
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

Februar 2/2004

Aus dem Inhalt

Heiner Koch „Wir sind gekommen“ (Mt 2,2)	33
Medard Kehl SJ Welche „pastorale Strategie“ braucht die deutsche Kirche heute?	35
Martin Lätzel „Manche leuchten, wenn man sie liest“	41
Frank Meier Das religiöse Doppelgesicht der Liebe	46
Ralf Miggelbrink Mimensis und Nachfolge	53
Ralph Sauer Gibt der Glaube Sicherheit?	59
Literaturdienst: Klaus Kühlwein: Schöpfung ohne Sinn? Albert Wunsch: Abschied von der Spaßpädagogik Stephan Wachwitz: Die Wahrheit über Sancho Pansa	61

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln |
Prof. P. Medard Kehl SJ, Phil.-Theol. Hochschule St.
Georgen / Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt |
Martin Lätzel, Danziger Str. 52 a / Erzbistum Hamburg,
20099 Hamburg | Dr. Frank Meier, Im Nonnenkamp 29,
48653 Coesfeld | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12,
34414 Warburg | Prof. Dr. Ralph Sauer, Bussardstr. 3a,
49377 Vechta

Unter Mitwirkung von Pfarrer Ralf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof
12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois Jansen,
Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg | Prälat Dr. Heiner
Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Domkapitular
Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin |
Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21,
31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath,
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01,
Fax (02 21) 16 42-70 05

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J.P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 33,55 Euro
incl. MWSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
2,80 Euro

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J.P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Heiner Koch

„Wir sind gekommen“ (Mt 2,2)

Ob uns ein Vorhaben gelingt, darüber entscheidet oft schon sein Anfang. Gerade der Anfang ist für viele nicht leicht. Aller Anfang ist eben schwer. Wir wissen aus eigener Erfahrung: Es ist oft mühsam, „ins Laufen zu kommen“. Nicht selten spüren wir, dass das Gesetz der Trägheit nicht nur für den Bereich der Physik gilt, sondern weitgehend auch für den Bereich unserer körperlichen, geistigen, seelischen und nicht zuletzt auch geistlichen Befindlichkeit. Wie oft fehlt uns in unserer Bequemlichkeit und Müdigkeit schon am Anfang der Schwung und die Begeisterung bei einer Aufgabe etwa, bei einer Unternehmung, bei einer Arbeit.

Als der katholischen Kirche in Deutschland und insbesondere im Erzbistum Köln der Auftrag gegeben wurde, den Weltjugendtag im August 2005 in Köln zu gestalten, traten als erstes die Bedenkensträger vor: „Das ist doch gar nicht zu schaffen. Wo will man denn bis zu einer Million Jugendliche unterbringen? Wie sollen denn Gottesdienste mit einer solchen Menschenmenge zu gestalten sein? Wer soll das bezahlen? Wer will diese Menschen denn transportieren und wer verpflegen? Das ist doch alles unmöglich!“ Die Gefahr war groß, vor lauter Bedenken mit den Vorbereitungen nicht anzufangen und mit den vielen Jugendlichen und dem Heiligen Vater die ersten Schritte auf dem Pilgerweg nach Köln gar nicht erst zu wagen.

Aber da standen uns mahnend und ermutigend die ersten Christuspilger vor Augen: die Heiligen Drei Könige. Sie hatten, so schreibt der Evangelist Matthäus, einen ganz besonderen Stern gesehen, seinen Stern. Aber dann kam das Entscheidende: Sie blieben nicht staunend stehen und betrachteten nicht bloß mit Begeisterung und innerer

Bewegung die Gestirne und jenen auffallenden Stern. Sie brachen auf. Mit dem ersten Schritt begannen sie eine lange Reise, von der sie nicht wussten, wie lang sie dauern würde, welchen Gefahren sie ausgesetzt sein würden, ob sie das Ziel der Reise überhaupt erreichen und wohin der Stern sie schließlich führen würde. Aber sie wagten den ersten Schritt. Denn auch die längste Reise beginnt bekanntlich mit dem ersten Schritt. Ihn mutig zu setzen, darauf kommt es an. Wer schon aufhört, bevor er angefangen hat, wer zögert, sich im Leben immer wieder auf Neues einzulassen, der ist im Grunde mehr tot als lebendig. „Leben ist kein Still-Leben“, sagte einmal der österreichische Maler Oskar Kokoschka.

Die Drei Weisen aus dem Morgenland wagten den Aufbruch und nur weil sie „losfahren“, konnten sie die Erfahrung machen: Gottes Stern führt uns zum Ziel. Wer nur bequem sitzen bleibt und nicht losfährt, kann keine Erfahrungen sammeln, dessen Leben, dessen Persönlichkeit bleibt unterentwickelt. Wenn wir den Mut nicht aufbringen, aufzubrechen und uns auf unserem Lebensweg der Führung Gottes anzuvertrauen, werden wir niemals das Kind in der Krippe, werden wir niemals Gott in unserem Leben finden. Es braucht das Vertrauen des Aufbruchs – nicht nur bei großen Projekten.

Es braucht den Mut des Anfangs, um das Leben aus der Enge in die Weite zu führen und auch um neue, uns bereichernde Glaubenserfahrungen zu machen, damit wir nicht einmal vor Gott werden hintreten müssen, ohne unsere von ihm erhaltenen Talente genutzt zu haben. Es ist doch eine selbstkritische Frage wert, ob unser Leben nicht eine Palette ungenutzter Lebensmöglichkeiten

ist, weil wir nicht den Mut finden, manche vor uns stehende Tür in unserem Leben zu öffnen und in einen Raum neuer Lebensmöglichkeiten hinauszugehen. So erzählt eine Geschichte von einem König, der für einen wichtigen Posten in seinem Reich den suchte, der in der Lage sei, das größte und schwerste Türschloss in seinem Reich zu öffnen. Viele seiner Untertanen schüttelten nur verneinend den Kopf. Andere schauten sich das Schloss näher an, gaben aber zu, es nicht öffnen zu können. Da waren sich die meisten einig, dieses Problem ließe sich nicht lösen. Nur einer ging an das Schloss heran. Er untersuchte es mit Blicken und Fingern und zog schließlich mit einem Ruck an der Tür und siehe, das Schloss öffnete sich. Es war nur angelehnt gewesen, nicht ganz zugeschnappt, und es bedurfte nichts weiter als des Mutes und der Entschlossenheit, dies zu begreifen und beherzt zu handeln. (Aus: Nossrat Peseschkian: Der Kaufmann und der Papagei, Frankfurt a. M. 1979)

Die in diesem Monat beginnende Fastenzeit verlangt von uns den Mut, neu aufzubrechen. Unheiles und Zerbrochenes liegt belastend in unserer Vergangenheit. Gottes unendliche Barmherzigkeit kann uns Kraft geben, aus seiner Vergebung heraus einen neuen Weg anzugehen. Ich wünsche Ihnen, verehrte Leserinnen und Leser, den Mut und die Kraft, in der vor uns liegenden Fastenzeit zumindest an einer Stelle Ihres Lebens sehr bewusst einen Aufbruch zu wagen.

Liebe Leserinnen und Leser,

die vor uns liegende Fastenzeit als eine Zeit der Besinnung und des Aufbruches zu begreifen – daran erinnert **Prälat Dr. Heiner Koch** in seiner einleitenden Meditation.

Besinnung und Aufbruch sind auch Stichworte in vielen Gesprächen über heutige Pastoral. **Prof. P. Medard Kehl SJ**, Prorektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, empfiehlt in seinem Beitrag, eine „Pastoral mit Breitenwirkung“ zu verknüpfen mit „Pastoral der Dichte“.

Pastoral lebt und geschieht in Begegnungen; wollen diese nicht flüchtig bleiben, benötigen sie Zeit. **Martin Lätzel**, Theologischer Referent der Pastoralen Dienststelle des Erzbistums Hamburg, lenkt in seinem Beitrag den Blick auf eine „Pastoral der Aufmerksamkeit“ – für andere aber auch für sich selbst.

Das Bistum Münster feiert in diesem Jahr sein tausendzweihundertjähriges Bestehen. Das Motto des Jubiläums lautet: „Eine Liebesgeschichte – 1200 Jahre Bistum Münster“. Dass das Nachdenken über Liebesgeschichten und ihr Nachspüren nicht nur der Stoff von Romanen ist, das beweist **Dr. Frank Meier**, Referent der Fachstelle Gemeindekatechese im Bischöflichen Generalvikariat Münster, mit seinen theologischen Erwägungen zum Motto des Münsteraner Bistumsjubiläums.

Im Anschluss an die Theorie René Girards über das mimetische Verhalten verweist **Dr. Ralf Miggelbrink**, Professor für Systematische Theologie an der Universität Essen, auf den Weg der Nachfolge an Stelle der Nachahmung.

Dr. Ralph Sauer, Professor für praktische Theologie und Religionspädagogik an der Hochschule Vechta, provoziert mit der Frage: Gibt der Glaube Sicherheit?

Eine spannende Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



Werner Höbsch

Welche „pastorale Strategie“ braucht die deutsche Kirche heute?¹

An den Anfang meiner Ausführungen stelle ich ein Zitat von Dr. Thomas von Mitschke-Collande aus dem Interview in der Herder Korrespondenz (HerKorr 57/2003, Heft 7, 345): „Die beste Sparmaßnahme für die Kirche wäre, den Erosionsprozess zu stoppen. Hier erwarte ich mir mehr Mut, mehr Gottvertrauen und mehr Glauben an die Universalität des Christentums. Viele akzeptieren zu schnell, dass die Kirche zur kleinen Minderheit wird, die sich in die Sakristei zurückzieht.“ Ich teile diese Ansicht, möchte aber einige Unterscheidungen bei dem Begriff „kleine Minderheit“ anbringen.

I. Kirche auf dem Weg zu einer „kleinen Minderheit“?

1. Ich rechne einerseits nicht damit, dass die katholische Kirche in den alten Bundesländern hinsichtlich der Zahl ihrer getauften Mitglieder so schnell eine „kleine Minderheit“ wird, die sich „in die Sakristei zurückzieht“. Als Mitgliedschaft in der Kirche als einer religiösen und sozialen Dienstleistungsgesellschaft wird das Christsein hierzulande gegenwärtig und wohl auch längerfristig noch eine relativ hohe, wenn auch abnehmende Akzeptanz behalten. Erstaunlicherweise gilt weithin noch immer das ironische Wort von Heinrich Heine aus dem 19. Jh.: Die Taufe ist „das Entrée-Billet zur europäischen Kultur“. Eine solche eher kulturell-christliche Einstellung zur Kirche hat

etwas von dem langen Atem der alten Volksfrömmigkeit an sich ...

2. Auf der anderen Seite vermute ich jedoch, dass die Kirche im Sinn ihres eigenen theologischen und für sie nicht zur Disposition stehenden Selbstverständnisses als Volk Gottes, als Leib Christi, als Gemeinschaft im Glauben u. ä. in den kommenden Jahren bei uns noch stärker als bislang schon zu einer Minderheit wird. Gemeint ist hier Kirche als eine Gemeinschaft von Gläubenden, die das biblisch fundierte Credo der Kirche in seinen zentralen Gehalten teilen und die grundlegenden kirchlichen Lebensvollzüge der Verkündigung des Evangeliums, der Feier der Sakramente und der diakonischen Sorge für Hilfesuchende aller Art mehr oder weniger verantwortlich und regelmäßig mittragen.

Das bedeutet: Nach meiner Einschätzung werden wir den primär kultur-(und nicht so sehr kirchen-)bedingten Prozess des jährlich bei etwa 0,5 % liegenden Anwachsens der eher inaktiven Mitglieder (bei entsprechender Abnahme der eher aktiven Mitglieder) in absehbarer Zeit nicht flächendeckend stoppen können – ebenso wenig wie die evangelische Kirche und andere größere Institutionen. Gemeint sind also jene Getauften, die ihr Christsein nicht in Form eines regelmäßig praktizierten Gemeindebezugs welcher Art auch immer leben, sondern eher nach dem Prinzip: „Ohne Bindung mit der Kirche in Verbindung bleiben“ wollen (M. Bongardt); also das, was ich liebevoll die „treuen Kirchenfernen“ nenne. Das stetige Anwachsen dieser Weise von Christsein mit aller Kraft verhindern zu wollen, scheint mir im gegenwärtigen Augenblick ein unrealistisches und eher lähmendes, die Enttäuschung vorprogrammierendes Ziel kirchlicher Pastoral zu sein.

3. Ich möchte nur drei Gründe für diese Einschätzung nennen:

a) Die ernüchternde Erfahrung in der Sakramentenpastoral, in der Jugendarbeit und der Familienpastoral unserer Gemeinden und Verbände (ich bin seit 25 Jahren nebenbei in einer Gemeinde bei Aschaffen-

burg in diesen Bereichen tätig). Trotz allen phantasievollen und selbstlosen Einsatzes vieler ehren- und hauptamtlicher Christen zumal im Umfeld der Erstkommunion und der Firmung, aber auch in den anderen genannten Bereichen, und trotz der phasenweise großen Zufriedenheit der Jugendlichen dabei gelingt es uns weitgehend nicht, diese jungen Menschen nachhaltig für den Glauben und die aktive Teilnahme am kirchlichen Leben zu motivieren (von partiellen Aktivitäten als Messdiener oder Jugendgruppenleiter abgesehen, aber bei letzteren auch häufig ohne weitere Anbindung an die Gemeinde). Dass dennoch von den Jugendlichen bestimmte religiöse Erlebnisse als „Highlights“ geschätzt werden (Taizé-Reisen, Santiago-Wallfahrten, Weltjugendtage, Kirchentage u. ä.), spricht dafür, dass auch die religiöse Dimension im Umfeld von Kirche gesucht wird, gleichsam als „Spiritualität der Pilgerschaft“ (so die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger). Wie weit dies aber auf Dauer zu einer engeren Bindung an die Kirche und ihren Glauben führen wird, ist völlig offen.

b) Im Zuge der Auflösung der relativ geschlossenen konfessionellen Milieus seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jh. wird wohl zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums nach der Konstantinischen Wende für die Menschen aller Altersstufen, aller Bildungs- und sozialen Stufen der christliche Glaube als eine Sache der persönlichen Freiheit ganz real erlebbar; man muss nicht mehr kirchlich-religiös sein, sei es unter dem Druck der jeweiligen Herrscher oder der Nationalität oder der Tradition oder der Sippe oder des gesellschaftlichen Milieus. Ein Glaube aber, der fast ganz auf der persönlichen Freiheit basiert und dabei zugleich auch tief gehende Konsequenzen für das Ethos des praktischen Lebens mit sich bringt (Stichwort: Bergpredigt!), wird kaum mehr eine Sache von Massen sein – und dies keineswegs nur zum Schaden des Glaubens. Im Augenblick dominiert noch stark das befreiende Element dieser Erfahrung, also das Sich-distanzieren-Können von der Kirche

und ihren Vorgaben; vereinzelt wächst aber auch bereits der Mut, sich in Freiheit für die Kirche und ihren Glauben entscheiden zu können und entschieden dazu zu stehen (Beispiele: wachsende Zahl von Erwachsenentaufen, Exerzitien im Alltag, neue geistliche Bewegungen usw.).

c) Ebenfalls seit dem Ende eines subkulturell relativ homogenen Katholizismus, wie er im 19. und bis zur Mitte des 20. Jh. dominierend war, fällt auch die alltägliche Erfahrung einer handfesten Nützlichkeit des Glaubens und der Kirche weithin weg (vgl. Thomas Ruster!). Den Nutzen etwa im Bereich der Pädagogik, der sozialen Unterstützung, der Geborgenheit in einem sinnstiftenden kirchlichen Kosmos kann man heute vergleichbar in vielen anderen Institutionen und auch in der Kirche ohne besondere aktive Teilnahme an ihren Glaubens- und Lebensvollzügen erfahren. Dass der Glaube über solche lebenspraktische Nützlichkeit hinaus, die ihm natürlich nicht völlig abgesprochen werden soll (kein weltloser Glaube!), doch vor allem den Wert umfassender Lebensorientierung und Weltdeutung vermitteln will, kann nur der erfahren, der sich auf einen längeren Weg im Glauben macht und dafür auch viel Zeit investiert. Aber genau dies ist ja nicht unbedingt die Signatur eines heute verbreiteten Lebensgefühls.

Dass sich dennoch gegenwärtig relativ viele Menschen der Kirche (zumindest unregelmäßig, bei bestimmten Anlässen oder Festen) bei aller Kritik verbunden fühlen, verdanken wir verschiedenen Komponenten: z.B. den noch (regional unterschiedlich) bestehenden und z.T. sehr lebendigen Traditionen des katholischen Milieus (v. a. bei den älteren Generationen), den kreativen pastoralen Einsätzen unserer Kerngemeinden oder anderer christlicher Gemeinschaften, den vielen geistlichen Zentren der Orden oder Bistümer, auch der neuen geistlichen Gemeinschaften, der in der Regel guten Arbeit unserer Religionslehrer und -lehrerinnen (ein wahrhaft missionarischer Einsatz!), schließlich der anerkannten Kompetenz un-

serer pädagogischen oder sozial-caritativen Institutionen, Verbände, Gruppierungen und politischen Initiativen.

