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

August 8/2006

Aus dem Inhalt

Klaus Pfeffer Von Gott nicht mehr loskommen	225
René Buchholz Gottes Mischpoche(n)	227
Martin Patzek „vision-mission-identity“	234
Jürgen Bärsch „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“	242
Elmar Struck Mütter und Väter auf dem Rückzug?	249
Leserbrief	252
Literaturdienst: Navid Kermani: Der Schrecken Gottes Franz-Josef Bode: Zeit mit Gott André Guitton: Pierre-Julien Eymard: Apostel der Eucharistie	253

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Klaus Pfeffer, Charlottenhofstr. 61 (Jugendhaus St. Altfrid), 45219 Essen | PD Dr. René Buchholz, Am Boeselagerhof 11, 53111 Bonn | Dr. Martin Patzek, Am Varenholt 13, 44797 Bochum | Dr. Jürgen Bärsch, Gabelstr. 2, 85114 Buxheim | Dr. phil. Elmar Struck, Am Neutor, 53113 Bonn

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Domkapitular Dr. Stefan Dybowski, Wundtstraße 48–50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Klaus Pfeffer

Von Gott nicht mehr loskommen

Von einem meiner theologischen Lehrer, dem inzwischen über 80jährigen früheren Innsbrucker Pastoraltheologen Hermann Stenger, ist mir ein Gedanke unvergessen geblieben: Wer in die Verkündigung des Glaubens eintreten wolle, so sagte er in einem Seminar, müsse wenigstens annähernd in seinem Leben einmal die Erfahrung gemacht haben, von Gott im Innersten berührt worden zu sein. Ohne so etwas wie eine persönliche „mystische“ Erfahrung könne niemand ein Glaubensverkünder sein.

Es mag schwer zu beschreiben sein, was denn konkret mit einer „mystischen“ Erfahrung gemeint ist – letztlich geht es um einen inneren, äußerlich also nicht sichtbaren Vorgang. Entscheidend aber ist, dass Stenger mit seiner These deutlich macht: Intellektuelles Glaubenswissen und methodische Vermittlungs-Kompetenz allein reichen nicht aus, um auf Dauer zu einem überzeugenden und ansteckenden Glaubensverkünder zu werden. Es braucht Glaubenserfahrung, damit Glaubenskraft entsteht.

Dietrich Bonhoeffer hat ein eindrucksvolles Zeugnis hinterlassen, wie sehr seine Handlungskraft in den turbulenten Zeiten des Kirchenkampfes in einer solchen nahezu mystischen Glaubenserfahrung wurzelten. Er hatte sich schon früh gegen die Nationalsozialisten positioniert und kämpfte um eine entsprechende klare Haltung seiner evangelischen Kirche. So geriet er in heftige Turbulenzen, galt innerkirchlich als radikaler Außenseiter und ahnte wohl schon, welche Konsequenzen seine Überzeugung eines Tages noch verlangen würde.

Inmitten dieser Kämpfe entsteht eine bemerkenswerte Predigt, die Bonhoeffer als Pfarrer der deutschen Gemeinde in London hält. Er vergleicht sich und viele andere Christen, die sich im Kampf gegen den Nationalsozialismus engagieren, mit dem Propheten Jeremias, der sich von Gott hat „überreden“ und in Anspruch nehmen lassen. Obwohl sie alle um die Gefahren wissen, die ihnen als Gegner des NS-Regimes drohen können, handeln sie. Bonhoeffer versteht dies als Führung, „weil Gott in ihnen zu stark geworden war, weil sie Gott nicht mehr widerstehen konnten.“ Bonhoeffer beschreibt eine Erfahrung, die er wohl selbst in sich gespürt hat: Der Glaube an Gott kann in einem Menschen eine Kraft bewirken, die zu Schritten befähigt, die rational gar nicht mehr erklärbar sind, die vielleicht auch paradox und widersprüchlich erscheinen.

Und dann findet Bonhoeffer Worte, die eindrucksvoll auf den Punkt bringen, was ein Mensch empfindet, der sich von Gottes Wirken hat einfangen lassen. Es sind Worte, die beschreiben wollen, was eigentlich nicht beschreibbar ist – eine mystische Erfahrung der Berufung:

„Gott, du hast es mit mir angefangen. Du hast mir nachgestellt, hast mich nicht loslassen wollen, bist mir immer wieder hier oder dort plötzlich in den Weg getreten, hast mich verlockt und betört, hast dir mein Herz gefügig und willig gemacht, hast zu mir geredet von deiner Sehnsucht und ewigen Liebe, von deiner Treue und Stärke; als ich Kraft suchte, stärktest du mich, als ich Halt suchte, hieltest du mich, als ich Vergebung suchte, vergabst du mir die Schuld. Ich hatte nicht gewollt, aber du überwandest meinen Willen, meinen

Widerstand, mein Herz. Gott, du verführtest mich unwiderstehlich, dass ich mich dir hingab. Herr; du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen.“

Bonhoeffer beschreibt die Erfahrung, in sich eine Kraft zu spüren, die dazu befähigt, innere Ängste und Widerstände zu überwinden und auch nicht mögliche Gegenstimmen in der Umgebung zu fürchten. Er leugnet nicht die Gefühle von „Angst, Verzagtheit und Trübsal“, aber sie sind nicht bestimmend. Im Gegenteil: Er kann nicht anders, als der inneren Kraft, dem inneren Ruf zu folgen, den er mit Gottes Ruf identifiziert.

Die Sehnsucht nach einer erfahrungsbezogenen Religiosität gerade bei jungen Menschen in unserer Gesellschaft wird zuweilen argwöhnisch betrachtet: Es gehe angeblich „nur“ um Gefühle. Aber Erfahrungen bewirken Gefühle – und Gottes Ruf ist nun einmal eine Erfahrung.

Vielleicht bereitet genau das auch Unbehagen: Wer von Gott im Innersten berührt, gerufen wird, „fühlt“ tatsächlich etwas. Gefühle können das Leben deutlich beeinflussen, steuern und zu Veränderungen führen. Wer will das schon? Aber Gottes Ruf beschert kein bequemes, ruhiges Leben, sondern kann wie bei Bonhoeffer dazu führen, ein Außenseiter, ein Kämpfer, ein Widerständler zu werden. Bonhoeffer bringt es treffend auf den Punkt: „Von Gott nicht mehr loskommen können, das ist die dauernde Beunruhigung jedes christlichen Lebens.“

Liebe Leserinnen und Leser,

für viele ist die Vorstellung vom Judentum zurzeit Jesu identisch mit derjenigen vom heutigen Judentum. Tatsächlich war die Entwicklung des jüdischen Glaubens aber noch längst nicht abgeschlossen. Weder Mischna noch Talmud als Basisschriften jüdischen Glaubens haben zu jener Zeit bereits existiert. Wie also ist das Verhältnis beider Religionen entstellungsgeschichtlich zu sehen und welche Auswirkungen hat dies auf die Perspektiven des jüdisch-christlichen Dialogs? Diese Fragen verfolgt **Dr. René Buchholz**, Privatdozent für Fundamentaltheologie an der Uni Bonn und Referent beim Katholischen Bildungswerk Bonn.

Dr. Martin Patzek, Dozent für Caritaswissenschaft im Bistum Essen, führt in großer Konkretion in die Spiritualität von Leitbildern caritativer Einrichtungen ein. Was heißt es, caritativ auf der Basis des christlichen Menschen- und Gottesbildes tätig zu sein?

Von Kirchenschließungen wird aktuell viel gesprochen. Zuvor aber ist zu bedenken, was denn überhaupt den Kirchenraum als dem Profanen entzogener Ort ausmacht? Darüber denkt **Prof. Dr. Jürgen Bärtsch**, Lehrstuhlinhaber für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, nach.

Ausgehend von den erschreckenden Elternbildern aktueller Kinderbücher und auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen als Leiter der Katholischen Beratungsstelle für Ehe-, Familien- und Lebensfragen in Bonn plädiert **Dr. Elmar Struck** dafür, gerade heute Mut zu Ehe- und Familiengründung zu machen.

Herzliche Grüße und allen, die noch in Urlaub fahren, eine erholsame Zeit

Ihr



Gottes Mischpoche(n)

Zum Familienverhältnis von Judentum und Christentum

Streit um die Erbschaft

Auseinandersetzungen innerhalb der Verwandtschaft werden meist heftig und mit fragwürdigen Mitteln ausgetragen, vor allem, wenn es um Erbschaften geht. Dies gilt auch für das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum: Wer stand in der Kontinuität Israels, des Gottesvolkes, wer durfte sich rechtens auf seine Schriften berufen – und war der Erblasser überhaupt verstorben? Das hebräische Wort *‘am* meint nicht nur *Volk*, sondern eine enge, fast familiäre Bindung oder Gefolgschaft – eben Gottes Mischpoche. Deren Gründung erfolgte auf Seine Initiative hin, und meint ein soziales Gebilde, das sich durch besondere Merkmale von der übrigen Völkerwelt unterscheidet: das Bekenntnis zum einzigen Gott als Antwort auf dessen Handeln. Davon untrennbar sind ethische und rechtliche Regeln, die in die umfassende Erinnerungsfigur von Erwählung, Befreiung und Bundschluss integriert werden. Sie sichern die einmal gewonnene, stets fragil bleibende Freiheit und Gleichheit ebenso wie das eigenständige Profil des Volkes, das Gott sich erwählt hat; eine Liebe, die man, angeregt durch den Propheten Hosea, geradezu als *amour fou* bezeichnen könnte.

An einem kritischen Punkt der frühjüdischen Geschichte entstanden aus diesem Gottesvolk zwei konkurrierende Gemeinschaften: das rabbinische Judentum und das Christentum, das als eine auf Jesus von Nazareth sich beziehende messianische Bewegung, die in ihm die entscheidende eschatologische Offenbarung Gottes erblickte, begann. Sie löste sich in einem konfliktreichen und schmerzlichen Prozess von der Synagoge und bildete Züge

einer neuen religiösen Gemeinschaft aus, welche den frühjüdischen Anfängen durch die Übernahme der heiligen Schriften Israels und wichtiger theologischer Traditionen verbunden blieb. Die „Erfolgsstory“ des Christentums spielte sich aber in der griechisch-römischen Welt außerhalb Palästinas ab, wo jüdische Diasporagemeinden eine Vorarbeit geleistet hatten, auf die die christliche Verkündigung sich stützen konnte. Die bald schon überwiegend heidenchristliche Kirche betrachtete sich als legitime Erbin von Tempel und Synagoge, Gesetz und Propheten. Hatte doch aus ihrer Sicht Israel seinen Messias nicht erkannt und war deswegen von Gott verworfen worden. „Das wahre, geistige Israel nämlich“, schrieb im 2. Jahrhundert der Martyrer Justin, „das sind wir.“ (Dial. XI,5) Wiegt die durch die Taufe eröffnete geistige Zugehörigkeit zu Gott nicht bedeutend mehr als die fleischliche Abstammung? Deutete nicht die Verheißung an Abraham (Gen 12,2f u. 15,1–6) auf die spätere Kirche? Es lag in der Logik dieses Selbstverständnisses, dass die Kirche auch die heiligen Schriften Israels als „Erbschaft“ übernahm und richtig – nämlich auf die Erfüllung durch Christus hin – auslegen konnte. Es störte hierbei wenig, dass das Alte Testament auch da, wo es eine universale Perspektive einnimmt, zunächst ein Corpus von Büchern ist, das von Juden für Juden geschrieben war und von Jesus Christus nicht viel zu sagen wusste. Was bedeuteten noch Befreiung, Bund und Land? Den christlichen Lesern offenbarten sie einen tieferen Sinn und verwiesen auf den Neuen Bund in Christus, in den man durch die Taufe aufgenommen wird, die Befreiung von der Sünde und das Gottesreich am Ende der Tage, auch wenn die Idee des Landes als einer nicht bloß jenseitigen Größe sich in chiliastisch beeinflussten Texten noch einige Zeit behauptete.

Nach der Konstantinischen Wende und den Wirren der Völkerwanderung hatte das Christentum als prägende europäische „Leitkultur“ und politisch protegierte Religion weitaus bessere Chancen als das Judentum, seine Interessen durchzusetzen, ein Befund, auf den auch das Judentum reagieren musste. Der Anspruch, die Nachfolge Israels angetreten zu

haben und die Abwertung des Judentums als eine dem bloß Diesseitigen verhaftete, legalistische und überholte Religion prägte nicht nur Theologie und Kirche tief bis in das 20. Jahrhundert, sondern die europäische Kultur insgesamt, und zwar selbst da noch, wo sie sich vom Christentum emanzipierte.

Gemeinsame Traditionen?

Der Schock, den die Shoah als Konsequenz eines eliminatorischen Antisemitismus hinterließ, und die Neusituierung der katholischen Kirche in der Moderne führten auf dem II. Vatikanischen Konzil und in der Folgezeit zum Abschied von vertrauten antijüdischen Mustern, eine Entwicklung, die auch auf evangelischer Seite einsetzte. *Nostra aetate* Nr. 4 weist die Substitutionstheorie ebenso ab wie die viele Pogrome stimulierende Behauptung, „die“ Juden seien Schuld am Tode Jesu. Der Text unterstreicht die bleibende Erwählung Israels und die „geistliche Verbundenheit“ der Kirche mit dem Stamm Abrahams. Korrigiert wird die bisherige Tendenz, die Gestalt Jesu von den zeitgenössischen jüdischen Strömungen zu isolieren. Die Einsicht in die jüdischen Voraussetzungen des Christentums und deren positive Bewertung war allerdings ambivalent: Die Wurzelmetapher, von Paulus in Röm 11,17f verwendet, verselbstständigte sich und wurde pauschal auf „das“ Judentum bezogen, als hätte es in den letzten zweitausend Jahren keine Entwicklung mehr durchlaufen. Was vorher als Zeichen der Erstarrung galt, wurde nun positiv besetzt und als „authentisch“ gewertet. Erneut konstruierte man im Interesse christlicher Identitätssicherung einen *Juif imaginaire*, der nun die Aufgabe übernahm, das Christentum an seine Ursprünge zu erinnern. Indessen hat sich das Bild, das die Forschung seit den frühen 80er Jahren von der Entstehung und Entwicklung des rabbinischen Judentums entwarf, erheblich geändert. Zu den wichtigsten, wenn auch keineswegs unumstrittenen Beiträgen zählen die Arbeiten des amerikanischen Judaisten Jacob Neusner, auf die sich auch Michael Hiltons Überlegungen zum Verhältnis beider Religionen stüt-

zen.¹ Das Judentum, wie wir es heute kennen, gewann seine Konturen in einem langen Prozess parallel zum Christentum und nicht ohne dessen Einfluss. So ist mit Hilton von einer „Zwillingsgeburt der beiden Schwester-Religionen“ zu sprechen (Hilton 2002, 235), die auf ihre Weise die religiöse und politische Krise der zweiten Tempelzerstörung im Jahre 70 verarbeiten mussten²: Konnte es eine Fortsetzung der jüdischen Geschichte ohne den Tempel und den an ihm vollzogenen, streng auf Jerusalem konzentrierten Kult geben? Die Antworten, die auf diese Frage Christen und Juden gaben, differierten stark und bestimmten die weitere Entwicklung der religiösen Gemeinschaften in einem so hohem Maße, dass Neusner kaum noch von gemeinsamen Traditionen sprechen möchte (vgl. Neusner 1991, 1–15). Der oft gebrauchte Bindestrich zwischen „jüdisch“ und „christlich“ wäre aus dieser Sicht eher ein Trennungsstrich – aber wann genau wurde er gezogen?

Der christliche Fokus richtete sich auf Jesus von Nazareth, in dem der Gott Israels sich endgültig geoffenbart hatte, und der in seiner Gemeinde als erhöhter Christus gegenwärtig ist. Im Zentrum der Theologie stand und steht bis heute die Deutung seines Sterbens und seiner Auferstehung. Darüber hinaus zeigt sich das theologische (nicht historische) Interesse am vorösterlichen Jesus, an seinem Leben und an seiner Lehre zumindest in den synoptischen Evangelien, und zwar nicht unabhängig von den Überlieferungen Israels. Bei Matthäus und Lukas vertreten Jesus und – in der Apostelgeschichte – die christliche Gemeinschaft die authentischere Auslegung der Tora, die durch die Praxis beglaubigt wird.³ Dies ändert sich im Raum einer mehrheitlich heidenchristlichen Kirche: Zwar beschäftigten Themen wie Schöpfung, Erzväter, Befreiung und Bund die Theologie weiterhin, aber die in Befreiung und Bundesschluss eingearbeiteten Regulative, sieht man einmal vom Dekalog ab, erhalten nicht jene entscheidende Bedeutung für Alltag und religiöse Sozialisation. Radikale antinomistische Tendenzen, die sich in der Geschichte des Christentums immer wieder zu Wort meldeten, setzten sich zwar nicht durch, aber sie

hinterließen etwa in der fragwürdigen Antithese von Gesetz und Evangelium ihre Spuren bis heute.

