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

Februar 2/2007

Aus dem Inhalt

Johannes G. Gerhartz SJ Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben	33
Michael Plattig O. Carm. Zwischen Individualität und Professionalität	35
Matthias Sellmann Theologisches Gestaltsehen	41
Andreas Heek Wege aus der Sprachlosigkeit	49
Hans-Joachim Sander Gott im Kommen	54
Literaturdienst:	61
Johanna Domek (Hg.): Im entscheidenden Augenblick	
Josef Wohlmuth: Mysterium der Verwandlung	
Thomas Klie (Hg.): Valentin, Halloween & Co.	

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Johannes G. Gerhartz SJ, Studienhaus St. Lambert, Graf-Blankard-Str. 12-22, 53501 Grafschaft-Lantershofen | Prof. P. DDr. Michael Plattig O.Carm., Sankt Mauritz Freiheit 44, 48145 Münster | Dr. Matthias Sellmann, Jägerallee 5/KSA d. Deutschen Bischofskonferenz, 59071 Hamm | Dipl. Theol. Andreas Heek, Georgstr. 20/Ref. Behindertenseelsorge, 50676 Köln | Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 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, Email: 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. 10-12, 50226 Frechen

Januar 2007 – 59. Jahrgang

Johannes G. Gerhartz SJ

Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben ...

Jesus begegnen, mit bereitem, offenem Herzen – das kann zur Entscheidung für Jesus führen. Die Begegnung zwischen Jesus und Zachäus, der *der oberste Zollpächter und sehr reich war*; zeigt uns, wie eine Begegnung mit Jesus zur Entscheidung für ihn führen kann, wie entschieden für Jesus ein Mensch sein und handeln kann – trotz seiner hohen Position und seines großen Reichtums. Zachäus dachte und handelte wie der Mensch, der in Jesus seine *Perle*, seinen *Schatz im Acker* gefunden hat und alles daran setzt, diesen Schatz zu erwerben (Mt 13,44–46). Durch Jesu Verhalten wird Zachäus dazu geführt, sich für ihn zu entscheiden: *Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zuviel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.*

Diese Begegnung einmal wieder in Ruhe lesen und erwägen. Lukas beschreibt sie uns: 19,1–10. Wie kann ich mich davon ansprechen lassen, wie sie gleichsam zu meiner persönlichen Begegnung mit Jesus machen?

Wie fängt alles an? Zachäus *wollte gern sehen, wer dieser Jesus sei* (3). Vielleicht hatte er diesen Wunsch aus reiner Neugierde, vielleicht aus schon beginnender Faszination ... Entscheidend ist es, diesen Wunsch zu haben und etwas dafür zu tun! Und Zachäus tat etwas. Er *lief voraus und stieg auf einen Maulbeerfeigenbaum, um Jesus zu sehen* (4). Er riskierte es, sich dem Gespött der Leute auszusetzen. Die Menge ließ ihn nicht durch, *sie versperrte ihm die Sicht; denn er war klein* (3).

Hätte ich an seiner Stelle so gehandelt, nur um Jesus zu sehen? Immerhin: Er hatte eine

Position, *er war der oberste Zollpächter und er war sehr reich* (2). Und er wusste: Diese Leute mochten ihn nicht, weil er für die römischen Besatzer arbeitete, weil er ihnen ihr Geld abnahm, weil er auf diese Weise *sehr reich* geworden war. Hätte ich dies alles gering geachtet, hintangesetzt, nur um Jesus zu sehen, ihm zu begegnen?

So also verhält sich Zachäus. Wie Jesus? Es ist doch eine Freude zu sehen, wie menschlich er zu diesem Zachäus ist: kein Spott, kein Fingerzeigen, kein Sich-Abwenden oder einfach Vorübergehen, auch kein Vorwurf oder mahnendes Wort. Sondern: Jesus wendet sich zu ihm hin, geht auf ihn zu: *Als Jesus an die Stelle kam, schaute er hinauf* (5). Es ist klar: Jesus will diesem Zachäus begegnen – ohne Vorbedingung, ganz einfach, menschlich, und gerade so zieht er ihn an sich, öffnet er ihn für sich, gewinnt er ihn. Doch das Schönste: Jesus lädt sich bei ihm ein, wohl ahnend, welche Reaktionen das auslöst – bei den Leuten drumherum und beim Zachäus: *Zachäus, komm schnell herunter! Denn ich muss heute in deinem Haus zu Gast sein* (5). Doch im Tiefsten geht es Jesus um mehr: Er kommt zu ihm, um zu bleiben, *um Wohnung bei ihm zu nehmen*, wie Jesus selbst die bleibende Gemeinschaft zwischen sich und den Seinen ausdrückt (Joh 14,23). Und Zachäus *stieg schnell herunter und nahm Jesus freudig bei sich auf* (6). Hier wird seine Bereitschaft zur Entschiedenheit.

So begegneten sie sich. So sahen sie, wer der Andere sei. Und sie ließen sich dabei durch „die Leute“ nicht stören! Weder Jesus, dessen Ruf als von Gott Gesandter auf dem Spiel stand. Denn die Leute empörten sich über ihn:

Bei einem Sünder kehrt er ein (7); das tut ein „Gerechter“ nicht und erst recht nicht der Messias! Noch Zachäus, er hielt an Jesus fest, er gab ihn, den er gerade „erkannt“ hatte, nicht her, sondern gab viel hin für ihn: Herr, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen, und ich erstatte vierfach, was ich zuviel gefordert habe (8). Zachäus entschied sich für Jesus, kehrte sich ganz zu Jesus – und gewann das Heil! Denn hier zeigt uns Jesus sein Herz, offenbart seinen Auftrag, ja seine Sehnsucht: Heute ist diesem Haus das Heil geschenkt worden (9). Denn dazu ist Jesus gekommen: Um zu suchen und zu retten, was verloren ist (10).

Es bleibt die Frage: Habe ich ein so tatkräftiges Verlangen nach Jesus wie dieser Zachäus? Kann ich auch so handeln, auch wenn sich „die Leute“ empören? Vor allem: Sehe ich in Jesus *das Ebenbild des Vaters* (Kol 1,15), der sich so den Menschen zuwendet, wie Jesus es getan hat? Es ist und bleibt erstaunlich: So steht Gott zu uns Menschen, so handelt Gott an uns. Und es ist und bleibt anspruchsvoll: So sollen wir zueinander stehen, aneinander handeln, so begegnungsbereit, so barmherzig und *menschenfreundlich* (Tit 3,4). Um uns das zu zeigen, ist Jesus in diese Welt gekommen.

So gehört diese Begegnung Jesu mit diesem kleinen *obersten Zollpächter* zum Grundbestand der christlichen Verkündigung. So führt diese Begegnung uns zur Prüfung, unseres Denkens und Tuns und zur Bitte: Herr, schenk mir deinen Geist; bilde mein Herz nach deinem Herzen!

Liebe Leserinnen und Leser,

Spiritualität – fast ein Modewort ohne „Markenschutz“. Was bedeutet es im christlichen Kontext? Und wie kann Spiritualität das pastorale Handeln prägen? Diesen Fragen spürt Prof. P. Dr. Michael Plattig O.Carm., Professor für Theologie und Spiritualität an der Phil.-Theol. Hochschule Münster und Leiter des Instituts für Spiritualität daselbst nach.

Bei der Auswertung von Studien kommt es immer auf die Lesart bzw. die Hintergrundfolie an, auf der man sie auswertet. Dr. Matthias Sellmann von der Kath. Sozialethischen Arbeitsstelle der Bischofskonferenz empfiehlt auf der Basis der Theologie von Hans Urs von Balthasar ihre Ergebnisse als Wahrnehmung leibhaftiger Alltagserfahrungen zu werten, die zu „theologischem Gestaltsehen“ herausfordern, insofern – wenn man Offenbarung und Inkarnation ernst nimmt – keine Alltagserfahrung nicht zugleich auch Ort verborgener Gottesgegenwart ist, die es zu entdecken gilt. Die theologische Annäherung mündet dabei in ein konkretes Beispiel, das überraschen mag: die Gestalt des Hauseingangs in unterschiedlichen Milieus.

Von einem Projekt mit hörgeschädigten Kindern und deren Vätern berichtet Andreas Heek, Referent für Männerseelsorge im Erzbistum Köln.

Prof. Dr. Hans-Joachim Sander schließlich, Professor für Dogmatik an der Uni Salzburg, bietet eine „Topographie“ des Glaubens, will sagen: Er versucht eine Ortsbestimmung der Rede von Gott, die wieder „im Kommen“ zu sein scheint, aus christlicher Perspektive. Was gehört identitätsstiftend zum Glaubensort, von dem her Christen von Gott sprechen?

Spannende Fragen, denen dieses Heft nachgeht, mit für Sie hoffentlich ebenso spannenden Antworten – das wünscht Ihnen jedenfalls

Ihr



Michael Plattig O. Carm

Zwischen Individualität und Professionalität

Spirituelle Grundhaltungen im
gemeinsamen pastoralen Dienst –

Was ist Spiritualität?

Spiritualität ist inzwischen ein höchst komplex und kompliziert gewordener Begriff, dessen Gebrauch in den letzten Jahren inflationär und schlicht unüberschaubar geworden ist.

Es ist hier nicht Thema, dies zu diskutieren, sondern ich will eine Definition vorstellen und den Überlegungen zugrunde legen, die wir am Institut für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, entwickelt haben. Das gilt für den Grundkurs Spiritualität im Rahmen der Erwachsenenbildung, für die Fortbildung am Institut und für den Lizentiatsstudiengang Theologie der Spiritualität an der Hochschule.

Unsere Definition lautet: „Spiritualität ist die fortwährende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes.“⁴¹

Umformung (lat.: *transformatio*) ist der zentrale Begriff dieser Definition und macht deutlich, dass Spiritualität einen Prozess, ein Geschehen beschreibt, das fortwährend, auf Zukunft hin offen und unabgeschlossen ist. Diese Prozesshaftigkeit ist ein wesentliches Merkmal jüdisch-christlichen Gottesglaubens. Alle Geschichten von Gottesbegegnungen im Alten und Neuen Testament und in der spirituellen Tradition sind Aufbruch- oder Umformungsgeschichten.

Die Definition unterstreicht auch den dialogischen Charakter von Spiritualität, sie ist als Prozess eine Antwort auf den ergangenen Ruf Gottes, der zum Heil, zur Erlösung ruft.

In unterschiedlichen Bildern und Vergleichen wurde dieser Umformungsprozess

beschrieben.² Allen gemeinsam ist die Charakterisierung als positive Entwicklung im Sinne einer persönlichen Vervollkommnung bzw. im Sinne einer Intensivierung der Begegnung mit Gott. Dabei geht es nicht um glatte, stets aufsteigende Biographien, im Gegenteil, zum jüdisch-christlichen Wachstumsverständnis gehören notwendigerweise Brüche, Sprünge und Umwege. Krisen auf dem geistlichen Weg, mit dem Fachbegriff als Dunkle Nacht oder Trockenheit bezeichnet, sind nicht ein Betriebsunfall der Spiritualität, sondern notwendige Durchgangsphasen und oft erst Auslöser eines nächsten Reifungsschrittes.³

Der Führer auf diesem Weg, auch das ist allen Entwürfen christlicher Spiritualität gemeinsam, ist Gott selbst bzw. ist der Hl. Geist (vgl. Mt 28,20; Gal 4,6; 5,18–25; Röm 8,15f. u.a.).

Daraus ergibt sich allerdings die Frage nach der Unterscheidung der Geister, weshalb Paulus mahnt: „Prüft alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21)⁴ und die Gabe der Unterscheidung der Geister zu den Charismen zählt (vgl. 1 Kor 12,10).

Einen spirituellen Weg gehen, sich auf die fortwährende Umformung einzulassen heißt also sich auf einen kritischen Prozess der Selbsterkenntnis und des Erwachsenwerdens einzulassen, denn Selbst- und Gotteserkenntnis gehören nach Meinung der spirituellen Tradition untrennbar zusammen.⁵ Zu unterscheiden sind dabei immer wieder regressive und darin oft fundamentalistische Tendenzen, die durchaus Kennzeichen verschiedener gegenwärtiger spiritueller Ansätze außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche sind, und die schöpferische Gestaltung seiner Beziehungen im rechten Verhältnis von Abhängigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit.

Spiritualität in der pastoralen Arbeit

Die hier vorgestellten Überlegungen zur Spiritualität haben deutlich gemacht, dass diese nicht einfach vorauszusetzen oder institutionell vorgegeben ist, sondern einen individuellen Entwicklungs- bzw. Umfor-

mungsprozess beschreibt, der der persönlichen Zustimmung, der Einübung, der Reflexion und der Pflege bedarf. Das Leben in der Beziehung zu Gott, die Spiritualität also, muss ausdrücklich werden in einer Regelmäßigkeit und Stetigkeit geistlichen Lebens. Die Formen sind dabei so unterschiedlich und bunt wie die Menschen, die sie vollziehen. Wichtig ist aber, eine Form oder besser seine Form zu suchen und wenn man sie gefunden hat, sie zu kultivieren und zu üben. Spiritualität ist, um mit Karl Rahner zu sprechen, „als intensiver Selbstvollzug des Christlichen im einzelnen Menschen als einzelnen in jedem Christen unvermeidlich sehr verschieden, je nach Veranlagung, Alter, Lebensgeschichte, kulturellem und gesellschaftlichem Milieu, letzter freier und gar nicht adäquat reflektierbarer Jeeinmaligkeit des Einzelnen.“⁶

Das bedeutet aber auch, dass es **die** Spiritualität in der Pastoral nicht gibt, sondern es gibt die Spiritualitäten der in der Pastoral tätigen Menschen, deren Tätigkeitsfelder natürlich Auswirkungen auf die Gestaltung ihrer Spiritualität haben und umgekehrt.

Überlegungen zur Spiritualität der pastoral Tätigen

Um nun im Weiteren nicht ständig verschiedene Formen aufzählen zu müssen und zur Vereinfachung des Verständnisses möchte ich im folgenden die persönliche Spiritualität von Menschen zusammenfassend als Gebet beschreiben, denn dies scheint mir der umfassendste und gleichzeitig grundlegende Begriff christlicher Spiritualität zu sein.

Karl Rahner hat nun für das Gebet folgendes angemerkt: „Gebet darf nicht als eine im innersten Kern zusätzliche und gesonderte Angelegenheit aufgefaßt werden, die wir ‚auch‘ neben vielen anderen zu tun haben. Es muß verstanden werden als Ausdruck und Vollzug des einen Ganzen unserer Existenz, auch wenn ausdrückliches Gebet nur einen kleinen Teil unserer Zeit in Anspruch nehmen kann.“⁷

Gebet beschreibt ein bestimmtes Tun, eine bestimmte Übung, aber es beschreibt noch viel mehr, nämlich eine dieser Übung zugrunde liegende, umfassende Lebenshaltung. Gebet darf und muss so breit sein wie das Leben, alles, wirklich alles darf in ihm Platz haben, denn es ist ein Lebensdialog mit dem allzeit gegenwärtigen Gott. Gebet muss nach und nach den „Sonderstatus“ der Übung für besondere Zeiten und Orte ablegen und zu einer Alltäglichkeit werden. „Bete den Alltag! Bitte um diese hohe Kunst des christlichen Lebens, die deshalb so schwierig ist, weil sie so einfach ist!“⁸

Der Alltag selbst soll geistlich gelebt werden, was allerdings nicht ohne ausdrückliche Zeiten des Gebets geht. Wer letzteres behauptet oder wer einfach großzügig seine Arbeit zum Gebet deklariert, der – so die Tradition einhellig – belügt sich selbst und weicht meist der Konfrontation mit sich selbst dadurch aus. Das Ganze hat dann auch noch den Geruch des Souveränen, der über solcher knechtischen Übungsmentalität steht, und bedient dadurch auch noch die narzisstische Ader. Eine wahrhaft diabolische Selbstverkrümmung und der Tod jeglichen geistlichen Lebens oder Prozesses.

Zurück aber zum umfassenden Verständnis von Gebet, das sich gründet auf das „immerwährende Gebet“, wie es im NT bezeugt wird.

1 Thess 5,17: „Betet ohne Unterlaß!“ Eph 6,18: „Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus und bittet für alle Heiligen,...“ Kol 4,2: „Laßt nicht nach im Beten; seid dabei wachsam und dankbar!“ (vgl. auch Röm 12,12 und Lk 21,36).

Diese Grundhaltung des Christen, der Christin gilt es alltäglich in Wachsamkeit, Nüchternheit und Konsequenz einzuüben. Nicht religiöse Höchstleistungen für kontemplative Charaktere ist gemeint, sondern eine neue Lebensqualität, die alle Belange und alle Bereiche der menschlichen Existenz umfasst.

Der Weg des unablässigen Betens stellt einerseits die Mehrdimensionalität des Alltags auf das Fundament der Gottesbeziehung und bewahrt andererseits die Offenheit für die Erfahrung des ganz Anderen im Alltag, denn

christliches Gebet meint nicht fromme Selbstbespiegelung und Eigenstabilisierung, meint nicht die Lösung aller Fragen und Probleme des Lebens, sondern meint Selbst- und Gotteserkenntnis in der Auseinandersetzung mit sich selbst und Gott durch die Sperrigkeiten und Brüche hindurch und nicht an ihnen vorbei.

Unablässiges Gebet hält die eschatologische Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“, zwischen erlebter Erfüllung und geglaubter Verheißung wach.

Gebet ist also einerseits in den Alltag zu integrieren, darf dabei aber seine kritische Kraft dem Alltag und dem Beter gegenüber nicht verlieren.