II. Ein realistisches Ziel kirchlicher Pastoral

Angesichts der aufgezeigten Phänomene besteht meine Perspektive und meine Hoffnung darin, dass die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden nicht eine verschüchterte Minderheit wird, die sich in den eigenen Bastionen verschanzt und wieder in den alten Dualismus von „heiliger Kirchenwelt“ hier und „unheiliger säkularer Welt“ dort zurückfällt. Realistisch erreichbar scheint mir dagegen das Ziel einer kulturell beachtenswerten und auch geachteten Minderheit zu sein, deren Wort und deren Tun insgesamt für die Menschen unserer Kultur, ob sie getauft sind oder nicht, ob sie eher aktiv oder eher inaktiv sind, als vertrauenswürdig gelten (Beispiel: die katholische Kirche in Schweden und in vielen anderen Ländern der Welt). Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es einer kräftigen, aber durchaus leistbaren Anstrengung; diese sollte m. E. primär darauf gerichtet sein, den inneren Erosionsprozess der Kirche zu stoppen, also den wachsenden Verlust an öffentlich erkennbarer Identität als Gemeinschaft im Glauben und seiner authentischen Gestalt zu bremsen. Es geht dabei um eine Identität der Kirche, die nicht durch ängstliche Abgrenzung von der Kultur der Moderne erreicht wird (was weder der Kirche noch dieser Kultur zum Guten gereicht), sondern durch eine mutige, vertrauensvolle, auch kritisch-offensive Kommunikation mit der jeweiligen Kultur, in der die Kirche lebt, von der sie selbst ja zutiefst geprägt ist (die Gläubigen sind „Kinder ihrer Zeit“ und sollen es auch sein!) und für die sie ein Segen sein soll. In dieser Sorge um eine kommunikative Glaubensidentität sehe ich den Ansatzpunkt einer zukunftssträchtigen pastoralen Strategie heute.

Wie das möglicherweise gelingen kann, dazu möchte ich zunächst einen Vorschlag

machen (III.) und dann (IV.) eine besondere Option im Rahmen dieses Vorschlags.

III. Ein Vorschlag

Er lautet: Wir sollten zwei pastorale und durchaus missionarische Grundimpulse, die es bereits gibt, die aber wohl noch zu unverbunden nebeneinander herlaufen, stärker aufeinander zu bewegen und miteinander verknüpfen; nämlich eine „Pastoral mit Breitenwirkung“ mit einer „Pastoral der Dichte“ bzw. der Intensität (nach einer Terminologie aus dem Hirtenwort der französischen Bischöfe: „Den Glauben vorschlagen“ – 1996). Ich möchte diese beiden Begriffe kurz erklären.

1. „Pastoral mit Breitenwirkung“

a) Diesem pastoralen Grundimpuls geht es darum, dass die Stimme des christlichen Glaubens um des Wohles und der Würde der konkreten Menschen willen, zumal der Jüngeren und Älteren, der Schwächeren und der Opfer bestimmter gesellschaftlicher Entwicklungen, in ihrer humanisierenden Kraft überhaupt noch gesamtgesellschaftlich wahrgenommen wird. Dass also die christlichen Kirchen und ihre Botschaft nicht völlig zu kulturellen Fremdkörpern werden und dann sehr schnell im pluralistischen Selbstverständnis der modernen Kultur in die Sparte exotisch-esoterischer, aber gesellschaftlich harmloser, weil beliebiger, religiöser Bewegungen eingeordnet werden. Dieser Grundimpuls unserer Verkündigung zielt vielmehr darauf, dass die Kirchen als ernst zu nehmende Gesprächs- und Koalitionspartner im öffentlichen Leben der Gesellschaft und im Leben der einzelnen Glieder geachtet bleiben. Die humanisierende Bedeutung einer solchen wechselseitigen Achtung zwischen Kirche und Kultur erleben wir im Augenblick sehr deutlich in vielen zentralen Fragen der Ethik, sei es in der Friedensfrage, in der Frage der wirtschaftlichen Globalisierung oder in der Frage der medizinischen Nutzung der

Gentechnologie usw. Bei dieser Präsenz des christlichen Ethos in unserer Kultur heute ist es nicht ausschlaggebend, dass es von einer großen Zahl von Menschen vertreten wird, die voll und ganz dahinter stehen (was wünschenswert, aber unwahrscheinlich ist); nein, es kommt in einer pluralistischen Gesellschaft viel stärker auf den von uns gepflegten Stil einer kommunikativen Auseinandersetzung, auf die Qualität der Argumente und auf die Glaubwürdigkeit der Kirche an, die sie vertritt, ob sie also dieses Ethos in ihrem eigenen institutionellen Rahmen realisiert.

b) Dieser bei uns in Deutschland zweifellos stark ausgeprägte pastorale Grundimpuls einer „Pastoral mit Breitenwirkung“ hat in den letzten vier Jahrzehnten deutlich zu einer Sozialform von Kirche geführt, die religionssoziologisch unter dem Begriff „Kirche als religiöse Dienstleistungsgesellschaft“ gefasst wird. D.h. die Kirche gewinnt ihren gesellschaftlich akzeptierten Sinn durch ihre „kulturelle Diakonie“, durch ihren Dienst an den Menschen dieser Kultur in den Bereichen religiöser, ethischer, diakonischer, sozialpolitischer und pädagogischer Bedürfnisse. Dort spricht man ihr weithin eine beachtliche Kompetenz zu und sucht sie als Gesprächspartner oder als Anbieter von christlich orientierten Diensten.

c) Allerdings gibt es gerade hier auch einige wunde Punkte, die in den Umfragen deutlich als vertrauensmindernd zur Sprache kamen, z.B. wenn es um Transparenz, um Kommunikationsfähigkeit und um die Qualität kirchlicher Pastoral geht. Ich möchte nur auf zwei hinweisen:

(1) Die katholische Kirche tut sich auf der universalkirchlichen, ortskirchlichen (=Bistum) und pfarrlichen Ebene häufig immer noch schwer damit, ihre theologisch unaufgebbare hierarchische Struktur mit einer innerkirchlichen Rechtskultur zu versöhnen, wie wir sie von modernen Demokratien her kennen. Es geht dabei nicht um eine (oft unnötig befürchtete) Umwandlung der Kirche in eine Demokratie; es geht meist viel eher um eine (durchaus auch theologisch,

vom pneumatologischen und synodalen Element der Kirche her legitime) analoge Übernahme demokratischer und rechtsstaatlicher Strukturformen, die das Rechtsbewusstsein der meisten Christen heute prägen. Das konziliare Stichwort dafür lautet: Die aktive Partizipation aller dazu fähigen und bereiten Glaubenden bei der gemeinsamen Suche nach dem Willen Gottes für seine Kirche und damit beim Aufbau der Kirche, und zwar auf all ihren Ebenen. Dass diese Verbindung von hierarchischem und synodalem Element nicht konfliktfrei gelingen kann, ist klar. Sie kann jeweils nur wechselseitig lernfähig im Dialog zwischen beiden Seiten gefunden werden, nicht durch gegenseitige polemisch-aggressive Kritik und auch nicht durch autoritären Dialogabbruch. Beides bringt die Kirche um ihre gesamt-kulturelle Glaubwürdigkeit heute, die für ihre Sendung unverzichtbar ist. Gerade hier gilt: „der Ton macht die Musik“, der Stil schafft Vertrauen.

(2) Bei den zahlreichen uns zugetrauten Kompetenzen hängt sehr viel davon ab, ob wir auf eine „konsequente Qualitätssicherung“ achten (so der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Hans Langendörfer SJ). Denn nach ihm sind „schlampige Seelsorge, flacher Religionsunterricht, mittelmäßige Caritasarbeit und intellektuelle Anspruchslosigkeit in der geistigen Auseinandersetzung für die Kirche sehr abträglich“. Wir müssen hier ganz entschieden der Versuchung zum „Hudeln“ widerstehen, auch wenn nach unserem Eindruck bei dieser Arbeit oft sehr wenig unmittelbar für das aktive Gemeindeleben herausspringt. Einen Qualitätsverlust in diesem weiten Feld kulturell gefragter kirchlicher Diakonie merken die Menschen, gerade auch die „treuen Kirchenfernen“, sehr schnell, und er verletzt sie, weil sie sich dann mit Recht nicht ernst genommen fühlen. Für die einzelnen Seelsorger und ein Seelsorgeteam bedeutet dies, lieber weniger an pastoralen Aufgaben anzupacken, und diese wirklich gut zu erfüllen, als sich zu viel zuzumuten und dafür den Preis eines spürbaren Qualitätsverlustes zu

zahlen. Das macht beide Seiten auf Dauer unzufrieden.

Als ein Kriterium für eine solche Auswahl an pastoralen Tätigkeiten möchte ich das Folgende nennen: Solche Arbeiten sind vorzuziehen in denen wir eine relativ einzigartige Kompetenz haben, die man bei uns besonders schätzt und die auch gut zu unserem theologischen Auftrag passt. Konkret z.B. eine mystagogisch-hermeneutische Sakramentenpastoral an den Lebenswenden, die das Leben der Menschen verstehbar deuten und ihnen eine Hilfe sein kann bei der Suche nach dem Segen Gottes für ihr Leben und damit doch nach einem tieferen, transzendent begründeten Lebenssinn; oder die Glaubens- und Wertevermittlung bei jungen Menschen und jungen Familien, wo und wie auch immer sie mit Kirche in Berührung kommen können; oder immer dort, wo wir in irgendeiner Weise gemeinschaftsstiftend sein können (als Vor-Formen von Volk Gottes).

2. „Pastoral der Dichte“ bzw. der Intensität

a) Darunter verstehe ich jene Form von Glaubensverkündigung und Glaubensleben, wie sie in dem seit Jahren wachsenden „Netzwerk“ oder Gefüge verschiedenster von mir so bezeichneter „kommunikativer Glaubensmilieus“ gepflegt wird. Die deutschen Bischöfe sprechen in ihrem Rundschreiben „Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (2000) auch von „Biotopen des Glaubens“ (25). Gemeint sind solche Gruppen, Gemeinden, Gemeinschaften, neue geistliche Bewegungen, spirituelle Initiativen (wie z.B. „Exerzitien im Alltag“ oder Wallfahrten), Gesprächskreise, geistliche Zentren u. ä., die innerhalb oder auch neben unseren normalen Pfarreien und Verbänden versuchen, im Rahmen einer sinnlich erlebten christlichen Gastfreundschaft (z.B. in Verbindung gemeinsamen Essens, Trinkens und Feierns etc.) den Glauben ausdrücklich zum Thema zu machen (nicht nur intellektuell, sondern primär existententiell); also „Glaubenszellen“, die versuchen, den kirchlichen Glauben

mit der eigenen Lebensgeschichte zu vermitteln, sich ihn persönlich und gemeinsam in seiner authentischen Gestalt anzueignen, in ihm miteinander und aneinander zu wachsen, sich darüber auszutauschen, ihn auch ausdrücklich und aktiv an andere weiterzuvermitteln – durch das Zeugnis des Glaubens, der gottesdienstlichen Feier und des diakonischen Handelns.

b) Diese „Glaubensmilieus“ bilden nach meinem Eindruck mehr und mehr auch eine öffentlich erkennbare Sozialform von Kirche, die zur dominierenden Sozialform der Kirche als „religiöser Dienstleistungsgesellschaft“ keine Alternative, wohl aber ein wirksames Gegengewicht entwickeln kann und muss, um so deren Ambivalenzen abzumildern. Dies gilt es kirchlicherseits aufmerksam wahrzunehmen und aktiv zu fördern; denn hier wächst etwas heran, was ich als kirchliche „Eigenkultur“ bezeichnen möchte, die sich nicht als „Gegenkultur“ zur Moderne verstehen darf, sondern aus der Mitte des christlichen Glaubens und seiner Tradition heraus in eine konstruktiv-kritische Kommunikation mit der Moderne und auch dem modernen Kirchenverständnis treten muss.

Diese lebendige Form von „Gemeinschaft im Glauben“ kann der Kirche im Ganzen wirksam zu ihrer kulturell wahrnehmbaren Identität als Kirche Jesu Christi, als Volk Gottes und als Zeichen der Liebe Gottes verhelfen. Entscheidend aber ist: Beide genannten pastoralen Grundimpulse dürfen nicht zueinander im Verhältnis der Konkurrenz gesehen werden, sondern des wechselseitigen Korrektivs; denn schließlich haben beide ihre Stärken und Gefährdungen.

IV. Meine spezifische Option:

Den Hauptakzent unserer Pastoral verlagern auf den zweiten Grundimpuls – allerdings nur im offenen und weiten Horizont des ersten.

Begründung:

1. Der erste Grundimpuls wird uns von unserer gegenwärtigen Kultur gleichsam

angetragen; wir brauchen nur einzuwilligen und mit Engagement, Phantasie und Beweglichkeit darauf einzugehen. Durch die „Pastoral mit Breitenwirkung“ haben wir einen benennbaren, akzeptierten Ort in unserer Kultur, können uns integrieren und einbringen, durchaus auch mit sperrigen, manchen gesellschaftlichen Trends entgegenlaufenden kritischen Positionen; denn auch das wird der Kirche durchaus in der öffentlichen Meinung zugestanden. Der zweite Grundimpuls dagegen bedarf heute einer ganz bewussten Entscheidung; denn inmitten einer Kultur, die sich zunehmend desinteressiert an den spezifisch christlichen Inhalten unseres Glaubens und auch an einer verbindlichen gemeinsamen Lebensform im Glauben zeigt, muss sich das Volk Gottes bewusst und gegen den kulturellen Sog seiner gemeinsamen Glaubensidentität stärker vergewissern. Nicht in sektiererisch evangelikaler oder katholischer Manier, sondern in kommunikativer Sympathie und Offenheit für die Menschen, egal wie sie zu uns als Kirche stehen. Ohne eine intensive Bemühung der Verantwortlichen um die Sammlung, Animation, Inspiration und Begleitung solcher „Glaubenszellen“, gerade bei den Menschen unter 50 Jahren, wird hierzulande das Volk Gottes als Ferment und Zeuge des Reiches Gottes, also das reale Subjekt kirchlichen Handelns, langsam aber sicher entweder völlig überaltert sein oder sich reduzieren auf die hauptberuflichen und ehrenamtlichen Verkündiger. Das kann aber wohl nicht die allein bestimmende Sozialform von Kirche der Zukunft sein.

2. Darum scheint es mir wichtig zu sein, dass möglichst viele, die haupt- oder ehrenamtlich (auch die Priester) an der Weitergabe des Glaubens beteiligt sind, in ihrer Verkündigung aus der Erfahrung einer regelmäßigen Teilnahme an solchen Gruppierungen und ihren Glaubenswegen schöpfen können. Das Beheimatetsein in einer solchen Gruppe oder Gemeinschaft ist (zusammen mit dem betrachtenden Gebet) eine starke „Motivationsressource“, um unsere Verkündigung auf Dauer davor zu bewahren, im

formelhaft Erlernten und in Routine stecken zu bleiben, womit wir aber die Herzen der Menschen nicht mehr erreichen. So interpretiere ich das, was Thomas von Mitschke-Collande am Ende seines Interviews vorschlägt: „die Leistungsfähigkeit meiner Mitarbeiter“ zu stärken, dass sie ihre Aufgaben auch überzeugend bewältigen können. „Wie man an den Ordensgründungen und Reformbewegungen im Mittelalter sieht, ist die Erneuerung der Kirche immer von charismatischen Personen (und Gemeinschaften, M. K.) ausgegangen“ (aaO. 346).

3. Die neuen „Glaubenszellen“ sollen auf keinen Fall die vorkonziliare Ära restaurieren; das würde bei den heutigen Zahlenverhältnissen nur zu einem kleinkarierten Ghetto-Katholizismus führen. Es sollten und könnten vielmehr solche Sozialformen des Glaubens sein, die die gewonnene Weite des konziliaren Glaubens- und Kirchenverständnisses („Kirche als universales Heilssakrament“) als unaufgebbaren Horizont („regulative Idee“) bewahren und darin versuchen, eine bunte Vielfalt von deutlich erkennbaren, unterscheidbaren christlichen Gemeinschaftsformen zu entwickeln, die auf längere Sicht wirklich Ferment des Evangeliums in unserer Kultur sein können, wenn natürlich nicht mehr flächendeckend wie z. B. die Klöster und Ordenshäuser in manchen früheren Epochen. Eine flächendeckende Präsenz ist uns aber auch vom Evangelium her nicht verheißen. Vom Beispiel Jesu und der Sendung seiner Jünger her ist uns jedoch aufgetragen, die universale Verkündigung des Reiches Gottes für alle stets zu verbinden mit der Sammlung des partikulären Volkes Gottes als dem Träger dieser Botschaft. Gebe Gott, dass die verschiedensten theologischen und pastoralen Richtungen unserer Kirche einander in dieser Kunst weiterbringen, also die universale Sendung unseres Glaubens mit der Sammlung des konkreten Subjekts seiner Weitergabe zu verbinden, auch durch fairen Streit hindurch.

