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

Mai 5/2007

Aus dem Inhalt

Johannes G. Gerhartz SJ Ja, Herr, ich glaube, dass du der Messias bist	129
Klaus Pfeffer Vom Mut, alten Schätzen zu trauen	131
Gerd Neuhaus Kann denn Erbe Sünde sein?	139
Rainer Schulte Ortsuche	146
Klaus Gerhards Auszug als Aufbruch	148
Manfred Glombik Zehn Jahre Sozialwort der Kirchen	154
Thomas Kroll „Das Essen kocht uns“ Filmtipp: „How to cook your life“	157
Literaturdienst: Friedhelm Mennekes: Gerhard Trieb Reinhard Körner OCD: Unterwegs mit dir, Jesus	158

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Prof. Dr. Johannes G. Gerhartz SJ, Studienhaus St. Lambert, Graf-Blankard-Str. 12-22, 53501 Grafschaft-Lantershofen | Pfarrer Klaus Pfeffer, Jugendhaus St. Altfrid, Charlottenhofstr. 61, 45219 Essen | Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Burgstr. 53 C, 45289 Essen | Rainer Schulte, Generalvikariat, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Klaus Gerhards, Bischöfliches Generalvikariat, Zwölfling 16, 45127 Essen | Manfred Glombik, TosmARBlick 35, 31141 Hildesheim | Dr. Thomas Kroll, Holsteinische Str. 21, 10717 Berlin

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 Beiträge 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

Ja, Herr, ich glaube, dass du der Messias bist

Jesus begegnen – Jesus bekennen: Begegnungen mit Jesus können zum Bekenntnis zu ihm führen. So beim „ungläubigen Thomas“, der überzeugt werden will. Er begegnet Jesus, dem Auferstandenen, wird von ihm überzeugt und bekennt: *Mein Herr und Mein Gott* (Joh 20,28). Schauen wir auf eine andere Begegnung mit Jesus, die zum Bekenntnis für ihn wird, zum Zeugnis des Glaubens an ihn. Es ist die Begegnung Jesu mit dieser Frau Marta aus Betanien, der Schwester der Maria und des Lazarus, dieser Geschwister, die in Freundschaft Jesu verbunden sind (Joh 11,17-29).

Diese Begegnung zwischen Jesus und dieser Frau Marta macht deutlich, was glauben an Jesus besagt, welchen Reichtum der Verbundenheit mit Jesus der Glaube beinhaltet. Diese Begegnung wird so zu einem Lehrstück des christlichen Glaubens in seiner Fülle. Wir können das an fünf Worten dieses Evangeliums-Berichtes sehen:

- *Als Marta hörte, dass Jesus komme, ging sie ihm entgegen* (20): Sie geht dem entgegen, der ihr entgegenkommt; sie geht auf den zu, der auf sie zukommt! Glaube an Jesus ist zuerst einmal ein Tun: ihm entgegengehen, ihm sich bereiten, sich öffnen, *ihn aufnehmen* (Joh 1,12), der uns in Jesus Christus immer schon entgegenkommt, für uns bereit ist, uns aufnimmt. Augustinus ist überzeugt: „Ich würde dich nicht suchen, wenn du mich nicht schon – immer gesucht und – gefunden hättest!
- *Herr, wärest du hier gewesen, dann wäre mein Bruder nicht gestorben* (21). Glaube ist Vertrauen: Mit dir, Herr, ist alles gut. Es ist das Vertrauen, das Marta aus dem Psalm

23 kennt: *Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil, denn du bist bei mir*. Doch das Starke an diesem Glauben der Marta: Ihr Vertrauen ist nicht nur ein Irrealis: Wärest du doch ..., dann wäre nicht ... Nein, Martas Vertrauen auf Jesus ist bleibend und stark: *Aber auch jetzt weiß ich: Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben* (22). Ein erstaunliches Vertrauen aus dem Glauben an Jesus! Woher hat sie diesen starken Glauben? Aus ihrer Erfahrung mit Jesus? Aus ihrer Vertrautheit mit dem Freund der Familie, die innere Kenntnis schenkt? Denn es ist ja bemerkenswert, dass ihre Schwester Maria genauso denkt und spricht (32).

Das lässt mich fragen: Stehe ich so zu Jesus? In so glaubensstarkem Vertrauen? Und beachten wir wohl die Wirkung dieses Vertrauens: Es befreit Jesus dazu, das zu bewirken, was er ist und was er will, das Leben: *Dein Bruder wird auferstehen!* (23). Oft genug schildern das die Evangelien: Der Glaube des Menschen ermöglicht es Jesus, dem Anderen Gutes zu tun: *Dein Glaube hat dir geholfen. Im gleichen Augenblick konnte er wieder sehen* (Mk 10,52). So auch hier der Glaube der Marta, ihr Vertrauen auf die Kraft Jesu: *Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben*.

- *Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag* (24): Glauben als Für-wahr-Halten, als Überzeugt-Sein. Auch hier: eine glaubensstarke Frau, gerade angesichts der Nähe des Todes ihres Bruders, den sie erleben musste. Solcher Glaube an die Auferstehung war im damaligen Judentum durchaus nicht selbstver-

ständig. Sie aber glaubt: *Ich weiß, er wird auferstehen*. Jesus sucht solchen Glauben. Es ist wohl ihres Glaubens wegen, dass es ausdrücklich heißt: *Jesus liebte Marta, ihre Schwester und Lazarus* (5), diese gläubigen und ihm vertrauten, eigentlich schon „christlichen“ Geschwister.

- *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben... Glaubst du das? Ja, Herr; ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes* (25-27). Jesus korrigiert oder ergänzt das Glaubensverständnis der Marta: Glaube ist wesentlich persönliche Beziehung zu ihm! Christlicher Glaube ist zutiefst nicht „Ich glaube an etwas“, an die Auferstehung, als wäre es ein von Jesus unabhängiges Faktum; nein, christlicher Glaube ist zuerst und zutiefst „Ich glaube an dich“, der du von dir sagen kannst und sagst: *Ich bin die Auferstehung und das Leben*, ich bin deine Auferstehung, dein Leben? Das macht Jesus Marta klar, das erwartet er von ihr: *Glaubst du das?* Und Marta rettet sich gleichsam zu ihm, rettet sich in ihrer Not der Unbegreiflichkeit in den vertrauenden Glauben an ihn: *Ja, Herr; ich glaube – dir und deinem Wort, ich glaube an dich: Du bist der Messias*. Eine erstaunliche Frau! Wie Petrus (Mt 16,16) sagt sie das messianische Bekenntnis: *Du bist der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt kommen soll*.
- *Marta rief ihre Schwester Maria und sagte zu ihr: Der Meister ist da und lässt dich rufen* (28): Glaube ist teilen und mitteilen. Glaube ist zum Herrn rufen, ist helfen, ihm, Jesus, entgegengehen und begegnen, der da ist, uns schon immer entgegenkommt.

Die Begegnung Jesu mit Marta zeigt uns, was Glaube ist – an Jesus Christus glauben.

Liebe Leserinnen und Leser,

Liturgie will Menschen bewegen, verwandeln, indem sie mit Gott heilvoll in Berührung bringt. Wo es um solch Zentrales geht, kann das Nachdenken nicht erlahmen. *Sacramentum caritatis* ist die jüngste Frucht solchen Nachdenkens. Aber auch junge Menschen gehören zu diesem Prozess des Nachsinnens. In wertschätzender Weise stellt ihre Gedanken **Pfarrer Klaus Pfeffer** vor, Leiter der Jugendbildungsstätte St. Altfrid in Essen.

Dem schwierigen, und doch bleibend aktuellen und brisanten Thema Erbsünde widmet sich der Bochumer Fundamentaltheologe und Gymnasiallehrer **Prof. Dr. Gerd Neuhaus**, der über Einblicke in die Biologie wie auch in gesellschaftliches Denken das Verhältnis von Natur und Freiheit sowie unsere Erlösungsbedürftigkeit anschaulich werden lässt.

PR Rainer Schulte, Ausbildungsleiter für Gemeinde- und Pastoralreferent(innen) im Generalvikariat des Erzbistums Köln, präsentiert mit differenzierend-kritischem Blick eine neue Studie über die Berufsgruppe der Pastoralreferent(innen).

Klaus Gerhards, Berater in Gemeindebildungsprozessen, weist anhand einiger Beispiele aus dem Bistum Essen Kirchenschließung nicht als auswegloses Geschehnis, sondern als einen Perspektiven eröffnenden Einschnitt auf.

Manfred Glombik, früher Personaldezernent der Fachhochschule Hildesheim, ruft zum zehnjährigen Jubiläum das Sozialwort der Kirchen als nach wie vor aktuelles und zu wenig wahrgenommenes Dokument in Erinnerung, über das in kirchlichen Gremien zu sprechen immer noch lohnt.

Dr. Thomas Kroll, seit diesem Jahr als Pastoralreferent zuständig für die Cityseelsorge in Bremen, stellt wieder einmal einen Religion von überraschender Seite ins Spiel bringenden Film vor: Es geht ums Kochen.

So schließt das Fest quasi mit einem kulinarischen Maiengruß, dem ich mich gerne anschließe

Ihr



Gunther Fleischer

Vom Mut, alten Schätzen zu trauen

Liturgie und junge Menschen

1. Junge Leute „träumen“ Liturgie

„Nicht so heilig“ soll der Gottesdienst sein, wenn er nach den Wünschen von Jugendlichen gefeiert würde, denen die Liturgie der katholischen Kirche nicht völlig gleichgültig ist. Es sind Messdienerinnen und Messdiener, die sich bei einem Treffen auf Diözesanebene über ihre Träume einer Liturgie der Zukunft austauschen. Ihre Formulierungen sind interessant: „Nicht so heilig“ – dazu passen die Wünsche nach „flotteren Liedern“, und im Gegenzug die Ablehnung von „strengen“ oder gar „militärischen“ Feierformen.