Das heißt aber, dass christliches Beten im Alltag nicht ohne die Herausforderung der Schrift, der Offenbarung einerseits und nicht ohne aufmerksame Wahrnehmung der Wirklichkeit andererseits auskommen kann.

Als Christen stehen wir zwischen Erinnerung und Erwartung, zwischen Glaube und Hoffnung. Beides macht unsere Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und den Menschen aus.

Beten ohne Schriftbezug verliert die Erinnerung an die Verheißung und wird zur orientierungslosen Selbstbespiegelung oder zum Lamentieren über die schlechten Zeiten, eine unter selbsternannten Frommen aller Konfessionen beliebte Freizeitbeschäftigung.

Für Augustinus, in seinem Brief an Proba, ist das Beten ohne Unterlass vor allem das Training der Sehnsucht nach dem glückseligen und ewigen Leben und er mahnt: „Gerade deswegen müssen wir uns zu bestimmten Zeiten die Verpflichtung zum Gebet wachrufen, weil jene Sehnsucht leicht in den alltäglichen Sorgen und Geschäften gleichsam abkühlen kann.“⁹

Beten darf dabei nicht weltlos werden, sonst verliert es die Bodenhaftung und wird zu frommer Flucht, zur Frömmerei, die das alte und ehrwürdige Wort Frömmigkeit so verdorben hat, dass man in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts glaubte es durch Spiritualität ersetzen zu müssen.

Gebet ist also nicht einfach eine fromme Übung oder Pflichterfüllung, sondern steht

unter dem Anspruch des lebensverändernden Wachstums hin zu größerer Vollkommenheit, zu größerer Freiheit, zu engerer Gottesbeziehung.

Die eben beschriebene Grundhaltung des Betens braucht die Askese des Betens. Askese ist hier im ursprünglichen Sinne verstanden, nämlich als ausdauernde und konsequente Übung.

Das Alte Mönchtum propagierte keine aufwendige Gebetsform, keine mehrstufige Versenkungslehre oder Ähnliches. Es sind im Grunde sehr einfache Übungen des Betens, der Umgang mit vertrauten Texten, schon deshalb, weil die Texte früher nur auswendig gelernt zur Verfügung standen mangels schriftlichen Materials. So z.B. die Ruminatio, das beständige Wiederkauen der erinnerten Schriftworte, das einfache Sitzen im Kellion, das Vater unser als dreimaliges Gebet oder das Jesus-Gebet. Einfache Übungen, aber – und das ist das Entscheidende – in konsequenter Regelmäßigkeit vollzogen und durchgehalten.

Die erste Geschichte der Apophthegmata Patrum, Antonios 1 unterstreicht dies eindrücklich: „Als der Altvater Antonios einmal in verdrießlicher Stimmung und mit düsteren Gedanken in der Wüste saß, sprach er zu Gott: „Herr, ich will gerettet werden, aber meine Gedanken lassen es nicht zu. Was soll ich in dieser meiner Bedrängnis tun? Wie kann ich das Heil erlangen?“ Bald darauf erhob er sich, ging ins Freie und sah einen, der ihm glich. Er saß da und arbeitete, stand dann von der Arbeit auf und betete, setzte sich wieder und flocht an einem Seil, erhob sich dann abermals zum Beten; und siehe, es war ein Engel des Herrn, der gesandt war, Antonios Belehrung und Sicherheit zu geben. Und er hörte den Engel sprechen: „Mach es so und du wirst das Heil erlangen.“ Als er das hörte, wurde er von großer Freude und mit Mut erfüllt und durch solches Tun fand er Rettung.“

Zugespitzt formuliert: Nicht die Übung selbst ist letztlich entscheidend, erst recht nicht ob diese spektakulär oder schwierig ist, sondern die Konsequenz und Regelmäßigkeit, mit der sie geübt wird. Durch die Regel-

mäßigkeit beginnt die Übung zu verändern im Sinne der transformatio, der Umformung.

Deshalb braucht es Geduld und Ausdauer im Beten und das Festhalten am Gebet gerade auch in Phasen der Trockenheit und Dunkelheit, denn oft wird es gerade dann spannend, wenn die Übung schwierig wird, denn dann beginnt die Übung in Frage zu stellen und zu verändern.

An dieser Grundstruktur christlichen Betens ist gegen jede konsumistische Verkürzung und rein erlebnisorientierte Ungeduld im Rahmen einer Gebetslehre auch heute festzuhalten, denn so Karl Rahner: Auch „die Frömmigkeit von morgen ist dem Geist wahrer christlicher Frömmigkeit nur getreu ..., wenn sie den Mut zum Geplanten, Geübten, Geformten, zur ‚Übung‘, sagen wir kurz: zum Institutionellen hat und sich nicht in gestaltlose Gesinnung auflöst. Es gibt keinen Geist ohne Leib, es gibt kein ernsthaftes religiöses Leben, ohne daß der Mensch sich selbst eine Norm und Regel, Übung und Pflicht setzt.“¹⁰

Eine Gebetseinstellung, die nur die hehren Augenblicke (wenn einem „danach ist“) mit dem Beten in Verbindung bringt, übersieht die wichtige Aufgabe der Gebetsarbeit für das alltägliche Leben des Christen und dessen Verbindung mit Gott. Im Übrigen, welche Hybris steckt eigentlich darin, seinen eigenen positiven Zustand als Maßstab dafür zu nehmen, wann und wie mit Gott Verbindung aufgenommen wird. Beten mit einer Erfahrungsanforderung zu belasten, erschlägt die alltägliche Praxis des christlichen Betens, denn dies kann die alltägliche Form nicht leisten.

Fulbert Steffensky beschreibt dies so: „Rechne nicht damit, dass dein Vorhaben ein Seelenbad ist! Es ist Arbeit – labor! –, manchmal schön und erfüllend, oft langweilig und trocken. Das Gefühl innerer Erfülltheit rechtfertigt die Sache nicht, das Gefühl innerer Leere verurteilt sie nicht. Meditieren, Beten, Lesen sind Bildungsvorgänge. Bildung ist ein langfristiges Unternehmen.“¹¹

Früchte dieser Spiritualität

Eine solche Spiritualität der in der Pastoral tätigen Menschen entwickelt ein Bewusstsein für die Würde und Dignität jedes Menschen und damit eine Haltung der Ehrfurcht vor dem göttlichen Wirken in jedem Menschen.

Johannes vom Kreuz schreibt: „Nun denn, Menschenseele, du schönstes unter allen Geschöpfen, die du dich so sehr danach sehnst, den Ort zu wissen, wo dein Geliebter ist, um ihn zu suchen und dich mit ihm zu einen: Es wird dir jetzt gesagt, dass du selbst die Herberge bist, in der er wohnt, die Kammer und das Versteck, in dem er verborgen lebt. Es bedeutet ein großes Glück und eine große Freude für dich, zu sehen, dass dein ganzes Gut und deine ganze Hoffnung dir so nahe ist, ja dass es in dir ist, oder besser gesagt: Du kannst ohne ihn nicht sein.“¹²

Daher wendet sich diese Spiritualität gegen jede Form, defizitär vom Menschen an sich oder von bestimmten Menschen zu denken und zu reden. Sie sucht in gläubiger und kritischer Wachsamkeit konsequent das Wirken des Geistes im anderen und lässt ihm die Freiheit, sich vernehmbar zu machen.

Der Mensch steht vor jeder seelsorglichen Initiative schon im Raum der ungeschuldeten, freien Selbstmitteilung Gottes, im Raum der Transzendenzerfahrung und in Beziehung zu Gott. Johannes vom Kreuz sieht es so: „Man muss wissen, dass Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist. Und diese Art von Gotteinung zwischen Gott und allen Geschöpfen ist immer gegeben; durch sie erhält er sie am Sein, das sie besitzen, derart, dass sie alsbald zunichte würden und aufhören zu sein, wenn er ihnen auf diese Weise fehlte.“¹³

Diesen oft verborgenen Zusammenhang gilt es durchsichtig zu machen, d.h. es gilt die Erfahrung ernst zu nehmen, die der Mensch in seiner Alltäglichkeit bereits gemacht hat und diese transparent zu machen auf ihren Transzendenzbezug hin. Das erfordert einerseits Einfühlungsvermögen, Empathiefähigkeit, aber auch Kenntnisse religiöser (mystischer) Erfahrungen beim Seelsorger, bei der

Seelsorgerin.¹⁴ Die Erwartungshaltung gegenüber den Menschen ist also nicht geprägt von dem, was ihnen noch beigebracht werden muss, sei es katechetisch oder kerygmatisch, sondern von dem, was sie an Erfahrungskompetenz mitbringen und in Kirche einbringen können.

Spiritualität in der pastoralen Arbeit und Institutionen

Eine Institution, eine Kirche, ein Orden, ein Krankenhaus, eine Pfarrei hat keine Spiritualität, denn dazu sind nach unserer Definition Menschen notwendig, die auf Gottes Ruf antworten.

Doch Institutionen haben etwas, was für Spiritualität nicht unwesentlich ist, sie haben ein Gedächtnis und sie haben Strukturen. In diesem Gedächtnis, in dieser Erinnerung wird aufgehoben, meist in Texten, manchmal in Geschichten und Bildern, was diesen Institutionen wichtig ist und u.U. welche Erfahrungen frühere Generationen gemacht haben. Das ist als Anregung für die Gestaltung der eigenen Spiritualität wichtig und notwendig, kann diese jedoch nicht ersetzen.

Außerdem haben Institutionen Strukturen und diese können die Gestaltung einer persönlichen Spiritualität derer, die zu ihnen gehören oder in ihnen arbeiten, fördern oder behindern.

Diese Gestaltung wiederum kann nicht verordnet werden, dazu kann eine Institution nur einladen und eben für ein förderliches strukturelles Gerüst sorgen. Dabei bleibt festzuhalten, dass es für den Weg der Umformung keine Patentrezepte gibt, im Idealfall gibt es Vorbilder oder Erfahrungen, doch ist eine bloße Kopie nicht möglich. Uniformität tötet Spiritualität.

Im psychologischen Bereich gehört die regelmäßige Supervision selbstverständlich zur Professionalität. Müsste es nicht so etwas wie eine „spirituelle Supervision“ in kirchlichen Institutionen geben, einen Raum, eine Gelegenheit, wo die Spiritualitäten der pastoral Handelnden ins Gespräch kommen können, sich gegenseitig bereichernd und korrigierend?

Der Bischof von Erfurt, Joachim Wanke, sieht das „Kerngeschäft“ der Kirche darin, „dass wir alle mehr und mehr lernen, uns in geistlichen Dingen von den Zeitgenossen ins Herz schauen zu lassen. Glaube kann sich nur an Glaube entzünden. Darum muss unsere je eigene Gottesbeziehung ‚sprechend‘ werden. Ob das gelingt, ist meines Erachtens die wichtigste Frage im Blick auf die Zukunft von Kirche und Christentum in Deutschland.“¹⁵ Bezüglich der Art und Weise wie Kirche ihr Kerngeschäft betreiben sollte schreibt der Bischof: „Gelassen, ernsthaft, aber letztlich wie in einem Spiel, dessen Gelingen gesichert ist und dessen Seligkeit schon jetzt geschenkt wird, darf die Kirche, darf jeder Christ vor Gott das tun, was ihm aufgetragen ist.“¹⁶

Wie könnte nun ein solcher Austausch im Seelsorgeteam funktionieren?

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass an der Geheimnishaftigkeit jedes Menschen festzuhalten ist und dass deshalb jede/jeder selbst bestimmt und entscheidet, was er/sie veröffentlicht und was nicht.

Eine Institution, auch die Kirche, kann fördern und helfen, sie kann aber nicht das Risiko des eigenen Weges übernehmen und sie kann keine Garantien geben. Weil wir in der jüdisch-christlichen Tradition an die freie Zuwendung Gottes zum Menschen und an dessen freie Antwort glauben, denn Freiheit ist ein Grundprinzip der Liebe, deshalb gibt es in dieser Spiritualität keine Wege und keine Methoden mit Erfolgsgarantie. Man kann keine Gotteserfahrung machen im Sinne von produzieren. Gott begegnet wie, wann und wo er will, und dieses Geschehen entzieht sich dem Zugriff des Menschen, dem Zugriff der Institution, ja sogar dem Zugriff unserer geschätzten heiligen Mutter, der Kirche.

Gerade für solche geistlichen Gespräche scheinen mir Formen und Rituale hilfreich.

Das gemeinsame Gespräch sollte umrahmt sein von einem gemeinschaftlichen Gebet in Form des Stundengebetes oder anderer, nicht jeweils neu zu gestaltender und zu suchender Texte. Es ist nicht leicht und u.U. unmöglich einfach über seinen Glauben, seine Spiritualität zu reden, deshalb ist ein Bibelgespräch oder ein Text aus der spirituellen Tradition als

Anknüpfungspunkt wichtig. Und dieser Anknüpfungspunkt stellt die Gesprächsteilnehmer in die große Gemeinschaft der Kirche. Man könnte z.B. einfach das Markusevangelium Stück für Stück lesen oder ein Werk eines geistlichen Autors, einer geistlichen Autorin.

Dabei ist es unter Theologinnen und Theologen wichtig, dass es nicht um Exegese oder theologische Fragen geht, sondern um mein Verhältnis zum Text. Nicht was sagt der Text oder wollte er sagen, historisch-kritisch, sondern was sagt er hier und heute mir. Es geht nicht um das Wort an sich, sondern es geht um das Wort an mich. Das ist manchmal ein mühsamer Weg.

Zusammenfassung

Das pastorale Handeln eines Menschen, der einen geistlichen Weg geht und sich darin übt, ereignet sich in der Spannung zwischen dem Glauben an das Wirken Gottes im Menschen, an seine Heilzusage über den Tod hinaus und der eigenen Professionalität im erlernten Beruf mit seinen Erfahrungen. Diese Spannung lässt sich nicht einfach auflösen, sich nicht in ein Konzept aufheben, denn wer immer schon im voraus zu wissen glaubt wie Leben geht, wer zu wissen glaubt wie Leiden und Sterben grundsätzlich auszusehen hat, der dokumentiert damit, dass die wache Offenheit für Gottes Wirken fehlt und letztlich der Hl. Geist manipuliert wird.

Wirklich an das Wirken des Hl. Geistes zu glauben bedeutet Entlastung.¹⁷ Die Pastoralreferentin, der Pastoralassistent, die Krankenhausseelsorgerin, der Pfarrer, der Bischof etc. kann es nicht machen, ist letztlich nicht verantwortlich für das Gelingen oder Misslingen eines Lebensweges. Andererseits ist damit das demütige Anerkennen gefordert, dass es nicht machbar ist und dass es nicht gänzlich in der Macht der pastoral Handelnden steht, ob ihr Tun hilfreich ist.

Der Glaube an das Wirken Gottes im Menschen bewahrt darüber hinaus vor zu großer Ängstlichkeit und Engstirnigkeit im

Umgang mit Menschen. Wer sich wirklich auf dieses Wirken verlassen kann, gewinnt die notwendige Gelassenheit, bei sich zu bleiben, nicht furchtsam Räume verschließen zu müssen, sondern ehrfürchtig Räume öffnen zu können.

Dies ist die Voraussetzung dafür, sich in den Begegnungen die notwendige wache Aufmerksamkeit zu erhalten, sich selber und seinen Engstellen gegenüber kritisch zu bleiben und das rechte Maß von eigenem Engagement und Gelassenheit zu finden.

Soll in der Kirche, in den Gemeinden Spiritualität gefördert werden, müssen sie die Eigenverantwortung und damit die geistliche Freiheit ihrer Mitglieder oder Mitarbeiter respektieren. Sie müssen es dem Wirken des Geistes überlassen, was geschieht. Sie können ihre Erinnerungen und Erfahrungen einladend zur Verfügung stellen. Auch hier gilt es ehrfürchtig und vertrauend Räume zu öffnen und diese nicht ängstlich und misstrauisch zu verschließen.

Anmerkungen:

- ¹ Institut für Spiritualität (Hg.): Grundkurs Spiritualität. Stuttgart 2000, 10.
- ² Vgl. dazu die prägnante und übersichtliche Darstellung in: J. Weismayer: Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. Innsbruck/Wien 1983, bes. 54–67.
- ³ Vgl. dazu: M. Plattig: Die 'dunkle Nacht als Gotteserfahrung, in: Studies in Spirituality 4 (1994), 165–205.
- ⁴ Die Stellen aus der Bibel sind nach der Einheitsübersetzung zitiert.
- ⁵ Vgl. etwa Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht I,8,3. Vollständige Neuübersetzung, Freiburg 1995, 59f.
- ⁶ K. Rahner: Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: Ders.: Schriften zur Theologie Bd. XIV. Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 368–381, hier 368.
- ⁷ K. Rahner: Über das Beten, in: Geist und Leben. 45 (1972), 84–98, hier 95.

