gezeigt worden ist. Die Freiheit, die sich in der Liebe zu anderen Menschen verwirklichen will und darin an ihre Grenzen kommt, bleibt die gleiche Freiheit, die sich im Verhältnis zu sich selbst in ihrer Allgemeinheit gewinnt und bewusst wird. Warum sollte nicht die Freiheit, die an den Grenzen menschlicher Kraft scheitert, nicht trotz dieses Scheiterns tatsächlich Gutes bewirken? Die Möglichkeit, tatsächlich Gutes zu bewirken, ist die notwendige Implikation, wenn formale Unbedingtheit und materiale Bedingtheit nicht als einfacher Gegensatz aufgefasst werden, durch den sich seine Momente ausschließen. Es ist kein Widerspruch im Wesen, sondern in den – veränderbaren – Eigenschaften einer Sache.

Dieser Spannung von unbedingter und bedingter Freiheit kann kein Mensch ausweichen, ohne sich schuldig zu machen. Ein solcher Versuch, seine Verantwortung, die zugleich seine Würde ist, zu unterlaufen, besteht in seiner Übereignung an den Naturmechanismus. Wenn die Freiheit aber einmal zu sich selbst erwacht und als allgemeines und notwendiges Implikat der Würde des Menschen begriffen worden ist, kann

---

könnten; die Vernunft, die die Bedingungen ihres eigenen Vollzuges reflektiert, stößt auf die Freiheit als den Grund ihrer Realität; Freiheit, die sich angesichts des endlichen Vermögens des Menschen ihres Sinnes vergewissert, erkennt die Existenz einer allmächtigen Liebe als notwendiges Postulat, um sein zu können und nicht absurd zu werden.

das Kollektivgedächtnis der Menschheit sie nicht mehr verlieren. Es gibt kein Zurück in eine vermeintliche Unschuld eines Naturzustandes. Wer die Freiheit zu vergessen sucht, nimmt für sich in Anspruch, die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts ungeschehen machen zu können – eine Fähigkeit, die zu verwirklichen selbst nicht von Gott gedacht werden kann. Denn dadurch würde Gott sich in einem Widerspruch zu seinem Schöpfungswillen bringen. Und ein derartiger Widerspruch zwischen Wille und seiner Verwirklichung sind konstitutive Merkmale endlichen Daseins. Sünden zu vergeben heißt nicht, die Verbrechen und Verfehlungen der Menschen ungeschehen zu machen. Aber Sündenvergebung heißt, ihre Folgen zu beheben. Wo Leben vernichtet worden ist, wird Gott es wiederherstellen. So wenig, wie auf der Erde Befreiung von Schuld und Sünde – der eigenen wie des Leids, das die Sünde anderer mir angetan hat –, so wenig ist die totale Amnesie eine Vorstellung, die in der jüdisch christlichen Tradition mit der Hoffnung auf Erlösung zusammengebracht werden könnte. Erlösung gibt es nicht ohne Gerechtigkeit. Der Zustand der Erlösung ist kein Rückfall in einem paradiesischen Urzustand, sondern Rettung des Verlorenen und Verwandlung all dessen, was falsch war.[40]

Verzicht auf Freiheit bleibt eine Freiheitsentscheidung – es ist die Entscheidung dafür, die zerstörerischen Effekte des Naturmechanismus geschehen zu lassen und zu bejahen. Ein Erdbeben, dem durch das Unterlassen von Schutzmaßnahmen Menschen ausgeliefert wurden, ist die Ursache für Leid und Tod. Durch Unterlassung werden seine Folgen bejaht. Dadurch sind die Folgen eines Erdbebens die Schuld derer, die Leid und Tod hätten bekämpfen können.

Um auf den Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurückzukommen: Die zweite Hauptwirkung der Taufe ist die Sündenvergebung. Die Implikation der persönlichen Schuld ist das Vermögen der Menschen, von sich aus Ursache ihres Handelns zu sein. Denn sonst wäre es nicht „ihre" Schuld und die Taufe könnte nicht in diesem Maße als das Geschehen des Heilswillens Gottes für diesen individuellen Menschen sein. Freiheit als natürliches Vermögen ist die notwendige Voraussetzung des Wirkens der Taufe. Das heißt zweitens aber auch, dass die Freiheit, wird sie durch die Taufe bewusst gemacht und bestätigt, nicht mit der Taufe aufhören kann, im Gegenteil. Der Mensch hat als Empfänger der Gnade für die Entfaltung der Taufgnade Entscheidendes beizusteuern. Denn die Taufgnade kann sich, wenn sie unentfaltet bleibt, ins Gegenteil verkehren. Sie kann nicht verloren gehen, aber sie kann zum Gericht werden.

40 Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, München 1970, 408: Vergebung der Sünde ist nicht die Annullierung der sündigen Tat.

5. Die gesellschaftskritische Dimension der Taufe in einer globalen Marktwirtschaft

Besteht die erneuerte Schöpfung, die die Taufe in und durch jeden einzelnen Getauften bewirkt, in einem tugendhaften Leben, so ist sie immer auch ein Beitrag zum Ringen um ein angemessenes Verständnis der Freiheit. Freiheit steht in der globalen Marktwirtschaft in zweifacher Weise zur Diskussion: Einmal ist die Globalisierung von dem Bewusstsein begleitet, dass mit ihr zum ersten Mal in der Weltgeschichte Freiheit für alle Menschen wirklich werden könne. Denn der globale Markt sei sowohl das Mittel zu ihrer uneingeschränkten Verwirklichung als auch das zu ihrer Durchsetzung. Der Marktmechanismus hat in diesem Sinne eine doppelte Funktion: 1. Er bietet denjenigen Menschen, die sich bereits dazu entschlossen haben, die Verantwortung für sich und alle anderen Menschen zu übernehmen, einen universalen Raum der Verwirklichung. 2. Er stellt ein pädagogisches Mittel dar, weil er diejenigen, die ihr Leben nicht selbst in die Hand genommen haben, zwingt, für sich selbst zu sorgen.

Zuerst zum zweiten Punkt: Sicherlich gibt es Formen eines entmündigenden Etatismus. Zur Entmündigung gehört aber zum einen die totale Daseinsfürsorge durch gesetzlich geregelte Bürokratien, dazu gehört aber auch der Irrtum, dass sich Verantwortung und Zuständigkeit für das Zusammenleben an den Staat delegieren und ihre Wahrnehmung sich auf gesetzlich regelbare Daseinfürsorge beschränken ließe. Keineswegs ist das Argument schlüssig, dass individuelle Verantwortung dadurch geweckt wird, dass den Menschen die Unterstützung durch die Gemeinschaft entzogen wird und sie mit dem Risiko des Untergangs nur selbst für sich sorgen müssen. Die Angst vor Verelendung mag die Kräfte mobilisieren, für das physische Überleben die Initiative zu ergreifen. Diese dürfen aber nicht mit der moralischen Verantwortung verwechselt werden. Dieser Verwechselung beugt die Reflexion auf das Wesen menschlicher Freiheit vor. Sie ist das einzige Kernmoment menschlicher Existenz, das nicht erzwungen werden kann. Sollte jemand einen anderen zur Freiheit zwingen wollen und dieser entspricht diesem Zwang, verbleibt er in Unfreiheit. Einzig dem Befehl, frei zu sein, sich zu widersetzen, eröffnet den Raum unbedingter Freiheit. Also kann der Markt kein Mittel zur Durchsetzung moralischer Verantwortung des Menschen und der Voraussetzungen dafür, der Freiheit, sein.

Ist in der Auffassung des Marktes als pädagogischem Mittel der Durchsetzung von Freiheit Freiheit auf ein Moment in einem behavioristischen Reiz-Reaktions-Schema reduziert, so verhält es sich kaum anders mit dem Hinweis auf die positiven Möglichkeiten des Marktes. Diese – oben zuerst genannte – Auffassung bindet die Funktion des Marktes für die endgültige geschichtliche Verwirklichung der Freiheit an die Verfügungsmacht

des Kunden über jede Ware, Dienstleitung und Information. Verfügung über jede Ware kann der Markt versprechen, weil er ein dynamisches, zukunftsorientiertes Geschehen ist. Wenn es einen bestimmten Bedarf gibt, dann wird dieser Bedarf eines Tages vom Warenangebot befriedigt werden, auf die eine oder andere Weise. Voraussetzung dafür ist, dass der Markt die Bedürfnisbefriedung monopolisiert, d.h. es keine anderen Wege und Mechanismen des Austauschs von Gütern, von dem, was dem Leben nutzt und es bereichert, zur Verfügung stehen. Dazu genauer weiter unten.

Kern des Marktmechanismus ist die Verfügungsgewalt über Waren, Dienste und Informationen mittels Geld oder seinen Ersatzformen. Denn auf dem Markt verwandeln sich alle Angebote in abstrakte Tauschwerte. Es ist letztlich egal, wer was anbietet. Entscheidend ist der Preis. Der Wert von Dingen und Diensten für das Leben der Menschen bemisst sich allein nach dem Wert, der auf dem Markt bezahlt wird. Der Marktwert von Waren, Dienstleistungen und Informationen verselbständigt sich. Eine Beschreibung der Emanzipation des Tauschwertes vom Gebrauchswert hat Walter Benjamin im Blick auf den aufkommenden Kapitalismus des 19. Jahrhunderts gegeben.[41]

Wenn der globale Markt nun als Raum der Verwirklichung von Freiheit erachtet wird, weil es auf ihm alles, was der Mensch wünschen kann, zu geben scheint, dann wird Freiheit zu einer Wahl zwischen konkurrierenden Angeboten auf dem Markt reduziert. Zwischen konkurrierenden Angeboten sich entscheiden zu können heißt auch über das Wohl und Weh des Anbieters, der vorab investierten Arbeit zu entscheiden. Soll sie sich lohnen, muss der Anbieter solche Produkte herstellen, die nicht nur die Bedürfnisse des Kunden befrieden, sondern auch von keinem anderen Marktteilnehmer angeboten werden. In der Dynamik des Marktgeschehens heißt das, möglichst solche Produkte auf den Markt zu bringen, die solche Bedürfnisse befriedigen, die bisher noch nicht befriedigt worden sind. Noch nicht mit Warenangeboten des Marktes befriedigt sind solche Bedürfnisse, die in lebensweltlichen Kontexten gelebt und beheimatet waren. Dazu gehören die Dimensionen des solidarischen Zusammenlebens und der Umgang mit den Grenzen des menschlichen Lebens, kurz: mit Liebe und Tod. Von einer Dynamik des Marktes zu sprechen bedeutet, dass immer weitere Bereiche des Lebens dem Marktgeschehen unterworfen werden. Tendenziell insinuiert der Markt, dass er auch die Sehnsucht nach Liebe und religiöse Bedürfnisse befriedigen kann.

Das durch Warentausch und industrielle Produktion buchstäblich jedes Bedürfnis befriedigt werden kann, leuchtet nicht ohne Weiteres ein: Zu

41 Siehe dazu Ottmar John, „Einfühlung in die Ware" – eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne, in: Concordia 21 (1992) 20-40.

Beginn des Kapitalismus wurde durch die großen Entwicklungssprünge in Wissenschaft und Technik die Erwartung genährt, dass, wenn sich die Fähigkeiten der Menschen unendlich vervollkommnen, im Laufe der Zeit jeder Wert, der das menschliche Leben bereichert, realisiert werden kann. Plausibel wurde diese „unendliche Perfektibilität des Menschengeschlechts" (Benjamin) durch die philosophische Unentscheidbarkeit der Frage, ob die Existenz der Welt von endlicher oder unendlicher Dauer sei. Jedoch geht in einer geschichtsphilosophischen Perspektive eines unendlichen Fortschritts der Ausgangspunkt, der Mensch und seine Bedürfnisstruktur, verloren: In einer unendlichen Dauer der Welt verliert jedes ihrer Momente umgekehrt proportional an Bedeutung – der Wert eines jeden menschlichen Individuums verringert sich gegen Null.[42] In der Gegenwart wird die Erfüllung jeden Wunsches nicht mehr durch die unendliche Perfektibilität der Menschheit plausibel gemacht, sondern durch die Reduktion aller Wünsche auf das Machbare. Rational und im öffentlichen Diskurs kommunizierbar sind nur noch jene Wünsche, die durch die Produkte menschlicher Schaffenskraft erfüllt werden können. Alles andere wird in das Reich des Imaginären verbannt und fristet dort das gleiche Dasein wie z.B. pornographische Gewaltphantasien.

Die größte Herausforderung des Christentums besteht jedoch in einer religionsförmigen Erfüllung all dessen, was Menschen wünschen. Menschen reduzieren sich und ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte nicht auf das Machbare, durch hergestellte Produkte erfüllbare, sondern begnügen sich mit Surrogaten. Schon die Werbung mit religiösen Symbolen, mit Urlaubsparadiesen, mit Schutzengeln, der Stimme des Gewissens etc. wurde dadurch verteidigt, dass selbstverständlich kein Unternehmen in der Lage sei, ein Paradieserlebnis zu verkaufen. Verkauft werden könne nur ein gut ausgestattetes Hotelzimmer, entsprechendes Essen, Service, Transport, also die Bedingungen dafür, dass die, die sie erwerben, selbst paradiesische Erfahrungen machen. Was ist aber, wenn die Bilder und Symbole die Erfahrung ersetzen? Wenn man gewissermaßen mit dem Erwerb von bestimmten quantitativ messbaren Leistungen meint, das Lebensgefühl erwerben zu können, mit dem für den Erwerb der Leistungen geworben wird? Keinen anderen Sinn kann die sich immer weiter durchsetzende Lifestylewerbung haben. In ihr tritt das Produkt oder die Dienstleistung in den Hintergrund, wird geradezu nebensächlich und nur noch Anknüpfungspunkt für Phantasiewelten, die jeder erleben oder in medialen Inszenierungen wahrnehmen kann. Das Symbol, das Bild und die Phantasie ersetzt die Erfahrung mit allen Sinnen, das Vorhaben etwas zu genießen hinreichend für den Genuss.

Diese Abkopplung der Imagination von der leiblichen Seite des Lebens

42 Siehe dazu Ottmar John, Fortschrittskritik, in: Josef Bruhin / Kuno Füssel / Paul Petzel / Heinz Robert Schlette (Hgg.), Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur, Nikolaus Klein SJ zu Ehren, Luzern 2007, 168-176.

bei gleichzeitiger Beschränkung der Erfüllung von Bedürfnissen auf ihre imaginative „Erfüllung" steht tatsächlich in unübersehbarer Kontinuität zu jener Religion, gegen die sich der Schöpfungsglaube der jüdisch-christlichen Tradition behaupten musste: zur Gnosis. Die Vollendung der Marktwirtschaft durch die Erfüllung aller Sehnsüchte durch die Verfügung über die inszenierten Bilder in einem globalen Medienmarkt ist gewissermaßen das gnostische Rezidiv (Blumenberg), das dem Kapitalismus innewohnt.

Wenn die tatsächliche leiblich-materielle Erfüllung der Sehnsüchte aus der Bedürfnisstruktur des Menschen ausgeschieden wird, und durch die Befriedigung mit Phantasmagorien der Fülle ersetzt wird, dann ist die sakramentale Dimension des kirchlichen Lebens herausgefordert. Sie ist vor allem deswegen herausgefordert, weil die biblisch verbürgte vorgängige Einheit des Menschen aus Leib und Seele ihre Plausibilität verliert; und ohne diese Einheit des von Gott geschaffenen Lebens geht die Verweisstruktur der Sakramente ins Leere. Die Sakramente der Kirche vollziehen sich in der Spannungseinheit von Liturgie und Leben. In der Reduktion der Bedürfnisbefriedung auf mediale Inszenierungen löst sich diese Spannung auf – und das kann keine authentische Liturgie sein.

6. Schluss

Das wirksamste Gegenmittel gegen die gnostische Versuchung der Lösung aller Widersprüche und Spannungen besteht darin, wirkliche Akte der Solidarität und Anerkennung zu setzen. Diese haben in ihrer Individualität und Konkretheit immer eine leiblich-materielle Dimension – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum ersten ist es eine Frage an die ehrliche Gesinnung, an die Wahrhaftigkeit. Taten der Nächstenliebe zu setzen muss man wirklich wollen. Einschränkungen eines tatsächlichen Willensaktes bestehen darin, dieses Wollen vom eigenen Können oder dem anderer abhängig zu machen. Im Klartext hieße diese Einschränkung: Ich will dem Anderen nur dann helfen, wenn ich ein geeignetes Mittel dazu zur Verfügung habe. Eine weitere Einschränkung eines wirklichen Willens zur Nächstenliebe besteht darin, wohl die eine oder andere Möglichkeit ihrer Realisierung zu erwägen, sich mit der Erwägung jedoch zu begnügen. Das heißt nichts anderes als die Imagination der Nächstenliebe bereits mit deren Realität zu verwechseln. Zum zweiten ist die Frage nach der wirklichen Nächstenliebe eine Frage von deren Wirksamkeit. Es gibt Akte der Nächstenliebe, die das Gegenteil dessen bewirken, was mit ihnen intendiert wird. Es gibt auch solche Akte, die zwar real vollzogen werden, aber darin nicht mehr als der reale Vollzug des Willens sind. Seinen Nächsten wirklich lieben zu *wollen*, ist kein hinreichendes Indiz, dass die Liebe *wirklich* stattfindet. Von der Realität der Liebe kann nur der Geliebte Zeugnis geben.

Nach dem oben Gesagten stößt menschliches endliches Vermögen gerade an dieser Stelle, in der Frage nach der Wirksamkeit, an seine Grenzen. An diese Grenze zu stoßen ist möglicherweise das, was Menschen zu Menschen macht und ihnen zugleich das Glück beschert, über sich hinaus zu ahnen. Man kann dieser Grenze ausweichen und dadurch vermeiden, sie überhaupt zu erreichen, indem man den Anspruch auf wirkliche Liebe, als aktiven und passiven Akt des Menschen aus Seele und Leib, aufgibt. Modus dieser Aufgabe ist jene Bescheidenheit, die sich mit den Phantasmagorien der Solidarität und des Zusammenhalts der Menschen begnügt. Die Realität ihrer Inszenierung ist mit den fortgeschrittensten Mitteln der Kommunikation und Darstellung von Wirklichkeit jederzeit machbar und jedem Menschen verfügbar.

Diese Reflexionen sind ausgegangen von der Alltagserfahrung eines religiösen und kulturellen Pluralismus. Der Glaube der Christen wird in dieser Erfahrung persönlicher und öffentlicher zugleich. Das ermöglicht der Wegfall von Milieudruck und sozialer Kontrolle. Schon eine nur marginale kirchliche Praxis hat Bekenntnischarakter. In der missionarischen Grundsituation der individuellen gläubigen Existenz spielt die Taufe eine herausragende Rolle. Erstrangig klärt eine Besinnung dessen, was in der Taufe passiert, darüber auf, wodurch Christen beschenkt sind und worin sie sich von Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen oder ohne Religion unterscheiden. In der Situation der Verschiedenheit der Kulturen und Religionen können sie nicht anders als von diesem Geschenk ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe abzugeben. Andere in ihrer Andersheit anzuerkennen heißt, ihnen das wichtigste, was man hat, nicht vorzuenthalten.

Im Zusammentreffen von unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen, von der Welt und von Gott werden Wahrheitsansprüche erhoben – das impliziert schon die Logik, Grundüberzeugungen zueinander in Beziehung zu setzen. Christen wissen dabei, dass die Wahrheit, die sie Menschen anderer Überzeugung nicht vorenthalten dürfen – sonst würden sie sie nicht als Andere wirklich bejahen –, ein Glaubwürdigkeitskriterium hat: Die Weitergabe kennt – nach einem genialen Diktum von Thomas Pröpper – kein anderes Mittel als dasjenige, was seinem Inhalt entspricht: Liebe. Denn könnte das Mittel ein anderes sein, etwa Zwang oder Gewalt, dann könnte es in dieser Welt keine sicheren empirischen Hinweise für die Universalität der Wahrheit geben.

Der Wahrheitsanspruch, den Christen erheben, besteht darin, dass durch Jesus Christus das Heil für alle Menschen in die Welt gekommen ist, weil es sich in seinem Leben, das der Tod nicht vernichten konnte, wirklich ereignet hat. Wie kann aber eine Liebe, die sich „nur" in *einem* Leben ereignet hat, die Liebe des allmächtigen Gottes sein? Wie kann sie als universal begriffen werden? Worin bestehen die Wirkungen der Auferstehung

für die, die ein Leben leben, das aller Wahrscheinlichkeit nach im Tod enden wird?

Darauf gibt die Theologie der Taufe eine spezifische Antwort. Der Grund der Hoffnung, dass sich einst für alle endgültig realisieren wird, was im Leben Jesu geschehen ist, ist, dass es sich wirklich und wahrhaftig ereignet hat. Dadurch, dass Gottes Heilshandeln in der Verwandlung der Schöpfung in einem Fall real geworden ist, deswegen ist es zugleich universal. Seine Universalität zeigt sich im Aufdecken des Mangels an Heil. Weil das Kontinuum des Unheils in einem Leben tatsächlich durchbrochen wurde, können Sünde und Tod als negativ, als nicht sein-sollend erkannt und behandelt werden. Das zeigt sich aber vor allem in der endlichen Liebe, die in modaler Hinsicht einen Berührungspunkt mit der allmächtigen Liebe aufweist. Dieser Berührungspunkt wird dann erreicht, wenn Menschen aus freien Stücken zur Realisierung der Lebensmöglichkeiten anderer tatsächlich beitragen. Eine solche Konzentration auf die Realität der Liebe besitzt angesichts postmoderner Reduktion von sittlicher Praxis auf ästhetisch inszenierte Absichten und Appelle eine hohe Zeugniskraft für das Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Jesus Christus in der missionarischen Normalsituation in einem religions- und kulturpluralistischen Alltag.

Dokumentation

Die Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007

Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

29. April 2007

Äthiopisch-Orthodoxe Kirche
in Deutschland _____ Erzpriester Merawi Tebege

Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-
Episkopaler Gemeinden in Deutschland _____ Revd. Christopher Jage-Bowler

Armenisch-Apostolische Orthodoxe
Kirche in Deutschland _____ Erzbischof Karekin Bekdjian

Evangelisch-altreformierte Kirche
in Niedersachsen _____ Präses Pastor Fritz Baarlink

Evangelische Brüder-Unität
Herrnhuter Brüdergemeine _____ Pfarrer Martin Theile

Evangelische Kirche in Deutschland _____ Ratsvors. Bischof Wolfgang Huber

Evangelisch-methodistische Kirche ____ Superint. Christian Voller-Morgenstern

Katholisches Bistum der Altkatholiken
in Deutschland _____ Dekan Johannes Urbisch

Orthodoxe Kirche in Deutschland _____ Erzbischof Longin

Römisch-Katholische Kirche
(im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz) _____ Karl Kardinal Lehmann

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche _____ Bischof Hans-Jörg Voigt

Wechselseitige Taufanerkennung

Geschichte und Bedeutung

„Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an…“ (alle Zitate aus dem Text „Die christliche Taufe“). Heute findet die wechselseitige Anerkennung der Taufe mehrerer Kirchen statt.

Diese hier in Magdeburg gefeierte wechselseitige Taufanerkennung ist die erste, die sich auf Kirchen in ganz Deutschland erstreckt. Elf Kirchen sind daran beteiligt. Es gab bereits mehrere Vereinbarungen zwischen katholischen Diözesen und evangelischen Landeskirchen, in den 1970er-Jahren in Mecklenburg und in Hessen, 1990 zwischen dem damaligen Bischöflichen Amt Magdeburg und der Evangelischen Landeskirche Anhalts sowie der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, zuletzt 1996 zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Erzdiözese Köln sowie den Diözesen Aachen, Essen, Limburg, Münster und Trier. Innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg kam im Jahr 1998 eine Vereinbarung zur wechselseitigen Taufanerkennung zustande zwischen der Badischen und der Württembergischen Landeskirche, der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der Evangelisch-methodistischen Kirche, der Griechisch-Orthodoxen Kirche, der Serbisch-Orthodoxen Kirche, der Altkatholischen Kirche und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Die Anerkennungs*praxis* reicht weit in die Geschichte der Christenheit zurück. Sie ist älter als die ökumenische Bewegung, die gemeinsame Suche der getrennten Kirchen und Christen nach der Einheit. Aber mit der ökumenischen Bewegung erhielt diese Praxis eine neue Bedeutung und ein neues Gewicht. Anerkennung der Taufe heißt nicht nur: Wir anerkennen die in einer anderen Kirche und in der genannten Form gespendete Taufe als gültig und deshalb muss bei einer Konversion nicht mehr neu getauft werden. Wechselseitige Anerkennung der Taufe heißt auch: Mit der Taufe ist etwas gegeben, das die getrennten Kirchen und die getrennten Christen fundamental verbindet. Deshalb schließt der Satz oben so: „…und freuen uns über jeden Menschen, der sich taufen lässt“.

Wechselseitige Anerkennung der Taufe heißt also: Wir, die beteiligten Kirchen, erkennen wechselseitig die in unseren Kirchen gespendeten Taufen an. Zugleich macht der Akt der Anerkennung in feierlicher Weise eine doppelte Verbundenheit bewusst und bringt zum Ausdruck: In der

Taufe sind wir mit Christus und mit dem ganzen Volk Gottes verbunden. Dass dazu der Glaube gehört, sagt der Text ausdrücklich: „Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint".

Die elf an dieser Taufanerkennung beteiligten Kirchen sind:

- Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland
- Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
- Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine
- Evangelische Kirche in Deutschland
- Evangelisch-methodistische Kirche
- Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland
- Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Römisch-Katholische Kirche (im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz)
- Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Der Anstoß zu dieser jetzigen Taufanerkennung kam aus Rom. Auf der Vollversammlung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 2001 – Präsident ist Kardinal Walter Kasper – waren die Ergebnisse einer Umfrage zur wechselseitigen Taufanerkennung ein zentrales Thema. Die Diskussion des Einheitsrats, in der auch kontroverse Fragen im Zusammenhang des Taufverständnisses nicht ausgespart wurden, führte zu einer Anregung des Einheitsrats an die Bischofskonferenzen, weitere Initiativen wechselseitiger Anerkennung der Taufe zu ergreifen. In Deutschland bildeten die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland 2003 eine gemeinsame Arbeitsgruppe, zu der bald auch weitere ACK-Kirchen eingeladen wurden, die sich von ihrem Taufverständnis her in der Lage sahen mitzuwirken.

In die Arbeitsgruppe waren die Kirchen einbezogen, die jetzt die Taufanerkennung unterschreiben, zudem nahm von den „täuferischen Gemeinden" der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) als Gast teil. Die Konsultation über Art, Charakter und Inhalt des Textes gestaltete sich schwieriger als zunächst erwartet. Schließlich einigte man sich auf den jetzt vorliegenden Text, der von den beteiligten Kirchen angenommen wurde.

Warum war es so schwierig, einen gemeinsamen Text zu finden? Es hat zunächst damit zu tun, dass der Text die Zustimmung von elf Kirchen und deren Entscheidungsgremien brauchte. Aber es gibt auch Gründe in der Sache. Was die Kirchen trennt, macht nicht einfach Halt vor dem, was sie verbindet. Mit der Taufe ist die Mitgliedschaft in einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft verbunden. Deren Glaubensüberzeugungen berühren immer auch das Taufverständnis. Das betrifft das Verständnis vom Verhältnis dieser konkreten Kirche zur einen Kirche Christi des Glaubensbekenntnisses, es betrifft das Verständnis der Taufe als Sakrament und das Verhältnis der Taufe zu den anderen Sakramenten, vor allem zu Abendmahl bzw. Eucharistie, es betrifft das Verhältnis von Taufe und Glaube, Glaube sowohl einer konkreten Kirche wie auch als persönliche Glaubensbindung. Hier gibt es bis heute die Kirchen trennende Unterschiede.

Darin liegt auch der Grund, warum nicht alle in der ACK verbundenen Kirchen sich den Text zu Eigen machen können. Der Anerkennungstext selbst signalisiert die auszutragende Spannung: „Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe."

Dieses „Grundeinverständnis über die Taufe" will der Anerkennungstext zur Sprache bringen. Eben weil die Unterschiede in das Verständnis der Taufe hineinreichen, ist ein solcher Anerkennungstext keine ganz einfache Sache. Aber man kann und muss auch sagen: Weil das den Kirchen zutiefst Gemeinsame sich in der Taufe verdichtet, fällt von hier ein helles Licht auf das, was sie verbindet: Die Taufe ist „ein Zeichen der Einheit aller Christen".

„Die wechselseitige Anerkennung der Taufe" bringt dies zum Ausdruck, sie ist „Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit". Im Epheserbrief wird das Band der Einheit, das in Jesus Christus gründet, konkretisiert: Ein Leib und ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller (vgl. Eph 4,4-6). Die „Einheit aller Christen" reicht also weiter und sie gründet tiefer als die Einheit einer Gesinnungs- und Aktionsgemeinschaft, denn als Zeichen „verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit." Hier liegt auch der Grund für die Einmaligkeit der Taufe: „Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar."

Dies zu leben und dies zu bezeugen verpflichtet die Taufe und verpflichtet die wechselseitige Anerkennung der Taufe. In der Pflicht, die Einheit der Christen und die Einheit in Christus zu bezeugen, gründet die ökumenische Bewegung. Wie andere Taufanerkennungstexte erinnert auch dieser an eine markante Stelle des Lima-Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt" von 1982: Die Taufe ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren".

Forum

Judith Könemann
Norbert Mette
Ute Leimgruber

Judith Könemann

„Berührbarkeit" als zentrale Kategorie künftiger Pastoral

> „Jesus Christus hat sich auch in seiner vorösterlichen Zeit als ‚absoluter Heilsmittler' gewußt, als die Ankunft des Reiches Gottes, als eschatologischer Höhepunkt der Heilsgeschichte. Die geschichtliche Bleibendheit Christi durch die Gemeinde derer, die an ihn glauben und ihn explizit im Bekenntnis als diesen Heilsmittler erfassen, ist das, was wir Kirche nennen. Und wenn schon die vorchristliche Zeit getragen war durch den Heilswillen Gottes in Selbstmitteilung und so Geschichte der Hoffnung, wenn auch in eine offene und von der Freiheit des Menschen und der Menschheit her ambivalente Zukunft hin, war, dann ist die nachchristliche Zeit erst recht geprägt und getragen von dem expliziten, bekennenden Wissen davon, daß dieser Jesus Christus das Heil der Welt ist, daß Gott sich in ihm *unwiderruflich* der Welt zugesagt hat und so die Hoffnung zwar bleibt, weil dem Menschen trotz der in Christus gekommenen Nähe des Reiches Gottes die Verantwortung seiner Freiheit nicht abgenommen ist, sie aber doch einen ganz anderen, ‚eschatologischen' Charakter vor der irreversiblen Selbstzusage Gottes an die Welt erhalten hat."[1]

Pastorales Handeln vollzieht sich an vielen Orten. Als ein genuiner Kernbereich der Pastoral gilt nach wie vor und trotz aller Abbrüche volkskirchlicher Strukturen die christliche Gemeinde. Die Literatur zu Gemeinde und die Entwürfe und Konzepte für engagierte Gemeinden, die von den dort lebenden Christen und Christinnen getragen werden, ist nahezu unüberschaubar geworden. Im Vordergrund vieler Entwürfe steht dabei die Aktivität, das Engagement, die Lebendigkeit der jeweiligen Gemeinde. Nicht selten wird Lebendigkeit dabei gleichgesetzt mit einer Vielzahl von Aktivitäten und Gruppen, die das Gemeindeleben mitgestalten.

Das obige Zitat von Karl Rahner macht in allem Bemühen um die lebendige Gemeinde jedoch auf einen entscheidenden Aspekt aufmerksam: dass Gemeinde sich zuallererst der grundlegenden Initiative und Selbstmitteilung Gottes und seiner Zuwendung zu den Menschen verdankt und erst in zweiter Linie unserer menschlichen Aktivität. Gemeinde ist ein Geschenk, ein Geschenk, das im Glauben angenommen werden kann und diesen dabei voraussetzt. In diesem Glauben bezeugt die Gemeinde

1 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 313.

immer wieder das Reich Gottes. Glaube ist immer ein persönlich-individueller, der in freier Entscheidung vollzogen wird, gleichzeitig ist er jedoch in der christlichen Tradition niemals Privatangelegenheit, sondern verweist immer auf Beziehung und das Leben von und in Beziehungen, deren Form und Qualität sich am Umgang Jesu mit den Menschen misst. Am Beispiel des jesuanischen Handelns zeigt sich, dass Glaube immer auch auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist. Damit ist Gemeinde/Gemeinschaft und letztlich Kirche schon immer dort grundgelegt, wo die Praxis des Glaubens gemeinsam gelebt und wo der Glaube gemeinsam bezeugt wird.

Warum aber steht das Zitat von Karl Rahner am Anfang dieser Überlegungen? Es macht in besonderer Weise deutlich, worum es mir im Zusammenhang mit pastoralem Handeln im gemeindlichen Kontext geht: Bei allen pastoralen Bemühungen in der heutigen Situation und bei allen Versuchen, neue Konzepte in die Pastoral einzubringen, darf immer in unserem Bewusstsein sein, dass Kirche und Gemeinde kein Selbstzweck sind. Dass sie letztlich kein Menschenwerk, sondern immer und zuerst Geschenk Gottes sind, welches im Glauben angenommen werden kann. Das bedeutet allerdings nicht, die Hände in den Schoß zu legen und alles geschehen zu lassen. Vielmehr bedeutet es für die heutige Pastoral, die sich unter verändernden Bedingungen vollzieht – so hat es jüngst Norbert Mette formuliert[2] –, sowohl eine Entlastung als auch eine Verpflichtung. Die Entlastung besteht darin, dass Gemeinden als zeichenhafte Orte geschenkter Versöhnung und verheißener Befreiung diese Befreiung und Versöhnung letztlich nicht herzustellen brauchen, ja dies gar nicht können. Die Verpflichtung besteht in einer doppelten Hinsicht: Zum einen gilt es, dem Ursprung der christlichen Botschaft verbunden zu bleiben – darin liegt die religiös-spirituelle Dimension von Gemeindepraxis. Gerade heute ist es wieder wichtig, sich auf diese Dimension verstärkt zu besinnen. Das andere Verpflichtungsmoment besteht darin, konkrete Solidarität mit den Menschen und ihren realen Lebensverhältnissen sowohl im unmittelbaren Umfeld als auch in unseren größeren Zusammenhängen zu leben. Darin liegt die soziale und politische Dimension christlicher Gemeindepraxis.[3] Diese drei Momente von Gemeindepraxis: Das entlastende Moment, also die Erfahrung des Geschenkt-Seins, und die beiden verpflichtenden Elemente der spirituellen Dimension einerseits sowie der sozial-politischen Dimension anderseits ergänzen einander und sind unauflöslich miteinander verwoben. Dabei bestimmt die Erfahrung bereits geschenkter Versöhnung die Praxis.

Eine (künftige) Pastoral bedarf also all dieser drei genannten Elemente: das Bewusstsein der Nicht-Machbarkeit vollkommener Versöhnung durch den Menschen, also dessen, was die theologische Tradition

2 Vgl. dazu Mette 2005, 107.
3 Vgl. dazu Mette 2005, 107f.

„Ungeschuldetheit des Heils" bzw. schlicht und ergreifend „Gnade" nennt, und das Bewusstsein sowohl für die religiös-spirituelle und die sozial-politische Dimension christlicher Gemeindepraxis, und zwar in der gelingenden Balance zwischen Mystik und Politik, wie dies schon von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz formuliert wurde. „Wo" – so schreibt Norbert Mette - „dieses spannungsreiche Verhältnis von Kontemplation und Aktivität zugunsten einer der beiden Pole aufgelöst wird und somit ein für die Kirche und ihre Gemeinden konstitutiver Faktor ausfällt, mag es sich um einen Zirkel von fromm gestimmten Gleichgesinnten oder eine Initiative sozial Engagierter handeln, nicht jedoch um eine Gemeinde in der Nachfolge Jesu."[4] Auf diese notwendige Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral hat vor einigen Jahren im Übrigen schon der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs, in einem Aufsatz mit gleichnamigem Titel deutlich hingewiesen.[5]

Im Folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, was es für Pastoral bedeutet, diese drei Elemente, den Geschenkcharakter von Gemeinde, die religiös-spirituelle Dimension und die sozial-politische oder auch solidarische Dimension von Gemeindepraxis ausbalanciert zusammenzudenken, und welche Konsequenzen sich daraus für eine künftige Pastoral ergeben.