„Heilig“ – das steht bei diesen Jugendlichen für „vorkonziliarischen Katechismus“ und „lateinische Inhalte“, für abgehobene, lebensfremde Sprache, unverständliche Gestik und Symbolik. Stattdessen soll es „offener“ und „lockerer“ zugehen, in einer verständlichen Sprache, die auch auf aktuelle Themen Bezug nimmt.

Wer nun meint, die junge Generation wolle die Liturgie völlig revolutionieren, täuscht sich: Die gleichen Jugendlichen fordern auch „mehr Weihrauch“, kombiniert mit „special-effects durch Licht und Laser“. Sie wünschen sich „Formations-Verbeugungen“, „Lichtumzüge“ zum Evangelium, schönere Gewänder. Sie wollen auch den Raum der Liturgie gestalten wissen – mit besonderem Licht, passender Dekoration, Farbigkeit und besseren Sitzgelegenheiten. Der Altar soll im Zentrum der Gemeinde stehen, die Gemeindemitglieder will man stärker einbezogen und beteiligt wissen. Die Musik soll zwar durchaus anders und moderner sein, aber die Orgel darf nicht fehlen und schon gar nicht durch platte Rockmusik einfach ersetzt werden. Auch die

Bibeltexte wünscht man sich von der Sprache her „ein bisschen“ anders, aber – und das wird deutlich unterstrichen – „nicht im Inhalt verändert“. Mitgestaltung ist gewünscht, aber nicht in Form von „peinlichen Schauspielstücken“ – eher wollen sich die jungen Christen authentisch äußern dürfen, auch zu dem, was der Priester predigt.

Kurzum: Es ist sehr differenziert, was diese Jugendlichen zur Liturgie zum Ausdruck bringen. Zwischen den Zeilen wird deutlich, wie viel sie intuitiv verstanden haben von dem, was Liturgie ist: Einerseits eine Sache, die viel Raum zur Gestaltung lässt und in der sich Menschen mit ihrem Leben wieder finden müssen. Andererseits aber auch eine Sache, deren tiefer Kern auf etwas Vorgegebenem beruht und deshalb nicht grenzenloser Beliebigkeit ausgesetzt werden darf. Diesen Jugendlichen ist das sehr bewusst.

Ihre Äußerungen sind aufschlussreich, weil sie eine Spannung zwischen zwei Welten zum Ausdruck bringen: Auf der einen Seite die aktuelle „irdische“ Welt der Menschen, auf der anderen Seite die „himmlische“ Welt Gottes. Diese zwei Welten treffen in der Liturgie aufeinander – und es gilt, die angemessene Balance zu finden zwischen der jeweils aktuellen, situativen Welt der Liturgie feiernden Menschen und der übergeordneten und gewissermaßen „vorgegebenen“ Welt des überlieferten Glaubens. Wo diese Balance nicht gegeben ist, wird Liturgie entweder zu einem „peinlichen Schauspielstück“ oder aber zu einem „heiligen“, abgehobenen und lebensfernen Spiel. Das Nachdenken über Liturgie – und keineswegs nur in Bezug auf junge Menschen – hat also beides im Blick zu behalten: Die je aktuellen Lebenssituationen und die göttliche Wirklichkeit, zu der die christliche Liturgie eine Beziehung eröffnen will.

2. Vom fehlenden „Feuer“ in der Liturgie

„Komm, Heiliger Geist, entzünde in uns das Feuer deiner Liebe...“ – mit diesem Satz entzündete in meiner Studienzeit der Studenten-

pfarrer jeden Gottesdienst, den er feierte. Mir ist dieser „Ritus“ sehr in Erinnerung geblieben, denn er macht darauf aufmerksam, was von jedem Gottesdienst ausgehen soll: ein „Feuer“, etwas Lebendiges, Begeisterndes, Kraftvolles und Bewegendes.

Die Realität sieht anders aus: Begeisternd und bewegend sind unsere Gottesdienste nur für eher wenige Menschen; die meisten vermuten schon längst kein Feuer mehr in dem, was Christen Woche für Woche vollziehen: In den Bänken verstreut sitzende Besucher, die wenig Begeisterung ausstrahlen; schleppende Gesänge aus vergangenen Zeiten; Zelebranten, die aufgrund der Vielzahl an Gottesdiensten eher routiniert ihr Ritual vollziehen; Predigtworte, die meist abgestandene Worthälsen wiederholen.

In der Jugendliturgie werden daher Anleihen in der Lebenswelt der Jugend riskiert, um dem Gottesdienst mehr „Feuer“ zu verleihen. Aktuelle jugendkulturelle Formen halten Einzug in den Kirchenraum. Da wurden vor wenigen Jahren Techno-Gottesdienste inszeniert; mit dem Weltjugendtag bekam die Event-Kultur auch liturgische Bedeutung und nicht zuletzt die Bewegung der Jugendkirchen fördert eine kreative Experimentierfreudigkeit in der Jugendliturgie.¹

Dennoch bleibt die Frage, ob sich das „Feuer“ der Liturgie neu entfachen lässt, wenn vorrangig in der diesseitigen Welt nach dem nötigen „Zündstoff“ gesucht wird. Das „Feuer“, um das es in der Religion geht, nährt sich nämlich aus einer anderen Welt. Darauf hat der Berliner Philosoph Rüdiger Safranski mit seiner Unterscheidung von „heißer“ und „kalter“ Religion aufmerksam gemacht.² Gerade der Jenseitsbezug entscheidet für ihn darüber, ob eine Religion „heiß“ oder „kalt“ ist. Unserer westlichen Religiosität bescheinigt Safranski Letzteres: Zwar mag da von Spiritualität und auch von Gott die Rede sein, aber das, was gelebt und erfahren wird, bleibt – wenn überhaupt – eher selbstbezogen, therapeutisierend und auf inneres Wohlfühl beschränkt. Solche Religiosität mag zwar der

„Verzierung“ des Lebens dienlich sein, aber eine bewegende, verändernde Kraft geht von ihr nicht aus.

Eine scharfe Kritik, deren Berechtigung Safranski mit einem beklemmenden Verweis auf die gegenwärtig „heiße“ Religiosität unterstreicht, die dem fundamentalistischen Glauben zugrunde liegt. Da befähigt der Glaube an ein Jenseits zu Taten, die alle Grenzen überschreiten und selbst vor Terror keinen Halt machen. „Heiße“ Religion weckt ungeahnte Kräfte in jeglicher Hinsicht – und darin liegt ein gewaltiges Missbrauchspotential. Umso wichtiger ist es, das Christentum nicht „erkalten“ zu lassen.

3. Liturgie als Brücke in eine andere Welt

Die Mahnung, die Safranski formuliert, trifft auch die Liturgie. An ihr muss sich zeigen, woraus sich eine Religion nährt und womit sie die Mitfeiernden ihrer Liturgie in Beziehung bringen will. Die Frage ist: Führen unsere Gottesdienste über unsere diesseitige Welt hinaus? Oder verbleiben sie bei den Menschen selbst, zwar voller Behaglichkeit und Tröstung, aber ohne transzendenten Tiefgang? Die Frage muss sich nicht nur die vielerorts langweiligen und einfalllosen Gottesdienste gefallen lassen, sondern gerade auch die vermeintlich kreativen, „modernen“ liturgischen Feiern.

Freilich darf das Plädoyer für den Jenseitsbezug einer „heißen“ Liturgie nicht in eine gegenteilige Einseitigkeit führen. Auch das gibt es ja zur Genüge: Liturgiegestalten, die ausnahmslos einer anderen Welt verhaftet sind. Ihre Inhalte und Formen in Text und Musik beschwören eine Jenseitigkeit, bei der keinerlei Platz mehr bleibt für das, was die Menschen und diese Welt betrifft und bewegt. Auch ein einseitiger Jenseits-Bezug bewirkt nichts Hilfreiches: Entweder erleben Menschen ihn als völlig bedeutungslos, oder er verleitet dazu, aus der Realität in eine gefährliche Weltfremdheit zu flüchten.

Es geht also bei der Frage, wie wir heute Liturgie feiern, nicht um ein Entweder-Oder. Liturgie soll vermitteln zwischen zwei Welten. Sie soll dazu beitragen, dass Menschen über diese Welt hinaus denken und glauben können, ohne dabei diese Welt verlassen zu müssen – es geht um eine Verbindung und Integration von Glaube und Leben, Jenseits und Diesseits.

4. Vom Vertrauen in den Schatz des Rituals

Der Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal sucht einen Weg, um bei der Feier von Gottesdiensten darauf achten zu können, „die Schweben zu halten zwischen einer platten Auflösung ins Alltägliche und einer welt- und menschenverachtenden rein ‚jenseitigen‘, aber von menschlicher Lebensrealität gänzlich abgekoppelten Liturgie“.³ Er plädiert deshalb dafür, Liturgie als Ritual zu begreifen, das zu vermitteln versucht „zwischen den subjektiven Erfahrungen des Menschen und den im Symbol ‚geronnenen Erfahrungen‘, die Menschen mit ihrem Gott gemacht haben“.⁴ Seine Überlegungen regen dazu an, den alten Schätzen wieder mehr zu trauen, die in den Symbolen und Riten verborgen sind. Das Vertrauen ist ja nicht zuletzt deshalb berechtigt, weil die überkommenen Rituale nicht grundlos eine lange Geschichte überdauert haben.