Im Mittelpunkt des spätantiken Judentums hingegen steht die kreative Reinterpretation der Tora, die nun in einer neuartigen Situation ihre Aktualität erweisen muss: ohne Tempelkult und Priester – deren Funktion gleichsam beerbend –, nach enttäuschten messianischen Hoffnungen und inmitten einer unerlösten Welt. Für die einen mochte hier die Kontinuität des Judentums in Treue zur Tora gesichert werden, für die anderen eine überholte Religion als Fossil überdauern; beide Ansichten verkennen, dass das rabbinische Judentum erst im Zeitraum zwischen 70 und 600 der christlichen Zeitrechnung sein Profil gewann und damit nicht einfach etwas schon fest Gefügtes tradiert, sondern Traditionen umbildet oder gar neu schafft. Die umfassende Heiligung eines Lebens, das auch im Alltag seine priesterliche Bestimmung erfüllen soll, die große Dignität des Thorastudiums und nicht zuletzt die besondere Autorität des Rabbiners, den Jacob Neusner provozierend „inkarnierte Tora“ nennt (Neusner 1984, 3f.), lassen sich als *allgemein verbindliche Grundzüge* des Judentums vor 70 nicht nachweisen. Gewiss war diese Entwicklung keinesfalls voraussetzungslos (ebd. 14f), die Tora wurde nicht neu „erfunden“. Die Idee einer tief in den Alltag reichenden Heiligung des Lebens und eines Priestertums des ganzen Volkes findet sich bereits in den priesterschriftlichen Passagen des Pentateuch. Sie sind Teil einer Krisenbewältigung, die durch die Zerstörung des Salomonischen Tempels und die Erfahrung des Exils notwendig wurde. Aber nach 70 setzt eine neue und umfassende Transformation der überlieferten Kategorien jüdischen Lebens ein, die „formative Phase“ des Judentums, deren Zeugnis die *mündliche Tora* darstellt. Auch sie wurde kodifiziert in der *Mischna* (um 200), dem *Talmud Yerushalmi* (nach 400) und dem *Talmud Babli* (um 600), die beide die *Mischna* kommentieren und darin zugleich umwandeln. Ihrerseits mehrfach kommentiert, bilden sie bis zur Haskalah (der jüdischen Aufklärung) die verbindliche Grundlage des Judentums.

Schon die *Mischna*, die zu einem Zeitpunkt entstand, als Judentum und Christentum noch ihre je eigenen Wege gingen (vgl. Neusner 1987, 4), wiederholt (hebr. *ŠaNaH*) entgegen ihrem eigenen Begriff nicht die Tora, sondern sie begründet ein neues Referenzsystem. Der Babylonische Talmud verschafft ihr kanonische Geltung, seine Autoren nämlich „stellen die *Mischna* als Tradition hin“ (Neusner 1994, 269). In vormodernen Gesellschaften ist Tradition oft Camouflage; das Neue stellt sich als Altes dar, als bisheriger Endpunkt der Traditionskette, die bis auf den Sinai zurückreicht und von dort ihre Autorität bezieht: Tora mi-Sinai (vgl. mAvot 1,1). Die um 200 abgeschlossene *Mischna*, deren Schlussredaktion Rabbi Jehuda haNasi (135–220) zugeschrieben wird, muss nach Jacob Neusner sogar als Philosophie betrachtet werden, die in ihren Regeln von Klassifikation und Verallgemeinerung, Urteil und Schluss (Logik und Topik), in der Art, Probleme zu formulieren und nicht zuletzt in ihrer formalisierten Sprache, der aristotelischen und neuplatonischen recht nahe kommt, ohne dass damit eine Abhängigkeit der *Mischna* von der griechischen Philosophie behauptet wird. Unter Philosophie versteht Neusner „eine disziplinierte, strenge Denkweise im Einklang mit Regeln, die thematisch unbeschränkt anwendbar sind“ (Neusner 1994, 52, ausführlich: Neusner 2002). Bei aller Vielfalt der Lehrmeinungen geht es in der *Mischna* also keineswegs unsystematisch zu. „Im Kontext des jüdischen Kanons stellt die *Mischna* ein zutiefst philosophisches Dokument dar, das kaum auf Autorität zurückgreift, sondern meist unter Bezug auf inhärente Merkmale der Sachverhalte ihre Feststellungen trifft.“ (Neusner 1994, 258) Sie bietet eine Totalität von „Lebensweise oder *Ethik* (säkular formuliert: Ökonomie), Weltsicht oder *Ethos* (säkular ausgedrückt: „Philosophie“ einschließlich Naturwissenschaften) und eine Theorie der sozialen Einheit, welche die erstere verwirklicht und nach der zweiten lebt, also ein *Ethnos*“ (ebd. 52). Repräsentiert die *Mischna* eher den „Gott der Philosophen“? Neusner ist in der Tat dieser Auffassung. Die biblische Vorstellung von Gott als einer aktiven, dem Menschen zuge-

wandten Person hat, so Neusner, keine Entsprechung in der Mischna (vgl. Neusner 1999, 270f); erst deren Kommentierung, wie sie in den beiden Talmudim und einigen Midraschim ihren literarischen Niederschlag fand, revidiert diese rationalistische Sicht.

Jüdische Gegentexte

Wodurch wurde jene Transformation des Judentums von „Philosophie in Religion“ (Neusner 1992, 151–184; 1994, 83–97) dringlich? Nach Neusner stellt sie eine Reaktion auf den politischen Triumph des Christentums im vierten Jahrhundert dar (vgl. Neusner 1987, 13–28, 59–80; 1991, 30–64); ein Sieg, den Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte theologisch erklärte und der nun eine jüdische Antwort – gerade als apologia ad intra – erforderte (vgl. Neusner 1987, 31–36). Schließlich wurde der „Parvenu“, der sich als rechtmäßiger Erbe der Verheißungen und Schriften Israels sah, nicht nur seit 312 geduldet, sondern er hatte nunmehr die Staatsmacht auf seiner Seite. Dieser Triumph besaß allerdings einen Schönheitsfehler: Es gab noch das Judentum, das weder bereit war, sich enterben zu lassen und die geschichtliche Bühne zu verlassen, noch den Messias der Christen anzuerkennen. In BerR (*Bereschit Rabba*), dem großen Midrasch zum Buch Genesis, wird das nunmehr christliche Rom mit Esau/Edom identifiziert, ein Bild, das nicht nur den „Familienkonflikt“ der kommenden Jahrhunderte antizipierte, sondern die christliche Präention, Israel beerbt zu haben, polemisch zurückwies (vgl. ebd. 106–113). Die Konstruktion einer ungebrochenen physischen und/oder spirituellen Kontinuität zu Abraham, Isaak und Jakob – wobei dem jeweils anderen Part die Esau-Rolle zufällt – ist für die religiöse Identität von Juden und Christen konstitutiv (vgl. ebd. 112; 1991, 43–47).

Ein anderes Beispiel für jüdische Reaktionen auf Themen christlicher Theologie bietet der Midrasch zum Buch Exodus. In ShemR (*Schemot Rabba*) 20,11 (zu Ex 13,17) finden wir eine sehr pointierte Theologie der Kon-

deszendenz Gottes: Während jemand einen Sklaven kauft, um von ihm bedient zu werden, erwählte Gott Israel und verrichtete an ihm Sklavendienste: Er badete Israel, leuchtete ihm voran, bekleidete und salbte es und trug es auf „Adlerflügeln“. Clemens Thoma und Hanspeter Ernst sehen in diesem Gleichnis „eine indirekte jüdische Gegendarstellung gegen christliche Verkündigungen der Selbsterniedrigung Gottes“⁴ – man denke an Phil 2,5–11 oder an Joh 13,1–17 (Fußwaschung). Christlich „besetzt“ ist die Idee der Kondeszendenz, ja Kenosis Gottes. Sie wird hier aufgegriffen und auf den Dienst, den Gott Israel in der Wüste erwies, übertragen. Wichtig ist den Verfassern die Inversion irdischer Verhältnisse: Der Herr bedient seine Knechte.

Aber auch das Verständnis der Tora verändert sich im Judentum: Sie erhält nun eine Bedeutung, die durchaus derjenigen vergleichbar ist, die Christen mit der Gestalt Jesu verbinden. Tora – nicht nur als Schrift (Chumasch, Pentateuch), sondern auch als Lebensform unerschöpfliche, in der Form des *innovativen* Kommentars fortschreitende, aber in die Hände der Menschen gelegte Offenbarung Gottes, Quelle der Rettung und Schutz – begründet und verwirklicht sowohl ein eigenständiges religiöses System, als auch einen sozialen Verband außerhalb und gegenüber der seit 312 n. Chr. erfolgreichen christlichen Kirche (vgl. Neusner 1986, 14; 1987, 81–113). „Tora“ wird, wie Neusner es an Texten des Talmud Yerushalmi zeigt (jTa’anit I,4; III,8.13f), zu einer „Verwandlung bewirkenden Größe“. Aus dem vormals „Unwissenden“ macht die Tora einen „neuen Menschen“; sie wird zu einer „Quelle des Heils“ und ihr Studium bringt nicht nur intellektuellen Erkenntniszuwachs, sondern vor allem „Heil im Sinne vorweggenommener eschatologischer Erfüllung“ (Neusner 1994, 101–104; 1992, 225f). Dank der verwandelten Potenz der Tora darf, wer sie intensiv und hingebungsvoll studiert, auf einen Anteil an der kommenden Welt hoffen und erhält bereits jetzt einen Vorgeschmack. Spätestens mit dem Babylonischen Talmud, der die philosophische Zugangsweise der Mischna mit der religiösen des Talmud Yerushalmi zu einer neuen

– theologischen – Aussage von großer intellektueller Kraft verbindet, weitet sich die Tora nun zu einer umfassenden, aber keine systemische Geschlossenheit anstrebenden Welt-sicht mit weitreichenden praktischen Implikationen. Sie ist Inbegriff der in ihrer Tiefe unauslotbaren, den Menschen beanspruchenden Offenbarung Gottes. Gerade in ihren ethischen und rechtlichen Teilen bedeutet sie keine drückende Einschränkung, sondern Befreiung und Intensivierung eines Lebens, das sich ganz der Heiligung widmet. Die sich nun über mehrere Jahrhunderte entfaltende Tradition einer schriftlichen und mündlichen Tora, wobei die letztere die erstere zum Sprechen bringt, sicherte das Überleben des Judentums in der christlichen Mehrheitsgesellschaft seit der Spätantike. So ist mit Jacob Neusner und Michael Hilton zu konstatieren, dass die „Ereignisse des 4. Jahrhunderts eine größere Wirkung auf das jüdische Denken hatten als die Geburt des Christentums selbst“ (Hilton 2000, 281).

Man mag sich fragen, ob Neusners in vielen Einzelanalysen entwickelte These von der Mischna als *Philosophie* in ihrer Zuspitzung uneingeschränkt überzeugt. Haben wir es in der Mischna, die schwerlich von einem „Willen zum System“ getragen ist, mit einem konsequent rationalistischen Judentum zu tun? War die Transformation des Judentums nach 312 voraussetzungslos oder kamen hier andere, schon früher existierende Strömungen zum Zuge? Muss für die Zeit bis zur Konstantinischen Wende nicht doch ein engerer Kontakt von Juden und Christen angenommen werden?⁵ Umstritten sind auch Neusners Datierungen wichtiger rabbinischer Texte. Als fruchtbar erweist sich aber sein Versuch, die Perspektive umzukehren und den Einfluss des Christentums auf das Judentum gerade in jener Umbruchphase zu untersuchen, die nach dem Abschluss der Mischna einsetzt. Man müsste eigentlich von *zwei* zu bewältigenden Krisen des Judentums sprechen: Die *Tempelzerstörung*, welche der formativen Phase vorangeht, und der *Sieg des Christentums* mit seinem scheinbar durch den politischen Erfolg bestätigten Beerungsanspruch nach der Konstantinischen Wende. Die beiden

Talmudim und deren Umbildung der Mischna sind Antworten auf die zweite Herausforderung. So wurde der Babylonische Talmud zum fundierenden Text eines Judentums, das in der politisch protegierten christlichen oder islamischen Mehrheitskultur sich behaupten musste und auch unter widrigen Umständen schöpferische Potenziale entfaltete.

Konsequenzen und aktuelle Fragen

Neusners und Hiltons Thesen haben vier wichtige Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum:

1. Wir können aus der rabbinischen Literatur nicht ungeprüft auf die Gestalt des Judentums vor der Tempelzerstörung schließen; normativ wurde das rabbinische Judentum erst in einem langen Prozess, der mit dem Babylonischen Talmud zu einem vorläufigen Abschluss kam. Um Informationen über das Judentum zur Zeit Jesu zu erhalten, ist ein Blick in das Neue Testament oft hilfreicher als ein Rekurs auf Talmud und Midrasch. So stammt der wahrscheinlich älteste Beleg für die Prophetenlesung in der Synagoge (Haf-tara) nicht aus der rabbinischen Literatur, sondern aus dem Neuen Testament: Lk 4,16–30. Jesus trägt in der Synagoge von Nazareth aus Jes 61,1f vor; die Textwahl, die Lukas traf – Markus und Matthäus sprechen nur davon, dass Jesus in der Synagoge lehrte (Mk 6,1–6/Mt 13,53–58) – zielt auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung durch Jesus (Lk 4,21; vgl. Hilton 2000, 133f; 245f). Erheblich jünger als das Neue Testament ist auch die Pessach Haggada. Ihr geht ein komplizierter Prozess voraus, der ebenfalls durch den Verlust des Tempels angestoßen wurde: Wie soll man ohne Tempel das Fest begehen, welche Formen können als Kompensation des Kultes dienen? In rabbinischer Zeit waren viele, die heutige Sederfeier prägenden Riten noch keineswegs festgelegt, wie Michael Hilton (ebd. 45–64) und Clemens Leonhard⁶ zeigten. Ihr Ursprung und ihre weitere Entwicklung fallen damit – analog zur Gestaltwerdung der mündlichen Tora – in die forma-

tive Phase des Judentums. „Christen, die durch den Seder etwas über die jüdischen Wurzeln des Christentums erfahren wollen, sind also auf der völlig falschen Fährte“ (Hilton 2000, 50). Ob die Abendmahlserzählungen der Synoptiker ein zutreffenderes Bild vom Seder vor 70 bieten als die rabbinischen Texte oder gar die Pessach Haggada (vgl. ebd. 46–49), muss offen bleiben, solange die verarbeiteten Traditionen nicht eindeutig datiert sind.

2. Der Kanon der christlichen Bibel war zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen und mit ihm die Offenbarung, auch wenn über seinen Umfang bis heute zwischen den christlichen Konfessionen keine Einigkeit herrscht. „Die Torah des Judentums“, betont demgegenüber Jacob Neusner, „wurde nie abgeschlossen, ihre Offenbarung blieb ein kontinuierlicher Prozeß“ (Neusner 1994, 272). Vorausgesetzt ist hier natürlich, dass mit *Tora* nicht nur der sehr wohl definierte Kanon des Chumasch gemeint ist, sondern die nicht auszuschöpfende Mitteilung Gottes als Gebot, Lebensform, Heilsquelle und schöpferische Potenz. Das Medium aber, durch welches sich all dies konkretisiert, ist die *freie* Interpretation und Verantwortung des Menschen, die weder durch Wunder und Magie, noch selbst durch eine Himmelsstimme (*Bat Qol*) ersetzt oder beeinflusst werden kann, so jedenfalls eine kühne These im Talmud Babli (BM 59b). Wenn im modernen liberalen Judentum von einer *progressiven Offenbarung* gesprochen wird, so ist dies nicht ohne jeden Anhalt in der Tradition. Allerdings scheint Neusner in seiner plakativen Gegenüberstellung von christlicher Bibel und mündlicher Tora die Bedeutung der Tradition in der katholischen Kirche zu übersehen, denn auch hier bleibt ohne die hermeneutische Funktion der Tradition, die ja oft genug in Spannung zum Wortlaut des Textes sich entwickelt, die Schrift toter Buchstabe. Von hier aus wäre die Frage nach der bleibenden Dynamik der Offenbarung erst sinnvoll zu stellen.

3. Damit hängt ein weiteres Problem zusammen: Beide Religionen haben stark differierende Zugänge zu den heiligen Schriften Israels und bestimmen ihr eigenes Verhältnis

zu ihnen im Laufe der Geschichte auf ganz unterschiedliche Weise. Es gibt zwar ein Corpus Heiliger Schriften als Basis beider Religionen, aber die sehr weitgehende Differenz entwickelte sich im Streit über deren richtige Interpretation. Selbst wenn man Neusners ausgeprägte Skepsis hinsichtlich der gemeinsamen Traditionen nicht uneingeschränkt teilt, sondern diese mit Daniel Boyarin bis zu Beginn der Konstantinischen Ära für möglich hält (vgl. Anm. 5), wird man doch fragen müssen, ob angesichts der späteren, höchst unterschiedlichen Rezeptionsgeschichte ohne Abstriche hermeneutisch noch von den gleichen Basistexten gesprochen werden kann.