1. Gemeinde als Geschenk und die Nicht-Machbarkeit umfassenden Heils

Mit Formeln oder auch Konzepten „von der versorgten zur sorgenden Gemeinde" oder der Rede von der „lebendigen Gemeinde" scheint sich das Gewicht in der Pastoral auf möglichst viel Aktivität, auf möglichst viele Gruppen und Arbeitskreise verschoben zu haben. Nach dem Motto „Hauptsache Mitmachen" oder vielleicht gar „Hauptsache Machen". Dies sage ich nicht als Kritik an denen, die mit viel Engagement und Einsatz in Gemeinden arbeiten, sei es haupt- oder ehrenamtlich. Doch das momentan große Spiritualitätsbedürfnis, interessanterweise vielfach aus Kreisen, die sich nicht unbedingt zur christlichen Kirche zählen, scheint wieder deutlicher auf das „uns-geschenkt-Sein" von Gemeinde zu verweisen. Es verweist auf die spirituell-religiöse oder auch mystische Dimension des Christseins, bedeutet aber nicht, dass eine Gemeinde dann nur lebendig ist, wenn möglichst viel passiert und wenn im quantitativen Sinn „viel" geleistet wird.

Was bedeutet aber in pastoraltheologischer Hinsicht der Aspekt der „Nichtmachbarkeit von vollkommener Gemeinde"?

4 Mette 2005, 108.

5 Vgl. Ottmar Fuchs, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, in: Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette (Hgg.): Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, 93-112.

Es bedeutet anzuerkennen, dass Pastoral und Gemeinde nicht aus sich selbst heraus da sind, sondern ihren Ursprung letztlich in der Selbstmitteilung Gottes und im Heilshandeln Jesu Christi finden. Insofern sich Gemeinde diesem Heilshandeln Gottes verdankt, ist sie Zeichen der Nähe Gottes und seines Heilswillens für alle Menschen in der Welt, auf den sie in ihrer Praxis verweist. Sie will jedoch nicht nur auf die Nähe Gottes hinweisen, sondern diese Nähe und diese Zusage umfassenden Heils in ihrem Sein und Tun gegenwärtig setzen. Wenn *Lumen Gentium* vom Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott spricht, dann ist Gemeinde genau in diesem Zeichencharakter heilsvermittelnd und zwar durch ihr Zeugnis und ihr Handeln. Aber nicht die Gemeinde oder die Pastoral stellt das Heil durch ihr Tun her. Vielmehr versucht sie, die eine Seite des eschatologischen Vorbehalts, das „schon da" des angebrochenen Reiches Gottes, so gut es ihr möglich ist, zu verwirklichen. Sie tut dies immer auch im Wissen um die letztliche Nicht-Machtbarkeit umfassenden Heils. Dabei gilt es, diese Nicht-Machbarkeit nicht als Defizit wahrzunehmen, dem zur Kompensation mehr „Werke" gegenübergestellt werden. Vielmehr gilt es, angesichts der vielfältigen pastoralen Konzepte und Überlegungen, wie mit immer weniger werdender Ressourcen umgegangen werden kann, genau diese Nicht-Machbarkeit des umfassenden Heils als Entlastung wahrzunehmen und mehr geschehen, mehr wirken zu lassen.

Auf der konkreten Handlungsebene kann das bedeuten, danach Ausschau zu halten, was das jeweils Spezifische einer Gemeinde ist. Was entspricht den Bedürfnissen und auch den Möglichkeiten sowie Fähigkeiten der dort konkret lebenden Menschen? Was können und wollen diese tun? Wo kann und soll der Schwerpunkt dieser Gemeinde liegen? Es ist also zunächst eine Art Bestandsaufnahme von Fähigkeiten und Möglichkeiten gefragt. Manchmal drängt sich mir allerdings der Eindruck auf, dass sich angesichts gut gemeinter und durchdachter Gemeindekonzepte, die am grünen Tisch entwickelt werden, die Selbstentfaltungskräfte, die eigenen Initiativen und Aufbrüche in den konkreten Gemeinden kaum entfalten können. Ja, vielleicht werden sie manchmal kaum wahrgenommen, weil man zu schnell nach Konzepten ruft und zu wenig die eigenen Ressourcen sieht. Mein Plädoyer wäre hier: mehr Vertrauen in eben jene Selbstentfaltungskräfte und die Selbstinitiative in einer Gemeinde zu setzen und diese mit der entsprechend passgenauen Unterstützung – auch von außerhalb der Gemeinde - zu begleiten und zu stärken.

Wie steht es aber neben diesem entlastenden Moment, das die Gemeindepraxis bestimmen sollte, mit den beiden schon genannten Verpflichtungsmomenten der religiös-spirituellen und sozial-politischen Dimension der Gemeindepraxis? Und wie hängen diese mit der grundlegenden Anerkennung des Geschenkt-seins von Gemeinde zusammen?

2. Eine Kultur der Berührbarkeit als Verbindungsmoment dieser drei Elemente

Das zentrale Stichwort für die enge Zusammengehörigkeit der genannten drei Elemente ist das Stichwort der „Kultur": Welcher Kultur bedarf es, um den Geschenkcharakter der Gemeinde, um die Kontemplation und die Aktivität der Gemeinde in eine konkret vor Ort angemessene Balance zu bringen?

Zentral für die Pastoral ist die Ausbildung einer Gemeindekultur, in der im Bewusstsein um die eigene Verdanktheit durch Gott Mystik und Politik, Aktivität und Kontemplation ihren gleichrangigen Stellenwert haben. Oder anders gesagt: Eine Gemeindekultur, in der sich das ereignet und Wirklichkeit wird, was Ottmar Fuchs als die zwei klassischen Möglichkeiten beschreibt, zur christlichen Existenz zu gelangen: „Über die religiöse Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderungen des Lebens, welche den Glauben ermöglichen, sozusagen eine ‚idealistische' und ‚materialistische' Version christlichen Selbstvollzugs."[6] Zwei Wege, die biblisch im Doppelgebot Jesu begründet sind, in der Gleich-Notwendigkeit und Gleich-Wertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe.

Ziel und Ausrichtung solch einer künftigen Gemeindekultur kann am Besten mit dem Begriff einer „Kultur der Berührbarkeit" bezeichnet werden. Denn „Berührbarkeit" scheint das Schlüsselelement künftiger Gemeindepastoral zu sein. Wieso gerade „Berührbarkeit"? Berührbarkeit deshalb, weil sie sowohl die religiös-spirituelle als auch die solidarische Dimension von Gemeindepraxis umfasst und unauflöslich, wechselseitig miteinander verbindet – und dabei zugleich geleitet wird von der Erfahrung des Geschenktseins: In der Kategorie „Berührbarkeit" verwirklicht sich der Zeichencharakter der Gemeinde in herausragender Weise, da Gott sich selbst in Jesus Christus berührbar gemacht hat, in seiner Selbstmitteilung, in seiner Botschaft vom Reich-Gottes als umfassende Befreiung für alle Menschen. Gott lässt sich vom Menschen berühren, lässt sich vom Leid der Menschen berühren und rettet sie dadurch, dass er sich berühren lässt und uns Menschen berührt. Dies findet seinen Ausdruck in der Inkarnation, in dem Gott in Jesus Mensch wird und alles teilt, was menschliches Leben ausmacht, alle Freude, Hoffnung, Ängste, Trauer. Es zeigt sich in der unbedingten, heilenden Zuwendung Jesu zu den Menschen, von denen die Wundererzählungen beredten Ausdruck geben, und findet seinen Höhepunkt in der Passion, wo sich Gott bis zum Äußerten berührbar gemacht hat und bereit war, den höchsten Preis menschlichen Lebens, den Tod, zu zahlen.

So wie Gott sich berührbar gemacht hat und sich berühren lässt, so sind

6 Fuchs 1999, 97.

auch Christinnen und Christen aufgerufen, sich berührbar zu machen und sich berühren zu lassen: Von Gott und seiner für uns unbedingt entschiedenen Liebe, als der spirituellen Seite der Berührbarkeit, und von den konkreten Anderen und ihrer jeweiligen Lebenssituation, als der sozialpolitischen, solidarischen Seite der Berührbarkeit einer Gemeinde. Weil wir uns berühren lassen, werden wir sensibel für das Leid des Anderen, für Ungerechtigkeiten, seien sie individuell erfahren oder strukturell bedingt. Insofern schließt die Berührbarkeit eine passive und eine aktive Seite mit ein: Passiv im Sich-Berühren lassen durch die Andere, aktiv in der Beziehung zum Anderen und der Übernahme der Verantwortung für die Andere.

Werden wir berührt oder lassen wir uns berühren, von Gott und vom anderen Menschen, so überschreiten wir den eigenen Horizont, unsere Gedanken und Gefühle. Nichts anderes meint denn der Ausdruck „Transzendenzbezug": Wir transzendieren uns selbst auf den Anderen und auf den absolut Anderen hin, den wir Gott nennen. Im christlichen Verständnis bedeutet dieses Überschreiten – und ich folge hier dem Gedankengang von Ottmar Fuchs – „aber nicht irgendein Eroberungs- und Unterwerfungsverhalten demgegenüber, wohin man überschreitet, sondern es ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten festzumachen; im Horizont der christlichen Botschaft näherhin an solchen Qualitäten, die Gott (die Transzendenz schlechthin) selbst auszeichnen: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und zu Feinden. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte."[7] Insbesondere die religiös-spirituelle Dimension der Berührbarkeit, das Sich-berühren-Lassen von Gott, eröffnet dem gläubigen Menschen darüber hinaus die Möglichkeit, diese Zuwendung, diese unbedingte Liebe Gottes als vorbehaltlose und bedingungslose Gabe, als „ungeschuldete Gnade" als Gratuität zu erfahren.

Diese Erfahrung der Gratuität, deren Ursprung darin liegt, berührbar zu werden, beinhaltet aber eben nicht nur das Sich-Hinwenden zu Gott, sondern auch das Sich-Hinwenden zum Anderen. Der Glaube an den menschenbefreienden Gott hält dazu an, dass man andere an den neuen Lebensmöglichkeiten teilhaben lässt, sie darin einbezieht und Widerstand leistet gegen alles, was daran hindert. Dass alle Menschen ein bejahenswertes Leben führen können, darauf richtet Gott all seine Leidenschaft.[8] Dabei beschränkt sich der so gespeiste Impuls zur Solidarität nicht nur auf die Solidarität im unmittelbaren Lebensumfeld; die Erfahrung gelebter Solidarität im Nahbereich wird vielmehr zum entscheidenden Kern einer Solidarität, die sich auch auf die größeren, globalen Zusammenhänge

7 Fuchs 1999, 96.
8 Vgl. Mette 2005, 111.

richtet.[9]

Verweist die religiös-spirituelle Dimension die Gemeinde „nach innen", so verweist die solidarische Praxis darauf, dass Gemeinde immer sehr konkret in der Welt angesiedelt ist und in den „weltlichen" Gegebenheiten. Indem eine Gemeinde das Wort Gottes mit der konkreten individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Situation in Verbindung bringt und diese im Horizont der biblischen Botschaft auslegt, findet sie – so Norbert Mette – zu einer neuen kollektiven Identität, wird sie zur Gemeinde als Volk Gottes. Aus der Erfahrung unbedingter Bejahung und Anerkennung und der Entlastung, sich und anderes selbst verwirklichen zu müssen, gewinnt sie die Möglichkeit zu einem Zusammenleben in Solidarität.[10] Damit zeigt sich noch einmal, wie sich die spirituelle und soziale Dimension christlicher Lebenspraxis wechselseitig bedingen. Aus der Glaubenserfahrung und Glaubenspraxis heraus mit ihren Grundvollzügen „Verkündigung" und „Liturgie" erwächst der Grundvollzug des „diakonalen Engagements", und umgekehrt erwächst aus dem sozialen Engagement die Glaubenserfahrung, führt also die *Diakonia* zur *Martyria* und *Leiturgia*.

Was bedeutet nun eine solche Kultur der Berührbarkeit für Pastoral?

3. Berührbarkeit als pastorale Leitlinie

Eine „Kultur der Berührbarkeit", als pastorale Leitlinie auszubilden, bedarf eines (grundsätzlichen) Perspektivwechsels im Verständnis von Pastoral bzw. Seelsorge. Pastoral und Seelsorge haben heute mehr denn je den einzelnen Menschen als auch die unheilen und ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse in den Blick zu nehmen. Die Verhältnisse in denen der Einzelne lebt, in die er verstrickt ist und die zu Beschädigungen führen. Es gilt, sich den Einzelnen zuzuwenden und ihnen heilsamen und heilenden Zuspruch zukommen zu lassen, sie dabei aber vor allem – gerade heute – in ihrem Selbstwertgefühl zu stärken, damit sie – im Bild gesprochen – „aufrecht" gehen können. Dazu bedarf es jedoch, darauf hat insbesondere Hermann Steinkamp hingewiesen, einer Pastoral und Seelsorge, die Seelsorge nicht als eine Beziehung zwischen „Ungleichen", zwischen dem/der Seelsorgenden und dem/der, der der Seelsorge bedürftig ist, betrachtet. Es bedeutet Abschied zu nehmen vom traditionellen Bild seelsorglicher Beziehung, das sich im Bild vom „Hirt und seinen Schafen" ausdrückt.[11] Es bedarf also der konsequenten Umsetzung eines Seelsorgeverständnisses, das die seelsorg-

9 Vgl. Fuchs 1999, 94.

10 Vgl. Mette 2005, 110.

11 Vgl. Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Münster 2005. Im Übrigen setzt sich auch Hermann Steinkamp in seinen pastoraltheologischen Überlegungen intensiv mit der Kategorie der Berührbarkeit auseinander.

liche Beziehung als eine Beziehung zwischen Gleichen – wenn auch mit unterschiedlichen Rollen – versteht. Wie subtil sich in der seelsorgerlichen Praxis Machtmechanismen entwickeln und gestalten können – Ausübung von Macht unter dem „Label" der Liebe und des Mitleids – hat Hermann Steinkamp eindrücklich in seinem Buch über Pastoralmacht dargelegt.[12] Ziel jeglicher Seelsorge ist nicht Machtausübung in paternalistischer Manier, sondern – so Steinkamp – die Ermächtigung des Subjekts zur „Selbstsorge" in einem ganzheitlichen und somit auch spirituellen Sinn.[13] Seelsorge versteht sich somit in erster Linie als Assistenz zur Selbstsorge und Selbsthilfe bis zu dem Zeitpunkt, an dem das Subjekt eigen-„mächtig" handeln und „aufrecht" gehen kann. Pastoral/Seelsorge hat die Aufgabe, den Prozess dieser Selbstwerdung und Ermächtigung zur Selbstsorge zu begleiten und zu unterstützen. In letzter Konsequenz geht es der Pastoral – etwas provokant formuliert – um nichts anderes, als sich selbst überflüssig zu machen. „Wenn Seelsorge sich davon entlastet sehen darf, sich um Menschen die zur Selbstsorge fähig sind, zu kümmern, ist sie um so dringlicher an (gesellschaftlich marginalisierte) Orte verwiesen, wo Menschen daran gehindert oder beeinträchtigt werden, ihre Fähigkeit zu Selbstsorge auszubilden. Seelsorge wird gerade dort zum Ernstfall befreiender christlicher Praxis und damit zugleich zu ihrem Paradigma, als es ihr nicht nur um die Stärkung der einzelnen Personen zu tun sein hat, sondern darüber hinaus um eine Bewusstmachung und Kritik jener (sich auch innerkirchlich widerspiegelnden) gesellschaftlichen Verhältnisse, die alle, die dem normativ gesetzten Identitätsstandards nicht entsprechen, exkommuniziert."[14]

Solch eine Kultur der Berührbarkeit zwischen Gleichen, die die Ermächtigung zur Mündigkeit, zur Selbstsorge, zum Ziel hat, setzt zuallererst Beziehungsfähigkeit voraus. Sie hat keineswegs, wie fälschlicherweise immer wieder angenommen wird, das monomane, beziehungslose Individuum zur Folge. Das Subjekt muss zwar eine eigene Identität ausbilden, um sein eigenes Leben selbstverantwortet führen und gestalten zu können und diese bildet es immer in Differenz zum Anderen aus. Diese Differenz bedeutet jedoch nicht die Abgrenzung vom Anderen, sondern erfolgt in der grundlegenden Anerkennung der Anderen und ihrem Anderssein.[15] So verstanden geht die Förderung und Befähigung zur Selbstsorge mit einer tieferen Beziehungsfähigkeit einher, die Berührbarkeit überhaupt erst ermöglicht. Wie kann aber eine solche Berührbarkeit und Beziehungsfähigkeit Wirklichkeit werden und was bedeutet dies für unsere Pastoral?

12 Vgl. Hermann Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999.
13 Vgl. Steinkamp 2005.
14 Vgl. Norbert Mette, Als Person(en) kenntlich – Identität in Solidarität, in: WzM 56 (2004), 230-242, 237.
15 Vgl. Mette 2004, 238.

4. Chancen der Verwirklichung

Diese Förderung von Beziehungsfähigkeit als Voraussetzung für „Berührbarkeit" macht allerdings intensive Bildungsprozesse notwendig. Hier geht es weniger um die Vermittlung von Fachwissen als um die intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Person im Sinne einer intensiven Selbsterfahrung. Für Hauptamtliche bedeutet das, sich immer wieder auf den Prozess einer solchen Auseinandersetzung mit der eigenen Person einzulassen, was auch das Zulassen der eigenen Beschädigungen und Krisenerfahrungen impliziert, aber auch die Auseinandersetzung mit dem eigenen Zugang zum Glauben und die Erfahrung eigener Selbstermächtigung und Selbstsorge. Für die Mitglieder in einer Gemeinde gilt es in ganz unterschiedlichen Formen, die jeweilige Person zu stärken und die Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben, der eigenen Religiosität zu ermöglichen und zu fördern mit dem Ziel der Selbstsorge sowie eines selbst vergewisserten und selbst bestimmten Glaubens. Denn gerade dann wird man fähig sein, in seinem Glaubensleben nicht nur im Binnenkreis der Gemeinde zu verbleiben, sondern diesen zu überschreiten und aktiv aus einer Haltung des Glaubens heraus gesellschaftliche Prozesse mitgestalten zu können.

Soll solch eine Gemeindekultur der Berührbarkeit Wirklichkeit werden, sind m.E. auf der konkreten Handlungsebene pastoraler Arbeit in den Gemeinden folgende Schritte, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit haben, zu bedenken.

Es ist zu überprüfen, inwiefern in den jeweiligen Gemeinden Bedingungen herrschen oder inwiefern solche Bedingungen hergestellt werden können, die eine solche Selbstsorge der Subjekte ermöglichen und fördern. Dies beginnt schon bei der Frage nach dem je eigenen Seelsorgeverständnis, das jede/r Hauptamtliche implizit und explizit hat, und das in der jeweiligen Gemeinde eine bestimmte Kultur ausgebildet hat. Dabei geht es nicht um die abstrakte Rezeption von Seelsorgetheorien, sondern vielmehr im Sinne des oben Gesagten darum, sich mit der eigenen Person, den eigenen Wünschen und Bedürfnissen nach Macht oder Einfluss gegenüber dem Anderen zu stellen und sich damit auseinander zu setzen, auch wenn hinter diesen Wünschen noch so wohlmeinende Absichten stehen. Es geht also darum, den eigenen subtilen Mechanismen der „Pastoralmacht" auf die Spur zu kommen.

Des Weiteren wird man sich der Frage nach geeigneten Leitungsstrukturen und nach der geeigneten Wahrnehmung von Leitungskompetenzen widmen müssen unter der Maßgabe eines partizipatorischen Leitungsverständnisses. Der in Asien praktizierte Ansatz AsIPA, der an verschiedenen Orten in unserem Kontext rezipiert wird, fordert solch eine partizipatorische Leitung. Dieses Leitungsverständnis geht vom gemein-

samen Priestertum aller Gläubigen aus mit dem Ziel, Gemeindeleitung als das Zusammenwirken unterschiedlicher Kompetenzen auszuüben und zu leben. Die besondere Funktion des Priesteramtes soll damit keineswegs eingeebnet werden, umgekehrt soll aber keineswegs der Unterschied zwischen Priestern und Laien in besonderer Weise betont bzw. hervorgehoben werden.

Schließlich wäre in den konkreten Gemeinden der Frage nachzugehen, worin die wichtigsten Kernkategorien für die eigene Pastoral liegen: Geht es allein darum, dass vor allem möglichst viel passiert, viele sich beteiligen, also „viel los" ist? Oder liegt allen Aktivitäten eine innere Haltung zugrunde, die von einer Ermächtigung zur Selbstsorge in allen unterschiedlichen Bereichen der Gemeindearbeit ausgeht, sei es in der Liturgie, der Katechese, der Familien- und Jugendarbeit, der Altenarbeit, der diakonalen Projekte? Damit geht einher zu schauen, wo beispielsweise der besondere Schwerpunkt dieser Gemeinde liegt. Wo verwirklichen sich in dieser Gemeinde die beiden klassischen Existenzweisen des Christseins? Eine weitere Frage stellt sich hinsichtlich der Berührbarkeit: Wie berührbar sind die Mitglieder und Hauptamtlichen der Gemeinde wirklich in der Gemeinde, und wie lassen sie sich berühren? Wie kann noch mehr diese Haltung der Berührbarkeit und des Sich-berühren-Lassens gelebt werden und welcher Unterstützung bedarf es, um sie weiterzuentwickeln und in der Gemeinde zu fördern?

Im Zentrum einer Pastoral unter dem Signet einer „Kultur der Berührbarkeit" steht also die Mündigkeit, die Selbstermächtigung von Christinnen und Christen und die Möglichkeit, christlichen Glauben in Freiheit und ohne autoritären Druck erleben zu können. Daraus folgen weder Unverbindlichkeit noch Libertinage, sondern im Gegenteil die Möglichkeit, sich wirklich auf das Beziehungsangebot Gottes aus freiem Willen und Entschluss einlassen zu können, und sich aus freiem Willen und Entschluss auf den Anderen beziehen und für diesen solidarisch Verantwortung übernehmen zu können. Eine solche Pastoral ist zum einen „auf der Höhe der Zeit", weil sie der Religiosität der Menschen von heute entspricht. Denn wie die einschlägigen Studien deutlich gemacht haben, hat die eigene Wahl des Subjekts auch im Feld von Religion/Religiosität eine zentrale Bedeutung: Religiosität will heute an die je eigene Biographie angebunden und selbst vergewissert sein. Zum anderen gewährleistet eine Pastoral, in deren Zentrum das Sich-berühren-Lassen und Berührbarwerden und die Ermächtigung zur Selbstsorge steht, die entscheidende Voraussetzung für die Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, die das Spezifische des Christlichen oder auch das entscheidend Unterscheidende des Christlichen gegenüber anderen Religions- und Religiositätsformen ist.

Norbert Mette

Zwischen Distanz und Kreativität

Zum Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion und christlichem Glauben[1]

Die folgenden Ausführungen lassen sich vorweg in drei Thesen bündeln:

1. Empirischen Befunden zufolge verhält sich die junge Generation heute in religiöser Hinsicht mehrheitlich eher freundlich-bedeckt als aktiv-kreativ.

2. Wie von kaum einer Generation zuvor wird von den derzeit Heranwachsenden ein hohes Maß an Kreativität in Bezug auf ihre Lebensführung abverlangt.

3. Angemessen angesprochen, sind Jugendliche bereit und in der Lage, ihre Kreativität auch im religiösen Bereich einzubringen.

Diese Thesen seien nunmehr nacheinander erläutert und erörtert,

I

beginnend mit der 1. These:

Empirischen Befunden zufolge verhält sich die junge Generation heute in religiöser Hinsicht mehrheitlich eher freundlich-bedeckt als aktiv-kreativ.

Die in einer unter 17- bis 18-jährigen deutschen Jugendlichen durchgeführten Untersuchung gewonnenen Daten veranlassen Hans-Georg Ziebertz zu der Feststellung, dass für diese Gruppe eine Rückkehr der Religion nicht auszumachen sei. Aber als weitere Beobachtung schließt er an, dass Religion von den Jugendlichen keineswegs als etwas Unmodernes abgetan, sondern durchaus in einem positiven Licht gesehen werde.[2] Solche verallgemeinernden Aussagen sind allerdings sofort mit Einschränkungen zu versehen, um gültig zu sein. Denn das Spektrum des Verhältnisses der Jugendlichen zur Religion bzw. Religiosität ist höchst facettenreich. Ein paar Schlaglichter aus vorliegenden Studien sollen das beleuchten.

Zunächst sei die gerade erwähnte Studie von Hans-Georg Ziebertz he-

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag, gehalten auf dem „16. Diözesanforum kirchliche Jugendarbeit" am 14. März 2007 in St. Gallen.

2 Vgl. Hans-Georg Ziebertz, Germany, in: ders. / William K. Kay (Eds.), Youth in Europe II. An international empirical Study about Religiosity, Berlin 2006, 58-80, hier: 72.

rangezogen.[3] Von den über 2000 befragten Jugendlichen gehörten 78% einer Religionsgemeinschaft an, von ihnen 63% der katholischen, 31% der evangelischen Kirche und 6% einer anderen Religionsgemeinschaft. Als gläubig haben sich 46% der Befragten bezeichnet, davon 11% als sehr gläubig; als nicht gläubig verstanden sich 28% und knapp 27% bekundeten, sie seien sich nicht sicher. Interessant ist die Reaktion der Jugendlichen auf die Fragen nach religiösen Erfahrungen.[4] Dabei wurden ihnen sechs Statements vorgelegt, die Aussagen von Leuten enthielten, die von bestimmten religiösen Erfahrungen berichteten. Die Jugendlichen wurden zunächst allgemein um Auskunft darüber gebeten, ob sie es überhaupt für möglich halten, dass Menschen solche Erfahrungen machen, dann, ob sie es für wünschenswert hielten, selbst solche Erfahrungen zu machen, und schließlich, ob sie selbst bereits solche Erfahrungen gemacht hätten. Von einer Ausnahme abgesehen haben die Befragten zwischen 53% und 85% die Aussagen für authentisch gehalten.

Mit 85% rangierte die Aussage, viele Leute würden behaupten, dass ihr Glaube ihnen oft geholfen habe, in bestimmten Situationen nicht ihren Mut zu verlieren, an der Spitze. Mit knapp 81% folgte die Aussage, viele Leute würden sagen, dass ihnen ihr Glaube ein Gefühl der Sicherheit gebe, das mit dem Verstand nicht erklärt werden könne, und mit 77% die Aussage, viele Leute würden sagen, dass ihnen ihr Glaube eine Gewissheit in ihrem Leben gebe, die sie anders nicht haben würden. Mit 35% am Schluss rangierte die Einschätzung, die Behauptung vieler Leute, dass ein Leben ohne einen Glauben an Gott sinnlos sei, könne authentisch sein. Wesentlich niedriger fiel jeweils die Zustimmung der befragten Jugendlichen dazu aus, dass sie sich selbst wünschen würden, solche Erfahrungen mitteilen zu können – mit einer Ausnahme: 56% Zustimmung erhielt der Wunsch, berichten zu können, Gott habe ihnen in einer konkreten Situation geholfen. Noch niedriger fielen die Prozentwerte auf die Frage aus, ob die Jugendlichen von ihrerseits bereits gemachten Erfahrungen berichten könnten. Mit 23,6% nahm die Aussage, viele Leuten würden sagen, dass ihr Glaube ihnen ein Gefühl der Sicherheit gebe, dass mit dem Verstand nicht erklärt werden könne, den Spitzenwert ein, während mit 9% die Aussage, viele Leute würden behaupten, ohne Glauben an Gott sei das Leben sinnlos, das Schlusslicht bildete. Ziebertz kommentiert diesen offenkundigen Mangel an konkreten Erfahrungen der Jugendlichen bezüglich Religion und Glauben zu Recht als bedenklich; denn gerade heute sei die Möglichkeit des Rückgriffs auf entsprechende eigene Erfahrungen für die Ausbildung einer eigenen Religiosität unerlässlich.

Nach ihrer Einschätzung verschiedener Weltanschauungen befragt, er-

3 Vgl. zum Folgenden ebd., bes. 64ff.
4 Vgl. ebd., 65f., 269.

hielt das Konzept des Pragmatismus die signifikant stärkste Zustimmung[5]. Dahinter verbergen sich Items wie: „Der Sinn des Lebens hängt nicht von Gott oder einer höheren Realität ab, sondern von mir selbst.", „Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, das Beste daraus zu machen." Und „Jede Person hat für sich zu entscheiden, worin der Sinn des Lebens besteht." Jegliche Bezugnahme auf Religion fehlt hier. Dies gilt weitgehend auch für die nächsten Konzepte, die relativ hohe Zustimmungen fanden: Universalismus, Metatheismus, Naturalismus und Agnostizismus. Die Gottesidee wird nicht strikt abgelehnt; aber sie gilt als nicht näherhin fassbar. Ein ausgesprochen biblisch-christliches Konzept rangiert als viertletzter Stelle (von 13), nur noch gefolgt von Kritizismus, Atheismus und Nihilismus. Alle diese Konzepte stoßen auf deutliche Ablehnung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dieser Studie zufolge die Jugendlichen ihre Einstellung zur Religion gewissermaßen in der Schwebe halten. Ausgesprochen religiös umtriebig ist eine kleine Minderheit. Aber es ist ebenfalls eine kleine Minderheit, bei der Religion auf völlige Abwehr stößt. Was die Religion ausmacht, der gegenüber die Mehrheit der Jugendlichen freundliches Wohlwollen bekundet, lässt sich eher negativ als positiv umreißen:[6] In inhaltlicher Hinsicht bleibt sie völlig unbestimmt: Das Göttliche ist für Menschen unfassbar. Es ist absolut transzendent und für Menschen unerreichbar. Angesichts der Universalität des Göttlichen ist jeglicher Glaube unweigerlich relativ. Religiosität hat für die Jugendlichen einen geringen Verpflichtungsgrad. Ihre ethischen Einstellungen speisen sie nicht aus der Religion. Ihre Religiosität ist individualisiert und privatisiert, ohne Bezug zu einer Gemeinschaft. Insgesamt überwiegt eine pragmatische Einstellung dazu, wie man individuell dem Leben einen Sinn gibt und seine Weltanschauung ausbildet. Ein Rekurs auf herkömmliche ideologische Konzepte findet nicht statt; bestenfalls wird auf für wissenschaftlich gesichert gehaltene Weltbilder zurückgegriffen.

Wesentlich gröber, als es Hans-Georg Ziebertz getan hat, hat die letzte „Shell Jugendstudie" die Religiosität der Jugendlichen in Deutschland gemessen. [7] Ihr zufolge kann etwa die Hälfte der Jugendlichen (12-25 Jahre) als religiös eingestuft werden. 23% geben an, sie wüssten nicht richtig, was sie glauben sollen, während 28% angeben, dass sie weder an einen persönlichen Gott noch an eine überirdische Macht glauben. Die religiösen Jugendlichen lassen sich nochmals unterteilen in die „kirchennahen Gottgläubigen" mit 30% und die „kirchenfern Religiösen" mit 19%. 58% der Jugendlichen bestätigen einen Einfluss von Schicksal, Geistern oder Sternen auf ihr Leben; allerdings trifft das signifikant mehr-

5 Vgl. ebd., 67ff.
6 Vgl. ebd., 78f.
7 Vgl. Thomas Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a. M. 2006, 203-239.

heitlich für die Jugendlichen zu, die sowieso als religiös gelten. Matthias Sellmann kommentiert dazu: „Es scheint so etwas wie ein Bedürfnis nach *Glauben überhaupt* zu wirken, für den die genaue inhaltliche Füllung sekundär ist. Offenbar verläuft die Scheidelinie zwischen jungen Leuten eher voluntativ oder dispositional, nicht aber kognitiv-inhaltlich: Die einen wollen glauben und nehmen dann das, was sich ihnen darbietet, als Füllung; die anderen wollen nicht glauben und lehnen dann auch den gesamten religiösen Angebotssektor ab."[8] Die bei den Jugendlichen im Vergleich zur gesamten Bevölkerung stärker ausgeprägte Glaubens- bzw. Religionsferne nimmt mit dem Alter zu: Von den 12- bis 14jährigen bezeichnen sich nur 19% als areligiös, unter den 22- bis 25jährigen tun dies 32%. Die Statements „Die Welt ist von Gott geschaffen" und „Gott greift in die Welt ein" sind zu 69% bzw. 62% nur unter den Jugendlichen, die an einen persönlichen Gott glauben, mehrheitsfähig. Aber auch unter ihnen geben nur 41% dem Statement ihre Zustimmung: „Ich glaube, dass wir uns nach dem Tode für unser Leben rechtfertigen müssen." Mit Blick auf den Zusammenhang von Religiosität und Wertorientierung weisen die kirchennah Religiösen eine stärkere Bindung an Familie und Tradition auf als die übrigen Jugendlichen und zeigen sich regelkonformer sowie sozial- und gesundheitsbewusster. Ansonsten teilen sie aber die meisten Werte des Mainstreams unter den Jugendlichen; auch von der allgemein verbreiteten materiellen und hedonistischen Ausrichtung heben sie sich nicht mit einer alternativen Wertekultur ab. Mit Blick auf die Werte spielt der Faktor „Religion" bei Jugendlichen so gut wie keine Rolle. Selbst auf die kirchennah Religiösen nehmen die Kirchen keinen für sie bedeutsamen moralischen Einfluss.

Während die beiden bisher herangezogenen Untersuchungen es eher bei allgemeinen Kennzeichnungen der Religiosität der Jugendlichen, die als religiös bezeichnet werden können, belässt, gibt hierzu die wiederum von Hans-Georg Ziebertz gemeinsam mit Boris Kalbheim und Ulrich Riegel durchgeführte Untersuchung zu religiösen Signaturen unter Jugendlichen differenzierteren Aufschluss.[9] Die Autoren bündeln ihre Ergebnisse in einer Typologie der Religiosität Jugendlicher, die folgende fünf Typen umfasst:[10]

- Der *kirchlich-christliche Typ* weist eine enge Nähe zum kirchlich repräsentierten christlichen Glauben auf. Die religiöse Orientierung ist stark von der gemeinsam mit Gleichgesinnten vollzogenen kirchlichen Praxis geprägt. Diese Einbettung in die kirchliche Gemeinschaft bestimmt das ganze Leben und gibt ihm verlässlichen Halt.

8 Matthias Sellmann, Shell-Jugendstudie 2006, in: StdZ 225 (2007) 65-69, hier: 67f.

9 Vgl. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg i. Br. 2003.

10 Vgl. ebd., 384-413, bes. 390-393.

- Der *christlich-autonome Typ* versteht sich auch vom christlichen Glauben her, aber sieht diesen prinzipiell unabhängig von der Kirche. Das heißt nicht, dass diese völlig abgelehnt wird; je nach Bedarf wird sie durchaus in Anspruch genommen. Aber es wird großer Wert darauf gelegt, dass dieses jeweils aus eigenem Entschluss heraus geschieht und dass die Entscheidung über den eigenen Glauben und die Weise, wie er gelebt wird, einem von niemandem abgenommen werden kann.
- Der *konventionell-religiöse Typ* weist eine eher distanzierte Einstellung dem gesamten religiösen Bereich gegenüber auf. Dieser ist für ihn kein bewegendes Thema. Religion wird aber auch nicht abgelehnt. Man verhält sich ihr gegenüber so, wie es in der eigenen sozialen Umgebung üblich ist. Gelegentliche Berührungen mit der Kirche anlässlich bestimmter Lebensereignisse können dazugehören.
- Der *autonom-religiöse Typ* weist keine Nähe zu irgendeiner traditionell und institutionell repräsentierten Religion auf. Im Gegenteil, diese wird ausdrücklich abgelehnt, weil sie dem Streben nach eigener Autonomie widerspricht. Wenn Religiosität überhaupt eine Rolle im Leben spielen soll, dann muss diese selbstbestimmt sein. Dazu können durchaus Versatzstücke, wie sie auf dem Markt der Religionen vorzufinden sind, herangezogen und eigenständig zusammengebastelt werden.
- Der *nicht-religiöse Typ* hat eine kritische und ablehnende Einstellung zur Religion, allerdings nur selten in einem kämpferischen Sinn. Ihm fehlt schlicht und einfach nichts, wenn Religion nicht im Leben vorkommt.