Um die Rede von der Symbolik in der Liturgie zu verstehen, greift Odenthal auf psychoanalytische Erkenntnisse zurück. Dies ist hilfreich, weil ein dualistisch geprägtes Denken leicht in die Gefahr gerät, den Wirklichkeitswert von Symbolen der Entgegensetzung von empirischer und geistig-metaphysischer Wirklichkeit zu opfern. Viele Menschen neigen dazu, Symbole abzuwerten – denn etwas, das „nur symbolisch“ gemeint ist, scheint keine „richtige“ Wirklichkeit zu besitzen.⁵

Im Rückgriff auf die Theorien des Psychoanalytikers Donald W. Winnicott⁶ verdeutlicht Odenthal, welche „Wirklichkeit“ in Symbolen

verborgen sein kann. Winnicott hat das Phänomen einer sehr kreativen Leistung kleiner Kinder eindrucksvoll beschrieben: Sie bewältigen das „Trauma“ der zunehmenden Trennungsnotwendigkeit von der Mutter durch die Schaffung so genannter „Übergangsobjekte“. Gegenstände aus der äußeren Erscheinungswelt – vom Spielzeug, über den Zipfel der Decke bis hin zur Puppe oder zum Teddybären – helfen der psychischen Innenwelt daran zu glauben, „dass die Mutter als haltender Urgrund da ist, auch wenn sie nicht konkret anwesend ist“⁷. Während die Mutter abwesend ist, gibt der Teddybär Halt und Sicherheit – genährt durch die Erfahrung, dass die Mutter ja in der Tat wiederkommt. Winnicott spricht von einem „intermediären Bereich“, der auf diese Weise zwischen der inneren und der äußeren Welt entsteht. Natürlich ist das „Ding“ der äußeren Welt nicht mit der realen Mutter identisch – aber es ruft im Inneren des Kindes eine Erfahrung wach, für die die Mutter steht: „Ich bin nicht allein; Mutter kommt wieder und bis dahin gehe ich nicht unter.“ Der „intermediäre Bereich“ des „Dings“ und seiner symbolischen Bedeutung gibt dem Kind Sicherheit, auch wenn die Mutter aktuell abwesend ist; und er hilft zugleich, das Alleinsein zu bewältigen und die ersten eigenen Schritte ins Leben eigenständig zu gehen.

Winnicotts Theorie lässt erahnen, welche Kulturleistung in der frühen Kindheit grundgelegt wird: Der Mensch entdeckt einen Wirklichkeitsbereich, der zwei Erfahrungswelten verbinden kann und dabei helfen kann, Entwicklungsschritte im Leben zu wagen.

Odenthal überträgt die Theorie des „intermediären Bereichs“ auf die Liturgie und charakterisiert sie als einen „symbolischen Raum“. Sie ist weder ein Abbild des Alltags, noch ein Abbild der himmlischen Welt – vielmehr umfasst sie beides und ergibt so etwas Neues: den symbolischen Raum, der eine „intermediäre“ Wirklichkeit ist.⁸ Der glaubende Mensch braucht diesen Raum und seine Symbolobjekte – genauso, wie das Kind den intermediären Raum mit seinen Übergangsobjekten benötigt: Er muss ja lernen, sich auf seinen Gott verlassen zu können, obwohl er

empirisch nicht „da“ ist. Er muss ihn in der Abwesenheit dennoch als anwesend erfahren lernen. Genau dazu dient der symbolische Raum der Liturgie.

Die Rituale der Liturgie bergen vielfältige Erfahrungen in sich, die Menschen in der Vergangenheit gemacht haben, um trotz der äußerlich-materiellen Abwesenheit Gottes in dieser Welt ihn dennoch innerlich zu erfahren. Ihre Gotteserfahrungen kommen in den religiösen Symbolen des Rituals zum Ausdruck, werden zu „geronnenen“ Erfahrungen, deren Wirkkraft in nachfolgenden Generationen abrufbar bleibt. Es ist also möglich, dass die aktuelle persönliche Erfahrung eines Menschen in der Liturgie in Beziehung tritt zu den „geronnenen“ Glaubens-Erfahrungen aus der Vergangenheit – und so eröffnet sich ein Raum, um aus den Kräften des Glaubens und aus der Kraft Gottes selbst zu schöpfen.

5. Desiderate für eine zeitgemäße (Jugend-)Liturgie

In Diskussionen um eine zeitgemäße Liturgie gerät vor allem die Liturgie selbst in den Blickpunkt: Wenn nur die „Vorschriften“ gelockert würden, die Sprache eine andere wäre oder die Symbole einen „modernerem“ Anstrich hätten, dann würden sich auch wieder mehr junge Menschen ansprechen lassen. Daran mag vieles sicher richtig sein, aber die Gefahr ist groß, die Bedeutung der gewachsenen Liturgie zu unterschätzen – gerade weil sie ein Ritual, ein Symbolgeschehen ist. Sie verliert ihre Wirksamkeit und Kraft, wenn sie ihrer Symbolik beraubt wird. Das ist also stets zu bedenken, wenn allein die „lockere“ Sprache, „nette“ Texte nach dem Vorbild des „Kleinen Prinzen“ und aufwändige, originelle Aktionen zum Maß aller Dinge werden.

Anregend ist da die provokante Feststellung von Dieter Funke: „Nicht die Symbole und Rituale der Liturgie selbst sind das Problem, sondern deren Träger und die sie vollziehende Gemeinde“. Insofern ist bei der Frage nach zeitgemäßer (Jugend-)Liturgie der Blick zunächst auf die Menschen zu richten, die Liturgie feiern – sowohl leitend oder mitgestal-

tend, als auch teilnehmend und mitvollziehend.

5.1 Liturgie kann nur glaubend (mit-)gefeiert werden

Insofern Liturgie ein symbolischer Ausdruck für die Verknüpfung von Lebenserfahrungen mit dem Glauben ist, setzt sie voraus, dass die mitfeiernden Menschen auch etwas von ihrem Leben und Glauben zum Ausdruck bringen *wollen* – und dass sie bereit sind, sich einem Raum der Gottesbegegnung zu öffnen. Es ist widersinnig, Liturgie mit jungen Menschen zu feiern, die mehr oder weniger gezwungen in den Gottesdienst kommen. Ebenso wenig macht es Sinn, Liturgie mit jungen Menschen feiern zu wollen, die christlichem Glauben ablehnend gegenüber stehen. „Unentbehrliche Voraussetzung für die Mitfeier der Liturgie ist ein gewisses Maß an Akzeptanz und Identifikation mit dem in der Heiligen Schrift bezeugten und in der Geschichte der Kirche tradierten Glauben; denn Liturgie ist von ihrem Selbstverständnis her Feier des Glaubens und der Glaubenden“¹⁰, konstatiert der Liturgiewissenschaftler Martin Klöckener dazu in einer der wenigen – und schon etwas länger zurückliegenden – Auseinandersetzungen von Liturgiewissenschaft und Jugend.

Klöckener markiert damit ein Dilemma: In der jungen Generation gibt es nur noch eine Minderheit, die diese Akzeptanz und Identifikation aufbringt. Die verbreitete Auffassung, mit Hilfe eines Gottesdienstes junge Menschen doch noch mit der christlichen Botschaft zu erreichen oder ihnen etwas zu vermitteln, was an anderen Stellen in Gemeinde, Schule oder Familie nicht gelungen ist, verzweckt die Liturgie. Sie ist aber kein katechetisch-missionarisches Instrument, um Glauben „herzustellen“. Dieser ist vielmehr ihre Voraussetzung. Liturgie ist ein symbolischer Raum, der seine Wirkung verfehlt, sobald er instrumentalisiert wird. Jugendliche spüren das sehr schnell und reagieren mit großer Abwehr, um nicht vereinnahmt oder missbraucht zu werden. Das Elend unzähliger Schulgottesdienste hat hier eine wesentliche Ursache.

5.2 Liturgie kann nur glaubend gestaltet und geleitet werden

Es mag wie eine Selbstverständlichkeit klingen: Es braucht in der Liturgie auch und vor allem den Glauben derer, die sie verantwortlich gestalten und leiten. Die Frage nach der notwendigen Akzeptanz und Identifikation gilt also nicht nur für die „Teilnehmenden“, sondern ebenso für die Liturgieverantwortlichen: Glauben sie selbst, was sie vollziehen? Trauen sie den Symbolen, Texten und Riten wirklich zu, dass in ihnen tiefgehende Gotteserfahrungen verborgen sind, die etwas bewirken können? Die Oberflächlichkeit, mit der Gottesdienste zuweilen „abgespult“ werden, spricht nicht dafür. Ebenso spricht der verbreitete Druck, die überkommene Liturgie erklären, verändern oder aktivistisch gestalten zu müssen, für einen Verlust des Glaubens „an die Wirkmächtigkeit des Rituals“¹¹.