Anmerkung:

¹ Ursprünglich verfasst als Vortrag bei der Katholischen Akademie in Bayern im Rahmen des Forums „Katholische Kirche in der Vertrauenskrise? Diskussion der jüngsten Meinungsumfragen“ (16.7.2003 in München). In einer öffentlichen Diskussion mit dem Direktor bei McKinsey & Co München, Dr. Thomas von Mitschke-Collande, und dem Projektleiter am Institut für Demoskopie Allensbach, Dr. Rüdiger Schulz, die die Ergebnisse ihrer jeweiligen Umfragen vorstellten und kommentierten, sollte dieser Vortrag eine pastorale Perspektive für die katholische Kirche in Deutschland als Reaktion auf die größtenteils sehr ernüchternden Umfrageergebnisse aufzeigen. Von daher erklärt sich der etwas „vollmundig“ formulierte Titel des Vortrages.

Martin Lätzel

„Manche leuchten, wenn man sie liest“

Plädoyer für die Aufmerksamkeit in der Pastoral

Seit dem 25. November 2002 leuchten über der neuen Bibliothek der Christian-Albrechts-Universität in Kiel Neonbuchstaben. „Manche leuchten, wenn man sie liest“ steht über den Eingangstüren geschrieben. Der Satz ist ein Zitat aus dem Werk „Nourritures terrestres“ von André Gide. Dort beschreibt der Autor, was es heißt, sich an der Vielfalt des Lebens zu erfreuen. Erlerntes Wissen und Bücher sind zu vergessen und doch singt er im „Rondo“ den Büchern ein Loblied. Es heißt dort über die Bücher: Manche leuchten, wenn man sie liest. Die Künstlerin Elsbeth Arlt hat diesen Satz im Rahmen des Projektes „Kunst am Neubau der Universitätsbibliothek“ über den Bibliothekstüren angebracht.

Die kurze Zeile beschreibt den Reichtum, der sich beim Lesen eines Buches auftun kann. Mit dem Eintauchen in die Buchstaben beginnt die Reise in eine ganz andere, fremde Welt. Mit jeder Seite erschließt sich dem Leser oder der Leserin diese neue Welt und aus der fremden Welt wird mit der Zeit eine vertraute Welt. Es wird aber Wendungen und Sprünge im Text geben, denen schwer zu folgen ist und es kann Enttäuschungen während der Lektüre geben. Bei einer guten Lektüre aber wird es zum Leuchten kommen, zur Wärme, die von dem Text ausgeht und der vielleicht sogar in das Leben des Lesers bzw. der Leserin eindringt. Letztlich wird das Buch nie wirklich zu Ende gelesen werden können. Der Text wirkt nach, auch wenn das Buch wieder im Schrank steht. Dort, wo der Autor oder die

Autorin beeindruckt hat, kommt es sicher zu einer erneuten Begegnung mit dem Leser und der Leserin.

Wenn diese Gedanken zur Aufmerksamkeit in der Pastoral ermutigen wollen, können wir nicht länger im Reich der Bücher verbleiben. Die Assoziationen zur Literatur sollen allein den Einstieg in die folgenden Ideen erleichtern. Trotzdem werden uns die Bücher und die leuchtende Wärme am Rande immer begleiten. So wie es im Lesen gelingen kann, Bücher zum Leuchten zu bringen, sollte es Seelsorgerinnen und Seelsorgern in der pastoralen Praxis gelingen, Menschen zum Leuchten zu bringen. Der Weg zu diesem Leuchten führt über die Aufmerksamkeit. In den folgenden Ausführungen soll näherhin umschrieben werden, was mit Aufmerksamkeit in der Pastoral gemeint sein kann.

Der Luzerner Theologe Reinhold Bärenz stützt seinen pastoraltheologischen Ansatz¹ auf den Schweizer Pfarrer Jeremias Gotthelf. Dieser gesellt dem Buch der Bibel, als Grundlage seelsorglichen Handelns, das Buch des Lebens hinzu, das es ebenfalls genau zu studieren gilt.

„So ist der Mensch glücklich zu preisen, welcher ein Auge hat, denn was ist der Mensch, wenn er kein Auge hätte? Aber schöner und besser als ein Auge sind zwei, und zwei hat Gott dem Menschen gegeben, und halbblind ist und bleibt immer, der nur eines hat. Und wie Gott dem Menschen zwei Augen gegeben hat, so hat er ihm auch zwei Bücher gegeben, das heilige alte Buch, das nicht bloß ein Vikar soll exegesieren können, sondern jeder Christ verstehen, aber auch das wunderbare Buch, das alt ist und doch jeden Tag neu wird, das wunderbare Buch, das, aus göttlichem Quell entsprungen, wie durch unzählige Bäche ein Strom, genährt wird durch Quellen aus jedes Menschen Brust, das Gott mit lebendigem Atem durchhaucht und Blatt um Blatt beschreibt vor der Menschen selbsteigenen Augen.“²

Das ist das Buch des Lebens, wie es Jeremias Gotthelf poetisch umschreibt. Gotthelf plädiert im Nachgang für die Kompetenz des Seelsorgers, in beiden Büchern, sowohl der Bibel als auch dem Buch des Lebens, lesen zu können, um eine Beziehung zwischen ihnen herzustellen. Wie es gelingen kann, die Bibel zu lesen, haben Generationen von Theologinnen und Theologen in Exegeseminaren gelernt. Wie aber kann es gelingen, das Buch des Lebens zu lesen, das aus unendlich mehr Teilen besteht als das so genannte „Buch der Bücher“? Hier setzt die ‚pastorale Aufmerksamkeit‘ ein. Wer aufmerksam den Menschen um sich herum begegnet, der beginnt im Buch des Lebens zu lesen. Diese Art der Aufmerksamkeit ist nicht allein eine Frage der eigenen Erkenntnis, sondern letztlich konstitutiv für eine gelingende Pastoral unter den Vorzeichen einer Spiritualität suchenden und individualisierten Gesellschaft.

Die Notwendigkeit für eine Pflege der gegenseitigen Aufmerksamkeit ergibt sich aus dem legitimen Wunsch eines jeden Menschen nach Liebe, Zuneigung und Anerkennung. Das Leben strebt, so Thomas Merton, „aufwärts zu einem Gipfel an Intensität, einem Höhepunkt von Wert und Sinn, an dem all seine latenten schöpferischen Fähigkeiten in Aktion treten und die Person sich in Begegnung, Antwort und Gemeinschaft mit einem anderen transzendiert“³. Um diese Transzendenz der Kommunikation in Begegnung und Gemeinschaft überhaupt zu erreichen, braucht es die liebende Aufmerksamkeit für die jeweils Anderen. Gemeinschaft und Selbstüberschreitung sind für Merton die wesentlichen Inhalte des menschlichen Lebens schlechthin. Die Aufmerksamkeit ist der Weg dahin.

Wie sieht nun die konkrete Gestalt der Aufmerksamkeit aus? Aufmerksamkeit wird dort gelebt, wo Menschen Zeit füreinander haben, gegenseitiges Interesse und Respekt zeigen, Zuhören können und den Mut haben, in den Dialog miteinander zu treten.

Aufmerksamkeit bedeutet Zeit zu haben

In einer Zeit der Beschleunigung ist auch die Pastoral dem Termindruck ‚unter die Räder gekommen‘. Pastorkonzepte gehen zumeist davon aus, möglichst große „Räume“ (Gemeindeverbände u. ä.) mit der gegebenen Anzahl pastoralen Personals zu erreichen. Die Folge davon ist ein Termindruck, der nicht mehr genügend Zeit lässt für wirkliche Begegnungen. Aufmerksam zu sein heißt, viel Zeit mitbringen zu können. Zeit zu haben wird dann zu einem Synonym für das Da-Sein als Mit-Sein. In Wim Wenders' beeindruckendem Film „Der Himmel über Berlin“ (1987) sind es zwei unscheinbare Engelwesen, die mit ihrem Da-Sein Menschen trösten und ermutigen. In der Berliner U-Bahn sitzt ein verzweifelter Mann, der nicht mehr ein und aus weiß. Der Engel hat Zeit und Zärtlichkeit genug, sanft den Arm um den Grübler zu legen. Diese Berührung wird den Gedanken des Mannes einen Weg aus seinem persönlichen Dilemma weisen.

Menschen brauchen oft sehr lange, um Wege miteinander zu finden und gegenseitiges Vertrauen aufbauen zu können. Dazu bedarf es oft vieler Gespräche und Treffen, manchmal auch nur vieler Blickkontakte. Wer allein die momentanen Gefühle der Mitmenschen wahrnimmt, erhält nur einen spontanen Überblick über die gezeigten (oder eben nicht gezeigten) Gefühle. Wer genügend Zeit mitbringt, braucht sich dagegen nicht aufzudrängen, kann sich jederzeit wieder zurückziehen. Aufmerksam für den Anderen zu sein, heißt, das Buch des Lebens lesen zu wollen, das Tempo aber bestimmt nicht der Leser bzw. die Leserin, sondern der oder die Andere und nicht der Terminkalender im Gemeindeverbund.

Aufmerksamkeit bedeutet, Interesse am Anderen zu haben

Seelsorge ist vielfach professionalisierte Zuwendung. Wer das Metier beherrscht,

kann leicht das Desinteresse am Mitmenschen ‚überspielen‘. Wer jedoch wirklich aufmerksam der Umwelt gegenüber treten will, braucht notwendigerweise wirkliches und tiefes Interesse am Anderen. Der Mitmensch begegnet mir damit nicht nur als ein „Fall“ oder eine „Aufgabe“ meiner Seelsorgetätigkeit; ich bin letztlich wahrhaftig konfrontiert mit der „Epiphanie des Anderen“ (Emmanuel Levinas). Diese ist „Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zur Antwort.“⁴ Dieses Drängen darf mich als Seelsorgerin und Seelsorger nicht loslassen. Damit soll nicht einer distanzlosen Pastoral zugesprochen werden. Das notwendige Abwägen von Nähe und Distanz bleibt von diesen Überlegungen unberührt. Dennoch bleibt die Aufforderung zur Antwort. Die Antwort muss eine wahre, tiefe Antwort sein und kein oberflächlicher Terminus, der das fragende Gegenüber nicht wirklich satt macht. Aufmerksamkeit sucht nach einer ehrlichen Antwort, die dem tiefen Interesse am Gegenüber entspringt. Welche Kraft und Energie liegt in der vorurteilsfreien Annahme des Menschen. Der englische Schriftsteller und Konvertit Gilbert Keith Chesterton stellt sich den heiligen Franziskus als einen solchen aufmerksamen Menschen vor:

„Was ihm seine ungewöhnliche Macht verlieh, war dies: dass es vom Papste bis zum Bettler, vom Sultan von Syrien in seinem Gezelte bis zum zerlumpten Räuber, der aus dem Walde schlich, nie einen Menschen gab, der in jene braunen Augen gesehen hätte, ohne es als Gewissheit zu empfinden, dass Franziskus Bernardone ein wahrhaftes Interesse an ihm und an seinem eigenen Innenleben nahm, von der Wiege bis zum Grabe; dass er selber wertgeschätzt und ernst genommen [...] wurde.“⁵

Wenn Franziskus dies geschafft hat und in seiner Sympathie und Empathie genauso ausdrucksstark war wie die Poesie Chestertons, dann hat der Heilige aus Assisi eine

wahrhafte ‚Pastoral der Aufmerksamkeit‘ betrieben.

Aufmerksamkeit bedeutet, Zuhören zu können

Das die Aufmerksamkeit einer gewissen Zeit bedarf, haben wir bereits festgestellt. Die meiste Zeit wird für das Zuhören aufgewendet werden müssen. Aufmerksam zu sein kann nicht bedeuten, den Anderen mit den eigenen Ideen und Erwartungen zu überhäufen. Aufmerksam zu sein heißt, gut und viel zuhören zu können und in diesem Zuhören vielleicht die Spur zu erkennen, die es zu gehen gilt. Welche Wirkung aufmerksames Zuhören erreichen kann, hat niemand besser, prägnanter und schöner beschrieben als der Autor Michael Ende in seiner Vorstellung der kleinen Momo:

„Was die Kleine konnte wie kein anderer, das war: Zuhören. Das ist doch nichts Besonderes, wird mancher sagen, zuhören kann doch jeder. Aber das ist ein Irrtum. Wirklich zuhören können nur ganz wenige Menschen. Und so wie Momo sich aufs Zuhören verstand, war es ganz und gar einmalig. Momo konnte so zuhören, dass dummen Leuten plötzlich sehr gescheite Gedanken kamen. Nicht etwa, weil sie etwas sagte oder fragte, was den anderen auf solche Gedanken brachte; nein sie saß nur da und hörte einfach zu, mit aller Aufmerksamkeit und aller Anteilnahme. Dabei schaute sie den anderen mit ihren großen, dunklen Augen an, und der Betreffende fühlte, wie in ihm auf einmal Gedanken auftauchten, von denen er nie geahnt hatte, dass sie in ihm steckten. Sie konnte so zuhören, dass ratlose oder unentschlossene Leute auf einmal ganz genau wussten, was sie wollten. Oder dass Schüchterne sich plötzlich frei und mutig fühlten. Oder dass Unglückliche und Bedrückte zuversichtlich und froh wurden. Und wenn jemand meinte, sein Leben sei ganz verfehlt und bedeutungslos und er selbst nur einer unter Millionen, einer auf den es überhaupt nicht ankommt und der ebenso schnell ersetzt werden kann wie ein kaputter

Topf – und er ging hin und erzählte alles das der kleinen Momo, dann wurde ihm, noch während er redete, auf geheimnisvolle Weise klar, dass er sich gründlich irrte, dass es ihn, genauso wie er war, unter allen Menschen nur ein einziges Mal gab und dass er deshalb auf seine besondere Weise für die Welt wichtig war. So konnte Momo zuhören!“⁶

Diese Gedanken umschreiben eine weitere Art und Weise der Aufmerksamkeit. Chestertons Franziskus begegnete den Menschen mit regem Interesse; Momo kann einfach nur da sein, ruhig sein und zuhören und geleitet diejenigen, die ihr ihre Geschichten, Ängste und Träume anvertrauen damit indirekt auf den richtigen Weg, auf ihren ganz eigenen Weg, der nicht mit dem der Momo identisch sein wird. Momos Art der Seelsorge ist zwar passiv determiniert, fordert aber die Menschen heraus, aktiv ihr Leben wertzuschätzen und in die Hand zu nehmen. Sie betreibt „Seelsorge nicht als Enteignung der Eigenkräfte, sondern als Befähigung der Subjekte zur Selbstsorge.“⁷ Wer seine Pastoral aufmerksam betreibt, will nicht eigene Konzepte und Ideen durchsetzen, sondern andere Menschen in ihrer eigenen Würde stärken und ermutigen.

Grundbedingung der Aufmerksamkeit ist die Selbstsorge

Wer aufmerksam den Menschen begegnen will muss sich selber aufmerksam begegnen. Das ist die Grundbedingung, um sich ganz in den Dialog eingeben zu können. „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“⁸. Diese Lebendigkeit ergibt sich natürlich aus der Zuwendung zum Anderen, Grundlage jedoch ist die Annahme des Selbst, aus der heraus sich diese Zuwendung ihren Weg bahnt. Diese Annahme des Selbst impliziert die Bejahung des eigenen Lebens mit allen Ängsten, Brüchen und Kontingenz, mit allem Fragen und Suchen, mit allen Freuden und aller Sehnsucht. „Von der eigenen Wunde her den fremden Schmerz anzugehen heißt [...] nicht oberflächlich aktuelle Kümmernisse und Probleme austauschen, sondern erfor-

dert den beharrlichen Willen, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass mein aktueller Schmerz, mein jetziges Leiden aus einer Tiefe emporsteigt, an der alle Menschen teilhaben: aus der Tiefe kreatürlicher Existenz, kreatürlicher Gebrechlichkeit und Gebrochenheit. Wenn ich den Mut habe, bei mir selbst in diese Tiefe hinabzusteigen, kann ich auch meinen Mitmenschen helfen, sich dieser Tiefe zu stellen und von unten her, von Grund auf, nach neuen Wegen zu suchen, mit der eigenen Not umzugehen.⁹ Aus dem „Ich“ als Ergebnis der Selbstsorge entspringt die Verantwortung für den Anderen¹⁰, hier verstanden als Weg der Aufmerksamkeit. Das ist die Bedingung der Möglichkeit, um mit dem Anderen in einen aufmerksamen Dialog eintreten zu können. Selbstsorge bedeutet, mit den eigenen Erwartungen und den eigenen Motiven offen umzugehen. „Die Fähigkeit, eigene Verhaltens- und Handlungsmotive in glaubwürdiger Weise in der Kommunikation mit anderen transparent werden zu lassen, entscheidet sich zudem an der Bereitschaft einer Person, die eigene Biografie auch im Hinblick auf tiefer liegende Verletzungen und Erfahrungen des Scheiterns zu reflektieren [...]. Eine Verdrängung oder Verleugnung schmerzhafter Erfahrungen kann demgegenüber Auslöser für Misstrauen sein, insofern Verdrängungen das eigene Verhalten unbewusst steuern und somit in der Beziehung zu anderen erspürt und wahrgenommen werden können.“¹¹ Dadurch wird die Aufmerksamkeit für das Gegenüber nicht unterminiert, sondern erhält durch die Förderung des gegenseitigen Vertrauens eine tragfähige Basis.