Prozentuale Angaben über die Verteilung dieser Typen unter den Jugendlichen können nicht gegeben werden. Aber diese Typologie hat einen heuristischen Wert. Sie lässt erkennen, dass und wie sehr ein gewichtiger Teil der heutigen Jugendlichen Wert auf ihre Autonomie auch in religiösen Dingen legt, sei es, dass sie sich in christlichen Zusammenhängen bewegen, sei es, dass sie ihre Religion völlig selbständig konstruieren, sei es, dass sie mit Religion nichts zutun haben wollen. In diesen drei Gruppen ist am ehesten so etwas wie eine religiöse Kreativität – wie ausgeprägt auch immer – antreffbar. Aber so instruktiv diese Typologie ist, so darf sie nicht übersehen lassen, dass Religion im normalen Leben der heutigen Jugendlichen im Vergleich zu anderen Einflüssen keine vorherrschende Rolle spielt.

Das wird auch durch die so genannte „Sinus-Milieu-Studie" bestätigt.[11] Ihr zufolge weist gut die Hälfte der heute jungen Generation (14- bis

11 Vgl. Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005. Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision für die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und die Koordinierungskommission Medien im Auftrag der Medien-Dienstleitung GmbH München, Heidelberg 2005.

24jährige) eine Grundorientierung auf, die sich seit den 90er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts herausgebildet hat und mit den Stichworten „Multi-Optionalität, Experimentierfreude und Leben in Paradoxien" umrissen werden kann. Leitdevise ist, dass man das Leben selbst so gut wie möglich in der Hand haben und aus ihm das Beste machen muss. Angesichts der Unübersichtlichkeit, mit der man in der Gesellschaft konfrontiert ist, ist – so die verbreitete Meinung – schon viel erreicht, wenn man in dem, was man selbst überschauen kann, einigermaßen zurecht kommt. Große Sprünge darüber hinaus zu machen – also etwa nach einem ganzheitlichen Sinn für das eigene Leben zu suchen –, wird für zwecklos gehalten. Im Bereich dieser gemeinsamen Grundorientierung hat die Sinus-Studie drei sich voneinander unterscheidende Milieus verortet: die modernen Performer, die Experimentalisten und die Hedonisten.

- Im Milieu der modernen Performer gibt es einen starken Drang zur Selbstrepräsentation, zur selbstbewussten Inszenierung des eigenen Könnens. Alles kreist um das eigene Ich. Es gilt, mobil, flexibel, innovativ und kreativ zu sein. Den sich ständig verändernden Herausforderungen der Moderne ist mit Phantasie zu begegnen. Man will zu materiellem Erfolg kommen, um lustvoll leben zu können. Das Leben wird als „ein von jedem Einzelnen frei wählbarer und gestaltbarer Parcour"[12] aufgefasst. Sich ergebende Chancen müssen spontan genutzt werden. Welchen Sinn es hat, hängt von einem selbst ab. Es kann sein, dass man sich mit religiösen Fragen und Themen beschäftigt, aber man lässt sich nicht auf irgendeine Religion verpflichten. Nützlichkeitserwägungen sind ausschlaggebend. Je situierter man ist, desto stärker kann es zu einer Nachdenklichkeit über das Erreichte kommen.
- Im Milieu der Experimentalisten „dominiert die Selbstsuche. Man ist auf der Suche nach sich selbst durch Provokation und Ablehnung von Sicherheitsdenken und kleinbürgerlichen Idyllen. Es geht um die Entdeckung der Welt und des Selbst und um die Entfaltung der eigenen Talente und Möglichkeiten"[13]. Gesucht wird das Fremde, Ferne und Exotische. Starre Strukturen, Sicherheit, materielle Orientierung und Tabus werden abgelehnt. Viel versprechende Sinnkonzepte werden nebeneinander rezipiert. Interessant sind sie in dem Maße, wie sie außergewöhnliche physische und psychische Grenzerfahrungen ermöglichen – und sei es nur für einen Augenblick. Man versteht sich bewusst als „Lebenskünstler" bzw. „Lebensdesigner" und gestaltet sich auch so.
- Im Milieu der Hedonisten „steht die unbegrenzte und auf sich selbst be-

12 Ebd., 86

13 Hans Hobelsberger, „Mit der Kirche glänzen wollen". Die Bedeutung der Sinus-Milieustudie für die Jugendpastoral, in: LS 57 (2006) 270-277, hier: 272.

zogene Selbstverwirklichung im Mittelpunkt. Der Sinn des Lebens liegt darin, authentisch, frei und anders zu sein, die eigenen Bedürfnisse zu behaupten und demonstrativ und lustbetont auszuleben"[14]. Dafür nimmt man körperbetonte und spannungsreiche Erlebnisangebote der Freizeit- und Sportindustrie in Anspruch, die in Form von immer neuen Kicks und Thrills „eine gewisse Sinnstiftung ohne Sinnsystem"[15] verheißen. Überhaupt findet das eigentliche Leben in der Freizeit statt; hier kann man aus den gesellschaftlichen Normen und Konventionen, denen man im öffentlichen und beruflichen Leben unterworfen ist, ausbrechen.

Gemeinsam ist diesen drei Milieus, dass sie von allen sozialen Milieus die größte Distanz zur Kirche aufweisen. Die Kirche interessiert nicht, weil sie nicht da ist, wo man selbst ist, weil sie sich aus „Spießern" zusammensetzt und/oder weil sie lustfeindlich ist. Das bedeutet nicht, dass sie völlig abgeschrieben wäre. Doch gestaltet sich das Verhältnis zur Kirche, wenn es dazu kommt, durchweg autonom, individuell und instrumentell. „Diese Milieus stellen sich die katholische Kirche (...) vor allem als Dienstleister vor, den man je nach Qualität und Nutzen des Angebots in Anspruch nimmt oder nicht."[16]

Dass die Kirche in der jungen Generation keineswegs völlig abgeschrieben ist, bestätigt auch die Shell-Studie.[17] Nur 27% der Jugendlichen geben zu verstehen, dass es die Kirche nicht mehr zu geben bräuchte. Fast 70% finden es gut, dass es die Kirche gibt; sogar 47% der Glaubensfernen bejahen dieses Item. Aber fast ebenso viele stimmen zu, dass die Kirche sich ändern müsse, wenn sie Zukunft haben wolle. Und 65% empfinden, die Kirche habe keine Antwort auf die Fragen, de sie wirklich bewegen würden. Es bestehen also durchaus Erwartungen seitens der Jugendlichen an die Kirche; das Problem ist, dass sie diese in deren Augen nicht erfüllt.

II

Um die vorgetragenen Befunde in ein Gesamtbild einordnen und so besser verstehen zu können, ist es notwendig, den Blick über die Religion bzw. Religiosität auf die Lebensbedingungen der heutigen Jugendlichen insgesamt auszuweiten. Entsprechend lautet die 2. These:

Wie von kaum einer Generation zuvor wird von den derzeit

14 Ebd.

15 Michael N. Ebertz, Wie ticken Katholiken? Die Ergebnisse der Sinus-Studie, in: Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute (Herder Korrespondenz spezial), Freiburg i. Br. 2006, 2-6, hier: 5.

16 Milieuhandbuch, a.a.O., 19.

17 Vgl. Thomas Gensicke, a.a.O., 216-218.

Heranwachsenden ein hohes Maß an Kreativität in Bezug auf ihre Lebensführung abverlangt.

Die Jugendphase hat in den letzten drei Jahrzehnten einen gravierenden Strukturwandel erfahren. Die frühere Sichtweise, gemäß der die Jugend gewissermaßen eine zeitlich mehr oder weniger ausgedehnte Zwischenzeit zwischen Kindheit und Erwachsenenalter ist, trifft nicht mehr zu.[18] Schon allein die hier mitschwingende Voraussetzung, dass das Erwachsenenalter ein weitgehend stabiler Lebensabschnitt mit einem sicheren Beruf, Familie und festen Zugehörigkeiten zu einem Verein oder mehreren Vereinen ist, gilt nicht mehr. Das Berufsleben erfordert von allen ein hohes Maß an Flexibilität und Mobilität. Die Jugend ist darum nicht mehr die Zeit, in der man sich darauf vorbereitet, in die Welt der Erwachsenen einzutreten.

Weil diese Welt infolge des Modernisierungsprozesses enorm an Komplexität zugenommen hat, hat die Jugendphase bekanntlich in den letzten zwei Jahrhunderten eine immer größere Ausweitung erfahren. Mehr Zeit wurde benötigt, um den gestiegenen beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein. Mehr Bildung wurde erforderlich, um die auf einen zukommende Verantwortung in Politik und Gesellschaft wahrnehmen zu können. Mehr Zeit wurde auch von den Jugendlichen für sich selbst benötigt, um eine eigene Orientierung zu gewinnen und sich und anderen zu verstehen geben zu können, wer man selbst ist und sein will. Die Jugendzeit war also ein von der Gesellschaft eingerichteter Schon- und Schutzraum zur Vorbereitung auf das Erwachsenenalter, ein „psychosoziales Moratorium", wie es Erik. H. Erikson treffend charakterisiert hat.[19]

Aus der Jugend als Zwischenzeit ist nunmehr eine eigenständige Lebensphase geworden, die sich auch in zeitlicher Hinsicht enorm ausgedehnt hat, teilweise bis zum 30. Lebensjahr und darüber hinaus.[20] Aus einem psychosozialen Moratorium ist ein „psychosoziales Laboratorium" geworden. „Als ein offener und frei gestaltbarer Lebensabschnitt ist sie eine ‚Phase mit riskanten Chancen', geprägt von steigender Konkurrenz um die Bildungsabschlüsse und Arbeitsplätze. Berechenbare und genau vorhersagbare Perspektiven hinsichtlich Schule, Beruf, Wohnort, privatem Leben sind eher die Ausnahme als die Regel."[21]

Mit einigen Schlaglichtern soll die Lebenssituation der jungen Menschen heute vor Augen geführt werden.[22] Die stereotypen Geschlechterrollen

18 Vgl. zum Folgenden u.a. Friedrich Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003, 61-69.

19 Vgl. Erik H. Erikson, Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, Stuttgart 1981.

20 Vgl. Friedrich Schweitzer, a.a.O., 69-79. 91-107.

21 Martin Lechner, Verloren oder vielversprechend? Junge Menschen in Gesellschaft und Kirche, in: Praxis in der Gemeinde 28 (2006) 97-100, hier: 98.

22 Inspiriert von Gunda Werner, Perspektivenwechsel – Gott im Leben junger Menschen,

sind im Zuge der Individualisierung ins Fließen geraten, so dass es für die Jugendlichen schwer ist, sich in ihrer Rolle als Mann oder Frau zurechtzufinden. Der Druck, eine hochqualifizierte Ausbildung zu durchlaufen, um überhaupt die Möglichkeit zu einer beruflichen Karriere zu gewinnen, hat zugenommen. Die Wahl der Schulform entscheidet weitgehend über die berufliche Zukunft und spätere gesellschaftliche Stellung. Jugendliche bekommen am nachhaltigsten zu spüren, dass immer mehr Erwerbsarbeitsplätze wegrationalisiert werden; die Zahl derer, die sich in den so genannten „Warteschleifen" in Form von Aus- und Weiterbildung aufhalten, ist im Steigen begriffen. Der Druck, der vermehrt auf die Jugendlichen ausgeübt wird, aber auch die hohe Umweltbelastung sowie der Mangel an eigenen Ressourcen hat eine Zunahme von chronischen Erkrankungen unter ihnen zur Folge. Viele Jugendliche sehnen sich nach einer intakten Familie als Ort der Geborgenheit und des Rückhalts, finden dies jedoch immer weniger vor, so dass sie dafür auf ihre Peergroup angewiesen sind. Aufgrund des Nebeneinanders verschiedenster Lebensstile und Weltanschauungen hat sich für die Jugendlichen die Findung einer eigenen verlässlichen Orientierung erschwert. Es liegt nahe, einmal das eine und ein anderes Mal etwas anderes zu probieren. Hinzukommt, dass die Konsumindustrie mit aller Macht auf die jungen Menschen als attraktives Käuferpotential Einfluss zu nehmen bestrebt ist und ständig neue Moden auf den Markt wirft.

Angesichts dieser Gegebenheiten und Herausforderungen ist es eigentlich erstaunlich, wie die Mehrheit der heute Heranwachsenden damit umgeht. Sie tun es nämlich relativ gelassen und pragmatisch. Sie sind es sozusagen von Geburt an gewohnt, unter sich ständig verändernden Bedingungen zu leben, und haben es gelernt, sich so gut wie möglich damit zu arrangieren. Die Jugendforschung charakterisiert dieses als „egotaktische Lebensführung", womit nicht „ein egoistisches oder egozentrisches Selbstverwirklichungsstreben" gemeint ist, sondern „die Kunst, unter den Bedingungen von gesellschaftlicher Pluralität und Unsicherheit die eigene Biographie zu planen, tragfähige Lebensentwürfe zu kreieren, die richtigen Entscheidungen zu treffen und das Beste aus der gegebenen Situation zu machen"[23]. Begünstigt wird das offensichtlich durch bestimmte Haltungen und Fähigkeiten, die bei vielen Jugendlichen beobachtet werden können: „etwa ein Schuss Optimismus, eine Portion Bequemlichkeit, eine abwartende und sondierende Haltung und ebenso auch die Fähigkeit, im richtigen Moment bei einer sich bietenden Chance zuzugreifen"[24]. Pointiert lässt sich sagen: Junge Menschen wollen heute nicht nur Lebenskünstler sein, sie müssen es sein.

Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, „dass es neben den

---

unveröffentl. Ms., 2006.

23 Martin Lechner, a.a.O., 98.

24 Ebd.

Modernisierungsgewinnern eine stark wachsende Gruppe Jugendlicher gibt, die an diesem Projekt einer individualisierten Lebensführung scheitert. Darunter sind vor allem jene Jugendlichen zu rechnen, die über ungünstige familiale, soziale, wirtschaftliche, intellektuelle und gesundheitliche Voraussetzungen verfügen. Proportional überrepräsentiert sind Kinder und Jugendliche aus Haushalten Alleinerziehender, aus einkommensschwachen Familien, insbesondere solcher mit einem Migrationshintergrund."[25]

Auch wenn mit Blick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen der heranwachsenden Generation noch manche Differenzierungen vorzunehmen wären, ist die hier vorgelegte Skizze hinreichend, um vor diesem Hintergrund die eingangs zur Sprache gebrachten Einstellungen und Verhaltensweisen der Jugendlichen bezüglich der Religion besser einordnen zu können. Viel spricht für die These, dass ihre Einstellung und ihr Verhalten zu bzw. in diesem Bereich ursächlich mit der Weise, mit der sie ihr Leben zu bewältigen gezwungen sind, zusammenhängt, so dass sich in der Weise, wie Jugendliche Religion praktizieren – oder auch nicht –, ihre ganze Lebenssituation widerspiegelt. Dass das gerade bei der Religion der Fall ist, liegt daran, dass sie für die Jugendlichen der Bereich ist, der für sie am wenigsten normiert ist und mit dem sie deswegen am freiesten – nach ihrem Belieben – umgehen können.

Dass die Religiosität der Jugendlichen durch und durch von dem geprägt ist, was ihnen insgesamt für ihre Lebensführung wichtig ist und sie auch kennzeichnet, hat Matthias Sellmann besonders klar herausgearbeitet.[26] Er führt drei Merkmale an: den biographischen Bezug, die ästhetische Passung und die emotionale Gegenwelt. Im Einzelnen ist damit gemeint:

- Zum einen gilt, dass, wenn Religion für die Jugendlichen Bedeutung haben oder gewinnen soll, sie spüren können müssen, dass sie etwas mit ihnen selbst, mit ihrer ureigenen und unverwechselbaren Lebensgeschichte zu tun hat. Sie muss zu der Weise, wie sie autonom ihren Sinn des Lebens zu konstruieren versuchen, passen. Dass etwas von außen an sie Herangetragenes für sie Gültigkeit haben soll, ist für sie nicht nachvollziehbar. Es sind nämlich gerade äußere Faktoren, die auf ihre Lebenssituation einwirken, sie ständig verändern und dazu nötigen, die eigene Biographie immer wieder neu zu entwerfen. „Ein und denselben Beruf auszuüben, während der Partner der erste und immer derselbe ist und das Haus als Eigentum unverrückbar ist, gehört meilenweit von der Erfahrungswelt Jugendlicher entfernt."[27] Umso wichtiger sind das „Entwerfen, das Sichtbarmachen und das Gelingen der

25 Ebd.

26 Vgl. Matthias Sellmann, Jugend und Religion. Oder: Nietzsches Enkel, Nietzsches Erben, in: jugend & gesellschaft 4/2002.

27 Gunda Werner, a.a.O., 8.

jeweiligen biografischen Episode"[28]. Dem kommt gewissermaßen religiöse Qualität zu. Matthias Sellmann schreibt: „Die derart ausschließlich immanent verstandene Bewährung im eigenen Leben wird selbst zum Ansatzpunkt für Religion, d.h. das Ziel der Selbstverwirklichung bekommt mythischen Charakter und die auf Erfüllung dieses Zieles gerichteten Akte werden faktisch zu Bemühungen um Selbsterlösung."[29]

- Ein zweites Merkmal jugendlichen Lebens ist die Ästhetisierung. Ihren Ausdruck findet diese etwa in der Bedeutung, die Jugendliche ihren Klamotten beimessen. Für nicht wenige spielen sie eine identitätsstiftende Rolle – ähnlich wie auch die Haartracht und die vielen anderen Accessoires an allen möglichen Körperteilen. Wer man ist bzw. sein will, wird durch das eigene Outfit repräsentiert und ständig neu inszeniert. Ein schlechtes äußeres Aussehen lässt auf eine schlechte innere Verfassung schließen. Religion hat für die Jugendlichen nur eine Chance, wenn sie expressive, dramatische und symbolische Qualität hat und dazu verhilft, sich zu inszenieren. Es sind die Jugendkulturen selbst, die religiös aufgeladen werden, was darin zum Ausdruck kommt, dass diese etwa als „kultig" bezeichnet werden, dass ihre „Meister" verhimmelt werden und dass ganz bestimmte Plätze, Zeiten und Gewohnheiten als „heilig" gelten und entsprechend gestaltet werden. Dem so von ihnen konstruierten Wertesystem messen die Jugendlichen höchste Verbindlichkeit zu.
- Schließlich kommt es den Jugendlichen stärker darauf an, dass etwas ihre Gefühle anspricht, als dass etwas sie überzeugt. Matthias Sellmann schreibt: „Eine vielbeschriebene Ausdrucksform dieser emotionalen Suche ist die selbst eingestandene Kindlichkeit und ‚Nesthockerei' der heutigen Jugendlichen. Man geht immer wieder mal gerne zu den Eltern, schaut sich mit Vorliebe die eigenen Kinderfotos an und organisiert nostalgische Klassentreffen. In diesem Rückgriff auf die verklärte Vergangenheit liegt das Versprechen eines unmittelbaren Bezuges zur Welt, eines ‚ozeanischen Gefühls', das seit dem Erwachen des Bewusstseins unwiederbringlich verloren scheint. Dieses Gefühl kann danach nur noch episodenhaft und gelegentlich aufflackern – etwa in events, in Naturbegegnungen, in virtuellen Medien- oder in sexuellen Körpererfahrungen. Wenn sich aber diese unmittelbare Berührbarkeit der Welt ereignet, wird sie in der Regel religiös kommuniziert."[30] Für die Religion bedeutet dieser Umgang mit ihr, dass sie zur Gegenwelt emotionalisiert wird und eher als Flucht und Trost dient, selten als Revolte. Die Frage nach ihrer kognitiven Stimmigkeit interessiert nicht.

Wenn die Beobachtungen von Matthias Sellmann stimmen, ist schlicht

28 Matthias Sellmann, a.a.O., 5.
29 Ebd.
30 Ebd., 7.

und einfach davon auszugehen, dass eine Religion, die keinen biographischen Bezug und keine ästhetische Passung aufweist sowie keine emotionale Alternativwelt eröffnet, unter der Mehrheit der heute Heranwachsenden keine Chance hat. Es muss wohl nicht eigens dargelegt werden, dass in dieser Hinsicht gerade die katholische Kirche erhebliche Kommunikationsprobleme hat.

Die Dysfunktionalität der Großkirchen zu der gegenwärtigen Jugendkultur – oder genauer: zu den gegenwärtigen Jugendkulturen – stellt auch Alfred Dubach als einen der Befunde heraus, die die Zweite Schweizer Sonderfallstudie zu Tage gefördert hat.[31] Zu dieser Dysfunktionalität ist es seiner Einschätzung nach gekommen, weil die Kirchen sich bislang jedenfalls nicht auf das neue kulturelle Modell eingestellt haben, das für die neue Generation kennzeichnend ist und in einem veränderten Verhältnis der Jugendlichen zu sich selbst besteht. Stichwortartig führt er dafür an[32]: Selbstverwirklichung als strukturierendes Prinzip der Lebensführung, Erosion sozialer Sinnstrukturen und verbindlicher kultureller Traditionen, Wegfall einer geradlinigen Zeitperspektive, Aktualität des Augenblicks, Zuwachs an Handlungsalternativen, patchworkartige Lebensstilisierung, Drang zur Selbstexpressivität, biographische Flexibilisierung der Lebensweise, erfahrene Diskrepanzen zwischen Wunschvorstellungen und deren Realisierbarkeit, Selbstvergewisserung durch Dauerkommunikation. Zu dem letzten Stichwort führt Alfred Dubach aus: „Für die Jugendlichen muss die Kommunikation offen und wechselseitig sein. Nur das kann intersubjektive Geltung beanspruchen, worüber man sich konsensuell geeinigt hat. Man ist wenig bereit, Dinge zu akzeptieren, die man nicht einsieht. Kommunikation ist für die Jugendlichen ein elementares Medium der ‚Selbstkultur', die sich durch je wechselseitige Anerkennung der Beteiligten auszeichnet. Das eigene unsichere Leben wird mit anderen Lebensentwürfen abgestimmt durch ‚In-Beziehung-Setzen meiner Überzeugungen zum Geltungsanspruch anderer Überzeugungen' (...)"[33]. Genau diesen für ihre Persönlichkeitsentwicklung wichtigen Kommunikationsraum meinten die Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den Kirchen nicht finden zu können. Hier begegneten ihnen vielmehr institutionell festgeschriebene Überzeugungen und Handlungsmuster, mit denen sie nichts anzufangen wüssten. Lakonisch bemerkt Dubach: „Der Anspruch des Christentums, dem Ganzen des Lebens einen einheitlichen und plausiblen, verbindlichen und verpflichtenden Sinn zu verleihen, findet nur noch bei einer Minderheit der jungen Generation Zuspruch."[34] Nicht zuletzt die in den kirchlichen

31 Vgl. Alfred Dubach, Religiosität in der Dynamik der entfalteten Moderne, in: ders. / Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderungen für die Kirchen, Zürich 2005, 15-166.

32 Vgl. ebd., 99-106.

33 Ebd., 106.

34 Ebd., 110.

Kerngemeinden vorherrschen Glaubens- und Moralvorstellungen wirke auf die Mehrheit der Jugendlichen befremdlich, als aus einer ganz anderen Welt als der ihren kommend.[35]

Daraus eine Distanzierung der jungen Generation gegenüber jeglichem transzendenzoffenen Lebensbezug ableiten zu wollen, hält Alfred Dubach für kurzschlüssig. Allerdings suchten sich solche Bedürfnisse nach Transzendenz und Verarbeitung von Kontingenz Ausdrucksformen außerhalb der Kirchen. Ständige Selbstsuche und unbeschwerte Entlehnung weltanschaulicher Komponenten aus verschiedenen Religionstraditionen würden die jugendliche Religiosität charakterisieren. Eine große Rolle spiele dabei die kommunikative Verknüpfung mit Gleichgesinnten in Form religiöser Gemeinschaften oder religiöser Szenenbildung, an die man sich freiwillig binde.[36] Einige Beobachtungen würden dafür sprechen lassen, dass das Leben in Szenen, das ein wichtiges Merkmal der Gemeinschaftsbildung in der jetzigen Jugendgeneration sei, sich mehr und mehr auch auf den religiösen Bereich ausdehnen würden, bedingt dadurch, dass Jugendliche auch für ihre spirituellen Neigungen vermehrt einen Ort suchen würden. Dabei sei das Spektrum solcher Szenen ungeheuer breit und reiche von christlichen über parapsychologische, transzendental-meditative, gnostisch-mythische bis hin zu okkult magischen Ausdrucksformen und Deutungsmustern.

Die Tatsache, dass ein beachtlicher Teil der Jugendlichen weiterhin eine Kirchenmitgliedschaft unterhält, hat nach Dubach nur wenig mit ausdrücklicher Überzeugung zu tun, sondern entspringt vielmehr Nützlichkeitserwägungen.[37] Sie würden die Kirchen als eine Dienstleistungsorganisation zur Deckung religiöser Bedürfnisse betrachten, die man, wenn einem danach sei, nach Gutdünken in Anspruch nehmen könne. Die Beziehung zur Kirche gestalte sich also nach dem Typ des sozialen Austausches.

III

Nun stellt sich die Frage, ob überhaupt noch und, wenn ja, wie das in der jungen Generation vorliegende kreative Potential, das allein schon durch die Lebensumstände, in denen die Jugendlichen sich vorfinden, bedingt ist, mit Religion bzw., spezifischer noch, mit dem christlichen Glauben in Verbindung gebracht werden kann. Dazu sei als 3. These formuliert:

Angemessen angesprochen, sind Jugendliche bereit und in der Lage, ihre Kreativität auch im religiösen Bereich einzubringen.

35 Vgl. ebd., 118f.
36 Vgl. ebd., 115-118.
37 Vgl. ebd., 135-139.

Als dominante Einstellung unter den heute Heranwachsenden, so hat sich gezeigt, ist eine pragmatische Grundorientierung bzw. eine egotaktische Lebensführung auszumachen – nach dem Motto: Man muss mit den Gegebenheiten, so wie sie nun einmal sind, so gut wie möglich zurechtkommen. Ein Teil der Jugendlichen tut dieses auf weitgehend konventionelle Weise. Aber es gibt auch den anderen Teil: Dieser reagiert darauf, dass es für die Bewältigung der sich stellenden Herausforderungen nur begrenzt Vorgaben gibt, in der Weise, dass er verstärkt eigene Phantasie und Kreativität ins Spiel bringt. Dem Autonom-sein-Können wird von diesen Jugendlichen ein hoher Stellenwert beigemessen. Dies gilt vor allem dort, wo es darum geht, über die Gestaltung und den Sinn des eigenen Lebens zu entscheiden. Die Verantwortung dafür liegt bei einem selbst und kann niemand abnehmen, lässt man sich aber auch von niemandem abnehmen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass man auf vorliegende Angebote, sofern sie für den eigenen Lebensentwurf passen oder als attraktiv empfunden werden, zurückgreift, aber selbst auswählt bzw. sich von der Szene, der man sich zugehörig fühlt, leiten lässt.

Die Kirchen haben, so zeigte es sich, mit diesem Teil der Jugendlichen – seien es die Christlich-Autonomen oder Religiös-Autonomen entsprechend der Typologie von Hans-Georg Ziebertz u.a. oder seien es die modernen Performer, die Experimentalisten und die Hedonisten gemäß der Sinus-Milieustudie – ausgesprochen starke Kommunikationsprobleme. Nochmals sei Matthias Sellmann zitiert: „‚Moderne Performer' erleben die Kirche als ‚Quasselbude': Man ist von allem betroffen, reflektiert folgenlos herum, betreibt Harmoniepflege, man nivelliert sich herunter auf das Mittelmaß, in dem jeder dabei sein darf, aber niemand was bewegt. ‚Experimentalisten' erleben die Kirche als ‚Kreativitätsvernichter': Sie steht nicht für die Frage, sondern für dogmatische Antwort; nicht für Kreativität, sondern für Konvention; nicht für den seelenstarken Jesus, sondern für den seelenlosen Apparat. Ihr Potenzial läge in ihrem Ursprung, in der Exotik ihrer Radikalität – genau diese Exotik wird aber nicht gewagt. ‚Hedonisten' erleben die Kirche als ‚praktiziertes Spießertum': Die Emotionen reichen von der Gleichgültigkeit, mit der man dem Aussterben eines Dinosauriers beiwohnt, über spöttische Lust an Blasphemie und Verschwörungstheorien bis hin zu einem latenten Respekt vor der 2000 Jahre alten Machtgeschichte."[38]

Wie kann dieser tiefe kommunikative Graben überbrückt werden? Einfache Rezepte, so ist gewiss, sind nicht zu haben. Eine Möglichkeit ist, sich von Experten für Marketingstrategien beraten zu lassen, wie es etwa in der Sinus-Milieu-Studie erfolgt ist. Aber wenn man sich deren Empfehlungen anschaut, helfen sie auch nicht unbedingt weiter, weil sie

38 Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Küblböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover-Kevelaer 2006, 43-60, hier: 49.

teilweise sehr dürftig gehalten sind, wie z.B. folgende Vorschläge zeigen: Investition in publizistische Imagearbeit, Befreiung von salbungsvollem Pathos, Offerierung der Kirche als Kompensationsangebot für die Anforderungen der modernen Welt bzw. als eine vielfältige topographische Kulturlandschaft, in der sich jeder und jede individuell bewegen kann, Einbringung neuer stilistischer Experimente in den Gottesdienst, Gottesdienstangebote nicht nur zu den üblichen Zeiten, einen „Pfarrer zum Anfassen", Gewinnung von Pop-Ikonen, die sich zum christlichen Glauben bekennen u.v.a.m.[39] Es sei nicht bestritten, dass die eine oder die andere Empfehlung anregend ist. Aber es kann nicht bloß darum gehen, den Kirchen nunmehr mit allen möglichen Mitteln auch in den Milieus, die für sie bisher nicht zugänglich waren, zu einem besseren Image verhelfen zu wollen.

Worum es insgesamt geht, ist, dass junge Menschen von heute – und besonders die kreativ Aufgeschlossenen unter ihnen – nicht so sehr die Kirche, sondern das, wofür sie steht, also die Botschaft des Evangeliums, als möglicherweise auch für ihr Leben bedeutsam kennen lernen und, sofern sie es mögen, sich zu eigen machen. Dazu seien im Folgenden drei Kommunikationsregeln, die sich vornehmlich an die kirchliche Seite richten, aufgestellt:

1. Begegne den Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit Respekt und, wenn überhaupt mit einem Vorurteil, dann mit dem, dass Gott auch unter ihnen am Wirken ist. Respekt heißt, dass die Art, wie die jungen Leute sich verhalten, wie sie auftreten, wie sie sich äußern etc., sofern damit nicht gegen die Würde anderer Menschen verstoßen wird, gelten gelassen und dass die Botschaft, die sie damit zum Ausdruck bringen wollen, so gut wie möglich zu verstehen versucht wird. Vor allem gilt es, dass die Erwachsenen die Heranwachsenden nicht bei ihren vermeintlichen Defiziten behaften, sondern dass sie ihre Stärken wahrnehmen und anerkennen und sie so ermutigen, diese weiter auszubauen. Redlicherweise haben dabei nicht selten die Erwachsenen einzugestehen, dass manche Stärken, die sie bei den Jugendlichen feststellen können, bei ihnen umgekehrt nur defizitär oder gar nicht ausgebildet sind und dass sie in dieser Hinsicht von ihnen lernen können. In theologischer Perspektive kommt hinzu, dass davon ausgegangen werden darf, dass es nicht von kirchlicher Seite her es allererst abhängig ist, dass den Jugendlichen eine Begegnung mit Gott ermöglicht wird, sondern dass Gott schon längst gnadenvoll unter ihnen wirkt. Das Augenmerk hat sich also darauf zu richten, diese Spuren Gottes in den verschiedenen Lebenswelten der Jugendlichen zu erkunden.

Anderen mit Respekt und Toleranz begegnen zu können, setzt voraus, dass man – in diesem Falle die Kirche – sich selbst darüber im Klaren ist,

39 Entnommen aus dem Milieuhandbuch, a.a.O., 119f. 286. 316-318.

wer man ist und welche inhaltliche Position man vertritt. Darauf wird in der dritten Kommunikationsregel zurückzukommen sein.

2. In der Weise der Begegnung und des Umgangs mit ihnen müssen die jungen Leute zu spüren bekommen, dass von kirchlicher Seite her ein wirkliches Interesse besteht, ihre Art zu leben besser kennen zu lernen und mit ihnen darüber ins Gespräch zu kommen. Es geht nicht darum, sich mehr oder weniger plump den Jugendlichen anbiedern zu wollen; dafür haben diese ein feines Gespür und reagieren darauf mit strikter Zurückweisung. Es geht auch nicht um den sublimen Versuch, mithilfe eines besseren Verständnisses der Jugendlichen diese dann geschickt manipulieren und für sich vereinnahmen zu können, wie es die Konsumindustrie vorexerziert, die jede sich in den Jugendszenen abzeichnende neue Mode klaut und kommerzialisiert. Sondern es geht um das Bekunden eines bedingungslosen Interesses seitens der Kirchen, eine Kultur oder Kulturen, die ihnen fremd geworden ist bzw. sind, kennen zu lernen und darin Momente zu entdecken, die ihnen zu einem zeitgemäßeren Verständnis ihrer Botschaft verhelfen.[40] Welche Träume, Sehnsüchte und Hoffnungen haben Jugendliche in Bezug auf ihr eigenes Lebens und auf das Zusammenleben mit anderen? Was ist ihnen heilig? Von welchen Werten lassen sie sich leiten? Welche Symbole sind für sie bedeutsam? Was bringen sie damit zum Ausdruck? Wie meistern die Jugendlichen ihr Leben unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, die im Vergleich zu denen, unter denen frühere Generationen groß geworden sind, in allen möglichen Hinsichten erheblich risikoreicher sind? Welchen Sinn geben sie dem?

Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch die vielen religiösen oder quasi-religiösen Versatzstücke, die sich in den verschiedenen Jugendszenen finden bzw. von denen die heutigen jugendlichen Lebenswelten geprägt werden – angefangen von den Heilsversprechungen in der Werbung bis hin zu dem ganzen Bereich der gerade unter Jugendlichen verbreiteten so genannten „Popkultur", in der in den verschiedensten Formen – man denke etwa an einen solchen auf Vorstellungen vom Himmel anspielenden Song wie „Heaven is a halfpipe" von der Gruppe OPM oder an die eine Welt voller Geheimnisse inszenierenden „Harry-Potter"-Romane oder an Filme voller mythologischer Elemente wie die „Reise des Helden" – religiöse Anleihen und Anspielungen zuhauf vorkommen.[41] Ihr Erfolg besteht darin, dass sie zum Ausdruck bringen, was Jugendliche zutiefst empfinden.

---

40 Vgl. Bert Roebben, Ein schattenreiches Dasein. Eine Theologie der Jugendseelsorge, in: CPB (2006) 35-38.

41 Vgl. Hans-Martin Gutmann, Traumreisen in die Welt hinter der Welt – Sehnsüchte und Symbolwelten in der populären Kultur, in: ders. / Cathrin Gutwald (Hgg.), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München 2005, 149-175: Kristian Fechtner u.a. (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005.