5.3 Liturgie braucht Aufmerksamkeit für das Leben

Die Symbolik der Liturgie wurzelt in tiefen menschlichen Erfahrungsschichten. Sie will menschliche Grunderfahrungen ansprechen, die Lebensdramen und Konflikte um Liebe und Hass, Gemeinschaft und Einsamkeit, Nähe und Distanz, Ohnmacht und Hoffnung, Leben und Tod. Wer sein eigenes Leben aus der Feier der Liturgie heraushalten will, entgeht den möglichen heilsamen Erfahrungen, die sie bereithält. Dies gilt zuerst und vor allem für die Liturgieverantwortlichen: Sie müssen das Leben kennen, vor allem ihr eigenes. Und sie müssen bereit und auch erfahren darin sein, sich der Auseinandersetzung mit den vielen Nöten und Konflikten ihres Lebens und der Menschen in ihrer Umgebung zu stellen. Wer von sich selbst nur wenig weiß und auch die Welt um sich herum nur in Auszügen wahrnimmt, kann auch nicht in der Lage sein, eine Liturgie zu vollziehen, in deren Symbolik die ganze Bandbreite des Lebensdramas der Menschen zum Ausdruck kommt. Kein Wunder, wenn viele Gottesdienste als lebensfern und weltfremd empfunden werden, denn „die Langeweile unserer Gottesdienste liegt

im langweiligen und faden Leben ihrer Träger begründet“¹².

Es ist gar nicht mal so, dass im Gottesdienst die Lebensrealitäten unmittelbar zur Sprache kommen müssen – es wirkt sich auf die Art der Feier und die unbewusst spürbare Ausstrahlung der Symbole aus, ob das reale Leben integriert ist oder ob es außen vor bleibt.

Die Liturgieverantwortlichen benötigen also ein großes Maß an Selbstreflexion – und damit verbunden die Fähigkeit, sich in das Leben anderer Menschen einfühlen zu können. Sie sollten erspüren können, wie es den Mitfeiernden geht, wie sie denken und fühlen – damit die von ihnen geleitete Liturgie nicht über die Köpfe hinweg und an den Herzen vorbei geht.

5.4 Liturgie braucht Ehrfurcht vor dem Ritual

Die Aufmerksamkeit für das Leben bedeutet keineswegs, das Ritual der Liturgie mit subjektiven Erfahrungen zu überfrachten. Es geht ja darum, den Menschen eine symbolische Erfahrung zu ermöglichen, in der die Schweben gehalten werden muss zwischen Lebensgeschichte und Alltag einerseits und dem Glauben andererseits. Odenthal spricht von „symbolischer Differenz“, die Voraussetzung dafür ist, um die Lebenserfahrungen in einen Glaubenshorizont zu stellen und rituell zu begehen.¹³

Von daher ist die Bedeutung der überkommenen Liturgie nicht zu unterschätzen. Sie verlangt Ehrfurcht und Respekt. Die vorgegebene Liturgie ist „geronnene Erfahrung der Kirche“¹⁴ – in ihr sind Grunderfahrungen eingeflossen, die Menschen in der Geschichte mit sich selbst und mit Gott gemacht haben. Ihnen gilt es, sich zu stellen, sie wirken zu lassen, sich zur Auseinandersetzung einladen zu lassen – und sie nicht voreilig abzutun.

Insofern passt der Vergleich der Liturgie mit der Kunst: Sie ist von ihrem Charakter her in der Tat ein Kunstwerk, das in einer langen Geschichte entstanden ist. In ihr verborgen ist

ein „Lebenswissen, in dem sich die Offenbarung Gottes niederschlägt“¹⁵, und das es zu „verflüssigen“ gilt, damit die Menschen der Gegenwart von diesem Wissen zehren und es in ihre Verhältnisse übertragen können. Dieter Funke traut der Liturgie als Kunstwerk sogar zu, „verändernd in unsere gängigen Lebensarten hineinzureden und sie von unten zu verändern“¹⁶. Darum gebührt ihr Respekt, ohne sich jeglicher Interpretation zu enthalten. Liturgie ist als „offenes“ Kunstwerk zu verstehen, das immer „in der Spannung von interpretatorischer Treue und Freiheit“ steht. Die alten Rituale sollen nicht einfach nachgespielt, sondern „schöpferisch angeeignet und weiterspielt“ werden.

5.5 Liturgie braucht Inszenierung der Symbole

Mit der „schöpferischen Aneignung“ ist das allerdings so eine Sache: Vielfach werden Symbole eher erklärt, kommentiert und zerredet; oft einfach ersetzt durch neu erfundene Aktionen. In all diesen Phänomenen spiegelt sich ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber den alten Ritualen, vielleicht sogar die Unfähigkeit, in den Symbolen eine „Sprache der Seele“ zu erkennen, die menschliche Tiefenschichten anrühren kann.

Odenthal fragt, ob die Schätze der Liturgie ausreichend genutzt werden. Er beklagt eine „Unterinszenierung“¹⁷: Die Riten werden oft nur sehr verkürzt oder lieblos vollzogen, die Bedeutung der „Dinge“ nicht ernst genommen – selbst der biblische Text wird zuweilen von einem Zettel abgelesen, anstatt ein reales Buch zu benutzen.

Der liturgische Raum und das Ritual bieten viele – oft ungenutzte – Möglichkeiten der Gestaltung, die nicht nur junge Menschen ansprechen bzw. ihnen ermöglichen, ihr Leben mit dem Ritual zu verbinden.

Einige Beispiele:

- Die Bitte um Gottes Erbarmen ist zu Beginn eines jeden Gottesdienstes die Einladung,

das eigene Leben vor Gott auszubreiten und um seine Zuwendung zu bitten: Hier bietet sich an, junge Menschen entweder verbal oder mit Hilfe von Symbolen aus dem jeweiligen Alltag zum Ausdruck bringen zu lassen, was sie gerade bewegt.

- Das Wort Gottes verdient eine herausgehobene Inszenierung in der Liturgie: Manchmal droht es aber überhört zu werden, wenn die Textpassagen zu lang oder für Jugendliche zu fremd erscheinen. Da bietet sich eine Reduzierung auf wesentliche Sätze an sowie eine Präsentation und Auseinandersetzung, die wirklich zur Begegnung mit dem Wort Gottes einlässt: Warum nicht einen kurzen Austausch riskieren oder den Kernsatz eines Bibeltextes visualisieren?
- Das Formulieren von Fürbitten ist problematisch: Häufig entstehen Plattitüden, in denen sich fromme Allgemeinplätze wiederholen. Das Schweigen kann angemessener sein, verbunden mit der Einladung, persönliche Bitten mit dem stillen Entzünden eines Lichtes oder dem Verbrennen eines Weihrauchkorns zu verknüpfen. Eindrucksvoll ist es auch, einfach nur die Vornamen konkreter Menschen zu nennen, für die gebetet werden soll.
- In kleineren Gruppen kann das Ritual des betenden Emporhaltens der Gaben während der Eucharistiefeier auf die Teilnehmer ausgeweitet werden: In Stille wird die Hostienschale von mehreren oder allen Teilnehmern mit einer stillen persönlichen Bitte Gott entgegen gehalten. Ebenso ist es denkbar, zur Gabenbereitung „seine“ Hostie zum Altar zu bringen und sie – verbunden mit einer stillen Bitte – in die Schale zu legen.
- Der Altar als besonderer Ort, an dem Gott gegenwärtig werden will, kann gerade in Wortgottesdiensten in den Mittelpunkt gerückt werden. Wenn den Jugendlichen vermittelt werden kann, dass Gottes Gegenwart an diesem Ort immer wieder gefeiert

wird, dann darf dieser Ort auch in besonderer Weise genutzt werden, um Gottes Kraft zu erbitten: Genau das geschieht, indem jeder seine Hände für einen stillen Moment auf den Altar legt und für sich oder andere Gottes Kraft erbittet.

5.6 Liturgie braucht Mut zum Fragment

Gerade in der Liturgie mit jungen Menschen besteht zuweilen ein hoher Druck: Möglichst alle, die am Gottesdienst teilnehmen, sollen „erreicht“ werden und sich „angesprochen“ fühlen. Gradmesser sind dann das möglichst begeisterte Mitmachen bei Gesang und Aktionen, das sich Äußern bei Fürbitten, Zettelaktionen oder Elementen, die die Teilnehmer aktiv miteinander in Kontakt bringen sollen.

Die Gefahr ist groß, dass die Eigenart der Liturgie übersehen wird: Sie ermöglicht eine vielschichtige Kommunikation und lässt Raum für die Individualität eines jeden einzelnen Teilnehmers, der ja gerade auf intime Weise in seinen tieferen Seelenschichten angerührt werden soll. Es gibt also keine allgemein gültige, immer gleiche Form der aktiven Teilnahme. Jeder einzelne braucht die Freiheit, auf seine Weise das Ritual mit zu vollziehen: Es muss erlaubt sein, distanziert in der hinteren Reihe zu sitzen; und es muss erlaubt sein, nichts machen und nichts sagen zu dürfen. In der Liturgie soll da sein dürfen, was dem Gefühl des einzelnen entspricht. Jeder Gottesdienst bleibt auf seine Weise fragmentarisch, weil es keinen äußeren Maßstab eines „perfekten“ Gottesdienstes gibt.

6. Wider dem jugendkulturellen Leistungsdruck in der Liturgie

Die liturgische Feier mit jungen Menschen ist für viele liturgische Praktiker zu einer großen Belastung geworden. Die Anforderungen, die seitens der Jugendpastoral auch an die Liturgie gerichtet werden, sind enorm: Das breite Feld der Jugendkultur soll in die Liturgie einfließen – von der Musik, über Medien, Ästhetik bis hin zur Jugendsprache.

So berechtigt dieses Anliegen auch ist, so groß ist doch die Gefahr, die Liturgie zu überfrachten und ihre Verantwortlichen hoffnungslos zu überfordern.