Der Blick auf die Andere/den Anderen
Es gibt dich
Dein Ort ist
wo Augen dich ansehen.
Wo sich die Augen treffen
entstehst du.

Von einem Ruf gehalten,
immer die gleiche Stimme,
es scheint nur eine zu geben
mit der alle rufen.

Du fielest,
aber du fällst nicht.
Augen fangen dich auf.

Es gibt dich
weil Augen dich wollen,
dich ansehen und sagen,
daß es dich gibt.¹²

Wer aufmerksam dem und der Anderen in die Augen blickt und sich mit ihnen gemeinsam auf eine Lesereise durch das Buch der Höhen und Tiefen eines jeden Lebens begibt, bringt das Antlitz der Menschen zum Leuchten, weil sie sich wahr- und ernstgenommen fühlen. Wie es der Spruch über der Kieler Universitätsbibliothek verheißt: Menschen leuchten, wenn man sie liest!

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Reinhold Bärenz: Die Wahrheit der Fische. Neue Situationen brauchen eine neue Pastoral, Freiburg u. a. 2000.
- ² Jeremias Gotthelf: Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht, Solothurn 1844, 58ff, zit. nach Bärenz: Die Wahrheit der Fische, 12.
- ³ Thomas Merton: Liebe und Bedürfnis: Ist Liebe eine Werbepackung oder eine Botschaft? in: Ders.: Lieben und Leben (Love and Living), Zürich 1988, 34–47, 36.
- ⁴ Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg – München ³1998, 224.
- ⁵ Gilbert Keith Chesterton: Der heilige Franziskus von Assisi, Freiburg 1959, 87f, zit. nach Henri J. M. Nouwen: Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster, Freiburg 1978, 143.
- ⁶ Michael Ende: Momo, Stuttgart 1973, 15.
- ⁷ Hermann Steinkamp: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999, 107.
- ⁸ Irenäus von Lyon: Adv haer IV, 20,7.
- ⁹ Rolf Zerfaß: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg u. a. ⁵1991, 103.
- ¹⁰ Levinas, aaO.
- ¹¹ Simone Balasch: Vertrauen-Können. Praktisch-theologische Reflexionen zur Bedeutung von Vertrauen im Blick auf gegenwärtige Gemeindebildung, Münster 2002, 87.
- ¹² Vgl. Hilde Domin: Ausgewählte Gedichte, Frankfurt/Main 2000, 208.

Das religiöse Doppelgesicht der Liebe

Theologische Erwägungen zum Motto des Bistumsjubiläums

*Eine Liebesgeschichte – 1200 Jahre
Bistum Münster*

Geschichte eines Mottos

Das Bistum Münster, das im Jahr 2005 sein 1200jähriges Bestehen feiert, will auf eine „Liebesgeschichte“ zurückblicken. Das in der Öffentlichkeit präsentierte Motto hat Menschen über den Rand der Kirche hinaus aufhorchen lassen. Eine *Liebesgeschichte*? Wer liebt hier wen? Bringt man 1200 Jahre Kirchengeschichte mit dem Stichwort *Liebe* in Verbindung? Und wenn ja, in welchem Sinn? Sowohl das Motto mit seinen biblisch-theologischen Anklängen als auch das Logo, das auf Höhen und Tiefen menschlicher Liebesgeschichten anspielt, bieten Raum für vielfältige Assoziationen. Ohne Zweifel hat die Offenheit der Deutung einen einladenden Charakter. Dennoch scheint kaum ein Begriff so verbraucht und vieldeutig wie der Begriff der *Liebe*¹. Auch die kirchliche Verkündigung redet gern und schnell von der *Liebe*.² Inwiefern ist der Begriff der *Liebe* eigentlich geeignet, zwischen der Geschichte eines 1200 Jahre alten Bistums und dem Lebensgefühl der Menschen heute zu vermitteln?

Die Schöpfer des Mottos ließen sich von der Überlegung leiten, dass der Begriff der *Liebe* gut geeignet ist, die Kernbotschaft des christlichen Glaubens auch über den binnenkirchlichen Raum hinaus zu vermitteln, das Anliegen des Bistumsjubiläums zu ver-

deutlichen und dessen Feier zu einer frohen Begegnung glaubender und sinnsuchender Menschen werden zu lassen.³ Die folgenden Erwägungen zum Jubiläumsthema wollen der beanspruchten Vermittlungsfähigkeit des „Urwortes“ *Liebe* religionssoziologisch und theologisch reflektierend weiter nachgehen.

Dabei gehe ich aus von der These des Soziologen Ulrich Beck, dass *Liebe* in unserer Gesellschaft in den Rang einer „Nachreligion“ gerückt ist und als solche ein irdisches „Erlösungsversprechen“ enthält.⁴ Hat *Liebe* in unserer Gesellschaft aber den Stellenwert einer „irdischen Religion“, so ist ihre Rolle als Vermittlungsinstanz zwischen Kirche und Gesellschaft durchaus ambivalent. Sie kann einerseits soziologisch verstanden werden als ein nachtraditionales religiöses Paradigma, das die kirchlich verfasste Religiosität ablöst bzw. substituiert. In einer fundamentaltheologischen Perspektive kann *Liebe* andererseits auch als ein Sinnschema verstanden werden, das gerade aufgrund seiner strukturellen Unerfüllbarkeit einen Anknüpfungspunkt für die christliche Rede von der *Liebe* Gottes, die den menschlichen Sinnhorizont aufsprengen und zugleich erfüllen kann, bietet. Im Hinblick auf die Bemühungen, das Bistumsjubiläum zu einer Begegnung von glaubenden und sinnsuchenden Menschen werden zu lassen, scheint es mir wichtig, die „irdische Religion der *Liebe*“ als einen Ausgangspunkt für die kirchliche Verkündigung von der frohmachenden Botschaft der *Liebe* Gottes näher in den Blick zu nehmen.

Zu diesem Zweck soll zunächst das soziologisch erarbeitete Schema der *Liebe* als „Nachreligion“, insbesondere ihre strukturelle Unerfüllbarkeit als einer irdischen Religion nachgezeichnet werden. Der zweite Schritt dient der theologischen Entfaltung der *Liebe* als Inhaltsdimension der christlichen Rede von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Die inhaltliche Bestimmung des Offenbarungsgeschehens als *Liebe* eignet sich als „Kurzformel“ christlichen Glaubens und stellt so den Ausgangspunkt seiner soteriologischen Relevanz dar. In einem letzten Schritt soll die Bedeutung des Liebethemas

als Vermittlungskategorie zwischen verschiedenen Vollzügen kirchlichen Handelns und den Lebenslagen der Menschen von heute mit Rücksicht auf die Bemühungen des Bistumsjubiläums beleuchtet werden.

Der religiöse Charakter des Liebesglaubens – Liebe als „Nachreligion“ (U. Beck)

Mit seiner Theorie von der „irdischen Religion der Liebe“ hat der Soziologe Ulrich Beck die religiöse Bedeutung des Sinnschemas *Liebe* für eine „nachtraditionale, areligiöse und individualisierte Lebenswelt“ (222) zu fassen versucht. Für Becks religionssoziologische Theorie ist entscheidend, dass die moderne Liebe ein „postchristliches“ Paradigma im Sinne einer „Nachreligion“ darstellt. Sie entwickelt parallel zu der spürbar nachlassenden Prägekraft der christlichen Kirchen auf die Menschen in einer nachindustriellen und individualisierten Lebenswelt und mit dem Rückzug von Staat, Kirche und Recht aus den Bereichen von Ehe und Sexualmoral eine religiöse Eigenlogik als Sinnmuster für individualisierte Lebenswelten. Der religiöse Charakter der „Liebe als Nachreligion“, ergibt sich aus dem systematischen Vergleich mit der institutionell verfassten und durch Tradition legitimierten kirchlichen Religion (vgl. 231). Auf der Ebene des Phänomens lässt sich das Sinnschema moderner Liebe in folgenden Punkten als Religion verstehen.

1. Das Aufschließen der Normalität auf einen anderen Zustand hin

Wie die Religion stellt auch irdische Liebe für die Liebenden einen „Schlüssel aus dem Käfig der Normalität“ (231) dar. Während Religion die Normalität des Alltags auf eine die Endlichkeit des Menschen transzendierende Wirklichkeit hin aufschließt, durchbrechen Liebende den „Bedeutungspanzer der Welt“ sinnlich und persönlich. Gleich-

wohl öffnet ihnen die Liebe den Blick füreinander und für die Welt.

Die wechselseitige Offenbarung der eigenen Lebensgeschichte zwischen Liebenden entspringt dem Verlangen nach authentischer Begegnung mit dem anderen inmitten einer zweckrational verfassten Welt. Liebe verspricht wie Religion auch eine Heimat für die Sehnsucht der Menschen inmitten der Zweifel und Fragwürdigkeiten der Moderne. Sie ermöglicht eine „Grenzerfahrung“, die die Alltagsrealität unterbricht und ein diesseitiges „Jenseits“ vermittelt.⁵

2. Liebesglaube als „Nichttradition“

Der Liebesglaube wird nicht durch externe Instanzen wie Verkündigung und Tradition geweckt und überliefert, sondern wird produziert in den Wunschzentren der individualisierten Existenz. Seine kulturelle Wirksamkeit wird unabhängig von jeder Institution gesichert durch die Antriebe enttraditionalisierter Sexualität. Beck bezeichnet die Liebesreligion daher auch als eine „kirchenlose und priesterlose Religion“ (230) für deren Ausgestaltung allein die Liebenden selbst zuständig sind. Durch die Abgrenzung des Liebesglaubens als einer „Nichttradition“ gegenüber der kirchlich verfassten Religion wird deutlich, dass die Sinnerzeugung zu einer individuellen Aufgabe der Liebenden wird: „Die Liebenden sind ihre eigene Kirche, ihre eigenen Priester, ihre eigene Bibel – selbst wenn sie Therapeuten anrufen und zu Rate ziehen, um sich und ihre Geschichte entziffern zu lernen“ (238).

3. Liebe als erlebbare Sozietät

Sakralen Charakter gewinnt die Liebe durch ihre unmittelbare Erfahrbarkeit inmitten einer erfahrungslos werdenden Welt, die zunehmend von „Statistiken, Zahlen, technischen Formeln“ (235) geprägt ist. Im Gegensatz zu einer immer abstrakter werdenden zivilisatorisch hergestellten Welt ist die Erfahrung der Liebe konkret, emotional und ergreift den ganzen Menschen. Ihre beson-

dere Dignität gegenüber anderen erlebbaren Sozietäten wie Vereinen, Parteien, Religionsgemeinschaften und Freundschaftsnetzen gewinnt die Liebesbeziehung durch die Unvermeidlichkeit ihrer erlebbaren Konflikte, die von den Liebenden umso heftiger durchlitten und ausgefochten werden müssen, je mehr sich die Prägekraft tradierter Rollen bei der Gestaltung von Geschlechterbeziehung und Elternschaft verliert. Halt und Orientierung im Liebeskonflikt kann allein die Liebe der Liebenden selbst geben. Dieser Anspruch macht aus der Liebe ein Paradox einer „real wirkenden Utopie“ (236), deren Klang umso verführerischer wird, je gefährdeter ihr Bestand ist. Im Wunsch nach der unmittelbaren Erfüllung eines Sinnversprechens, das die Liebe gibt, wird ihr diesseitiger Charakter deutlich. Während die Traditionsreligion für die Unerfüllbarkeit eines Sinnversprechens auf ein Jenseits verweisen kann, kennt die irdische Religion der Liebe keine Vermittlung über Gott oder einen Ausgleich in einem Leben nach dem Tode.

Das Überbordende der Ansprüche irdischer Liebe errichtet ein unbarmherziges Diktat der Diesseitigkeit, das auch die Logik der Zugehörigkeit zur Liebesreligion bestimmt. Während die Traditionsreligion überzeitlich und allgemein zelebriert und erfahren werden kann, ist der Horizont der Liebesreligion ebenso konkret wie eng, bestehend aus kleinen „Ich-Du-Welten“, die in ihrer Logik nicht verallgemeinerbar sind. Wer nicht mehr geliebt wird, wird verstoßen aus dieser „Ich-Du-Welt“, wird zum „Ex-Liebsten“. Liebesreligion kennt keine Nächsten-Liebe, sondern nur „Liebsten-Liebe“ (238).

Wenn aber bei aller Diesseitigkeit auch für die irdische Religion der Liebe das Sinnversprechen gilt, das Gabriel Marcel mit dem berühmten Satz zusammengefasst hat: „Geliebt zu werden, heißt gesagt zu bekommen: Du musst nicht sterben“ (236), dann leidet die „Liebesliebe“ an einer strukturellen Unerfüllbarkeit, die einerseits Paradoxien erzeugt, andererseits den Horizont der irdischen Liebe auf einen sie selbst transzendierenden Sinn öffnet.

Das Dilemma der Liebe als Freiheitsgeschehen

Der moderne Liebesglaube lebt von der Freisetzung der Individuen aus institutionellen und traditionellen Bindungen. Seine Spielregeln sind ganz und gar auf die individuelle Freiheit begründet und unterliegen damit dem strukturellen Problem der Selbstbestimmung unbedingter Freiheit.⁶ Formale Unbegrenztheit und Notwendigkeit der Bindung an andere Freiheit charakterisieren die ambivalente Situation des modernen Freiheitsbegriffs. Sie bestimmen gleicherweise die dialektische Grundverfassung einer auf Selbstbestimmung fundierten Geschlechterbeziehung. Was Freiheit erfüllt, ist einzig und allein die Bejahung anderer Freiheit. Erst die Anerkennung anderer Freiheit ist die angemessene Verwirklichung der je eigenen Freiheit. Ist es nicht genau das, was der Liebende sucht, dass er sich nicht durch Unterwerfung oder durch eine äußere Bestandssicherung der Liebe vergewissern will, sondern durch die Erfahrung frei geschenkter Anerkennung? In der Unverfügbarkeit ihrer freien Zuwendung liegt ja gerade das „Geheimnis der Liebe“.

Frei geschenkte Anerkennung ist aber da gefährdet, wo irdische Liebe unter dem Diktat der Erfüllung von Erlösungsversprechen steht. Niemand hat die Versuchung, sich den anderen in der Liebe zu eigen zu machen und damit die Unverfügbarkeit seiner Zuwendung zu zerstören, besser zu beschreiben vermocht als Jean-Paul Sartre. Gerade weil der andere derjenige zu sein scheint, der mir in der Liebe mein Dasein ermöglicht, bin ich ständig versucht, seine Freiheit auf einen Treueschwur zu verpflichten und zwar nicht mit Macht, weil dies der Liebe zuwiderlaufen würde, sondern mit „Fesseln der Liebe“. Der Liebende will, „dass die Freiheit des anderen sich selbst dazu bestimmt, Liebe zu werden – (...) – und gleichzeitig will er, dass diese Freiheit *vor sich selbst* in Fesseln gelegt werde, dass sie, wie in der Verrücktheit oder im Traume, sich gegen sich selbst wendet und ihre eigene Fesselung will. Und diese Fesselung soll freiwillige Abdankung sein, und

gleichzeitig wollen wir die Ketten in der Hand behalten.“⁸

Liegt aber nicht gerade darin der Grund für die Gefahr einer Selbst- und Fremdüberwältigung anderer Freiheit in der Liebe, dass in ihr vom anderen die Erfüllung von Versprechen erwartet wird, für die er prinzipiell, selbst wenn er wollte, nicht aufkommen kann? Wer aber kommt letztlich für das Versprechen der Liebe „Du aber wirst nicht sterben“ (G. Marcel) auf, wenn nicht der oder die Geliebte?

Es gehört auch zum „Geheimnis der Liebe“, dass derjenige, der liebt, Liebe immer schon voraussetzen muss. Wenn Liebe überhaupt glücken soll, muss einer das Risiko eingehen, *anfangen* zu lieben, ohne sich der Zuwendung des anderen schon versichern zu können.⁹ Da, wo Liebe ihrer Intention gerecht wird, das unbedingte Seinsollen des anderen zu bejahen, will sie mehr, als sie selbst als endliche, irdische verwirklichen kann. In dem Versprechen wahrer Liebe wird die Zukunft gelungenen Menschseins antizipiert. Wenn sich Liebende aus geheimer Angst um ihre Endlichkeit mit ihrem Versprechen nicht selbst überfordern wollen, müssen sie von einem Vertrauen leben, dass mit der Liebe selbst schon da ist.¹⁰ Um mit dem Dilemma, das sich mit der unbedingten Intention von Liebe und ihrer wesentlichen Unerfüllbarkeit für die Liebenden stets von neuem auftut, leben zu können, bedürfen sie der Zusage, dass die von ihnen intendierte Hoffnung nicht unbegründet ist, zumindest aber keine „nutzlose Leidenschaft“ (Sartre) darstellt.