Es ist nur konsequent, dass diese Elemente schon seit einiger Zeit Eingang in den Religionsunterricht und in die Katechese gefunden haben, zum einen, weil man sich davon erhofft, näher bei der Lebenswelt der Jugendlichen zu sein, und zum anderen, weil eine Aufarbeitung der darin transportierten Inhalte auch für die mit diesen Elementen vertrauten Jugendlichen höchst aufschlussreich sein kann. Zudem bieten sich gerade von hier aus vielfältige Anschlussmöglichkeiten für ein kreatives Arbeiten mit Jugendlichen in selbst gestalteten Projekten u.ä.m. Als vorbildlich sei in diesem Zusammenhang auf das Konzept ERE, d.h. „Ermöglichung religiöser Erfahrung" am Bischöflichen Gymnasium St. Christophorus in Werne verwiesen, das nach Art einer „kreativen Unterbrechung" in den normalen Schulalltag eingebaut ist und den Schülern und Schülerinnen dazu verhelfen soll, zu einem intensiveren Erleben, als es normalerweise der Fall ist, von sich selbst, von den anderen, von der Mitwelt und vielleicht auch von Gott zu gelangen und die Geheimnishaftigkeit der eigenen Existenz in ihren Beziehungen zu erahnen.[42]

Es ist nahe liegend, dass auch die kirchliche Jugendarbeit sich in vielerlei Hinsicht von der Jugendkultur bzw. den Jugendkulturen hat beeinflussen lassen. Nach allen Regeln der Kunst organisierte Events werden für die beteiligten Jugendlichen zu einem unvergesslichen Highlight. Orientierungstage, Wanderwochen, Segeltörns u.ä. geben ihnen die Möglichkeit, intensiver als sonst über ihr Leben nachzudenken und sich mit anderen darüber auszutauschen. Als durchaus hilfreich erleben viele es, wenn ihnen zur möglichen Kommunikation über solche Themen überhaupt erst eine symbolhaltige Sprache zugänglich gemacht wird, die sie je für sich kreativ weiterentwickeln können. Dem Drang der Jugendlichen nach einer ästhetisch gewendeten Kommunikation über Gott und die Welt kommen wohl am nachhaltigsten Experimente und Projekte nach, die seit einiger Zeit unter dem Titel „Jugendkirche" firmieren.[43] Sie wagen, so würdigt Matthias Sellmann sie, „viel versprechende, innovative Schritte. Sie recherchieren im kulturellen Feld der Jüngeren nach Spuren religiöser Identifikationen; sie fordern von sich selbst, die semantische und stilistische Distanz zwischen Kirche und Jugendkultur mindestens gelegentlich zu überbrücken; sie bieten mit den Kirchenraum eine auf ‚Passung' angelegte Ausdrucksgestalt, die die Jüngeren sich experimentell aneignen können; ihre Kommunikation erprobt symbolische und ästhetische Formen der Glaubensweitergabe (...)".[44] Sie sind die derzeit wohl exponiertesten Vorposten zur Erkundung der weitgehend kirchenfremden jugendlichen Lebenswelten. In für den christlich-religiösen Mainstream

42 Vgl. http://www.byklima.de/ere/

43 Vgl. Hans Hobelsberger u.a. (Hgg.), Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003; Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche, a.a.O.; Hildegard Wustmans, „Anders-Orte" Jugendkirchen: Neue Orte in der Pastoral, in: Diakonia 38 (2007) 65-71.

44 Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit, a.a.O., 59.

ungewöhnlichen und ihn provozierenden Ausstellungen, in kreativen Projekten, in alle Sinne ansprechenden und hohen körperlichen Einsatz fordernden musik- und tanztheatralischen Inszenierungen[45] schließen sie an den Selbstverständlichkeiten vieler Jugendlicher an und bringen ihrerseits diese zugleich umgekehrt mit ihnen bislang unbekannten Welten in Berührung.

Bei all dem ist nüchtern davon auszugehen, dass – abgesehen von außerordentlichen Anlässen wie etwa einem Weltjugendtag – die Zahl der Jugendlichen, die sich für solche Begegnungen mit der Kirche ansprechen lassen, überschaubar bleiben wird; und noch überschaubarer ist die Zahl derjenigen, die aktiv daran mitwirken.

3. In der Begegnung mit den ihnen fremden jugendlichen Lebenswelten erhalten die Kirchen die Chance, sich immer wieder neu auf das Zentrale ihrer Botschaft und ihrer Sendung zurückzubesinnen, um dieses – und nicht Nebensächlichkeiten – den Heranwachsenden und jungen Erwachsenen zukommen zu lassen. Das ist das Ein und Alles, worum es letztlich geht. Diese Botschaft muss etwas sein und ist etwas, was die Jugendlichen sich nicht von sich aus sagen können, was möglicherweise in der einen oder anderen Weise spür- bzw. erfahrbar ist, wenn es stimmt, dass Gott auch den Jugendlichen nahe ist, was aber doch der expliziten Deutung bedarf. Es gilt darum, in den Jugendlichen eine Neugier oder eine Leidenschaft zu wecken, aus ihrer Situation heraus dieser auch sie froh und frei machenden Botschaft auf die Spur zu kommen, damit sie sich entscheiden können, wie sie sich dazu verhalten. Dazu muss ihnen diese Botschaft aber auch gesagt und vorgelegt werden – natürlich in einer Weise, die sie verstehen und nachvollziehen können.[46]

Selbstkritisch ist allerdings einzugestehen, dass Letzteres, folgt man dem aus der Sinus-Milieu-Studie abgeleiteten Befund, durch eine Milieuverengung der Kirche erheblich erschwert wird, also durch die Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland nur noch ganz bestimmte Milieus in der Gesellschaft zu erreichen vermag und dass damit

45 Vgl. z.B. das für den XX. Weltjugendtag 2005 entworfene MusikTanzTheater clara. francesco; dazu Gunda Werner / Wolfgang Burggraf (Red), clara.francesco. Ein didaktisches Materialbuch, hrsgg. v. d. Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 2006.

46 Ohne mit diesem Plädoyer auf einen materialkerygmatischen Ansatz zurückfallen zu wollen, drängt sich die Frage auf, ob nicht neben der – unerlässlichen! – adressatenorientierten Ausrichtung der Jugendpastoral, worum es, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen, sowohl der diakonisch orientierten als auch der ästhetisch gewendeten Konzeption zu tun ist (vgl. dazu Marianne Brandl / Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands) arbeit heute, Düsseldorf 2007), als zweites Standbein eine im engeren – inhaltlichen – Sinne glaubensorientierte Ausrichtung treten müsste, wie sie vielfach schon mit den Bemühungen, eine jugendgemäße Ausdrucksweise des Glaubens zu finden, experimentiert wird.

eine Glaubensverengung einhergeht.[47] In der kommunikativen Spannung, wenn nicht Spaltung zwischen der Kirche und den Jugendkulturen schlägt sich das besonders drastisch nieder. Die Heranwachsenden signalisieren durch ihre Distanz zur Kirche mit aller Deutlichkeit, dass sie es ablehnen, allererst konservativ, traditionsverwurzelt, bürgerlich-konventionell oder postmateriell werden zu müssen – also sich in die Milieus hineinzubegeben, in denen die katholische Kirche derzeit noch verwurzelt ist –, um katholisch werden oder bleiben zu können. Vor einem ähnlichen Problem hatte bekanntlich die junge Kirche gestanden und es zugunsten einer prinzipiellen Offenheit für alle Menschen, Juden und Heiden, gelöst.

Ob allerdings die Flexibilität so weit gehen muss wie die eines Paulus, der um des Evangeliums willen den Sklave ein Sklave, den Juden ein Jude, den Gesetzlosen ein Gesetzloser und den Schwachen ein Schwacher sein wollte (vgl. 1 Kor 9,19-23), erscheint mir aus den Augen Jugendlicher fragwürdig – es sei denn, dass Paulus damit meint, er wolle einen Dialog mit den anderen auf gleicher Augenhöhe führen. Genau das erwarten die Jugendlichen in der Begegnung mit den Erwachsenen, dass sich diese ihnen nicht einfach anbiedern, sondern dass sie authentisch zu ihrer eigenen Position stehen und sie offen vertreten. Das ist Grundbedingung für eine Lernfähigkeit auf beiden Seiten; wer keine eigene Meinung hat, kann von der eines anderen nichts lernen.

Was sind solche Essentials der christlichen Botschaft, die die Kirche in das Gespräch mit den Jugendlichen, gerade mit den kreativ aufgeschlossenen unter ihnen, einzubringen hat? Hier kommen unweigerlich inhaltliche Bestimmungen dessen, was den christlichen Glauben ausmacht, ins Spiel.[48] Damit ergibt sich eine Spannung gegenüber der inhaltlichen Unbestimmtheit, die, wie angeführt, für das Verhältnis der Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Religion kennzeichnend ist. Aber genau in dieser Unbestimmtheit bleibt Religion ein ambivalentes Phänomen. Sie kann dazu dienen, den harten Gegebenheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entfliehen; sie kann aber auch dazu dienen, sich nicht einfach von dieser Wirklichkeit überrollen zu lassen, sondern ihr bewusst und gegebenenfalls widerständig zu begegnen. Auch die christliche Religion war und ist nie frei von solcher Ambivalenz. Ihre produktiv-prophetische Kraft gewinnt sie in dem Maße, wie es ihr gelingt, ihre zentralen Glaubenstopoi auf die gegenwärtige Lebenswirklichkeit zu beziehen. Mit Blick auf Herausforderungen, mit denen es die derzeit heranwachsende Generation zu tun hat, seien beispielhaft Sichtweisen, die der Glaube zu eröffnen vermag, zu konkretisieren versucht:

- Im Unterschied zu dem nicht nur unter heutigen Jugendlichen weit

47 Vgl. Matthias Sellmann, Milieuverengung als Gottesverengung, in: LS 57 (2006) 284-289.

48 Vgl. als überzeugendes Beispiel Magnus Striet, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006) 401-407.

verbreiteten Axiom, selbst dem eigenen Leben einen Sinn geben zu müssen, versteht der christliche Glaube das Leben letztlich nicht als Produkt eigenen Machens, sondern als Geschenk Gottes, das der Mensch – ohne alle Leistung und trotz aller Schuld – so wie alle Geschöpfe Gottes in Empfang nehmen darf. Angesichts der Gnadenlosigkeit einer Gesellschaft, in der alles nach Leistung bemessen wird und alle, die dabei nicht mithalten können, fallen gelassen werden, ist dies eine wirklich befreiende Botschaft. Gottes unbedingte Liebe gilt allen, und zwar jedem und jeder in der Einzigartigkeit der jeweiligen Lebensgeschichte.

- Im Unterschied zu einer als unheilvoll erlebten und inszenierten Welt, die immer neue Opfer abverlangt und sich aufopfernde Rettergestalten auf den Plan ruft, geht der christliche Glaube davon aus, dass in Jesus Christus die Rettung der Welt ein für allemal erfolgt ist und es deswegen keiner weiteren Opfer und über die Grenzen menschlichen Vermögens hinausgehenden Retterfiguren mehr bedarf.
- Im Unterschied zum Streben nach einer perfekten Selbstverwirklichung und -inszenierung entlastet der christliche Glaube das Selbst, vollkommen werden zu müssen, und setzt an die Stelle dessen „die Erwartung einer niemals perfekten und daher fragmentarischen Lebenswirklichkeit – mit allen ihren Mängeln, Spannungen und unerfüllten Sehnsüchten“[49], ohne allerdings deswegen „die Hoffnung auf Heilung des Zerbrochenen“[50] völlig aufzugeben – aber dies dem anzuvertrauen, der allein für deren Realisierung einstehen kann, nämlich Gott.
- Im Unterschied zu einer Ästhetisierung, die nur die angenehmen Seite des Lebens wahrnehmen lässt, öffnet der christliche Glaube die Augen für die, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben gezwungen werden, und hält zu einer solidarischen Parteinahme für sie und mit ihnen an.
- Im Unterschied auf ein Verhaftetsein auf das Hier und Jetzt vermittelt der christliche Glaube Hoffnungen und Perspektiven auf eine Transzendenz des Bestehenden, auf eine Umkrempelung und Neugestaltung unmenschlich gewordener Verhältnisse, auf ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), das nicht erst für ein Jenseits verheißen ist, sondern schon im Diesseits anbricht. Der Glaube mobilisiert zu einem Aufbruch aus dem Status quo heraus, zum Experimentieren und Erproben eines Miteinanderlebens in größerer Gerechtigkeit, in mehr Frieden und in bewahrendem Umgang mit den natürlichen Ressourcen.
- Im Unterschied zu einer sich verbreitenden sozialdarwinistischen

49 Friedrich Schweitzer, a.a.O., 89.
50 Ebd.

Einstellung setzt der christliche Glaube auf Liebe und Solidarität als menschengemäßen Prinzipien im Umgang miteinander. Im Unterschied zu einem Fixiertwerden auf die Fehler und Versäumnisse in der Vergangenheit verhilft der christliche Glaube zum Recht, ein anderer oder eine andere zu werden, und eröffnet damit die Chance zu einem Neuanfang und so zugleich zu einem konstruktiven Umgang mit dem Vergangenen.

Wer den Mund so voll nimmt, wie es mit solchen Sätzen der Fall ist, muss es sich gefallen lassen, hartnäckig gefragt zu werden, wo denn etwas von dem, was da verheißen wird, konkret zu erleben ist. Gerade Jugendliche lassen sich mit frommen Worten nicht abspeisen; sie wollen Taten sehen. Hier sind die Christen und Christinnen und ihre Kirchen und Gemeinden gefordert, wenigstens ansatzweise die heilsame Wirklichkeit erfahrbar werden zu lassen, die sie bezeugen. Dazu gehört eine gehörige Portion Kreativität ihrerseits. Theologisch gesprochen heißt das, auf das Wirken des Heiligen Geistes zu vertrauen und ihm nicht im Wege zu stehen. Besteht die Krise der Kirche nicht darin, dass sie zu wenig Mut zu einer solchen Kreativität hat? Und hält sie damit nicht gerade den Jugendlichen ein Hoffnungspotential vor, das sie dringend not-wendig haben?

Wie gerade von den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen her die Kirche zu ihrer ureigenen Kreativität angestoßen werden könnte, sei abschließend mit ein paar Hinweisen zur Firmpastoral erläutert.[51] Die Firmung wird häufig im Sinne des Abschlusses eines Hineinsozialisiert-Werdens der heranwachsenden Generation in die Kirche der Erwachsenen verstanden und praktiziert. Wie wäre es, wenn man sie als Chance zu einer Erneuerung der Geistspendung nicht nur für die betroffenen Firmlinge, sondern für die gesamte Gemeinde, in der das Sakrament gespendet wird, begreifen würde? Die Firmvorbereitung könnte dann beispielsweise als ein Projekt gestaltet werden, in dem den jungen Leuten die Gelegenheit gegeben wird, sich zum einen dessen klarer zu werden, von welchem Geist sie sich in ihrem Leben einerseits leiten lassen, andererseits leiten lassen möchten, und zum anderen in der Kirchengemeinde und ihrer Umgebung zu erkunden, welchen Geist sie dort antreffen. Sie könnten dann der Gemeinde die Ergebnisse ihrer Suche nach dem Heiligen Geist mitteilen und ihre Entscheidung, ob sie sich auf ihn einlassen möchten oder nicht. Die Firmung als ein höchst kreativer Prozess der Selbst- und Gemeindeerneuerung – nur ein Wunschtraum?

51 Vgl. zum Folgenden ausführlicher Norbert Mette, „Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter" (Apg 2,17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche, in: Diakonia 21 (1990) 187-190.

Ute Leimgruber

Frauenklöster – Klosterfrauen

// Leben in Ordensgemeinschaften heute

Ein Buch und eine Wanderausstellung

Das Kloster – Welt der Geheimnisse. So oder so ähnlich sind zahlreiche Bücher oder Fernsehsendungen betitelt. Das Kloster erscheint als ein Ort, von dem man nicht viel weiß, ein Ort, der ein Geheimnis birgt. Die Architektur – hohe Mauern um ein Areal, in dem die Schwestern oder Mönche unbeobachtbar von außen leben – tut ihr Übriges. Man projiziert hinter die Mauern unbekannte, geheimnisvolle Vorgänge. Viele Publikationen zeigen romantische Sehnsüchte nach einer „Gegenwelt" der Entschleunigung, der Beruhigung, des Beschaulichen, der Naturverbundenheit und der Einfachheit. Das Bild einer betenden Nonne im Kreuzgang, verwunschene Gemäuer, geheime Naturheilrezepte, die von Generation zu Generation weitergegeben werden, „Wellness für die Seele" – mehr Wunsch als Realität wird mit diesen Stichworten dokumentiert.

Doch solche Projektionen werden von den Ordensfrauen meist zurückgewiesen. Geheimnisse? „Wenn man genau hinschaut, ist da nichts geheimnisvoll", so sagte es eine Benediktinerin; und das Buch und die Ausstellung „Frauenklöster – Klosterfrauen"[1] tun genau dies: Sie schauen genau hin.

Denn Ordensfrau ist nicht gleich Ordensfrau. So viele Ordensfrauen es gibt, so viele verschiedene Geschichten gibt es – jede Biographie, jede Gottesbeziehung, jede Berufung hat eine eigene Geschichte. Im Jahr 2007 leben in Deutschland ungefähr 25.000 Frauen in einer Ordensgemeinschaft. Dementsprechend schwierig ist es, die eine, die typische Ordensfrau zu charakterisieren.

Wir richten in Buch und Ausstellung den Blick auf Frauen, die sich für ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft entschieden haben. Wir wollen diesem Leben Aufmerksamkeit schenken und es jenseits der bekannten Klischees in den Blickpunkt rücken. In mehrmonatigen Reisen durch deutsche Klöster sind faszinierende, überraschende, humorvolle und ernste Fotos entstanden, die ein anderes, weit lebendigeres Bild vom

1 Idee, Konzept und Texte: Ute Leimgruber; Fotographie: Eberhard Schorr; kuratiert von Carmen Roll; unter Mitwirkung von Katrin Schubert. Das Buch erschien im Februar 2007 im Matthias-Grünewald-Verlag, ISBN 978-3-7867-2704-0.

Ordensleben zeigen, als es in der Öffentlichkeit zu finden ist. Die Fotos sind authentisch, sie berühren zutiefst. Vor allem aber zeigen sie selbstbewusste Frauen, die sich für ein gänzlich anderes Leben entschieden haben.

Jede Gemeinschaft hat ihre besonderen Eigenheiten. Diese Vielfalt scheint in den Bildern auf: Nicht immer leben die Frauen in einem alten Kloster mit gotischen Kreuzgängen, manche leben in einem schlichten Einfamilienhaus inmitten einer deutschen Großstadt. Nicht alle Frauen tragen einen Schleier, manche sind von anderen Frauen auf der Straße kaum zu unterscheiden. Nicht alle leben zurückgezogen hinter hohen Klostermauern und verbringen den Großteil des Tages betend, viele gehen hinaus und sind in allen Bereichen der Gesellschaft tätig: als Lehrerin ebenso wie als Ärztin oder Managerin der ordenseigenen Krankenhäuser.

Das Leben der Menschen ist bunt – und so ist auch das Leben in einer religiösen Gemeinschaft. Ordensleben hat seinen Ursprung in der Art, wie Jesus Christus sein Leben und seine Sendung gestaltet hat. Sein einfacher Lebensstil, bedürfnislos gemeinsam mit seinen engsten Freundinnen und Freunden übers Land zu ziehen, seine Hinwendung zu armen Menschen, zu den an den Rand der Gesellschaft Gedrängten, seine Hilfe für Kranke und Leidende, sein ermutigendes Wort und seine froh machende Botschaft: „Gott sorgt sich um jede und jeden Einzelnen!" – dem versuchen die Ordensfrauen auch heute zu entsprechen. Die Leitlinie ihres Alltags ist die jeweilige Ordensregel, sei es z.B. die des Benedikt für die Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, 'die Regel Klaras und Franziskus' für die franziskanischen Gemeinschaften oder die ignatianische Regel für die Congregatio Jesu.

Frauenklöster waren und sind seit Jahrhunderten „Orte der Gottsuche, Orte der Caritas, politischer Willensbildung mit weit reichenden gesellschaftlichen Konsequenzen, Orte vielfältiger Kultur schaffender Leistungen, Orte der Frauenemanzipation und Bildung wie auch Orte wirtschaftlicher Kraft. Sie zeichneten sich eben so aus durch internationale Vernetzungen wie durch heimatbezogene Dienstfunktion für die Menschen, die hier Arbeitsplatz und fürbittendes Gebet fanden."[2]

Die Frauen, die sich zu einem Ordensleben entschlossen haben, leisten schon immer einen hohen gesellschaftlichen Beitrag, der angesichts eines brüchig gewordenen Fortschrittsglaubens und einer vielfältig gefährdeten menschlichen Existenz von hoher Aktualität zeugt. Oft ist Ordensleben Kontrapunkt und kritische Existenz, es irritiert in einer kurzlebigen, bindungsscheuen und konsumvernarrten Gesellschaft.

Frauenorden sind vielfach Orte, an denen in traditionellem Gewand neue

2 So die Schirmherrin, Bundesministerin Dr. Annette Schavan, in ihrem Grußwort.

Wege religiöser Existenz gegangen werden. Doch Überalterung und Nachwuchsmangel sind drängende Probleme. Innerhalb der letzten 50 Jahre sank die Zahl der Ordensfrauen um mehr als 70%. Drei Viertel aller Ordensfrauen sind heute über 65 Jahre alt, nur 10 % sind jünger als 55 Jahre. Der Rückgang der Novizinnenzahlen ist besonders besorgniserregend: Seit 1954 sank die Zahl der Novizinnen um mehr als 96%. Die Orden sehen sich mithin in einer Zeit massiver Umbrüche. Und in genau dieser Phase entstanden die Bilder. Sie werfen einen Blick in die große Vergangenheit voller Ordenshäuser ebenso wie in die Zukunft, die anders sein wird als man es bisher gewohnt war – und von der man auch gar nicht weiß, wie sie sein wird. Vor allem aber zeigen sie die Gegenwart: Sie zeigen vitale Frauen und ihr Leben, das zwischen drei Polen verläuft: Der eine Pol ist ihre *Spiritualität*, der zweite das Leben in der *Gemeinschaft* und der dritte ihre *Sendung*, das tägliche Arbeitsleben in und außerhalb des Klosters.[3] Die Art und Weise, wie die Frauen Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung leben, ist durch die drei Evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit gestaltet. Sie lassen die Absicht, nach dem Evangelium zu leben, in ganz bestimmten Farben aufscheinen. Denn die Evangelischen Räte drücken den Verzicht zugunsten einer Hingabe an Gott und die Menschen aus. Es wird auf etwas prinzipiell Gutes verzichtet, nämlich auf Besitz, Selbstbestimmung und Sexualität, und dafür eine bestimmte Facette christlicher Existenz gelebt. Die Lebenskräfte sind ganz auf das Reich Gottes ausgerichtet.

Das Buch zeigt anhand von ausgewählten Fotos und Texten das Leben der Ordensfrauen:

- Die Frauen werden porträtiert in ihrer *Spiritualität*, in der Gottesliebe, die sie zu dieser besonderen Form der Christusnachfolge treibt. (*Kapitel 1*)
- Sie werden gezeigt als Teil ihrer jeweiligen *Gemeinschaft*, mit der sie nicht nur den Alltag teilen, sondern auch die Höhepunkte des Jahres, die Feste. (*Kapitel 2*)
- Sie werden gezeigt in ihrer täglichen Arbeit, in dem, was ihre *Sendung* ausmacht, in ihrem oft sehr engen und solidarischen Bezug zu Kirche und Gesellschaft. (*Kapitel 3*)

Beinahe 20 Gemeinschaften haben uns ihre Pforten geöffnet und lassen tiefe Einblicke in ihr Leben zu. Man sieht Orte, die normalerweise unzugänglich sind, darunter den Kapitelsaal, den Speisesaal (Refektorium) oder das Wohnzimmer einzelner Ordenshäuser. Dieser interne

3 Diese Dreiteilung findet sich noch an anderen Stellen, u.a. als Titel einer Tagung der AG Ordenstheologie vom 9.-11. Februar 2007 in Haus Himmelpforten, Würzburg: *consecratio – communio – missio*. Außerdem Zoe Maria Isenring, Einen streifen Zukunft in die Gegenwart legen (nach Christa Wolf) – Arbeit an der Identität des weiblichen Ordenslebens, in: OK 39 (1998), 170-185; hier 178.

Wohnbereich ist das Zuhause der Schwestern. Die Bilder zeigen Frauen, die im Gebet versunken sind, alte und junge Ordensfrauen, sie zeigen ganze Konvente und Äbtissinnen, Priorinnen und Generaloberinnen. Die Bilder dokumentieren den liturgischen Jahrslauf, wie er in unterschiedlichen Ordensgemeinschaften erlebt wird, und ebenso die ordensinternen Höhepunkte, z.B. die Feier der Einkleidung. Die Leserinnen und Leser sind bei den Professfeiern von drei verschiedenen Gemeinschaften ebenso dabei wie bei einem Provinzkapitel, bei dem die Schwestern mit Wahlen und lebhaften Diskussionen die Zukunft ihrer Gemeinschaft gestalten. Nicht zuletzt die vielfältigen Tätigkeiten der Schwestern werden in den Fotos offenbar: Die Frauen arbeiten als Ärztinnen, Lehrerinnen, Erzieherinnen, Brauereimeisterinnen, Paramentenstickerinnen, Buchbinderinnen, Psychologinnen, Seelsorgerinnen, Krankenschwestern, in der Verwaltung oder im Klosterladen.

Die Fotos zeigen Ordensfrauen, die mit ihrer Lebensform eine lebendige Erinnerung daran sein wollen, dass das Leben mehr ist als die knappe Zeitspanne zwischen Geborenwerden und Sterben. Die Bilder zeugen von ihrer tiefen Gottesliebe ebenso wie von ihrer Menschenfreundlichkeit. In den Gesichtern der Frauen spiegelt sich ihre Leidenschaft im Einsatz für den Nächsten. Orden sind trotz aller Schwierigkeiten und Umbrüche auch heute Orte einer lebendigen Einheit von Leben und Glauben. Dies alles und noch mehr zu sehen will das Buch einladen.

Spiritualität – Gemeinschaft – Sendung

Mit den Begriffen Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung werden die drei Grundmomente des Ordenslebens umrissen. Diese drei Momente existieren nur miteinander. Sie sind aufeinander angewiesen und ineinander verwoben. Diese Verwobenheit zeigt sich immer wieder in den Bildern und den erläuternden Texten in Buch und Ausstellung „Frauenklöster – Klosterfrauen". Sie bauen auf dem theologischen Diskurs über das Ordensleben auf, das in dem Spannungsdreieck von *Spiritualität – Gemeinschaft – Sendung* fokussiert ist. Sie sollen deshalb im Folgenden in der gebotenen Kürze dargestellt werden.

Spiritualität

Ordensleben ist religiöses Leben, eine Ordensgemeinschaft ist eine religiöse Gemeinschaft. Jeglichem Ordensleben liegt eine tiefe Gottessehnsucht zugrunde, der Wunsch, Gott zugewandt zu sein und mit Gott zu leben, Gott in den Mittelpunkt des eigenen Lebens zu stellen. „Am Anfang der Orden stand die Sehnsucht nach Gott."[4] Mit der Taufe

4 Aurelia Spendel, Frauen in Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche heute, in: Edeltraut Klueting (Hrsg.), Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches

sind alle Christinnen und Christen geweiht, Taufe ist die *consecratio* der ganzen Kirche, *die* Weihe schlechthin. Die Berufung zum Ordensleben ist also in der grundlegenden Taufweihe begründet. Ordensleben vertieft diese Weihe der ganzen Kirche. Die Christusergriffenheit fokussiert sich schließlich in der Profess – man bindet sich an den Ruf Gottes.

Das geistliche Leben der Orden bündelt sich in ihrer Spiritualität. Und ihre Spiritualität ist die Grundlage jeder Ordensgemeinschaft. Es gibt verschiedene „Spiritualitätsfamilien", z.B. die benediktinische, die dominikanische, die franziskanische oder die ignatianisch-jesuitische. Ihr geistliches Leben hat unterschiedliche Formen und Ausprägungen.

Das Leben ist geprägt durch das Stundengebet und durch die (möglichst tägliche) Eucharistiefeier. Persönliches und gemeinschaftliches Beten soll das Leben täglich neu auf Gott ausrichten. Im Chorgebet ist die ganze Gemeinschaft versammelt. Gerade in den kontemplativen Klöstern bestimmen die Gebetszeiten den Tagesablauf. Sie sind der Pulsschlag des gemeinschaftlichen Lebens.

Für viele apostolische Orden ist ihre Spiritualität durch ihre diakonische Zielsetzung gekennzeichnet. Ihre Arbeit kann nicht wie in den monastischen Klöstern für das Stundengebet unterbrochen werden. Sie beten meist das Morgen- und das Abendlob (Laudes und Komplet) gemeinsam und feiern zusammen die Eucharistie. Ansonsten betet jede Schwester an dem Ort, zu der Zeit und auf die Art, wie es ihrer persönlichen Beziehung zu Gott entspricht.

Es gibt viele Formen des Gebets. Neben den gemeinschaftlichen Gebetszeiten spielt das persönliche Gebet eine bedeutsame Rolle – und auch das ist so bunt und vielgestaltig wie das Ordensleben selbst. So manche Schwester betet häufig den Rosenkranz, andere meditieren still in der Kapelle oder im Meditationsraum, wieder andere lesen intensiv die Heiligen Schriften. Das religiöse Leben ist geprägt von einer großen Vielfalt und Freiheit.

Vor noch nicht allzu langer Zeit war der Weg der Ordensfrauen streng von dem Weg der anderen Christinnen und Christen abgetrennt. Ihr Leben im Orden galt als vollkommenerer Weg, ihr Stand als der gottgefälligere im Gegensatz zu den Verheirateten, kurz: Ordensleben galt als die bessere Lebensform. Diese Ungleichheit hat das II. Vatikanische Konzil aufgehoben. Ihm kam es auf die grundsätzliche Gleichheit aller Christinnen und Christen vor Gott an.

Ordensfrauen und Nicht-Ordensfrauen haben also eine gemeinsame Berufung – wählen aber unterschiedliche und doch gleichwertige Wege, ihre Berufung zu leben. Die Schwestern entscheiden sich für ein Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Sie wollen „zuerst das Reich Gottes

---

Religiosentum im Mittelalter, Hildesheim-Zürich-New York 2006, 227-236; hier 232.

und seine Gerechtigkeit suchen" (Mt 6,33). Sie wollen Gott und den Menschen dienen, sie wollen die Wirklichkeit Gottes, seine Existenz und das Heil seiner Gegenwart bezeugen; und diesem Ziel ordnen sie ihre freiheitliche Lebensplanung unter. Eine solche Lebensentscheidung erscheint oft als irrational und nur schwer verständlich, wirbelt sie doch alles durcheinander, was bisher das Leben bestimmt hat. Doch Vernunftgründe reichen nicht aus, um den Ruf zum Ordensleben zu beschreiben. Der Weg ins Kloster ist auch eher der sichtbare Ausdruck für das unsichtbare Geheimnis des göttlichen Wirkens. Die Frauen erleben ihre Berufung, sie spüren sie geradezu mit all ihren Sinnen – doch sie zu beschreiben tun sie sich oft schwer. Ihr Leben drängt existenziell auf dieses Geheimnis zu. Sie leben aus Gottes Ruf und handeln aus dem Glauben. Die Sehnsucht, die allem Ordensleben voran steht, führt auch heute Menschen den Weg in die Orden. Gottessehnsucht und Gottesleidenschaft sind neben dem Mitfühlen mit Menschen in Not die zentralen Momente jeglicher Ordensspiritualität. Pointiert ausgedrückt heißt dies: „Gott und den Menschen suchen und finden, sich selber als Menschen suchen und finden lassen."[5]

Nicht umsonst bilden Ordensgemeinschaften mit ihrem Lebensvollzug einen Ort, an dem Spiritualität auch für andere Menschen greifbar wird. Geistliche Zentren mit großer Anziehungskraft nach außen entstehen. Das spirituelle Leben vieler Gemeinschaften gleicht einem Leuchtfeuer, das die Menschen anzieht. Viele Gemeinschaften bieten „Kloster auf Zeit" an. Aber auch Exerzitien, Besinnungs- und Einkehrtage, Meditations- und Bibelkurse oder eine Einführung ins Gebet stehen auf dem Programm. Die Angebote sind vielfältig – und bei den Menschen sehr gefragt. Wer zu sich selbst finden und Gott näher kommen will, schätzt die spirituelle Gastfreundschaft, ein stets offenes Ohr und das Mitleben in einer vom Gebet getragenen Atmosphäre. Es geht der Ordensspiritualität nicht um therapeutische oder fromme Übungen, sondern um ein Leben mit und aus dem Evangelium, das in die jeweilige Zeit und Kultur übersetzt wird. Es ist eine andauernde religiöse Suche – keine fehlerlose Vollkommenheit. Und gerade dieses Leben aus dem Evangelium, das nicht fertig vorgegeben ist, aber dennoch ein klares Ziel vor Augen hat, wird als Licht in geistlicher Finsternis erlebt. Wo die Botschaft Jesu für die Menschen in den Wirrnissen der Spätmoderne sprachfähig gemacht wird, dort wird das letztlich Wesentliche des Lebens sichtbar.

An der Frage nach Spiritualität (und ihrem Zusammenhang mit Gemeinschaft und Arbeit) entscheidet sich für viele Frauen der Verbleib im Orden. Vielen Frauen ist dies auch etwas wert. Und dieser Einsatz – persönlich, geistlich – lohnt sich in vielen Fällen. Es gibt zahlreiche Frauen, die im geweihten Leben tatsächlich ihre Erfüllung finden und

5 Spendel, Frauen, 232.

die stark genug sind, das Ordensleben voranzubringen. Joan Chittister beschreibt dies trefflich: „Ordensleben ist nur lebensfähig, wenn es der Mühe wert ist, und es ist nur dann der Mühe wert, wenn es für seine Mitglieder in geistlicher Hinsicht verlockender erscheint, im Orden zu bleiben als auszutreten."[6]

Gemeinschaft

Ordensleben ist von seinem Wesen her Gemeinschaftsleben. Die Gemeinschaft ist die Mitte der Orden, ihr prägendes Zeichen in der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu den Menschen: Ihre Beziehung untereinander. Das Leben im Orden war von Anbeginn an auf eine Gemeinschaft ausgerichtet. Seine Anfänge liegen in der Wüste. Hierher haben sich bereits um 300 n. Chr. Männer und Frauen zurückgezogen, die äußerst asketisch lebten, beteten und meditierten. Es entstanden Siedlungen von Mönchen und Asketinnen – die Vorläufer christlicher Ordensgemeinschaften waren geboren.

Ordensgründerinnen und -gründern über all die Jahrhunderte hinweg war die Gemeinschaft besonders wichtig. Nicht umsonst wurden die Leiterinnen und Leiter der Klöster Vater bzw. Mutter (Abba/Abt bzw. Abbatissa/Äbtissin) genannt: Sie standen der Klostergemeinschaft wie einer Familie vor.

Vor dem II. Vatikanischen Konzil lag die Betonung im Gemeinschaftsleben auf dem Hierarchischen, dem Autoritativen, der festgefügten kollektivistischen Ordnung. Nicht selten wurde eine Gemeinschaft dann als „besser" angesehen, „je mehr alle alles gleichzeitig und gleich tun"[7]. Die Mutter Äbtissin oder Mutter Oberin hatte alle Fäden in der Hand – und alle Entscheidungsbefugnis. Sie bestimmte den Aufgabenbereich der einzelnen Schwestern, oft auch gegen deren Willen.

Das Maß für Gemeinschaft war eine möglichst hohe Einheitlichkeit, die sich ausdrückte in Kleidung und Gebetsformen, in Arbeit und dem gesamten Miteinander. Die Schwestern gingen völlig in der Gemeinschaft auf, z.T. war es ihnen nicht gestattet, Freundschaften (so genannte „Partikularfreundschaften") zu anderen Schwestern zu schließen oder in der Gemeinschaft über ihre Herkunft und Familie zu sprechen. Dass ein solches Modell nicht nur bei den tätigen Orden unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zum Aussterben verurteilt ist, liegt auf der Hand.