- ⁸ K. Rahner: Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg 1958, 74f.
- ⁹ Augustinus: Brief an Proba. Zit. nach: W. Geerlings/G. Greshake (Hg.): Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter. Mainz 1980, 130.
- ¹⁰ K. Rahner: Frömmigkeit früher und heute, in: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. VII. Zürich-Einsiedeln-Köln 1966, 11–31, hier 16f.
- ¹¹ F. Steffensky: Schwarzbrot-Spiritualität. Stuttgart 2005, 21.
- ¹² Johannes vom Kreuz. Geistlicher Gesang B 1,6f. Obras Completas. Madrid 51993. (Übersetzung vom Verfasser).
- ¹³ Johannes vom Kreuz. Aufstieg auf den Berg Karmel II, 5,3. Freiburg 1999, 139.
- ¹⁴ „Um diese Aufgaben, die sich der Seelsorge unabweisbar stellen, erfüllen zu können, bedarf es auch einer Reflexion dieses spirituellen Lebensvollzuges, es bedarf eines Studiums der Theologie der Spiritualität.“ (J. Weismayer: Spiritualität und Seelsorge, in: Lebendige Seelsorge 34 [1983], 293–298, hier 297).
- ¹⁵ J. Wanke: Wie betreibt die Kirche ihr Kerngeschäft?, in: Geist und Leben 75 (2002), 244–251, hier 247.
- ¹⁶ J. Wanke: Wie betreibt die Kirche ihr Kerngeschäft?, aaO., 251.
- ¹⁷ „Es mögen doch jene, die Seelen führen, beachten und bedenken, daß der Haupthandelnde und Führer und Beweger der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt. Und so sollte es ihre ganze Sorge sein, sie nicht ihrer Weise und der ihnen eigenen Art anzupassen, sondern zu schauen, ob sie erkennen, wohin Gott sie führt; und wenn sie es nicht wissen, sollen sie sie in Ruhe lassen und nicht verwirren. Entsprechend dem Weg und Geist, wohin Gott sie führt, sollen sie versuchen, sie an immer größerer Einsamkeit und Freiheit und Gelassenheit des Geistes auszurichten, indem sie ihnen Weite gewähren, ...“ (Johannes vom Kreuz, Die lebendige Liebesflamme III, 46. Freiburg 2000, 147).

Matthias Sellmann

Theologisches Gestaltsehen

Die Sinusstudie über Kirche und Religion als eine Wahrnehmungsschule für Theologie und Pastoral¹

1. Das Christentum: concretum universale

Die tiefe Faszination des Christentums liegt in seiner unüberbietbaren Kombination aus Konkretheit und Universalität. Wie in der Kreuzesgestalt reißen sich im Vollzug christlicher Nachfolge zwei Pole auseinander und halten sich zugleich wechselseitig. Da ist der eine Pol der Konkretheit, in dem die Menschennatur Christi in ihrer inkarnatorischen Dimension nachvollzogen wird: Gott macht sich nirgendwo anders geschichtlich antreffbar als in den Freuden und Schmerzen des menschlichen Alltags. Und da ist der andere Pol der Universalität, in dem die göttliche Natur Christi in ihrer pneumatischen Dimension nachvollzogen wird: Gerade das Sterben und Geistaushauchen des menschgewordenen Gottes am Kreuz wird zum Punkt, an dem sich die Welt revolutioniert und sich Heil für alle und alles ereignet. Es ist diese für den Intellekt schlechthin unerträgliche Zuspitzung von Konkretheit und Universalität, die das Christentum so anspruchsvoll macht: Der Pol der Konkretheit wird am Kreuz zum Skandalon, weil sich angesichts dieser barbarischen Folter jede Form von Spiritualisierung verbietet und mit dem Kreuzesopfer Jesus von Nazareth auch jede Gottesidee zum Zynismus wird. Und der Pol der Universalität wird in der Auferstehung zum Skandalon, weil sich angesichts dieser überwältigenden Neuschöpfung jede Form von Materialisierung verbietet und sich mit der Denkmöglichkeit der Todesüberwindung auch jede Möglichkeit irdischer Autonomie verbietet. Das Christentum liegt

mitten in dieser paradoxen Spannung von Geist und Welt, von Vorbestimmung und Freiheit, von ewigem Heil und situativem Scheitern.

Diese Spannung kulminiert in dem Menschen, der mir gegenüber steht: Er ist der Geringste, in dem sich niemand anderes identifiziert als der Allerhöchste. Am Einzelpunkt einer geschichtlichen Begegnung mit einem Menschen berühre ich den Allespunkt der verborgenen Gottesgegenwart in der Welt.

Wie gesagt: Nirgendwo ist das Christentum so fordernd, nirgendwo aber auch so faszinierend wie in dieser Kombination des *concretum universale*. Zugleich sind anwesend die Koordinaten meiner geschichtlichen Situation *und* die Möglichkeit der Gottesbegegnung. Oder sagen wir genauer: Zugleich sind anwesend meine Rückenschmerzen, meine Freude beim Blick aus dem Fenster, meine Sehnsucht nach den Kindern, meine Unlust auf den nächsten Termin, der Büromief in meiner Nase *und* die Möglichkeit, genau diese banalen Koordinaten zu den grammatischen Strukturen zu machen, in denen Gott sich mir übereignet. Inkarnationstheologisch behaupten wir, dass sich das Gotteswort nicht irgendwie abstrakt in die Logik der Erdschwere übersetzt hat, sondern konkret, und zwar zutiefst konkret. Um es mit dem Römerbrief frei zu sagen: Es kann uns nicht nur nichts von der Liebe Gottes trennen, sondern nach der Menschwerdung kann uns auch alles hin zu ihm fördern, sogar bis hin zu der *felix culpa*, die das Erbarmen Gottes auf uns zieht. Denjenigen, die Gott lieben, gereicht alles zum Heil, das wird man wörtlich nehmen dürfen, und sicher sind es gerade nicht die banalen Lebensnotdurften, die da ausgeschlossen wären.

2. Krise der Pastoral: Weder *concretum* noch *universale*

Die Faszination dieses *concretum universale* ist auch der tiefe Motivationsgrund, warum Menschen einen pastoralen Beruf oder ein pastorales Ehrenamt ergreifen. Es ist einfach in sich zuhöchst anziehend, in die jesuanische

Dynamik von „Sammlung“ und „Sendung“ einbezogen zu werden. Gesammelt vom Höchsten und Kostbarsten zieht uns die Sendung mitten hinein in die zerbrechlichen Konkretionen des Lebens. Viele Wortfelder illustrieren diesen Grundvollzug der Pastoral: In die Nacht menschlicher Situationen soll das Licht Gottes gebracht werden, heißt es etwa metaphorisch; man sei im „Namen des Herrn unterwegs“, sagt man salopp, aber stolz; oder, im Jargon von amtlicher Verlautbarung: Der Mensch sei der Weg der Kirche. Immer geht es darum, die erwähnte Spannung zu halten und im christlichen Vollzug des Lebens weder die Vertikale der Geistbegabtheit noch die Horizontale unbedingter Bereitschaft zur Konkretion zu verraten. So kann dann eine Krankenhauseelsorgerin bei den Eltern eines leidenden krebskranken Kindes zwar sprachlos sein, aber sitzen bleiben, obwohl alles in ihr gegen diese Aufgabe rebelliert – weil ihr die Zusage der universalen Christusgegenwart gestattet, in diesem konkreten Leiden gerade nichts anderes zu würdigen als eben dieses Leiden. Dieses ist nicht deswegen sinnvoller oder sinnloser, weil es den Gott gibt, den sie kennt; sondern nur weil sie ihn kennt, kann sie sich der Situation ganz übereignen.

Immer dann, wenn diese Spannung im Christentum nachlässt, kommt seine Pastoral in eine Krise. Es meldet sich dann etwa die Versuchung des ekklesiologischen Monophysitismus²: Man schlägt sich hier auf die Seite der Universalität und sieht in den konkreten Bewährungsproben der jeweiligen Gegenwart nur die Illustrationsfälle höherer geistiger Prinzipien. Wer etwa Aids als Geißel Gottes abbilden kann und damit den einzelnen Erkrankten zum Anwendungsfall göttlicher Erziehungsmaßnahmen degradiert, erliegt solcher Leugnung von Konkretion. Denn vor Gott ist niemand nur die Nummer einer Serie. Umgekehrt die Versuchung des ekklesiologischen Nestorianismus: Man schlägt sich hier auf die Seite der Konkretion und sieht in den Bewährungsproben der konkreten Gegenwart nur noch abstrakt die Chance, dass sie etwas mit dem menschengewordenen Gott zu tun

haben könnten. Dieser wird dann eher deistisch gefasst: Sein Wille über die bestimmte Situation sei ja ethisch klar, aber gehandelt werden müsse eben aus rein eigenen Ressourcen. Wer zum Beispiel pastorale Pläne komplett fiskalischen Zwängen unterordnet und dem Geist keinen Raum lässt, verfällt dieser Perspektivverengung. Denn vor Gott ist keine Situation nicht auch von ihm her reformulierbar.

Das Vatikanum II hat unter der berühmten Ziffer 8 von *Lumen Gentium* das hier skizzierte Grundphänomen des *concretum universale* auf das Verhältnis von Soziologie und Theologie hin übersetzt und die chalcedonensische Christologie zur theologisch korrekten Verhältnisbestimmung vorgesehen. Kirche ist hiernach zum einen konkret empirisches Ereignis und damit Gegenstand z.B. der Soziologie; zum anderen ist sie universal ausgerichtetes Zeichen und Werkzeug der göttlichen *communio* und damit Reflexionsgegenstand der Theologie. Beide Perspektiven sind, so Medard Kehl, im Materialobjekt ungetrennt, im Formalobjekt unvermischt. Mit dieser Formel liegt eine kriteriologische Folie bereit, die es erlaubt, in anstehenden pastoralen Entwicklungsprozessen sowohl Soziologismen wie Theologismen zu entlarven und aus ihnen resultierende operative Fehler zu vermeiden.

3. Die Sinus-Kirchenstudie als Impuls pastoraltheologischer Reflexion

Nichts liegt zurzeit näher als die Faszination christlicher Konkretion sowie die chalcedonensische Herausforderung der Ekklesiologie an die Möglichkeiten der Kirchen- und Religionsstudie des Instituts Sinus Sociovision heranzutragen.³ Denn ohne Frage ist diese Studie inzwischen zu „einer gewissen Berühmtheit“⁴ gelangt, so stark, dass namhafte Autoren sogar vor einem aktivistischen Umgang mit den Daten warnen.⁵ Festzustellen ist, dass es nur noch eine Handvoll deutsche Bischöfer gibt, in denen die Ergebnisse des „Milieuhandbuchs“ nicht systematisch und

strukturell zur Kenntnis genommen werden; die Impulsivität mancher Spontanreaktionen auf die Veröffentlichung der Studie im September 2005 überraschte;⁶ und die Liste jüngster wissenschaftlicher Aufsätze zur Kommentierung der Studie ist eindrucksvoll.⁷ Eine Auflistung konkreter Ergebnisse der Studie kann deshalb an diese Arbeiten delegiert werden.⁸ Für die Linie dieses Textes reicht die Intention der Studie aus: Man findet hier die Illustration der Außenperspektive der zehn so genannten Sinus-Milieus® auf Kirche und Religion. Man erlebt bei der Lektüre farben- und phänomenreich mit, in welche Grundformationen von Sinn- und Lebensgestalten kirchliche Kommunikationsimpulse umgebrochen werden und umgekehrt: wie aus den spezifischen Sozialisierungserfahrungen im Milieu bestimmte Wünsche und Erwartungen an Kirche erwachsen. Man wird auf die Analyse gestoßen, dass vor allem die pfarrgemeindliche Ausdrucksgestalt von Kirche die dominanten Assoziationen der Leute auslöst, und weiter, dass die Verarbeitungen dieser Assoziationen sehr kritisch ausfallen. Nur für vier Milieus gibt es demnach ein gewisses Heimatrecht des Kirchlichen in ihren vitalen lebensweltlichen Bezügen, und diese Milieus sind zum großen Teil überaltert.

4. Startbedingungen theologischer Rede zu und über Milieus

Natürlich müssen diese empirischen Befunde einer theologischen Beurteilung unterzogen werden, bevor es zu strategischen Konsequenzen kommen kann.⁹ Diese Bemühungen stehen erst am Anfang. Was bislang vermisst wird, ist die Konfrontation der Studie mit genuin theologischen Traditionsbeständen. Im Gefolge des oben aktivierten chalcedonensischen Prinzips eignet sich für eine solche Aufgabe allerdings nicht jeder theologische Denkanatz. Im engeren sind es drei Bedingungen, die zu einer fairen, sachangemessenen und ressourcenorientierten Adoption der Sinusdaten erst in den theologischen und dann in den pastoralplanerischen Diskurs befähigen: Erstens geht es um eine Theologie, die

keine Grundangst vor Empirie hat, sondern die die Konkretion menschlicher Lebensgestalten – bei aller Wahrung der analogia entis – als Figuren von Offenbarungswirklichkeit zu lesen imstande ist. Es muss ein Entwurf sein, der das Senkblei der Gottesrede in jedwede Tiefe menschlicher Konkretion fallen lassen kann¹⁰, ohne diese vorzuverurteilen oder als zu flach für die Auslotung zu empfinden. Anders gesagt: Es geht um ein Denken, das einen Weg vorsieht von der Schöpfung zum Schöpfer, so dass eine *conversio ad res* und ein *instinctus divinus* im Denkbereich verbleibt. Unvereinbar hiermit wären ein neuscholastisches Stockwerkdenken von Natur und Gnade genauso wie die streng dialektische These etwa Karl Barths, nach der Schöpfer und Schöpfung zueinander nicht nur nicht in Anknüpfung, sondern im genauen Widerspruch stehen. Es muss zweitens ein ästhetisch sensibler theologischer Entwurf sein, denn was die Sinus-Kirchenstudie in voller Illustrationskraft zu bieten hat, ist ja gerade der alltagsästhetische Ausdruck tief liegender Wert- und Sinnorientierung. Wer sich diesen Sprachformen von Leben schon deshalb verweigert, weil sie ihm (oder ihr) mit Hilfe von „Marktforschung“ erschlossen wurde¹¹, wird in der Offenheit der Phänomene die Dimension der Verborgenheit Gottes nicht wittern können. Und zuletzt: Es bedarf einer theologischen Optik, die inmitten ihrer Weltzugewandtheit die sakramental-mystische Verfasstheit der Kirche fokussiert, ohne diese allerdings schon in welcher Sozialform auch immer aufgehen zu lassen. Es wird ein Festhalten an der Kirchengestalt der Glaubensvermittlung geben müssen, die sich eben den konkreten religiösen Bedürfnissen der Menschen gegenüberstellt und sich gerade nicht aus ihnen ableitet, und die trotzdem gepaart ist mit einer gelassenen Souveränität der konkreten Ausgestaltung des Glaubensvermittlungsprozesses.

5. Theologisches Gestaltsehen

Diese drei Bedingungen formatieren ein theologisches Denken, das in der unmittelbar-

sten Konkretion das Lesen der Universalität so erlaubt, dass eine theologisch zulässige Reaktion kirchlicher Passung denkbar wird. Hans Urs von Balthasar hat für einen solchen Typ Theologie die Formel des „theologischen Gestaltsehens“ geprägt und faszinierend ausgedeutet.¹² Von Balthasar setzt in seiner Ästhetik bei der These an, dass das Sein der Dinge wirklich, ontologisch „Selbstdarstellung und Selbstausslegung im weltlichen Stoff von Natur, Mensch und Geschichte“ (112) ist – und daher mehr als Zeichen. Die Kundgabe der Offenbarung hat „an der Weltgestalt selber ihre Gestalt“ (414). Diese Weltgestalt ist Tempel und Stiftshütte der Herrlichkeit Gottes (415), die zuletzt auf die Offenbarung der trinitarischen Erscheinung in Jesus Christus hinzielt. Hier ist das *concretum universale* am Kulminationspunkt: Der Mensch ist nicht etwa nur ein Abbild Christi, so dass an Christus an sich mehr wäre als er in seiner Selbstübergabe an seine menschliche Natur gezeigt hat; sondern: „Das, was nach der biblischen Aussage Bild und Ausdruck Gottes ist, ist der unteilbare Gottmensch.“ (420). Diese identifizierte Gestalt kann man katholisch wegplatonisieren (das wäre im obigen Sinne monophysitisch) oder protestantisch wegskeptisieren (das wäre im obigen Sinne nestorianisch) (420.423) – doch dann unterbietet man den Gedanken der Inkarnation. Christen sind präzise jene Leute, die sich der Rettung der weltlichen Gestalt verpflichtet sehen, und zwar genau in derer irdischen, fleischlichen und zeitlichen Würde. Auch die eschatologische Schau Gottes wird unsere Gestalthaftigkeit nicht prinzipiell aufheben und uns zu rein geist-erkennenden Wesen machen, sondern es bleibt auch in der *visio beatifica* bei der gestalthaften Wahrnehmung. Christlicher Glaube ist daher an die Ausdrucksgestalten von Mensch und Welt verwiesen – wenngleich auch zu beachten ist, dass sich die Offenbarung nicht einfach aus der Bedürfnisstruktur der Immanenz ergibt. Im Gegenteil: Von Balthasar insistiert darauf, dass die vorgängige Inbeziehungsetzung Gottes zur Welt die umgekehrte Spur erst begründet hat und von hierher sowohl die immanente Ausdrucksqualität des immanent Seienden wie auch die

unteilbare Freiheit Gottes in seiner Unverrechenbarkeit denkmöglich ist.