Gerade hier aber liegt der Anknüpfungspunkt für die Botschaft der jedem menschlichen Bemühen zuvorkommenden Liebe Gottes, die die irdische Liebe von ihrem Erfüllungszwang entlastet und sie gerade so zum Selbsteinsatz unter den Bedingungen ihrer Endlichkeit ermutigt.

Liebe als „Kurzformel“ christlichen Glaubens

Trotz seines inflationären Gebrauchs ist der Begriff „Liebe“ nach wie vor ein

„Urwort“¹¹ mit epochaler Bedeutung, das theologisch geeignet ist, die freie Zuwendung Gottes zum Menschen sachgerecht zu erfassen und weiter zu entfalten. Mit dem Begriff der Liebe lässt sich der christliche Glaube auf eine „Kurzformel“¹² bringen, die den verstehenden Zugang zum christlichen Glauben gerade auch dem Nichtchristen erleichtert und handlungstheoretisch den Gehalt gläubiger Praxis zu bestimmen erlaubt. So lässt sich die Grundwahrheit christlichen Glaubens darin zusammenfassen, dass uns in der Geschichte Jesu Christi die unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes begegnet, insofern Jesu Verkündigung und Handeln ihre bedingungslose Zuvorkommenheit anzeigt, seine Todesbereitschaft ihren unbedingten Ernst und seine Auferweckung vom Tod die Treue und die todüberwindende Macht der Liebe Gottes offenbart.¹³ Für die Wahl des Begriffs „Liebe“ als „Kurzformel“ christlichen Glaubens spricht nicht nur seine biblisch-theologiegeschichtliche Verwendung als Umschreibung des Offenbarungshandelns Gottes. Entscheidend ist seine Explizierbarkeit in den Kategorien neuzeitlichen Freiheitsdenkens, durch die die anthropologische Relevanz der christlichen Gottesrede verdeutlicht werden kann. Der spezifische Beitrag der theologischen Rede von der „Liebe“ Gottes für den menschlichen Liebesglauben ergibt sich aus deren Darstellungsform in der Geschichte Jesu.¹⁴

Kennzeichnend für die Liebe als „Inhalt“ der in Jesu Geschichte offenbaren Zuwendung Gottes zu uns Menschen ist ihr Symbolcharakter. Als *Liebe Gottes* fällt sie zwar aufgrund der bedingungslosen Selbstidentifikation des Sohnes mit dem Vater untrennbar mit der Person Jesu von Nazareth zusammen, so dass gesagt werden kann, Jesus Christus ist *die* Liebe Gottes. Dennoch erschöpft sie sich nicht im geschichtlichen Auftreten Jesu von Nazareth, sondern kann im universalen Wirken des Geistes von Menschen im Namen Jesu dargestellt und allen Menschen zugeeignet werden.

Die durch Jesu Geschichte den Menschen zugewandte Liebe ist im strengen Sinne des

Wortes eine Vor-Gabe Gottes. Sie wird den Menschen so bedingungslos zugeeignet, dass Gott (wie die Geschichte Israels und der Kirche zeigt) das Risiko ihrer Ablehnung immer wieder eingeht. Die Liebe Gottes gilt schon vor ihrer Darstellung im Leben Jesu, weil sie letztlich in einem innergöttlichen Liebesverhältnis gründet, von dem der Sohn immer schon herkommt und sie in seiner Zustimmung zu seinem Geschick nicht erst „herstellt“.

Die in Jesu Auftreten verkündigte Liebe Gottes belässt nicht alles beim Alten. Sie überwindet Verhältnisse der Trennung, Ausgrenzung und Unterdrückung und spielt den Menschen neue Lebensmöglichkeiten zu. Ihr innovatorischer Charakter ist Ausdruck der schöpferischen Macht Gottes, die in der Auferweckung Jesu vom Tod gipfelt und eine Erneuerung der gesamten Schöpfung in Aussicht stellt.

Schließlich bedeutet die endgültige Zusage der Liebe Gottes in seiner todüberwindenden Macht nicht schon ihre Vollendung. Auch die Geschichte Jesu ist aufs Ganze gesehen ein partielles, eben endliches Geschehen, das noch eine größere Zukunft verspricht, deren volle Verwirklichung, für die nur Gott selbst eintreten kann, noch aussteht.

Worin besteht nun die Bedeutung der skizzierten Grundzüge des Ausdrucks der Liebe Gottes in der Geschichte Jesu für die *Liebesgeschichten* heutiger Menschen, und wie lassen sich diese höchst individuellen Liebesgeschichten mit der *Liebesgeschichte* der Kirche ins Gespräch bringen? Die Frage ist in zweierlei Hinsicht zu bedenken, nämlich zunächst als Anfrage an die Kirche und ihr eigenes Handeln. Inwiefern ist ihr eigenes Verkündigungshandeln vernehmbar als Ausdruck „der überströmenden Liebe“ Gottes zu den Menschen (vgl. Vaticanum II, *Dei Verbum* 2)? Ist genügend bedacht, in welcher Weise Kirche ihre Botschaft als eine Botschaft der *Liebe* in die heutige Gesellschaft hinein kommunizieren kann, so muss weiter gefragt werden, worin ihr Beitrag für das Dilemma moderner Liebesreligion bestehen kann.

Eine Liebesgeschichte - Von der Liebe Gottes zu den Menschen neu erzählen

In einer nachtraditionalen Gesellschaft, in der die irdische Liebe die Position institutionell verfasster Religion besetzt hat, kann die Kirche ihre eigene (kommunikative, liturgisch-sakramentale, verkündigende und karitative) Praxis selbst als *Liebe* kommunizieren und dabei sowohl die Gemeinsamkeiten wie auch die entscheidenden Differenzen zur irdischen „Liebesreligion“ im Auge behalten. Deutet Kirche ihre Geschichte ausdrücklich als *Liebesgeschichte*, so liegt es nahe, ihre Grundvollzüge und Handlungsformen in den Kategorien desjenigen Liebesgeschehens zu explizieren, dem sie sich selbst verdankt: der Selbstoffenbarung Gottes als *Liebe* in der Geschichte Jesu Christi.

Es käme zunächst darauf an, in allen Vollzügen gläubigen Handelns Gottes *Liebe* so gegenwärtig werden zu lassen, wie ein Liebender in jeder geschichtlichen Gestalt seiner unbedingten *Liebe* selbst gegenwärtig ist und doch auch seine Treue noch verspricht. Auf eine *Liebesgeschichte* aufmerksam zu machen, bedeutet letztlich, auf die bleibende Aktualität der Gegenwart der unbedingten *Liebe Gottes* zu den Menschen aufmerksam zu machen und zwar nicht nur und nicht zuerst für die Menschen *in der Kirche*. Als ein geistgewirktes und die *Liebe Gottes* zueignendes Handeln kann diese *Liebesgeschichte* nicht auf den binnenkirchlichen Raum begrenzt werden, sondern bezieht vielmehr die geschichtliche Wirklichkeit als Ganze mit ein und wirkt von da wieder in den geistgewirkten Raum der Kirche zurück.

Ist *Liebe* eine „Vor-Gabe“ Gottes, dann kann der Verweis auf eine nicht aufgekündigte *Liebesgeschichte* Gottes mit den Menschen deutlich machen, dass alle Liebenden als Liebende immer schon Anteil haben an der unerschöpflichen *Liebe Gottes*. Diejenigen, die von der *Liebe Jesu* herkommen, wissen zudem und bringen es als frohmachende Botschaft in die Liebeskonflikte unserer Gesellschaft hinein: *Liebe* ist keine Mangel-

ware. Es ist keine Ressource, um die gekämpft werden muss und von der Menschen abgeschnitten werden. Auch der oder die „Ex-Geliebte“ fällt nicht aus der Liebe und muss gerade deshalb nach dem „Scheitern“ einer Liebesgeschichte nicht hektisch gleich eine neue beginnen. Kein Mensch kann letztlich für das Bestehen der Liebe aufkommen. Sie ist und bleibt unverfügbares Geschenk, das einer sorgfältigen wie auch gelassenen Pflege (Kultur!) bedarf. Die Botschaft von der Gratuität der Liebe und den daraus sich ergebenden Konsequenzen im zwischenmenschlichen, sexuellen, gesellschaftlichen und sozialen Bereich, die an dieser Stelle nicht weiter zu entfalten sind, kann sich an alle Menschen, gleichgültig welcher Religion, richten.¹⁵

Wenn aber Liebende als Liebende ausdrücklich oder auch unausdrücklich immer schon Anteil an der Liebe Gottes haben, was kann eine Kirche, die sich selbst auf eine *Liebesgeschichte* beruft, von den liebenden Menschen dieser Zeit lernen, in der Liebe nicht nur und nicht immer dauerhaft ein Zuhause in der Ehe findet? Diese Frage wird mit dem Motto an die Kirche herangetragen werden, und einer Diskussion um die verschiedenen Lebensformen, in denen heute Liebe gelebt, erlitten und zugesprochen wird, sollte kirchlicherseits nicht ausgewichen werden.

Wenn sich der religiöse Charakter der irdischen Liebe, wie Beck ihn skizziert hat, heute nicht zuletzt aus ihrer unmittelbaren Erlebarkeit speist, so darf das Kirche als Anfrage nehmen, inwieweit das kirchlich verfasste Christentum tatsächlich erlebbar im Sinne von örtlich und persönlich zugänglich ist. *Liebesgeschichte* (mit Höhen und Tiefen) kann nur da stattfinden, wo man sich nicht aus dem Weg geht. Jürgen Werbick fragt mit Blick auf neuere Tendenzen der Zusammenlegung und Effizienzicherung von pastoralen Strukturen, ob die Kirche noch genügend „vor Ort“ ist.¹⁶ Die Diskussion um die Zukunft der pastoralen Räume, in denen Menschen- und Gottesbeziehung stattfinden kann, bekommt durch das Jubiläums-Motto einen besonderen Klang und ein besonderes Gewicht.

Eine Kirche, die sich in einer Geschichte weiß, in der ihr trotz Verfehlungen und Unzulänglichkeiten die Unbedingtheit der Liebe Gottes immer wieder zugesagt wird, kann selbst durch Wort und Tat die Liebe Gottes *bedingungslos* verkünden. Bedingungslos heißt an dieser Stelle, das Risiko einzugehen, dass Liebe nicht immer oder nicht immer so, wie es gewünscht wird, erwidert wird. Das betrifft selbstverständlich auch die unbequemen Wahrheiten der Liebe, die einer rein innerweltlichen Liebe oft genug quergehen. Treue und Hingabebereitschaft sind Haltungen, die zwar nicht pädagogisch-moralisch zu verordnen, aber doch in Hinblick auf eine oft unverbindliche Beziehungs- und Erziehungskultur zu bedenken sind, zumal hier ein blinder Fleck in der modernen Freiheitsgeschichte zu liegen scheint. Nicht selten wird Freiheit mit Beliebigkeit verwechselt. Dass Freiheit sich nur in einer (in der Zeit sich durchhaltenden) Selbstbindung an andere Freiheit verwirklichen kann, scheint nur schwer in das allgemeine Bewusstsein zu dringen. Dass Kirche hier einen besondere Verantwortung – und zwar keinesfalls nur in Hinblick auf Ehe und Partnerschaft, sondern für verschiedene gesellschaftliche Bereiche – hat, ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sie sich selbst der Treue Gottes zu den Menschen verdankt.

Es muss deutlich werden, welche Rolle Kirche selbst in der *Liebesgeschichte*, von der sie spricht, spielt. Der innovatorischen Praxis Jesu folgend wird sie sich in die Haltung einer kritischen Zeitgenossenschaft begeben, die das neuzeitliche Emanzipationsprojekt solidarisch begleitet, indem sie sich selbst in der Überwindung von Verhältnissen der Trennung, Ausgrenzung und Unterdrückung engagiert und dabei gegen den Machbarkeits- und Unschuldswahn der Gesellschaft das Bewusstsein um die Schuldfähigkeit und faktische Schuldigkeit des Menschen wachhält. Ein bleibend unersetzlicher Beitrag der Kirche ist dabei ihr Glaube an die Vergebung begangener Schuld und an die Versöhnung von Konflikten. Angesichts einer sich ständig überfordernden Beziehungskultur wären hier neue Orte und Formen zu suchen, vor allem

eine Wiederbelebung der zwischenmenschlichen Praxis alltäglicher Vergebung.

Wenn die Kirche im Bistum Münster auf verschiedenen Ebenen zur Feier einer *Liebesgeschichte* einlädt, dann steht hinter allen Begegnungen eine Botschaft, die realitätsbezogen und herausfordernd zugleich ist. Mit dem Hinweis auf die Endlichkeit und die Transzendenzbezogenheit jeder menschlichen Liebe und Treue ist gesagt, dass Liebe ein Versprechen ist, das Menschen sich geben dürfen, ohne es in allen Erwartungen erfüllen zu können oder zu müssen. Dass Menschen an ihren Erwartungen scheitern, aber auch neu beginnen können, weil Gottes Liebesgeschichte weiter reicht als was sich Menschen geben können. Wenn es dem Jubiläum gelingt, dem Begriff der Liebe durch eine Verortung in wirklicher Geschichte und wirklichen Geschichten einen verbindlichen Klang zu geben, dann wird der Begriff auch in der kirchlichen Verkündigung zu einer frohmachenden, weil den Menschen erleichternden, aber nicht leichtmachenden Botschaft.

Anmerkungen:

¹ Es muss im Rahmen dieses Aufsatzes darauf verzichtet werden, die Geschichte des Begriffs und seinen Bedeutungswandel nachzuzeichnen. Es sei verwiesen auf Franz-Josef Nocke: *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München, 1993, 21ff.

² „So ist kaum zu erwarten, dass man damit den Menschen heute noch etwas Überraschendes sagt, eine hochwillkommene, gern angenommene Botschaft. Aber vielleicht hängt das auch damit zusammen, dass Lust und Last, Versprechen und Erschöpfung, Freude und Mühseligkeit der Liebe in der Verkündigung nur so verdünnt vorkommen, sodass irgendwie an der Oberfläche und harmlos bleibt, was der 1. Johannesbrief als Grundsatz der Einführung ins Mysterium des Christseins – (...) – so formuliert: „...die Liebe ist aus Gott, und jeder der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe“ (4,7f.).“ Jürgen Werbick: *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002, 149.

³ So etwa Bischof Dr. Reinhard Lettmann und Dr. Ferdinand Schumacher, geistlicher Begleiter des Bistumsjubiläums, in ihren Beiträgen zum Bistumsjubiläum in *KuL* vom 6. 7. 2003.

⁴ Vgl. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim: *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/Main 1990, hier besonders das Kapitel VI von U. Beck: *Die irdische Religion der Liebe*, 222–284. Im folgenden zitiert mit bloßer Seitenangabe im Text.

⁵ Die innerweltliche Grenzerfahrung der Liebe wird nach Beck, der sich hierfür auf F. Alberoni: *Verliebtsein und lieben – Revolution zu zweit*, Stuttgart 1983, beruft, in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* thematisiert. Sexualität wird bei Musil mit anderen Unterbrechungen der Alltagsrealität, insbesondere mit dem Theater, der Musik und der Religion verglichen.

⁶ Zum Problem der Realisierung unbedingter Freiheit vgl. Thomas Pröpper: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988², 185ff.

⁷ Schon für F. W. J. Schelling liegt das „Geheimnis der Liebe“ darin, dass sie eine Verbindung ist von solchen, „deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere“. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Bd. VII, 174.

⁸ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1974, 471.

⁹ Vgl. Pröpper 1988, 192, der zur Erhellung dieses Phänomens Kierkegaard: *Der Liebe Tun*. Bd. 2, 241f. zitiert: „Der Liebende setzt ständig voraus, dass die Liebe zugegen ist, eben dadurch erbaut er (...) Dergestalt lockt er das Gute heraus, er liebt die Liebe hervor. (...) Der Baumeister kann auf seine Arbeit zeigen und sagen: ‚Das ist mein Werk‘, der Lehrer auf den Schüler; aber die Liebe, welche erbaut, hat nichts vorzuweisen (...); wenn denn der Bau dasteht: so steht der Liebende beiseite für sich und sagt beschämt: ‚Das habe ich ja stets vorausgesetzt‘“.

¹⁰ Das „Gesetz der Angst“, das sich aus der eigenen Endlichkeit speist, verunmöglicht das Gelingen der Liebe: „Die Angst, nicht genug lieben zu können, kann dann zur Verzweiflung, die Angst, nicht genug Liebe zu finden, in Verhältnisse der Unterwerfung und Selbstsicherung führen. Deshalb mischt sich in das Vertrauen ja so leicht lähmender Zweifel, in die Anerkennung der Hang zu verfügen und in die Großzügigkeit Berechnung und Vorbehalt ein. Die sinnstiftenden Wechselbeziehungen gleichzeitigen Empfangens und Schenkens sind vielfach gefährdet: Sie können an Überforderung zugrunde gehen, zur Verfügung über Menschen entarten oder auch verkümmern zum resigniert-gleichgültigen Arrangement.“ Pröpper, 1988, 193.