Hilfreich ist vor diesem Hintergrund der Hinweis Odenthals, dass es zur Grundstruktur einer als Ritual verstandenen Liturgie gehört, die Differenz zwischen der Alltagskultur und der liturgischen Feierkultur nicht aufzuheben. Es braucht eine „symbolische Differenz“ zwischen dem persönlichen Leben und der Feier der „geronnenen“ Lebens- und Glaubenserfahrungen in der Liturgie – denn durch die Begegnung beider Lebenswelten entsteht erst der Raum, der die Erfahrung der Transzendenz Gottes möglich macht.

Andreas Odenthal dazu: *„Das Leben darf zur Sprache kommen, Lebenserfahrungen in den geronnenen Erfahrungen des Glaubens eingeborgen werden, aber immer im Bewusstsein, dass es bei den geronnenen Erfahrungen des Glaubens zunächst um fremde Erfahrungen geht, die theologisch als Widerfahrnis der Transzendenz Gottes gedeutet werden. Von diesen Überlegungen her wäre es das Ende des Rituals, wollte man es „lebensnah“ gestalten. Es will Leben und Glauben vermitteln und muss so die Schwebelage zwischen beiden Bereichen halten. Es darf nie nur einem jenseitigen Bereich zugeordnet sein, dann gäbe es unter Umständen jede Zeitgenossenschaft auf. Aber es muss sich zugleich deutlich vom Alltag (und auch von der Alltagssprache) unterscheiden, sonst verliert es seine symbolische Qualität.“*¹⁸

Die Entlastung besteht also darin, dem Ritual etwas zutrauen zu dürfen: Es kann gerade durch seine Fremdheit wirken und dem einzelnen gerade erst ermöglichen, sich mit seinem Leben einzubringen. Das bedeutet keinesfalls, die liturgischen Formen nicht flexibel gestalten zu dürfen – die Gestaltung braucht aber eine hohe Sensibilität und ein Wissen um die Bedeutung und die Wirkmächtigkeit eines Rituals. Und: Liturgie als Ritual ist zweckfrei. Sie ersetzt keine Katechese, ist kein missionarisches Instrument und hat nicht die Aufgabe, junge Menschen in die Kirche zu

„locken“. All das muss auf andere Weise geschehen.

Die Beachtung der Liturgie als Ritual, dessen symbolische Qualität von großer Bedeutung ist, bewahrt vor einem jugendkulturellen Leistungsdruck. Natürlich müssen Verantwortliche in der Liturgie mit jungen Menschen eine möglichst umfassende Kenntnis davon haben, wie Jugendliche denken, leben und fühlen. Sie sollten auch zumindest eine Ahnung davon haben, was heute unter Jugendkultur verstanden wird. All das kann helfen, in der Feier der Liturgie mit den Jugendlichen in Kontakt zu bleiben – schon allein durch die persönliche Authentizität. Aber die Liturgie braucht nicht in ein jugendkulturelles Event umgewandelt zu werden, um als Liturgie auch für junge Christen ansprechend sein zu können. Im Gegenteil: Sie kann gerade dadurch wirken, indem sie sich unterscheidet und abgrenzt gegenüber der jeweiligen Gegenwartskultur. Liturgie hat auch und vor allem mit der fremden Welt Gottes zu tun, sie will in Frage stellen und den einzelnen herausfordern, seine eigene Identität vor Gott zu finden.

¹⁰ Martin Klöckener: Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie. In: LJ 39 (1989), 233.

¹¹ Vgl. ebd., 105.

¹² Ebd., 104.

¹³ Vgl. Odenthal, 224.

¹⁴ Ebd., 216.

¹⁵ Ebd., 210.

¹⁶ Hier und im Folgenden: Funke: Der halbierte Gott. 107.

¹⁷ Vgl. Odenthal, 217.

¹⁸ Odenthal, 225.

Anmerkungen:

¹ Vgl. dazu Michael Freitag, Christian Scharnberg (Hg.): Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know How. Hannover/Kevelaer 2006.

² Rüdiger Safranski: Der Wille zum Glauben. In: Alf Gerlach, u.a. (Hg.): Psychoanalyse des Glaubens. Gießen 2004, 131–144.

³ Andreas Odenthal: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Dieter Funke: Gott und das Unbewusste. Glaube und Tiefenpsychologie. München 1995.

⁶ Vgl. Donald W. Winnicott: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 2006

⁷ Funke: Gott und das Unbewusste. 57.

⁸ Vgl. Odenthal 119.

⁹ Dieter Funke: Der halbierte Gott. München 1993, 103.

Kann denn Erbe Sünde sein?

Zur Logik der Erbsünde

1. Erbsünde – ein hölzernes Eisen?

Sowohl in der Religionspädagogik als auch in der Gemeindepastoral spielt der Begriff der Erbsünde faktisch keine Rolle mehr. Zum einen haben wir spätestens seit Tilman Mosers „Gottesvergiftung“¹ gelernt, zu welch neurotischen Persönlichkeitsverstümmelungen es führen kann, wenn wir uns einreden lassen, unsere Menschennatur sei bereits von Beginn unseres Lebens an „gefallen“. Und die sinnfällige Gegenüberstellung von Frohbotschaft und Drohbotschaft scheint die Erbsündenlehre eindeutig letzterer zuzuschlagen. Zum anderen stellt der genannte Begriff vor einen logischen Widerspruch, der schon von seiner Wortzusammensetzung her ins Auge springt. Denn eine Sünde setzt moralische Zurechenbarkeit voraus: Nur das, was ich selbst zu verantworten habe, weil es meiner Freiheit entspringt, kann mir zur Last gelegt werden. Verfehlungen, zu denen ich deshalb gelange, weil meine Menschennatur durch eine geschichtlich erworbene Verderbnis lädiert ist, fallen nicht in diesen Bereich. Insofern kann eine Handlung Ergebnis sündhafter Verfehlung oder Resultat meiner geschichtlich erworbenen Natur, aber nicht beides sein. Der Begriff der Erbsünde mutet darum genauso unsinnig an wie ein hölzernes Eisen.

2. Determination und Freiheit

Andererseits wissen wir: Der Mensch ist der über ihn verhängten Natur nicht blind unterworfen. Als Odysseus auf dem Heimweg nach Ithaka dem tödlichen Gesang der Sirenen nahe kam, hatte er beschlossen, sich nicht von ihm verführen zu lassen. Seine Verführbarkeit

war ein Bestandteil seiner menschlichen Natur und insofern sein biologisches Erbe. Allerdings wusste er um diese potentiell tödliche Lädierung seiner Menschennatur. Dieses Wissen befähigte ihn nun dazu, seine Natur auf die bekannte Weise auszutricksen: Bevor der in tödliche Gewässer lockende Gesang erklang, ließ er seinen rudern den Gefährten die Ohren mit Wachs verschließen und sich selbst am Mast festbinden. So hörten erstere weder den Gesang noch die davon betörten Kommandorufe des Odysseus, der verzweifelt eine Kursänderung befahl. Und umgekehrt konnte letzterer noch so laut schreien: Seine Fesselung und die vorübergehende Taubheit seiner Kameraden garantierten, dass sie nicht vom rettenden Kurs abwichen.

Dieses Beispiel stellt zweierlei klar. Erstens schließen Natur und Freiheit einander nicht notwendig aus. In dem Moment, wo ich um eine naturhafte Versuchung *weiß*, habe ich – zumindest prinzipiell – die Möglichkeit, ihr nachzugeben oder nicht. Insofern kann im Modus des Nachgebens ein Erbe durchaus zur Sünde werden. Und zweitens markiert dieses Verhältnis von naturgeschichtlichem Erbe und Sünde zugleich den Punkt, wo der Mensch sich über die ihn prägende Natur erhebt. Denn dass er durch seine innere und äußere Natur zunächst einmal determiniert ist, hat er mit anderen biologischen Arten gemeinsam. Dass er aber um diese Determination *weiß*, hebt ihn zugleich über diese hinaus. Gerade darin liegt seine spezifische *Würde*, und Blaise Pascal hat dies einmal auf unnachahmliche Weise einmal formuliert:

„Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das zerbrechlichste in der Welt, aber ein Schilfrohr, das denkt. Es ist nicht nötig, dass das ganze All sich rüste, um ihn zu vernichten: ein Windhauch, ein Tropfen Wasser reichen hin, ihn zu töten. Aber wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört. Denn er weiß, dass er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn. Das All aber weiß nichts davon.“²

Pascal spricht hier nicht von der spezifischen Determination durch die Macht der

Sünde, sondern er spricht von Determination überhaupt. Aber gerade darin macht er deutlich, dass in der *Erfahrung* der Fremdbestimmung ein Moment der Freiheit offenbar wird. Denn es gibt keine Determination, zu der ich nicht in ein Verhältnis der Freiheit treten könnte. Selbst gegenüber meinem eigenen biologischen Alterungsprozess, den ich wahrlich nicht in einem Akt freier Entscheidung herbeigeführt habe, ist dies der Fall. So kann ich diesen Prozess durchaus verdrängen, indem ich z.B. durch den konsequenten Besuch von Sonnen- und Fitnessstudios oder gar durch Schönheitschirurgische Eingriffe vorübergehend die Illusion einer unzerstörbaren Jugend erzeuge. Ich kann aber auch bewusst einwilligen in das, was ich nicht verhindern kann, und in beiden Fällen stellt sich mein Alterungsprozess bis in seine optische Erscheinungsgestalt hinein unterschiedlich dar. Dies zeigt sich schon in der Lächerlichkeit, als die der Wahn einer unzerstörbaren Jugend bei den wirklich Jugendlichen erscheint. Freiheit und Determination sind insofern keine Widersprüche; erstere kann ihren Ausdruck in letztere einprägen. Insofern kann ein mir zur Natur gewordenes Erbe durchaus zu einer mir persönlich zurechenbaren Schuld werden.