4. Abwehr und Abgrenzung einerseits, Rezeption und Assimilation theologischer Themen, Methoden und Motive der konkurrierenden Religion andererseits kennzeichneten das Verhältnis von Judentum und Christentum auch in den Jahrhunderten *nach* der formativen Phase. Christliche Einflüsse auf das Judentum sind feststellbar über das Mittelalter (Exegese) bis zur Neuzeit und Moderne (Spiritualität, historisch-kritische Forschung, idealistische Philosophie, synagogale Architektur). Im 19. Jahrhundert verstärkte sich die Wirkung der in den Kategorien von Aufklärung, Idealismus und Romantik reformulierten christlichen Religion und Kultur auf das Judentum. Nachdem im Zuge der Emanzipation der schützende, aber auch als eng und bedrückend erfahrene Raum des Ghettos überschritten wurde, veränderte sich das Verhältnis vieler Juden zur Tradition: Die *mündliche Tora* verlor ihre Bedeutung für den Alltag und wurde Gegenstand historischer Forschung. Abraham Geiger und andere Reformrabbiner überarbeiteten die liturgischen Texte: Gottesdienste fanden – unter Begleitung der Orgel – in der Landessprache statt; Gebete um die baldige Rückkehr nach Israel oder den Wiederaufbau des Tempels wurden aus den Sidurim (Gebetbücher) gestrichen. Die religionsphilosophische Fundierung des Judentums in Kategorien des kantischen und nachkantischen Idealismus ermöglichte es, das Judentum gegenüber dem Christentum und seiner Dogmatik als rationa-

le, universale und dem Fortschritt gegenüber aufgeschlossene Religion zu profilieren (vgl. ebd. 159–190): Auf die Kostenseite dieser Tendenz machten im 20. Jahrhundert Autoren wie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem und Emmanuel Levinas aufmerksam. Der christliche Einfluss auf das Judentum hält bis heute an, denkt man an den wachsenden Stellenwert und an das immer ausgeprägtere weihnachtliche „Dekor“ des Chanukka-Festes („Weihnukka“) in den USA oder auch an die steigende Zahl von Mischehen (vgl. Hilton 2000, 29–39; 187).

Wie also steht es nun um Gottes Mischpoch(e)n nach dem Ende der langen, von der Spätantike bis in Moderne reichenden „Konstantinischen Ära“? Nach der Shoah haben Judentum und Christentum, so Jacob Neusner, eine neue Epoche ihrer Beziehungen betreten, die durch Gleichberechtigung und Respekt gekennzeichnet ist (Neusner 1987, XIII). Jenseits aller tradierten Klischees lassen zudem die jüngeren Forschungen die bisherigen Relationen zwischen Juden und Christen in einem anderen Licht erscheinen: Grenzen werden neu gezogen, Einflüsse und Abhängigkeiten an unvermuteten Stellen sichtbar. Beide Religionen haben die heterogenen frühjüdischen Traditionen nicht nur fort-, sondern in wesentlichen Teilen umgeschrieben. Der Kommentar ist nicht bloß Reproduktion eines fixierten Sinnes, er ist Produktion aus dem prinzipiell unerschöpflichen Reservoir des göttlichen Wortes, das so erst sich konkretisiert. Dass die jüdische Lesart der Schrift legitim ist und Christen von ihr lernen können, wurde inzwischen auch lehramtlich anerkannt.⁷ In welchem Sinne aber wirkt die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes in der mündlichen Tora weiter, wie ist so etwas christlich denkbar? Von erheblicher Bedeutung ist darüber hinaus die derzeit intensiv von Frank Crüsemann bearbeitete Frage nach dem normativen Stellenwert der Tora und ihrer Interpretation auf christlicher Seite.⁸

Verglichen mit den mehr als fünfzehn Jahrhunderten christlich-jüdischer Konfrontation ist die „neue Epoche“, von der Neusner spricht, noch sehr jung. Ob es sich wirklich

um den Beginn einer neuen Ära handelt oder nur um eine Episode, die von einem verunsicherten und um seine Identität besorgten Christentum beendet wird, hängt ab von der Bereitschaft, aus der Vergangenheit und ihrer Erforschung zu lernen, vor allem aber von einer Mündigkeit, welche des Juif imaginaire zur Sicherung des prekären Selbstverständnisses nicht mehr bedarf; das reale Judentum ist ja auch viel interessanter. Vielleicht liegen die oft beschworenen gemeinsamen Traditionen von Judentum und Christentum eher vor als hinter uns.

Anmerkungen:

- ¹ Um diesen Beitrag nicht mit Fußnoten zu überfrachten, werden die Zitate aus den Schriften von Jacob Neusner und Michael Hilton im fortlaufenden Text mit Autor, Jahres- und Seitenzahl belegt: Jacob Neusner 1984: *Messiah in Context*. Israel's History and Destiny in Formative Judaism, Philadelphia; 1986: *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia; 1987: *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago; 1988: *Judentum in frühchristlicher Zeit*, übersetzt von Wolfgang Hudel u.a., Stuttgart; 1991: *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London-Philadelphia (Nachdruck Eugene, Oregon 2003); 1992: *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, Urbana-Chicago; 1994: *Die Gestaltwerdung des Judentums. Die jüdische Religion als Antwort auf die Herausforderungen der ersten sechs Jahrhunderte der Christlichen Ära*, übersetzt von Johann Maier, Frankfurt/M.; 1999: *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, Baltimore-London; 2002: *The Mishnah. Social Perspectives*, Boston-Leiden. Michael Hilton 2000: „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, übersetzt von Annette Böckler, mit einem Vorwort von Rabbiner Arthur Hertzberg, Berlin.
- ² Vgl. auch den lesenswerten Beitrag von Matthias Morgenstern in der ZEIT vom 22. 9. 2004: Mutter, Schwester- oder Tochterreligion. Religionswissenschaftliche Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum.
- ³ Vgl. Jacob Jervell: *Die Apostelgeschichte* (KEK III). Göttingen ¹⁰⁷ 1998, 90–105.
- ⁴ Clemens Thoma/Hanspeter Ernst: *Die Gleichnisse der Rabbinen*. Band 3. Von Isaak bis zum

Schilfmeer (BerR 63–100; ShemR 1–22). Bern u.a. 1996, 332–335, hier: 334.

⁵ Vgl. etwa Daniel Boyarin: *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia 2004.

⁶ Vgl. auch Clemens Leonhard: Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest, in: Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.): *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208). Freiburg-Basel-Wien 2004, 150–166.

⁷ Vgl. Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), VAP 152, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 44 (Nr. 22), 2001; siehe dazu auch Christoph Dohmen (Hg.): *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*. Stuttgart 2003.

⁸ Frank Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloh² 1997; ders.: *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*. Gütersloh 2003.

Martin Patzek

„vision-mission-identity“

Spiritualität in Leitbildern caritativer Diakonie

1. Caritativer Ansatz oder „theologisch“

Wenn ich über die Spiritualität in Leitbildern von Klinik, Seniorenzentrum und Verband nachdenke, geht es zunächst um den caritativen Ansatz. Kritisch provoziere ich: Keiner weiß, was Caritas ist! Mit seiner ersten Enzyklika antwortet Benedikt XVI.: „Deus Caritas est! Gott ist die Liebe!“ und definiert: „Die in der Gottesliebe verankerte Nächstenliebe ist zunächst ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen ... Auch die Kirche als Gemeinschaft muss Liebe üben. Das wiederum bedingt, dass Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf.“¹ Die Deutschen Bischöfe beschreiben die Caritas als „Lebensvollzug der Kirche und verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft“.² Genauer definieren sie Caritas als „Teilnahme an Gottes barmherziger Sorge um den Menschen“.³ Auch das „Leitbild des Deutschen Caritasverbandes“⁴ bezeichnet den „Grundauftrag der Kirche“ als „konkrete Hilfe für Menschen in der Not. Richtschnur ihrer Arbeit sind Weisung und Beispiel Jesu Christi.“⁵ Maßgebend für den Wohlfahrtsverband der katholischen Kirche sind „der Anspruch des Evangeliums und der Glaube der Kirche.“⁶

Caritas ist also zunächst ganz *organisch* im Organismus christlicher Kirche und Gemeinde katholischer Prägung. Caritas ist dann *organisiert* in Verbänden, Diensten und Einrichtungen unterschiedlicher, aber kirchlicher Trägerschaft. Das meint die ganze Bandbreite von Caritas- und Fachverbänden mit unterschiedlichen Rechtsformen wie ein-

getragenen Vereinen (e.V.), Stiftungen und gemeinnützigen, mildtätigen und kirchlichen Gesellschaften mit beschränkter Haftung (GmbH). Diese organische und organisierte Caritas ist und bleibt Wesensäußerung des Organismus christlicher Kirche katholischer Prägung. Dabei geht es um eine geschwisterliche, ich nenne sie diakonische Kirche, die sich in der Caritas Jesu Christi als Orientierung, in der Verkündigung von Gottes Reich im Himmel und auf der Erde sowie im Gottesdienst – als Hochform in der Eucharistie – verwirklicht. Das „Einfallstor Caritas“, die einladende Kirche als „Dienst in Liebe“, als „Verkündigung ohne Worte“ und „weltlicher“ Gottesdienst kann nicht hoch genug eingeschätzt werden! Benedikt XVI. konkretisiert: „Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums.“⁷

2. „vision – mission – identity“ oder „Die Seele der Leitbildprozesse“

Das Leitbild – wir sprechen davon, einem religiösen oder ethischen Leitbild zu folgen – ist das den Menschen in seinem Empfinden und Handeln bestimmende Ideal.⁸ Der Leitgedanke ist der Grundgedanke, das Grundmotiv und der rote Faden unseres (beruflichen) Lebens.

„Leitbilder drücken aus, was in einer ... Einrichtung oder Unternehmung getan oder angestrebt wird, indem sie deren programmatische Idee (vision), Aufgabenstellung (mission) oder Selbstverständnis (identity) formulieren.“⁹

Programmatische Idee – vision¹⁰

als Verwandtschaft mit dem lateinischen *visio* oder dem englischen *vision* heißt nicht nur sehen, was aufscheint, sondern: Wissen um den Grund unseres Vertrauens, unserer Lebensbejahung und unserer Beziehungsfähigkeit.

Aufgabenstellung – mission

als Sendung, Auftrag und innere Aufgabe, meint loszulassen, was statisch festhält, was auseinander läuft oder verdunstet und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern anzuvertrauen, was wichtig und heilig ist.

Selbstverständnis – identity

ist nicht allein die vollkommene Übereinstimmung untereinander, sondern mehr noch die Echtheit unseres Tuns. Sich mit Dienst oder Einrichtung zu identifizieren (*corporate identity*) ist Ergebnis eines qualitativ entwicklungs-fähigen Leitbildes.

Leitbilder haben dann eine Bedeutung für die alltäglichen Handlungen und Beziehungen,

- wenn sie befähigen, auch die unterschiedlichsten Dienstleistungen – in beruflicher und freiwilliger Caritas, organisch in Gemeinden wie organisiert in Verbänden, Diensten und Einrichtungen, und im interdisziplinären Bereich helfender Berufe auf gemeinsame Zielvorstellungen zu gründen (motivierende Funktion);
- wenn sie den Bezug von Einzelaufgaben und Gesamtaufgabe (Wesensäußerung) offensichtlich machen (integrierende, koordinierende Funktion);
- wenn sie komplexen Handlungen und damit gegenüber allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, den Zielgruppen und der gesamten Lebenswelt des Dienstes oder der Einrichtung – also auch den scheinbar „Außenstehenden“ eine benennbare Identität verleihen (Identität stiftende Funktion) und
- wenn sie durch Vorgabe herausfordernder Bilder und Formeln Gestaltungs- und Lösungsprozesse in Gang setzen (Innovation leitende Funktion).

Auf dem Weg zum Leitbild stellen sich folgende Fragen:

Woher kommen wir?

Gemeint ist die eigene Geschichte, die in ihrer Ursprungsvision bzw. ihrer Ursprungsperson so vital war, Verbände, Dienste und Einrichtungen zu begründen. Das gleiche gilt

für die Geschichte des Gründers, meistens der Kirchengemeinde, eines Ordens oder eines Stifters!

Wer sind wir?

Gemeint ist eine innere und äußere Bestandsaufnahme im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext. Innen- und Außenbefragungen (Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Zielgruppen) bringen Ergebnisse und fordern Konsequenzen. Die Orientierung an der Kirchengemeinde, kooperativer Pastoral und der politischen Gemeinde darf dabei nicht fehlen.

Was wollen wir?

Vielleicht die schwierigste Frage. Weil wir die Antwort noch nicht genau wissen, nehmen wir Verbände, Dienste und Einrichtungen in den Blick. Wir regen den Austausch der vielschichtigen und unterschiedlichen Motive unserer Arbeit an. Aus dem Blick der Dienstgemeinschaft geht es um die Identität, das Erscheinungsbild und die Ethik des Unternehmens Caritas.

3. Spiritualität im Leitbild

1997 – Zum 100 jährigen Jubiläum veröffentlichte der Deutsche Caritasverband nach einem jahrelangen Prozess der verschiedenen Ebenen (Orts- und Kreis, Landes- und Diözesanverbände sowie Fachverbände) sein Leitbild.¹¹ Die Theologischen Grundlagen (II.) bezeichne ich als die Spiritualität dieses Leitbildes.¹²

„Der menschenfreundliche Gott – Quelle der Caritas

Christen verstehen das Leben eines jeden Menschen als Geschenk Gottes. Gott ist ein Gott der Liebe; er befähigt zu Liebe und ruft zum Helfen. Gott wendet sich den Menschen auch in ihrer Hinfälligkeit in Liebe zu; er gibt ihnen Zukunft und Hoffnung. Aus diesem Glauben schöpft Caritas ihre Kraft.

Jesus Christus und seine Botschaft – Auftrag und Ermutigung der Caritas

In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden. Jesus von Nazareth hat in einmaliger Weise die Botschaft vom mitsorgenden und mitleidenden Gott verkündet. Er hat diese Botschaft vorgelebt und zur unbedingten Nachfolge aufgerufen. Als Frucht seines Heilswillens, seines Leidens und seiner Auferstehung hat er eine neue Schöpfung verheißen, in der Frieden herrscht und Leid und Tod überwunden wird. Aus dieser Botschaft leitet die Caritasarbeit ihren Auftrag und ihre Ermutigung ab.

Der Heilige Geist – Lebenskraft der Caritas

Gottes Geist ist Geist des Lebens: Er schafft Leben und ermutigt zum Leben. Er befähigt zur Gemeinschaft und zum Einsatz für andere. Er ist heilender Geist.“

Im Leitbild einer Klinik haben wir die Spiritualität unter der Überschrift „Christliches Menschenbild“¹³ zusammengefasst:

„Wir handeln als ein christliches Krankenhaus katholischer Ausrichtung in der Öffentlichkeit im Sinne der christlichen Soziallehre, die für uns durch folgende Stichworte gekennzeichnet ist: Miteinander (Solidarität), Hilfe (Subsidiarität), Mitwirkung (Partizipation), Freiraum (Toleranz). Miteinander, Hilfe, Mitwirkung und Freiraum sehen wir in der ‚Goldenen Regel‘ verwirklicht. ‚Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen!‘ (Matthäus 5,12).