¹¹ Vgl. den Hinweis auf Karl Rahner bei Franz-Josef Nocke: 1993, 18f.

¹² Zum Bemühen um „Kurzformeln“ christlichen Glaubens vgl. Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984³, 430ff.

- ¹³ Zur Geschichte Jesu als sich gegenseitig bestimmender Bedeutungszusammenhang von Verkündigung, Tod und Auferweckung vgl. Thomas Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 7f; 43ff; 250ff.
- ¹⁴ Zu den hier nur knapp entfalteten Aspekten einer symbolischen Realisierung der Zuwendung Gottes zu den Menschen in Jesu Handeln als darstellendes, indikatives, innovatorisches und antizipatorisches Handeln vgl. Thomas Pröpper: *Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi*, in: ders.: 2001, sowie ders.: 1988, 220–222.
- ¹⁵ Bedenkenswerte Vorschläge zu einer Kultur langfristiger Liebe macht Fulbert Steffensky mit „sieben Geboten“ als den „Eigengesetze(n) der Liebe“ in: *Der unerwartete Preis der Freiheit*, in: ders.: *Der alltägliche Charme des Glaubens*, Würzburg 2002, 78–91.
- ¹⁶ Ders.: 2002.

Ralf Miggelbrink

Mimesis und Nachfolge

Mimesis als wesentlicher Vollzug des Menschseins

Ein junger Mann, dem die Last der übernommenen familiären Verantwortung ins Gesicht geschrieben steht, mäht an einem Sommerabend missgelaunt vor sich hinstappend das Rasenstück vor einem ältlichen Siedlungshaus. Mit einem Meter Abstand hinter ihm tritt mit dem gleichen, ernsten Gesichtsausdruck präzise in der Bahn des Vaters schreitend der vielleicht gerade einmal dreijährige Sohn, einen kleinen bunten Spielzeugrasenmäher aus Plastik vor sich her schiebend. Als ich eine halbe Stunde später wieder an dem Grundstück vorbeikomme, schreiten Vater und Sohn noch immer in derselben Formation, immer noch mit demselben ersten Gesichtsausdruck hintereinander her.

Eine biologisch inspirierte Anthropologie weiß um den Grund des Ernstes dieser abendlichen Szene: Menschen können nur überleben, wenn sie erfolgreich hineinwachsen in die ihnen von Menschen vorgeprägte Welt. Das dazu notwendige Lernen erfolgt zu einem guten Teil über Nachahmung. Selbst da, wo Kenntnisse und Fertigkeiten nicht durch bloßes Nachmachen erworben werden, entfaltet die Mimesis ihre Kraft und bewegt den Studenten, sich mit Faszination und Sympathie auf Person und Inhalte des akademischen Lehrers einzulassen. Irgendwann bemerken seine Freunde, dass er sich nicht nur im Vokabular, sondern auch in Mimik und Gestik dem verehrten Lehrer angeglichen hat.

Nicht nur die Fähigkeiten anderer Menschen, auch die Fähigkeiten anderer Lebewesen finden über den Weg der Nachahmung

zum Menschen. Die ersten Fluggestelle eines Otto Lilienthal lassen das Vorbild des Vogelfluges noch deutlich erkennen. Die Entdeckung, dass nicht der Flügelschlag das Entscheidende am Fliegen ist, sondern die Aerodynamik des Gleitens, konnten Menschen nur machen, weil sie sich zunächst mimetisch auf den Irrweg des Flügelschlagens einließen. So erscheint die menschliche Mimesis als jenes Vermögen, mit dem die transzendente Offenheit des Menschen für alles und jeden praktisch wird. Der Mensch ist, so sagen wir in scholastischer Tradition, irgendwie alles (quodammodo omnia). Er realisiert dieses Irgendwie-alles-Sein als Nachahmender: Der Mensch ahmt alles nach.

Vor allem aber ahmen Menschen ihresgleichen nach. Theater und Filmkunst leben von der Faszination, die dem Menschen der bewundernde und schauernde Blick auf seinesgleichen bereitet. Als Nachahmer von seinesgleichen erwirbt der Mensch die Fähigkeiten der anderen und entzaubert zugleich die anderen als faszinierendes Vorbild. Wo aber das Muster nicht erreicht wird, wird es zur ebenso lockenden und reizenden wie schmerzhaften Provokation, die die eigene Unerfülltheit als tragisches Schicksal vor Augen stellt.

Hier sieht der französische Literaturwissenschaftler René Girard die Hauptquelle der menschlichen Neigung zur Gewalt¹: Es ist eine alltägliche Erfahrung, medial tausendfach vermittelt, dass wir an unseren Vorbildern scheitern. So wird uns der andere in seinem Anderssein zur Quelle eines ständigen Leidens an uns selbst. Dieses Leiden hat durchaus kreative Potentiale. Es begründet die Wahrnehmung der eigenen Begrenztheit und Mangelhaftigkeit. Es macht die Erfahrung der Transzendenz zu einer schmerzhaften, traurig stimmenden Wirklichkeit.

Die klassische, auf Euagrios Ponticos (*345) zurückgehende, maßgeblich von Gregor dem Großen (540–604) geprägte Achtlasterlehre zielt darauf, der Dynamik menschlicher Mimesis mit einer asketischen Übung der Selbstbeherrschung zu begegnen. Wo dies nicht geschieht, wird die Mimesis zur

gewalttätigen und für Mensch und Mitmensch zerstörerischen Gier: Geiz, Habgier, Missgunst, Neid sind Gestalten einer nicht beherrschten Mimesis. In den Gestalten von Zorn und Kummer zeigt sich die aggressive und die selbst zerstörerische Wirkung einer unerfüllten und unbeherrschten mimetischen Begierde.

Nachahmung und Gewalt

René Girard deutet die Mimesis als den Ursprung der menschlichen Gewalt. Der Mensch wird zum Kulturwesen durch seine Fähigkeit zur Nachahmung. Zugleich erfüllt ihn dieser Drang, am anderen sich selbst zu finden, mit einer stets neu durch die Frustration genährten Aggression, das Vorbild des anderen nicht zu erreichen. Diese Situation bedarf einer menschlichen Bewältigung, um nicht absolut zerstörerisch für die menschliche Gattung zu wirken. Girard sieht in der Beherrschung der Gewaltnatur des Menschen den entscheidenden, Kultur ermöglichenden Beitrag der Religion: Die Religion befriedigt als Opferreligion zyklisch wiederkehrend die Aggression des Menschen auf seinesgleichen und bietet auf diese Weise einen Ausweg aus der Verfahrenheit der scheiternden mimetischen Begierde.

Die griechische Tragödie ersetzt das blutige Opfer durch eine spielerische *doppelte Nachahmung*: Die Tragödie ahmt, insofern sie am Ende die öffentliche Zelebration der Tötung des Helden ist, das religiöse Opfer als kultische Tötungshandlung nach. Als imitierte Tötung ist sie gegenüber der realen kultischen Tötung in ihrer Wirkung schwächer. Diese Schwäche aber wird durch die zweite Nachahmung, die sich in der Tragödie ereignet, ausgeglichen: Nicht irgendein Tier oder irgendein Mensch wird hingerichtet, sondern ein solcher, an dem die Zuschauer Größe und Scheitern ihres eigenen Strebens erleben können. Im Scheitern des Helden durchleiden sie sich identifizierend mit dem gemischten Charakter des Helden das eigene Scheitern und wissen sich in diesem Scheitern nicht nur mit dem Helden, sondern auch

mit allen anderen weinenden Zuschauern einig in der resignierenden, schrecklichen, aber von Aggression reinigenden Erfahrung: Wir verlieren alle! Die Fülle des Lebens, die Erfüllung unserer Sehnsüchte ist weder dem großen Helden noch seinen kleinen Bewunderern gewährt. Der Held, der den Zuschauer in seiner ambivalenten Charakterstruktur nachahmt, und der Zuschauer, der bewundernd vom Heldischen des Helden fasziniert ist, ermöglichen eine Identifikation von Held und Zuschauer, in der das Scheitern des Helden schließlich als eigenes Scheitern durchlitten wird, das unausweichlich ist, das alle trifft und mit dem man sich abfinden muss. Dies ist die eigentliche Reinigung (*Katharsis*), die sich im Schauen der Tragödie immer noch ereignet.

Das Christentum überwindet die Notwendigkeit der wiederkehrenden, öffentlich zelebrierten Tötungen ebenso wie den Kult des heldischen Scheiterns. Es lenkt den Blick auf einen anderen Helden. Jesus ist kein gemischter Charakter wie die Helden der griechischen Tragödie. Er ist der Gerechte schlechthin. Als solcher aber wird er unschuldig öffentlich hingerichtet. Der Blick auf den Gekreuzigten ist nicht kathartisch, weil an ihm unser aller Scheitern als tragisches Lebensgesetz gelernt würde. Im Blick auf den Gekreuzigten kommt die Mimesis zu einem entsetzten Schweigen. Hier gibt es nichts nachzuahmen. Wer dennoch auf den Gekreuzigten blickt, den erfüllen Entsetzen, Scham und Mitleid. Im Gekreuzigten nehmen Christen nicht sich selbst wahr, sondern Jesus als *den anderen*.

Die Kultur des Mitleids kann sich dann artikulieren in dem asketischen Vorsatz, die Quellen des Geizes, der Habgier, der Missgunst und des Neides auszutrocknen. Heute aber erscheint dieser Kampf gegen die Laster wie ein Relikt aus den fernen Zeiten des mittelalterlichen Mangels. In einer Zivilisation der Überproduktion, in der das Volk nur mehr als verbrauchende Bevölkerung wahrgenommen wird, sind Tugenden der Mäßigung dysfunktional und können mit dem abnehmenden Einfluss des Christentums auf die Gesellschaft offen bekämpft werden.

Während noch bis vor wenigen Jahren Werbung in zustimmender, affirmativer Weise auf christliche Motive zurückgriff, appelliert Werbung heute mithilfe christlicher Werte, indem sie sie verneint: Ein Handy-Hersteller propagiert den Slogan „Du sollst begehren!“. Die Anknüpfung an das 10. Gebot garantiert den wirksamen Bezug zu einem menschlichen Urproblem, demjenigen der unerfüllten Begierde. Die Negation des 10. Gebotes weist die im fortgeschrittenen Kapitalismus dysfunktional gewordene Idee der um des Friedens willen beherrschten Begierde zurück: Nur die entfesselte mimetische Begierde vermag das Rad des Konsums zu beschleunigen. Eine Eismarke benennt einzelne Eissorten mit den seit Gregor dem Großen so genannten Sieben Todsünden. Sieben-Sünden-Eis ist in aller Munde. Der Slogan „Geiz ist geil!“ wird zum polyvalenten, ubiquitären Ausdruck eines neuen Lebensgefühls, das die Zivilisation des Mitleids hinter sich lässt.

Mit der Wiederkehr der ungebremsten und unbeherrschten Begierde ist ein erneutes Aufblühen der klassisch religiösen und dramatischen Bewältigungsformen zu erwarten: Öffentliche Hinrichtungen und die cineastische Mimesis der Tötung werden zu Formen kompensatorischen Gewaltmanagements.

Nachfolge

Die menschliche Natur wird durch die Gnade nicht zerstört. Die Gnade knüpft vielmehr an der Natur an, unterstützt und vollendet sie.² So lautet ein klassisches scholastisches Prinzip. Wenn Mimesis eine anthropologische Grundkonstante ist, dann kann in Anwendung des Prinzips *gratia supponit naturam* gefragt werden, wie die Gnade an dieser Grundkonstante anknüpft und wie sie sie vollendet. Eine nahe liegende Hypothese lautet: Die *Nachfolge* ist die Vollendung der Nachahmung. Nachfolge ist ein christliches Hochwertwort. Immer wieder fordert Jesus Menschen direkt auf, ihm nachzufolgen.

Der griechische Text der Evangelien aber lässt mit dem Verb *akolouthêin* (eigentlich:

„hinterhergehen“) und dem häufigen präpositionalen Nachfolgeruf *opisô mou* („mir nach“) an eine sehr elementare Form der Mimesis denken. Dem entspricht das Rollenverhältnis zwischen Jesus und seiner Schülerschaft: Die Schüler erblicken in Jesus das Norm gebende Vorbild ihrer eigenen Entwicklung, dem es nahe zu kommen gilt. Handelt es sich hier um die Vollendung der menschlichen Mimesis in der Gnade oder vielleicht doch eher um den ganz normalen Fall, dass Menschen ihr Glück darin suchen, das vermeintliche Glück des anderen für sich auf dem Weg der Nachahmung zu erreichen?

Was unterscheidet *qualitativ* die Nachfolge von der Nachahmung?

Dass jemand, dem das Begehren so vertraut ist wie dem Zöllner Levi (Mk 2, 13-17), nur einen kleinen Impuls braucht, um das mimetische Muster seines Begehrens zu wechseln, ist uns aus dem Alltag bekannt: Der erfolgreiche Geschäftsmann kennt die Dynamik des Geldmachens und die ihm innewohnende Begierde. Er kennt aber auch je länger je mehr die Unerfülltheit und Depression der Anhäufung bloßer Möglichkeiten, die die Fülle des Lebens immer nur als Verlockung, nie aber als Besitz enthalten. So bleibt es noch im Rahmen dessen, was wir mit dem Grundgedanken mimetischer Begierde denken können, wenn der Zöllner nach der ersten Ansprache durch Jesus seinen Zoll verlässt, um sich auf Jesus einzulassen.

Ganz anders verhält es sich bei dem Blinden in Jericho, der, ohne dazu aufgefordert zu werden, Jesus nach seiner Heilung „auf seinem Weg“ folgt (Mk 10, 52). Nachfolge basiert hier nicht auf der Begierde nach einer Lebensfülle, die das Vorbild der Mimesis zu besitzen scheint. Nachfolge basiert hier auf der *Erfahrung verwandelnd in das Leben eingreifender dynamis Gottes*. Nicht der Schein der Vollkommenheit bewegt zur Nachfolge, sondern die Erfahrung der Wirklichkeit göttlicher Macht. Dass ausgerechnet eine Blindenheilung zum Anlass wird zu dieser qualitativ anderen Nachfolge, die an Erfahrung und nicht an Projektion anknüpft,

unterstreicht literarisch-symbolisch den gemeinten Sachverhalt.

An anderer Stelle muss die Differenz zwischen Nachahmung und Nachfolge experimentell von den Schülern durchlitten werden. Wie die Zaubelerhlinge sehen wir die Jünger Jesus nachahmen, wo es darum geht, den besessenen Jüngling zu heilen (Mk 9, 14-28). Jesus löst die Situation, indem er in aller Schärfe *Gott und den auf ihn bezogenen Glauben* als Ursache der Heilung benennt. Damit entzieht sich der Meister der mimetischen Begierde seiner Jünger: Nicht er ist das Muster ihrer Nachahmung, vielmehr lenkt er ihre mimetische Energie seiner Schüler auf Gott: „Niemand ist gut, außer Gott, dem Einen.“ (Mk 10, 18). Die Absage an die Mimesis als Lebensprogramm verknüpft Jesus sprachlich auf diese Weise geschickt mit dem Grundbekenntnis jüdisch-christlichen Glaubens an Gott (Dtn 6, 5).

Hier nun ist pointiert der Nerv des Widerspruches zwischen den beiden Verwandten der Mimesis und der Nachfolge erreicht. Die Mimesis erhebt das Vorbild zum Idol. Dem Idol werden in seinem Lebensverheißungscharakter göttliche Qualitäten zugeschrieben. Die Nachfolge orientiert die mimetische Energie neu, darin dem *Ersten Gebot* entsprechend. Gott als erfahrbare Macht der Heilung und des sich wandelnden Lebens ist der Hoffnungsgrund auf jene Erfüllung, die alle Mimesis ersehnt. Der heilvolle Bezug zu Gott als dem Zielgrund mimetischer Energie ist Glaube: Nur mit Glauben kann dem besessenen Jüngling geholfen werden (Mk 9, 23. 28). Glaube heilt den blinden Bartimäus (Mk 10, 52). Glaube ist die Möglichkeit für den Menschen, zur Lebensmacht Gottes in Beziehung zu treten.

Nachfolge und Frieden

Das Spezifikum der Nachfolge gegenüber der Mimesis wird vom Evangelium in der Neuorientierung der mimetischen Kraft auf Gott als ihr Ziel gesehen. Diese Neuorientierung impliziert eine viel größere Verheißungsfülle. Diese wird glaubwürdig in der

Erfahrung innerweltlich wirksamer, heilender göttlicher Lebensfülle. Klassisch-theologisch gesprochen ist dies die *via eminentiae* der Neuorientierung des Strebens und Begehrens auf Gott. Neben dieser Erfahrung der größeren Fülle Gottes als dem Grund menschlichen Glaubens an Gott betont Jesus den Widerspruch zwischen der allgegenwärtigen Welt mimetischen Begehrens von Daseinsfülle und dem Glauben als der auf Gott gelenkten Mimesis.