Nach dem Konzil schlug das Pendel oft in die andere Richtung

6 Joan Chittister, Unter der Asche ein heimliches Feuer. Spiritueller Aufbruch heute, München 2000, 247.

7 Katharina Kluitmann, „Die Letzte macht das Licht an?" Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster 2007, 207.

aus. Die Orden erlebten parallel zur Gesellschaft einen enormen Individualisierungsprozess und einen Verfall der Autorität. Es gab Gemeinschaften, die von ihrer Gründung her einen anderen, eben nicht derart uniformen Gemeinschaftscharakter besitzen, andere haben sich in ihren Strukturen entsprechend verändert. Gemeinschaft wurde nicht mehr als gemeinsame Einheitlichkeit erlebt, sondern man entwickelte sich in Richtung einer größeren Individualität der Schwestern. Zum Teil überzog man den Bogen und damit auch die Bedeutung der Individualität im schwesterlichen Gemeinschaftsleben. „Nicht nur begann jede sich nach ihrem Stil zu kleiden, in manchen Gemeinschaften nahm beispielsweise das Alleinleben zu, Apostolate waren nicht mehr gemeinschaftlich getragen, bis dahin, dass eine Anstellung in einem nicht-ordenseigenen Betrieb fast wie ‚das Bessere' erschien."[8]

Mittlerweile arbeiten viele Orden daran, eine Mitte zu finden zwischen zu viel und zu wenig Autorität, zwischen zu viel und zu wenig Individualität, zwischen zu viel und zu wenig Gemeinschaft. Entscheidungen werden zunehmend gemeinsam getroffen, Partizipation und dialogische Kommunikation spielen in den meisten Gemeinschaften eine große Rolle.

Doch gerade beim Gemeinschaftsleben sind Spannungen oft überdeutlich: Individuelle Selbstverwirklichung der postmodern geprägten Menschen und die Sehnsucht nach geistlicher Gemeinschaft und Einordnung in ein großes Ganzes markieren die Pole. Dazwischen changieren wichtige Momente geistlichen Lebens in der heutigen Zeit: Freiheit, Autonomie und Wertschätzung der Einzelnen und ihrer Vorstellungen und Ziele, ein den Charismen entsprechender individueller Entfaltungsraum ebenso wie klare Ordnung und Leitung der Kommunität und des Ordensverbundes in Verbindung mit einer eindeutigen Sendung. Es geht darum, die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft kreativ in ein Gleichgewicht zu bringen und die Balance zu halten. Dabei haben die Formen in monastischen Orden anderen Charakter als in einem tätigen Orden oder gar einer Missionsgemeinschaft. Ignatianische, benediktinische oder franziskanische Gemeinschaften müssen je für sich die Balance zwischen den Polen finden, die Gewichtung der Kriterien ist jeweils eine andere.[9] Die Balance ist niemals eine statische, sondern stets eine dynamische, d.h. situationsbezogen kann es angemessen sein, dass mal der eine, mal der andere Pol mehr Gewicht erhält. Eine dauerhaft mangelnde Balance, wenn also eine der Dimensionen das Übergewicht bekommt

8 Kluitmann, Die Letzte, 288.

9 Katharina Kluitmann nennt u.a. folgende Kriterien: Unabhängigkeit, Grenzen, Koalitionen, Zeit, Raum, Freunde, Entscheidungsfindung, Interessen, Freizeit. Sie beruft sich auf ein Modell aus der familientherapeutischen Praxis. Zudem gibt es Hinweise darauf, dass das Gemeinschaftsleben bei Frauenorden eine größere Rolle spielt als bei Männerorden, die eine Tendenz zu mehr Individualität aufweisen. Vgl. Kluitmann, Die Letzte, 289ff.

und die Waage in ein Extrem kippt, kann prekäre Folgen für die jeweilige Ordensgemeinschaft haben.

Die Frauen, die heute in einen Orden eintreten, haben zumeist eine abgeschlossene Berufsausbildung, oft haben sie sogar viele Jahre in ihrem Beruf gearbeitet. Sie kommen aus einem autonomen und autarken Alltag in ein gänzlich anderes Leben. In ein Leben ohne ein eigenes Konto und ohne Wochenenden zum Ausschlafen.

Die Frauen, die heute ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft anstreben, erwarten Geschwisterlichkeit, kurze Kommunikationswege und ein gemeinschaftliches religiöses Leben in der Spur des Evangeliums. Miteinander leben, nicht nur nebeneinander her – das wünschen sich die Frauen von ihrer Gemeinschaft. Und das ist, wie es eine Dominikanerin trefflich ausdrückte, „zugleich das Schönste und das Schwierigste am Ordensleben".

Die Schwestern wohnen zusammen in den Klöstern, den großen Abteien, den zentralen Mutterhäusern mit 50, 80 oder noch mehr Schwestern, aber auch in kleinen Konventen oder Kommunitäten von zwei, vier oder acht Schwestern. Oft leben diese Schwestern dann auch in „ganz normalen" Häusern, in Mietwohnungen, mitten unter anderen Menschen.

Die Ordensgemeinschaft wird aber nicht nur miteinander vor Ort, im gleichen Haus gelebt, sondern auch in der Ordensprovinz und weit darüber hinaus, mit den vielen Schwestern in Nord- und Südamerika, Asien, Afrika und Europa. In den Orden ist die geschwisterliche Weltkirche spürbar. Einheit in der Verschiedenheit, im Kleinen wie im Großen, das wollen die Orden miteinander suchen und leben.

Zu einer Gemeinschaft gehören Feste als prägende Merkmale unverzichtbar dazu. Gerade in den Festen zeigt sich der persönliche Stil einer jeden Gemeinschaft, eines jeden Klosters, eines jeden Hauses. Das Kirchenjahr mit seinen liturgischen Feiern bestimmt den Feierrhythmus, aber auch Namenstage, Geburtstage, Jubiläen und natürlich Professen, die Aufnahme neuer Schwestern in die Gemeinschaft, sind wichtige Festtage in den Orden.

Die Ordensgemeinschaften leiden heute sehr unter dem ausbleibenden Nachwuchs. Noch vor 50 Jahren gab es oft 30, 40 oder mehr Novizinnen, die gleichzeitig in ein Kloster gegangen sind. Solche Zahlen sind nun nicht mehr vorstellbar. Selten sind es mehr als zwei oder drei Novizinnen, oft tritt jahrelang gar keine Frau in den Orden ein. Zudem werden die Gemeinschaften immer älter, an manchen Orten sind drei von vier Schwestern älter als 65 Jahre. Das bedeutet, dass es nicht nur insgesamt weniger Ordensfrauen gibt, die wenigen werden immer älter, ohne dass junge Frauen dieses unharmonische Zahlenverhältnis auflösen würden. Die Personalsituation so mancher Gemeinschaft ist sehr prekär.

Etliche werden in zehn Jahren nicht mehr existieren. Und dennoch: Viele Gemeinschaften gehen trotz der erdrückenden Zahlen voll Hoffnung und Zuversicht in die Zukunft.

Sendung – Arbeit

Ordensleben ist immer Sendung, Leben für Andere. Es gibt eine umfassende Sendung der Orden allgemein und die jeweils konkrete Sendung einer einzelnen Ordensgemeinschaft. „Wofür wirken wir?" – die Antwort auf diese unverzichtbare Frage bündelt das Ziel ihres Tuns.

Die generelle Sendung ist eng verbunden mit der spirituellen Grundlage: Hier lebt und bezeugt eine Lebensgemeinschaft Gott, seine Nähe, seine Güte, aber auch sein Anderssein, das immerwährende Suchen nach ihm. Orden haben den Auftrag, Orte der Gottesbegegnung freizuhalten, sie zu pflegen und dorthin einzuladen. Sie selbst sind Zeichen ihrer Sendung an diesen Orten.

Diese allgemeine Sendung haben viele Gemeinschaften mit ihren konkreten Sendungen verbunden. Allen voran die kontemplativen Gemeinschaften. Sie haben schon immer Gebet, (stellvertretende) Buße und Fürbitte, zeichenhaftes Leben in Askese als ihren Auftrag verstanden. Die unbedingte Priorität des Gebetslebens wird im Tagesablauf einer kontemplativ geprägten Gemeinschaft deutlich. Das Gebet erhält besonders viel Zeit und Aufmerksamkeit. Gebet ist hier auch Einsatz für die Welt.

Die tätigen Orden hingegen verstehen ihre apostolische Ausrichtung als Frucht der generellen Sendung. Ihr karitatives Wirken ist für sie besonderer Ort der Gottesbegegnung, die Ablehnung der strengen Klausur ihr Ausdruck für die Spiritualität der Sendung in die Welt. Besonders im 19. Jahrhundert traf dies den Puls der Zeit. Das Aufblühen apostolisch tätiger Gemeinschaften im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zeugt davon. Es entstanden die großen Kongregationen mit ihren z.T. bis heute existierenden Ordenswerken: Schulen, Krankenhäuser, Pflegeheime und vieles mehr. In der Nachfolge Jesu gehören Berufung zur Gemeinschaft und Berufung zur Sendung zusammen. Denn die jeweilige Sendung ist nicht einfach persönlicher Lebensvollzug, sondern „formendes Prinzip einer Gemeinschaft"[10].

Zur spezifischen Sendung einer jeden Gemeinschaft – ob nun im Gebet oder im diakonischen Wirken – kommt hinzu, zum eigenen Lebensunterhalt so gut wie möglich selbst beizutragen. Apostolische Gemeinschaften verdienen durch die Anstellung ihrer Mitglieder Geld, sei es als Krankenschwester, als Lehrerin oder Sozialarbeiterin. Auch

10 Barbara Hallensleben, Sendung in communio. Apostolische Frauengemeinschaften als Wegbereiterinnen für die kirchliche Sendung der Laien, in: Alois Schifferle, (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. Für Leo Karrer; Freiburg i. Br. 1997, 225-234; hier 231.

die Werke, so sie noch in der Trägerschaft des Ordens sind, werfen oft Erträge ab.

Kontemplative Klöster bieten Hostienbäckerei, Paramentik, also die Herstellung von Textilien für den gottesdienstlichen Gebrauch, oder andere kunsthandwerkliche Arbeiten wie Kerzen- und Emailleherstellung – alles Tätigkeiten, die innerhalb der Klausur verrichtet werden können. Solche Arbeiten haben neben dem Aspekt des Lebensunterhalts einen hohen Eigenwert. Der göttliche Auftrag an den Menschen, seine Fähigkeiten zum Wohle aller einzusetzen, wird dabei umgesetzt. Doch fallen in allen Lebensgemeinschaften, so auch in den klösterlichen, weitere Arbeiten an, die getan werden müssen: Hausarbeiten, Verwaltung und Buchhaltung ebenso wie Pressearbeit und ähnliches.

Die großen Klöster waren früher komplette Selbstversorger: Von der eigenen Landwirtschaft über die Verarbeitung der produzierten Güter bis hin zur Vermarktung bei eventuellen Überschüssen – all dies wurde von Ordensmitgliedern verrichtet. Doch zu wenig Nachwuchs und stetig kleinere Gemeinschaften drängen diese Aufgaben zunehmend in den Hintergrund oder es werden externe Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Betrieben eingesetzt.

Besonders die klostereigenen Einrichtungen der apostolischen Gemeinschaften befinden sich in schwierigen Zeiten. Denn sie waren konstitutiv und gemeinschaftsstiftend: Viele Kongregationen wurden ausdrücklich im Hinblick auf ganz bestimmte Werke gegründet. Beispiele hierfür sind die Schulorden oder Orden mit der spezifischen Ausrichtung auf Krankenpflege. So manche Gründungsurkunde schreibt das Ziel der neuen Kongregation fest: Erziehung der Kinder oder Pflege der Kranken. Mit der zunehmenden Professionalisierung der staatlichen Fürsorge wurde diesen Orden jedoch ihre „Funktion" entzogen, der Staat erledigte nun ihre Aufgaben. Es gab fortan staatliche Schulen, Krankenhäuser und Sozialversicherungen. Seit zudem keine Frau mehr in einen Orden gehen muss, um Krankenschwester oder Lehrerin zu werden, fühlen sich viele Gemeinschaften, als hätte man ihnen den Boden unter den Füßen weggezogen. Der Grund, auf dem sie seit ihrer Gründung stehen, trägt nicht mehr.

Die eigentlich konstitutiven Werke werden heute oftmals wie ein „Klotz am Bein" empfunden. Eine Schule, die zwar noch in der Trägerschaft des Ordens ist, in der aber nur eine oder zwei Schwestern selbst unterrichten; ein Pflegeheim, das, nachdem die Schwestern die Leitung abgegeben haben, in eine Stiftung umgewandelt wurde, in dessen Stiftungsrat nun Vertreterinnen des Ordens sitzen. Viele Gemeinschaften fühlen sich durch solche Entwicklungen und Notwendigkeiten ihrer Kräfte beraubt. Die traditionsreichen Werke sind gefühlte und tatsächliche Energiefresser und Klimaschädlinge für die Konvente. Denn in den allermeisten Fällen

können sie nicht mehr in der Hand der Gemeinschaft bleiben. Viele Gemeinschaften haben den Prozess der Übergabe bereits hinter sich, andere stecken mittendrin.

Zunächst sind dann Fragen drängend wie: Welche Rechtsform wird die Nachfolgeinstitution haben? Was ist das inhaltliche Proprium unserer Einrichtung und wie kann dieses gesichert bleiben auch für Zeiten, in denen sich der Orden ganz zurückgezogen haben wird? Soll die Ordensgemeinschaft auch nach der Übergabe noch Einflussmöglichkeiten haben? Wie werden die Finanzen geregelt?[11]

Den Gemeinschaften ist es wichtig, sowohl die notwendige professionelle Qualität als auch die Werte für die Zukunft der Institutionen sicherzustellen. Schließlich soll nicht nur die Institution, sondern auch der Geist der Institution weiterleben. Im Fall einer Stiftung z.B. wird dies in der dazu gehörigen Satzung klar festgeschrieben und zu sichern versucht.

Wie eine Institution durch den Orden und sein Charisma inhaltlich geprägt war, was den Geist, die Werte ausmachte, das ist oft schwer zu bestimmen. Die Schwierigkeit um die Übergabe und Umwandlung der Werke kann und sollte also dazu führen, dass die Ordensgemeinschaften ihre eigenen Werte reflektieren. Das Erbe muss bestimmt, muss klar umrissen sein, wenn es in fremde Hände übergeben werden soll. Die institutionellen Umwandlungsprozesse, die Krise der Werke bedeuten somit auch etwas Positives: Wertearbeit und Neuorientierung.

Wo die Werte der traditionellen Institutionen bestimmt werden, sind die Werte für die zukünftige Tätigkeit der Gemeinschaft umrissen. Wo die Konstitutionen neu auf das Gründungscharisma ausgerichtet werden, ist der Weg in die Zukunft inhaltlich skaliert. Die Frage steht im Mittelpunkt: Welche Sendung hat die Gemeinschaft, nachdem sie sich aus den alten Gründungswerken zurückgezogen hat? Kurz gesagt: Was heißt es heute apostolisch zu sein?

Die Orden, nicht nur die apostolisch-tätigen, müssen ihren Weg innerhalb des Transformationsprozesses als Suchende beschreiten. Fragen wie „Wer sind wir?“ und „Wovon leben wir?“ ebenso wie „Wofür wirken wir?“ treten neu in den Vordergrund. Erst wer sich auf den Weg macht und diese Fragen ernst nimmt, um Antworten zu suchen, wird aufrecht weitergehen können.

---

11 Gerade die finanziellen Regelungen, Trennung des Vermögens von Werken und Gemeinschaft, Rücklagen usw. sind von großer Konfliktpräsenz. Zum einen bekommen nun auch Nicht-Ordensmitglieder Einblick in das Vermögen der Gemeinschaft und müssen mit dem angehäuften Vermögen, darunter auch den Immobilien und Rücklagen z.B. einer Pflegeeinrichtung, wirtschaften, zum anderen muss die Existenz der Schwestern selbst dann gesichert sein, wenn sie in ihren Werken nicht mehr selbst mitarbeiten bzw. wenn sie selbst pflegebedürftig werden. Es ist oft nicht leicht zu akzeptieren, dass weltliche Einrichtungen den Werkeauftrag genauso gut erfüllen wie die Ordensgemeinschaft.

Eine Neuausrichtung der Sendung ist also für viele Ordensgemeinschaften zur Schicksalsfrage geworden. Nur wer es schafft, sich selbst quasi neu zu definieren, wird die Umbrüche des Ordenslebens überstehen.

Nachgelesen – neu gelesen

Norbert Köster
Leo Karrer

Norbert Köster

Johann Michael Sailers Pastoraltheologie und das Exerzitienbuch des hl. Ignatius

Johann Michael Sailer (1751–1832)[1] gehört zu den produktivsten Theologen der Übergangszeit zwischen Aufklärung und Romantik. Die Ausgabe seiner Werke umfasst 40 Bände. Schwerpunkte sind Anthologien, biographische Schriften, Abhandlungen zu Gebet und Spiritualität, eine Moraltheologie und die 1788 veröffentlichten *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*[2], die drei Bände der Werkausgabe bilden.

Als Sailer die letztgenannten Vorlesungen herausgab, war er Professor für Ethik und Pastoraltheologie in Dillingen. Diesen Lehrstuhl sollte er 1794 nach zehnjähriger Tätigkeit verlieren. Auch seinen ersten Lehrstuhl, den für Dogmatik in Ingolstadt, hatte er bereits nach einem Jahr verloren. Hing die erste Entlassung mit den Auseinandersetzungen um Sailers Lehrer Benedikt Stattler und der damit zusammenhängenden Entfernung aller Ex-Jesuiten aus der Universität zusammen, stand im zweiten Fall eine Verleumdungskampagne im Hintergrund, die sich auf Sailers überragenden Erfolg als theologischer Lehrer zurückführen lässt. Die von seinen Gegnern hierbei ins Feld geführte zu große Nähe Sailers zur Aufklärung ist vielfach untersucht worden. Dabei wurde deutlich, dass Sailer sich unter dem Einfluss Kants früh von seinem stark der Aufklärung verbundenen Lehrer Benedikt Stattler löste, auch wenn er dessen Methodik stets für vorbildlich hielt.[3]

Verlor Sailer seine ersten beiden Lehrstühle wegen seiner vermeintlichen Nähe zur Aufklärung, so verschaffte ihm gerade diese seine dritte akademische Lehrtätigkeit: Im Jahr 1799 wurde er nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Max IV. Josef durch den ganz vom Geist der Aufklärung geprägten Minister Montgelas an die bayerische Landesuniversität Ingolstadt berufen, die alsbald nach Landshut verlegt werden sollte. Sailer

1 Zum 150. Todestag 1982 und zum 250. Geburtstag im Jahr 2001 wurde in Ausstellungen und Tagungen Leben und Wirken Sailers gewürdigt. – Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München u.a. 1982; Konrad Baumgartner (Hrsg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 35).

2 Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Auf Befehl S. Churf. Durchlaucht zu Trier [...] herausgegeben von J. M. Sailer, München, Lenter, 1788-1789. Die unveränderte zweite Auflage erschien 1793. Wenn nicht anders angegeben, wird hier aus der Ausgabe: Johann Michael Sailers sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, 40 Bde, Sulzbach 1830–1841 (= SW), zitiert.

3 Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm.1), 28-29.

blieb hier bis zu seiner Ernennung zum Domkapitular in Regensburg im Jahr 1821.

Von Anfang an standen sich in Landshut aufklärerische und schon der Romantik zuzurechnende Kräfte gegenüber. Doch bildete Sailer hier, im Unterschied zu Dillingen, den Mittelpunkt der aufklärungs*kritischen* Kreise. Zu einem seiner schärfsten Gegner aus dem Lager der Aufklärung entwickelte sich Matthäus Fingerlos[4], Pastoraltheologe und Regens des Georgianums.[5]

1. Die Ausgabe letzter Hand der Pastoraltheologie

Im Jahr 1811 brachte Sailer eine veränderte dritte Auflage der *Vorlesungen* heraus. Die Vorrede beginnt er mit den Sätzen:

> „Die Zeit, in welche die dritte Ausgabe dieses Buches fällt, (...) erinnert kräftig genug daran, daß uns ein heiliges Verhängniß aus der alten wie in eine neue Welt hinüberwarf.
>
> Wir sind herüben, und wohl uns, dass sich die Eine ewige Wahrheit mit herübergerettet hat, ohne in den Fluten der Tage untergegangen, oder in den Ruinen der vorigen Gestaltungen begraben zu seyn."[6]

Die Zeit der Aufklärung hatte in der Säkularisation ihren Triumph gefeiert. Diese stürmische Zeit, aus der man nun „herüben" ist, war für Sailer mit vielen „Entstellungen" des Christentums verbunden. Mit großer Dringlichkeit stellt sich ihm die Herausforderung, das Christentum in den Gemeinden nicht sterben zu lassen.

> „Deßhalb wandte ich auf die neue Bearbeitung dieser Vorlesungen aus der Pastoraltheologie einen besonderen Fleiß, um ja alle Entstellungen des göttlichen, apostolischen Christenthums, welche die falsche Aufklärung oder die wahre Verfinsterung herbeygeführt hat, nach dem Maße meines Vermögens darzustellen (...)."[7]

Zu diesen „Entstellungen" gehören für Sailer das fehlende Verständnis von Offenbarung, eine allein auf die Philosophie gegründete Ethik und eine zu sehr auf die Naturwissenschaften fokussierte Pädagogik.[8]

Sailers Bearbeitung der Vorlesungen bestand aus zahlreichen

4 Zu ihm: Heinz Marquart, Matthäus Fingerlos (1748 - 1817). Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit, Göttingen 1977 (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 22).

5 Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm.1), 63-68; 75-84.

6 SW, Bd. 16, XI.

7 Ebd., XII.

8 Vgl. ebd., XII-XIII.

Neuformulierungen, Ergänzungen und Vertiefungen und aus einer Änderung der Gliederung. Die Änderungen von Formulierungen sind vor allem dem Bemühen um Vermeidung aufklärerischen Sprachgebrauchs geschuldet, bedeuten aber zumeist keine Änderung der Aussageabsicht. So wird zum Beispiel aus der Wendung „nicht irgend eine dem Zwecke der Religion entgegengesetzte Andächteley" in der ersten Auflage[9], die Sailer im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung gebraucht, in der dritten: „keine, der wahren Andacht entgegenwirkende Andächteley"[10]. Die Ergänzungen lassen demgegenüber deutlicher eine veränderte Zielrichtung erkennen. Auch hier sei nur ein Beispiel genannt. In seinen Ausführungen über die liturgische Bildung der Gemeinde hat Sailer zwei kurze Abschnitte über das Kirchweihfest und die Struktur von Orationen. Dem Anliegen der Aufklärungszeit entsprechend ermahnt er die angehenden Seelsorger im ersten Fall, die Gemeinde auf den Sinn des Kirchweihfestes hinzuweisen und im zweiten ihr zu erklären, dass die Orationen der Messfeier durch Jesus Christus an den Vater gerichtet sind. Damit sollte das Kirchweihfest auf seinen Ursprung zurückgeführt und das Volk dazu angehalten werden, „korrekt" zu beten. In der dritten Auflage stellt Sailer beiden Abschnitten einen gesperrt gedruckten Satz voran. Den ersten Abschnitt leitet er ein:

> „Er (der Seelensorger) läßt keinen Anlaß unbenutzt, um die mechanische Gegenwart des Volkes bey dem Gottesdienste in eine Gegenwart des Geistes und des Gemüthes zu verwandeln."[11]

Und der zweite Abschnitt beginnt jetzt mit den Sätzen:

> „Da die mechanische Gegenwart des Volkes bey dem Gottesdienste keine geistige werden kann, bis ihm das Geheimnis des innern Lebens aufgeschlossen worden: so ist die Lehre von dem Gebete das erste Augenmerk des Liturgen."[12]

Worum es Sailer dabei geht, ist aus dem weitgehend neuen ersten Teil der Einleitung[13] ersichtlich. Sailer entwickelt hier jetzt die *Idee einer Pastoraltheologie*[14] und leitet aus ihr den *Begriff der Pastoraltheologie*[15] ab. Kerngedanke ist dabei, dass die Menschheit sich von Gott getrennt hat und eine neue Annäherung an Gott braucht. Für diese Annäherung hat jeder bei sich selbst und bei seinen Mitmenschen zu sorgen. Der Seelsorger kommt dieser Aufgabe darüber hinaus amtlich nach. Sailers *Idee* ist ein Reflex auf die in vielen Kreisen der Bevölkerung während

9 S. 69.
10 SW, Bd. 18, 75.
11 Ebd., 76.
12 Ebd.
13 Ansonsten vertauschte Sailer lediglich das zweite und das dritte Hauptstück der Einleitung, die ab der dritten Auflage der dritte und der zweite Abschnitt sind.
14 SW, Bd. 16, 1-5.
15 Ebd., 6-13.

der Aufklärungszeit zurückgegangene Glaubenspraxis, die durch die „Seelensorge" erneuert werden soll.

In der Entwicklung des *Begriffs* der Pastoraltheologie zählt Sailer nun aber ausdrücklich und an erster Stelle die Vernunft zu ihren Quellen[16], während er 1789 neben Schrift und Offenbarung vor allem von „Erfahrungen" sprach. Die Vernunft sei eine Quelle der Pastoraltheologie,

> „denn der Seelensorger soll vernünftige Menschen vernünftig führen; (...)".[17]

Warum ist Sailer jetzt die Vernunft in der Menschenführung so wichtig?

Die Änderungen in der dritten Auflage der Pastoraltheologie führen zu der Frage nach Sailers theologischen und spirituellen Quellen. Während die Ergänzungen, die sich gegen eine mechanische Glaubenspraxis wenden und das Gemüth betonen, klar der heraufziehenden Romantik angehören, ist die vernunftgemäße Menschenführung zunächst schwer einzuordnen. Offenbart Sailer hier ein Relikt der Aufklärungszeit, sozusagen die „wahre" Aufklärung, der er immer noch anhängt? Aber warum hatte er die Vernunft ausgerechnet 1789 nicht unter den Quellen der Pastoraltheologie genannt? Oder knüpft Sailer jetzt an einen Vernunftbegriff an, den er in seiner Ingolstädter und Dillinger Zeit zurückstellte oder zurückstellen musste?

Die dritte Auflage der *Vorlesungen* erschien, als sich die Wiederzulassung der Jesuiten im Jahr 1814 bereits am Horizont abzeichnete. Es soll hier der Versuch unternommen werden aufzuzeigen, dass Sailers Pastoraltheologie nur vor dem Hintergrund seiner ignatianischen Wurzeln zu verstehen ist und dass diese ein wesentliches Kontinuum in Sailers Leben bildeten.

2. Sailer und die Exerzitien des Ignatius[18]

Sailer erhielt in seiner Jugend bei den Jesuiten eine entscheidende Prägung und trat aus diesem Grund 1770 in das Noviziat der SJ in Landsberg ein. Wäre die Societas Jesu nicht 1773 aufgelöst worden, wäre Sailer wohl zeitlebens Mitglied dieses Ordens geblieben. Über seine Schulzeit im Jesuitenkolleg in München (1762-1770) schrieb Sailer im Jahr 1819[19]:

---

16 Ebd., 11.

17 Ebd.

18 Barbara Hallensleben, Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien. Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 14 (1995), 11-24.

19 Zuerst veröffentlicht in: Franz Joseph Waitzenegger (Hrsg.), Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, Landshut 1822.

„Der Sinn für Modestie, Scham und Züchtigkeit unter den Studirenden war damals so ausgezeichnet, daß viele das 18-20te Lebensjahr erreichten, ehe sich ihnen der Unterschied der Geschlechter ankündigte. Der Messer der Sittlichkeit war aber auch der Messer der Religiösität. Denn nicht nur wohnten sie, in Gegenwart all ihrer Lehrer, täglich dem öffentlichen Gottesdienste in stiller Andacht und mit geziemender Geberde bei, sondern die meisten Studirenden besuchten Abends in kleinen Abtheilungen zu 4 bis 5, aus eigenem Antriebe und nach Eingebung ihrer Privatandacht, mehrere Kirchen, und schloßen den Tag mit Gebet. Nach der Schule führten die Magister ihre Zöglinge jedesmal in die Jesuitenkirche, so wie die Schule selber mit einem Gebete geöffnet und mit einem Gebete geschlossen werden mußte. Der Religionsunterricht ward überdem nicht nur zu besonderen Stunden gehalten, sondern in die Erklärung der klassischen Schriften und alle anderen Schulhandlungen verwebet, und besonders durch das Bildniß der Religiösität, das in den Lehrern erglänzte, gar sehr verstärkt. Da die Studirenden an ihren Führern die Religion mit Augen sahen, so konnten sie den Unterricht von der Religion, dem sie aufhorchten, leicht verstehen. In diese Zeit fiel Sailers Jugend."[20]

Und über sein Noviziat schrieb Sailer:

„Im Herbste des Jahres 1770 trat er als Noviz in die Gesellschaft Jesu, und blieb bis zu ihrer Auflösung 1773 darin. ‚Ich habe, schrieb er an einen seiner Freunde, im Noviziate zu Landsberg ein fast paradiesisches Leben gelebt. Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen, und eine Andacht, die sich in diesem Doppelelemente beweget, dieß wahrhaft höhere Leben des Geistes war der Gewinn dieser Jahre.'"[21]

Sailer stand in seinen wichtigsten Entwicklungsjahren ganz unter dem Einfluss jesuitischer Erziehung, trat bewusst in das Noviziat ein und konnte nur durch die Auflösung des Ordens 1773 diesen Weg nicht weitergehen. Auch später hat sich Sailer nie von seiner Prägung durch diese Zeit distanziert.[22]

Neben der strengen Tagesordnung und der profilierten schulischen und kulturellen Bildung war die religiöse Praxis des Jesuitenordens vor allem durch ein Buch geprägt: das Exerzitienbuch des Ignatius.[23] Es ge-

20 SW, Bd. 39, 257-276, hier 264-265.

21 Ebd., 266.

22 „Was er als reifer Mann von der Gesellschaft Jesu dachte und denkt, hat er oft genug wiederholt: In der Entstehung des Ordens regte sich viel Göttliches, in der Ausbreitung viel Menschliches, in der Aufhebung Vieles, das weder göttlich noch menschlich war." Ebd.

23 Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien ^{8}1988 (hier wie üblich zitiert

hört über seine Bedeutung im Orden hinaus nach zu den „wichtigsten Grundlagen des abendländischen Christentums der Neuzeit" überhaupt (Karl Rahner).[24]

> „(...) Exerzitien sind (...) der, wenn auch in einer gewissen methodischen Weise, unternommene Versuch, in einer entscheidenden Lebenssituation vor Gott eine Entscheidung, eine ‚Wahl' zu treffen, die man letztlich aus den allgemeinen Prinzipien des Glaubens und der Lebensweisheit allein nicht adäquat ableiten kann, sondern in einer Art Logik existentieller Erkenntnis im Gebet von Gott und seiner Gnade allein empfängt."[25]

Sinn der Übungen ist es, das Ziel zu erreichen, zu dem der Mensch geschaffen ist: Gott zu dienen. Der Weg dorthin liegt in der Wahl, d.h. im bewussten Fällen und Befolgen einer Lebensentscheidung. Der Weg zur Entscheidungsfindung ist von Ignatius vorgegeben. In der Betrachtung der eigenen Sünden und dem „Aufdecken von Scheinidentitäten"[26] gelangt derjenige, der die Übungen macht, zu einem radikalen Perspektivenwechsel: „Die Frage, was ich für Christus tun soll, steht unter dem Vorzeichen der dankbaren Annahme dessen, was Christus im Voraus ‚für mich getan hat'."[27] Daran schließt sich die Lebensentscheidung („Wahl") an, die mittels biblischer Betrachtungen eingeleitet, in der Betrachtung der zwei Banner (EB 136-148) provoziert und anhand weiterer biblischer und anderer Betrachtungen (EB 161-163; 261-312) konkretisiert wird.

> „Darauf allein kommt es Ignatius an: daß der Mensch sich vor den ihn rufenden Herrn des ‚Reiches Christi' und der ‚zwei Banner' stelle und frage: Was soll ich tun?"[28]

Der Rahmen, den Ignatius dabei setzt, ist recht offen. Zwar soll der Entscheidungsprozess innerhalb von vier Wochen vor sich gehen, innerhalb dieser Zeit aber dem Wirken Gottes Raum gelassen werden. Im Prozess der Exerzitien spielt diese Gottunmittelbarkeit des Geschehens eine große Rolle:

> „Ignatius setzt voraus, dass Gott jedem Einzelnen ganz persönlich sagt, wo seine Wahl anzusetzen hat. Das ist eine erstaunliche

---

als EB mit der Nummer des entsprechenden Abschnittes).

24 Vgl. ebd., 9.

25 Karl Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: ders., Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers, bearb. v. Andreas R. Batlogg, Solothurn 2006 (Sämtliche Werke, hrsgg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Bd. 13), 37-265, hier 38.

26 Barbara Hallensleben, Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt a. M. 1994 (Frankfurter theologische Studien, Bd. 46), 304.

27 Ebd., 313.

28 Rahner, a.a.O., (Anm. 25), 39.

Voraussetzung."[29]

Diese Gottunmittelbarkeit spielt auch in Sailers Pastoraltheologie eine große Rolle. Aber kannte Sailer das Exerzitienbuch wirklich?

Sailer war mit den Exerzitien des hl. Ignatius sehr vertraut und schätzte diese außerordentlich.[30] Nach der Entlassung in Dillingen verfasste er während seiner zweiten „Brachzeit" (1794-1799) unter dem Titel *Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens*[31] eine auf zehn Tage verkürzte Version der Exerzitien, die unmittelbar nach der Übernahme einer erneuten Professur im Jahr 1800 erschien.[32] Dass Sailer sein Exerzitienbuch zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Landshut herausbrachte unterstreicht, wie wichtig ihm die ignatianische Spiritualität war und dass er sich nicht scheute, dies zu Beginn seiner Lehrtätigkeit zu dokumentieren. In der Einleitung schreibt er:

> „Uebrigens übergeb' ich dir auch diese Arbeit, und vorzüglich diese, nicht ohne Hoffnung, daß sie an dir und vielen Menschen ihre siegende Kraft beweisen werde. Denn ich bin nicht sowohl meinem Kopfe, als dem vortrefflichen L e i t f a d e n nachgegangen, den uns die Exercitia spiritualia S. Ignatii, Antverpiae MDCXXXV. hinterlassen, und an dem sich viele, viele Menschen, und unter diesen selbst X a v e r i u s, der nachmals so viel Großes im Reiche Gottes gestiftet hat, aus dem Labyrinthe des Verderbens herausgefunden haben.
>
> Ergreif diesen Leitfaden auch du, und geh ihm nach, er führt sicher; denn er führt zu dem Vater der Erbarmungen, und zunächst zu Dem, den der Vater gesandt hat – er führt zum ewigen Leben."[33]

Jede der Betrachtungen endet mit *Denksprüche*(n) *aus der heiligen Schrift* und einem Abschnitt: *Aus dem Buche der Nachfolge Christi*. Sailer

29 Ebd., 40. Vgl. Hallensleben, Pädagogik, a.a.O., (Anm. 22), 12.

30 Vgl. Georg Schwaiger, Johann Michael Sailers literarisches Werk und theologische Bedeutung, in: Konrad Baumgartner (Hrsg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 35), 325-342, hier 330. – Schwaiger weist ebd. auch darauf hin, dass auch Sailers Werk *Theorie des weisen Spottes. Neujahrsgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spötterinnen über die Dreieinigkeit* aus dem Jahr 1781 (SW, Bd. 40, 567-632) aus dem Geist der Exerzitien verfasst wurde.

31 Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens. Von J. M. Sailer, Professor an der churpfalzbaierischen Universität zu Landshut. Allein rechtmäßige Originalausgabe, Mannheim, Buchh. des Kath. Bürgerspitals; München, Lentner 1799.

32 Das Werk trägt zwar die Jahreszahl 1799, Sailer wird aber im Titel bereits als Professor in Landshut bezeichnet, obwohl die Universität erst im folgenden Jahr dorthin verlegt wurde. Sailer dürfte das Werk also unmittelbar nach seiner Berufung auf den Lehrstuhl in Druck gegeben haben, der sich dann bis zur Verlegung der Universität im Mai 1800 hinzog. Vgl. Schwaiger, a.a.O., 65-66.