6. Theologisches Gestaltsehen und die Sinusstudie

Gerade weil mit den theologisch-ästhetischen Kategorien von Balthasars sowohl eine Würdigung konkreter Lebensgestalten geleistet wie eine (von nicht wenigen befürchtete) Selbstausslieferung der Pastoral an so etwas wie „religiöse Bedürfnisse“ verhindert werden kann, empfehlen sie sich als Hintergrundfolie für den Umgang mit den Daten der Sinus-Kirchenstudie. Der Vorschlag zielt darauf hin, in den konkreten und scheinbar banalen Ausdruckshandlungen der Menschen bestimmter Milieus zuerst ihre Rückbindung an zentrale Werte und dann ihre religiöse Signatur zu erkennen, um sich hiervon zur Suche nach dem kirchlichen Deute-Ort solcher ausgedrückten Werte begeistern zu lassen. Kürzer gesagt: Man kann sich von der balthasarschen Idee des theologischen Gestaltsehens motivieren lassen, den Alltag von Menschen als Reservoir jesuanischer Spuren zu lesen. Die Sinus-Studie zeichnet sich gerade dadurch aus – und das unterscheidet sie von vergleichbaren Milieuheuristiken wie etwa den Modellen von Schulze oder Vester – dass sie diesen Alltag vorführt und auf seine soziokulturellen Gravitationskerne zurückführt. So wird die je eigens milieuformatierte Alltagsbewältigung nicht nur verständlich, sondern auch für die pastorale Begegnung geöffnet. Solches theologisches Gestaltsehen holt den einzelnen pastoralen Akteur bei der oben behaupteten Grundfaszination ab, Menschen in ihren konkreten Bezügen das allumfassend-universale Heil zuzusprechen und zu bezeugen. Hier liegt der Sitz im Leben für die Sinusstudie, was die pastorale Großwetterlage angeht. Denn diese Konkretion der Pastoral am und durch den Menschen ist in den derzeitigen Großplanungsprozessen zurückgedrängt und ihre Erfahrbarkeit wird von vielen neu ersehnt. Dort wo die Struktur der Kirche den Alltag vor Ort verlässt, kein Hauptamtlicher mehr greifbar ist, Eucharistie

nicht mehr gefeiert wird und zum Teil sogar die lieb gewonnenen Gebäude verändert werden, dort muss eine neue Befähigung der am Ort bleibenden Gruppen und Gremien bis hin zu den Pastoralteams erlangt werden, die mit Konkretion zu tun hat. Die mit der Sinusstudie verbundenen Mikrokartierungen des jeweiligen pastoralen Raumes sowie die Wahrnehmungsschulungen auf die Milieus hin können bei solchen Befähigungsprozessen wertvoll assistieren.

Fassen wir die herbeigezogenen theologischen Stränge zusammen: Die Sinusstudie aktiviert erstens die Herausforderung einer chalcedonensischen Ekklesiologie, der gemäß die Minderbewertung der menschlich-empirischen Seite der Kirche ihren theologisch-göttlichen Charakter nicht stärkt, sondern mindert.¹³ Sie motiviert zweitens die augustini-sche Tradition der *vestigia Dei*, lenkt den Fokus aber auf die theologische Dignität von leibhaftigen Alltagserfahrungen und verbindet diese mit den Denkmodellen der theologischen Ästhetik. Drittens scheint es überaus reizvoll, von Balthasars Programm des theologischen Gestaltsehens für eine milieusensible Pastoral zu entdecken.¹⁴

7. Ein Beispiel: Die alltagsästhetische Inszenierung von Hauseingängen

Um von den so mindestens im Fernrohr erblickten theologischen Höhen in die kräftigere Luft der konkreten Pastoral hinab zu steigen, soll das zuletzt genannte Programm einmal als Beispiel plausibilisiert werden. Vielen wird es wohl damit zu banal – aber gerade Banalität ist die Bewährungsprobe des theologischen Gestaltsehens, soll dieses doch gerade die Dignität nicht der Hoch- sondern der Normalitätsformen menschlicher Existenzbewältigung bezeugen.

Die theologisch im Folgenden zu würdigende „Gestalt“ sind: Hauseingänge. Hauseingänge sind für den milieusensiblen Beobachter detailreiche Informationsquellen über dortige Bewohner, gewissermaßen Visitenkarten. Über die Inszenierung des Hausein-

gangs werden gewünschte Ersteindrücke organisiert, und es gehört zu den Grundeinsichten der Milieutheorie, dass dies den „Machern“ solcher Ersteindrücke gar nicht bewusst sein muss. Im Gegenteil: Je weiter jemand von sich wegweisen würde, bewusst einen Hauseingang geschaffen (neudeutsch: performt) zu haben, desto auffälliger ist ja gerade die zumeist festzustellende Passung des Entrees mit grundlegenden Wert- und Sinnüberzeugungen. So ist es in milieusensibler Optik eben kein Zufall, dass etwa die „Traditionsverwurzelten“ in ihren Grundhaltungen von Bescheidenheit, Konformismus und Sicherheitsstreben sowie ihrer abgrenzenden Distinktion gegenüber allem Experimentellen, Exponierten und Exzentrischen typischerweise einen defensiven Hauseingang schaffen: von der Straße abgewandt gelegen, oft mit Stufenaufgängen zur Haustür, blickdichte Gardinen, massive Türen, robuste Kleinpflanzen wie Stiefmütterchen, Primeln oder „fleißige Käthchen“ im Vorgarten, seriengefertigte Klingelschilder (immer nur der Nachname!) sowie oft der Aufkleber „Keine Werbung“ auf dem Briefkasten inszenieren eine Schwelle, über die nur der Vertraute treten soll.

Ganz anders dagegen die Hauseingänge der „Etablierten“. Gemäß der hier virulenten soziokulturellen Gravitation aus hoher (auch sozialer) Leistungsbereitschaft, Elitebewusstsein und hierarchischer Anspruchshaltung wird das Entree zum eigenen Anwesen wie eine Art moralischer Prüfstrecke inszeniert. Der Kommende soll sich selbst taxieren, ob er dem ihm hier gebotenen repräsentativem Stil, ob er dem Qualitätsstandard des Bewohners gewachsen sein wird. Denn im etablierten Lebensstil herrscht eine perfektionistische Alltagsästhetik (ähnlich wie bei den „Modernen Performern“), das heißt: Der Ausgedrückte unterstellt sich selbst normativ dem Ausdrucksanspruch seiner ästhetischen Umgebung – in einem Wohnzimmer der Belle Epoque empfangen ich niemanden im Unterhemd. (Diese Logik würden übrigens anti-perfektionistische Milieus wie „Postmaterielle“ oder „Experimentalisten“ niemals für

sich befürworten.) Die angesprochene Taxierung durch die Inszenierung des etablierten Hauseingangs läuft etwa über ein perfekt aufeinander abgestimmtes Ensemble aus Landschaftsbau (etwa: hohes Sumpfgas in hellen Steinen), Frontarchitektur (etwa: abgesetzte Fenster, Balkonfluchten und blendend weißer Putz) und Einfahrtsdramaturgie (etwa: Zuwegung kreisförmig um einen Baum herum). Es dominieren insgesamt klare Linien, freie Flächen und Kombinationen aus Mauerwerk und Glas. Säulen flankieren den Hauseingang und geben ihm die deutliche Anmutung eines transitus. Schmiedeeiserne Verzierungen vor Tür und Frontfenstern bekunden Potenz genauso wie Distanz – Distanz im Sinne von Prüfung, nicht von Abwehr wie bei den „Traditionsverwurzelten“.

Ein dritter, sehr auffälliger Typ von Hauseingängen wird von den Milieuvetretern der „Bürgerlichen Mitte“ angeboten. Besser: den Milieuvetreterinnen. Denn wenn es auch schwierig ist, bei der „Bürgerlichen Mitte“ überhaupt irgendein hervorstechendes Merkmal der Alltagsästhetik zu finden (sie gelten schließlich als die „netten, normalen Leute von nebenan“) – im Dekorationsbedürfnis der hier lebenden Frauen hat man eines identifiziert. Sinus Sociovisison bezeichnet die „Bürgerliche Mitte“ als den statusorientierten Mainstream, geprägt vom Streben nach gesicherten und harmonischen Verhältnissen. Letzteres ist zu betonen: Die Milieuvetreter haben ein großes Bedürfnis, aber auch eine hohe Kompetenz zur Beschaffung von Harmonie und Wohlbehagen. In diesem sehr kinderfreundlichen Milieu spielen diese hierfür auch eine symbolische Rolle, denn sie provozieren einen Lebensstil des Schutzes, der Bewahrung und der Vorsorge. Für all dies findet das Milieu eine reiche Ausdrucksgestalt im eigenen Hauseingang. Typischerweise ein Reihenhaus, wird das Entree mit hoher Gefühlsqualität ausgestattet: Der Zuweg bietet farbenfrohe Blumen und Bodendecker in sauberen Beeten; auf den Treppenstufen sitzen kleine Holzschweinchen mit Klappfüßen; im Eingangsbereich, je nach Saison, ein Hallo-ween-Kürbis, Blumentöpfe mit Kressesamen

oder drei unterschiedlich große, blaue Kera-
mikkugeln. Die Fußmatte zeigt einen lachen-
den, jonglierenden Clown mit der Aufschrift:
„Willkommen“, oder „Hello“. An den Fens-
tern das Jahreszeitendeko: Schneemänner,
umher fliegende Bienen oder Weihnachts-
sterne. Das Namensschild ist seriell und gera-
de kein Unikat – wie etwa bei den selbst
gebrannten Tonschildern postmaterieller
Familien mit der Aufschrift: „Hier wohnen
Elke und Tim Schulte mit den Kindern
Torben, Ole und Sarah“. Durch das ganze
Ensemble warmer Farben, naturbezogener
Themenfiguren, lachender Gesichter und mit-
telpreisiger, pflegeleichter Materialien be-
kommt der Hauseingang der „Bürgerlichen
Mitte“ eine entwaffnende Note: Das Nach-
barschaftliche, Verspielte, im letzten Harm-
lose wird gerne eingelassen; das Kompliz-
ierte, Angestrenzte, Bedrohliche soll sich
hier als unpassend empfinden.

8. Pastorale Exegese des Alltags

Alle drei bisher skizzierten Typen von
Hauseingängen zeigen deutlich eine sehr kon-
krete Korrespondenz von Werthaltung und
Alltagsästhetik. Die inneren Überzeugungen
werden in Alltagsgewänder gehüllt, und in
diesen sollen sie (nach innen) sowohl gut
gekleidet wie (nach außen) gut informierend
dastehen. Aus diesen Spuren wären nun in
einer Art „pastoraler Exegese des Alltags“
nicht nur die Signale an die soziale Umwelt
herauszulesen, sondern auch die Signale an
die göttliche Transzendenz und ihre kirchliche
Vermittlung. Wenn wir etwa durch Sinus
Sociovision wissen, um welche Werte sich das
Milieu der *Bürgerliche Mitte* herum bewegt,
und dann beobachten, wie eine Mutter der
Bürgerlichen Mitte mit viel Liebe ein lachen-
des Blumentopfmännchen erst bastelt und
dann vor die Haustür stellt, um Eintretenden
eine friedliche Gesinnung nahe zu legen – ist
das nicht lesbar als eine Spur ihres eigenen
Bedürfnisses nach Schutz und Bewahrung?
Wer stellt ihrem Leben so ein Friedenssignal
„vor die Tür“? Und, von der Metanoia her
gedacht: Wer vermag ihr ein grundlegendes

Weltvertrauen so anschaulich und so glaub-
würdig zu vermitteln, dass sie bereit wird für
die Akzeptanz der Paradoxien und schreckli-
chen Harmoniebrüche menschlicher Existenz
sowie für eine wirksame Solidarität im politi-
schen Einsatz für die Opfer?

Theologisches Gestaltsehen wird zu einer
solchen Exegese – die um mannigfache
Beispiele aus anderen Milieus zu erweitern
wäre¹⁵ – in der Lage sein. Es gibt hier nichts,
was zu banal wäre, um, mindestens potenziell,
als Bedeutungsspur zu dienen. Dabei wird
dieses Programm zweierlei im Blick haben:

Es ist erstens bereit, die indikativen, die
hochbedeutenden alltagsästhetischen Signale
in den Lebenswelten der Menschen wahrzu-
nehmen und wertzuschätzen. Hierzu braucht
sie ein erprobtes Instrumentarium, das vor
allem die blinden Flecken der eigenen
Milieuzugehörigkeiten im Kirchenbetrieb
aufhellt. Die Sinusstudien sind ein solches
Instrumentar und als eine solche Wahrneh-
mungsschule hervorragend einsetzbar.

Trotzdem gilt aber auch ein zweites:
Theologisches Gestaltsehen wird sich den
eruierten Lebensthemen der Menschen nicht
einfach ausliefern und zur reinen Bedürfnis-
befriedigungspastoral degenerieren. Vielmehr
wird sie nach der Stelle suchen, an der ein
signifikantes alltagsästhetisches Signal zum
einen eine Sehnsucht nach christlich-verbaler
oder christlich-ritueller Aufgehobenheit zeigt
und zugleich eine Offenheit für Korrektur und
Ergänzung der im Signal ausgedrückten und
dahinter liegenden Existenzgestalt erkennen
lässt.

Anmerkungen:

¹ Der Titel wie auch der folgende Einleitungsgedan-
ke des *concretum universale* ist der theologischen
Großintuition Hans Urs von Balthasars verpflich-
tet; vgl. dazu Medard Kehl: Hans Urs von
Balthasar. Ein Portrait, in: ders.: Werner Löser
(Hg.): In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von

Balthasar-Lesebuch. Freiburg/ Basel/ Wien 1980, 13–60, bes. 18–23. Bei von Balthasar liegen groß dimensionierte theologische Anschlussgedanken bereit, die eine kritisch-motivierende Rezeption der Sinus-Kirchen-studie für die pastorale Selbstverständigung einer missionarischen Kirche inspirieren könnten. Diese denkerischen Potenziale sollen im Folgenden mindestens angedeutet werden.

² Vgl. zur folgenden Einführung einer chalcedonensisches formatierten Ekklesiologie Medard Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1994, 3. Aufl., 132–138 sowie Hans-Joachim Höhn: Kirche und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1985, 17–28.

³ Vgl. Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.): Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005“. München 2006.

⁴ Rainer Bucher: Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: Herder-Korrespondenz Nr. 9/2006, 450–454.

⁵ vgl. etwa Klaus Müller: Vox Dei? Zum theologischen Status von Umfragen, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 216–220, 217; Karl Gabriel: Plädoyer für eine gehaltvolle empirische Forschung, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 221–223, 221; Franz-Peter Tebartz-van-Elst: Studie kritisch hinterfragen, in: kirche & leben (Bistumszeitung Münster) vom 7.5.2006, 5.

⁶ Vgl. etwa KNA-Nachrichtendienst Nr. 20 vom 17.5.06, in dem hochrangige Teilnehmer einer Tagung zur Sinusstudie die Milieus als „Ghettos“ bezeichnen oder Abwehr-Statements äußern wie: „Ich glaube an Jesus Christus, nicht an die Sinus-Milieus.“

⁷ Vgl. nur die Hefte 3 und 4/2006 der Zeitschrift Lebendige Seelsorge; die Hefte 5 und 6/2006 von Publik Forum, die Hefte 4, 7 und 9 der Zeitschrift Herderkorrespondenz oder die Zehnerserie von Milieuportraits (vom 26.2.–7.5.2006) im bistumsübergreifenden Mantelteil der Kirchenzeitungen 4/2006.

⁸ Vgl. vor allem Michael N. Ebertz: Anschlüsse gesucht. Ergebnisse einer neuen Milieu-Studie zu den Katholiken in Deutschland, in: Herder-Korrespondenz Nr. 4/2006, 173–177; ders.: Wie ticken Katholiken? Die Ergebnisse der Sinus-Studie, in: Herder Korrespondenz Spezial – Katholisches Deutschland heute (Mai 2006), 2–6; sowie: Carsten Wippermann/ Bernhard Spielberg: So nah und doch so fremd. Ein Blick auf gesellschaftliche Milieus in Deutschland, in: Infodienst Theologische Erwachsenenbildung Nr. 1/2006, 11–15.

⁹ Eine Forderung, die natürlich nicht als Kritik an die Sinusstudie selbst gerichtet werden kann, (was gelegentlich geschieht), sondern dem pastoral-theologischen Diskurs überlassen werden muss.

Die Sinusstudie selbst muss als ein Werk qualitativer Sozialforschung angesehen werden, das die Außenperspektive auf Kirche einfängt und hierzu milieuspezifische Explorationen analysiert hat. Dies gilt auch für die vielfach kritisierten „Do’s and Don’ts“ der Studie, die niemals als pastorale Handlungsanweisung, sondern – wie es die einschlägige Kapitelüberschrift im Handbuch auch unmissverständlich sagt – als Expertise von Profis der Kommunikationsanalyse zu gelten haben. Dies hat der leitende Autor des Forschungsberichtes von Sinus Sociovision inzwischen noch einmal verdeutlicht; vgl. Carsten Wippermann: Lebensweltliche Perspektiven auf Kirche, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 226–234, 234. Vgl. hierzu weiterhin Michael Hainz: Milieuüberschreitende Evangelisierung. Sinus-Studie 2005, in: Stimmen der Zeit Nr.8/2006, 562–566, 564; Bernhard Spielberg: „...et nos mutamus in illis“ – Wenn die Analyse stimmt – was dann?, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 252–257, 254.

¹⁰ Nach Georg Simmels berühmter methodischer Anweisung für die Alltagssoziologie, nach der sich „von jedem Punkt an der Oberfläche des Daseins, so sehr er nur in und aus dieser erwachsen scheint, ein Senkblei in die Tiefe der Seele schicken lässt, dass alle banalsten Äußerlichkeiten schließlich durch Richtungslinien mit den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens verbunden sind.“; vgl. Die Großstädte und das Geistesleben, in: ders.: Das Individuum und die Freiheit. Essays. Frankfurt a.M. 1993, 192–204, 195 (zuerst 1903).