Wieder sind es die Jünger, die den Unterschied zwischen Glauben und Mimesis experimentell durchleiden müssen. Ihr Rangstreit (Mk 9, 33-37) bleibt in der mimetischen Logik. Die Selbststilisierung als Vorbild fremden Begehrens ist Fortsetzung der eigenen begierdegeleiteten Beziehung zu Jesus. Die exklusiv theozentrische Orientierung des Begehrens Jesu ist von ihnen noch nicht erreicht. Jesus ist verwechselbar mit dem Idol der mimetischen Begierde. Die Antwort Jesu knüpft im didaktischen Interesse am Grundmechanismus des Übertreffens an, obwohl es doch eigentlich darum geht, diesen Grundimpuls in der theozentrischen Nachfolge zu überwinden. Das Medium, wie Jesus die Überwindung in theozentrische Neuorientierung zu wecken versucht, ist die paradoxe Fixierung des mimetischen Begehrens: Nicht das Große gilt es zu imitieren, sondern das Kleine (Mk 9, 37).

Das eindeutigste Lehrstück aber für den Widerspruch zwischen Mimesis und Nachfolge ist das Schicksal Jesu als des Vorbildes der Nachfolge: Inmitten der Jüngerbelehrungen des Markusevangeliums über die rechte Nachfolge finden sich die Leidensankündigungen Jesu. Die Götter der Mimesis verheißten das Leben und entziehen es zugleich ständig in die Unerreichbarkeit des ständigen Begehrens. Der Gott Jesu gibt sich als die Fülle des Lebens erfahrbar und wirksam im Leben der Jünger. Sein Triumph des Lebens aber endet mit der Ermordung des Lebens. Der Kampf zwischen Mimesis und Nachfolge, der lange zugunsten der Nachfolge auszugehen schien, endet mit dem Sieg der Mimesis. Sie vermittelt zwar nicht

die *Fülle des Lebens* (Joh 10, 10), aber wenigstens führt ihre gemäßigte Dauerfrustration nicht in den Tod, höchstens in den jener, die von Zeit zu Zeit sterben müssen, damit die Unerfülltheit der eigenen Existenz im Schauer des Scheiterns der anderen erträglich wird.

Der Tod ist die dunkle Folie allen mimetischen Strebens. Alles Streben will Mehrung des Lebens, alle Nachahmung sucht die Verheißung der Lebensfülle im anderen. Das Christentum rückt in den Mittelpunkt seiner Nachfolgeforderung das Bild des Hingerichteten. Der Dynamik einer Lebenssteigerung am Vorbild tritt es entgegen, indem als das Vorbild des Christentums der Gescheiterte erkannt und verehrt wird. Das bedeutet nun allerdings nicht, dass die Nachfolge an der Mimesis nur einfach paradox negierend anknüpfte. Das letzte Wort des Christentums ist nicht die asketische Vergötzung des Sterbens, des Todes, das letztlich auf den Kult des Nichts oder Nirwanas hinauslief. Alles Streben käme in diesem Kult des Nichts zwar zum Schweigen, mit ihm aber auch die Lebendigkeit.

Die Gnade aber zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie. Die Christuserfahrung zerstört in der zu ihr gehörigen Erfahrung des Kreuzestodes nicht die menschliche Sehnsucht nach erfülltem Leben, sondern vollendet sie. Sie nimmt der menschlichen Lebenssehnsucht die Attribute der Konkurrenzorientierung, der mimetischen Fixierung und der aus ihr resultierenden Gewaltbereitschaft, indem sie dazu erzieht, das Leben und seine Erfüllung nicht aus der menschlichen Leistung zu erwarten, sondern aus der göttlichen Tat. Im *Bekenntnis zur Auferstehung* erkennen Christen den göttlichen Ursprung des Lebens: Leben in seiner Fülle und Vollendung verdankt sich nicht dem Streben, Schaffen und Gestalten des Menschen. Leben in seiner Vollendung ist ein Werk Gottes, das als solche erhofft und angenommen werden muss. Das Leben des Gekreuzigten verdankt sich der Tat Gottes und nicht dem eigenen Streben Jesu nach Vollendung. Der Gekreuzigte hat die mimetische Fixierung menschlichen Strebens durchbrochen, in-

dem er seine Hoffnung auf Gott setzte. In der Auferstehung erfahren Christen, dass sich über dieses Programm Jesu eine Lebensfülle erschließt, die die mimetische Dynamik nicht zu erreichen vermag.

Auf der Grundlage dieser nachösterlichen Erfahrung können Christen sagen: Die bewusste Annahme des widersinnigen Sterbens an menschlicher Sünde und Gewalt ist ein Moment an der Nachfolge dessen, dem Gott zum Erfolg verhalf, indem er ihn inspirierte, sich der Gewalt auszuliefern, statt selber Gewalt auszuüben. In der Jüngerbelehrung bei Markus heißt das: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8, 34). Diese geflügelte Sentenz macht es etwas schwierig, den harten Erfahrungskern, der ihr zugrunde liegt, zu rekonstruieren. Im Scheitern der mimetischen Begierde, nicht in deren fortgesetzter Dynamik, liegt der Sieg des Lebens als ein Werk Gottes am Menschen: „Denn wer sein Leben retten will, der verliert es; wer aber sein Leben um meinetwillen und für das Evangelium verliert, wird es retten“ (Mk 8, 35). Leben als Gabe Gottes stellt sich ein, wo die Gier nach Leben Menschen nicht mehr in Konkurrenz und Gewalt treibt, sondern wo der menschliche Trieb zur Nachahmung in der Orientierung auf *Gott als den Urgrund des Lebens* seinen letzten ruhigen Punkt gefunden hat. Von hier breitet sich jener Friede aus, in dem Menschen nicht nur der Fiktion größerer Lebensfülle hinterher taumeln, sondern in dem sie fähig werden, das *Je-Mehr (magis)* der Lebensfülle Gottes in ihrem Schaffen und Bauen zur Erscheinung zu bringen.

„Friede“ ist ein Schlüsselwort christlicher Existenz vom Anfang der Auferstehungserfahrung an (Lk 24, 36; passim) an. Die Erlösung der Mimesis von ihrer Besessenheit durch das fremde Vorbild und die aus ihr resultierende Gewalt ist einer der Wurzeln jenes Friedens, den das Christentum als Gabe Gottes an die Menschen verheißt und den wir uns im liturgischen Feiern immer neu zusprechen.

Am Scheideweg

Wir leben in einer Zeit, in der der Kontrast zwischen einer christlichen Lebenshaltung und einer naturwüchsigen Orientierung des Lebens besonders deutlich hervortritt: Unsere ökonomische Ordnung setzt auf die Kraft der Mimesis und nimmt die ihr innewohnende Gewaltmomente bewusst in Kauf. Gegen die so entstehende Kultur der entfesselten Begierde steht die von Johannes Paul II. immer wieder als Leitbegriff postulierte *Zivilisation der Liebe*. Sie lebt aus der Orientierung an Jesus Christus, der nicht als mimetisches Vexierbild verfolgt werden kann, weil Jesus sich Gott zum Vorbild nahm in seiner Unverfügbarkeit und seinem unerreichbaren Anderssein. So verweigert sich Jesus dem Mechanismus, den anderen Menschen nur als Moment an der eigenen Selbstwerdung wahrzunehmen. Gott kann kein Moment am Selbst sein. Dieser Weg Jesu schließt das Scheitern an den gängigen Modellen und Ideen gelingenden Lebens ein. Es führt aber zu einem Sieg von unerwartbarer Vollkommenheit, weil der unverfügbare Gott in seiner Unerreichbarkeit von sich aus an Jesus handelt.

Der Weg der Mimesis, wo er nicht in der Nachfolge erlöst ist, führt notwendig in Konkurrenz, Depression und Gewalt. Nicht wenige Menschen haben heute eine Ahnung von dem verhängnisvollen Charakter der mimetischen Kraft des Menschen. Eine Antwort auf diese Ahnung wird in den östlichen Religionen gesucht, die auf das Verstummen des mimetischen Begehrens in Askese und Meditation abzielen. Die christliche Antwort im Kontext der menschlichen Suche nach einer Lösung der mimetischen Qualen des Menschen ist die Orientierung am Bild Jesu. Jesus lenkt die mimetische Energie auf den unverfügbaren Gott und erschließt so dessen unerwartete Lebensquelle. So stellt sich echter Friede ein als Grundlage eines Überlebens in einer Welt der Konkurrenz und der Gewalt.

Charmant, harmlos und unvermeidlich ist es für den kleinen Knaben mit dem Rasenmäher, den Ernst der Gartenarbeit und des

Lebens durch Nachahmung des väterlichen Vorbildes zu erlernen. Irgendwann aber wird der kindliche Gartenarbeiter anderen Medien der Nachahmung folgen, die nicht mehr nur des Lebens Ernst symbolisieren, sondern die die ungestillte und unstillbare Sehnsucht extrapolieren und auf neue Ziele der mimetischen Nachahmung hin richten. Spätestens dann wird der Knabe angewiesen sein auf Menschen, an deren *Vorbild* er eine Hinorientierung seiner Sehnsucht und seines Strebens auf die Fülle des Seins selbst als den Quell gesteigerten Lebens und wahren Friedens erlernen kann. Wenn uns heute schon die besorgte Frage nach der Rente des kleinen Rasenmähers beschäftigt, sollte uns mehr noch die Frage beschäftigen, wo er solche Vorbilder für den Weg der Nachfolge findet.

Anmerkungen:

- ¹ Eine brillante, den großen philosophischen Kontext des Werkes von Girard herstellende und zugleich dessen biographische Herkunft beschreibende Deutung des Werkganzen als „mimetische Theorie“ hat jetzt der Innsbrucker Moralthologe Wolfgang Palaver vorgelegt unter dem Titel „René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturgeschichtlicher und gesellschaftspolitischer Fragen“, Münster 2003.
- ² Vgl. den Artikel „*Gratia (prae)supponit naturam*“ von Albert Raffelt im LThK³ IV, 986–988.

Ralph Sauer

Gibt der Glaube Sicherheit?

Bei einer Veranstaltung im Rahmen der theologischen Erwachsenenbildung in einer Pfarrgemeinde ging es um das schwierige Thema: „Warum lässt Gott uns leiden?“ Wer klare, eindeutige Antworten sich erhoffte, musste enttäuscht werden, im Gegenteil es entzündete sich eine lebhaft kontrovers geführte Diskussion. Unterschiedliche Stellungnahmen standen einander gegenüber. Das aber war nicht im Sinne einiger Teilnehmer. Eine ältere Dame gab ihrer Enttäuschung spontan Ausdruck: „Jetzt haben Sie mir alle Sicherheiten genommen. Ich werde die ganze Nacht nicht schlafen können!“ Und eine andere meinte: „Warum sagt Gott nicht den Geistlichen, was wahr ist, dann bräuchten sie nur noch zu meditieren und alle Diskussionen in der Kirche hätten ein Ende.“ Dahinter verbirgt sich das Verlangen, in unserer unübersichtlichen Welt, in der alle Wahrheiten radikal in Frage gestellt werden, wenigstens in der Kirche noch einen sicheren Halt zu finden. Sie muss uns sagen, woran wir uns halten können, von ihr wird erwartet, dass sie uns eine klare Orientierung vermittelt, damit wir unser Ziel erreichen können. Diese Einstellung ist unter Katholiken immer noch weit verbreitet, und sie wird durch lehramtliche satzhafte Verlautbarungen, „eine in Sätzen abgefüllte Wahrheit“ (P. M. Zulehner) nur noch genährt. Diese Scheinsicherheit vermittelte die neuscholastische Theologie, die bis zum II. Vatikanischen Konzil in der Kirche tonangebend war. Einer ihrer markantesten Vertreter und zeitweilig einflussreicher Berater der römischen Kurie, der niederländische Jesuit Sebastian Tromp, hat in einem nächtlichen Zugespräch mit dem damaligen Germaniker Karl Lehmann diese Position vertreten:

„Es fehlt ja auch fast nichts mehr an der vollendeten Synthese des katholischen Glaubens. Nur der Monogenismus muss noch definiert werden. Die Kirche hat ja auch nichts anderes als einen Sack voll Wahrheiten. Den wird sie von Zeit zu Zeit schütteln. Darin wird manches wieder mehr nach oben kommen. Aber es ändert sich nichts. Dies wird sich auch beim Konzil erweisen.“ (zit. nach Daniel Deckers: Der Kardinal. München 2002, 97f). Für den Jesuiten gab es ein schmerzliches Erwachen, als er miterleben musste, wie die Kirche sich hier von dem neuscholastischen System verabschiedete. Auch die vom Lehramt verantworteten Katechismen vermitteln den oben beschriebenen Eindruck. Sie beabsichtigen, den traditionellen Glauben möglichst vollständig darzustellen. Wer etwa einen Blick in den Katechismus der katholischen Kirche wirft, erhält auf 717 Seiten detailliert Auskunft über den katholischen Glauben, wenigstens in seiner offiziellen Gestalt. Auf diese Weise wird der Anschein erweckt, als ob es auf jede Frage eine klare Antwort gibt und nichts mehr offen bleibt. Mit diesem Buch soll in der katechetischen und religionspädagogischen Unterweisung gearbeitet werden, das ist zumindest die Erwartung der Herausgeber. Wird dadurch aber nicht weiterhin eine Sicherheit in Fragen des Glaubens und der aus dem Glauben hervorgehenden Lebenspraxis vorgegaukelt, die jegliches Fragen und Suchen behindert, wenn nicht gar unterdrückt? Auf diesem Wege wird der fatale Eindruck erweckt, die Kirche hätte auf alle Fragen die einzig wahre Lösung.

Ist unser Glaube aber wirklich so abgesichert, dass ein Nachfragen sich erübrigt und jegliche Diskussion schon im Keime erstickt wird? Spätestens seit der Shoah ist uns die Sicherheit in Glaubensfragen abhanden gekommen. Beim Nachdenken über Gott müssen uns Zweifel kommen; denn Gott entzieht sich jedem denkerischen Zugriff, wir können nur stammelnd etwas über ihn aussagen, dabei gilt die Aussage des hl. Thomas, dass wir eigentlich von Gott nur wissen, was er nicht ist. Uns bleibt es nicht erspart, immer neu anzusetzen und uns um einen denken-

den Glauben zu bemühen; denn der Glaube ist des Denkens Freund, hat schon der große Anselm von Canterbury behauptet, und nach Paul Ricoeur gibt Gottes Offenbarung zu denken, da sie offenbarend ist. Unsere Sicherheiten erweisen sich als Scheinsicherheiten, sie wurden vom Konzil von Trient als „eitel“ angesehen. Vollends verlieren sie ihre Plausibilität, wenn wir uns den Anfragen des modernen kritischen Denkens stellen und uns auf die Herausforderungen der Religionskritik einlassen. Unser Glaube bleibt stets ein angefochtener, so dass das Heil stets gefährdet bleibt und ihm jegliche Sicherheit genommen wird. Was wir von Gott wissen, bleibt immer fragmentarisch und vom Geheimnis umweht; denn Gott lebt im „unzugänglichen Licht“, wie es im ersten Timotheusbrief heißt (1 Tim 6); sein Wesen ist für uns verborgen trotz der Offenbarung in Jesus Christus. Wir leben noch unter der Wolke und schauen noch nicht Gott, wie er ist. Eher droht die Gefahr, dass wir ihn uns nach unseren Wünschen und Bedürfnissen zurechtbiegen und in unsere Dienste nehmen, uns einen passenden Gott zurechtlegen.

Martin Luther erteilte dieser Heilssicherheit eine entschiedene Absage und stellte ihr die Heilsgewissheit entgegen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung der Sünder ergibt, der allein aus Glauben gerettet wird. Der so verstandene Glaube bewirkt auf Grund der Zusage Gottes Gewissheit des Heils, der Gnade und der Sündenvergebung. Diese Heilsgewissheit gründet im festen Vertrauen auf den rettenden und verzeihenden Gott. Calvins Prädestinationslehre führte ihn zur Annahme einer absoluten Heilsgewissheit. Wie aber lässt sich diese Heilsgewissheit mit der Aufforderung des Philipperbriefes vereinbaren: „Mit Furcht und Zittern erwirkt euch euer Heil.“ (Phil 2, 12)?

Bei aller Unsicherheit und bei allem Wagnis im Glauben – der Münsteraner Philosoph Peter Wust sprach von Ungewissheit und Wagnis – dürfen wir dennoch von einer Hoffnungsgewissheit erfüllt werden, dass wir uns in Gott geborgen wissen dürfen, dass er treu zu seinen Verheißungen steht, die im Leben und Sterben sich bewähren. Das ist

die dem Glauben angemessene Form der Gewissheit, die uns trägt, auch wenn Heilsunsicherheit und Heilsangst weiter bestehen bleiben, ohne dass wir daran aber zerbrechen müssen.