33 SW, Bd. 26, 6.

verbindet also das Exerzitienbuch mit den für ihn wichtigsten spirituellen Quellen. Kann aber aus dem Exerzitienbuch eine Theologie entwickelt werden?

Exkurs: Theologie aus dem Exerzitienbuch bei Balthasar und Rahner

Die Theologie hat diese Frage eher gemieden und die Ansätze, bei Theologen des Jesuitenordens nach dem Einfluss der Exerzitien zu fragen, sind noch sehr zaghaft. Werner Löser, Jesuit und Lehrstuhlinhaber für Dogmatik in St. Georgen, hat 1989 in einem Aufsatz nach dem Einfluss des Exerzitienbuchs auf die Theologie Hans Urs von Balthasars gefragt.[34] Felix Genn, jetzt Bischof von Essen, hat einen ähnlichen Versuch unternommen.[35] Balthasar gab 1946 eine eigene Übersetzung der Exerzitien heraus und äußerte sich in verschiedenen Aufsätzen zu Motiven und Texten aus den Exerzitien. Theologiegeschichtlich sah er Ignatius im Bemühen um eine sachgerechte Vermittlung von Metaphysik und christlicher Theologie an entscheidender Stelle, „sofern Ignatius die Theologie und die Anthropologie wieder aus den Umklammerungen durch die Philosophie befreite, diese dabei aber nicht preisgab, sondern dem primär theologischen Gesamtbild einfügte."[36] Löser fasst Balthasars Theologie mit dem Begriff *analogia libertatis* zusammen. Balthasar habe eine Akzentverschiebung von der Frage des Seins (analogia entis) zur Frage der Freiheit vorgenommen. Dies greife, ohne es explizit zu nennen, die zentrale Bedeutung der *Wahl* in den Exerzitien auf und mache sie zur Grundlage der Theologie.

> „Analogia libertatis bezeichnet das Programm der umfassenden Neubearbeitung der gesamten christlichen Theologie (...). Die entscheidende Frage, vor die eine solche Theologie sich schließlich gestellt sieht, lautet: Wie ist es möglich, dass die menschliche Freiheit sich bis zur Möglichkeit einer Selbstverschließung gegen Gott auslebt und gleichzeitig Gott solche Wege des Menschen sowohl respektiert als auch rettend in sein Leben integriert? Von Balthasar hat zur Beantwortung dieser Frage eine trinitarische Kreuzestheologie ins Zentrum seines Werkes gestellt. Durch das Kreuz hindurch bleibt Gott angesichts des Dramas der Geschichte der Gott der barmherzigen und herrlichen Liebe. Diese Theologie beansprucht, eine erst durch das Evangelium konkret möglich gewordene Ontologie zu sein

34 Werner Löser, Die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio"18 (1989), 333-351.

35 Felix Genn, Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 34 (2005), 186-201.

36 Löser, a.a.O. ,(Anm. 34), 347-348.

(...). Wie sich in solch einer Ontologie die großen Themen der abendländischen Metaphysik verwandelt darstellen, zeigen die drei Teile der Trilogie: der erste thematisiert den Begriff der Schönheit, der zweite den der Freiheit, der dritte den der Wahrheit."[37]

Genn sieht in der *Trilogie* ebenfalls eine Entfaltung der Exerzitien. Die Herrlichkeit sei eine „gewaltige Entfaltung" des Abschnittes *Prinzip und Fundament* (EB 23). Dieser führe weiter zum „Drama der Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit", dem sich Balthasar im zweiten Band widme. Schließlich münde Balthasars Trilogie wie das Exerzitienbuch in die Frage der Liebe Gottes, die seine wahre Logik sei.[38]

Michael Sievernich ist unlängst in dieser Zeitschrift Rahners *ignatianische(r) Spiritualität und pastoraler Grundorientierung* nachgegangen.[39] Für ihn ist das Werk Rahners von der „Grunddynamik der ignatianischen Trias von Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission" bestimmt.[40] Zentral für Rahners Verständnis von Spiritualität sei, dass Gott „mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln kann", ein Gedanke, der auch die Grundlage der Exerzitien bilde.[41] Von daher erschließe sich auch Rahners Verständnis von Pastoraltheologie:

> „Die Exerzitienerfahrung der Gottunmittelbarkeit (EB 15) und des Trostes ohne vorausgehenden Grund (EB 330) bilden den spirituellen Brennpunkt seiner (Rahners) Pastoral. (...) Die Exerzitienerfahrung bildet auch das geheime Zentrum seiner denkerischen Bemühungen um die anthropologischen und theologischen Grundlagen solcher Erfahrungen."[42]

Dieses Verständnis münde bei Rahner in den Begriff der Mystagogie.

> „Will man auf den Punkt bringen, wie ignatianische Spiritualität mit ihrem Zentrum in der trostvollen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott mit der pastoralen und missionarischen Aufgabe zusammenhängen, dann bündeln sich alle genannten Dimensionen im pastoral-missionarischen Konzept der Mystagogie."[43]

Dabei gehe es Rahner um die Hinführung zur Gnade Gottes, die das „ausdrückliche oder implizite Gravitationszentrum" seiner Theologie bilde.[44]

---

37 Ebd., 351.
38 Genn, a.a.O., (Anm. 35), 196-198.
39 Michael Sievernich, Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung, in: Pastoraltheologische Informationen 24 (2004), 54-67.
40 Vgl. ebd., 60.
41 Vgl. ebd., 56.
42 Ebd., 61.
43 Ebd., 66.
44 Vgl. ebd., 66, 63.

Der Blick auf Balthasar und Rahner ermuntert dazu, auch in Sailers Pastoraltheologie nach den Spuren des Exerzitienbuchs zu suchen. Diese Fragestellung ist nicht neu, wurde aber bislang kaum erörtert.

3. Der Einfluss des Exerzitienbuchs auf die Pastoraltheologie Sailers

Sailer sieht Pastoraltheologie noch ganz als eine „‚Berufstheorie' des Priesters" (Josef Müller).[45] Dem entsprechend trägt der Hauptteil des dreibändigen Werkes die Überschrift *Der Seelsorger in den Functionen seines Amtes*.[46] Der gesamte erste Band der *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* besteht dabei nach der Einleitung aus einer Abhandlung mit dem Titel *Vom praktischen Schriftforschen*.

Vor vierzig Jahren erschien die bislang einzige wissenschaftliche Monographie zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. Es war die Habilitationsschrift des seit 1993 emeritierten Regensburger Pastoraltheologen Johann Hofmeier.[47] Darin hat der Autor den zweiten Teil der Pastoraltheologie (die Bde. 2 und 3) ausführlich dargestellt[48] und unter der Überschrift *Priesterbild und Priesterbildung* zu systematisieren versucht.[49] Hofmeier sieht bei Sailer vor allem heilsgeschichtliches Denken, das dieser nach der Überwindung des „rationalistisch bestimmten Denken(s) der Ausbildungszeit" angenommen habe: „Am klarsten entfaltet Sailer das heilsgeschichtliche Denken in den Anweisungen zum praktischen Schriftstudium."[50] Fraglich ist aber, ob Sailer wirklich im eigentliche Sinne heilsgeschichtlich denkt. Der Zielpunkt heilsgeschichtlichen Denkens, die Eschatologie, kommt bei Sailer, wie auch Hofmeier bemerkt, nicht vor;[51] und auch der für Sailer zentrale Begriff der Vereinigung mit Gott ist gerade nicht eschatologisch, sondern mystagogisch zu verstehen. Nicht die eschatologische Vereinigung des ganzen Menschengeschlechtes mit Gott, sondern Gottes gegenwärtiges Handeln im Einzelnen gilt Sailers ganzes Augenmerk. Das führt zu der Frage, ob es sich bei Sailer nicht tatsächlich eher um ein konsequent ignatianisches Denken handelt. Auch Hofmeier sieht im ersten Teil der Pastoraltheologie einen Niederschlag der Ausbildungszeit Sailers.

45 Josef Müller, „Heil für die Welt". Johann Michael Sailers Beitrag zur Weiterentwicklung einer theologischen Theorie der Pastoral, in: Lebendige Seelsorge 34 (1983), 273-279, hier 274.
46 Bde. 2 und 3.
47 Johann Hofmeier, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967.
48 Ebd., 21-155.
49 Ebd., 157-215.
50 Vgl. Hofmeier, a.a.O., (Anm. 47), 212.
51 Vgl. ebd., 213.

„Sailers erste schulische und religiöse Ausbildung lag in den Händen der Gesellschaft Jesu; sie beeinflußte ihn dadurch, daß eine strenge Tageordnung geübt wurde, an der Sailer Zeit seines Lebens festhielt, daß bei aller Ausprägung des Individuellen auf gemeinsame Erholung und auf das theologische und aszetische Gespräch Wert gelegt wurde, und schließlich dadurch, daß die ignatianische Meditation die Bibel zur Grundlage hat. Die ignatianischen Exerzitien, die Sailer nicht fremd blieben, schöpfen aus der hl. Schrift; die Zeit im Noviziat war einer Vertiefung in den Geist des neuen Testaments förderlich. Hier wurde der Grundstein zu Sailers bibeltheologischer Konzeption gelegt und die besondere Art des praktischen Bibelstudiums gepflegt, die sich um das Verständnis des Heilswortes und den Impuls für das tägliche Leben müht, auf Textanalyse und Texterklärung aber geringen Wert legt. Sailer hat die ignatianische Betrachtungsmethode frei und souverän abgewandelt, doch ist er bei dem Dreischritt geblieben, den diese kennzeichnet. Auf die Veranschaulichung des Inhaltes oder die Vergegenwärtigung des Ereignisses folgt die Durchdringung, die durch den Einsatz aller Seelenkräfte zum möglichst vollständigen Verständnis führen soll und die in der Konkretisierung der erkannten und erfaßten Wahrheit im Leben die praktische Anwendung findet."[52]

Hofmeier geht aber nicht der Frage nach, ob der Einfluss des Exerzitienbuchs weiter geht als nur bis zu den Anweisungen für das Schriftstudium. Dies gilt auch für Bertram Meiers Untersuchung zum Kirchenverständnis Sailers, in der er nur in einer Anmerkung auf die jesuitische Prägung Sailers zu sprechen kommt.[53] Der zuletzt in Freiburg lehrende Pastoraltheologe Josef Müller sah zwar, dass biblische Texte „den größten Einfluß" auf Sailers „Geistigkeit ausgeübt haben"[54], ohne allerdings der besonderen Art und Weise des „Schriftforschens" bei Sailer nachzugehen.

Die ganz auf das Individuum konzentrierte Pastoraltheologie und der immer präsente Gedanke der Unmittelbarkeit von Gott und Mensch lassen die Frage stellen, ob Sailer nicht viel mehr, als dies bisher geschehen ist, von der Theologie des ignatianischen Exerzitienbuchs zu verstehen ist. Einige Indizien dafür seien im Folgenden genannt.

52 Ebd., 207.

53 Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, Stuttgart u.a. 1990 (Münchener kirchenhistorische Studien, Bd. 4), hier 169, Anm. 295.

54 Müller, Theorie, a.a.O., (Anm. 45), 274.

3.1 „Entzweyung" und „Annäherung" als christozentrischer Prozess

In der ersten Woche der Exerzitien setzt sich der Exerzitant ganz mit dem auseinander, was ihn von Gott trennt. Ziel der Übung ist es, alles, wodurch diese Trennung entsteht, aus dem Weg zu räumen. Für Ignatius ist es ganz wesentlich, dass diese Übung intensiv gemacht wird und dass am Ende gegebenenfalls eine Lebensbeichte steht. Der für Sailer grundlegende Gedanke ist die „Entzweyung" von Gott und Mensch, die die Entzweyung der Menschen zur Folge hat.

> „Die Menschheit ist in ihrem ietzigen Stande, ist in unzähligen ihrer Glieder los von Gott, und fern von Gott, – böse und Elend."[55]

Gottes Heilshandeln besteht in der Aufhebung dieser „Entzweyung" durch eine „Annäherung"[56].

> „Das unsere besteht [...] darin, daß wir unaufhörlich an der Reinigung unserer Natur arbeiten [...]."[57]

Die Kirche ist für Sailer der „Menschenverein"[58] zur Lösung dieser Aufgabe. Im Anschluss an die zu seiner Zeit allmählich von der katholischen Theologie rezipierte Lehre der Ämter Christi versteht Sailer „die Vereinigung der Menschen unter sich und mit Gott" als Amt Christi, das von der Kirche und ihren Amtsträgern verwaltet wird. Dementsprechend ist die Pastoraltheologie die Wissenschaft von der Führung dieses Amtes.[59] Sailer zeigt hier ein ganz missionarisches Verständnis von Seelsorge. Alles Handeln ist zuallererst auf die Gottesbeziehung des einzelnen ausgerichtet. In der Verwaltung des Amtes spielt die Spendung der Sakramente nur eine subsidiäre Rolle. Nicht die Kirche und auch nicht die Hinführung des Einzelnen zur Kirche hat Sailer primär im Blick. Dem entspricht auch der sehr bemerkenswerte Aufbau des zweiten Bandes der Pastoraltheologie. An erster Stelle stehen für Sailer in der Verwaltung des Amtes Predigt, Katechese und Unterricht. Diese münden in die Spendung des Beichtsakramentes, dem dann der letzte Teil des zweiten Bandes gewidmet ist. Dieser Aufbau zeigt, dass Sailer in der Betonung der Predigt weniger von der Aufklärung als vielmehr von Ignatius beeinflusst ist. Der zweite Band der *Vorlesungen* folgt im Aufbau der ersten Exerzitienwoche, deren Ziel auch die (Lebens-) Beichte ist. Sailer geht es nicht um eine moralische Erziehung, sondern um das Hineinführen in eine persönliche Gottesbeziehung.

Auch der weitere Aufbau der Vorlesungen entspricht dem Exerzitienbuch.

---

55 SW, Bd. 16, 1.
56 Ebd., 2.
57 Ebd., 35.
58 „Der Menschenverein zur Lösung dieser heiligen Aufgabe ist die Kirche." Ebd., 2.
59 Vgl. ebd., 5.

Der dritte und letzte Band beginnt mit der Krankenseelsorge. Diese steht für Sailer weniger unter einem diakonischen Aspekt.

> „Wenn er als Christ am Krankenbette erscheinen soll, so wird er das ewige Leben in Christus ergriffen haben, und das ewige Leben im Geiste Christi darstellen müssen; denn das lebendige Christenthum ist ja selbst nichts Anderes, als das ewige Leben, in Christus ergriffen und im Geiste Christi dargestellt. (...) Die Krankenpflege (gemeint ist die Krankenseelsorge) (..) ist also nichts Geringeres, als: ‚Die Erweckung und die Stärkung des ewigen Lebens in den Kranken und Sterbenden durch die Einflüsse der Seelensorge.'"[60]

Das „Ergreifen" und „Darstellen" des ewigen Lebens spiegeln den weiteren Prozess der Exerzitien. In der zweiten Woche wählt sich derjenige, der die Übungen macht, einen Lebensstand oder entscheidet sich in einer Sache. Er „ergreift" Partei für das Banner Christi. In der Betrachtung der Passion (3. Woche) und der Auferstehungserzählungen (4. Woche) soll das Leben eine Prägung erfahren und die Entscheidung konkretisiert und so „dargestellt" werden. Die vierzehn Betrachtungen der Erscheinungen des Auferstandenen und der Himmelfahrt in der vierten Woche stellen das Ziel vor Augen: Freude über Christus zu empfinden (EB 221) und in der Begegnung mit ihm Trost zu erfahren (EB 224).

Dieser christozentrische Prozess spiegelt sich in Sailers Verständnis von Seelsorge:

> „Denn das ist das Eine Große in dem Seelensorger – Berufe: entweder sind die Glieder seiner Gemeine durch Buße und Glaube, durch Glaube und Liebe, durch Liebe und Zuversicht, schon zum vertrauten Umgange mit Christus, – zum Besitze des geistlichen, ewigen Lebens gebracht, oder nicht. Sind sie schon im Besitze des geistlichen, ewigen Lebens, so bedürfen sie nichts weiters, als durch den Einfluß der Seelensorge darin erhalten, gestärkt und befestiget zu werden; sind sie aber noch nicht im Besitze dieses ewigen Lebens, so concentrirt sich die ganze Seelensorge darin, daß in ihnen das Bedürfnis nach dem ewigen Leben geweckt, und das rege Bedürfnis befriediget werden möge."[61]

Dem entsprechend ist die Tröstung des Kranken durch die Ermutigung zur Begegnung mit dem auferstandenen Christus für Sailer zentraler Inhalt des Krankenbesuchs. Die Hoffnung lebt aus der Begegnung mit Christus selbst. Wo diese lebendig ist, hätte, so Sailer, der Seelsorger wenig Arbeit. Er könnte sich mit den Sätzen begnügen:

> „Lieber Bruder! Der Herr ist nahe: freue dich seiner und gehe ihm

60 SW, Bd. 18, 4-5.
61 Ebd., 5.

getrost entgegen."[62]

Sailer beschreibt ausführlich den Dienst des Seelsorgers bei dem Weg von der „Entzweyung" zur „Annäherung". Erst hieran schließen sich seine Ausführungen über die Liturgie[63], die Amtsführung im Allgemeinen[64] und die persönliche Lebensgestaltung[65] an. Diese ganz auf den Heilsweg des Einzelnen ausgerichtete Pastoral entspricht ganz dem Grundanliegen des Exerzitienbuchs. In einigen wenigen Aspekten soll dies hier noch genauer gezeigt werden.

3.2 Pastoraltheologie als „Seelensorge"

Bei Johann Michael Sailer zeigt sich der Einfluss des Exerzitienbuchs auch in der Rolle, die der Seelsorger den einzelnen Gläubigen gegenüber ausübt. Wie derjenige, der die Exerzitien gibt, ist er mehr Beobachter und Ratgeber in einem Prozess, den Gott selbst im Gläubigen anstößt. Der Seelsorger hilft dem Gläubigen, sich diesem Prozess zu öffnen, sich zu entscheiden, Gottes Willen zu dem eigenen zu machen und das Leben aus dieser Entscheidung zu gestalten. Das eigentliche liegt also nicht im Tun des Seelsorgers, sondern geschieht zwischen Gott und Mensch. Deshalb gibt es für Sailer eine dreifache Seelsorge:

> „Seelensorge ist aber dreifach; denn das Wort, Seelensorge, bezeichnet
>
> 1) die persönliche, die Selbstpflicht eines jeden Menschen für seine Seele (...) zu sorgen: Jeder sey sein Selbst-Seelensorger!
>
> Das Wort Seelensorge bezeichnet
>
> 2) die gemeinsame, die Nächstenpflicht eines Jeden, für das unsterbliche Heil andere zu sorgen: Jeder sey des Andern Seelensorger!
>
> Das Wort, Seelensorge, bezeichnet
>
> 3) die Amtspflicht der öffentlichen Personen, die von der Kirche bevollmächtigt und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen: Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise!"[66]

Das amtliche Tun tritt bei Sailer in den Hintergrund. Zentral ist dieses nur in der Spendung des Beichtsakramentes im Verlauf der „Selbst-Seelensorge". Die anderen Sakramente treten dem gegenüber deutlich

62 Ebd., 58.
63 Ebd., 68-216.
64 Ebd., 217-252.
65 Ebd., 256-376.
66 SW, Bd. 16, 6.

zurück. Selbst die Feier der Eucharistie ist für Sailer ganz in den christozentrischen Weg eingebunden. Die Mitfeier der Messe bedeutet für ihn,

> „sich mit Christus der höchsten Majestät zu opfern, und mit der höchsten Liebe zu vereinigen".[67]

Nicht der Empfang des Sakramentes steht hier im Mittelpunkt sondern das geistliche Mitgehen mit Christus.[68] Der Seelsorger begleitet bei Sailer die persönliche Christusbeziehung wie der Exerzitienmeister den Exerzitanen.

3.3 Die Quellen der Pastoraltheologie

Ein weiterer Hinweis auf ignatianisches Denken findet sich, wie oben bereits erwähnt, in Sailers kurzen Ausführungen über die Quellen der Pastoraltheologie. Diese sind für ihn:

> „1) Vernunft, denn der Seelensorger soll vernünftige Wesen vernünftig führen;
>
> 2) die heilige Schrift, denn er soll das Christenvolk nach dem Geiste des Christenthums bilden;
>
> 3) Kirchenordnung, denn er soll katholische Christen zu frommen, guten, seligen Wesen erziehen."[69]

Interessant ist die hier von Sailer vorgenommene Fokussierung des Vernunftbegriffs. Sailer versteht im Allgemeinen die Vernunft als die Fähigkeit, Gott „vernehmen", also wahrnehmen zu können. Erst eine Vernunft, die Gott vernimmt, ist für ihn Vernunft im eigentlichen Sinne.[70] In der Pastoraltheologie führt Sailer die Vernunft nicht als Quelle theologischer Erkenntnis an, sondern als Mittel der Menschenführung: „vernünftige Menschen vernünftig führen". Zunächst macht dies noch einmal deutlich, wie sehr für Sailer Pastoral im Kern Menschenführung ist. Dass dabei aber die Vernunft eine entscheidende Rolle spielt, ist ohne seinen ignatianischen Hintergrund nicht zu verstehen.

Im Exerzitienbuch kommt Ignatius gleich in der zweiten Anweisung (EB 2) auf die Vernunft zu sprechen. Er betont, der Exerzitienleiter müsse dem Exerzitanten die „Geschichte", d.h. eine zumeist der Bibel entnommene Begebenheit wahrheitsgetreu vorlegen, damit der Exerzitant mittels der Vernunft diese durchdenken (discurriendo) und Schlussfolgerungen ziehen könne (raciocinando). Das „Schlussfolgern aus Beziehungen in der

67 SW, Bd. 18, 124.

68 Hier liegt auch einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Sailer und Johann Baptist Hirscher. Hirscher kennt keine Christozentrik und betont in der Sakramententheologie ganz den Empfang des Sakramentes, vor allem die Kommunion.

69 SW, Bd. 16, 11.

70 Vgl. Meier, a.a.O., (Anm. 53), 59-68.

Geschichte selbst und aus Beziehungen der Geschichte zu mir" (Adolf Haas) ist für Ignatius der entscheidende Weg zur Erkenntnis über sich selbst und den eigenen Lebensweg.[71] Im Üben der Schriftbetrachtung gelangt die Vernunft zur Einsicht.

Sailer nennt die drei Quellen der Pastoraltheologie, ohne selbst den inneren Zusammenhang der drei Quellen zu erläutern. Das Verhältnis der beiden ersten Quellen erschließt sich aber von Ignatius her: Die methodisch klar umschriebene und auf die Vernunft aufbauende Schriftbetrachtung, der Sailer den ganzen ersten Band der Pastoraltheologie widmet, ist Quelle der Pastoraltheologie, indem der „Seelensorger" sich selbst und andere durch diese Methode zur Erkenntnis des Willens Gottes führt. Die dritte Quelle, die *Kirchenordnung*, steht bei Sailer in der gleichen Spannung zu den beiden ersten wie bei Ignatius. Das Befolgen der Kirchenordnung, das bei dem Ordensgründer unter dem Begriff des Gehorsams verhandelt wird, hat in der Geschichte des Jesuitenordens und seiner Theologie immer in Spannung zur Erfahrung der gottunmittelbaren Führung des Einzelnen im Prozess der Exerzitien gestanden. Ignatius versuchte diese Spannung aufzuheben, indem er anordnete, dem kirchlichen Oberen sei „anstelle Christi" zu folgen und „Vernunftgehorsam" zu leisten.[72] Dies tritt bei Sailer wohl nicht zuletzt wegen seiner Erfahrungen mit kirchlicher und staatlicher Obrigkeit in den Hintergrund. Die dritte Quelle taucht dementsprechend in seiner Pastoraltheologie kaum auf.

Sailer schließt sich in den drei Quellen und ihrer inneren Zuordnung ganz an Ignatius an. Seine Pastoraltheologie gründet nicht systematisch auf Vernunft und Offenbarung als korrespondierende Quellen, sondern beschreibt im Horizont der Kirchenordnung einen Weg der Menschenführung, auf dem letztlich Gott selbst im und am Menschen handelt und im besten Fall der Seelsorger überflüssig ist.

3.4 Ekklesiologie

Durch die Kirchenordnung ist bereits der ekklesiologische Bezugspunkt angesprochen, auf den noch näher einzugehen ist. Für Sailer ist die Kirche „der Menschenverein zur Lösung der heiligen Aufgabe" der Annäherung an Gott.[73] Die Ekklesiologie bleibt in der Pastoraltheologie und auch im Gesamtwerk Sailers subsidiär dem Glaubensweg des Einzelnen zugeordnet. Bertram Meier betont im Hinblick auf Sailer völlig zu Recht:

> „Die Kirche als Gesamtheit, verstanden als Subjekt der Seelsorge, bleibt in der Entfaltung der Pastoraltheologie unberücksichtigt." [74]

71 Ignatius, Geistliche Übungen, a.a.O., (Anm. 23), 135.
72 Vgl. hierzu: Hallensleben, Sendung, a.a O., (Anm. 26), 94-101.
73 SW, Bd. 16, 2.
74 Meier, a.a.O., (Anm. 53), 220.

Für Sailer ist Pastoraltheologie noch nicht eine ins praktische gewendete Ekklesiologie.[75] Die Kirche steht bei Sailer „zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung" (Bertram Meier). Gerade das Moment der Unmittelbarkeit war es, durch das sich Sailer die scharfe Kritik integralistischer Kreise zuzog. Klemens Maria Hofbauer hielt Sailer für „gefährlicher als Luther", weil er ein „Christentum ohne Form und äußeren Kult" anstrebe.[76]

Eine eher subsidiäre Rolle weist auch Ignatius in seinem Exerzitienbuch der Kirche zu. Die ekklesiologische Dimension holt er erst am Schluss des Exerzitienbuchs in den achtzehn Regeln *um das echte Gespür zu erhalten, das wir in der dienenden Kirche haben sollen* (EB 352-370) ein. Wenn auch sonst die Kirche im Denken des Basken eine große Rolle spielt – der Stellenwert des Gehorsams wurde schon angesprochen –, tritt ihre Bedeutung hier zurück. Für Ignatius bietet die Tradition der Kirche zahlreiche lobenswerte Hilfen zur Frömmigkeitspraxis (Regeln 1-9 und 11). Der kirchlichen Obrigkeit wird Gehorsam geschuldet, weil die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird (Regeln 10 und 13). An die Prediger der Kirche richtet Ignatius aber die deutliche Mahnung, in der theologischen Rede von Prädestination und Gnade höchste Vorsicht walten zu lassen, damit nicht „dabei die guten Werke und der freie Wille irgendwie Einbuße erleiden oder für nichts geachtet werden" (Regeln 14-17, hier 17).

Die Funktion der Kirche erhält durch das fehlende Insistieren auf dem Gehorsam bei Sailer sogar noch deutlicher einen subsidiären Charakter als dies bei Ignatius der Fall ist.

3.5 Glaubenspraxis

Die Pastoraltheologie ist als Leitfaden für den Seelsorger gedacht und spart dessen persönlicher Lebensgestaltung nicht aus. Sailer selbst hat Zeit seines Lebens die strenge klösterliche Tagesgestaltung beibehalten, die er im Internat und im Noviziat kennen gelernt hatte.[77] Dem Seelsorger legt er für die tägliche Praxis einiges nahe, was ganz dem inneren Weg der Exerzitien entspricht. Das im wahrsten Sinne des Wortes Entscheidende, aus dem alles andere sich ergibt, ist für ihn die tägliche Schriftbetrachtung. Das *praktische* Schriftforschen ist für Sailer die „Bildung" des „innersten Lebens"[78], es soll „den ganzen Menschen, Sinn und Herz, Vernunft und Willen" beschäftigen[79] und „geht auf Umwandlung

75 Vgl. ebd. 221.
76 Vgl. Meier, a.a.O., (Anm. 53), 45; Hubert Wolf (Hrsg.), Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren, Paderborn u.a. 2002 (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 2), 29-30.
77 Vgl. Schwaiger, a.a.O., (Anm. 1), 70.
78 SW, Bd. 16, 60.
79 Ebd., 61.

des ganzen, inneren Menschen aus"[80]. Nur ein Seelsorger, der sich so auf seinen Dienst vorbereitet, kann nach Sailer erfolgreich wirken.[81] Der Unterschied zum *gelehrten* Schriftforschen liegt für Sailer darin, dass das praktische Schriftforschen auf die „Bewegung des Willens" und auf die „That" zielt.[82] Dabei teilt er aller „tändelnden Empfindeley" eine klare Absage.[83]

> „So viel nur will ich sagen: Wer über das Göttliche, das den Inhalt und den Geist der Schrift ausmacht, nicht nachsinnet, dieses Nachsinnen sich nicht zum Geschäfte, und die erkannte Wahrheit nicht zur Nahrung der Seele macht, und diese Nahrung nicht in Fleisch und Blut, in ein Prinzipium des Guten verwandelt, der wird es im Christenthume nicht weit bringen."[84]

Sehr ausführlich geht Sailer auf die „Erfordernisse" des praktischen Schriftforschens ein.[85] Kernpunkte sind eine gute methodische Schulung, damit in einer Schriftstelle vieles „richtig und schnell" gesehen wird, eine gute innere Disposition [Herzensangelegenheit (2.), Besserungstrieb (3.), Wahrheitsliebe (4.)], das Bemühen um Objektivität [(ohne Vorurteile (5.), leidenschaftslos (6.)] und ausreichende Vorbildung [(Vorkenntnisse (7.), geordnete Einbildungskraft (8.), Lektüre guter Bücher (9.)]. Hinzu kommen eine geistliche Begleitung (10.) und eine große Breite an Fragestellungen, die an einen Text herangetragen werden (11.). Auch diese Erfordernisse laufen auf die Praxis hinaus: Erst das Tun des Willens Gottes lässt diesen verstehen.

> „Thue den schon klar erkannten Willen des Vaters, um die große Lehre des Sohnes da, wo sie dir noch dunkel ist, recht zu verstehen. Dies ist die Hermeneutik unseres Herrn: Wer den Willen Gottes thut, wird inne werden, ob Jesus aus Gott sey: wer dem gegebenen Lichte treu nachgeht, dem wird ein neues, höheres aufgehen."[86]

Die von Sailer genannten Erfordernisse sind eine Auslegung dessen, was Ignatius seinen Exerzitien unter der Überschrift „Prinzip und Fundament" voranstellt.

> „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihm Erfurcht zu erweisen und zu dienen, und damit seine Seele zu retten. Die anderen Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum

80 Ebd., 62.
81 Vgl. ebd., 61, Abschnitt 10.
82 Vgl. ebd., 62-63.
83 Vgl. ebd., 63.
84 Ebd., 66.
85 Ebd., 68-122.
86 Ebd., 122.

Menschen hin geschaffen, und zwar damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben so weit zu gebrauchen hat, als sie ihm auf sein Ziel hin helfen, und so weit lassen muß, als sie ihn daran hindern.

Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig zu verhalten in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist. (...) Einzig das sollen wir ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das hin wir geschaffen sind." (EB 23)

Sailer konkretisiert in den ersten sechs Erfordernissen diesen für Ignatius zentralen Text, wobei er auch die fünfte Anweisung des Exerzitienbuchs heranzieht, die sich auf die notwendigen Grundhaltungen des Exerzitanten bezieht: großmütiger Geist und Freiherzigkeit. Die weiteren Erfordernisse nehmen die Grundsituation der Exerzitien auf (intensive Schriftbetrachtung unter Anleitung eines Exerzitienmeisters), wobei die zweite und dritte Anweisung des Ignatius aufgegriffen werden. In seinen *Uebungen des Geistes* schreibt Sailer:

„Das B i l d des Wahren und Guten, das uns die Geschichte Jesu vormalet, hab' ich bisher (...) betrachtet: nun kommt es darauf an, daß mein inneres und Aeußeres diesem Bilde des Wahren und Guten je l ä n g e r je t r e u e r nachgebildet werde."[87]

Die von Sailer angesprochene „Hermeneutik" ist für seine Pastoraltheologie grundlegend. Die Praxis des erkannten Willens Gottes führt zum tieferen Verstehen des Glaubens. Daher ist für Sailer die Hinführung des Einzelnen zur Erkenntnis des Willens Gottes für sein eigenes Leben Kern allen seelsorglichen Handelns. Ebenso bezeichnet es Ignatius als Ziel der Exerzitien, „den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Ordnung des eigenen Lebens zum Heil der Seele" (EB 1).

3.6 Ein Gesamtverständnis von Pastoraltheologie

In dieser Sichtweise ist keimhaft eine Pastoraltheologie angelegt, die die Gemeinde ganz vom spirituellen Weg des Einzelnen her versteht, der zum „Seelensorger" des anderen wird.[88] Die Seelensorge dient dabei vor allem dem Ziel, dass der Einzelne sein Heil erreicht. Auch wenn Sailer in der dritten Auflage sein dreifaches Verständnis von Seelsorge nicht mehr im Einzelnen in seine Pastoraltheologie hineinträgt, so ist sie doch vor diesem Hintergrund zu lesen.

87 SW, Bd. 26, 277.

88 Vgl. auch Hofmeier, a.a.O., (Anm. 47), 20: „Es bahnt sich bei Sailer bereits eine Sicht von Pastoraltheologie an, die nicht mehr von der Person des Priesters, sondern von der umfassenden Wirklichkeit der Kirche ausgeht."

Mit seinem Gesamtverständnis hebt sich Sailer deutlich von der „Aufklärungspastoral" ab, wie sie zuerst in dem Entwurf von Franz Stephan Rautenstrauch zu finden war.[89]

> „Unter seiner Ein- und Auswirkung verwandelte sich das Fach von einer behördlichen Dienstanweisung für subalterne ‚Religionsdiener' in eine soteriologische-christologische begründete Bildungslehre für Geistliche."[90]

Aber auch gleichzeitigen[91] und ihm nachfolgenden Pastoraltheologien gegenüber bleibt Sailer originell. Johann Baptist Hirscher z.B. durchdenkt seine *Katechetik* und seine *Christliche Moral* von einem romantisch geprägten Reiches-Gottes-Begriff her, der die Christozentrik Sailers fremd bleibt.[92] Anton Graf hat bereits, wie die Systematiker Drey und Möhler, einen deutlich erkennbaren ekklesiologischen Ansatz in die Pastoraltheologie eingebracht.[93]

Vor 25 Jahren fragte Hans Schilling anlässlich des 150. Todestages nach der Aktualität von Sailers Pastoraltheologie. Er hielt dessen christologischen Ansatz, die biblische Orientierung priesterlichen Lebens und sein Verständnis von Liturgie für immer noch bedenkenswert.[94] Fünfundzwanzig Jahre danach ist dem vielleicht noch hinzuzufügen, dass der Glaubensweg des Einzelnen, wie er im Exerzitienbuch des Ignatius angestoßen und von Sailer beschrieben wird, für ein Gesamtverständnis von Pastoral zunehmend wichtig wird.

---

89 Vgl. Heinz Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: HPTh, Bd. 1, 40-83, hier 44-47.

90 Hans Schilling, Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailers heute noch aktuell?, in: Diakonia 13 (1982), 395-402.

91 Vgl. Schuster, a.a.O., (Anm. 89), 55.

92 Vgl. Norbert Köster, Der Fall Hirscher – Ein ‚Spätaufklärer' im Konflikt mit Rom?, Paderborn 2007, 25-30; 107-109.

93 Vgl. ebd., 143-144; Schuster, a.a.O., (Anm. 89), 56-58.

94 Vgl. Schilling, a.a.O., (Anm. 90), 397-402.

Leo Karrer

Bei Karl Rahner in die Schule gehen

Impulse für eine wirklichkeitsorientierte Theologie

Plädoyer für eine Theologie, die Gott und die Menschen im Sinn hat

I. Bei Rahner in die Schule gehen

Ihnen dürfte selbstverständlich bekannt sein, dass die Theologie Karl Rahners schon zu seinen Lebzeiten ein weltweites Echo ausgelöst hat. Inzwischen ist davon in der katholischen Theologie und darüber hinaus manches so selbstverständlich geworden bzw. inkulturiert worden, dass diese geistige Urheberschaft nicht mehr bewusst ist. Man bedenke rein quantitativ: Die Liste seiner Veröffentlichungen umfasst mehr als 4000 Publikationen. Die Buch- und Zeitschriftentitel über seine Theologie gehen ebenfalls in die Tausende. Wie soll man dem Werk dieses meines Erachtens hervorragendsten Theologen des letzten Jahrhunderts nun qualitativ gerecht werden?