¹¹ Vgl. etwa den Zwischenruf der Chefredakteurin Veronika Prüller-Jagenteufel der Zeitschrift Diakonia unter dem Titel „Marktgängige Kirche?“ (Heft 3/2006, 202), der der Studie unterstellt, nur nach der Marktlage der Bessergestellten gefragt zu haben; oder den Verdacht von Hadwig Müller („Lieber eine schwache Kirche als eine schwache Theologie. Zur genuinen Identität der Kirche“, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 247–251), die Studie impliziere „die Kirche [als, MS] Gegenstand und Ziel einer Marketing-Strategie“ (247). Vgl. zum Dauervorwurf, mit der Sinusstudie habe die Kirche eine kommerzielle Marktheuristik eingekauft, den Hinweis des Sinus-Forschers Carsten Wippermann (aaO., 228), dass das Modell der Sinus-Milieus gerade nicht in der Marktforschung entwickelt wurde, sondern „eine sozialwissenschaftliche Bestandsaufnahme zum Wertewandel und der Lebenswelten unserer Gesellschaft ist“. Als solches genießt es in der Sozialstrukturanalyse hohen Respekt; vgl. nur Werner Georg: Soziale Lage und Lebensstil. Eine Typologie, Opladen 1998 oder Stefan Hradil: Alte Begriffe und neue Strukturen. Die Milieu-, Subkultur- und Lebensstilforschung der 80er Jahre, in: ders., (Hg.):

Zwischen Bewusstsein und Sein. Die Vermittlung „objektiver“ Lebensbedingungen und „subjektiver“ Lebensweisen. Opladen 1992, 15–55.

- ¹² Vgl. etwa Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln/Trier, 3. Aufl. 1988, 413–449. Die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.
- ¹³ So der Leiter des Ressorts Christ und Welt beim Rheinischen Merkur, Rudolf Zewell: Ferne Lebenswelten, in: Rheinischer Merkur Nr. 12/2006, 23 unter Bezug auf Medard Kehl.
- ¹⁴ Einen vierten denkbaren theologischen Zugang skizziere ich über den topologischen Ansatz Hans-Joachim Sanders unter Bezug auf Gaudium et spes unter dem Titel „Milieuverengung als Gottesverengung“, in: Lebendige Seelsorge Nr. 4/2006, 284–289.
- ¹⁵ Hier nur eine kleine Liste, welche hoch milieudin-dikativen Situationen da als „Gestalten“ erst soziologisch, dann theologisch zu lesen wären: Das Riechen an der Rose bei den „Konservativen“; die Bereitung des Lesemöbels bei den „Postmateriel-len“; der stets laufende Fernseher bei den „Kon-sum-Materialisten“; das Hemdenbügeln bei den „Modernen Performern“; das Zu-Fuß-Gehen der „Experimentalisten“.

Andreas Heek

Wege aus der Sprachlosigkeit

Väter mit ihren hörgeschädigten Kindern

Einführung

In der Regel klagen viele Väter darüber, dass sie nicht genügend Zeit mit ihren Kindern verbringen können. Sie sind beruflich stark eingebunden, normalerweise täglich 10–12 Stunden in Sachen Beruf unterwegs. Immer noch ist es so, dass die Väter die Haupterwerbstätigen in den Familien sind, ihre Ehefrauen kümmern sich überwiegend um die häuslichen Belange, d.h. auch um die Erziehung der Kinder.

Daraus zu schließen, Väter würden sich nicht für ihre Kinder interessieren, wären sogar in Sachen Erziehung und Kontakt zu ihren Kindern Analphabeten, wäre allerdings ein Fehlschluss. Dies belegen langjährige Erfahrungen in der Väter-Kinderarbeit z.B. auch im Erzbistum Köln, aber auch die im Jahr 2000 von der evangelischen und katholischen Männerarbeit in Auftrag gegebene Männerstudie.¹ Väter interessieren sich sehr wohl für die Entwicklung ihrer Kinder und wollen in der Erziehung mitwirken.

Dies war auch die Intuition, die uns veranlasste, auf Väter von behinderten, in diesem Falle hörgeschädigten Kindern zuzugehen.

Frühförderung für hörgeschädigte Kinder – eine Mutter-Frühförderin-Kind-Beziehung

Bei einem Besuch der Kölner Frühförderung für hörgeschädigte Kinder fiel sofort auf, dass ich bei der Teamsitzung der einzige Mann war. U.a. dies brachte mich dazu, einmal die Frage zu stellen, an welcher Stelle die Väter bei der vorschulischen Förderung ihres

Kindes vorkommen. Nirgends – zumindest institutionell und direkt beteiligt am Frühförderprogramm, war die einhellige Antwort. Den Frühförderinnen war das Defizit schon lange bewusst, besonders, dass Männer meist nur indirekt über ihre Partnerinnen mit dem Förderprogramm in Berührung kommen. Es wurde die dringende Notwendigkeit benannt, die Väter mehr in den Blick zu nehmen.

Was ist Frühförderung?

Bei der Frühförderung für hörgeschädigte Kinder geht es erstens u.a. um die Hilfe zu Sprachanbahnung, Entwicklung motorischer Fähigkeiten, der Optimierung der Hörhilfen usw. Zweitens entsteht zwischen Frühförderin, Mutter und hörgeschädigtem Kind eine sehr vertrauensvolle „Dreiecksbeziehung“, von der Mutter und Kind auch und besonders im seelischen Bereich profitieren. Es können Frustration, Traurigkeit und Schuldgefühle oder einfach nur die alltägliche Erschöpfung Platz finden. Entlastung ist in jedem Falle möglich, wenn die Frühförderin im günstigsten Falle einmal wöchentlich zu den Müttern nach Hause kommt.

„Es müsste einmal etwas für die Väter geben“, so lautete die Anfrage an mich, und mir leuchtete sofort die Notwendigkeit eines Angebotes für Väter ein. Dies war im Grunde die Geburtsstunde eines neuen Väter-Kinder-Projektes. Wie dieses „Etwas“ aussieht, soll im Folgenden beschrieben werden.

Männer und Behinderung

Außer in der Partnerschaft haben Väter von Kindern mit einer Beeinträchtigung² kaum Gelegenheit, über das unerwünschte Schicksal zu sprechen. Männer sind es eher gewohnt, sich mit ihren Stärken zu zeigen als mit ihren Schwächen. Sicher tut dies jeder Mensch, jedoch fehlt es Männern in der Regel in besonderem Maße an Raum und Möglichkeiten, über Probleme in der Familie zu sprechen, sozusagen „en passant“, nebenher. Da die Mütter sich meistens um die Erziehung in den

ersten Lebensjahren kümmern, verfügen sie auch meistens über das soziale Netz, das ihnen einen Austausch ermöglicht. Das ist bei Müttern von hörgeschädigten Kindern nicht anders wie bei nicht beeinträchtigten Kindern. Man trifft andere betroffene Mütter, begegnet sich bei verschiedenen Gelegenheiten. Die nicht berufliche Kommunikation im sozialen Lebensraum ist bei Frauen ausgeprägter, und so stellen sich im günstigen Fall einige Entlastungen ein, u.a. auch und besonders im Kontakt mit der Frühförderung.

Die Väter können sich meistens nur Entlastung bei ihrer Partnerin holen, was aber oftmals nicht ausreicht, um innerlich mit der Tatsache ins Reine zu kommen, dass das eigene Kind eine Beeinträchtigung zu meistern hat, und dass die Väter an Vorstellungen, was aus ihrem hörbeeinträchtigtem Kind „mal werden soll“, arbeiten müssen. Auch das Hadern mit dem Schicksal ist ein Thema für Männer. Leider bekommt dies zu wenig Raum über den familiären Kontext hinaus.

Und hier setzt das Anliegen an, speziell für Väter ein Angebot zu schaffen.

Die Angebote – Schritte zur Mitte

Getreu dem Grundsatz, dass Männer sich nicht gut auf ein Defizit ansprechen lassen, wozu sicher auch die Behinderung ihrer Kinder zählt, beschreiten wir, Markus Roentgen, früher in der Männeseelsorge im Erzbistum Köln tätig, und ich den Weg der Schaffung einer entsprechenden Atmosphäre, die sozusagen den Boden bereitet für eine „Kultur der Achtsamkeit“³ im Umgang mit dem Thema Behinderung. Die bisher geplanten und durchgeführten Veranstaltungen wurden immer unter dieser Rücksicht betrachtet.

1. Die männliche Kraft berühren

Männer kommen gut in Kontakt miteinander, wenn sie gemeinsam etwas tun. Meistens sind es handwerkliche Fähigkeiten, die sie zusammen führen. Ein gemeinsames Projekt lässt die übliche Denkweise in Hierarchien in

den Hintergrund treten. Soziale Stellung oder das Gehaltskonto werden nicht mehr taxiert, wenn „mann“ sich einer gemeinsamen Aktivität zuwendet.

Männer sind in der Regel lebenspraktisch orientiert; da, wo es etwas zum Anpacken und Zupacken gibt, sind sie motiviert dabei. Sich zuerst in einen Stuhlkreis setzen und gefragt werden, was sie im Moment fühlen, lässt sie eher erstarren. Kontakt entsteht nicht in „face-to-face“- , sondern in „side-by-side“-Settings

Bei den bisher durchgeführten Veranstaltungen haben wir immer etwas gemeinsam „gewerkelt“, meistens für den Kindergarten der Einrichtung. Einmal haben wir Fußerfahrungskästen gezimmert, in denen man unterschiedliche Materialien legen kann und diese dann mit nackten Füßen und geschlossenen Augen erfühlen kann. Ein anderes Mal haben wir Vogelscheuchen gebastelt, die sehr lange am Eingang des Kindergartengartens als Wächter und Wächterin standen, bevor sie von Wind und Wetter „verweht“ wurden. Beim dritten Mal wurden Väter und Kinder fotografiert, nachdem beide – Väter und Kinder – sich vorher gegenseitig phantasievoll geschminkt hatten. Diese Aktivitäten fanden statt im Rahmen eines so genannten „Herbstfeuers“. Das Feuer stand immer im Mittelpunkt (auch in der Vorfriede der Kinder). Alle bringen etwas mit (Feuerholz, Stockbrotteig, Stöcke fürs Stockbrot, Getränke). Immer spielt dann das Taschenmesser eine wichtige Rolle und die Nähe zum wärmenden Feuer *und* Vater! Kinder können hier ihre Väter erleben in einem Rahmen, der vielen Vätern angenehm ist, auch wenn sie sich durch den Alltag oft weit davon entfernt haben. Man spürt, es macht ihnen Freude. Und was Männern Spaß macht, darin sind sie wirklich gut. Markus Roentgen bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Wenn du das Kind im Mann ansprichst, hast du gewonnen.“ Dies war und ist eine Beobachtung, die in der Tat zutrifft.

Bei einem Familienwochenende war das Thema „Indianer“. Auch hier spielte gesuchtes Holz und das Taschenmesser eine große Rolle. Und es gab Väter, die das ganze Wochenende ihren Indianerkopfschmuck nicht

abgelegt haben, aus purer Freude an dieser Rolle, die sie selbst geworden sind.

Wenn Männer mit tief archaischen Prägungen von Männlichkeit in Berührung kommen, werden sie sie selbst, und sie fühlen sich wohl.

2. Der Kontakt zu den Kindern

Bei allen bisherigen Veranstaltungen war zu beobachten, dass die Väter ganz und gar präsent waren mit ihren Kindern. Sie genossen es, mit ihnen zusammen zu sein, ihnen etwas zu zeigen. Mit ihnen gemeinsam sägen, einen Nagel einschlagen oder einfach nur eng aneinander gelehnt am Feuer sitzen und das Stockbrot verkohlen zu lassen, das ist Lebensqualität pur. „So viel Zeit ist sonst nie“, sagte nicht nur ein Vater bei diesen Veranstaltungen.

Den Kindern andererseits kann man anmerken, wie schön sie es finden und es genießen, mit ihrem Papa zusammen zu sein. Und das in einem Rahmen, der die Kinder ihren Vater erfahren lässt in einer Tätigkeit, die ihm angenehm ist und der die Kinder stolz und glücklich macht, eben in einer Situation, in der sich beide gerne befinden, das macht die Qualität dieses gemeinsamen Tuns aus.

3. Die Arbeit „am Thema“

Zwei Wege der Arbeit „am Thema“ gibt es: zum einen sind es die Gespräche „en passant“ oder „side-by-side“, während man etwas gemeinsam tut, die eine Hemmschwelle der Sprachlosigkeit angesichts der Behinderung des Kindes überwinden. Die Väter machen die Erfahrung, „Ich bin nicht allein mit meiner Betroffenheit“, und es ist wirklicher Gedankenaustausch möglich.

Zum anderen gibt es die Möglichkeit, eine Gesprächsrunde zu initiieren, die direkt das Thema Behinderung berührt. Beide Wege sind aber nur dann möglich, wenn die Atmosphäre stimmt, und die stimmt dann, wenn Männer mit ihrem Ureigensten in Berührung gekommen sind, wenn sie sozusagen (wieder) die Erdberührung spüren, von der sie zum größten Teil im beruflichen Alltag

weit entfernt sind. Die männliche Energie muss spürbar sein, dann ist eine Öffnung möglich, dann kann auch über Gefühle gesprochen werden, die sonst sorgsam verpackt sind in vermeintlicher Unerschütterlichkeit und Stärke.

Im Alltag fühlen sich Männer oft unter Druck, Entschlusskraft und Härte zu zeigen, Gleichzeitig ist man oft sehr weit von ihrer Erdverbundenheit entfernt, weil der berufliche Kontext eingrenzt und Männer sich fremdbestimmt vorkommen. Erst das Gefühl von Selbstbestimmung und Freiheit bei solchen Veranstaltungen lässt Männer ihre weichen Seiten zeigen, eben weil der Gestaltungs- der Spielraum größer geworden ist.

4. Erleben von hörgeschädigten Kindern und Vätern

Die meisten Väter kennen nur die Hörschädigung ihres eigenen Kindes. Bei einem solchen Seminar viele Kinder zu sehen und zu erleben, zum Teil auch in unterschiedlichem Alter und Entwicklungsgrad, ist oft eine wichtige Erfahrung. Die Väter müssen nicht nur denken und sich sagen „Wir sind nicht allein mit der Hörbeeinträchtigung“, sondern sie erleben es. Es ist ein gutes, starkes Gefühl, nicht allein zu sein!

Ein anderer wichtiger Aspekt ist, dass zu den Veranstaltungen in der Frühförderung auch hörbeeinträchtigte und gehörlose Väter kommen. Es ist einfach gut, das eine oder andere Mal zur Kenntnis zu nehmen, dass man ganz gut mit einer Hörbeeinträchtigung „seinen Mann“ stehen kann. Auch diese Tatsache trägt dazu bei, seinen eigenen Horizont zu erweitern und zuversichtlicher zu werden.

Pastoraltheologische Aspekte

Warum aber muss Seelsorge sich in dieses Feld einbringen? Wäre es nicht damit getan, auch männliche Frühförderer zu integrieren? Diese Fragen sollen hier aus pastoraltheologischem Blickwinkel beantwortet werden.

Vorweg: Selbstverständlich wäre es wünschenswert, wenn es eine gute Mischung aus männlichen und weiblichen Pädagog(inn)en in der Frühförderung und überhaupt im schulischen Bereich gäbe. Doch dies kann die Seelsorge nicht beeinflussen. Sie kann höchstens die Notwendigkeit erkennen und für ein Umdenken eintreten.

Was die Pastoral im Grundsätzlichem und näherhin die Seelsorge im Besonderen hingehen selbst steuern und durchdenken kann, ist die Frage, welche Relevanz sie in diesem Bereich haben und bekommen kann.

Kultur der Achtsamkeit

In dem o.g. Bischofswort „unBehindert Leben und Glauben teilen“ wird für eine „Kultur der Achtsamkeit“⁴ plädiert. Achtsamkeit zunächst einmal gegenüber behinderten Menschen selbst. Es heißt dort: „Wer oder was auch immer den Zustand des Blindgeborenen (Joh 9,1–10) zu verantworten hat, entscheidend ist, dass er aus der leidvollen Isolation seiner Blindheit befreit und geheilt wird. Darin offenbart die erlösende Macht Gottes ihre heilsame Wirkung und Kraft.“⁵ Die heilsame Kraft, die von Jesu Handeln ausgeht, kann auch für Väter von behinderten Kindern spürbar werden. Für die konkrete Arbeit bedeutet dies, sie aus der Sprachlosigkeit angesichts der Behinderung heraus zu holen, die eine Form von Isolation darstellt.

Weiter heißt es in dem Bischofswort: „Jesu Wort und Handeln stärkt das Selbstvertrauen und die Lebenskraft der Menschen in ihrer Situation der Erkrankung und Behinderung.“⁶ Und ihrer mit betroffenen Vätern, möchte ich an dieser Stelle hinzufügen. Damit ist eine einfache, aber deutliche Zielsetzung von Männerpastoral im Kontext von Behinderung beschrieben. *Männerseelsorger* bieten sich einerseits als „Geschlechtergenossen“ zur Begegnung „unter Männern“ an. Andererseits bieten sie sich als „professionelle“ Männerseelsorger an, indem sie den fachlichen Hintergrund aus der Perspektive der Männer- und Behindertenarbeit einbringen. Diese „Symbi-

ose“ hat sich als hilfreich und hinreichend erwiesen, um Vätern ein Angebot annehmender und lebensfördernder Seelsorge zu machen.