Für unsere Klinik heißt das: Dienst am kranken Menschen und seiner Lebenswelt ist unser Auftrag. Wir wollen die Liebe Jesu Christi (Caritas) weitergeben. Wir verwirklichen Menschenfreundlichkeit ‚um Gottes Willen‘ im Akzeptieren, Erbarmen, Helfen, Heilen, Begleiten und Mitgehen bis zum Tod. Aus christlicher Überzeugung wenden wir uns vor allem den Menschen zu, die in erhöhtem Maß schwach und hilflos sind. Dies gilt in besonderer Weise für Patientinnen und Patienten, die in unserer Klinik sterben. Wir begleiten, betreuen und behandeln Patientinnen und Patienten in deren Lebenswelt sowie deren Angehörige so, dass Selbstbestimmung und Würde der Kranken gewahrt werden. Wir ach-

ten Menschen ohne Rücksicht auf Glaube, Rasse und Nationalität und zeigen uns ihren Bedürfnissen gegenüber aufgeschlossen.“

4. Katholischer Standard

Seit Beginn des Jahres 2004 sind Seniorenzentren, z. B. Alten- und Pflegeheime, verpflichtet, eine „Leistungsqualitätsvereinbarung“ (LQV) als Voraussetzung zu Pflegesatzverhandlungen vorzulegen. „Qualität hat einen Namen: Caritas“ lautet der katholische Standard als Selbstverpflichtung von Seniorenzentren, z. B. der Caritas im Ruhrbistum Essen.¹⁴ Die Anforderungen für katholische Einrichtungen der Altenhilfe legen Wert darauf, „das Spannungsfeld zwischen Bedarfsdeckung, Wirtschaftlichkeit und eigenen Idealen immer wieder auszugleichen“. Die Erkenntnis wächst, „dass sich die unterschiedlichen Träger in den Regionen gegenseitig unterstützen, was dem Selbstverständnis der katholischen Einrichtungen im Bistum Essen als große Solidargemeinschaft entspricht.“ Die Projektgruppe hat folgende spirituelle Grundlagen zur Leistungsqualitätsvereinbarung¹⁵ erarbeitet:

„Biblisches Alter

„Alt und lebensatt“ (Genesis 25,8), „weise und lebenserfahren“ (Sprüche 16,31): An diese biblischen Ideale erinnern Christinnen und Christen im Blick auf beispielhafte ältere Menschen wie Zacharias und Elisabeth (Lukas 1,5ff) sowie Simeon und Hanna (Lukas 2,25ff). Aus Ehrfurcht vor der Würde des Alters (1 Timotheus 5,1f; Titus 2,2–5) wurden Presbyter („Älteste“) Leiter der ersten christlichen Gemeinden (Apostelgeschichte 14,23). Altersdiskriminierung ist unchristlich. Beschwerden des Alters erfordern Hilfe (Psalm 71,9–18).

Menschenwürde

Christliches Evangelium spricht jedem Älteren voraussetzungslos Würde zu. Diese Menschenwürde gründet im Geschaffensein

durch Gott und wächst nicht aus der Leistung, sondern aus dem Sein. Caritas – Liebe Gottes zu uns und unsere Antwort – meint die sich verschenkende Liebe zum Nächsten. Sie ist grenzenlos und kümmert sich um die Älteren unabhängig von Religion, Rasse, sozialer oder staatlicher Zugehörigkeit. In einer Allianz von Fachlichkeit und Evangelium macht Caritas praxisorientiert Politik und dient so der Gesellschaft.

Lebensraum und Glaubensort

Ältere Menschen sind gleichberechtigte Partner und nicht hilflose Objekte wohlmeinender Zuwendung. Deshalb sind unsere Alten(pflege)heime nicht in erster Linie Versorgungs- und Bewahrstätten, sondern Lebensraum und Glaubensort.

- Caritas meint den ganzen Menschen einschließlich seiner existentiellen Ängste, Sehnsüchte und Fragen und reduziert ihn nicht auf seine materiellen Bedürfnisse.
- Caritas stillt den Hunger und begleitet fachlich richtig, schuldet dem Älteren aber auch das ermutigende, befreiende und versöhnende Wort des Evangeliums.
- Caritas erfährt den älteren Menschen als Subjekt mit eigenen Charismen, Fähigkeiten, Wünschen und Interessen.
- Caritas sieht Kirchengemeinde und Lebenswelt gerade dann als Basis christlicher Menschlichkeit, wenn der Ältere hilflos und schwach wird.
- Caritas fragt nach Vertrauen, Lebensbejahung und Beziehungsfähigkeit als menschliche Grundhaltungen.
- Caritas unterstützt den Älteren, die Chancen der ihm verbleibenden Zeit wahrzunehmen, ihre Zumutungen zu ertragen und ihre Erfüllung auszukosten.

Die Caritas der Kirche

Als christliche Einrichtungen katholischer Prägung sind wir Teil einer geschwisterlichen Kirche, die sich in der Caritas Jesu Christi, in der Verkündigung (vom Gottesreich) und im (eucharistischen) Gottesdienst verwirklicht. Als caritative Einrichtungen verwirklichen

wir das Leitbild unseres Spitzenverbandes, des Deutschen Caritasverbandes vom 06. Mai 1997 und die „Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas“ vom 28. Januar 2003¹⁶. Das Wort der Deutschen Bischöfe, „Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft“ vom 23. September 1999 ist uns Orientierung.

Christliche Sozialpraxis

Wichtig ist unser Miteinander in der Dienstgemeinschaft (Solidarität), wechselseitige Ergänzung (Subsidiarität), Bewohner orientierte Mitwirkung (Gemeinwohl) und entsprechender Freiraum (Personalität). Caritas als christliche Sozialpraxis beruft sich auf die Katholische Soziallehre als Grundlage. Aus dem Miteinander entsteht ein Füreinander, das Menschen in Würde altern lässt und ihnen Wegbegleitung im Leid als Krankheit, Älter werden, Sterben und Tod anbietet, getragen von Achtung und Zuwendung.

Leib- und Seelsorge

Unser Markenzeichen ist die ganzheitliche Leib- und Seelsorge. Dazu gehört die Allianz mit Ehrenamtlichen und Freiwilligen christlicher Kirchen projektorientiert und Themenzentriert. Gemeint sind besonders die Caritas – Konferenzen und caritativen Helfergruppen (Besuchsdienste) unserer katholischen Kirchengemeinden sowie die Katholische (ökumenische) Altenheimhilfe (*Grüne Damen*). Denn unsere Bewohnerinnen und Bewohner haben Anspruch auf (geistliche) Begleitung. In enger Zusammenarbeit mit der (katholischen) Kirchengemeinde sorgen wir dafür, dass die Bewohnerinnen und Bewohner an Gottesdiensten teilnehmen und Sakramente empfangen können. Wir möchten, dass religiöse Ausdrucksformen den Bedürfnissen und Traditionen unserer Bewohnerinnen und Bewohner entsprechen.

Vertrauen, Lebensbejahung, Beziehungsfähigkeit

Wir brauchen nicht nur fachliche Fort- und Weiterbildung, sondern immer neu gegenseitiges Vertrauen, Lebensbejahung und Beziehungsfähigkeit. Daher erwarten wir von Priestern, Diakonen und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geistliche Begleitung. Wir wünschen uns berufliche Seelsorger und Seelsorgerinnen in unseren Einrichtungen. Freiräume auch als Teilnahme an Besinnung, Exerzitien¹⁷ und Katholikentagen bzw. ökumenischen Kirchentagen sind uns wichtig. Wir suchen das ökumenische Miteinander in der Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens.“

5. Beraten und Begleiten

In den letzten Jahren wurde die Spiritualität der Caritas beschrieben in Präambeln, Einleitungen und Vorworten, theologischen Grundlagen und Überschriften christlicher Ethik. Beliebte Begriffe waren „christliches Menschenbild katholischer Prägung“, „katholische, kirchliche oder christliche Soziallehre“ mit „Personalität, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität“. Auch „geistliche Beratung und Begleitung“ waren immer mehr gefragt. Der Leitbildprozess einer Klinik mit mehr als 1700 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zeigt eine Integration der Spiritualität.¹⁸ Nicht mehr *fromme* Präambel oder *geschickte* theologische Grundlagen, sondern schlicht und einfach die wesentlichen Punkte des Menschen- und Gottesbildes, der Qualität und der Leitung:

„Wie wir betreuen und behandeln

Grundsatz

Wir respektieren, dass jeder Mensch ein einmaliges Geschöpf Gottes ist. Die Liebe Jesu Christi als Nächstenliebe weiterzugeben, ist der diakonisch-caritative Auftrag unserer Kirche. Diesem christlichen Menschenbild verpflichtet, sind wir eine katholische Einrichtung. Vertrauen, Lebensbejahung und

Beziehungsfähigkeit stellen deshalb die uns Anvertrauten in den Mittelpunkt – unabhängig von Herkunft, Rasse und Religion.

Ziele unserer Behandlung

Ziel unserer medizinischen Behandlung ist die Heilung einer Erkrankung oder gesundheitlichen Störung. Wo keine Heilung möglich ist, steht die Linderung von Beschwerden und die Verbesserung der Lebensqualität im Mittelpunkt. Unsere Bemühungen gelten auch der vorsorglichen Verhinderung von Erkrankungen und Gesundheitsstörungen. Unser therapeutisches Handeln ist sowohl auf das körperliche Befinden als auch auf die seelischen Bedürfnisse und die sozialen Belange der Patientinnen und Patienten ausgerichtet.

Zusammenarbeit

Durch die Zusammenarbeit aller ärztlichen und pflegerischen Teams, der sozialen Arbeit und der psychologischen, seelsorgerischen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie der unterstützenden Dienstleistungen erfahren die uns anvertrauten Menschen eine hochwertige qualifizierte Behandlung und Betreuung. Freiwillige Tätigkeit findet in unseren Einrichtungen Unterstützung und Wertschätzung.

Patient als Partner

Wir betrachten die Patientinnen und Patienten als Partner, deren Lebenswelt wir in einer vertrauenswürdigen und geborgenen Atmosphäre begegnen. Wir respektieren ihre individuellen Wünsche, Bedürfnisse und Gewohnheiten und achten auf ihre Intimsphäre. Zu einer umfassenden Aufklärung gehört für uns auch, den Umgang mit der Wahrheit am Patientenbett ernst zunehmen und sensibel damit umzugehen, Auswege aufzuzeigen und Trost und Hoffnung zu geben. Bei der Planung und Durchführung unserer medizinischen Maßnahmen berücksichtigen wir die Vorstellungen und Verfügungen der Patienten. Wir respektieren das Recht auf Selbstbestimmung, auch wenn sich die Entscheidungen gegen die vorgeschlagene Behandlung richten.

Respekt und Menschenwürde

Wir unterstützen die schöpferorientierte Lebensführung mit ihrem Werden, Sein und Vergehen. So verwirklichen wir Menschenfreundlichkeit *um Gottes willen* im Akzeptieren, Erbarmen, Helfen, Heilen, Begleiten und Mitgehen bis zum Tod. Unterstützt durch die Krankenhauseelsorge stehen wir Sterbenden in ihrer letzten Lebensphase bei. Wir akzeptieren die Traditionen anderer Religionen im Umgang mit dem Tod und schaffen Räume der Trauer.

Lob und Kritik

Wir sind dankbar für Lob, Anregungen und konstruktive Kritik, die uns in unserer Qualität ständig verbessern. In Konfliktsituationen suchen wir das Gespräch mit den Kranken und ihren Angehörigen und achten sie als gleichwertige Gesprächspartner.“

„Wie wir miteinander umgehen

Grundsatz

Im Sinne unseres christlichen Menschenbildes ist Mitmenschlichkeit die Grundlage unserer Dienstgemeinschaft. Dies beinhaltet in allen Arbeitsbereichen gegenseitige Wertschätzung, Respekt, Verständnis, Aufrichtigkeit und Toleranz im Umgang miteinander.

Für die gesamte Dienstgemeinschaft, Leitende und Ausführende, ist verantwortungsbewusstes Handeln für das Wohlergehen aller Einrichtungen das oberste Ziel. Jeder bringt sich nach seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten ein.

Begegnung und Kommunikation

Wir begegnen uns mit Offenheit, Höflichkeit und Freundlichkeit, um eine vertrauensvolle Zusammenarbeit und gute Arbeitsatmosphäre auf allen Ebenen zu erreichen.

Eine Kommunikationskultur, die alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einbezieht, ist uns wichtig. Wir fördern damit die ständige Weiterentwicklung unserer Einrichtungen und beteiligen unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aktiv an Entscheidungsprozessen. Unsere Aufgaben erfüllen wir lösungs- und nicht problemorientiert.

Führung und Leitung

Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind wichtig.

Wir leben einen kooperativen Führungsstil unter Berücksichtigung der Bedürfnisse des Einzelnen. Wir sind offen für Fragen, Probleme und Sorgen unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Wir bieten Unterstützung an und erarbeiten gemeinsam Lösungen.

Für uns ist es selbstverständlich, unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter durch Anerkennung und ehrliche Rückmeldung zu fördern. Ihre Stärken und Entwicklungsmöglichkeiten begleiten wir mit Fort- und Weiterbildung.“

6. Glaube, Hoffnung und Liebe

Sie gehören zusammen, lesen wir in DEUS CARITAS EST von Benedikt XVI. „Die Hoffnung artikuliert sich praktisch in der Tugend der Geduld, die im Guten auch in der scheinbaren Erfolglosigkeit nicht nachlässt, und in der Tugend der Demut, die Gottes Geheimnis annimmt und ihm auch im Dunkeln traut. Der Glaube zeigt uns den Gott, der seinen Sohn für uns hingegeben hat, und gibt uns so die überwältigende Gewissheit, dass es wahr ist: Gott ist Liebe!“¹⁹ Die Kraftquelle der organisierten Caritas ist und bleibt das persönlich gelebte Engagement ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die Menschlichkeit, das aus ihrem christlichen Menschenbild entspringt. Zu fördern sind die psychologischen Strukturen von

- Vertrauen als Selbstvertrauen und Vertrauen in den Mitmenschen und Kollegen. Wo ist nicht Selbstvertrauen schon brüchig und das Vertrauen in den Mitmenschen erschüttert worden? Die breite Basis eines uneingeschränkten Gottvertrauens – weil Gott mich liebt – hilft da weiter.
- Lebensbejahung gegen alles Defizitdenken im festen Blick auf die Ressourcen unserer Arbeit in der organisierten Caritas einer diakonischen Kirche und
- immer neue Beziehungsfähigkeit im Miteinander!

Ganz theologisch meint das:

- den gemeinsamen Glauben (= Vertrauen) als Zugang zum Sinn des Lebens;
- die eine Hoffnung (= Lebensbejahung) im Blick auf die Zukunft und
- die Liebe (= Beziehungsfähigkeit) zum Mitmenschen und zu Gott.

Die Enquete-Kommission „Situation und Zukunft der Pflege in NRW“²⁰ hat in den Jahren 2002–2005 ethische Aspekte der Pflegepolitik (41) erarbeitet. Zu den Bedürfnissen des Menschen, die für die Pflege von Bedeutung sind, gehört „das Bedürfnis nach Transzendenz, also die Sehnsucht des Menschen nach letzter Sinnfindung, nach religiösen, spirituellen Werten, das Bedürfnis nach Verehrung, nach Bewunderung von etwas, was jenseits der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung liegt. Transzendenz ermöglicht die Teilnahme am Kosmos, am Göttlichen oder an der Einheit mit Gott.“²¹ Zu einer würdigen Pflege gehört deshalb „die Erfüllung des Bedürfnisses nach Transzendenz und Sinnsuche. Dies schließt die Möglichkeit zu religiöser Teilhabe und zum Gespräch über den Sinn des Lebens ein.“²²

Mit den Worten von Benedikt XVI. heißt das: „Die Liebe ist das Licht – letztlich das einzige -, das eine dunkle Welt immer wieder erhellt und uns den Mut zum Leben und zum Handeln gibt. Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind. Die Liebe zu verwirklichen und damit das Licht Gottes in die Welt einzulassen – dazu möchte ich ... einladen.“²³

Anmerkungen:

- ¹ Benedikt XVI.: Enzyklika DEUS CARITAS EST vom 25. Dezember 2005, Nr. 20.
- ² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die deutschen Bischöfe 64, Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft, vom 23. September 1999.
- ³ Ebd. 3.
- ⁴ Deutscher Caritasverband (Hg.): Leitbild des Deutschen Caritasverbandes vom 06. Mai 1997. Freiburg 6/97.
- ⁵ Ebd. Präambel.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ DEUS CARITAS EST Nr. 22.
- ⁸ Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich (Hg.): Duden, Ethymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Duden Bd. 7, Mannheim 1963, 56.
- ⁹ Chr. Schröer: Art. Leitbilder, in LTHK (Lexikon für Theologie und Kirche), Bd. 6. Freiburg 1997, 801f.
- ¹⁰ Vgl. auch im Folgenden, ebd.
- ¹¹ Siehe (4).
- ¹² II. Theologische Grundlagen, 1.–3.
- ¹³ Katholisches Krankenhaus St. Elisabeth Blankenstein gGmbH im Katholischen Klinikum Bochum gGmbH: Unser Leitbild 2001–2004.
- ¹⁴ Arbeitsgemeinschaft katholischer Einrichtungen der Altenhilfe im Bistum Essen – AGEA, Katholischer Standard LQV – Ergebnisse der Projektgruppe vom 26.11.2003.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Deutscher Caritasverband: Beschluss des Zentralrates vom 28. Januar 2003, in: „neue caritas“ 8, 17. April 2003, 36ff., bes. 4. Theologisch-ethische Perspektiven zur Caritasqualität.
- ¹⁷ So sieht die Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung (KAVO) der Diözesen im Lande Nordrhein Westfalen unter § 40 Arbeitsbefreiung die Teilnahme an Exerzitien und Einkehrtagen vor. Der Zeitraum umfasst bis zu drei Arbeitstagen jährlich mit der Maßgabe, dass die innerhalb eines Jahres nicht in Anspruch genommenen Tage in das nächstfolgende Jahr übertragen werden können. In ähnlicher Weise steht es in den Richtlinien für Arbeitsverträge in den Einrichtungen des Deutschen Caritasverbandes (AVR) unter §10 Arbeitsbefreiung: „Der Mitarbeiter, der im Einverständnis mit dem Dienstgeber an Exerzitien teilnimmt, erhält hierfür im Kalenderjahr bis zu 3 Tage Arbeitstage Arbeitsbefreiung unter Fortzahlung der Dienstbezüge (Abschnitt II der Anlage 1 zu den AVR) und der in Monatsbeträgen festgelegten Zulagen.“
- ¹⁸ Katholische Kliniken Emscher-Lippe GmbH –
- KKEL: Unser Leitbild 2005 (für z. Zt. vier Kliniken und ein Seniorenzentrum in Gladbeck, Gelsenkirchen und Bottrop-Kirchhellen).
- ¹⁹ DEUS CARITAS EST Nr. 39.
- ²⁰ Präsident des Landtags Nordrhein-Westfalen, Enquete-Kommission „Situation und Zukunft der Pflege in NRW“, Düsseldorf 2005.
- ²¹ Ebd. 22–28.
- ²² Ebd. 23.
- ²³ DEUS CARITAS EST Nr. 39.

„Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“

Überlegungen zur theologischen Dimension des Kirchenraumes als Ort des Gottesdienstes¹

Eine Kirche ist nicht irgendein Gebäude. Sie ist weder nur ein topographischer Bezugspunkt, ein architektonischer Akzent in den Städten und Dörfern, noch ein schützenswertes Kulturdenkmal. Ein Kirchengebäude lebt von einer anderen Dimension. Es ist steingewordenes Zeugnis christlichen Glaubens. Als Haus für die Feier des Gottesdienstes der Gemeinde und Haus des Gebetes für jeden Einzelnen ist es Haus Gottes, ein sichtbares Zeichen dafür, dass Gott unter den Menschen Wohnung nimmt: „In unseren Kirchen ist etwas spürbar von der Gegenwart Gottes, sie sind Räume der Ehrfurcht und der Anbetung. Was unsere christliche Berufung zutiefst ausmacht – in unseren Kirchen wird es »anschaulich«: das Wort Gottes und das Mysterium der Erlösung.“² Das Kirchengebäude muss demnach vor allen anderen Bedeutungen und Funktionszuweisungen zuerst als ein „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“³ verstanden werden. Weil der Kirchenraum vorrangig der Feier der Liturgie dient, hat er auch teil an deren sakramentalem Charakter. Diesem ist es eigen, dass alles empirisch greifbare, sichtbare und hörbare Geschehen auf eine tiefere Wirklichkeit verweist, die sich nur im Glauben erschließt. Insofern die Liturgie selbst den Deutungshorizont für das darstellt, was sich in ihr ereignet und von ihr materiell in den Dienst genommen wird, muss auch dem Raum für die Feier ein „symbolischer Mehrwert“ zugesprochen werden.

Gerade angesichts der gegenwärtigen massiven Veränderungen durch die demographische Entwicklung, den Mitgliederschwund in den Kirchen, den rückläufigen Gottesdienstbesuch, den Priestermangel und dem damit verbundenen Problem der pastoralen Konzentration und Neuorganisation, nicht zuletzt durch die teilweise dramatische finanzielle Lage vieler Diözesen ist die Frage nach der Bedeutung des Kirchengebäudes, seiner symbolischen Eigenart, nicht theoretischer, sondern durchaus praktischer Art. Denn die Notwendigkeit wächst, Kirchen für die Feier des Gottesdienstes aufgeben zu müssen und nach Perspektiven für eine Umgestaltung oder eine neue Nutzung zu suchen. Dies ist eine Herausforderung, die großen Weitblick, pastorale Sensibilität, nicht zuletzt aber auch theologischen Sachverstandes bedarf, will man ausgewogene und verantwortungsbewusste Entscheidungen für den künftigen Umgang mit Kirchengebäuden fällen.⁴ Auf dem Hintergrund der heutigen, in den meisten Bistümern des deutschen Sprachgebietes unterschiedlich intensiv diskutierten Überlegungen, wie mit den nicht mehr für die Liturgie gebrauchten Kirchen verfahren werden soll, möchten die folgenden liturgietheologischen Hinweise die hervorgehobene Bedeutung des Kirchenraumes für die Feier des Gottesdienstes zu bedenken geben und nachdrücklich in das weitere Gespräch um die Umnutzung von Kirchen einbringen.

1. Die Kirchweihliturgie als erste-rangige Quelle für die Theologie des Kirchenraumes

Wenn nach der Bedeutung des Kirchengebäudes gefragt wird, liegt es nahe, die Antwort dort zu suchen, wo sie am ehesten und am verlässlichsten zu finden ist: in der Liturgie der Kirchweihe. Wo anders könnte klarer sichtbar werden, mit welchen Augen die Kirche selbst ein solches Bauwerk betrachtet, als bei der Feier, in der sie es in Dienst nimmt und seiner besonderen Bestimmung übergibt?

Die heutige Feier der Kirchweihliturgie⁵ nimmt Maß an der Botschaft des Neuen Tes-

taments.⁶ „Kirche“ ist demnach zunächst die lebendige Gemeinde, die sich zum Gottesdienst versammelt. Erst von ihr her, von der geistgewirkten Gemeinschaft der „Heiligen“, wie die Gläubigen im Neuen Testament genannt werden, erhält das Kirchengebäude seine Bedeutung. Was hier gemeint ist, hat Augustinus auf den Punkt gebracht. Als Bischof von Hippo hielt er bei der Einweihung einer nicht näher bekannten nordafrikanischen Basilika die Predigt, in der er den Gläubigen nachdrücklich ins Gedächtnis rief: „Wir haben uns hier versammelt, um ein Haus des Gebetes feierlich zu weihen. Dies hier ist also ein Haus für unser Beten; Haus Gottes sind wir dagegen selbst.“⁷

Dieser von Augustinus gleich zu Anfang seiner Kirchweihpredigt hervorgehobene grundlegende Gedanke durchzieht die Texte und Riten der heutigen Kirchweihliturgie: Nicht das Haus aus toten Steinen, sondern die Gemeinde, die sich in ihm versammelt, ist es, der zuerst und im eigentlichen Sinn den Ehrentitel „Gotteshaus“ zukommt. Denn die in den Kirchenmauern versammelte Gemeinschaft der Getauften ist Gottes Heiligtum, sein heiliges Volk. Von ihm gilt, was Paulus den Christen in Korinth in Erinnerung rief: „Wer den Tempel Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten, denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr“ (1 Kor 3,17). Dies klingt schon zu Beginn der Kirchweihliturgie an, wenn der Bischof in seinem einführenden Wort darauf hinweist, dass alle Versammelten durch Taufe und Firmung Kirche sind, die davon lebt, dass in ihrer Versammlung im Haus der Kirche Christus gegenwärtig ist und wirkt.⁸ Nach dem Einzug in die neue Kirche wird dieses Motiv im Ritus der Segnung des Wassers und der Erneuerung des Taufbekenntnisses wieder aufgegriffen. Da betet der Bischof: „Segne und heilige dieses Wasser, mit dem wir diesen Raum und uns, deine Kirche, besprengen. Es ist uns ein Zeichen des heilenden Bades der Taufe, das uns in Christus gereinigt und zum Tempel des Heiligen Geistes gemacht hat.“⁹ So stellt der Kirchweihritus schon in einem Eröffnungsteil einen engen Bezug zum kirchenkonstituierenden Sakrament der Taufe her. Kirche, das ist

die durch die Eingliederung in Christus vom Geist gewirkte Gemeinschaft der Getauften. Sie bildet den Leib Christi und den Tempel des Heiligen Geistes. Vor allem in der gottesdienstlichen Versammlung der *ekklesia* realisiert sich diese Gemeinschaft der Heiligen, die Wohnung Gottes, die aus lebendigen Steinen erbaut ist und von Christus, dem Eckstein, zusammengehalten wird (vgl. Eph 2,21f; 1 Petr 2,5).

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass das Neue Testament niemals ein steinernes Gebäude als Gotteshaus bezeichnet. In Abgrenzung gegen die religiösen Vorstellungen ihrer Zeitgenossen waren die ersten Christen aus jüdischer Tradition davon überzeugt, dass Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, nicht eines von Menschen errichteten Tempels bedarf, wenn er seinem Volk nahe sein will. Gott ist „viel zu groß“, als dass man ihn an einem Ort fixieren könnte (vgl. 1 Kön 8,27; Jes 66,1; Apg 7,47; 17,24). Weil das Kirchengebäude für das christliche Glaubensbewusstsein lediglich von zweitrangiger Bedeutung ist, konnte sich die Kirche über Generationen hinweg zum Gottesdienst in profanen Privathäusern versammeln.

Als dann seit dem 4. Jahrhundert zunehmend die christlichen Ortsgemeinden zahlenmäßig stark anwuchsen, errichtete man zwar eigene, für die Liturgie reservierte Gebäude. Leitend waren dabei aber nicht die Anschauungen der heidnischen Bevölkerung, deren Tempel durch eine Dedikation zu einem exklusiven Ort der Anwesenheit und Ansprechbarkeit der Gottheit wurde. Die Christen hielten vielmehr daran fest, dass nicht ein irgendwie sakral geschaffenes Gebäude schon von selbst Ort der Gegenwart Gottes sein kann. Es sind vielmehr die in eins zusammenkommenen Gläubigen, die Gott eine Wohnstatt in ihrer Mitte bereiten.¹⁰ Entsprechend orientierte sich der frühchristliche Kirchenbau auch nicht an den Formen der antiken Sakralarchitektur, sondern an einem profanen Bauwerk, an der Basilika, der Markt- und Versammlungshalle. Nicht der Tempel für das Kultbild oder den Opferaltar, sondern der umbaute Raum für die gottesdienstliche Versammlung der *Ecclesia* wurde zum blei-

benden Maßstab für den christlichen Kirchenbau.¹¹ Erst von ihr her erhielt auch das Gebäude die Bezeichnung „domus Dei“, Haus Gottes.

2. Die gottesdienstliche Versammlung qualifiziert den Kirchenraum als Gottes Haus

Die heilige Versammlung zur Feier des Gottesdienstes ist also das entscheidende Kriterium, das das Kirchengebäude als Haus Gottes qualifiziert. Denn wo immer Liturgie gefeiert wird, gründet dies nicht in menschlichem Tun und geschieht dies nicht, weil Menschen stimmungsmäßig danach ist, sondern weil sich die Kirche von ihrem Herrn zu diesem gottesdienstlichen Handeln berufen und ermächtigt weiß. Es ist Gott selbst, der in der Feier der Liturgie am Werk ist. Inmitten der heiligen Versammlung ereignet sich Gottes immer schon zuvorkommende Zuwendung, hier erfährt die Kirche sein ein für allemal ergangenes Heilshandeln in der Geschichte je neu, hier ist Gott im erlösenden Handeln seines Sohnes, im Pascha-Mysterium Christi, selbst gegenwärtig und öffnet die Quellen des Heils: „...denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung“,¹² betet die Kirche deshalb zu Recht in einem ihrer Gabengebete des Messbuchs.

Die Versammlung zur Feier der Gottesdienstes qualifiziert also die sie umgebenden Mauern als Wohnung Gottes. Diese Tiefendimension der geistgewirkten Versammlung um den erhöhten Herrn – also das innerste Wesen von *ekklesia* – wird beispielhaft sichtbar im Ritual der Einzugsprozession bei der Messfeier: Die Gläubigen kommen aus ihren Wohnungen im Haus der Kirche zusammen, versammeln sich als Gemeinde. In gewissem Sinne überschreiten sie ihren alltäglichen Lebenskontext und treten ein in die sakramentliche Gegenwart des Gottesreiches.¹³ Dieser Überschritt über die Schwelle des Kirchenraumes wird übrigens auch in der Kirchweihliturgie ausdrücklich markiert. Am Portal hält nämlich die gemein-

same Prozession von Bischof und Gemeinde in die Kirche inne, und der Bischof kann mit seinem Stab die Schwelle durch ein Kreuz bezeichnen, verbunden mit dem trinitarischen Votum: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wer immer diese Schwelle überschreitet, erfahre hier Heil und Segen, Hilfe und Trost.“ Sodann lädt er die Gemeinde zum Einzug in die Kirche ein: „Zieht durch die Tore des Herrn! Zieht ein ins Haus des Herrn mit Lob- und Dankgesängen.“¹⁴ Der Kirchenraum, in dem sich die Gemeinde versammelt, weil der erhöhte Herr sie hier zusammenführt und ihnen heilend, segnend und tröstend begegnet, ist demnach ein markierter Raum, symbolischer Ausdruck für die schon angebrochene Gegenwart des Gottesreiches.

Doch zurück zum Einzugsritual bei der Messliturgie: Rituelier Endpunkt der Bewegung des Sich-Versammelns ist der Einzug des Vorstehers und der übrigen liturgischen Dienste, begleitet vom gemeinsamen Gesang. Durch die Versammelten kommend, sie im Geist mitnehmend und sammelnd findet die Einzugsprozession ihr Ziel vor dem Altar. Auf ihn stellt der Diakon das erhobene mitgetragene Evangelium. So präsentiert sich der Altar als der privilegierte Ort der Anwesenheit des Herrn inmitten seines Volkes. Die Gesten der Verehrung, die tiefe Verneigung, der Kuss des Altars, intensiviert durch die Weihrauchwolken, die den Altar umhüllen als ein biblisches Bild der Gegenwart Gottes, all dies zielt auf die geheimnisvolle Mitte der Versammlung, auf die Gegenwart Gottes inmitten seiner Kirche.¹⁵

Die Kirche wird zum Gotteshaus, weil Gott selbst inmitten seiner Kirche wirkt. Sie wird zum Gotteshaus, weil dort der Heilige – wie gläubige Juden bis heute mit den Worten des Psalmisten bekennen – auf den Lobgesängen Israels thront (vgl. Ps 22[21],4), weil Gott Begegnung schenkt inmitten der ihn und sein Erbarmen preisenden Gemeinde. Dies erklärt auch, weshalb die Kirche jahrhundertlang keine besonderen Riten gekannt hat, um ein Kirchengebäude zum Gotteshaus zu „weihen“. Wohnung Gottes unter den Menschen wurde das Haus aus Steinen, indem sich die

Christengemeinde an diesem Ort versammelte und erstmals Eucharistie feierte.¹⁶

So sieht es auch die heutige Feier der Kirchweihe wieder, wenn sie betont: Die Eucharistiefeier „ist das wichtigste und älteste Element der gesamten Feier, da sie aufs engste mit der Kirchweihe zusammenhängt.“¹⁷ Die Kirchweihe versteht sich demnach als eine Feier, bei der aus Anlass der erstmals im neuen Kirchengebäude gefeierten Eucharistie die Ingebrauchnahme für das höchste Tun der Kirche¹⁸ durch Wort und Zeichen festlich entfaltet wird. Die Versammlung zur Feier der Mysterien qualifiziert das Kirchengebäude und macht ihn zu einem symbolischen Ort. Entsprechend legt es auch der Kirchweihritus dem Bischof in den Mund: „Mit großer Freude sind wir zusammengekommen, um in einer festlichen Eucharistiefeier unsere neue Kirche ihrer Bestimmung zu übergeben. Kirche sind zunächst wir alle. Weil wir uns in diesem Raum immer wieder versammeln werden, nennen wir auch ihn Kirche, Haus unserer Gemeinde. Wir haben die Verheißung vom Herrn, dass dann, wenn wir uns in seinem Namen versammeln, er selbst in unserer Mitte gegenwärtig ist. Darum ist diese Kirche auch sein Haus, das Haus des Herrn. Hier ist er bei uns, wenn wir beten und singen. Hier spricht er selbst zu uns, wenn sein Wort verkündet wird. Hier wirkt er an seiner Gemeinde, wenn Menschen getauft und gefirmt werden, wenn sie sich im Bußsakrament mit Gott versöhnen lassen und sich als Eheleute den Segen für den gemeinsamen Lebensweg erbitten. Hier ist er vor allem gegenwärtig, wenn wir, um den Altar versammelt, seinen Tod verkünden und seine Auferstehung preisen; hier schenkt er uns im eucharistischen Mahl seinen Leib und sein Blut. Im Brot des Lebens, das wir im Tabernakel aufbewahren, gewährt er uns seine bleibende Gegenwart.“¹⁹

Es geht bei der Feier der Kirchweihe demnach nicht um eine Art magisch missverständene sakrale Aufladung materieller Gegenstände oder um eine Sakralisierung im Sinne eines für Gott exklusiv ausgesparten, aus dem Profanen abgesonderten Ortes seiner Präsenz.²⁰ Es sind die hier gefeierten Mysterien, die dem Kirchenraum seine eigene, bleibende

Bedeutung zuweisen. Weil der erhöhte Herr und Hohenpriester Jesus Christus in seinem Pascha-Mysterium sakramental gegenwärtig ist und weil die heilige Versammlung mit und durch Christus dem Vater im Heiligen Geist das höchste Opfer des Lobes darbringt, erhält auch der Raum, der dieses Geschehen birgt, seine eigene Würde, die an der heiligen Feier partizipiert. Allerdings bedarf es in der Regel dazu auch einer Raumbgestalt, der diese sakramentale Dimension der Liturgie aufnimmt, widerspiegelt und erfahrbar macht.