Für die Einladung zu diesem Vortrag möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen. Es berührt mich immer wieder sehr tief, wenn die Rede auf Karl Rahner kommt. Die Erinnerungen an ihn verdichten sich für mich in den Worten „Denker" und „Mystiker". Gerade angesichts der Weite und Tiefe seines Werkes ist es unerlässlich, die Fragestellung für heute klar einzugrenzen. Welche wesentlichen Impulse gehen von Karl Rahner für die heutige theologische Grammatik und insbesondere für die Ästhetik der Praktischen Theologie aus? Dabei fokussiere ich die Fragestellung auf das Spannungsverhältnis zwischen Botschaft und Wirklichkeit. Natürlich kann ich der materialen Fülle der Aspekte und der inhaltlichen Differenziertheit von Karl Rahner zu unserem Thema niemals gerecht werden. Aber vielleicht schenken sich Impulse, wenn wir fragen, *wie* Karl Rahner Theologie betrieben hat, wenn wir uns in seiner Werkstatt des Denkens und im Raum seines Betens etwas umsehen. Dabei muss ich Sie um Verständnis bitten, wenn meine Ausführungen subjektiv und positioniert ausfallen. Die Herausforderung bleibt dann allerdings, gegenüber Argumenten und prüfenden Einschätzungen offen zu bleiben. Sonst hätten wir die Spuren der geistigen und geistlichen Haltung Rahners schon verlassen.

Bevor ich nun in medias res gehe, muss ich Sie enttäuschen. Es spricht zu Ihnen kein Rahner-Experte, so gerne ich es wäre. Zwar hat sich in meinem Leben das Glück zugespielt, in Münster Assistent von Karl Rahner (als Nachfolger von Kardinal Karl Lehmann) gewesen zu sein. Allerdings muss ich nüchtern eingestehen, dass ich damals – wohl aus mehreren Gründen – meine Rolle als Assistent nicht wirklich gefunden habe. Es spricht hier also jemand, der nur immer wieder neu dankbar dafür ist, bei Karl Rahner in die Schule gehen zu dürfen und dabei der Atmosphäre von Kraft und Diskretion seines Denkens begegnet.

II. Theologie in der Spannung zwischen Botschaft und gesellschaftlichen Realitäten (seit dem II. Vatikanischen Konzil)

Wenn nicht alles täuscht, dann darf man wohl sagen, dass wir nicht nur eine synchrone Vielfalt in der Theologie feststellen, sondern auch einen diachronen Pluralismus. Wie ist das zu erklären?

1. Aufklärung?

Noch gibt es die vom II. Vatikanischen Konzil unmittelbar inspirierten Theologen und Theologinnen, die im Gefolge der 68er-Generation gleichsam die kirchliche Variante einer gesellschaftskritischen *Aufklärung* mit Sturm und Drang (Vatikanum II: Aggiornamento) miterlebt und mitgetragen haben. Es war eine Zeit des boomenden Bildungskatholizismus. Christentum und Kirche wurden unter gesellschaftlichen Bedingungen mit Interesse thematisiert; man diskutierte auch engagiert Fragen der kirchlichen Strukturen und befand sich in der Naherwartung auf einen Reformdurchbruch. Basisgemeinden, Befreiungstheologie und feministische Theologie, das Erwachen der Laien und Laiinen (Synodengeschehen in den 70er-Jahren) und die Differenzierung der pastoralen Dienste und gemeindlichen Profile usw. sind nur einige Stichworte, die diesen Umbruch als Durchbruch markieren. Nach den synodalen Aufbrüchen in den deutschsprachigen Ländern begann die zunehmende Ernüchterung angesichts der Verzögerung der konziliaren Naherwartungen. Die Kirche erwies sich zusehends als „im Sprung gehemmt" (Weihbischof Helmut Krätzl).

2. Romantik?

Dieser so genannten „Aufklärungsphase" folgte seit Ende der 70er- und Anfang der 80er-Jahre so etwas wie eine „Romantik" sowohl im gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich: die Wendung weg von gesellschaftspolitischen Visionen und Kritik an den Institutionen hin zur

Befindlichkeit und Ermächtigung des Subjekts mit der Tendenz zur starken Selbstthematisierung. Es ist eine Phase, in der die Fragen nach den Grundlagen und dem Ganzen der Theologie sich eher wieder verlieren und auf die Probleme der einzelnen theologischen Disziplinen verlagern. Die Fragen splittern sich in die *quaestiones disputatae* vieler Teilaspekte auf. Die Lust auf theologische Summen verliert sich allmählich.

Es ist verständlich, dass die Traditionsabbrüche, die Komplexität und Unübersichtlichkeit des Lebens trotz allem technischen Fortschritt der Kommunikation viele Ängste im Subjekt und so genannte fundamentalistische Reaktionen auslösten. Die leicht übersehene Tendenz dabei ist, dass das Subjekt vielfach überfordert wird. Angesichts der Arbeitslosigkeit und der Probleme im Gesundheitswesen und nicht zuletzt des steten Zwangs zur Entscheidung und Wahl aus vielen Möglichkeiten überlässt das System die Problemlösung vielfach dem einzelnen Subjekt. Dieses ist dann notgedrungen überfordert. Auch in der Kirche stauen sich viele Probleme an, ohne dass die Entscheidungsträger die systembedingten Fragen in die Hand nehmen. So wird in den einzelnen Seelsorgern und Seelsorgerinnen vor Ort ein Spagat zwischen Leben und kirchlichem System zugemutet. Die fortschrittseuphorische Hochstimmung der späten 60er- und frühen 70er-Jahre hat sich in eine gegenteilige Stimmung der Ernüchterung und Enttäuschung gewandelt, eine Wende weg von den Visionen hin zur Pragmatik konkreter Problemlösung.

3. Biedermeier?

Wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns in einer neuen Phase, die zum Teil an Elemente der „Biedermeier"-Epoche erinnert: Restauration, Rückzug in den privaten Bereich und in anonyme „Kommunikationswege" (Internet, etc.), schnelle punktuelle Problemlösung und wenig Lust auf große konzeptionell Entwürfe und Visionen, Selbstthematisierung (zum Teil in der wehleidigen Rolle des Opfers) und – auch im kirchlichen Bereich – Rückzug in die Pflege des eigenen Gärtchens, wo es noch „für mich stimmt". Man gestaltet subjektive und oft selbstbezogene „Lebenswelten" und Spiritualitäten. Kennwort dafür ist „Ästhetizismus" (im Sinne eines Stylings von schnell befriedigter Erlebnisfähigkeit). Es genügt das erfahrungsintensive, wenn auch meist kleine Glück. Statt des intellektuellen Diskurses belieben mehr erlebnishafte Events, Symbole und Zugehörigkeiten (Gemeinschaft) sowie assoziative Metaphern, Ikonen und Allegorien („Leben ist für mich *wie*..."). Es entsteht der Eindruck, dass man weniger über grundsätzlich bedeutsame Fragen („Wahrheit") streitet und noch viel weniger sich – eventuell in solidarischen Formen – für anstehende Veränderungen einsetzt. Aber man erwartet sie doch.

Organisationen oder Institutionen sind funktionale Instrumente, aber

kaum Identifikationsgrößen, für deren Glaubwürdigkeit man sich „politisch" einsetzt. Sehr viel Gewicht wird auf funktionale Kompetenz gelegt (Supervision, Management, Organisationsberatung, Kundenorientierung, etc.) – Hier geht es um das Verhältnis zur Wirklichkeit der Theologie. Zieht man sich in sein theologisches Stübchen zurück ohne zu merken, dass das Dach des Hauses abgedeckt wird? Eine historisierende Theologie scheint nur Modelle der Vergangenheit für die Zukunft kopieren zu wollen. Und eine systematisierende Theologie erweckt zuweilen den Eindruck, als würde es sich um die Ergebnisse der Exegese nicht kümmern. Angesichts christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Fragestellungen zieht man sich in eine theologische Metaphorologie zurück, will alles symbolisch und ikonenhaft überhöhen und zementiert das herkömmliche System und seine Doktrin. Die Theologie gerät in Gefahr, Gebrauchstheologie für die kirchliche Leitung zu werden. – Die Theologie muss aber ihren Weg in und mit der Kirche verantwortlich gehen, d. h. ihre Aufgabe realitätsbezogen und botschaftsbezogen wahrnehmen. Diese Spannung bleibt der Theologie nicht erspart, wenn sie sich nicht von der Realität zurückziehen noch sich in ihr verlieren oder dort aufgehen will.

Was können wir in dieser Situation und für diese Problemstellung von Karl Rahner lernen? Sicher würde er sagen: Kopiert mich nicht. Ihr müsst selber gehen. Und für diese Schrittversuche um Spannungsfeld zwischen Botschaft und Realität sind bei ihm – auf ein Risiko hin – wichtige Impulse zu gewinnen.

III. Der Wirklichkeit und dem „Hören des Wortes" verpflichtet

Berühmt geworden ist das Bild von Karl Rahner, das ihn mit der Geste des Hörens auf der Würzburger Synode zeigt: die Hand an die Ohrmuschel gelegt. Es zeigt ihn mit konzentrierter Aufmerksamkeit und markiert geistige Präsenz. Dieses Foto empfinde ich wie ein Symbol für seine Theologie und seine grundlegend pastorale Geisteshaltung.

1. Theologie als hellhörige Seelsorge (Wirklichkeit als Ort der Theologie)

Er hatte nicht nur eine untrügliche Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit – im Alltag oft bis ins letzte Detail eines Journals hinein – sondern auch eine wache Hellhörigkeit für die Fragen der Menschen und ihrer Zeit. Keine Frage wurde mit einem Tabu belegt. Letztlich waren es konkrete Fragen, von denen er sich herausfordern ließ. Das führt in die Weite des Lebens und zu den strapazierten Köpfen und wunden Herzen der Menschen. So sagte er von sich: „Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen." Rahners Gesamtwerk kennt

nur wenige zusammenfassende systematische Lehrbücher, auch wenn natürlich sein Grundansatz jeweils zum Tragen kommt. So gibt es kaum eine theologische Problemstellung oder Frage im kirchlichen oder auch im gesellschaftlichen Bereich, die Rahners Denken nicht herausgefordert oder angeregt hätten. Sie sind im Blickwinkel seiner Theologie durchdacht und auf weiterführende Aspekte hin befragt worden. Ob es um die Gottesfrage oder des Verständnis des Menschen ging, um Jesus Christus, um Kirche, Geschichte, die letzten Fragen des Menschen, um den universalen Heilswillen Gottes, um das Verhältnis der Kirche zur Welt oder der Theologie zur Philosophie und der Welt der Wissenschaften, um die Sakramente, um Mission und die Religionen, um die Ökumene und christliches Handeln im Alltag, um die Befreiungstheologie, …:Es ist stets ein persönlicher Gewinn, sich von ihm anregen und inspirieren zu lassen. Nichts umsonst hat er der Praktischen Theologie unverzichtbare und weiterführende Impulse gegeben.

Die Geste des Hörens und Zuhörens meint letztlich die wache innere Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit mit all ihren Realitäten, die es theologisch zu deuten und zu bedenken gilt.

2. Theologie: Denkende Vernunft im Horizont des „namenlosen Geheimnisses“

Rahner öffnete seine Augen und Ohren nicht nur der Weite der Wirklichkeit. Er setzte sich auch ihrer Tiefe aus. Er war für das Wahrnehmen von Realität und für das sie verarbeitende Denken – und beides gehört zusammen – äußerst begabt. Man konnte ihm beim bohrenden Denken fast zusehen. Daran allein kann aber seine Wirkung nicht gelegen haben. – Ein entscheidender Beitrag war ohne Zweifel sein Bemühen, die Frage nach Gott bzw. nach dem Sinn des Daseins vom Menschen her anzugehen, nicht zuerst von einer traditionalistischen Doktrin her. Die Tradition der Kirche kannte er zwar sehr profund. Er war zutiefst bedrängt von der seelsorglichen Frage nach der Offenheit des Menschen für Gott und die Erfahrung seiner Gnade, seiner Liebe, die in Jesus Christus den Menschen nahe gekommen ist. In diesem Glauben wird uns Menschen eröffnet, dass der Mensch durch die größere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern sich öffnen und zu sich selbst finden kann. Gott bleibt zwar namenloses Geheimnis. Er wird nicht kurzschlüssig mit der Realität identifiziert und damit verraten (Thomas Ruster). Aber Gott schenkt sich dem Menschen als innerste Mitte des Daseins. Insofern ist die „objektive“ Botschaft des Evangeliums die „subjektivste“ Tiefe im Menschen. Theologie, die bis an den Rand des Denkens zu gehen wagt, wird so eine Ermutigung zur Hoffnung inmitten der widersprüchlichen Realität des Lebens.

Theologie ist für Karl Rahner kein *l'art pour l'art*, wie er des Öfteren

betont. Vielmehr geht es ihm beim Denken und bei der wissenschaftlichen Askese darum zu verstehen und zu vermitteln, wie der Mensch durch das Handeln Gottes zum Hörer des Wortes werden kann und in diesem Geschehen Heil erfährt. Schon in dieser Grundfrage kreisen alle Überlegungen um ein gnaden-theologisches Anliegen. Ich möchte von einem soteriologischen Eros oder Grundakkord sprechen.

Dies möchte ich verdeutlichen, bevor ich auf die Anregungen für die Theologie, insbesondere für die Praktische Theologie zurückkomme.

3. Der Mensch als Ort, wo die Frage nach Gott emergiert

Sie wissen so gut wie ich, dass sich mit dem Namen Rahners die so genannte „anthropologische Wende" verbindet, leider immer noch fälschlicherweise als „Anthropozentrismus" apostrophiert. – Hier muss ich gestehen, dass ich persönlich am stärksten von Rahners sozusagen „spirituellen" Publikationen beeindruckt bin, wie z.B. über das Beten, aber auch von solchen über das Geheimnis und über die Einheit von Menschen- und Gottesliebe.[1] Wenn Gott die innerste Mitte des menschlichen Daseins ist, dann wertet das den Menschen im wörtlichen Sinne des Wortes auf. Jede Begegnung mit dem Nächsten ist demzufolge wurzelhaft Gottesbegegnung. Oder anders ausgedrückt: Jede Menschen- und Weltbegegnung ist Ort, Weg und Medium der ursprünglichen und ungegenständlichen Gotteserfahrung. – Nächstenliebe ist somit Akt der Gottesliebe. Mit einfachen Worten: Die Liebe folgt nicht einfach konsekutiv aus dem Glauben; sie ist konstitutiv für den Glauben. – Ich bin immer wieder neu erschüttert ob der Tiefe und konsequenten Radikalität dieses Lebenszugangs. Er verweist auf den letzten Ernst der Liebe und unseres Daseins. Was bedeutet dies für meinen konkreten Alltag und für die Wachheit der Christinnen und Christen in einer an Leiden, Sehnsucht und Chancen reichen Welt? Was bedeutet dies für eine Kirche, die so viel Kraft für Orthodoxie vergeudet, und für eine Theologie, die so beflissen viel Energie für kognitive Wissenschaftlichkeit aufwendet?

Insgesamt darf man im Gefolge von Rahner – vielleicht gewagt – formulieren: dass der Mensch das Wesen ist, der Ort, wo Gott ankommt und wohnt. – Schon in seinen fundamentalen Werken wie „Geist in Welt" (1939) und „Hörer des Wortes" (1941) geht es ja um die denkerische Verarbeitung, dass der christliche Glaube auf kein willkürliches oder beliebig von außen kommendes Geschehen zu beziehen ist, sondern der menschlichen Geistigkeit entsprechend zu begründen ist. In dieser religionsphilosophischen Grundlegung ist die Anthropologie sichtbar. Der Mensch ist in der Erkenntnis sich selbst gegebenes und aufgetragenes

1 Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ²1968, 277-298.

Subjekt. Der Mensch ist zwar in seiner Struktur als „endlicher Geist" begrenzt, aber gerade darin für die unbegrenzte Weite des Seins mit allen möglichen Wirklichkeiten als erkennendes Subjekt geöffnet. Karl Rahner spricht in diesem Zusammenhang von „transzendentaler Erfahrung". Diese Anthropologie impliziert die Offenheit des Menschen für das göttliche Geheimnis. In diesem Kontext ist an das Theologumenon vom „übernatürlichen Existenzial" als Berufung des Menschen zum Leben in Gott bzw. als Bedingung der Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes zu erinnern.[2] Diese grundsätzliche Offenheit ist (auf unthematische Weise) in allem Erkennen und in allen Selbsterfahrungen des Menschen mitvollzogen. Damit sind die Bedingungen und Voraussetzungen für das Hören und für das verstehende Annehmen der christlichen Botschaft angesprochen. So gehören Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit unverzichtbar selbst zum Verstehen des Menschen und zur Vermittlung des Heils.[3] (In die Diktion dieses Ansatzes ist zu sagen, dass die transzendentale Dimension und die kategorialen Momente innerlichst zusammengehören.) Natürlich sind damit schon viele Fragen angesprochen, auf die wir genauere Antwort hätten, z.B. das Naturverständnis und insbesondere die Autonomie des Subjekts, das zwar frei aber nicht autark ist. Worauf es mir aber hier ankommt, ist der Hinweis, dass der christliche Glaube die konkreten gesellschaftlichen, kontextuellen und biographischen Bedingungen des Lebens meint, Theologie sich somit nicht supranaturalistisch noch fundamentalistisch aus der Affäre ziehen kann. In der Schule Karl Rahners heißt dies: Theologie kann gar nicht anders als wirklichkeitsbezogen und realitätsoffen sein. Aber gerade diese Realität ist der Ort, in den hinein die Frage nach Gott geerdet ist, oder: wo die „Gotteskompetenz aller Menschen"[4] emergiert und ans Licht der Erkenntnis drängt.

4. Menschliche Empfänglichkeit für Gott

Der anthropologische Ansatz von Rahner bleibt nicht anthropozentrisch stecken. Sein Denken kreist um Gnade und die Frage, wie sie zu denken sei im Blick auf den angedeuteten anthropologischen Ansatz. Die Gnadentheologie Rahners ist mit der soteriologischen Grunddimension entscheidend verflochten. Der Mensch als Hörer des Wortes ist Ereignis der freien und vergebenden Selbstmitteilung Gottes. Dies ist keine gleichsam von außen herangetragene Benachrichtigung über Gott, sondern radikale (= wurzelhafte) Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, auch wenn Gott absolutes Geheimnis bleibt, das sich nicht kognitiv enträtseln lässt. Dass in dieser Selbstmitteilung Gott Gabe und Geber ist, bedeutet,

2 Vgl. Ignacy Bokwa, Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodelle der Theologie Karl Rahners, in: Roman A. Siebenrock (Hrsg.), Karl Rahner in der Diskussion, Innsbruck 2001, 33.

3 Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 322.

4 Bernhard Nitsche, Gott als Menschheitsthema?, in: Zur Debatte 34 (3/2004, 4).

dass er sich als er selber gibt und erweist. Er selbst ist Gnade. Darin erfährt der Mensch sein Heil. (Auch hier haben Gegner befürchtet, er löse damit die Gnade Gottes auf.)

Die Hoffnung auf die Gnade als Selbstmitteilung Gottes hat nun einerseits ihren Grund in der „transzendentalen" Empfänglichkeit im Menschen und andererseits im heilsgeschichtlichen kategorialen Anruf an sie, das heißt „in dem Heilsangebot durch Christus und in der Erfahrung (...), daß sich solche Hoffnung schon realisiert hat in der Auferstehung Jesu".[5] Berührend finde ich nach wie vor seine einschlägigen Überlegungen zur „Glaubensbegründung heute"[6]: „Wen sieht der Christ in diesem Jesus? (...) Die Geschichte der Christenheit (...) sieht einen Menschen, der liebt und bis in den Tod treu ist, dessen ganzes Menschsein im Reden und Tun offen steht auf das Geheimnis, das er selbst Vater nennt und dem er sich auch noch im völligen Scheitern vertrauend übergibt. Der finstere Abgrund seines Lebens sind für diesen Jesus die bergenden Hände des Vaters (...) Die Christenheit ist also überzeugt, dass wir uns trotz aller sonstigen skeptisch machenden Erfahrung mit Menschen einlassen und verlassen dürfen. Jesu Jünger (...) erfahren, dass er auferstanden ist", endgültig gerettet in Gott.

Natürlich springen Ihnen auch hier die weiteren Fragen nur so in die Augen wie z.B. die trinitarischen oder christologischen Implikationen und die Fragen um die kategoriale Vermittlung usw., denen leider in diesem Zusammenhang nicht jene Aufmerksamkeit geschenkt werden kann, die sie verdienten. Wichtig war nur, im anthropologischen Ansatz sowie in der Gotteslehre die innere Verschränkung anzudeuten. Damit sind im systematischen Konzept von Karl Rahner die beiden elementaren Konstruktionsprodukte der Theologie enthalten: ihre Wirklichkeitsbezogenheit und ihre Botschaftsbezogenheit. Beide Pole definieren zusammen nur eine „gesunde" Theologie.

5. Universalität des Heils und Kirche: Katholizität, die alle Menschen meint

Mit Herbert Vorgrimler, dem hervorragenden Kenner und Interpreten Karl Rahners, sind bezüglich der Bemühungen Rahners um das Thema „Kirche" drei Aspekte zu unterscheiden: die dogmatische Wesensschau, dann das Verhältnis der Kirche zur Welt und hierauf praktisch-theologische Aspekte im Blick der Fragen und Belastungen für den Einzelnen in und zur Kirche.[7] Uns beschäftigt der erste Aspekt. Die Erfahrung

5 Karl Rahner, in: ders.; Herders Theologisches Taschenlexikon 3, Freiburg i. Br. 1972, 265.
6 Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 32.
7 Karl Rahner, Gotteserfahrung im Leben und Denken, Darmstadt 2004, 223.

Gottes als Heilszusage ist nur dann zu vermitteln, wenn diese sich in der Wirklichkeit der Menschen selbst zu erkennen gibt. Das ergibt sich schon aus dem bisher Gesagten. Welche Rolle spielt dann die Kirche, wenn sie „die geschichtliche Greifbarkeit der Gnade ist, in der Gott sich selbst mitteilt"?[8] – Eine der Großtaten des Konzils waren damals (auch für uns subjektiv) die Aussagen über den allgemeinen Heilswillen Gottes (*lumen gentium* 3, 9, 16; *nostra aetate* 1; *ad gentes* 7; *gaudium et spes* 22), auch wenn die Sprache für unser heutiges Gefühl pathetisch ist und der Text von Metaphern nur so strotzt. Dass Rahner diese Konzilstexte explizit beeinflusst hat, ist anscheinend nur zu vermuten.[9] In der Sache selbst hat er Weichen gestellt, ja die Lehre vom „allgemeinen Heilswillen Gottes" gehört zur „theologischen Grundstruktur im Denken Rahners".[10] Einige Jahre nach dem Konzil schreibt Karl Rahner ein klares Plädoyer: „Gott hat uns (in Jesus Christus und seiner erfahrenen Gnade) ermächtigt und verpflichtet, für alle Menschen, die wir lieben müssen (...), und so für uns selbst das endgültige Heil zu hoffen. Damit ist der Heilswille Gottes zu bejahen, der und wie er in diesem Akt der Hoffnung gegeben ist (...)".[11] In diesem Zusammenhang ist an den zum Teil missverstandenen oder mehrdeutigen Begriff des „anonymen Christen" zu erinnern.[12] Das bringt natürlich Irritationen zu Worten wie „(...) außerhalb der Kirche kein Heil" oder „allein seligmachende Kirche".

Vor diesem Hintergrund mag nicht erstaunen, dass Rahner dem Christlichen im umfassenden Sinn einen Vorrang einräumt, ohne damit die Kirchlichkeit zu entwerten.[13] Im „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976) heißt der Titel des siebten Gangs „Christentum als Kirche". Er betont, dass die Sozialform der Kirche bzw. die Lehre von der Kirche „nicht den Kern der letzten Wahrheit des Christentums" ausmacht.[14] „Wenn wir dies bedenken, dann sind die Ekklesiologie und das Kirchenbewußtsein auch des orthodoxen eindeutig katholischen Christen nicht der tragende Grund und das Fundament des Christentums. Jesus Christus, der Glaube, die Liebe, das Sich-Anvertrauen an die Finsternis des Daseins in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein im Vertrauen und im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen – das sind die zentralen Wirklichkeiten eines Christen".[15] Für unsere Rechenschaft zu unterstrei-

8 Karl Lehmann, Karl Rahner als Interpret des Katholischen, in: Zur Debatte 34, 3/2004, 2.
9 Vgl. Herbert Vorgrimler, a.a.O., 87; siehe auch Werner Schreer, Der Begriff des Glaubens, Frankfurt a. M. 1992, 636.
10 Karl Lehmann, a.a.O., 4.
11 In: Karl Rahner (Hrsg.), Herders Theologisches Taschenlexikon 3, Freiburg i. Br. 1972, 270f.
12 Herbert Vorgrimler, a.a.O., 182.
13 Karl Lehmann, a.a.O., 3.
14 A.a.O., 315.
15 A.a.O., 315.

chen ist damit, dass die Kirche sozusagen in die Spannung zwischen zwei unzertrennbaren Polen ihren Weg geht, einerseits in Hinordnung zur Christologie und andererseits in Hinordnung zur Welt, zur Wirklichkeit. Darin konstituiert sich ihre Sakramentalität. „Die Kirche ist als die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit als Heilsfrucht, die nicht mehr zerstört werden kann, und als Heilsmittel, durch das Gott auch in der Dimension des Gesellschaftlichen greifbar sein Heil den einzelnen anbietet, das Grundsakrament. Das will ich sagen: Sie ist ein *Zeichen*, nicht einfach das Heil selber (...). In Jesus Christus und in seiner Präsenz, eben der Kirche, sagt sich Gott der Menschheit so zu, dass diese Zusage endgültig durch die Gnadentat Gottes verbunden bleibt mit der Annahme dieser Zusage von Seiten der Freiheitsgeschichte der Welt".[16] Um es nochmals zu wiederholen: Gott und Mensch, Wirklichkeit und Botschaft gehören zusammen. – Natürlich springen die Fragen in ökumenischer Hinsicht oder das Verhältnis zu anderen Religionen und auch Probleme der Sozialform der Kirche und ihrer Ämter usw. in die Augen. Rahner hat dazu Profundes und Kreatives zu sagen. In diesem Moment geht es darum, zu sagen, dass von Karl Rahners Theologie entscheidende Aspekte zur Theologie und für die praktisch-theologische Theoriebildung vorgegeben sind. In einer Kurzformel: Der Weinberg Gottes ist für die Theologie die Welt, sind die Menschen. Vom christlichen Zeugnis der Kirche her gewinnt die Theologie ihre Seele. Mit anderen Worten: Gott will seine Verheißung nicht an den Menschen und ihrer Welt vorbei wahr machen, sondern durch sie hindurch. Und mit dem Blick auf den Karfreitag muss alle theologische Bemühung davon ausgehen, dass der Glaube nicht einfach die Lösung all unserer Probleme und die Erlösung vom Leiden ist, sondern der Mut, im Vertrauen auf den mit seiner Liebe zuvorgekommene Gott dennoch unterwegs zu bleiben. Das will heißen: sich der Realität zu stellen, ohne in ihr aufzugehen noch in ihr sich zu verlieren oder ihren Banalitäten zu erliegen. Das hat meines Erachtens ungeheure Konsequenzen für die Art und Weise, wie wir Theologie gestalten und generieren, für die Zeitgenossenschaft mit den heutigen Menschen und dem, was wir die Moderne, die Postmoderne oder gar schon die Post-Postmoderne nennen mögen.

16 A.a.O., 397.

IV. Rahners Inspiration der (Praktischen) Theologie

1. Die Theologie auf der Suche nach ihrer Identität (Einheit)

Bevor wieder Bezug auf die Anregungen von Karl Rahner genommen wird, sei ein knapper Blick auf die Situation der theologischen Wissenschaft genommen, deren konkrete Organisation doch durch die Zersplitterung in eine Vielzahl von Einzeldisziplinen gekennzeichnet ist. – Um es positiv zu formulieren: Die Kirche und mit ihr die Theologie müssen sich um ihrer Aufgabe willen der biblischen und geschichtlichen Herkunft stellen. Ohne wissenschaftliche Exegese und historische Traditionsvergewisserung fehlte der Theologie die Basis. Ebenso wenig verzichtbar sind die systematischen Fächer, in denen es um die inhaltliche Einsicht und die normative bzw. ethische Vergewisserung der Theologie im Horizont der jeweiligen Zeit geht. Aber die Theologie bliebe ebenfalls verstümmelt, wenn sie nicht auch die Dimension des Handelns auf Zukunft hin als ihre ureigene Aufgabe vertreten würde, was die Praktische Theologie versucht.

In meiner Studienzeit galt die Dogmatik als die Königin der theologischen Disziplinen. Die Exegese und die Geschichte waren lange Zeit die Dienerinnen der offiziellen Doktrin und Material für deren systematische Ausbeute. Sie hatten der Dogmatik die *dicta probantia* zu liefern. Heute kann keine Systematik ernst genommen werden, die dem Befund der Exegese nicht Rechung tragen würde. Die Praktische Theologie hingegen wird noch immer als die Anwendung der theologischen Inhalte verstanden. Dass sie sich als Theorie christlichen bzw. kirchlichen Handelns versteht, hat sich in unserer Zunft noch nicht überall herumgesprochen. Damit vermittelt die Theologie faktisch weder erkenntnistheoretisch noch wissenschaftsorganisatorisch eine Ahnung von ihrer Identität.

Die Einheit der Theologie ist weder allein von den exegetisch-historischen Fächern noch allein von der Systematik und ebenso wenig allein von der Praktischen Theologie zu garantieren. Sie wird nicht durch ihre einzelnen Disziplinen gewahrt, sondern nur im Verbund aller Disziplinen zusammen. Die Identität der Theologie zeigt sich nur in einem Verbundsystem. – Alle drei unverzichtbaren Dimensionen oder Zugänge der Theologie zusammen öffnen sich in verschiedenen Kontexten neuen Fragen und Herausforderungen der Welt und Europas bis hin zu neuen methodischen Erkenntnissen und praktischen Wegen der Problemlösung. Gezeigt hat sich dies z.B. in der Befreiungstheologie oder in der feministischen Theologie und gerade deren Wissenschaftlichkeit wurde in Frage gestellt. Aber dort ist auf drängende Herausforderungen nicht nur fachspezifisch, sondern interdisziplinär reagiert und geantwortet worden. Und sie haben Kirche und Theologie und die Gesellschaft kritisch mehr herausgefordert

und prophetisch inspiriert als einzelne theologische Fächer je allein.

Angesichts der hier nur stichwortartig aufgeführten Hinweise bedarf es der Solidaritätsstrukturen, d.h. der Vernetzung der Theologinnen und Theologen in den einzelnen Ländern und in Europa und darüber hinaus, zur Gewinnung von Kommunikationsressourcen sowie von theologischen, wissenschaftlichen, spirituellen und ökumenischen Synergien. Dabei kann die Theologie nur über Einzelerfahrung und Einzelkontexte – also induktiv – zu sich selber kommen. Die Koexistenz verschiedener theologischer Kontexte wird nicht durch zentralistische Steuerung gesichert, sondern durch einen offenen Dialog zwischen den unterschiedlichen Kontexten. Voraussetzung für jegliche Koexistenz ist die Gewährleistung von kontextueller Existenz. Dies gilt auch für die Theologie.

Wie ist nun von den Anregungen Karl Rahners her Praktische Theologie und deren Verhältnis zur Kirche und zum übrigen Fächerkanon der wissenschaftlichen Theologie zu verstehen?

2. Spurensuche nach dem Profil der Praktischen Theologie

Als während des Konzils im Jahre 1963 die damals gegründete internationale theologische Zeitschrift „Concilium" in zehn Sektionen gegliedert wurde, ist die Sektion „Dogma" Edward Schillebeeckx überantwortet worden. Rahner leitete die Sektion „Pastoraltheologie". Ist dies nicht überraschend wie bezeichnend? Trotz seiner spekulativen Kraft und bei aller ekklesiologischen Prägung waren seine praktisch-theologischen Impulse unübersehbar. Es ist gar nicht möglich, in dieser kurzen Zeit auf die materiale Fülle seiner Anregungen einzugehen wie z.B. auf seine Überlegungen zu einer kirchlichen Strategie auf Zukunft hin (Tutiorismus des Wagnisses), auf die Notwendigkeit eines dialogischen Missionsverständnisses (Kirche als Grundsakrament des Heils der einen und der ganzen Welt), auf die Option für eine offene Kirche der Glaubenden (Nachwuchschristentum – Wahlchristentum; entklerikalisierte Kirche der Laien) und auf die Aufgaben einer neuen Mystagogie (Weltlichkeit der Welt, Sakramentenpastoral, Verkündigung) sowie auf die vielen situativen Herausforderungen (mit zum Teil kämpferischen Stellungnahmen) und nicht zuletzt auf die Fragen der Spiritualität und des kirchlichen Alltags usw. Zu manchen heißen Eisen bei einer wieder reklerikalisierenden Tendenz in unserer Kirche orientiere ich mich vorteilhaft an Rahners theologischen Impulsen (Gottesfrage, Kirche als *communio* der Glaubenden, synodale Sozialform, kirchliches Amt, Sakramentenlehre, Ökumene,...). Stetig ist neu zu erleben, wie die fundamentale Tiefe seines Denkens eine ungemeine Weite an Möglichkeiten für das Handeln eröffnet. Hier interessiert nun sein Beitrag zum grundsätzlichen bzw. formalen Verständnis der Praktischen Theologie. Leider auch dies nur in Kürze.

Was versteht Rahner unter Praktischer Theologie? Seine einschlägigen Weichenstellungen erfolgten mehr oder weniger zeitgleich mit dem Erwachen der herkömmlichen Pastoraltheologie und dem Bewusstwerden auf katholischer Seite, dass sie sich nicht nur als die Anwendung dessen, was das Kirchenrecht und die systematischen Fächer in essentialistischer Weise dogmatisch vorgaben, verstehen konnte, sondern in ihrem Wert als kirchliche bzw. christliche Handlungstheorie unter gesellschaftlichen Bedingungen. Im Hintergrund sind natürlich die Anregungen von *Gaudium et spes* zu sehen.[17] Karl Rahner äußert sich zu diesen Fragen dezidiert im „Handbuch der Pastoraltheologie", das unter anderen vom ihm herausgegeben worden ist. Gleich im Vorwort zur 1. Auflage (Freiburg 1964, 5) werden dem geneigten Leser schon entscheidende Aspekte mit auf den Weg gegeben: „Die Zeit scheint uns reif für eine ‚praktische Theologie'. Diese kann sich nicht mehr decken mit einer solchen Pastoraltheologie, die als Anweisung für die ‚Pastoration' des einfachen Seelsorgers den angehenden Theologen in Priesterseminarien gelehrt wird, sie muß vielmehr die *ganze* Aktualität der Kirche zum Gegenstand haben (...), sie muß von einer dogmatischen Ekklesiologie ausgehen und sie (...) überschreitend zu jener schlichten, alles umfassenden Frage gelangen: Was muß die Kirche *heute* tun?" Dieses Zitat zeigt gleich schon ein Zweifaches: Es werden die Seminaristen in Blick genommen für das Handeln in der Kirche. Welch' weiter Weg ist inzwischen in vier Dezennien in der praktischen Pastoral zurückgelegt worden. Aber das fünfbändige Handbuch (1964-1972) erschien als „Handbuch der Pastoraltheologie". Man fand noch nicht den Mut zum Begriff „Praktische Theologie". Die zweite Frage geht dahin, ob das Fach nicht doch deduktiv und als Verlängerung der essentialen Disziplinen in die Praxis hinein verstanden wird? – Etwas versöhnt wird man – aus heutiger Perspektive – sein, wenn man sich den nächsten Textabschnitt zu Gemüte führt: „In einer ‚solchen praktischen Theologie' sind also nicht nur die bleibenden Wesensstrukturen der Kirche theologisch zu durchdenken und daraus die immer gültigen Normen ihres Handelns abzuleiten. In ihr muß vielmehr darüber hinaus bedacht werden, *wie* die Kirche, ihr Kult, ihre Verkündigung, ihre Organisation, ihre Disziplin, ihr christliches Leben von der *heute* vorliegenden, von Gott selbst verfügten Gegenwartssituation spezifiziert werden. Darum wendet sich diese ‚praktische Theologie' an alle, die Träger des Selbstaufbaus der Kirche zu ihrem Dienst am Heil der Welt sind".[18]

Die authentischen Aussagen von Karl Rahner klingen schon profilierter, wenn er schreibt: „Die praktische Theologie (...) behandelt den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartsituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und gesche-

17 Vgl. Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 38.
18 Ebd.

hensollender (normativ)". Des weiteren kennzeichnet er die praktische Theologie als „existentielle Ekklesiologie"[19], die „normativ den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche beschreiben will, in dem ihr bleibendes Wesen in der jetzt gegebenen geschichtlichen Situation vollzogen und präsent wird".[20] In diesem Zusammenhang entfaltet sich wiederum das polare Spannungsverhältnis zwischen anthropologischer Fundierung (Selbstvollzug der Kirche als gegebenen) und Hinordnung auf das Heil (Selbstvollzug als seinsollenden).