Männerspiritualität im Kontext von Behinderung

Wenn es stimmt, dass Männer ohne eine ausdrückliche religiöse Prägung ihre spirituellen Erfahrungen aus dem Alltag beziehen, da, wo sie innerlich tief berührt und bewegt werden, dann muss die Männerseelsorge dort anknüpfen. Wir haben bei den bisherigen Veranstaltungen die Erfahrung manchen können, dass Väter mit behinderten Kindern mit der Begrenztheit menschlicher Machbarkeit in Berührung sind und die Ohnmacht, die Begrenzung aushalten müssen. Mithilfe seelsorglich-persönlicher Präsenz wird ein solches Aushalten angeboten, neue Horizonte angedeutet.

Und schließlich können Väter und Kinder *gemeinsam*, ob als Indianer auf Spurensuche oder am Lagerfeuer die ständige Verwandlung der Holzscheite beobachtend, entdecken, dass das Leben auch mit Grenzen und mit dem „Knacks“ wertvoll, tief und freundlich sein kann.

Ausblick

Menschen in ihren Lebenskontexten zu treffen, ist ein wichtiger Aspekt pastoraler Bemühungen. Missionarische Seelsorge in diesem Sinne kann nur glaubwürdig und lebensfördernd sein, wenn sie Männer in ihren Alltagskontexten trifft und ihnen Formen einer „Alltagsspiritualität“ anbietet. Markus Roentgen und ich haben nicht darauf gewartet, bis die Väter behinderter Kinder auf uns zukommen und etwas von uns wollen. Denn was genau Männer spirituell suchen oder schon gefunden haben, können sie oftmals gar nicht genau benennen. Wir in der Seelsorge Tätigen sind in gewisser Weise Spurenleser, die Vätern von behinderten Kindern helfen können, sinnstiftende Deutungen ihres

Lebens vorzunehmen, sie wertzuschätzen, sie als Schatz zu betrachten. Oder die Ohnmacht, die Wut, die Verbittertheit des eigenen Schicksals auszuhalten helfen. Das macht Seelsorge in diesem Kontext aus, und darin liegt ein lebensfördernder Aspekt missionarischer Pastoral.

Anmerkungen:

- ¹ Vorstand der AG der Männerarbeit der EKD mit Unterstützung der Kirchlichen Arbeitsstelle für Männerseelsorge und –arbeit in den Deutschen Diözesen (Hrsg.), Was Männern Sinn gibt. Die unsichtbare Religion kirchenferner Männer. Kassel (Verlag Männerarbeit) 2005.
- ² Im Artikel werden die Begriffe „Behinderung“ und „Beeinträchtigung“ synonym gebraucht. In der Fachliteratur setzt sich zu Recht mehr und mehr der Begriff „Beeinträchtigung“ durch, weil dieser die spezifisch, tatsächlich vorhandene Beeinträchtigung beschreibt, hingegen „Behinderung“ eher dem Slogan zuzuordnen ist: „Behindert ist man nicht, behindert wird man.“ Dieser beschreibt also eher den sozialen Aspekt, „Beeinträchtigung“ eher den medizinischen.
- ³ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, unBehindert Leben und Glauben teilen. Bonn 2003. Weiter unten wird eine weitergehende Betrachtung dieses Themas angeboten, auf dem Hintergrund von Behinderung betroffener Väter.
- ⁴ A.a.O., 16.
- ⁵ A.a.O., 16.
- ⁶ A.a.O., 17.

Hans-Joachim Sander

Gott im Kommen¹

Wir leben in einer merkwürdigen Zeit. Sie ist vertraut und befremdlich zugleich. Vertraut ist der fortlaufende Wechsel der Verhältnisse; das gehört zur modernen Dynamik. Befremdlich ist jedoch die gleichzeitige Verdunstung dieser modernen Ordnung der Dinge. Die Moderne war auf die Freiheiten von Person und Kapital, auf Demokratie und Menschenrechte, auf menschliche Vernunft und rationale Überlegungen gegründet, kurz: die Stärken des menschlichen Subjektes, die ihm von sich her zur Verfügung stehen. Wer Autorität beanspruchte, musste sie mit Anerkennung jenseits von Amt und Würden belegen können. Wer Macht haben wollte, sollte sie nur auf Zeit beanspruchen können und hatte dann anderen Platz zu machen. Wer etwas zu sagen haben wollte, musste selbst etwas zu sagen haben – und das ist keine Tautologie, sondern stiftet öffentliche Aufmerksamkeit. Wer reich werden konnte, durfte das genießen, aber sollte in den allgemeinen Fortschritt investieren. Wer geistig und körperlich besonders befähigt war, sollte das ohne Rücksicht auf die eigene Herkunft entfalten können.

Solche bestimmenden Größen der modernen Ordnung der Dinge verändern sich tief greifend. Es wird nicht nur für den Sieg bei der Tour de France mit Mitteln nachgeholfen, die niemandem als Ressourcen von sich her zur Verfügung stehen. Der Reichtum kann schneller weg sein, als es möglich ist, ihn mit Investitionen zu binden. Die Macht auf Zeit muss zunehmend mühsamer zum Abtreten gebracht werden. Menschenrechte werden durchaus nicht global respektiert, sondern seit dem 11. September 2001 sogar in Ländern relativiert, die politisch eigentlich für ihre universale Geltung eintreten. Die moderne Ordnung der Dinge ist mindestens in eine Spätphase getreten. Keine Größe zeigt die veränderte Grammatik der Verhältnisse nach-

drücklicher als Religion. Wurde sie in der modernen Ordnung der Dinge als Privatsache aus den öffentlichen Angelegenheiten herausgehalten, so ist sie dort ebenso unübersehbar wie unabsehbar zurück.

Während das Zutrauen in die Politik schwindet, der Größe der tatsächlichen Probleme wirklich gewachsen zu sein, während die Hoffnungen auf eine Wohlstandsmaschine für alle durch Börsencrashes und Selbstbedienung beim Management nachhaltig erschüttert sind, während der bildungsbürgerliche Glaube an kulturelle Wertschöpfung sich im Hype spektakulärer Kunstauktionen auflöst, gilt das so nicht für Religion. Sie steigert ihren Einflussbereich, auch in „Old Europe“, wo man eigentlich gar nicht mehr mit ihr gerechnet hat. Mit einem Male ist sie als Machtfaktor wieder da, der nicht unterschätzt werden darf. Man kann sogar die These wagen: Die Stunde der Religionsgemeinschaften hat geschlagen, und sie schlagen sie auch öffentlich, wenn sie sich angegriffen fühlen – auch wenn der vermeintlichen Angreifer, wie jüngst Papst Benedikt XVI., gar nicht angreifen will.

Die modere Öffentlichkeit reibt sich seit dem Stichtag 11. September 2001 verwundert die Augen. Religion ist als Machtfaktor wieder da, und zwar in vielerlei Hinsicht. Sie ist zurück in der Politik – kaum eine Hauptnachrichtensendung ohne ein Ereignis mit unmittelbar religiöser Herkunft. Religion ist zurück in der Gesellschaft – ein Papst-Begräbnis bewegt im doppelten Sinn eine überwältigende Zahl von Menschen. Religion ist zurück in der öffentlichen Kultur – wegen einer problematischen Inszenierung übt sich ein großes Opernhaus in Selbstzensur. Religion ist zurück in der Ökonomie – Theologen und Theologinnen, die in die Unternehmensberatung gewechselt sind, werden gerade wegen ihrer Erstausbildung aufgesucht. Religion ist zurück in der menschlichen Existenz – beim letzten Katholikentag singen mehrere tausend Menschen spät abends für Stunden Taizé-Lieder und die meisten stehen im strömenden Regen. Religion ist wieder da; sie ist keine Angelegenheit am privaten Rand der Dinge mehr.

Die Wiederkehr des Religiösen – ein öffentliches Ereignis heute

Die Moderne hatte sich der Staatsaffäre Religion aus vernünftigen Gründen widersetzt und sie in das Reich der Privatsachen verwiesen. So lautet Gretchens berühmte Frage an Faust: „Nun sag, wie hast *du's* mit der Religion?“ Faust, alias der aufgeklärte Mensch, kann das Problem entsprechend relativieren: „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.“² Das Bekenntnis zu einer Religion wird der inneren Existenz des aufgeklärten Subjektes anheim gegeben; es war der Moderne kein öffentlicher Ort von Macht mehr. Was es zu sagen hat, ist persönlich brisant, gesellschaftlich jedoch entschärft. Religion wird allein „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ akzeptiert. Das führt bei Kant sehr wohl zur Anerkennung des kategorischen Imperativs als göttliches Gebot; aber Staat ist mit ihr nicht mehr zu machen.

Diese Gretchenfrage hat sich heute verschoben. Sie wird nicht von einer einzelnen Existenz her im Zwiegespräch beantwortet, so sehr die angefragte Person auch ein moderner self-made-man ist, der seine Fähigkeiten im Bund mit welchem Mephisto auch immer weiter entwickeln will. „Wie hast du's mit der Religion?“ wird primär soziologisch entschieden, also auf der Bühne der öffentlichen Angelegenheiten. Religionen sind „public religions“ geworden.³ Sie sind eine öffentliche Macht, der niemand ausweichen kann, ob die Person nun glaubt oder nicht. Die Frage, ob jemand glaubt, ist nicht mehr das primäre religiöse Datum; es geht darum, welche öffentlichen Diskurse religiös ausgelöst und beherrscht werden.⁴ Glauben ist Privatsache, religiöse Äußerungen sind es nicht.

Das Wieder-Öffentlich-Geworden-Sein der Religion hat eine Bedeutung, der keine Theologie ausweichen kann; denn Religionen sind Größen, ohne die keine theologische Sprache zu verstehen ist. Für die katholische Theologie kommt hinzu, dass das Zweite Vatikani-

sche Konzil, speziell die Pastoralkonstitution, Theologie vor die Aufgabe gestellt hat, sich mit den öffentlichen Dingen der jeweiligen Welt von heute zu befassen. Für einen Theologen sind zwei Dinge im soziologisch greifbaren Zurückkommen der Religion interessant: Es ist nicht mit einem Zurück der Kirchen gleich zu setzen; sie profitieren nicht selbstverständlich davon.⁵ Das kann durchaus bisweilen gelingen, aber dann gehört das nicht zu den normalen kirchlichen Vollzügen. Es sind Ausnahmesituationen wie der Tod eines öffentlich so präsenten Papstes wie Johannes Paul II., oder wie das lang ersehnte Schließen einer klaffenden Kriegswunde bei der Weihe der wieder aufgebauten Dresdener Frauenkirche. Zweitens stellt sich bei der öffentlichen Rückkehr des Religiösen die Frage nach dem ureigenen Thema der Theologie: „Wo ist hier Gott?“ Der Ortswechsel der Religion von der Privatsache zur öffentlichen Angelegenheit stellt die Gottesfrage neu: Wenn Religionen zu „public religions“ geworden sind, dann gilt es, von einem „public God“ zu sprechen. Dann benennt „Gott im Kommen“ seinen öffentlichen Ort.

Gottes nicht-utopisches Kommen – eine Ortung nach der Moderne

Ein Kommen besetzt einen merkwürdigen Ort. Es handelt sich um eine Ankündigung, aber der dann gegenwärtige Ort des Angekündigten ist nicht einfach zu präsentieren. Wenn man etwa auf einen Zug wartet und es wird durchgesagt, die Ankunft des Zuges verspäte sich um fünf Minuten, dann weiß ein erfahrener Bahnkunde, dass man noch etwas dazugeben muss. Denn die Bahn benutzt noch kein modernes Navigationssystem für die Ortung der Züge und verlässt sich auf ihr eigenes Signalsystem; und das hat Spielraum. Was für einen ICE gilt, gilt umso mehr für Gott. Auch Theologen haben kein Satelliten gestütztes Navigationssystem, um sagen zu können, wo jener Gott, der im Kommen ist, sich gerade befindet. Dieses Kommen besetzt einen unwägbaren Ort. Er repräsentiert eine Transzendenz.

Erinnert also „Gott im Kommen“ an das berühmte Warten auf Godot, der ja dann gerade nicht kommt, wenn von ihm die Rede ist? Muss man es so begreifen, wie Samuel Beckett nach dem Krieg die erwarteten Utopien der Moderne zerstoßen hat? Sie sind ja gerade nicht da, besetzen einen Nicht-Ort, einen u-topos. Wer mit Godots Eintreffen rechnet, wird nur mit dem Warten auf Lösungen von Problemen konfrontiert, denen man nicht ausweichen kann. Ist also die Behauptung bei „Gott im Kommen“ eine Utopie, von der man sich abwenden muss? An einer markanten Bibelstelle, die vom Kommen Gottes spricht, wird anders argumentiert. Sie führt ins Paradies.

Gottes Identifizierung – die prekäre Frage nach dem Ort

Als Adam und Eva von den Früchten jenes Baumes gegessen hatten, die ihnen verboten waren, passierte etwas mit ihnen: „Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz“ (Gen 3,7). Sie identifizieren sich voreinander und erkennen eine bedrängende Differenz. Die wächst sich ihnen zum Problem aus.

Was Adam und Eva im Paradies geschah, beschreibt ein gegenwärtiges Problem. Die Differenzen, die Menschen voreinander haben, bringen sie in Bedrängnis; sie werden dazu geführt, sich abzugrenzen, um zu bestehen. Identitäten bedeuten Problembegriffe und ihre Identifizierungen sind heute prekäre Auseinandersetzungen.⁶ Sie sind wie Schurze, die unsere Nacktheit ausstatten. Für die christlichen Religionsgemeinschaften gilt das ganz ähnlich. Auch für sie ist die Suche nach einer starken Identifizierung notwendig; tun sie es nicht, so gäben sie sich in den heutigen Differenzen selbst auf. Die Frage nach der eigenen Identität in der heutigen Pluralität benennt entsprechend eine Not in der Wiederkehr des Religiösen. Es fragt sich nur, wie sich die Kirchen diese Frage stellen sollen, der sie nicht ausweichen kön-

nen. Die Paradiesesgeschichte ist dabei sehr hilfreich.

Sie verschärft die Not, sich vor anderen zu identifizieren, durch das Kommen Gottes. Gleich nach der prekären Identifizierungsszene der nackten Adam und Eva heißt es: „Als sie Gott, den Herrn, im Garten gegen den Tagwind einherschreiten hörten, versteckten sich Adam und seine Frau vor Gott, dem Herrn, unter den Bäumen des Gartens“ (Gen 3,8). Gott kommt – und Adam und Eva verstecken sich. Der, der gekommen ist, ruft daraufhin Adam. Es ist signifikant, was er ihn fragt: „Wo bist du?“ (Gen 3,9b). Die Fragestellung Gottes lautet nicht: „Wer bist du?“ Er fragt nach dem Wo, also nach dem Ort, auf dem oder an dem sich jener Adam befindet, der gerade gelernt hat, sich selbst in einer ersten Pluralität – der geschlechtlichen – zu identifizieren. Für Religionsgemeinschaften, die ihre Identität vor Gott finden und benennen müssen, ist der Ort entscheidend, den sie einnehmen. Den dürfen sie nicht vor Gott verstecken. Wenn Gott kommt, ist nicht das Wer einer Existenz gefragt, die ihre besten Seiten wie im Lebenslauf präsentiert. Gefragt ist vielmehr der Ort, dem man ausgesetzt ist.

Einer Ortsfrage ist die Pluralität nicht fremd; in jeden Ort sind vielmehr Relationen zu anderen strukturell eingetragen. Er versammelt eine Topologie der Themen, die vom Außen seinem Innen gestellt sind. Und diese Topologie hat etwas Bedrängendes, man denke nur an die klassischen Konkurrenzen wichtiger Städte: Wien und Berlin, Paris und London, New York und Shanghai, Los Angeles und San Francisco etc. Wer Identität nur im Sinn der Frage „Wer bist du?“ stellt und die Bedeutung des Ortes, des „Wo bist du?“, übersieht, wird in einer pluralen Topologie sprachlos.

Die Identitätsfrage der Moderne war „Wer bist du?“. Sie wurde im Sinne einer Erkenntnis über sich behandelt und hat Identität im Rückbezug auf das eigene Innen konstituiert. René Descartes hat das konsequent und wegweisend auf den Punkt gebracht. Wenn

man von all dem absieht, was dem Selbst äußerlich ist, deshalb zweifelhaft bleibt und ausgeschlossen werden muss, dann gilt immer noch: „cogito ergo sum“. Diese moderne Identifizierung von sich selbst her ist an ihre Grenzen gekommen. Das, was der modernen Selbstbegründung noch so zweifelhaft war, dass es ausgeschlossen werden konnte, hat eine solche Macht erlangt, dass nichts und niemand seiner äußeren Pluralität entgegen können. Das nötigt zu einem Ortswechsel.

Bei Michel Foucault, der sich zeitlebens mit dem „moment cartésien“ der modernen Identifizierung auseinandergesetzt hat,⁷ wird ein solcher Ortswechsel beschrieben. Foucault weist darauf hin, dass die Identitätssuche in der griechisch-abendländischen Tradition der Philosophie nicht einer Meditation entspringt, sondern einer Sorge um sich, „souci de soi“. Die delphische Aufforderung „Erkenne dich selbst“ stellt sich für Sokrates im Rahmen einer *epimeleia heautou*, einer Sorge um sich im Verhältnis zu anderen.⁸ Identität drückt ein Sich-um-sich-Sorgen aus und diese Sorge geschieht im Verhältnis zu anderen. Es handelt sich um eine Ortsbestimmung, keine Selbstdarstellung; Selbstbeschreibung vollzieht sich in Ortsbestimmungen, nicht einfach aus einem Selbstbewusstsein heraus. Identität ereignet sich durch die Konfrontation des Selbst mit solchen Themen, die sich angesichts der anderen schlichtweg stellen. Das Subjekt, das seine Identität bestimmt, ist ein *sujet*, das aus Sorge um sich diesen Themen nicht mehr ausweicht; es ist historisch markiert, nicht in idealer Freiheit fixiert.