3. Natur als geronnene Freiheit

Damit haben wir gezeigt, auf welchem Wege eine naturhafte Bestimmung zum Ausdruck unserer Freiheit werden kann. Zugleich haben wir auf diese Weise festgestellt, wie die Erbsünde zur Tatsünde werden kann. Der Begriff der Erbsünde stellt aber auch vor eine umgekehrte Zumutung. Denn die Ursünde Adams – das „peccatum originans“ – wird nach kirchlichem Verständnis zum Bestandteil der menschlichen Natur, die dann von Geburt an uns im genannten Sinne determiniert. Wie aber kann ein Freiheitsgeschehen zur Natur werden?

Eine Beobachtung aus der Verhaltensforschung hilft uns hier weiter.³ So gibt es im Rahmen der gleichen biologischen Spezies

Schimpansenstämme, die ihre Schlafnester auf Bäumen einrichten, und solche, bei denen dies auf dem Erdboden geschieht. Dies hat phylogenetisch einen ganz schlichten Grund. Wenn man die Lebensräume ersterer beobachtet bzw. ihre Stammesgeschichte zurückverfolgt, dann gilt: Entweder leben sie in Gegenden, wo ihnen auf dem Erdboden Feinde begegnen, oder sie stammen aus solchen Gegenden. Bei den auf dem Erdboden schlafenden Stämmen ist das nicht der Fall. Im erstgenannten Beispiel gab es für die entsprechenden Affenstämme keine naturhafte Determination, auf Bäumen zu übernachten, sondern sie haben mit diesem Verhalten auf eine reale Gefahr reagiert. In ihrer weiteren Stammesgeschichte ist dieses Verhalten aber durch Nachahmung weitertradiert worden, so dass die Exemplare der entsprechenden Stämme dieses Verhalten auch dort noch perpetuieren, wo die genannte äußere Bedrohung gar nicht mehr existiert.

Es sei dahingestellt, ob man die Reaktion eines Tieres auf eine reale Bedrohung ein Freiheitsgeschehen nennen kann. Doch macht es einen Unterschied, ob ein Lebewesen auf eine Bedrohung mit einer Verhaltensform reagiert, die ihm angeboren ist, oder ob es zu dieser Verhaltensform angesichts einer Bedrohung erst findet. Insofern nenne ich dieses nicht-angeborene Reaktionsverhalten ein *bewusstloses Freiheitsgeschehen*. In diesem Sinne darf man dann die Feststellung treffen: Was ursprünglich einmal ein Freiheitsgeschehen war, kann sich zu einer geschichtlichen Prägung der Verhaltensformen einer Spezies entwickeln.

Nun hinkt das genannte biologische Beispiel an einer entscheidenden Stelle. Denn die biologische Forschung zeigt an diesem Beispiel auf, wie im Sog der Nachahmung Verhaltensformen tradiert werden, die angesichts der objektiven Lebensumstände längst ihre Berechtigung verloren haben. Sie spricht in diesem Sinne von einer Kulturbildung bei Schimpansen, nicht jedoch von einer Veränderung ihrer genetischen Prägung. Die kirchliche Erbsündenlehre legt jedoch Wert darauf,

dass die Ursünde Adams sich nicht durch Nachahmung („imitatione“), sondern durch Zeugung („propagatione“) fortsetzt und in diesem Sinne zu einem Bestandteil der geschichtlich entwickelten Natur des Menschen geworden ist. Aber dennoch bahnt uns dieses Beispiel einen Zugang zum Verständnis der Erbsündenlehre. Denn wir werden sehen, dass wir die Erbsünde als eine evolutionsgeschichtlich erworbene Prägung unserer Natur durch die *Haltung der Angst* begreifen können. Und ein solches Angstverhalten, das sich ungeachtet einer etwaigen Bedrohung allein durch Nachahmung fortsetzt, liegt bei den genannten Schimpansenstämmen vor. Kann jedoch dieses Angstverhalten Eingang in den genetischen Code finden?

Die Antwort muss eindeutig lauten: Ja! Denn was sich zunächst durch Nachahmung fortsetzt, kann in einem langen geschichtlichen Prozess zu einer Prägung unserer Gene werden. Denn wir wissen, dass in der Evolutionsgeschichte der genetische Code einer biologischen Spezies nicht ein unveränderliches Merkmal bleibt, sondern seine Prägung in der Begegnung mit ihrer Umwelt gewinnt.⁴ Was ursprünglich ein sei es noch so bewusstloses Freiheitsgeschehen war, kann sich einstweilen durch Nachahmung („imitatione“) und schließlich durch Vererbung („propagatione“) fortsetzen. Wie aber kann dann eine freie Entscheidung zum Bösen diesen Dreischritt durchlaufen?

4. Zwischen Angst und Vertrauen – eine Urentscheidung und ihre Folgen

Mit den folgenden Überlegungen orientiere ich mich an einem Theologen, der zur Beantwortung dieser Frage ganz entscheidende Impulse vorgelegt hat, die aber seitdem nicht annähernd ausgeschöpft worden sind. Sie stammen von Eugen Drewermann, der in den frühen 80-er Jahren eine dreibändige Studie über „Strukturen des Bösen“⁵ und damit einen ganz entscheidenden Schritt zu einer Reformulierung der kirchlichen Erbsündenlehre

vorgelegt hat.⁶ Bedauerlicherweise hat Drewermann durch seine weitere Entwicklung nicht nur sich selbst, sondern vor allem Theologie und Kirche um die verdiente Auseinandersetzung mit diesem großen Werk gebracht. Mit den folgenden Überlegungen versuche ich ein wenig, dessen Impulse zur Erbsündenlehre aufzugreifen, werde ihnen aber auch an einem entscheidenden Punkt widersprechen.

Durch eine Beschreibung der menschlichen Freiheitssituation, welche sich stark an Kierkegaards Analysen zur menschlichen Angst orientiert, macht Drewermann auf einen ganz schlichten Sachverhalt aufmerksam: Wenn mein Leben nicht festgelegt ist und darum nicht in vorgefertigten Spuren verläuft, dann ist seine Zukunft in jeder Hinsicht ungewiss. Auf diese Ungewissheit kann man sowohl in einer Haltung des Vertrauens als auch in einer der Angst und des Misstrauens reagieren. Beide Reaktionen sind zunächst einmal gleichermaßen vertretbar. Dies gilt schon in kleinen und unverdächtigen Situationen: Wenn ich ein Grundstück an einer Stelle erwerbe, wo das Nachbargrundstück noch nicht bebaut ist, stehe ich vor der Frage, ob ich die Grenze zu meinem künftigen Nachbarn offen lasse oder ob ich einen Zaun – eventuell sogar einen hohen – anlege und womöglich sogar einen Sichtschutz errichte, mit der ich mir meinen künftigen Nachbarn vom Leibe halte. Denn ich weiß nicht, wie er mir gegenübertritt. Insofern begegnet hier eine Nullpunktsituation, in der sich die Frage stellt, ob ich der Freiheit des Anderen eher in einer Haltung grundsätzlichen Vertrauens oder der eines genauso grundsätzlichen Misstrauens begegne. Beide Entscheidungen sind zunächst einmal je für sich gleichermaßen begründbar, aber auch angreifbar.

Wenn ich mich allerdings dafür entscheide, die Grenzen meines Freiheitsraumes gegenüber dem Anderen misstrauisch zu befestigen, dann bedeutet das eine einseitige Belastung seiner Handlungsalternativen. Er steht jetzt nicht mehr am Nullpunkt. Selbst wenn ich nichts Böses ihm gegenüber im Sinne habe,

dann sieht man meiner Grenzbefestigung doch nicht an, ob sie einer Haltung der Defensiv- oder einer der Aggression entstammt, die den Anderen am liebsten vertreiben würde. Gerade für den Fall, dass ich dem Anderen nichts Böses will und er mir auch nicht, tritt hier ein fataler Aufschaukelungseffekt ein. Denn gerade wenn er seinerseits keine bösen Absichten hegt, müssen ihm meine Defensivmaßnahmen als vollkommen unbegründet erscheinen. Sie müssen für ihn Ausdruck der Aggression werden.

Auf diese Weise erlebt er das Verhältnis der Nachbarschaft als eines, das von Misstrauen und ängstlicher Abgrenzungsbereitschaft geprägt ist. Folgt man nun der Logik dieser Beispielsituation, dann stellt sich die Frage, wie der genannte Nachbar seinerseits reagiert, wenn die unbebaute Seite seines Grundstücks nun bebaut wird. Für ihn gibt es gewiss keinen naturhaften Zwang, die Logik der Abschottung fortzusetzen. Aber seine Entscheidungssituation ist schon nicht mehr so unvorbelastet wie die meine. Denn er *sieht* ja schon zur einen Seite hin eine reale Bedrohung seiner Freiheitssituation, die ich lediglich in einer Haltung der Angst ihm gegenüber *imaginiert* habe. Weil für ihn die Erfahrung der Nachbarschaft auf diese Weise negativ besetzt ist, ist seine Freiheitssituation bereits belastet. Es gibt darum bereits eine spezifische Versuchung, die besagte Einstellung der Angst zu übernehmen.