3. Der Kirchenraum als ekklesiologisches Abbild

In dem vom Altar her geeinten und belebten Leib Christi gibt es verschiedene Ämter und Dienste. Deshalb ist das Kirchengebäude ein gegliederter Einheitsraum.²¹ Aus der grundlegenden Einheit aller in Taufe und Firmung entfaltet sich die Gliederung der Kirche, besonders sichtbar im Priestersitz gegenüber der Gemeinde. Von dort aus fällt es dem Bischof oder Priester kraft seiner Weihe zu, die Vorsteher- und Hausvateraufgabe Christi wahrzunehmen. Der Ambo im Altarraum ist der „Tisch des Wortes Gottes“ (SC 51), von dem aus der erhöhte Herr selbst sein Volk anspricht, zur Umkehr ruft und auferbaut.²²

Der Altarraum weitet sich hinein in den Versammlungsraum der Gemeinde. Wenn, wie erwähnt, der Kirchweihritus mit einem Taufgedächtnis eröffnet wird, erinnert die Liturgie daran, dass hier nicht Individuen beziehungslos nebeneinander sitzen, sondern diese Mauern das in Christus eingegliederte, priesterliche Gottesvolk umschließen. Deshalb folgt nach der Besprengung des Volkes auch eine Besprengung der Kirchenwände, später auch von Altar und Ambo. Der Raum und seine zentralen Symbolorte partizipieren gleichsam an der Reinheit und Heiligkeit, die dem Gottesvolk durch die Taufe zuteil wurde.²³ Im Blick auf die hier versammelte Gemeinde erschließt sich auch die Bedeutung der Salbung der Kirchenwände an zwölf Stellen mit Chrisam. Dieser Ritus lässt den Kirchenraum wiederum als ein sichtbares

Zeichen für das Geheimnis Christi und seiner Kirche erscheinen. Denn in der Kraft des Geistes und gestärkt durch die Teilnahme am Herrenmahl wird das auf dem Fundament der Apostel gegründete Gottesvolk von dieser heiligen Stätte aus immer wieder entlassen, um „Christi Wohlgeruch zu sein“ inmitten der Welt (vgl. 2 Kor 2,15).²⁴

4. Der Kirchenraum als eschatologischer Verweis

Es ist unbestritten wertvoll und in gewissem Sinne eine diakonische Funktion, dass die Kirchen in unseren Städten und Ortschaften allein schon durch ihre Präsenz auf eine Wirklichkeit verweisen, die sich nicht in den gesellschaftlich dominierenden merkantil-ökonomischen Interessen und Zwängen erschöpft.²⁵ In dieser Wahrnehmung nach außen sind sie ein unverzichtbares öffentliches Zeichen in einer Gesellschaft, die sich nicht mehr selbstverständlich als christlich versteht und von Traditionsverlusten bedroht ist.²⁶

In der Wahrnehmung nach innen weist der Ritus der Salbung der Wände an zwölf Stellen, den sogenannten Apostelkreuzen, ebenfalls auf eine nicht selten unterbelichtete Dimension hin, nämlich auf den eschatologischen Charakter der Liturgie und des Kirchenraumes. Denn, so die Einführung in den Kirchweihritus, „als sichtbarer Bau ist das ‚Haus der Kirche‘ in besonderer Weise Zeichen der auf Erden pilgernden Kirche und zugleich Bild der Kirche, die bereits im Himmel weilt.“²⁷ Was immer im Gottesdienst der Kirche geschieht, ist umgriffen von der größeren Wirklichkeit Gottes, und nur deshalb können die Worte und Zeichen der Liturgie heilig und heiligend sein. Zugleich aber leuchtet darin auf, dass der Gottesdienst nicht allein das Gedächtnis eines Vergangenen ist, sondern auch mit dem verbindet, was einst im Himmel vollendet sein wird, die Gemeinschaft mit Christus und dem Vater.

Der Kirchenraum nimmt diese eschatologische Dimension der Liturgie auf: Die zwölf gesalbten Stellen der Wände lassen den sichtbaren Raum als die große Verheißung der

himmlischen Stadt Jerusalem erscheinen, auf deren Grundsteinen die Namen der zwölf Apostel des Lammes geschrieben stehen (vgl. Offb 21,14). In den Mauern dieser Stadt sind bereits zahllose Glieder des pilgernden Gottesvolkes angekommen und auch den gegenwärtigen und kommenden ist schon ein Platz bereitet. In einem großen Bild besingt das Weihegebet der Kirchweihe die Kirche als den Weinberg, deren Ranken die ganze Welt umspannen und deren Reben, getragen vom Holz des Kreuzes, hineinwachsen in das Reich der Himmel.²⁸ Das Christusereignis, das an diesem Ort gefeiert wird, öffnet demnach den Raum in dieser Weltzeit schon für die Strahlen jenes Lichtes, das Himmelsstadt erleuchtet. In dieses vom Altar her aufleuchtende Christuslicht tritt die Gemeinde immer wieder hinein, wenn sie auf ihrer langen Wanderung ausruht und der erhöhte Herr selbst die Seinen sättigt und stärkt.²⁹

Der Kirchenraum stellt den symbolischen Ort dar, an dem Himmel und Erde versöhnt, Gott und Menschen verbunden sind.³⁰ Die hier gefeierte Eucharistie ist deshalb ein Geschehen, das die Versammelten schon jetzt zu Gott erhebt, wie es bereits im Aufruf „Sursum corda“ und dann im Gesang des „Sanctus“ zum Ausdruck kommt. Wenn die Feiernden im Zentrum des Hochgebetes dieses Zitat aus der Berufungsvision des Jesaja übernehmen, dann wird deutlich, dass sie nun mit den Engeln und Heiligen vor dem Thron Gottes stehen und mit der himmlischen Liturgie verbunden sind.

Diese verborgene Wirklichkeit einer Diesseits und Jenseits umgreifenden, im Dienst des Lobes und der Fürbitte vereinten Gemeinschaft der Heiligen wird im katholischen Kirchengebäude auch anschaulich an den Heiligenbildern und Statuen, die um den Altar und an den Pfeilern und Seitenwänden des Kirchenraumes erhöht angebracht sind. In diesen Darstellungen darf die feiernde Gemeinde die älteren, schon am Ziel angekommenen Geschwister erkennen, die auf ihre Brüder und Schwestern, die noch unterwegs sind, herablicken. Die Litanei, die in der Kirchweihliturgie, aber auch anderen gottesdienstlichen Feiern gesungen wird, lässt einmal mehr die

Heiligen als stille Begleiter und Mitbeter der Gemeinde erscheinen. In diesen Motivkreis von der Gemeinschaft der Heiligen gehört schließlich auch der nicht mehr vorgeschriebene Brauch, Reliquien von Heiligen unter der Altarmensa beizusetzen. Auch er weist hin auf die Verbundenheit mit Christus und allen Glaubenden in der Feier der Eucharistie.³¹

5. Die Profanierung des Symbolortes „Kirche“ verlangt einen liturgisch-rituellen Vollzug

Aus liturgietheologischer Perspektive, hier konnten nur einige ausgewählte Aspekte berührt werden, kommt also dem Kirchengebäude eine ganz eigene Bedeutung und Würde zu. Die Feier der Kirch- und Altarweihe sakralisiert zwar nicht in einem materiell gedachten Sinne die toten Steine, aber sie reserviert diesen Raum für die Feier des Gottesdienstes. Sie gibt ihm im rituellen Vollzug eine neue Qualität, die im sakramental-symbolischen Charakter der liturgischen Feier der heiligen Versammlung Gottes begründet liegt. Von dort her kommt auch dem Kirchenraum dieser Charakter zu, ist er ein heiliger Raum.

Bei der Frage der Umnutzung von Kirchen ist deshalb der hohe symbolische Gehalt, der symbolische „Mehrwert“ des Kirchenraumes, wie er in der Kirchweihe zum Ausdruck kommt, gebührend zu berücksichtigen. Abgesehen von der emotionalen Bindung vieler Gemeindeglieder an „ihre“ Kirche, eine Bindung, die meist mit gottesdienstlichen Erfahrungen verknüpft ist, handelt es sich um Räume, die im Glaubensbewusstsein Orte der lebendigen Begegnung Gottes mit den Menschen sind. Deshalb bedarf es des behutsamen und schützenden Umgangs mit Baukörpern und zentralen Ausstattungselementen. Es braucht aber auch ein neues Nachdenken darüber, wie den Gemeinden diese symbolische Dimension des Gotteshauses erschlossen werden kann.³²

Anmerkungen:

- ¹ Diese Überlegungen hat der Autor im Rahmen einer Tagung über die Umnutzung von Kirchen am 22. September 2005 in der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim/Ruhr erstmals vorgetragen. Sie sind für den Druck leicht überarbeitet und um Anmerkungen ergänzt worden.
- ² So Kardinal Karl Lehmann in seinem Vorwort zur Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz: Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. 24. September 2003 (Arbeitshilfen 175). Bonn 2003, 3.
- ³ In Anlehnung an SC 122 bezeichnet die Pastorale Einführung in die Feier der Kirchweihe den Kirchenbau als „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“. Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes IV. Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. von den Liturgischen Instituten. Freiburg-Basel-Wien 1994, 25, Nr. 3.
- ⁴ Vgl. dazu die genannte Arbeitshilfe Umnutzung von Kirchen (s. Anm. 2). Darüber hinaus sei hier exemplarisch verwiesen auf Matthias Ludwig: Rettung von Kirchen durch Mischnutzung? Dorfkirchen und Dorfleben im Aufbruch. Modelle und Beispiele zur Belegung kirchlichen und dörflichen Lebens (Hofgeismarer Vorträge 14). Hofgeismar 1999 und die Schwerpunktthemen „Kirchen – Widmung, Nutzung, Umnutzung, in: Das Münster 56 (2003) 161–218 und „Kirchen – zwischen Nutzung und Umnutzung“, in: Kunst und Kirche 67 (2004) Heft 3.
- ⁵ Der nachkonziliare Pontifikale-Faszikel „Ordo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris“ erschien nach einer römischen Studienausgabe von 1973 im Jahre 1977. Daran lehnte sich die deutsche Studienausgabe von 1981 recht eng an. Erst 1994 erschien dann der definitive deutsche Kirchweihritus (im Folgenden: F. Kirchweihe [s. Anm. 3]). – An liturgietheologischen Darstellungen, die sich mit der nachkonziliaren Kirchweihliturgie befassen, seien hier genannt: Andreas Heinz: Haus der Gemeinde – Gottes Haus. Das Kirchengebäude im Licht des erneuerten Kirchweihritus, in: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS Josef G. Plöger, hg. von Josef Schreiner. Stuttgart 1983, 277–287; Reiner Kaczynski: Die Benediktionen, in: Sakramentliche Feiern II (Gottesdienst der Kirche 8). Regensburg 1984, 233–274, hier 267–270; ders.: Ein neues Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, in: Liturgisches Jahrbuch 43 (1993) 223–263, hier 257–261; Torsten-Christian Forneck: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier

- der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Messbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum *Ordo dedicationis ecclesiae* und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines (Theologische Studien). Aachen 1999; Wolfgang Steck: Die Feier der Kirchweihe im „Deutschen Pontifikale“ 1994, in: *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*. FS Reiner Kaczynski, hg. von Winfried Haunerland u.a. (Studien zur Pastoral-liturgie 17). Regensburg 2004, 297–322 und Hanno Schmitt, „Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles.“ Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend (Paderborner Theologische Studien 40). Paderborn u.a. 2004.
- ⁶ Vgl. schon Emil Joseph Lengeling, *Bild der Kirche – Zeichen für Christus. Der erneuerte Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris*, in: *Gottesdienst 11* (1977) 153f., hier 154.
- ⁷ Augustinus, *Sermo 336,1* (PL 38,1471); vgl. den Textauszug in den patristischen Lesungen der Lesehore im *Commune-Formular für das Kirchweihfest. Stundenbuch III*, 1007f.
- ⁸ So im Modelltext für die Einführung in die Feier. Vgl. F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 36. 38f. 41.
- ⁹ F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 45.
- ¹⁰ Vgl. Heinz, *Haus der Gemeinde* (s. Anm. 5) 279.
- ¹¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Deichmann: *Vom Tempel zur Kirche*, in: *Mullus*. FS Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.bd. 1). Münster 1964, 52–59; Hugo Brandenburg: *Art. Kirchenbau I* (Der frühchristliche Kirchenbau), in: *TRE 18* (Berlin – New York 1989) 421–442. Einen guten Überblick über die Entwicklung des Kirchenbaus und den ihm zugrundeliegenden mentalitäts- und liturgiegeschichtlichen Wandlungen findet sich bei Thomas Sternberg: *Kirchenbau. Historische Vergewisserungen*, in: *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, hg. von Albert Gerhards, Thomas Sternberg, Walter Zahner (Bild-Raum-Feier 2). Regensburg 2003, 37–69.
- ¹² Das Gabengebet geht auf eine *Oratio super oblata* im *Sacramentarium Veronense* des 6. Jahrhunderts zurück (*Sacramentarium Veronense* [...] in *Verb. mit Leo Eizenhöfer und Petrus Siffrin* hg. von Leo C. Mohlberg [RED.F 1]. Roma 1956, Nr. 93). Es findet sich heute als Gabengebet am 2. Sonntag im Jahreskreis, in der Abendmahlsmesse des Gründonnerstags und in der *Votivmesse* von Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester (Eucharistie). Vgl. *Messbuch, Kleinausgabe*, [25]. 209. 1127.
- ¹³ Vgl. Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB 2173). Paderborn u.a. 2001, 172–174. 177f.
- ¹⁴ F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 37. – Auch der zum Einzug vorgesehene Prozessionspsalm 24(23) deutet den Überschritt über die Schwelle als Weg zum Heil(igen). Vgl. dazu Markus Eham: „Sie schreiten dahin mit wachsender Kraft“ (Ps 84,8). *Kirchen-Bilder, Liturgie- und Psalmendeutung in Prozessionsgesängen der Kirch- und Altarweihe*, in: *Manifestatio Ecclesiae* (s. Anm. 5) 351–380, hier 375–377.
- ¹⁵ Vgl. Andreas Heinz, *Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern*, in: *Questions liturgiques 83* (2002) 107–126, hier 112–115 und Jürgen Bärsch: *Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und -pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil christlichen Gottesdienstes*, in: *Priester und Liturgie*, hg. von George Augustin u.a. FS Manfred Probst SAC. Paderborn 2005, 277–296, hier 281–283.
- ¹⁶ Vgl. Heinz, *Haus der Gemeinde* (s. Anm. 5) 280.
- ¹⁷ F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 29, Nr. 18. In diese Richtung weist auch das im gleichen Abschnitt zitierte Wort des Johannes Chrysostomus: „Wunderbar ist dieser Altar, denn er ist zwar nur aus Stein, aber er wird geheiligt, wenn der Leib Christi auf ihm liegt“ (*Homil. 20* in *2 Kor. 3* [PG 61,540]).
- ¹⁸ Vgl. SC 7: „Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“ SC 10: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“
- ¹⁹ F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 36. 38f. 41.
- ²⁰ Vgl. *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung*. 25. Oktober 1988 (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission 9). 6. ergänzte Auflage, Bonn 2002, 10.
- ²¹ Vgl. AEM 257; *Leitlinien* (s. Anm. 20) 16.
- ²² Vgl. AEM 272; PEM 32–34; *Leitlinien* (s. Anm. 20) 25f.
- ²³ Vgl. Heinz, *Haus der Gemeinde* (s. Anm. 5) 284f; Steck, *Kirchweihe* (s. Anm. 5) 303–306.
- ²⁴ F. Kirchweihe (s. Anm. 2) 55: „Gott möge durch seine Kraft und seinen Geist diesen Altar und dieses Haus heiligen. Sie seien uns sichtbare Zeichen für das Geheimnis Christi und seiner Kirche.“ Vgl. dazu Heinz, *Haus der Gemeinde* (s. Anm. 5) 285; Steck, *Kirchweihe* (s. Anm. 5) 306f.
- ²⁵ Vgl. *Umnutzung von Kirchen* (s. Anm. 2) 13.
- ²⁶ Vgl. Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? *Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB*. November 2003, 5.