Für Christen stellt sich in der spätmodernen Pluralität die Frage nach ihrer Identität. Welcher Fragestellung sollen sie folgen – der modernen Wer-Frage an das Subjekt oder Gottes Wo-Frage an Adam? Allerdings verschärft die Wo-Frage die Wer-Frage, weil sie die Ausschließungsmechanismen einer werbestimmten Identität nicht mehr zulässt. Das zeigt schon das Paradies; Adams (und auch Evas) Ausflüchte, wer schuld am Essen der verbotenen Frucht war, löst das bedrängende Moment des Ortes nicht auf, nach dem Adam von Gott gefragt wird. Die von der Wo-Frage

verschärfte Wer-Frage nötigt zu einem Ortswechsel.

Das führt nicht zur Ablehnung der Moderne; die Christen können ihr nicht ausweichen, weil sie schlicht zu dem Ort gehört, an dem sie sich befinden. Und doch nötigt nicht die Moderne zum Ortswechsel. Das ergibt sich vielmehr aus der merkwürdigen Topologie des Ortes, auf dem Gott die Christen ruft, um sein Kommen zu erfassen. Das Wo dieses Kommens rückt Christen aus jedem singulären Zentrum des eigenen Innen heraus. Es handelt sich um Jesus; mit ihm kommt Gott ganz zu den Menschen. Aber Jesus war nun einmal kein Christ, sondern Jude. Also hat der ureigene Ort des Kommens Gottes eine Dynamik, die das Selbst der Christen über das eigene Innen herausrückt. Am Ort der christlichen Identität ist ein Plural eingezogen und zwar durch den, durch den diese Identität sich überhaupt selbst identifizieren kann. Eine moderne Selbsterkenntnis lässt sich mit einer Einzahl bewältigen und auf sich selbst konzentrieren, die Identifizierung der Christen mit Jesus dagegen nicht. Sie verlangt, den Singular in dem, wer das jeweilige christliche Ich oder Wir angesichts von Gottes Kommen sind, mit dem Plural einer Sorge mindestens um das Verhältnis mit den Juden zu gestalten. Ohne diesen Plural würden sie in der Wiederkehr des Religiösen dem Ort von Gottes Kommen ausweichen.

Das aber ist eine prekäre Ortsbestimmung; denn hier lauert die Logik des Ressentiments. Wem ein Plural in der Identität zugemutet wird, wird stets versucht sein, allein auf die Schwächen der anderen abzustellen, um der Zumutung zu entgehen. Nietzsche nannte das die schielende Seele.⁹ Wenn die Christen sich wegen des Plurals in ihrer Identität eine schielende Seele zulegen, dann werden sie gegenüber anderen Religionen gewaltbereit. Leider ist das keine Fiktion, sondern speziell auf die Juden hin eine historische Erfahrung. Christen haben nur allzu oft den selbstzentrierten Singular einer religiösen Wer-Identität mit Gewalt gegen andere gestellt.

Dem Problem des herausgehobenen Ortes, den Jesus für die Christen darstellt, weichen die christlichen Religionsgemeinschaften nur dann nicht aus, wenn sie sich vom Außen der Juden zu begreifen lernen. Zugleich ist dieser Eintritt in den Plural der eigenen Identität die Konfrontation mit einer Schuldgeschichte, in der lange versucht wurde, den Plural im Kommen Gottes am Ort Jesus mit Gewalt auf einen religiösen Singular zu bringen. Christen sind in der Wiederkehr der Religion deshalb in der prekären Lage, den Plural ihrer eigenen Identität gestalten und zugleich der darin lau-ernden Gewalt wehren zu müssen. Andernfalls werden sie immer nur Plätze finden, an denen sie sich vor Gott verstecken, wenn er kommt.

Es reicht deshalb nicht aus, diesem Plural mit einer pluralistischen Identität zu begegnen. Man muss die Differenz zur Gewalt schon austragen, also einen klaren Ort in der prekären Pluralität beziehen. Entsprechend funktioniert eine pluralistische Religionstheologie nicht; sie folgt einer religiösen Utopie wie schon Lessings Nathan.¹⁰ Man kann sich nun fragen, ob nicht einer der Gründe, warum die dynamische Pluralität die christlichen Religionsgemeinschaften bloß zu stellen droht, darin zu suchen ist, dass sie dem Plural, den speziell die jüdische Identität Jesu in ihre Identität einzieht, so lange ausgewichen sind. Dort wird man ja unweigerlich vor jener Gewalt sprachlos, welche der Pluralität mit der Versuchung des religiösen Singulars zu entgehen glaubt.

Dieser Plural verdeckt nicht die Singularität von Gottes Kommen in Jesus; aber die Singularität besteht darin, eben gerade diesen Plural in der eigenen Identität gestalten zu müssen. Christen können sich dabei an jemandem orientieren, der seine ganze Existenz auf das Wieder-Kommen von Christus gesetzt hat.

Gottes Kommen im Plural – die unausweichliche Mission der Christinnen und Christen

Für die religiöse Fähigkeit, sowohl den Plural beim Kommen Gottes zu integrieren wie der Gewalt im Pluralismus zu wehren, gibt es ein prominentes Beispiel: Paulus. Den Korinthern schildert er seine Identität: „Da ich von niemandem abhängig war, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu gewinnen.“ (1 Kor 9,19–22) Was Paulus durch die Juden an Plural vor Gott entdeckt hat (Röm 11), machte ihn auch anderen gegenüber zum Plural fähig. Es wird zu seiner Mission und er betreibt die Ansage des Wiederkommens Christi (1 Thess 4,15) mit prekären Ortswechseln.

Er schießt nämlich nicht auf die Schwächen der anderen, sondern bleibt bei ihren Stärken. Er begegnet denen unter dem Gesetz eben nicht als Gesetzloser, der sie auf die Probleme eines Gesetzes festnagelt. Er begegnet den Schwachen eben nicht als Starker, der sie das Leiden an ihrer Schwäche doppelt spüren lässt. Er begegnet den Juden eben nicht als Christ, der ihnen den eigenen Gottesweg bestreitet. Er begegnet allen mit dem, was sie unter den Menschen und vor Gott auszeichnet. Er macht sich zum Thema ihrer religiösen und humanen Stärken. Er selbst hat die Zumutung dieser Stärken im Plural bitter nötig, um sich angesichts seiner gewaltbereiten Schwächen Gottes Kommen nähern zu können. Dafür steht der Nachsatz seiner Identifizierung: „Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben“ (1 Kor 9,23).

Der Ortswechsel, der für die Christen angesichts von Gottes Kommen fällig ist, benötigt einen öffentlichen Plural in der christlichen Identität und die strikte Verweigerung der Logik des Ressentiments. Mit diesen Eckdaten, die speziell die Juden den christlichen Religionsgemeinschaften zumuten, werden die Christen auch nicht in der Blöße untergehen, welche die Pluralität von heute bei ihnen freilegt. Darin werden sie vielmehr zu jenem Leib Christi befähigt, der mit der Not des Plurals ein religiöser Segen für sie ist. Das ist keine Utopie, sondern ein offenbarer Ort. An ihm können sie Gott im Aufbruch des Religiösen begegnen. Diese zur Pluralität fähige Identität wird von einem Hinweis Jesu auf das Kommen Gottes verschärft. Dazu abschließend:

Die Stunde von Gottes Kommen – ein Widerstand gegen religiöse Selbstgerechtigkeit

Jesus hat eine Position mit religiöser Macht vertreten, das Reich Gottes. Es ist sein Ort für Gottes Kommen. Aber Macht kommt hier aus Ohnmacht und nimmt dieser die Gewalt. Denn es beginnt klein und unscheinbar, aber wächst sich zu einer erlösenden Größe aus. Im Reich-Gottes-Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) sieht das auf den ersten Blick ganz anders aus. Als den törichten Jungfrauen das Öl ausgeht und sie die anderen bitten, ihnen mit Öl auszuhelfen, erhalten sie einen problematischen Rat: „Dann reicht es weder für uns noch für euch; geht doch zu den Händlern und kauft, was ihr braucht.“ (9) Der kluge Rat wird zur Falle, als der Bräutigam kommt: „Während sie noch unterwegs waren, um das Öl zu kaufen, kam der Bräutigam; die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm in den Hochzeitssaal, und die Tür wurde zugeschlossen. Später kamen auch die anderen Jungfrauen und riefen: Herr, Herr, mach uns auf! Er aber antwortete ihnen: Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. Seid also wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde“ (Mt 25,10–13).

Das klingt auf den ersten Blick ziemlich unchristlich; es wird weder geteilt noch sich solidarisiert. Diese klugen Jungfrauen wären eher auf dem Börsenparkett zu vermuten als im Reich Gottes. Geschickt schlagen sie die Konkurrentinnen aus dem Feld. Vielleicht hätte der Bräutigam sie in Hochzeitslaune auch mit verlöschten Lampen eingelassen. Aber so gelangen nur die hinein, die klug genug waren, mit Verspätung beim Kommen Gottes zu rechnen. Diejenigen, die sich auf einen pünktlichen Bräutigam verlassen haben, sind die Dummen. Die Warnung, die ihnen nach- und uns zugerufen wird, klingt wie Hohn. Worauf sollen sie noch warten? Die Tür ist zu.

Das Gleichnis sieht allerdings ganz anders aus, wenn man es auf Selbstgerechtigkeit hin deutet. Die törichten Jungfrauen gleichen religiösen Menschen, die sich ihrer Sache sicher sind: „Der Bräutigam wird schon kommen.“ Sie haben dieses Kommen für sich und ihren Vorteil schon eingeplant; sie werden sich im Glanz von Gottes Kommen sonnen, gerade weil sie nicht daran zweifeln. Wer sich über Ort und Zeit dieses Kommens sicher ist, für den ist Gottes Macht schon spürbar. Jede Rückversicherung wäre defizitärer Glaube.

Dieser Selbstgerechtigkeit widersteht das Gleichnis Jesu. Die klugen Jungfrauen sind nicht nur die besseren Haushälterinnen, sondern haben Zweifel an der sicheren Macht. Sie setzen sich nicht auf Positionen, die schon vor dem Kommen des Bräutigams einzunehmen wären. Wer sich Gottes Kommen sicher glaubt wie die törichten Jungfrauen, wird bald entdecken, dass das Öl der Sicherheit ausgeht, aus dem die religiöse Macht erwächst. Und dann ist es schon zu spät. Man kann nicht Öl nachfüllen, wenn Gott kommt. Wenn man glaubt, auf der sicheren Seite zu stehen, dann steht man nicht in einer Erwartung des Kommens Gottes. Dann findet man sich am Ende unter den törichten Jungfrauen wieder. Unsicherheit ist dagegen ein erlösender Faktor, weil sie von jeder Religion der Macht erlöst, die für die eigene Sicherheit auch zur Gewalt bereit ist. Wer auf einen befreienden

Exodus beim Kommen Gottes hofft, darf dem Exil eines Nicht-Wissens um die Stunde dieses Kommens nicht ausweichen.

Dieses Nicht-Wissen bedeutet nicht Unwissen, sondern setzt eine Differenz, um vor selbstgerechtem Gebrauch religiöser Macht bewahrt zu werden. Dieses Nicht-Wissen prägt entscheidende Orte von Gottes Kommen: bei der Offenbarung im brennenden Dornbusch, die nicht voraussagt, wie Gott da sein wird; beim Damaskuserlebnis des Paulus, der jenen Christus nicht sieht, der ihn zur Umkehr bringt; bei der Verkündigung Marias, als nicht preis gegeben wird, wie die Schwangerschaft körperlich erzeugt wird; beim leeren Grab, das kein Bild der Auferstehung freigibt. Das Nicht-Wissen um den Termin von Gottes Kommen hat nichts Utopisches. Es ist eine Heterotopie, ein Anders-Ort, der die religiöse Selbstgerechtigkeit entlarvt und überschreitet. An solchen Anders-Orten kann die Rede von Gott getrost und hoffnungsvoll von dem öffentlichen Gott Gebrauch machen, der kommt.

⁷ Sokrates stellt die Frage dem Alkibiades, als der zu erkennen gibt, dass er nach der politischen Führungsposition seiner Heimatstadt strebt. Vgl. Platon: Alkibiades I, 127e, in: ders.: Werke, Bd. 1. Darmstadt 1990, 607.

⁹ Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. München/Berlin 1999, 272.

¹⁰ Zum pluralistischen Ansatz der Theologie der Religionen vgl. John Hick: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München 1996.

Anmerkungen:

¹ Aus einer Vortragsreihe bei den Salzburger Hochschulwochen 2006 „Gott im Kommen“.

² Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, hg. u. komm. v. E. Trunz. München, 10. Aufl. 1976, 109f.

³ Vgl. José Casanova: Public religions in the modern world. Chicago, 1994.

⁴ Vgl. den Dialog Carlo Maria Martini/Umberto Eco: Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorw. von Franz König. München: 3. Aufl., 2003.

⁵ Vgl. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005: Milieuhandbuch. Heidelberg/ München, 2005.

⁶ Vgl. Gregor Maria Hoff: Die prekäre Identität des Christlichen. Paderborn 2001.

⁷ Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. 15. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt 2003, bes. 69, sowie ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. II. Frankfurt 2002, 300–331.

Literaturdienst

Johanna Domek (Hg.): Im entscheidenden Augenblick. Glaubenserfahrung eines Priesters. Bonifatius-Verlag, Paderborn 2006, 115 S.; 9,90 €.

Ein Priester, der seinen Namen verbirgt und dennoch gelesen werden will. Eine Ordensfrau, mit Namen kenntlich, die diesem scheuen Begehren unter die Arme greift, Hebammendienste verrichtet, damit das kleine Buch zur Welt kommen kann; die dies auch noch einfühlsam und mit dem Augenwink versieht, dass es andere Zeiten in der Kirche gegeben habe, wo Ordensfrauen ihrerseits unter dem Schutz eines priesterlichen Namens ihre geistlichen Erfahrungen zum Ausdruck brachten.

All* dies könnte Anlass sein für findige Journaille und zotiges Spekulieren über das Wer, Warum, Weshalb, Wieso (?) dieses Verfahrens!

Wäre da nicht der große, ja unbedingte Ernst dieser Miszellen, Gedichtanklänge, verdichteter Gebete, mystisch durchdrungener Sprachsperrn, die oftmals zwischen den Zeilen das je Größere und je Kleinere hinter und vor dem errungenen Wort errahnen lassen.

Das knappe Buch, das jeder beschrifteten Seite eine leere gegenüberstellt, ist eine große Kleinigkeit.

„Hervorperlen
lässt Du aus meinem Innern
die Worte die ich schreibe
erst viel später
werd ich inne
wer da spricht
Du in mir
und ich in Dir
und doch ganz Du
und doch ganz ich –
wie geronnene Tränen
wenn sie die Sonne trifft
funkeln wie ein Diamant.“ (51)

Wie sollte ganz neu sein, was dieser Priester findet, sucht, erringt, erleidet, jauchzend empfängt, abstößt, wieder findet, womit er verschmilzt, was er schmerzkalt verliert, was ihn immer wieder neu aufsucht, gesichtslos, durchglühend, erotisch und im kenntlich entzogenen Gesicht den Namen, die Gestalt und die Person Jesus Christus finden lässt?

Wenn dieses Buch scheu und diskret ist in seiner namentlichen Verbergung, dann braucht es dies sicher nicht zu sein, weil die Sprache für einen Priester vermeintlich zu anstößig wirkt.

Hier atmet Traditionstradierung der geistlich-mystischen Jahrtausende von Bibel und Kirche, von den Psalmen und Hiob zum Hohen Lied über die „Confessio“ des Augustin, die Minnemystik des

Mittelalters geistlicher Frauen und Männer, die ekstatische Erfahrung der Teresa von Avila, wie Bernini sie zur Darstellung brachte, in die dunkle Nacht des Johannes vom Kreuz, in die Helle des „Gott suchen und finden in allem“ des Ignatius von Loyola, bis zu den, einem Eiswein ähnlichen, Konzentraten des Dag Hammarskjöld.

Wie tröstlich und wahr der Zweifel, wie berauscht die Existenzzerfahrung, wenn Gott zärtlich unabweisbar ins Leben einfällt, wie erschüttert der vermeintlich sichere Boden des Glaubens und zugleich wie unerschüttert das Nicht-lassen-können von DEM, der ihn, mich, jede und jeden liebend nie loslässt.

Und darin, ganz leise und eindringlich, wie rückgebunden an ein starkes Aderband: der objektive Glaube der Kirche.

So biografisch verortet, so mystisch durchdrungen frei, so hadernd und preisend, auf den Kopf gestellt mit dem Himmel als Abgrund unter sich – dieses Buch verlässt an keiner Stelle das größere Geheimnis der Kirche, aus dem wir leben.

Das gibt wieder Sprache in vielerlei geistlicher Depression heute; das ermutigt junge Menschen zu ähnlichem Weg, denn es zeigt, im Aderlass priesterlicher Existenz, das verrückt-schöne der Nachfolge der Torheit des Kreuzes als das je größere, je unfasslichere Geheimnis des Liebens.

Vielleicht sollte es ja darob diskret bleiben, den Namen verdecken – um Mut zu wecken, als Subjekt artikuliert, im Subjektiven nicht stecken zu bleiben, um mehr und mehr „zusammenzuwachsen mit Dir/ auf immer“ (69).