Folgt nun der dritte Bewohner, dann hat dieser bereits zwei Vorbilder, die ihm die besagte Einstellung der Angst vorleben, und die Asymmetrie der Entscheidungssituation nimmt zu. Auf diese Weise geschieht wirkungsgeschichtlich eine zunehmende Infektion des menschlichen Freiheitsverhaltens durch die Logik der Angst. Und was sich zunächst durch Nachahmung (imitatione) fortsetzt, kann seine weitere historische Entfaltung darin finden, dass es irgendwann einmal in den genetischen Code eingeht.

5. Verlust der Freiheit aus Angst vor der Freiheit

E. Drewermann macht uns nun darauf aufmerksam, dass die Erzählung vom Sündenfall durch die soeben aufgezeigte Logik geprägt ist. Adam und Eva befinden sich in einem paradiesischen Freiheitsraum, der allerdings – wie jegliche Freiheit – begrenzt ist. Diese Begrenzung ist gegeben im Verbot, von den Früchten *eines einzigen* Baumes zu essen, während alle anderen Bäume ihnen zugänglich sind: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen“ (Gen 2,16). Damit tritt zwischen Gott und den Menschen eine Situation ein, die alle Eltern und alle Kinder kennen, die einmal darüber debattiert haben, wie lange man als Jugendlicher abends fortbleiben darf. Wer bis Mitternacht wegbleiben möchte, aber um 23 Uhr wieder zu Hause sein soll, wird sich in der Regel nicht darüber freuen, dass einem von vier gewünschten Stunden der Freiheit von Zuhause wenigstens drei gewährt werden, sondern er gelangt dabei zu einer ausschließlichen Fixierung auf die eine strittige Stunde. Diese wird im Vergleich zu den anderen derart wichtig, dass irgendwann in der Regel todsicher der Satz fällt: „Ihr erlaubt mir *gar nichts!*“ Die strittige eine Stunde findet eine derart voluminöse Vergrößerung, dass sie gewissermaßen den gesamten Zeitraum von vier Stunden absorbiert hat.

Auf die gleiche Weise findet in der Sündenfallerzählung eine entsprechende Vergrößerung des *einen* Baumes statt. So meldet sich die Haltung der Angst in der Frage der Schlange, ob Adam und Eva womöglich „von *keinem* Baum des Gartens essen“ dürfen (vgl. Gen 3,1). Alle anderen Bäume mitsamt ihren Früchten werden vollkommen gleichgültig angesichts des einen Baumes, der die Grenze des eigenen Freiheitsraumes markiert, und Drewermann macht in diesem Zusammenhang auf einen aufschlussreichen etymologischen Befund aufmerksam: Das deutsche Wort „böse“ hat eine wortgeschichtliche Wurzel im Indogermanischen, von der noch

das englische Verb „to boast“ (prahlen, sich aufblähen) zeugt.⁷ Zugleich wird auf diese Weise verständlich, dass die Haltung der Angst und des Misstrauens so sehr mein Bewusstsein darauf fixiert, die *Grenzen* meiner Freiheit zu einer Bastion auszubauen, dass ich gleichzeitig die *Möglichkeiten* meiner Freiheit verspiele. Darum begriff Kierkegaard die Sünde als einen Verlust der Freiheit, der einer Angst vor der Freiheit entspringt.

Wie sehr die Realität des Bösen dann das menschliche Freiheitsverhalten infiziert, macht die Reaktion Evas auf das Misstrauen der Schlange deutlich. Denn Eva weiß, dass die misstrauische Unterstellung der Schlange eine Lüge ist. Aber im Versuch, diese Lüge zurückzuweisen, wird sie gleichzeitig von der zurückgewiesenen Logik boshafter „Aufblähung“ der Freiheitsgrenze erfasst. Im Versuch, die göttliche Begrenzung ihres Freiheitsraumes vor einer angstbesetzten Vergrößerung zu schützen, gelangt sie selbst schon zu einer ungewollten Vergrößerung. Die göttliche Grenzmarkierung hatte nämlich gelautet: „Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen.“ Evas Rekonstruktion lautet aber: „Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, *und daran dürft ihr nicht rühren*“ (Gen 3,2 f).

Damit ist aber auch zugleich der Punkt markiert, an dem wir Drewermanns Auslegung der Sündenfallserzählung nicht mehr folgen können. Denn letztere wird von ihm als Mythos gelesen, d.h. als ein *Urgeschehen*, das mit jeder menschlichen Persönlichkeitsentwicklung von neuem anhebt.⁸ Wir haben jedoch gesehen, dass die Folge einer angstbesetzten Bedrohung des Anderen dessen Freiheitsraum verändert. Wenn ich in einer Haltung des Misstrauens die Grenze meines Freiheitsraumes ihm gegenüber zu einem Bollwerk ausbaue, dann ist sein Freiheitsraum schon nicht mehr wie der meine. Denn die Bedrohung, die er *für mich* zunächst nur dadurch gewinnt, dass ich ihm in einer Hal-

tung der Angst begegne, ist *für ihn* mehr als nur ein Erzeugnis seiner Angst. Es ist in Form der genannten Bastion eine reale Gegebenheit. Und in dem Maße, in dem der geschilderte Aufschaukelungseffekt sich wirkungsgeschichtlich entfaltet, wird die Haltung der Angst gegenüber dem Anderen immer mehr zu einer objektiv begründeten Einstellung. Weil Drewermann jedoch in der Sündenfallserzählung nur ein zeitloses Urgeschehen erkennt, das mit dem Freiheitsvollzug eines jeden Menschen – gewissermaßen vom Nullpunkt an – neu anhebt, blendet er den genannten Aufschaukelungseffekt aus. Statt anzuerkennen, dass in der gegebenen Welt die Angst vor dem Anderen ein objektiv allzu begründetes Phänomen ist, hält er sie für eine pathologische Einstellung, deren Bewältigung einschließlich ihrer Ursachen in das Feld der Psychotherapie fällt. Die solcherart entstehenden „Strukturen des Bösen“ fallen für ihn in den Bereich der Individualtherapie und werden in ihren geschichtlich-gesellschaftlichen Momenten ausgeblendet.

6. „In allem uns gleich außer der Sünde“ – christologische Folgerungen

Dies hat entscheidende Konsequenzen für die Einschätzung Jesu Christi. Während dieser für Drewermann ein Therapeut ist, der – erfüllt von der Wirklichkeit des Göttlichen – Menschen vom Fluch der Angst befreit, muss das Leben und Sterben Jesu anders betrachtet werden, wenn wir die Logik der Angst in ihrer wirkungsgeschichtlichen Sedimentierung betrachten, die dem Menschen zu einer „zweiten Natur“ geworden ist. Denn wir haben an früherer Stelle⁹ festgestellt: Jesus bringt in seiner Person die Wirklichkeit der grenzenlosen Liebe Gottes auch und gerade gegenüber denjenigen Anderen zur Sprache, zu deren Lasten Menschen ihre Freiheitsräume bastionenförmig ausbauen. Dazu befähigt ist er nur, weil seine menschliche Natur ganz zum Medium dieser Liebe geworden ist. Diese mediale Fähigkeit konnte er jedoch nur entwickeln, weil seine menschliche Natur nicht durch das

evolutionsgeschichtliche Erbe der Angst ent- stellt war – oder theologisch formuliert: weil er frei von der Erbsünde war. Der Glaube an die Jungfrauengeburt gilt insofern nicht ein- fach nur einem tiefenpsychologischen Bild, sondern meint den biologisch nicht erklärba- ren Befund, dass das genetische Erbe, in wel- chem sich die Erbsünde in der Generationen- folge perpetuiert, in seiner Zeugung unterbro- chen worden sein muss. In diesem Sinne spricht Paulus von Jesus als dem zweiten Adam (vgl. Röm 5,19; 1 Kor 15,21).

Gleichzeitig wird das Leidens- und Kreuzes- schicksal Jesu von hier aus verständlich. Denn wer die Liebe Gottes auch für den Anderen behauptet, zu dessen Lasten wir leben, sägt sozusagen an den Wurzeln unserer Identitätsbildung. Menschen können dann an ihrer sündigen Identität nur noch dadurch festhalten, dass sie die gewaltträchtigen Bastionen ihrer Freiheit nun gegenüber demjenigen errichten, der ihre Identität bedroht. In diesem Sinne hat Jesus die Last der Sünde getragen, und in dem gleichen Sinne ist er zum „Gotteslamm“ geworden, welches die Sünde der Welt trägt. Indem er die göttliche Vergebung auch noch für seine Peiniger erbittet, weil er deren Gefangenschaft in der Macht der Sünde erkennt, überwindet die Liebe Gottes gerade im Kreuz Jesu die Gewalt der Sünde.

7. Erbsünde und Versöhnung

Wir haben damit die Lehre von der Erbsünde als eine solche kennengelernt, welche Freiheit und Natur nicht als einander ausschließende Gegensatzbegriffe kennt. Sie mutet uns einerseits zu, die menschliche Natur als „geronne- ne Freiheit“ zu verstehen, weil ein Freiheits- geschehen Haltungen produzieren kann, wel- che dem Menschen wirkungsgeschichtlich zur Natur werden. Andererseits kann diese Natur wiederum zum Medium menschlicher Frei- heit werden (vgl. die Analogie des Odysseus- Beispiels). Fernab davon, die Lehre von der Erbsünde als eine krankmachende Ideologie zu verstehen, müssen wir darum feststellen: Aus dieser Dialektik von Natur und Freiheit

folgen weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeit menschlicher Versöhnung. Auf der einen Seite bewahrt uns die Lehre von der Erbsünde davor, die Macht des Bösen als eine blinde Schicksalsgewalt zu begreifen, der gegenüber wir alle unschuldige Opfer sind. Andererseits schützt sie uns vor einer Hyper- moralisierung unseres Handelns, welches den einzelnen Menschen zum alleinverantwortli- chen Akteur seiner Schuldgeschichte erhebt.