3. Rahners Imperative für die Praktische Theologie

Wenn man dieses Fach handlungstheoretisch verstehen will, das methodisch von der Analyse der kontextuellen und aktuellen Situation ausgeht (Sehen), sich der kriteriologischen Gesichtspunkte vergewissert (Urteilen) und konzeptionell auf Praxisgestaltung zugeht (Handeln), dann sehe ich bei Rahner diesen so genannten „Dreischritt" zwar verstreut, aber in seinen wesentlichen Elementen schon reflektiert. Im Anschluss an die pastorale Grundausrichtung des Konzils ergreift er Partei für eine entsprechende Rücksichtnahme aller theologischen Disziplinen auf die Pastoral[21] und dann folgerichtig auf die Pastoraltheologie (er gebrauchte den Begriff „praktische Theologie"): „Wenn ein Konzil ‚Über die Kirche in der Welt von heute' in einer eigenen Konstitution handelt, muss es dieses Thema doch auch mit aller Ausführlichkeit, Deutlichkeit und wirklich theologischer Methode auch in der Theologie geben. Aber es gibt bisher dieses Thema als eigene explizite Aufgabe der Theologie nicht; hier hat das Konzil der Kirche die übliche Theologie der Kirche weit hinter sich gelassen (...)".[22] Diese Aufgabe weist er der Pastoraltheologie zu, die alle anderen Disziplinen der Theologie durchdringen und befruchten sollte.[23] Und es bedürfe einer Praktischen Theologie, die sich mit dieser Thematik befasse, und die es im Ganzen noch gar nicht gibt.[24] Und dann die programmatische Vision: „Das pastorale Konzil ruft nach einer neuen, in ihrer Thematik wesentlich erweiterten und in ihrer Methode vertieften Pastoraltheologie, die innerhalb der bleibenden Sätze der Ekklesiologie über das bleibende Wesen der Kirche im theologisch erhellten Blick auf die Gegenwartssituation wenigstens approximativ die Imperative zu erreichen sucht, die das konkrete Handeln der Kirche als ganze bestimmen müssen (...)".[25] Der erste Schritt praktisch-theologischer Theoriebildung (Sehen) ist meines Erachtens von Karl Rahner schon unüberhörbar be-

19 A.a.O., 122f.
20 A.a.O., 159, vgl. 233.
21 Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. [22]1990, 27f, 424f.
22 Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 38.
23 A.a.O., 39.
24 Ebd.
25 A.a.O., 39f.

tont worden: die Wahrnehmung und – unter Zuhilfenahme der entsprechenden profanen Wissenschaften – die Analyse der gegenwärtigen Situation der Kirche unter gesellschaftlichen Bedingungen wird bei ihm ekklesiologisch (Urteilen) fundiert. Ich erinnere an seine Überlegungen zum sein-sollenden Selbstvollzug der Kirche. Dass natürlich auch bei diesem Schritt sozusagen „normative" Elemente der Humanwissenschaften (z.B. Kommunikationswissenschaften, Pädagogik) miteinbezogen werden müssen, ergibt sich von seiner theologischen Anthropologie her.

Interessante Impulse gab er ebenfalls im Blick auf den so genannten „dritten Schritt" (Handeln). Aus der Spannung zwischen Situation und Urteil bzw. Analyse (Selbstvollzug als gegebener) theologischer Kriteriologie (Selbstvollzug als sein-sollender) ergibt sich eine Nötigung zum stimmigen Handeln, ein Innovationsschub. Es verdichten sich Optionen bzw. Imperative für das pastorale Handeln der Kirche. Rahner hat sie im „Handbuch der Pastoraltheologie"[26] konkretisiert (ich habe die materialen Postulate schon genannt). Am Schluss dieser Ausführungen plädiert er für den gläubigen Wagemut bis an die äußersten Grenzen als das Sicherste.[27] Diese Ausführungen entsprechen dem Tutiorismus des Wagnisses. Sie haben ein starkes Echo gefunden (und bedeuten mir für meine persönliche Spiritualität sehr viel). In diesem Zusammenhang ist nun sein Eintreten für eine „ekklesiologische Futurologie" zu sehen. Sie verbindet sich meines Erachtens grundsätzlich mit dem dritten Schritt praktisch-theologischer Theoriebildung: den Handlungsperspektiven. Rahner im Wortlaut: „Wenn aber der Mensch heute einerseits ein planend und schöpferisch handelnder Futurologe geworden ist, wenn andererseits die Kirche eine echt menschliche, innerweltliche Geschichte lebt und zu leben hat, dann muß (...) es offenbar auch eine ekklesiologische Futurologie geben (...)".[28] „(...) und wenn die Kirche eine echt menschliche Größe ist, dann kann sie gar nicht vermeiden und vermeiden wollen, Anteil zu haben an jener neuen Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt, durch die die Zukunft als innerweltliche nicht mehr bloß das Erlittene und den Menschen Überfallende, sondern das in schöpferischer Freiheit vom Menschen selbst zu Tuende geworden ist."[29]

26 II/1, Freiburg i. Br. 1971, 256-276.
27 A.a.O., 275.
28 Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg i. Br. 1969, 747.
29 A.a.O., 748.

V. Praktische Theologie – Horchposten und Lichtsignal? (Zwischen Vision und Wirklichkeit)

Bevor ich am Schluss Karl Rahner nochmals zu Wort kommen lasse, sei ein kurzer Ausblick auf die Praktische Theologie erlaubt – inspiriert von der Rahner'schen Theologie.

1. Praktische Theologie – ein Januskopf?

Der altrömische Hausgott Janus galt als Beschützer der Tür und des Torbogens. Er war im übertragenen Sinn auch Gott des Anfangs und des Endes. Dargestellt wird er mit einem Doppelgesicht. – Janusgesichtig bedeutet heute so viel wie schillernd, doppelsinnig und zweideutig. Von dieser Janusköpfigkeit blieb etwas an der Reputation des theologischen Fachs „Pastoraltheologie" bzw. „Praktische Theologie" hängen. Sie bemühte sich in Abhängigkeit von der kirchlichen Doktrin und Disziplin um eine zweckdienliche und erfolgreiche Kirchenpraxis und um seine möglichst segensvolle Pastoral. Sie lächelte nach beiden Seiten hin: zur Pragmatik und zur Dogmatik. Nur wer sie war, dafür hatte sie seit dem 19. Jahrhundert ihr (Selbst-)Bewusstsein verloren. Man konnte sie ohne Hemmungen dem Kirchenrecht oder der Moraltheologie zuschlagen. – Und doch erinnert das Symbol des janusköpfigen Doppelgesichts auf zwei Blickrichtungen oder Konstruktionspunkte der Praktischen Theologie hin: auf die Wirklichkeit mit ihren faktischen Tatbeständen („Dasein"), die aus sich heraus zur bewussten oder gar verarbeiteten Erfahrung („Sosein") emergiert. Erfahrung entwickelt sich dadurch, dass Wirklichkeit wahrgenommen (Zufuhr) wie auch ansatzweise bewusst und erkannt (Verarbeitung) wird.[30] Was wünschte man sich nun für die theologische Disziplin „Praktische Theologie"?

2. Spannkraft zwischen Theorie und Praxis!

Das janusköpfige Doppelgesicht ist nicht nur eine Herausforderung der Praktischen Theologie. Auch die Tiefenpsychologie weiß um die Spannung zwischen der lebendigen Erfahrung, dem Erlebnis, und dem abstrakten Denken, der Erkenntnis.

Die Grundlage der Praktischen Theologie im akademischen Raum ist die Dialektik von Praxis und Theorie. Dabei geht es im Unterschied zu ihrem Konzept bis etwa zum II. Vatikanischen Konzil und zu den Impulsen von Rahner nicht um die pragmatische Anwendung einer von der Wirklichkeit

30 Vgl. die Ausführungen des Verfassers: Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger u.a. (Hgg.), Praktische Theologie. Grundlegungen. Handbuch 1, Frankfurt a. M. 1999, 199-219.

kaum berührten Theorie oder Lehre. Vielmehr geht es um einen erfahrungsorientierten Reflexionsprozess, bei dem die Realitäten und Faktoren des Handelns analysiert, die Kriterien reflektiert und Handlungsperspektiven für die subjektive und gesellschaftliche Praxis von Christinnen und Christen und für das kirchlich-seelsorgliche Handeln entwickelt werden. Nebst dem handlungstheoretischen Ansatz gibt es allerdings auch eher hermeneutische, empirische oder ästhetische Verständniszugänge.

3. Mut zur Wirklichkeit!

Damit ist ein Plädoyer abgelegt, die Spannung zwischen der Wirklichkeit und ihrer Bewältigung anzunehmen. Dem dient weder eine reine Spekulation, die nicht geerdet ist, noch ein seiner selbst nicht bewusster Pragmatismus, der nur Know-how vermittelt, ohne seine gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen und plausiblen Zielsetzungen in einer reflektierten, aber relationalen Distanz zur Praxis zu bedenken. Sonst würde ja die „Theorie" so schlecht wie die kritisch diagnostizierte bzw. die zu heilende Praxis. Einer solchen Sicht der Pastoraltheologie hat auch das II. Vatikanische Konzil den Boden entzogen, wie aus den vorangegangenen Erörterungen zu schließen ist. Ein sakraler Rückzug in eine heile Welt einer lebensfremden Spekulation ist ebenso realitätsfern, wie pragmatische Anpassungsleistungen an das Diktat der so genannten „Moderne" evangeliumsfern sein können.

Für eine praktische Kirchentheorie sind somit die Orte und Herausforderungen für die Christenpraxis zu benennen. Sie bestimmen den Horizont für die theologische Arbeit. Gedacht ist dabei u. a. an Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, an ethische und kulturelle Diakonie, an soziale und therapeutische Aufgaben und an Fragen um Werte und Lebenssinn. Angesichts des bedrohten Humanum darf sich die Theologie nicht in innerkirchlichen Querelen aufreiben oder hinter den Kirchentüren verkriechen.

Die primäre Herausforderung unserer Zeit besteht für die Theologie in der Umsicht und Sorge für die Bedingungen menschlicher Entfaltung und menschlichen Überlebens. Damit ist der Horizont für die christliche Theologie markiert. Es geht konkret um die Aufgabe, den wissenschaftlichen und interdisziplinären Diskurs analytisch-kritisch und konstruktiv auf die Menschenfragen und großen Menschheitssorgen hin zu sammeln und in diesem Zusammenhang Perspektiven für das Weltbild und für Humanität einzubringen, in den sich die Theologie mit den kritisch-prophetischen Impulsen des Christentums und im besten Sinn des Wortes mit den anderen Vertreterinnen und Vertretern der scientific comunity rechtet.

Sie hat ihre Stimme zu erheben und in den kritischen Disput zu verwickeln, damit die Wachheit für diese Herausforderungen nicht stillschweigend abhanden kommt oder ökonomischen bzw. politischen Interessen weichen muss. Mut zur Wirklichkeit kann Feuer entfachen, wenn sie aus einer letzten Hoffnung heraus angenommen und ansatzweise bewältigt wird. Praktische Theologie ist wurzelhaft (radikal) Theologie.

Dies zu betonen ist deshalb wichtig, damit wir den Realitäten nicht auf den Leim gehen und den bestimmenden Mächten gegenüber nicht in eine Gegenabhängigkeit verfallen. Marktgängigkeit allein ist keine theologische Ressource.

4. Mut zur Gottesfrage!

Aus diesem Grunde ist auch eine theologische Rechenschaft darüber erforderlich, warum und in welchem Sinn die Theologie bei ihrem eigentlichen Thema ist, wenn sie sich auf ihre Verantwortung gegenüber den Menschen und deren Welt einlässt. – Die Realitäten des individuellen Menschen und des gesellschaftlichen Lebens sind nicht selbst die letzte Hoffnungsbegründung und sinnstiftende Motivation, wenn diese Realitäten Widerstand leisten oder bei noch so gut gemeinten Absichten an die eigenen Grenzen stoßen lassen. Deshalb ist der Hinweis auf den theologischen Ansatz der Einheit von Menschen- und Gottesliebe so wichtig gewesen, der den Mut der Theologie zu ihrem ureigenen Thema impliziert. Damit ist sie Praktische Theologie. Sie sichert insofern auch die Identität und Einheit der ganzen Theologie.

5. Identität der Theologie: Nur mit der Praktischen Theologie

Der existentielle Bezug zur Kirche bindet die Theologie auf jener Ebene ein, wo Kirche und Theologie letztlich erst glaubwürdig werden: auf der Ebene des konkreten Vollzugs.

Die Einheit oder Identität der Theologie wird – wie schon angedeutet – nicht durch ihre einzelnen Disziplinen gesondert gewahrt, sondern nur im Verbund aller Disziplinen zusammen. Ich staune immer wieder, wie fachdetailliert wir Theologen dozieren, aber von den Studenten erwarten, dass sie das so genannte „Ganze" in Blick nehmen. Gegenüber der definitionsmächtigen und vergleichsweise publikationsreichen Dogmatik sollte die Praktische Theologie demzufolge nicht in die Falle eines Inferioritätskomplexes tappen, zumal die Grenzen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen fließender geworden sind. Vielmehr könnte sie dem drohenden Schisma zwischen Spekulation und Erfahrung bzw. Theorie und Praxis wehren. Sie könnte Horchposten für

die wache Zeitgenossenschaft der Theologie sein im Blick auf die echten Fragen und Probleme sowie ein Lichtsignal für die Chancen und Wege zu deren Lösung.

6. Brücken zwischen dem „Buch des Lebens" und den „Büchern des Lebens"

Die Methoden bestimmen sich bekanntlich in den einzelnen Erfahrungsbereichen und von drei Schritten praktisch-theologischer Vorgehensweise her: Analyse (Sehen) – Kriterien (Urteilen) – Handlungsperspektiven (Handeln), wobei beim jeweiligen formalen Schritt alle drei Aspekte zu Hause sind.

Für die akademische Praxis der Praktischen Theologie kann man sich im Vergleich zu anderen Disziplinen nicht nur auf Handschriften, Dokumente, Kommentare, Literatur und in Bibliotheken zurückziehen. Um der Theorie willen ist der Bezug zum breiten und unübersehbaren gesellschaftlichen und kirchlichen Leben Voraussetzung. Es geht also der Praktische Theologie nicht nur um schon systematisierte oder früher reflektierte Erfahrungen, sondern auch um die Reflexion des persönlichen, familiären, gemeindlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens und Kontextes im Lichte des Glaubens. Nebst dem Bezug zum „Buch des Lebens" (Bibel) ist für die Praktischen Theologie ebenso das Lesen im „Buch des aktuellen und unmittelbaren Lebens" unumgänglich. Ob nicht aus einer solchen Sicht die biblische Exegese und die Praktische Theologie die eigentlichen Hauptfächer der Theologie sind, zumal die Bibel doch „geronnene Praktische Theologie" ist, zu Texten verdichtete Theologie?

Vor diesem Hintergrund hat die Praktische Theologie nebst den theologischen Disziplinen auch die Human- und Sozialwissenschaften usw. (Intra- und Interdisziplinarität) mit einzubeziehen (und zwar bei jedem ihrer methodischen Schritte).

Infolge der Fülle an Aufgabenfeldern und Tätigkeitsbereichen sowie an Themenbezügen kann die Praktische Theologie im Rahmen des Theologiestudiums gar nicht anders als *exemplarisch* vorgehen. Wir stehen also unter dem Druck der Prioritätensetzung. Man wählt eher Problembereiche, die generalisierbare Zusammenhänge erhellen und die helfen, über einzelne Aufgabenbereiche hinausgehend persönliche und gemeindliche Erfahrungen unter gesellschaftlichen Bedingungen zu reflektieren und Fähigkeiten zu erlernen (wie z.B. Pfarrei als Gemeinde, Sakramentenpastoral, Katechetik, Homiletik, Diakonie-Praktika, Film und Theologie, Kommunikations- und Rhetorikkurse, usw.).

VI. Karl Rahner – Denker und Mystiker (Erfahrung des Glaubens)

Damit komme ich zum Ende. Ich möchte auf Karl Rahner zurückblenden.

Die Sprache Rahners ist streckenweise anstrengend und fordert disziplinierte Leseaszese. Es wäre aber ein subjektiver Verlust, sich der Zähigkeit seiner Gedankenführung und noch nachhaltiger der Tiefe seiner Spiritualität nicht auszusetzen. Rahner würde vermutlich das Wort „Frömmigkeit" benützen. Die beiden Pole „Glauben und denkende Vernunft" sowie „Beten und Nachdenken" ziehen sich durch sein ganzes Schaffen. Seine vielen Gebete und seine Gedanken zum Beten kann ich nicht ohne persönliche Ergriffenheit aufnehmen. Selbst seine Sprache wird zuweilen geradezu zart. Es zeigt sich eine wache Intuition für die seelischen Tonsaiten und aber auch ungeschminkt für die Abgründigkeiten menschlichen Daseins. Aber alle diese Erfahrungen werden auf das „Geheimnis" Gott hin bezogen, ohne dass es sich durch Denken auflösen würde. Davon war auch oft etwas zu spüren, wenn Rahner mehr oder weniger spontan predigte. Damit hing wohl auch seine nach außen eher nüchtern wirkende Diskretion zusammen, eine Art von nachdenklicher Zurückhaltung, die geistig zu schützen bemüht war, als sähe er nicht nur in Gott, sondern in sich selber und in anderen das, was er das „namenlose Geheimnis" in Bezug auf Gott nannte. Hing damit vielleicht nicht nur sein sprichwörtlicher „brummiger Charme" zusammen, sondern auch sein gelegentlich melancholischer Charme. Geheimnisse lassen sich nicht enträtseln. Dem Geheimnis Gott kann man sich letztlich nur öffnen, sich auf es einlassen und sich loslassen, hingeben. – Und für dieses Zeugnis bin ich Pater Rahner, wie wir von ihm schlicht sagten, am meisten dankbar. Er stärkte eine gelassene Zuversicht aus der Hoffung heraus. Und in diesem Sinn wünsche ich Karl Rahner Ihnen allen und künftigen Generationen. – Zum Schluss möchte ich deshalb ihn selber zu Wort kommen lassen. Kurz vor seinem Tode hat das Österreichische Fernsehen aus Anlass seines 80. Geburtstages mehrere Interviews ausgestrahlt. Alles kreiste um die Frage „Gott" und „Wer ist der Mensch?". Der Denker Rahner wusste wohl um die Brüchigkeiten unserer Antworten. Aber umso deutlicher war das Zeugnis des Mystikers Karl Rahner: „Am Ende geht man mit leeren Händen fort, ich weiß es; aber so ist es gut. Dann schaut man auf den Gekreuzigten und geht. Was kommt, ist die ewige Unbegreiflichkeit Gottes".

Rezensionen

Tobias Kläden

Michael Klessmann

Pastoralpsychologie

Ein Lehrbuch

Michael Klessmann, Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, vormals Geschäftsführer des Seelsorge-Instituts der Kirchlichen Hochschule Bethel und ehemaliger Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), ist Autor einer Pastoralpsychologie, die mit Fug und Recht als das aktuelle Standardwerk dieser Disziplin bezeichnet werden kann. Der mit über 700 Seiten recht voluminöse Band ist 2004 in erster Auflage und 2006 bereits in dritter, unveränderter Auflage erschienen, was den Erfolg des Buches schon allein quantitativ veranschaulicht. Deutlich wird daran auch, dass pastoralpsychologische Grundinformationen immer noch sehr stark gefragt sind, selbst wenn psychologisches Wissen mittlerweile stärker in den Alltag eingesickert ist und keinen so großen Neuigkeitswert mehr wie noch in den 1960er- und 70er-Jahren hat. Zwar ist die Pastoralpsychologie seitdem ein etablierter Bereich kirchlicher Praxis, was sich etwa an der 1972 gegründeten und ca. 600 Mitglieder zählenden DGfP als ökumenischem Berufsverband der als Pastoralpsychologe/in Tätigen ablesen lässt. Aber an den theologischen Fakultäten haben sich bis auf relativ wenige Ausnahmen keine stabilen Strukturen ausgebildet, die die Pastoralpsychologie dort auch institutionell verankerten; dies gilt sowohl für den protestantischen als auch für den katholischen Bereich. Umso begrüßenswerter ist diese fundierte und solide Information über den gesamten Bereich der Pastoralpsychologie. Klessmanns Buch versteht sich nicht als einheitlichen und geschlossenen Entwurf einer Pastoralpsychologie, sondern als ein Lehrbuch, das unterschiedliche Theorieentwürfe nebeneinander stellt, ohne deren Spannungen oder gar Widersprüche glätten zu wollen.

Pastoralpsychologie wird von Klessmann im Anschluss an Heribert Wahl nicht nur als eine Teildisziplin der Praktischen Theologie, sondern auch als eine Grunddimension aller ihrer Teilbereiche definiert (8.19.30). In einem gewissen Gegensatz zu dieser unbedingt konsensfähigen Bestimmung bezeichnet Klessmann „Pastoralpsychologie" allerdings auch als einen Zweig der Psychologie (27). Mit dieser Option will Klessmann die „Unabhängigkeit der Pastoralpsychologie von der impliziten Normativität der religiösen und pastoralen Handlungsfelder" (ebd.) gewährleisten und theologische oder ethische Vorentscheidungen zeitweise suspendieren, weil sich ansonsten Pastoralpsychologie nicht unvoreingenommen entfalten könne. Letzterem ist zuzustimmen – dennoch bleibt fraglich, ob die

Psychologie bereit wäre, eine Pastoralpsychologie als einen ihrer Zweige aufzunehmen. Denn eine als „pastoral" qualifizierte, d.h. auf kirchliches Handeln bezogene Psychologie kann letztlich nur innerhalb der Kirche und also nicht voraussetzungslos betrieben werden. Gleichwohl bedingt psychologisches Arbeiten die zumindest zeitweise Suspension der normativen Implikationen, die mit den kirchlichen Bezügen gegeben sind – darin ist Klessmann völlig Recht zu geben. Vielleicht wäre es dann aber zweckmäßiger, die Pastoralpsychologie nicht u.a. als eine Disziplin der Psychologie zu verstehen, die sich mit religiösen Phänomenen befasst, sondern diese Bestimmung der *Religions*psychologie vorzubehalten. Ich schlage deswegen in gegenüber Klessmann veränderter Akzentuierung vor, *Pastoral*psychologie als eindeutig innerhalb der (praktischen) Theologie situierte und dabei (im Sinne van der Vens) intradisziplinär arbeitende Wissenschaft zu verstehen. D.h. es ist ihre Aufgabe, mit Hilfe psychologischer Methoden und psychologischer Theorien, jedoch als theologische Wissenschaft christliches und insbesondere pastorales, also in einem weiten Sinn kirchliches Handeln zu verstehen, zu erklären und lebensförderlich zu gestalten. (Auf jeden Fall wird anhand dieser Debatte deutlich, dass bislang noch keinesfalls ein Konsens in der Funktionsbestimmung der Pastoralpsychologie zu verzeichnen ist.)

Inhaltlicher Ausgangspunkt ist für Klessmann die „Kommunikation des Evangeliums" (Lange), so dass er die Untersuchung religiöser und als deren Spezialfall kirchliche Kommunikation als Aufgabe der Pastoralpsychologie bestimmt (17). Während diese Grundthese aufgrund ihrer Betonung des Kommunikationsbegriffs im Bereich der Sozialpsychologie zu verorten ist, legt Klessmann jedoch in der Durchführung dieser These den Schwerpunkt auf den Dialog mit den unterschiedlichen psychotherapeutischen Schulen und besonders der Psychoanalyse. Diese Auswahl aus dem vielfältigen Angebot psychologischer Theoriebildung danach, was der Pastoralpsychologie für ihre Belange als plausibel und weiterführend erscheint, nimmt Klessmann bewusst vor. Die entsprechende Passage klingt zwar danach, als tauche hier das alte *ancilla theologiae*-Modell wieder auf (27f.), wonach die Psychologie nur als Hilfswissenschaft der praktischen Theologie dient. Aber so selektiv, wie es hier den Anschein erweckt, ist dieses Buch überhaupt nicht: Die angebotene Metapher der Collage (54) zur Charakterisierung des hier vertretenen Verhältnisses von Psychologie und Theologie ist durchaus zutreffend, denn das Konfliktpotenzial zwischen den beiden Perspektiven wird nicht unter den Tisch gekehrt. Wohltuend ist ebenso, dass unterschiedliche psychologische Ansätze (Psychoanalyse, Tiefenpsychologie nach CG. Jung, Humanistische Psychologie, Verhaltenstherapie, Systemische Familientherapie und Körpertherapie) mit ihren Differenzen zu Wort kommen und auf ihr Potenzial zur Erhellung religiöser Phänomene hin abgeklopft werden. Die Sympathie des Autors für psychoanalytische Ansätze

wird dabei nicht verhehlt, aber es wird keine Dominanz der Psychoanalyse vertreten, sondern genauso die Leistungsfähigkeit der anderen Ansätze je nach thematischem Zusammenhang dargestellt.

Ohne den Wert von Klessmanns durchweg instruktiven und umfassend informierenden Darstellungen schmälern zu wollen, sei dennoch an dieser Stelle angemerkt, dass hinsichtlich der Rezeption der Psychologie in der Pastoralpsychologie noch ein Schritt weiter gegangen werden könnte und auch sollte: Für eine zukünftige Pastoralpsychologie ist eine breitere Rezeption der Erkenntnisse *aller* psychologischer Disziplinen (inklusive ihren methodischen Ausrichtungen) wünschenswert. Denn prinzipiell ist die Untersuchung aller Aspekte menschlichen Verhaltens grundsätzlich auch im religiös-kirchlichen Kontext relevant, und die Rezeption von bislang noch wenig oder gar nicht beachteten psychologischen Feldern machte die Pastoralpsychologie anschlussfähig(er) für den Dialog und die Zusammenarbeit mit der akademischen Psychologie (vgl. das in eine ähnliche Richtung gehende Plädoyer von Christoph Morgenthaler in: Wege zum Menschen 54 [2002] 287–300).

Angesichts der Materialfülle, die Klessmann präsentiert, ist es natürlich unmöglich, den sachlichen Gehalt des Buches auf knappem Raum zusammenzufassen, deswegen müssen hier wenige Schlaglichter genügen: Der Band umfasst insgesamt 16 Kapitel und beginnt nach der Einleitung, die grundsätzliche wissenschaftstheoretische Vorklärungen enthält, in Kapitel 2 mit einem zeitdiagnostischen Abschnitt, der die Konsequenzen des gesellschaftlichen Horizonts für die Pastoralpsychologie aufzeigt. Dieses Kapitel würde man vielleicht erst nach dem geschichtlichen Abriss (Kapitel 3) erwarten, aber da die Einholung der postmodernen Situation, aber auch eine Auseinandersetzung mit der Kritik an der Individuumszentrierung der (Pastoral-)Psychologie eine Klammer um das gesamte Werk legt, ist es an dieser Stelle durchaus stimmig platziert. In gewisser Weise Kern-, aber auch Höhepunkt des Bandes sind die Kapitel 4 (mit fast 100 Seiten das längste des Bandes) und 5, die die Menschen- und Gottesbilder der verschiedenen psychologischen Theorien beschreiben. Auch innerhalb der Theorien wird weiter differenziert und z.B. die Psychoanalyse in ihren untereinander auch widerstreitenden Richtungen (Triebpsychologie, Ich-Psychologie, Selbstpsychologie/Narzissmustheorie, Objektbeziehungspsychologie) selbst für Leser, die der Psychoanalyse ansonsten distanziert gegenüber stehen mögen, verständlich und gewinnbringend dargestellt. Neben den psychoanalytisch-tiefenpsychologischen und den humanistischen Perspektiven, welche gewöhnlich in pastoralpsychologischen Ansätzen rezipiert werden – letztere sieht Klessmann mit ihrem positiv geprägten Menschenbild in deutlichem Gegensatz zu christlichen Vorstellungen vom Menschen, die stärker dessen Zerrissenheit und Sündhaftigkeit betonen – geht Klessmann auch auf sonst viel weniger als Gesprächspartner genutzte Richtungen ein. So sind z.B. die Bedeutung von Lernprozessen

(Verhaltenstherapie), von Feedback (Systemische Familientherapie) oder der Leiblichkeit des Menschen (Körpertherapie) Aspekte, die auch im religiösen Zusammenhang beachtet werden sollten. Im fünften Kapitel kommen einige Grundfragen zur Sprache, die sich aus psychoanalytischen Ansätzen von Genese und Funktion der Religion ergeben (die Überschrift „Gottesbilder" ist daher etwas irreführend); an dieser Stelle bleiben andere Ansätze außen vor.

Nach diesen Grundlagenkapiteln werden kirchliche Praxisfelder pastoralpsychologisch bearbeitet: „Kirche" mit Fragen von Leitung, Macht und Konflikt; „Gottesdienst" als kommunikatives und als rituelles Geschehen und als symbolisches Handeln, das immer in der Ambivalenz zwischen Progression und Regression steht; „Kasualien" auf dem Hintergrund des Lebenszyklus der einzelnen Person und der gesamten Familie; „Predigt" als kommunikativ-symbolisches Geschehen, aber auch als Lernprozess; „Seelsorge" als face-to-face-Kommunikation, die eine Aufgabe der gesamten Gemeinde darstellt, beleuchtet aus der Perspektive unterschiedlicher psychotherapeutischer Schulen (der Bestimmung von Seelsorge als Psychotherapieverfahren [407], in der Klessmann Stollberg folgt, will ich mich allerdings nicht anschließen). Es folgen Kapitel 11 zu (religiösen) Entwicklungs- und Lernprozessen, das man vielleicht eher bei den Grundlagenkapiteln verortet hätte, sowie zwei Kapitel, die sich mit in der Kirche Tätigen befassen („Helfen / Diakonie" und „Beruf: Pfarrer / Pfarrerin"). Auch bei den beiden vorletzten Kapiteln (14: „Gruppe und Gruppendynamik", 15: „Erfahrungsfelder aus pastoralpsychologischer Sicht", nämlich Schuld/Sünde sowie Angst) ist die Platzierung nicht ganz einsichtig; vielleicht wären sie im Kontext von „Gemeinde" bzw. der Grundlagenkapitel organischer aufgehoben. Abgeschlossen wird das Buch mit einem Überblick über pastoralpsychologische Fort- und Weiterbildungsangebote.

Dass das Buch von einem protestantischen Autor stammt, ist zwar nicht zu verhehlen und zeigt sich in den Spezifika der protestantischen Situation (z.B. bei den Kasualien, beim Pfarrer/inberuf, auch in der besonderen Betonung der Predigt oder der Rechtfertigungslehre in Kapitel 15). Dies macht es aber für katholische Leser/innen keineswegs unbrauchbar, da der überwiegende Teil des gebotenen Materials für beide Konfessionen gleichermaßen gilt und ansonsten eine Übertragung auf die katholische Situation normalerweise nicht schwer fällt; wenn jedoch die katholische Messe als „unblutige Wiederholung des Opfers Christi" (316) charakterisiert wird, wird man katholischerseits auch andere Akzente setzen wollen.

Trotz der eingangs gemachten kritischen bzw. weiterführenden Anmerkungen ist der Wert von Klessmanns Lehrbuch sehr hoch zu veranschlagen. Mit ihm liegt eine umfassende, gut lesbare Gesamtdarstellung

der Pastoralpsychologie vor, die von allen pastoralpsychologisch Interessierten mit Gewinn gelesen werden und auch für praktisch-theologische Lehrveranstaltungen gute Dienste leisten kann. Die einzelnen Kapitel bieten ausgewogene Überblicke und können auch gut für sich gelesen werden; interne Verweise, ein Namens- und ein Sachregister und weiterführende Literaturhinweise helfen dabei, sich in der Fülle des Materials zurechtzufinden und bei Interesse nach Vertiefungen zu suchen. Wenn man sich angesichts der hohen Seitenzahl noch etwas wünschen könnte, so wäre dies ein noch stärkeres Eingehen auf die gender-Perspektive sowie auf außerkirchliche Praxisfelder des Christlichen.

Tobias Kläden

Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ³2006, 702 S., 49,90 €.

Autorinnen und Autoren

Dr. Dörte Gebhard
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7604
Fax: +49 (0) 228 73-4080
eMail: d.gebhard@uni-bonn.de

Pfarrer Hans Uwe Hüllweg (i. R.)
Inselgarten 11
D-48151 Münster
Fon: +49 (0) 251 68668119

Dr. Ottmar John
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Referat Pastoral allgemein und überpfarrlich
Kaiserstr. 161
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 103-225
eMail: o.john@dbk.de

Prof. Dr. Leo Karrer (em.)
Universität Freiburg / Schweiz
Theologische Fakultät,
Departement für Praktische Theologie
MIS 3110
CH-1700 Freiburg
Fon: +41 (0) 26 3007424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

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

Dr. Judith Könemann
Schweizerisches Pastoralsoziologisches
Institut (SPI)
Gallusstr. 24
CH-9001 St. Gallen
Fon: +41 (0) 71 2285090
Fax: +41 (0) 71 1185099
eMail: j.koenemann@spi-stgallen.ch

Dr. Norbert Köster
Seminar für Mittlere und Neuere
Kirchengeschichte der Universität Münster
Kellermannstr. 4
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 4840118
Fax: +49 (0) 251 4840192
eMail: koester-n@web.de

Dr. Ute Leimgruber

Theologische Fakultät Fulda
Institut für Pastoraltheologie und Homiletik
Arndtstr. 13
D-90419 Nürnberg
Fon: +41 (0) 911 3218694
eMail: leimgruber@thf-fulda.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Universität Dortmund
Fachbereich Humanwissenschaften und Theologie
Abt. für Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie & Religionspädagogik
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Marco Moerschbacher

Missionswissenschaftliches Institut Missio (MWI)
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 75 07-339
Fax: +49 (0) 241 75 07-335
eMail: marco.moerschbacher@mwi-aachen.org

Dr. Burkhard Neumann

Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik
Leostr. 19a
D-33098 Paderborn
Fon: +49 (0) 5251 8729-808
Fax: +49 (0) 5251 280210
eMail: b.neumann@moehlerinstitut.de

Prof. Dr. Martin Stuflesser

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Liturgiewissenschaft
Sanderring 2
D-97070 Würzburg
Fon: +49 (0) 171 785 9846
eMail: stuflesser@uni-wuerzburg.de

PD Dr. Hildegard Wustmans

Bischöfliches Ordinariat Limburg
Dezernat Kinder, Jugend und Familie
Roßmarkt 12
D-65549 Limburg
Fon: +49 (0) 6431 295-342
eMail: h.wustmans@bistumlimburg.de