Dieses DU, an das die Worte immer und immer wieder ausgespart und sehnsuchtsvoll sich heranatmen, bis sie spüren, dass sie aus dem Atem dieses DU kommen, heilignüchtern geheimnisvoll und konkret wie der tiefere Blick auf einen alten Weg bei Birresborn in der Eifel, dieses DU, das Namen gibt und Namen ist und Jesus heißt, dem eine eigene Litanei „Christkönig“ (19) gewidmet ist – dieses DU, das Herz der Welt, bleibt nicht im Zwiegespräch stecken, es reißt sich auf, es reißt den in der Folge auf, zur uneingeschränkten Solidarität mit den Deklassierten dieser Erde, der Geschichte, jeden Äons.

„Das ist mein ganzer Stolz,
dass Du der Gott
der Armen und Verkannten bist,
der Gequälten und Geschundenen,
der Leidenden und Übersehenen,
der Versager und Gescheiterten.
Da leuchtet diese Welt,
als wär sie schon vollendet.“ (81)

Endlich ein geistliches Buch, das nicht der Schreibtschmache entsprungen ist, wie so manche, die Jahr für Jahr in Serie produziert werden; endlich ein, vermutlich aus vielen Jahren erfahrenes, wohl auch kniend durchbetetes Glaubensbrevier, das dem zu betenden Brevier der Kirche gut zugesellt werden kann. *Markus Roentgen*

Josef Wohlmuth: *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart.* Schönigh Verlag, Paderborn 2005. 259 S.; 34,90 €.

Im Jahr 1960 haben die beiden prägenden Theologen der Nachkriegszeit, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, grundlegende Texte zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen vorgelegt, die weit über den katholischen Raum hinaus als wegweisend aufgenommen wurden. Seitdem boten katholische und evangelische Theologen Gesamtentwürfe der Eschatologie; Autoren wie Breuning, Greshake, Kehl, Marquardt, Moltmann, Nocke, Sauter und Vorgrimler sind hier zu nennen. Was kann nun noch Neues zu diesem theologischen Traktat gesagt werden, außer es würden die philosophischen Grundlagen neu bedacht? Dies tut (ohne das prononcierter Weise zu beanspruchen) J. Wohlmuth im vorliegenden Band, bezieht er doch Grundlagen in das Nachdenken über Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Endlichkeit ein, die bisher nicht berücksichtigt wurden. Es handelt sich um das jüdische philosophische (also nicht-rabbinische) Denken des 20. Jahrhunderts, namentlich von Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, dem Wohlmuth bereits in den vergangenen Jahren eine Reihe von Studien gewidmet hat. Bezeichnender Weise gelingt es dem Vf. auf diesem Weg, dem leitenden Motiv neutestamentlicher Eschatologie nahe zu kommen. Gemeint ist das Motiv der Verwandlung aus dem Auferstehungskapitel des ersten paulinischen Korintherbriefes. Gerade der betont philosophische Zugang zur Eschatologie ist im Stande, die biblischen Anfänge einzuholen. Er kann darüber hinaus Anschluss gewinnen an die traditionellen Artikel katholischer Eschatologie, die dem Neu-Übersetzer der Ökumenischen Konzilien bestens vertraut sind.

Vier Hauptteile bietet das Werk: Nach einer Hinführung (I) und einer Überlegung zum Verhältnis von Eschaton und Zeit (II) bietet Verfasser auf 70 Seiten seine Unterscheidung der Dimensionen der Eschatologie: Eschato-Ästhetik, Eschato-Logik, Eschato-Praxis (III). Es folgt die Darstellung der klassischen Einzelthemen auf insgesamt 90 Seiten in fünf Kapiteln: (Sterben und Tod, Neuere Theologien des Todes, Die Gabe der Verwandlung Darstellung der Debatte um Greshakes und Lohfinks Vorschlag einer Auferstehung im Tod), Auf dem Weg zur Seligkeit (Gericht, Fegfeuer, Himmel, Hölle), Hoffnung auf Vollendung (IV). Entscheidend für das Selbstverständnis irdischer Existenz wie für die Auslegung der eschatologischen Botschaft des Christentums ist das Zeitverständnis. Hier liefert Levinas in Absetzung von M. Heidegger, dessen Zeitanalyse für evangelische und katholische Eschatologie nach dem 2. Weltkrieg maßgeblich war, das entscheidende Stichwort: Menschen sind Gäste auf Erden, und nur wenn sie dieser Existenzbestimmung in Welt-Anschauung und Lebens-Praxis folgen, können sie zur

Menschlichkeit zurückkehren. Gastlichkeit als Existenzbestimmung und Ethik geht jedem Anspruchs- und Besitzverhältnis voraus! Der Andere tritt als „mein“ Gast in den Mittelpunkt meines Denkens und Handelns. Haben und Geben vertauschen ihre Rangordnung. Die Endlichkeit kommt mir nicht mehr zuerst durch die Vergänglichkeit des Ich, sondern des Du schmerzlich zum Bewusstsein. Und in der Lebensgestaltung meiner Existenz als Gabe für den anderen kann die Vergänglichkeit in den Hintergrund und damit die Möglichkeit der Unendlichkeit und die Sehnsucht danach in den Vordergrund treten. Nach Levinas führt Verantwortung über die Endlichkeit hinaus und lässt Menschen teilhaben an der Freiheit des Schöpfers (61ff).

Ein paar Verdeutlichungen zu den Dimensionen der Eschatologie: Die *Eschato-Ästhetik* befasst sich mit den ästhetischen Mitteln, durch die sich die eschatologische Botschaft ausdrücken lässt. Sie fragt nach Bildern und Metaphern, ihren Grenzen und ihrer Notwendigkeit. Sie weiß die „Metaphorik radikaler Verwandlung“ (87) bei Paulus zu würdigen und betont die notwendige poetische Dimension der Eschatologie (95). Vor allem jedoch erkennt sie die ästhetische Kraft der Liturgie (z. B. 99–102). Die Eschato-Logik nimmt die Frage nach der Wahrheit eschatologischer Aussagen auf, die spätestens seit Immanuel Kant die Diskussion in der westlichen Philosophie beschäftigt. Kann nach der Zeit, die für das Individuum im Tod endet, eine fortlaufende oder neue Zeit vernünftigerweise gedacht werden? Reicht es als philosophischer Bezug theologischer Aussagen aus, das Endgericht als praktisches Postulat um der Gerechtigkeit willen zu bewahren, wie Kant es tut? Und wäre es die einzige Alternative dazu, die Vollendung Jesu Christi anthropologisch auf die Vollendungshoffnung für die Menschheit und den einzelnen Menschen ausziehen? Aber würde die Theologie damit dem schmerzlichen Noch-Nicht der Vollendung gerecht? Würde sie nicht stattdessen die Unheilserfahrung in der Geschichte verharmlosen? Was bleibt schließlich übrig, als die Eschato-Logik der Hoffnung an den Gott des Lebens zu binden, der sich im Kommen seiner Herrschaft als der erweisen wird, als der er sich im Bund mit Israel offenbart hat? Diese Hoffnung aber realisieren die Hoffenden in ihrer Bitte an den Heil verheißenden Gott (W. Benjamin), in ihrer Memoria-Feier der Liturgie (F. Rosenzweig) wie schließlich in ihrer Praxis von Gabe und Gastlichkeit (E. Levinas). Die Eschato-Praxis erhält somit – dem Gewicht der Ethik in der Philosophie E. Levinas folgend – bei Wohlmuth den stärksten Akzent in der Reihe von Ästhetik, Logik und Praxis, was nicht zuletzt durch die Autorität eines biblischen Textes wie Mt. 25 unterstrichen wird und sich u. a. in der eschatologischen Dimension der Kirche als Sakrament der Hoffnung auf das Reich Gottes konkretisiert.

Auf dieser systematischen Grundlage bauen die Einzelaussagen der Eschatologie auf, so über das Todesverständnis, das Leib-Seele-Verhältnis, die Fragen nach der Auferstehung im Tod, der Realität ewiger Verdamm-

nis oder der Wiederherstellung von allem. Bei allen eschatologischen Einzelthemen geht es nicht einfach um eine Tatsachenlehre, sondern darum zu erkennen, welcher Logik diese Lehren folgen, welche Ästhetik ihnen zu Grunde liegt und welcher Stellenwert ihnen in einer eschato-praktischen Verkündigung zukommen kann.

Wohlmuth hat aus intensivem Gespräch mit jüdischen Denkern eine katholische Eschatologie vorgelegt. Er verlangt seinen Lesern einige Konzentration ab, die sich lohnt; denn im Lesen seines Werkes ist zu lernen, dass eine christliche Hoffnungs-Lehre auf der Höhe unserer Zeit möglich ist, Trost erfahren lässt und Impulse zu einer guten Lebenspraxis gibt.

Josef Herberg

Thomas Klie (Hg.): Valentin, Halloween & Co. Zivilreligiöse Feste in der Gemeindepraxis. Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2006. 250 Seiten, 16,80 €.

„Valentin, Halloween & Co.“ – unter diesem griffigen Titel hat Thomas Klie, evangelischer Professor für Praktische Theologie in Rostock, eine wichtige Essaysammlung über zivilreligiöse Feste und ihre Bedeutung für die Gemeindepraxis herausgegeben. Zehn evangelische praktische Theologen und Religionspädagogen nehmen die neuen Einträge im zivilreligiösen Festkalender wahr. Die klassischen Feste des Kirchenjahres erhalten in ritualproduktiver Zeit Konkurrenz. Neben die traditionellen Feiern treten neue Situationen; sie drücken sich aus in neuen Feierformen und Bedürfnissen nach Deutungshilfen. Die Anziehungskraft neuer Feiern und Projekte bewirkt in der neuzeitlichen Christentumspraxis eine Art „Zeitverschiebung“ im Kirchenjahr. „Wir leben in einer ambivalenten Situation: Auf der einen Seite verschleifen sich die traditionellen Jahresrhythmen, vervielfältigen und überlagern sich. Zeitmuster individualisieren sich. Auf der anderen Seite wächst die Einsicht, dass gelebte Zeit angewiesen ist auf kollektive fest- und alltagszeitliche Rhythmen, die einen gemeinsamen Zeithorizont prägen“ (Kristian Fechtner, 225).

Woher kommen diese neuen Feste? Wie, seit wann und warum werden sie gefeiert? Diesen Fragen gehen die Autoren nach. Dass es sie in der Erlebniskultur gibt, ist Ausdruck einer Festästhetik, die nicht etwas feiert, sondern die Feste feiert, wie sie fallen. Unbestimmtheit und Unschärfe dieser neuen Feste ist Programm. Sie haben sich inzwischen überregional im modernen Brauchtskalendarer und im Gemeindeleben fest etabliert: Lebenswend-Feiern, Segensrituale, Muttertagsgottesdienste, Schützenzelt- und Himmelfahrtsgottesdienste „im Grünen“ – also im Naturraum – werden zunehmend von Predigern und Liturgiekreisen berücksichtigt. Es sind Feste auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen drinnen und draußen, die dem Orientierungsbedürfnis des „spätmodernen“ Menschen entgegenkommen.

Kirche ist „bei Gelegenheit“, „von Fall zu Fall“ gefragt, deutend das Wort zu ergreifen und den Kasus geistlich aufzunehmen. Es ergeben sich unerwartete Berührungspunkte. So haben einige der vorgestellten Feste einen genuin christlichen Hintergrund: Valentinstag und Karneval. Vorgestellt werden auch säkulare Feste (wie der 1. Mai oder der Muttertag); ebenso gelungen ist die Annäherung an die Passageriten „Einschulung“ und „Jahreswechsel“, an das Schützenfest oder die Kirmes (in ihrer Nähe zum Pfingstfest), an das „zauberhafte“ lange Fest der „Weihnachtsmärkte“, das einen festen Platz an der Grenze zur „Heiligabendreligiosität“, zur Weihnachtsfrömmigkeit hat. Der Verdrängungswettbewerb und der Prozess der Umcodierung, dem die Feste Christi Himmelfahrt durch den „Vatertag“ und der Reformationstag bzw. Allerheiligen durch das ambivalente Halloween-Event ausgesetzt sind, wird kritisch reflektiert.

Sollen die Kirchen dem Sog des Neuen widerstehen oder sich für die „Entgegnung durch Entgegenkommen“ entscheiden, also nach Anknüpfungspunkten und Gesprächsansätzen suchen? Viele der neuen Feiern tragen das Christliche oder das Religiöse „nur im Untertitel“. Und zu fragen ist darum: Wer sind die eigentlichen „Götter“ mancher neuer Feste? Aber auch: Welche anthropologischen Grunderfahrungen (Kontingenz, Widerfahrnis der Liebe, Anerkennung der Einzigartigkeit eines Menschen, Naturerwachen) und gesellschaftlichen Bedürfnisse werden in ihnen aufgegriffen? Gibt der religiöse Kern der säkularen Feste einen gottesdienstlichen Anlass? Ein vorschneller „Unvereinbarungsbeschluss“ ließe die Kirche Anschluss verlieren in der modernen Lebens- und Feiertagswelt. Man schlosse die Kirchenportale vor ihnen und überließe die zivilreligiösen Feste der totalen Kommerzialisierung, der oberflächlichen Banalisierung oder dem bloßen Klamauk.

Die Essays beleuchten unvoreingenommen, doch kritisch, differenzbewusst und sehr informativ die Entstehung, die Karriere, auch die Ambivalenz der neuen Festiviale (so durch den systematischen Eingangssessay des Herausgebers), konkretisieren durch exemplarische Szenen, bieten Material für thematisch gebundene Gemeindeskulturpädagogik und Erwachsenenbildung, Literaturhinweise und Vorschläge zu Predigt (z. B. eine exemplarische Schützenpredigt) und Gottesdienstgestaltung.

Das sehr empfehlenswerte Buch protestantischer Autoren gibt wichtige Deutungshilfen zu Festphänomenen, die stark in den Alltag hineinwirken und das Zeitbewusstsein unserer Gemeinden mitprägen. Denn „auch im säkularen Fest wird zeichenhaft etwas von der Fülle des Lebens sichtbar, die über das, was ist, hinausreicht“ (Kristian Fechtner, 244). *Kurt Josef Wecker*

Unter uns

Auf ein Wort

Durch die Anbetung des Herrn bekommen wir ein Gegengewicht zu unserem Alltag und zugleich ein Fundament für unser Leben. In den Aufgaben des Tages gibt es so viel, was sich in den Mittelpunkt drängt, und nicht selten stellen wir uns selbst in den Mittelpunkt. Die Anbetung Gottes führt zu einer richtigen Gewichtung von allem. In der Anbetung steht Gott im Mittelpunkt und sie führt zum Eigentlichen, woraus sich unser Alltag gestaltet. Deshalb ist die Anbetung nicht allein ein Gegengewicht, sondern auch Fundament. Wer sein Herz an irdische Dinge hängt, wer nur seinen Ruhm und seine Ehre sucht, verklavt sich selbst. Aber die Anbetung und echte Verehrung Gottes schenkt uns eine innere Freiheit und erweitert unser Herz und ermöglicht einen gelassenen Umgang mit den Menschen und Gütern dieser Welt. In der Anbetung Gottes, in der Gegenwart Gottes, werden wir immer wieder neu unseren Auftrag erkennen und neu zum Handeln angeregt.

George Augustin

In: Leben aus der Kraft der Versöhnung,
FS Weihbischof Johannes Kreidler
2006, 135

Guter Rat

Eine Frau suchte den Kaplan auf, um mit ihm über die kranke Schwägerin zu sprechen und zu beraten. Dabei kam man auch auf die Tochter der kranken Frau zu sprechen, die beim Kaplan in der Schule Religionsunterricht hatte.

So nebenbei fragte der Kaplan die Besucherin: „Haben Sie auch Kinder?“

„Nein“, antwortete diese, „wir sind nun neun Jahre verheiratet, doch bislang konnten wir

keine Kinder bekommen. Doch der Arzt sagt, es sei alles in Ordnung.“

Der Kaplan diagnostizierte diesen Fall als einen Fall wie den der Kaiserin Maria Theresia, die zunächst auch keine Kinder bekam, dann aber nach Beratung mit ihrem Arzt viele Kinder gebar.

Der Kaplan besprach also die Angelegenheit mit der Frau und ließ sie dann ziehen. – Nach einem Jahr meldete die Frau Zwillinge zur Taufe an.

„Priester sollten heiraten, damit sie Eheleute besser verstehen und beraten können“, lässt der Kaplan seither nicht mehr gelten.

Ein emeritierter Pfarrer

Totenwache

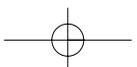
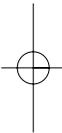
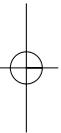
Im ehemaligen Ostpreußen war es, genauer gesagt, im damals evangelischen Masuren. Die Verstorbenen wurden bis zur Beerdigung im Hause aufgebahrt, natürlich im ungeheizten Zimmer. Und das konnte im Winter schon recht kalt werden.

Die Nachbarn und Verwandten kamen am Abend zur Totenwachen. Man betete und sang Lieder, alles natürlich sehr gedämpft, wie es sich bei einer Totenwache geziemt. Der Kälte wegen kreiste dann die Schnapsflasche. Bald zeigte der Alkohol seine Wirkung. Die Gebete und Lieder wurden lauter und einer hatte sogar eine Ziehharmonika dabei und begleitete die Lieder.

Dem evangelischen Pfarrer war zu Ohren gekommen, man hätte sogar getanzt. „Das geht aber nicht!“

Ein Beteiligter hat sich dann hören lassen und in seinem masurisch gesagt: „Na ja, erst ging ja auch nicht, aber als wir dem Sarch hochkant in der Ecke stehen hatten, da ging!“

Johannes Kraemer, Bergheim



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