- ²⁷ F. Kirchweihe (s. Anm. 3) 25, PE 2.
²⁸ Vgl. ebd., 62.
²⁹ Vgl. Heinz, Haus der Gemeinde (s. Anm. 5), 285–287.
³⁰ So im Osterlob bei der Feier der Osternacht. Vgl. Messbuch, Kleinausgabe, [77].
³¹ Vgl. F. Kirchweihe (s. Anm. 5) 54.
³² Dies gilt nicht nur bei einer anstehenden Umnutzung eines Kirchengebäudes. Der Kirchenraum als Symbolort gottesdienstlichen Feiern verlangt auch mystagogische Erschließungswege, die den Bezug zwischen Liturgie und Raum deuten. Vgl. Stefan Rau: Der liturgische Raum als Ort liturgischer Bildung, in: Bibel und Liturgie 71 (1998) 203–216; ders.: Sie traten ein – und fühlten sich im Himmel! Der Kirchenraum als Ort der Verkündigung, in: Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft 1, hg. von Benedikt Krancmann u.a. Stuttgart 1998, 106–120; Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens, hg. von Eckhard Bieger u.a. Kevelaer 1998; Themenheft „Kirchenraum und Gemeindeentwicklung“, in: Bibel und Liturgie 74 (2001); Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte. 28. April 2003 (Die deutschen Bischöfe 72). Bonn 2003.

Elmar Struck

Mütter und Väter auf dem Rückzug?

Das mediale Echo, welches kürzlich Statistiken und Befragungen zur Generativität von Paaren – insbesondere von Paaren mit qualifizierteren Ausbildungen – nach sich zogen, war gewaltig. Faktisch längst gewusst breitet sich allmählich ob dieser Tatsachen gesellschaftliche Unruhestimmung aus. Wie – so fragen viele – werden sich einmal unsere Kinder zur älter werdenden Generation ihrer Eltern und der so oft kinderlos Gebliebenen einstellen, für die sie in einem so hohen Ausmaß Sorge zu tragen haben. Heute können wir nur unter massiver Verdrängung und Schönong die nahe liegenden Antworten ertragen.

Denkanstöße zur Beschäftigung mit dieser Frage lassen sich u. a. aus dem Studium der heutigen Kinder- und Jugendliteratur gewinnen. Beliebig ausgewählt aus den erfolgreichen Büchern des Frühjahres 2004 wimmelt es hier nur so von unzurechnungsfähigen, egozentrischen, depressiven Müttern und verantwortungslosen, alkoholkranken, komplett abwesenden Vätern. Der einzige Lichtblick scheinen tapfere Kinder zu sein, die nicht nur alleine zurechtkommen, sondern sich oft auch noch die Sorgen ihrer Erzeuger aufladen müssen. Wären die Verhältnisse für Kinder überwiegend so, wie sie seit einer geräumen Zeit in der Kinder- und Jugendliteratur dargestellt werden, dann stünde es schlimm um die nachwachsende Generation. Um die Eltern und die vielen Nicht-Eltern sowieso.

Gott sei Dank leben im wirklichen Leben noch recht viele Kinder mit beiden Eltern in mehr oder weniger gut funktionierenden Ehen zusammen. Dennoch erzählt kaum ein einigermassen interessantes Buch noch von einem

Kind, das in geordneten Verhältnissen aufwächst – sei es der Waisenknabe Harry Potter, sei es Meggie, das Mädchen, das in Cornelia Funkes „Tintenherz“ allein mit ihrem Vater lebt und ihre Mutter erst retten muss, um sie zurückzubekommen, sei es Eragon, der Held des gleichnamigen Fantasy-Romans von Christopher Paolini, sei es der Klassiker Pippi Langstrumpf, dem absurderweise bescheinigt wurde, seinen Lesern den Weg zum echten Kindsein zu weisen, wo doch der wesentliche Bestandteil einer guten Kindheit fehlt – nämlich ein fürsorgliches Elternhaus. Immerhin hat sie Kraft, diese Pippi, und dazu noch viel Zeit, um Unfug zu machen. Zum 60sten Geburtstag noch einmal kräftig gefeiert ist sie nun dabei, in Rente zu gehen. Die neue Generation der Kinderbuchhelden hat andere Sorgen, vor allem die ihrer Eltern. Da finden sich *herzlose Mütter*, von denen eine ihrer Tochter erzählt, wie schrecklich die Geburt war, dass sie die Krankenschwester gebeten habe: „Schafft mal das Baby weg und bringt mir ein Hühnerfrikassee“. Hernach schickt sie das Kind für mehrere Wochen zu ein paar unbekanntem Tanten aufs Land. Der Vater hatte sich schon vor der Geburt „abgeseilt“, wie man nebenbei erfährt.

Da finden sich *egoistische Mütter*, von denen einer die Karriere als Musikerin wichtiger ist als Zeit mit ihrer Tochter zu verbringen, die zu einem chaotischen Onkel aufs Land geschickt wird. Erst als die Mutter den Leistungsanforderungen des Orchesters nicht mehr gewachsen ist, möchte sie mehr Zeit mit ihrer Tochter verbringen.

Da finden sich *gleichgültige Mütter*, von denen eine ihrem Kind kein Frühstück macht, weil sie immer ausschlafen will. Ein Vater ist nicht in Sicht.

Gegenläufig zum politisch korrekten Frauenbild, das Gefahr läuft, Frauen zur Projektionsfläche für Erlösungshoffnungen zu machen, deutet sich hier beträchtliches Unbehagen und Unruhepotential für die Zukunft an. „Ungerechterweise“ werden allerdings eher überlastete, ewig quatschende, ständig Freundinnen benötigende, schmalleppige, rauchende, um sich selbst kreisende und nervlich

überbeanspruchte Mütter zum Thema als stets abwesende, weder materielle noch emotionale Sicherheit gebende, infantil verspielte und suchtbelastete Väter.

Kontrastierend zu dieser „Ungerechtigkeit“ in der Kinder- und Jugendliteratur hatte eine bundesweite Studie des Meinungsforschungsinstitutes Forsa den Blick auch auf die „fehlenden“ Väter gerichtet. So sei der wichtigste Grund für Kinderlosigkeit bei beiden Geschlechtern nicht die fehlende Betreuungsmöglichkeit, sondern das Fehlen „geeigneter“ Partner. Unter „geeignet“ rechneten die Befragten neben speziellen Eigenschaften auch typische „maternale“ und „paternale“ Qualitäten.

Doch während das Image der kinderlosen Frau eher schlecht ist – sie gilt als egoistisch, karrieregeil, unsozial –, gibt es den kinderlosen Mann in der öffentlichen Wahrnehmung kaum. Für die Fortpflanzung scheinen allein die Frauen verantwortlich. In vielen Fällen erweist sich allerdings der Partner als Bremser bei der Familienplanung. Tatsächlich sind nach einer 2003 erstellten Untersuchung des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung mehr Männer ohne Nachkommen als Frauen. Die Gründe hierfür sind vielgestaltig. Natürlich gibt es die Angst, nach einer gescheiterten Ehe von der Kindmutter ausgeplündert zu werden. Es gibt den beruflichen Erfolgsdruck, zur Not als Ernährer einer Familie alleine geradestehen zu müssen. Hinzu kommt möglicherweise ein hormonell weniger stark ausgeprägter Kinderwunsch oder das ganz schlichte Dilemma, sich für nur eine Frau entscheiden zu müssen. Und: Ist ein Leben ohne Kinder nicht einfach bequemer? Ein weiterer Faktor hat im letzten Jahrzehnt an Bedeutung gewonnen: die besser ausgebildeten Frauen, die ihren Beruf gerne in qualifizierter Weise fortführen möchten, brauchen einen Kindvater, der sich die Kinderbetreuung tatsächlich mit ihnen teilt. Dies macht gerade erfolgreiche und gut ausgebildete Frauen, die von den bevorzugt gesuchten ebenso gut ausgebildeten Männern einen hohen Einsatz bei der Kinderbetreuung fordern, zu „Sauerbier“ auf dem Beziehungsmarkt. Den theoretisch nahe

liegenden Ausweg, „nach unten“ zu wählen, beschreitet praktisch nur eine kleine Minderheit dieser Frauen.

Meine langjährige Erfahrung geht dahin, dass Männer und Frauen in Fragen der Partnerwahl und Generativität gleichermaßen irritiert sind und beide Geschlechter über weggebrochene Möglichkeiten und auch Fähigkeiten von Mütterlichkeit und Väterlichkeit klagen. Ein wechselseitiger Argwohn belastet hier die Beziehungen der Geschlechter. Die durchaus nicht erfolgreiche Frauenbewegung hinterließ eine überwiegend frustrierte, missmutige Grundstimmung. Die Antwortversuche der Männer auf die berechtigten Herausforderungen endeten allzu oft kläglich oder generierten einen Typus, der sich lediglich im poststudentischen Ambiente kurzfristig einer gewissen Beliebtheit erfreuen konnte.

Ermüdet von gegenseitigen Schuldzuweisungen der Geschlechter ist es im Moment allerdings „angesagt“, die „Globalisierung“ für alles und jedes und damit auch für Verwerfungen in den privaten Verhältnissen verantwortlich zu machen. Ein weiteres Scheingefecht, verbunden mit einer neuen Illusion, nach der es allein fremde, böse Mächte von außen sind, die der Gesellschaft bis in ihre privatesten Zellen hinein ausbeuterische Strukturen aufzwingen. Hier stilisieren sich massenhaft Menschen zu Opfern einer Globalisierung, die längst gewohnt sind, bis in ihre privatesten Beziehungen hinein die ausbeuterischen Mechanismen eben dieser „Globalisierung“ ungeniert zu nutzen. Bis hin zur Nutzung sexueller Beziehungen herrscht oft eine Haltung vor, sich des anderen in seiner Bedürftigkeit und Suche nach Liebe nur kurzfristig und zu allein eigennützigen Zwecken zu bedienen. Bei jeder Vorteilsnahme gilt schließlich der Satz von Wilhelm Busch: „Immer hat, wenn zwei sich scheiden, der eine etwas mehr zu leiden“.

Auch wenn die statistische Wirklichkeit heute positivere Interpretationen zulässt als die Kinder- und Jugendliteratur nahe legt,

drückt sich in ihr eine Angst aus, dass das, was heute persönlich noch nicht ist, doch morgen ein kollektives Schicksal zu werden droht. Spürbar jedenfalls ist eine hinter allem liegende Angststimmung, die uns beim Blick auf die Haltbarkeit von Ehen, die Verlässlichkeit vermeintlicher Zukunftssicherheiten, die belastbare Gesundheit und Leistungsfähigkeit der nachwachsenden Generation, die kaum geprüfte Friedfertigkeit der Massen befällt.

Kinder – so macht es ihre Literatur deutlich – spüren, dass sie in dieser Gesellschaft kaum wirklich gewollt sind. Sie spüren es auch daran, dass sie als zukünftige absolute Minderheit bereits in Kindergarten und Schule mit einem Getue und einer Aufmerksamkeit bedacht werden, die sie mehr schwächt als stärkt und fördert. Sie ahnen, dass es dabei nicht um sie selbst, sondern „um Pisa“, um die Stabilität der Renten, um ihre Tragekräfte beim „Stemmen der Alterspyramide“, um zukünftige Wettbewerbsvorteile gegenüber aufwärts drängenden Schwellenländern und anderes mehr geht. Kinder merken dies alles, sie merken sich alles und schon bald werden sie große Änderungen an der bisherigen Art des Zusammenlebens erzwingen.

Kühn wäre es, allein darauf zu vertrauen, dass es „noch immer gut gegangen ist“. Ein „weiter so“ kann der Zukunft nicht gerecht werden. Für die Ehe- Familien- und Lebensberatung in kirchlicher Trägerschaft, die im Erzbistum Köln wie in zahlreichen anderen Bistümern zukünftig noch enger mit der Ehe- und Familienpastoral zusammenarbeitet, wird es in diesem zentralen Zukunftsbereich darum gehen, Mut zu Ehe- und Familiengründung zu machen. Dies auch, weil wir Konzepte vermitteln, wo Entwicklungen und Krisen und deren Bewältigung zur „Liebe“ mit dazugehören. Es wird weiterhin um eine Verstärkung unserer präventiven Arbeit durch spezielle Kursangebote zur Stärkung kommunikativer Kompetenzen gehen. Es wird gehen um Wertsetzungen und Fähigkeiten, diese auch zu leben. Im Kerngeschäft, das vielfältig von Kürzungen bedroht ist, wird es nach wie vor um die Entwicklung der für das heutige und auch zukünftige Partnerschaftsmodell von

Ehe benötigten Konflikt- und Verhandlungsfähigkeiten gehen. Darüber hinaus werden wir in Foren für junge Menschen Beiträge zu leisten haben, die dem zunehmenden Schwinden von Lebens- und Beziehungswissen entgegenwirken. Sich hier realistische Perspektiven für das eigene persönliche Leben zu erarbeiten, ohne den verbreiteten illusionären Vorstellungen von Liebe und Partnerschaft zu unterliegen, ist eine herausfordernde Aufgabe. Genug zu tun. Und dennoch: Auch für die Zukunft gilt, dass nicht alles neu erfunden, manches nur wieder klarer bewusst gemacht werden muss.

Leserbrief

Zu Bernd Lutz, Pastoral auf der Straße und Katechese auf dem Müllcontainer (Heft 5/2006, S. 131–136).

Mit großem Interesse und innerer Aufmerksamkeit haben wir den Erfahrungsbericht von Prof. Bernd Lutz gelesen.

Als Seelsorger(innen) im Stadtdekanat Köln für Obdach- und Wohnungslose, Drogenabhängige und Prostituierte machen wir fast täglich ähnliche Erfahrungen, wie sie Bernd Lutz ausführt.

Wir begegnen Menschen in allen Alterstufen, die nach Wertschätzung und Angenommensein, letztlich nach Heil suchen. Menschen v. a. auch in der Lebensmitte, die mit Lebensbrüchen, Missbrauch, Gewalt und tiefen seelischen Verletzungen, Enttäuschungen auch mit dem „göttlichen Bodenpersonal“ auf uns zukommen und um Gehör bitten.

Es ist verletzend, wenn in notgeratene Menschen hören müssen, sie seien selber Schuld an ihrer Misere.

Oft wird Armut in kirchlichen Gemeinden als individuelle Notsituation und folglich als Gelegenheit selbstprofilierender Gemeindeaktivitäten, kaum aber in ihrer gesellschaftsstrukturellen und politischen Dimension wahrgenommen (s. Hartz: 1-EURO-Job).

Wie ist der Umgang der Gesellschaft mit den Armen? Sind wir bereit auf sie zu hören, sie zu Wort kommen zu lassen? Muss sich nur der Arme ändern?

„Es ist nicht damit getan, die Wunden derer zu verbinden, die unter die Räuber gefallen sind. Die Option für die Armen verpflichtet uns, auch Strukturen der Räuberei aufzudecken und zu verändern, sie wenn möglich zu verhindern“ (Bischof Franz Kamphaus: Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen: Hg. V. P. Deselaers. Mainz 1987, 160).

Hier taucht auch für uns die Frage auf, wie sich Kirche, Pfarrgemeinde und damit auch

die einzelnen Christinnen und Christen für die Erfahrungen dieser Menschen – auch jungen Menschen in Not – öffnen können, wie sie ihnen einen Platz „in ihrer Mitte“ geben können und welche Perspektiven einer missionarischen und zukunftsfähigen Pastoral und Katechese sich daraus ergeben können.

„Die Kirche muss sich in allen ihren Gliedern und Institutionen von einer (nur einladenden) ‚Komm-Kirche‘ in eine evangelisierende, d.h. auch sich selbst verändernd, ‚Gehhin-Kirche‘ verwandeln“ (s. Paul Schobel: *Handbuch praktische Theologie*, Bd. 2, 109).

Den Anstoß von Bernd Lutz, Erfahrungen einer aufsuchenden Pastoral als Austausch im Pastoralblatt zu veröffentlichen, begrüßen wir. Vielleicht findet auch mal ein diözesaner „Begegnungs- und Austauschtag“ zu diesem Thema mit Seelsorger(inne)n, die in der „Option für die Armen“ tätig sind, durchaus in Anwesenheit der Bistumsleitung, statt.

Seit fast drei Jahren ist die „ehemalige“ Franziskanerkirche in der Ulrichgasse, eine Kirche für die Armen. Diese ist offen für alle Menschen auf dem Weg.

*Sr. Alexa Weißmüller OFS
Br. Hermann-Josef Schlepütz OFM
50677 Köln*

Literaturdienst

Navid Kermani: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. C. H. Beck Verlag, München 2005. 330 S.; 24,90 EUR.