Literaturdienst

Klaus Kühlwein: Schöpfung ohne Sinn? Gott und das Leid. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2003. 178 S.; 16,- EUR.

Die brennendste Frage der Glaubensnot und damit der Theologie unserer Zeit ist die Theodizeefrage in unzähligen Varianten: Warum hat Gott zugelassen, dass bei einem Erdbeben in der Türkei über hundert Kinder verschüttet wurden, von denen die meisten starben? Warum hat er zugelassen, dass 2002 in der Herz-Jesu-Kirche in Euskirchen eine einsame Beterin, Mutter von zwei Kindern, von einer wahnsinnig gewordenen Polizistin erwürgt wurde? Warum lässt Gott, der Herr der Geschichte, zu, dass größtenwahnsinnige Menschen an die Macht kommen, Kriege entfesseln, die Millionen Menschen das Leben kosten? Die Speerspitze dieser Fragen heißt „Auschwitz“.

Die Antworten darauf fallen sehr verschieden aus. Viele sehen in den Fakten den Beweis für die Nichtexistenz Gottes. Der jüdische Philosoph Hans Jonas bestreitet Gottes Allmacht, um dessen Ansehen zu retten. Herbert Vorgrimler und andere katholische Theologen nehmen Abschied von einer „Vorsehung“ Gottes und damit auch von Bittgebeten um seinen Schutz.

Der Autor des vorliegenden Buches geht die Fragen neu an. Er stellt zuerst den Versuch des Hiob-Buches vor, das zwar in erstaunlicher Offenheit die Theodizeefragen eines zerquälten Menschen stellen lässt, die Schuldklärungen der Freunde Hiobs' abschmettert, Gottes Selbstverteidigung aber völlig unbefriedigend sein lässt. Sodann werden die Stellungnahmen neuzeitlicher Autoren von Leibniz über Voltaire, Schopenhauer, Kant, Dostojewski, Camus, Elie Wiesel (der in seinem Drama „Der Prozess von Schamgorod“ einen brillanten Verteidiger Gottes auftreten lässt, der sich dann als der Teufel entpuppt) u. a. dargestellt. Zwischenbilanz: „Der Theodizee-Atheismus gibt sich unerbittlich und kennt kein Pardon.“ Die Antwort des Glaubens ist gefordert.

Vorgeführt wird zuerst der Erklärungsversuch Augustins. Die Welt war ein vollkommenes Paradies bis zum Sündenfall der ersten Menschen. Die Ur- und Erbsünde brachte die Lawine der Bosheit und des ganzen Elends in Natur und Geschichte ins Rollen. Unser Autor lehnt das entschieden ab. Mit den Mitteln der heutigen Exegese und auf dem Hintergrund der Naturwissenschaften muss heute die Frage nach Sinn, Harmonie und Disharmonie der Schöpfung neu gestellt werden. Erlaubt die Theodizeefrage von einem guten Schöpfer zu sprechen? Der amerikanische Astrophysiker und Nobelpreisträger Steven Weinberg findet unter Fachkollegen viel Zustimmung mit der Feststel-

lung: „Falls es einen Gott gibt, der besondere Pläne mit den Menschen hat, dann hat sich dieser wirklich große Mühe gegeben, sein Interesse an uns nicht sichtbar werden zu lassen.“ Kühlwein lässt dagegen die Bibel sprechen, in der Gottes Schöpfung als „sehr gut“ beurteilt und der Mensch als sein Ebenbild vorgestellt wird, d. h. er soll Treuhänder des Schöpfers sein.

Die moderne Naturwissenschaft hat zu dem Ergebnis geführt, dass im Universum nicht eine deterministische Vernunft regiert, sondern die „Freiheit“ des Zufalls waltet. Wie lässt sich damit noch die Vorstellung einer göttlichen Ordnung verbinden, die zuletzt noch von Albert Einstein verteidigt worden ist („Der Alte würfelt nicht“), von seinen Nachfolgern aber auch zu den Akten gelegt wird. Teilhard de Chardin hat dagegen versucht, das Paradigma der Evolution in die Theologie einzubringen, sicher eine Bereicherung. Aber was wird aus dem Leid dabei? Unvermeidliches Nebenprodukt der Evolution („Kollateralschäden“ würde man heute sagen). Das genügt nicht als Antwort auf die Theodizeefrage, besonders wo es sich um das Leid handelt, das durch menschlichen Willen, durch Bosheit verursacht wird.

Für den Autor ist der Blick in die Schöpfung trotz allem eine Quelle des Vertrauens auf ihre Gutheit, ihren guten Schöpfer. Dafür gibt es in der Tat viele Anzeichen, aber keine zwingenden Gründe; man kann sich für das eine wie das andere entscheiden (159).

Im Epilog legt Kühlwein noch einmal entschieden Augustins Katastrophentheorie der Erbsünde ab. Aber eine Ursünde („peccatum originale“) muss es doch gegeben haben. Und das konnte nicht ohne Folgen für die ganze weitere Geschichte der Menschheit sein. Diese Kausalität scheint mir der Verfasser zu unterschätzen. Hier wäre Röm 5,12-21 zu bedenken. Da findet sich denn auch das, was ich in diesem Buch ganz vermisste: die christologische Perspektive, in der das Gewicht der „Sünde der Welt“ und die Tiefe der Erlösung offenbar wird.

Die Theodizee lässt sich nicht abschließen. Sie bleibt eine offene Wunde, auch für Christen. Geheilt werden wird sie erst, wenn Gott am jüngsten Tag seine eigene enthüllt.

Hermann-Josef Lauter OFM

Albert Wunsch: Abschied von der Spaßpädagogik. Für einen Kurswechsel in der Erziehung. Kösel-Verlag, München 2003. 230 S.; 17,95 EUR.

In einer aktuellen Umfrage fragt McKinsey, was der Kirche Fernstehende von ihr erwarten. An erster Stelle: eine verbesserte Ansprache junger Menschen.

Dieser Erwartung entspricht der Bestseller-Autor Dr. Albert Wunsch. Seit 30 Jahren leitet der

59jährige das Katholische Jugendamt in Neuss. An seiner Person lässt sich verdeutlichen, was Personalentwicklung ist, allerdings als Autodidakt. Als Schlosser fing er an, dann Ausbildung als Sozialpädagoge und zugleich Erwerb der *missio canonica*. Nach Abschluss des Studiums arbeitete er ein Jahr in einer Heimstatt für junge Menschen in Köln-Kalk! Dann wurde er in Neuss der erste hauptamtliche Mitarbeiter des Katholischen Jugendamtes, das er seit 30 Jahren leitet. Nebenbei Studium Kunst und Werkerziehung in Düsseldorf. Zwei Jahre lang neben dem Beruf Unterricht an einer Sonderschule. Sodann Studium der Erziehungswissenschaften in Düsseldorf und Köln. Promotion in Köln. Derzeit Lehraufträge an der Philosophischen Fakultät der Universität Düsseldorf und an zwei Fachhochschulen für Sozialwesen. Seine Bücher sind zugleich wissenschaftlich fundiert wie praktisch gesättigt. Der Bestseller „Die Verwöhnungsfälle“ liegt in 7. Auflage vor, erschienen im Kösel-Verlag.

Der Titel des neuen Buches ist das Programm. Wunsch fordert einen Kurswechsel in der Erziehung.

68 Prozent der Deutschen geben als ihr Lebensziel an: Spaß haben. Dies allein ist für ein Leben kein tragfähiger Grund. Wunsch fordert die Rückbesinnung auf Pflichten und Werte. Dies geschieht in einer Kultur der Anstrengung. Keineswegs will er die Lebensfreude vermiesen: „Nötig ist daher der Brückenschlag zwischen Sinn- und Spaßfaktoren. Ernsthaft mit Freude und Genussfähigkeit leben zu können, wird zum elterlichen Erziehungsauftrag“ (214).

Das Buch wird viele zum Widerspruch reizen. Zum Beispiel verteidigt Wunsch die erziehende „Nur-Hausfrau“, fordert allerdings auch die gesellschaftliche Anerkennung ihrer enormen Leistung.

Wie aktuell der Beitrag von Albert Wunsch ist, zeigt seine Medienpräsenz. *Franz Meurer*

Stephan Wackwitz: Die Wahrheit über Sancho Pansa. Roman. Piper Verlag, München/Zürich 2000. 141 S.; 8,90 EUR.

Anstelle einer Rezension

Lieber J. P.,

Du hast mich vor ein paar Tagen um einen Tipp für ein Buchgeschenk gebeten. Davon hattest Du genaue Vorstellungen: nicht zu umfangreich, nicht zu teuer, literarisches Niveau, theologisch interessant, doch nicht zu fromm, nicht zu kirchlich. Ich musste lachen.

Doch – Überraschung! – ich stieß auf ein solches Buch. Stephan Wackwitz schrieb es: „Die Wahrheit über Sancho Pansa“. Ein alter Mann, Professor für alte Sprachen, sucht (am Ende des letzten Jahrhunderts) mit seinem Leben ins reine zu kommen: eine Reise ins Land seiner Erinnerun-

gen - zerklüftet - in Verwerfungen und Überlagerungen. „Alte Leute ... sollten nur noch tun, wozu sie, glaube ich, auf der Welt sind: sich erinnern.“ (7) Und so schreibt er auf, was und wie er sich erinnert - stolpernd, hin und her springend, der Worte kundig und mächtig, den Leser in diese Lebensreise hineinziehend: aus dem wohlhabenden Elternhaus, der Vater ein jüdischer Unternehmer, dessen Familie vor Generationen zum Protestantismus konvertierte, die Mutter, eine englische Kindergärtnerin, unauffällig, besorgt und liebevoll; beide nicht sonderlich religiös, Feiertagschristen eben - in der Schule der schlimme Weg vom Primus zum Prügelknaben, gleichermaßen verursacht durch sein psychosebedingtes Verhalten wie durch den sich steigenden Antisemitismus der dreißiger Jahre - die Emigration nach England; die Tätigkeit in einer Bank, schließlich die Professur für alte Sprachen, ein „Büchermensch“ - „Erst trieb mich die Angst zu den Büchern, und dann konnte ich mir ein Leben ohne sie nicht mehr vorstellen“ (127) -, auch dadurch das Scheitern der beiden Ehen verursacht - mit der zweiten Ehefrau immer noch freundschaftlich und liebevoll verbunden, genauso wie mit seinen Kindern. All das wird präzise, aber diskret erzählt. Bis zum letzten, nicht ganz vollendeten, versöhnten Satz, mit dem er stirbt: „Das Schönste ist die Ruhe, die sich in mir ausgebreitet hat...“ (140).

Das einschneidende Ereignis ist ein psychotischer Schub in seiner frühen Jugend. „Die schlimmste Zeit in meinem Leben habe ich als dreizehnjähriger Junge erlebt.“ (73) Aus Gesprächen mit Gott (35) fällt er in einen Kampf mit dem Teufel und in eine verzweifelte Not, in der er meint, einen Pakt mit dem Teufel eingegangen und die unvergebbare Sünde der Lästerung des Heiligen Geistes begangen zu haben. (Der Schlüsseltext für ihn ist Mk 3, 22-30.) „Ein kleiner Junge, über den die Gottverlassenheit jetzt unumschränkte Herrschaft gewonnen hat.“ (43) Er beschließt, „keine Bußübung, so schmerzhaft und demütigend sie sein möge, unversucht zu lassen, um Gott vielleicht doch noch umzustimmen“ (72). (Das damalige religiöse Elend der Pubertierenden, wie es - häufig kirchlich induziert - erlebt und erlitten wurde.) „Ich wollte, so klein und schwach ich war, die Gnade herbeizwingen, die ich verloren zu haben glaubte. Ich wollte nichts unversucht lassen. Ich sah mich einem bösen Gott gegenüber.“ (79).

Ein Psychotherapeut und ganz besonders ein katholischer Geistlicher kommen ihm zu Hilfe. Die Arbeit an und in den heraufgehobenen und einbrechenden Erinnerungen beginnt. - Dem Geistlichen verdankt er die rettende Lehre: „Wer die Sehnsucht nach Gott hat, kann die Sünde der Lästerung wider den Heiligen Geist nicht begehen.“ Denn „der Heilige Geist ist nichts als die Sehnsucht, Gott nahe zu sein“ (137). „Gerade daß sie (sc. die Lästerungen) dir einfallen, ist ein Beweis dafür, daß dir diese Sünde fernliegt. Es ist wie eine

Schlinge, die endgültig erst in dem Moment aufgeht, wenn du sie zuziehst.“ Das ist das göttliche Paradox. „So funktioniert Gott.“ (138) Es ist bis zum Äußersten zu gehen, damit der Umschlag, die Umwendung erfolgen kann. Unwillkürlich kommt das befreiende Wort des Paulus in den Sinn: „Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden.“ (Röm 5,20) Der Geistliche sagt auch: „Ich weiß nicht, was du ... erlebt hast. Vielleicht ist es wirklich der Teufel gewesen. Vielleicht hat es mit deinen Eltern zu tun, vielleicht mit den modernen Zeiten. Vielleicht wollte dir Gott etwas sagen, was er dir nicht anders sagen konnte“ - und von sich selbst sagt er: „Ich werde mein Leben lang nicht aufhören können, darüber nachzudenken, wie Gott mit uns spricht. ... Die meisten wirklich klugen Menschen haben gewußt, daß das Leben selber die beste Methode ist, ihn zu verstehen.“ (138 f.)

So fordert uns das Buch unaufdringlich auf, das eigene Leben genau und aufmerksam zu sehen und zu durchforschen. Denn das Leben besteht aus einer Reihe von Gelegenheiten, Gott zu begegnen, ihn zu verstehen, mit ihm zu sein.

Zum Schluss noch ein Wort zum Titel des Buches. Gemäß einer Bemerkung Kafkas, die dem Buch als Motto dient, erfand Sancho Pansa den Teufel, dem er den Namen Don Quixote gab, - sich selbst zur Qual und zur nützlichen Unterhaltung. Bei Cervantes hat Sancho Pansa für seinen Herrn viel Verwunderung und noch mehr Erbarmen. Demgemäß wäre die Wahrheit über Sancho Pansa im Herzwort des Christentums beschlossen: Erbarmen. - Stephan Wackwitz schrieb ein Buch über das Leben; über ein Leben, wie es angewiesen ist auf bejahendes und befreiendes Verstandenwerden und teilnehmendes Erbarmen. - Jetzt aber genug. Denn Bejahung und Erbarmen sind immer genug.

Wie immer Dein *Hans Günter Bender*

Unter uns

Auf ein Wort

Wer gedenken will und sich erinnern kann, der braucht aus der Geschichte nicht zu lernen. In der Erinnerung nimmt auch Geschichte ihren Anfang. Der Glaube mußte keine Berge versetzen, wüßte er mit den bereits versetzten etwas anzufangen.

Elazar Benyoëtz

Gespräch im Pfarrbüro

„Guten Tag, Ich möchte gerne eine Messe für meine verstorbene Mutter bestellen. Was kostet das?“ –

„Fünf Euro.“

„Das ist preiswert. Dafür kann man sie nicht selber machen.“

Werner Höbsch, Köln

Von Mädchen und Mächten

Als der Franziskaner Pater Arnold in Euskirchen zu Grabe getragen wurde, intonierte der Kantor sein Lieblingslied „Von guten Mächten...“

Die Kölnische Rundschau vom 28.11.2003 berichtete darüber: „Nachdem Organist Gerhard Vüllers die Trauermesse mit dem Lied ‚Von guten Mädchen treu und still umgeben...‘ eröffnet hatte“...

Prälat Dr. Heiner Koch, Köln

Bei Erstkommunionkindern

Lesung bei Erstkommunion Die Geschichte zum Thema Gewalt ist gerade beendet. Die Geschichte handelt von zwei Jungen, Lukas und Erich, die knapp an einer Prügelei vorbeischrammen. Grund der Auseinandersetzung: Erich darf nicht zur Erstkommunion, weil die Eltern gegen Kirche sind und er ist eifersüchtig und neidisch. Wir sprechen über die Geschichte. Ich frage: „Warum war der Erich denn so sauer?“

„Na, wie heisst denn das Gefühl, das in einem Menschen hochkommt, wenn er etwas haben möchte, das der andere besitzt. Und er es dann nicht bekommt?“ Schweigen. Dann meldet sich ein Junge. Zögernd fragt er: „Evangelisch?“

Maria Anna Leenen, Anikum

Kinderfragen

Während der Sonntagsmesse hat der vierjährige Kevin den Priester nicht aus den Augen gelassen. Nach der hl. Messe fragt er seine Tante Klara: „Kinder kommen doch aus dem Bauch?“ Antwort: „Ja.“

Weitere Frage: „Kommen Pastöre auch aus dem Bauch?“ „Ja.“

Letzte Frage von Kevin an seine Tante: „Was passiert denn, wenn keine Frau mehr einen Pastor im Bauch hat?“

*Dechant Wolfgang Mayfisch,
Mönchengladbach*