„Hiob“ zählt zu den wirkmächtigsten Büchern der Bibel. Neben Josef Roth haben zahlreiche weitere Schriftsteller sich durch Hiob inspirieren lassen. Umso erstaunlicher ist es, dass das Ringen Hiobs mit Gott kaum Eingang in die liturgische Leseordnung der katholischen Kirche gefunden hat. Gerade mal an zwei Sonntagen der drei Lesejahre und an vier Werktagen kann aus dem Buch „Hiob“ gelesen werden, wobei die Klage Hiobs über die Ungerechtigkeit Gottes in den ausgewählten Texten gar nicht mehr auftaucht. Dieser Befund trifft sich mit der Beobachtung Navid Kermanis, dass die biblischen Momente der Auflehnung gegen Gott „weder in der christlichen Theologie, noch in der liturgischen Praxis der Kirche eine Rolle“ spielen.

Der Kölner Orientalist Navid Kermani wendet sich, nachdem er sich in seinem Buch „Gott ist schön“ der ästhetischen Dimension des Korans gewidmet hat, mit seinem neuen Werk „Der Schrecken Gottes“ den dunklen Seiten der Gottesbeziehung zu. Kermani interessiert sich für die Antworten, die die großen monotheistischen Religionen auf die Frage nach dem Leid des Menschen geben. Dabei konzentriert sich Kermani weniger auf die Versuche, die in der Rechtfertigung Gottes die Lösung dieser uralten Frage sehen. Die Immunisierung der Theodizeefrage mit Hinweis auf die Unergründlichkeit Gottes hat vor allem nach den großen Menschheitskatastrophen an Überzeugungskraft eingebüßt. Daher fokussiert sich die Recherche bei Kermani auf die Antwortbemühungen, die Gott nicht in Ruhe lassen. Dahinter steht die Überzeugung, dass die Not des Menschen ein Grund mehr ist, an Gott zu glauben. Die Leugnung Gottes taugt eben nicht als Ausweg aus der Theodizeefrage. „Die Abschaffung Gottes mag im philosophischen Seminar gelingen, im Alltag befriedigen oder zu dramatischen Ausrufen der Selbstbehauptung Anlass geben; als Mittel jedoch, sich der Anmaßung des Lebens zu erwehren, taugt sie für sich betrachtet nur, sofern man in der Lage ist, seinen gemüthlichen Stoizismus auch in der extremen Not zu bewahren.“ Aber wer kann das schon?

Kermani zeigt, dass sich in allen drei großen Religionen Zeugnisse der anklagenden Auseinandersetzung mit Gott finden. Die Protagonisten dieses Protestes sind nicht die Gottlosen, sondern im Gegenteil die Frommen. Der rechtschaffene und gottesfürchtige Hiob ist der Urvater des Haderns in der jüdisch-christlichen Welt. Für die islamische Welt macht uns Kermani

mit einem anderen Frommen bekannt, mit Attar. Bei Attar handelt es sich um einen Dichter und Mystiker, der um die Wende zum 13. Jh. im Nordosten des heutigen Irans als Apotheker gelebt hat. In dem von ihm verfassten „Buch der Leiden“, das Attar in Anlehnung an das bis heute in der islamischen Mystik bekannte Ritual der vierzigstägigen Klausur schreibt, schildert Attar jenes Extrem an Verzweiflung, in dem sich der Mensch gegen seinen Schöpfer wendet. Attar und Hiob zeigen verschiedene Parallelen. Beide beeindruckt in ihrer „häretischen Frömmigkeit“ durch ihr Hadern mit Gott, in beiden Werken wird versucht, mit einem Happy End die Provokation des vorher geschilderten aufzuheben. Darüber hinaus wird schon bei beiden eine Sehnsucht vorformuliert, die erst in der Gedankenwelt der Neuzeit und der Moderne ihr Zuhause gefunden hat: die Sehnsucht nach der Nichtexistenz. Der französisch-rumänische Philosoph Cioran hat mit seinem Werk „Vom Nachteil, geboren zu sein“ diesen Gedanken am radikalsten formuliert – der Entwurf dazu findet sich jedoch schon bei Hiob („Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin“) und bei Attar („Ja, nimm es zurück, dieses Leben, das Du mir gegeben hast, ich will es nicht“). Kermani macht an dieser Stelle zu Recht deutlich, dass es sich bei diesen Verwünschungen nicht um einen Ausdruck der demütigen Selbstverfluchung handelt, sondern vielmehr um einen Protest gegen Gott, der verantwortlich gemacht wird für die eigene, leidvolle Existenz. Die Sehnsucht nach dem Nichts hat ihre Geburtsstunde nicht in der Moderne, sondern ist inhärenter Bestandteil der monotheistischen Religionen. Die ideengeschichtlichen Verknüpfungen zählen zu den besonderen Stärken von Kermanis Buch. Es bereichert und fordert den Leser mit einer Fülle von Querverbindungen zwischen den Religionen, aber auch darüber hinaus zur Kunst, Literatur und Philosophie. Der heuristische Blick in die unterschiedlichen Fakultäten zeigt, wie vernetzt das abendländische Denken mit den großen monotheistischen Religionen ist und dass eine reduzierte Zuordnung Europas zur jüdisch-christlichen Tradition unter Ausschluss der muslimischen Geschichte einer wirklichen Überprüfung nicht standhält. Fraglich ist jedoch, ob die „Abwertung der Klage“, die Kermani exklusiv der christlichen Theologie zuschreibt, nur hier zu finden ist. Ottmar Fuchs und Claus Westermann, auf die sich der Autor in seinem Urteil beruft, konstatieren den Verlust des Klagegebets nicht nur für die christliche, sondern auch für die jüdische Tradition. Diese kleine Ungenauigkeit schmälert jedoch nicht die Qualität dieses Buches, das nicht zuletzt durch die sehr persönlich gehaltenen Passagen ein Gewinn bringendes Lesevergnügen bietet. Es ist Gewinn bringend, weil es zum einen neue Einblicke in Gemeinsamkeiten innerhalb der Religionen ermöglicht und damit Chancen bietet, Vorurteile vor allem auch gegenüber einem verkürzt dargestellten Islam zu revidieren.

„Der Schrecken Gottes“ ist aber vor allem für den dem Christentum verbundenen Leser ein Gewinn, weil der fremde, aber wohlwollende Blick auf die eigene Religion blinde Flecken offenbart und die Frage eröffnet, ob eine Religion sich in ihrem liturgischen Ausdruck genügen kann, wenn sie sich – wie zur Zeit besonders auffällig – auf „Gotteslob“ und „Anbetung“ beschränkt und damit das alte, fromme Element der Klage ausschließt.

Norbert Bauer

Franz-Josef Bode (Hg.): Zeit mit Gott. Ein Stundenbuch. Verlag Katholisches Bibelwerk 2005. 720 S.; 18,90 EUR.

Immer wieder suchen Menschen nach Hilfen für das tägliche Beten. Dazu bietet sich die Form eines Stundenbuches an. Doch ist gerade die Nutzung des „offiziellen“ Stundenbuches mit den Texten der Tagzeitenliturgie für viele Menschen ungeeignet. Was für das Beten in der Gemeinschaft bzw. in der Gemeinde hilfreich ist, dient nicht dem persönlichen Beten, zumal bei Einsteiger(innen). Zu kompliziert in der Bedienung, zu viele Texte und (vielleicht einmal abgesehen vom kleinen Bruder „Kleines Stundenbuch“) in der Anschaffung furchtbar teuer. (Die Monatsschriften „Magnificat“ und „Te Deum“ versuchen inzwischen diese Lücke zu schließen.)

Da macht das optisch ansprechende Buch des Osnabrücker Bischofs und seines Teams Lust, es aufzuschlagen und „loszubeten“. Für jeden Tag der geprägten Zeiten (Advents-, Weihnachts-, Fasten und Osterzeit) findet man eine „Hore“; sogar für den Pfingstmontag, für dessen Erhalt als Feiertag sich die Kirchen zwar einsetzen, der liturgisch aber keinen echten „Sitz im Leben“ hat. Die Reduzierung auf eine Hore erscheint einerseits realistisch, andererseits hätte man (aus liturgisch gewohnter Sicht) doch zumindest zwei Horen, für den Morgen und den Abend als den „Angelpunkten“ der Tagzeitenliturgie, erwartet.

Sieht man sich die „Horen“ näher an, stellt man fest, dass sie zwar dem klassischen Aufbau folgen (Eröffnung, Hymnus, Psalm, Kurzlesung, Vater unser, Gebet, Segen), nach der jeweiligen, als „Schriftwort“ treffend bezeichneten Kurzlesung jedoch kurze Impulsfragen und ein längerer, weiterführender Text „zum Nachdenken“ eingefügt wurden. Abgerundet wird der Tag mit einem weiteren, „Nach(t)lese“ genannten Impuls.

Ergänzt werden die täglich wechselnden Texte durch eine beigelegte Karte mit den wiederkehrenden Texten und einer Anleitung zu einem „betenden Tagesrückblick“, dem Gebet der liebenden Aufmerksamkeit

in der Tradition der ignatianischen Exerzitien. Leider ist nicht klar, in welcher Beziehung der Tagesrückblick zum Impuls der „Nach(t)lese“ stehen soll. Hier tauchen dann auch Benedictus, Magnificat und Nunc dimittis (als mögliche Auswahltexte für das Abendgebet!) neben dem Ave Maria auf. Wie diese Gebete in die Hore einzufügen sind, wird ebenfalls nicht gesagt.

In dieser Form erscheint die einzelne „Hore“ als eine Mischung aus der Lesehore der Tagzeitenliturgie und Impulsen, wie sie aus „Exerzitien im Alltag“ bekannt sind (vor allem, weil jede Woche einem eigenen Thema und jeder Tag noch einmal einem wechselnden Motto folgen). Zugegeben: Eine neue, interessante Mischung! Und daher vielleicht mehr ein Exerzitien- als ein Stundenbuch.

Ursprünglich für Jugendliche gedacht und so angeknüpft, ist aus dem Projekt letztlich doch ein umfangreiches Buch geworden, das nicht leicht zum Begleiter für unterwegs wird und auch das gemeinschaftliche Beten mit jungen Menschen oder in kleinen Gemeinschaften nicht erleichtert.

Trotzdem: Wer sich die Zeit nimmt, wird reich beschenkt. Die gute Auswahl der abwechslungsreichen Texte und die herausfordernden Impulse ermöglichen ganz viel. Es sei allen empfohlen, die auf dem Weg des geistlichen Lebens weitergehen und nicht lange nach geeigneten Impulsen suchen wollen. Lieber Bischof Bode, wir warten gespannt auf den Band für die Zeit im Jahreskreis!

Patrik C. Höring

André Guitton: Pierre-Julien Eymard: Apostel der Eucharistie. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh. Herder Verlag, Freiburg 2005. 392 S.; 38,00 EUR.

Zum Eucharistischen Jahr 2005 ist die deutsche Übersetzung der Biographie des französischen Priesters und Gründers der Eucharistiner (SSS) Pierre-Julien Eymard erschienen. In Deutschland ist dieser „Apostel der Eucharistie“ nur wenig bekannt, obgleich er mittlerweile sogar in den Kreis der im Generalkalender genannten und damit auf der ganzen Welt liturgisch gefeierten Heiligen gehört; sein Festtag ist der 1. August.

Der Verfasser der Biographie, André Guitton, ist selbst Eucharistiner. Er schildert den Lebensweg seines Ordensgründers plastisch und kenntnisreich. Großen Wert legt er auf Originaldokumente, vor allem Briefe und persönliche Notizen. Indem auf diese Weise Eymard immer wieder selbst zu Wort kommt, wird der Leser unmittelbar von dessen Leben und Wirken berührt.

Der äußere Lebenslauf ist schnell erzählt: Eymard, 1811 in La Mure geboren, wird 1834 zum Priester geweiht. Fünf Jahre später schließt er sich zunächst den Maristen an, verlässt die Kongregation aber wieder und gründet 1856 in Paris die „Kongregation der Priester vom hl. Sakrament“ (Eucharistiner). Ein weiblicher Zweig kommt hinzu. Eymard ruft eine Priestervereinigung und eine Laienbewegung ins Leben. Ziel dieser Aktivitäten ist die Förderung der Verehrung der Eucharistie. Nach einem rastlosen, ganz dem eucharistischen Apostolat verpflichteten Leben stirbt Eymard 1868 in seinem Geburtsort. Er wurde 1925 selig und 1962 heilig gesprochen.

Man mag einwenden, dass eine Frömmigkeit wie die Eymards, die sich an ganz bestimmten Andachtsformen orientiert, heute überholt ist. Mit Verwunderung aber muss man feststellen, dass auch zur Zeit Eymards eine derart verschiedene Frömmigkeitshaltung keineswegs fraglos anerkannt war. Und frömmelndweltentrückt war Eymard nicht: „Unser Herr will, dass wir ihm aufs Wort glauben. ... An die Eucharistie glauben – das ist ein reiner, unmittelbarer Akt des Glaubens an das Wort Gottes. Wunder, Engel, Erscheinungen Jesu Christi verlangen, um zu glauben, heißt, *Ihn* beleidigen“ (321).

Guittons Biographie gibt Zeugnis von einer heute in den Hintergrund getretenen eucharistischen Glaubenspraxis. Doch scheint es in einer Zeit wachsender Entkirchlichung und Säkularisierung nicht ohne Reiz, vermeintlich Abgelebtes zu besichtigen und zu erwägen. In der Gestalt eines konkreten Lebens kann es anrühren und einladen, alte Glaubensformen für die eigene Frömmigkeit zu entdecken und zu versuchen. Hinweise hierzu gibt Guitton im abschließenden Kapitel, wo er nach Eymards Botschaft fragt. Man kann die Biographie als kleine Summe zum vergangenen Eucharistischen Jahr lesen und ihr einiges Rüstzeug für den nun notwendigen eucharistischen Alltag entnehmen. Es lohnt sich, das schön gestaltete Buch in die Hand zu nehmen. Anmerkungen, eine ausführliche Bibliographie und ein Register machen diesen Band auch für die wissenschaftliche Lektüre wertvoll. Leider wurde es versäumt, die reichlich gesammelte Literatur der französischen Originalausgabe mit Blick auf deutsche Leser zu ergänzen.

Eric W. Steinhauer

Unter uns

„Fahrradspiritualität“

„Immer weiter!“, sagst du zu uns in alle Kurven des Evangeliums.
Um die Richtung auf dich zu behalten, müssen wir immer weitergehen, selbst wenn unsere Trägheit verweilen möchte.

Du hast dir für uns ein seltsames Gleichgewicht ausgedacht, ein Gleichgewicht, in das man nicht hineinkommt und das man nicht halten kann, es sei denn in der Bewegung, im schwungvollen Voran.

Es ist wie mit einem Fahrrad, das sich nur aufrecht hält, wenn es fährt; ein Fahrrad, das schief an der Wand lehnt, bis man sich darauf schwingt und auf der Straße davonbraust.

Die Zeit, in der wir leben, ist gezeichnet von einem allgemeinen, schwindelerregenden Ungleichgewicht.
Sobald wir uns hinsetzen, dies zu betrachten, kippt es und entgleitet es uns.
Wir können uns nur aufrecht halten, wenn wir weitergehen, wenn wir uns hineingeben in den Schwung der Liebe.

Alle Heiligen, die uns als Vorbilder gegeben sind, oder zumindest viele davon, lebten nicht ohne „Versicherung“, einer Art ‚geistlicher Krankenkasse‘, die sie schützte gegen Gefahren und

Krankheit, und die sogar ihre geistlichen Kinder mit einbezog.
Sie hatten feste Gebetszeiten, bestimmte Bußübungen, eine ganze Sammlung von Ratschlägen und Verboten.

Aber für uns spielt das Abenteuer deiner Gnade in einer Zeit, die fast aus der Bahn gerät in ihrem Drang nach Freiheit.

Uns willst du keine Landkarte geben.
Unser Weg führt durch die Nacht.
Wohin wir zu gehen haben, erhellt sich Stück für Stück wie durch die Lampe eines Signals.

Oft ist das einzige, was sich sicher einstellt, eine regelmäßige Müdigkeit aufgrund derselben Arbeit, die jeden Tag zu tun ist, desselben Haushalts, der wieder zu bewältigen ist, derselben Fehler, die wir bekämpfen, derselben Dummheiten, die wir unterlassen wollen.

Aber außerhalb dieser Gewissheit ist alles Übrige deiner Phantasie überlassen, o Gott, die es sich bei uns gemütlich macht.

Madleine Delbrél
in: Der kleine Mönch, Freiburg,
6. Aufl. 1986, 76–78

**Vielleicht haben Sie es schon bemerkt:
Seit Juli gibt es auch einen Internetauftritt
des Pastoralblatts.**

Schauen Sie doch einfach einmal hinein:

www.pastoralblatt.de

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E