Dies hat weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit menschlicher Schuld – vor allem aber auch für den Umgang mit dem Schuldiggewordenen: Die berechtigte Verur- teilung seines Handelns muss nämlich einräu- men, dass er in seiner Schuld eine Macht hat wirksam werden lassen, die zumindest im Modus der Versuchung auch in den Abgrün- den meiner eigenen Natur lauert. Letzteres einzuräumen stiftet zugleich Möglichkeiten gemeinsamer Schuldbewältigung und Ver- söhnung, die dort bereits im Ansatz ausge- schaltet sind, wo die Schuldzuweisung an den Anderen gleichzeitig seinen Ausschluss aus der „Gemeinschaft der Anständigen“ bedeu- tet. Alles andere verlängert den Bann des Bösen, statt ihm entgegenzutreten.¹⁰ Solche Verlängerung findet unweigerlich dort statt, wo das Böse im genannten Sinne zur anony- men Schicksalsmacht wird, der gegenüber wir alle nur unschuldige Opfer sind. Aber der Sog des Bösen wird auch dort perpetuiert, wo wir den einzelnen in seiner Schuld zum alleinigen Akteur seiner Taten erklären. Solche Hyper- moralisierung menschlicher Schuld ist be- herrscht von der Logik des Sündenbock- mechanismus, die den Schuldiggewordenen öffentlich zur Schau stellt und der allgemei- nen Verachtung preisgibt. Letzteres kann gegenwärtig insbesondere an den diskriminie- renden Zügen studiert werden, die die „political correctness“ schon seit langem gewonnen hat. Die Bekämpfung des Sexismus hat längst sexistische Züge angenommen, die Antirassis- musprogramme gewinnen mit der Zuschrei- bung des Prädikates „Rassist“ ihrerseits eine rassistische Gestalt, und das mittlerweile ver- abschiedete Antidiskriminierungsgesetz zeugt von einer Mentalität, die schon längst zur

Jagd auf die Diskriminierer bläst und die verabscheute Denunziatorik durch die Hintertür wieder eingeführt hat. Diese Beispiele dokumentieren, wie sich die Haltung der Fremddenunziation in ihrer vermeintlichen Überwindung gerade dadurch fortsetzt, dass man eigene Schuld verdrängt. Insofern kann die Realität der Erbsünde sogar an ihrer Bestreitung noch einmal studiert werden.

Anmerkungen:

¹ Vgl. T. Moser: Gottesvergiftung. Frankfurt/M. 1976.

² B. Pascal: Pensées. Fragment 347.

³ Vgl. dazu J. Müller-Jung: Traditionspflege bei Tieren, in: FAZ vom 23.6.1999 (Natur und Wissenschaft), N 1; A. Oster: Traditionsbewusste Affen. Schimpansen übernehmen die Fähigkeiten ihrer Artgenossen, in: FAZ vom 23.8.2005, 32. Der erstgenannte Beitrag referiert Ergebnisse, die von einer biologischen Forschergruppe in der Zeitschrift „Nature“ (Bd. 399, 682) veröffentlicht worden ist. Dabei geht es nicht nur um die Schlafgewohnheiten von Schimpansen, sondern auch um die bei verschiedenen Stämmen beobachteten unterschiedlichen Formen der Nahrungssuche. Der zweitgenannte Beitrag referiert weiterführende Ergebnisse derselben Forschergruppe und stellt fest, dass bei alternativen Techniken der Nahrungssuche die Anpassungsleistung an die kulturelle Norm Vorrang vor der Effizienz einer Technik hat. Das für eine Theologie der Erbsünde interessante Fazit lautet: „Nach Ansicht der Wissenschaftler legen diese Befunde nahe, daß der menschliche Hang zum kulturellen Konformismus in der Evolution einen alten Ursprung hat.“

⁴ Vgl. dazu ausführlich R. Schwager: Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Münster u.a. 1997.

⁵ Vgl. E. Drewermann: Strukturen des Bösen. Band 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn u.a. 41984, Band 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. Paderborn u.a. 51985, Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. Paderborn u.a. 41983.

⁶ In einem Beitrag von 1999 nennt S. Wiedenhofer Drewermanns Zugang „die ausführlichste und interessanteste Neuinterpretation der Erbsündenlehre“, die in der letzten Zeit vorgelegt worden sei (vgl. ders.: Die Lehre der Kirche von der Erbsün-

de. Geschichtliche Entwicklung und heutiges Verständnis, in: ders. [Hg.]: Erbsünde – was ist das? Regensburg 1999, 35–65).

⁷ Vgl. E. Drewermann: Strukturen des Bösen. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. Paderborn 41983, LXXVII.

⁸ „In der vorliegenden Arbeit wird demgegenüber die Lehre von der ‚Ursünde‘ rein diagnostisch gedeutet. Es geht nicht um die Tat eines fremden ‚Adam‘, sondern um mein eigenes Dasein. Der ‚Sündenfall‘ wird nicht als fernes, zurückliegendes Ereignis verstanden, sondern als eine Darstellung der Art und Weise ausgelegt, wie der Mensch lebt und leben muss, ehe er zum Glauben an Gott gefunden hat. Statt ein Geschehen der Prähistorie, beschreibt die jahwistische Erzählung vom ‚Anfang‘ der menschlichen Schuld das Wesen der Sünde, wie es in jedem Menschen und in der gesamten menschlichen Geschichte sich zeigt“ (ebd., LXXIV).

⁹ Zum Folgenden vgl. noch einmal G. Neuhaus: Mittler oder Fülle der Offenbarung?, in: Pastoralblatt 58 (2006), 44–49.

¹⁰ Ein Beispiel für einen solch vermeintlich unbestechlichen Moralismus, der in der Verurteilung anderer lange Zeit die eigenen Schuldanteile versteckt hat, lieferte jüngst Günter Grass.

Ortsuche

Pastoralreferent(inn)en im deutschsprachigen Raum

Neue Studie über eine pastorale Berufsgruppe

Nach den bereits veröffentlichten Umfrageergebnissen über Priester (2000) und Diakone (2002) haben Prof. Zulehner und Frau Renner jetzt unter dem Namen „Ortsuche“ die Studie zur Berufsgruppe der Pastoralreferentinnen und -referenten (im Folgenden abgekürzt: PR) vorgelegt.¹

Ein nicht zu unterschätzendes Zahlenwerk bietet eine Fülle von Aufschlüssen und Erhellungen über die faktische Situation, die je eigene Befindlichkeit und die Selbstdefinition der PR im beruflichen Alltag. Durch die insgesamt hohe Rücklaufquote von 56% kann prinzipiell von Repräsentativität ausgegangen werden², gleichwohl ist die Quote der Rückmeldungen in den deutschsprachigen Bistümern höchst unterschiedlich: Während in Diözesen, in denen PR vielfach so genannte presbyterale Aufgaben inne haben, die Rücklaufquote sehr hoch liegt, sind aus Diözesen, in denen PR weniger in solchen Aufgaben agieren, die Quoten erheblich geringer (in Köln z.B. 10,5%)³. Das ruft nach Vorsicht beim Vergleich der Zahlen und erst recht bei deren Interpretation.

Einige markante Sachverhalte der Studie seien kurz kommentiert:

- Zulehner/Renner unterscheiden vier Grundtypen von PR⁴:
 - Die *konsequenten Laien* sind am wenigsten der Meinung, dass sich ihr Beruf vom Priesteramt her bestimmt und sehen einen klaren Unterschied in der Berufung des Laien zu jener des Priesters; sie sind nicht zu *presbyteralen Kompromissen* bereit.

- Die *bedingten Laien* sind eher der Meinung, dass es klerikalisierende Tendenzen im Bereich der pastoralen Berufe gibt, übernehmen notfalls auch klassische presbyterale Aufgaben, um das gemeindliche Leben aufrecht zu erhalten; sie befürworten die Weihe für jene, denen presbyterale Aufgaben übertragen werden.
- Die *virtuellen Presbyter* definieren sich selbst eher auf der Seite des Amtes, sind aus Zölibatsgründen oder weil sie Frauen sind, nicht geweiht, haben aber faktisch wenige klassisch presbyterale Aufgaben inne.
- Die *realen Presbyter* schließlich haben die Grenzlinie zum Priester faktisch überschritten; sie denken presbyteral und haben klassische priesterliche Aufgaben übernommen (taufen, trauen, beerdigen, predigen, Gemeinde leiten).

Freilich gibt es einen Zusammenhang zwischen (aktivem) Drang und (passivem) Sog zu den klassischen presbyteralen Aufgaben. Eine grundlegende Bereitschaft, hier und da auszuweichen bei Aufgaben, die die Weihe nicht unbedingt voraussetzen, gerät umso schneller in eine Schiefelage, je weniger Priester in Ruf- und Reichweite vorhanden sind. Kommt ein unklares Berufsbild („unter anderen Zugangsbedingungen würde ich mich weihen lassen“) hinzu, verstärkt sich diese Tendenz noch. Hier erweist sich die unbedingte Notwendigkeit, bei der Auswahl, beim Einsatz und bei der Aufgabenzuordnung der PR gewissenhaft vorzugehen. Gottlob ist in den deutschen Bistümern der Anteil der *konsequenten Laien* am höchsten und der der *virtuellen* und *realen Presbyter* am geringsten⁵; Kenntnisse des Verfassers lassen darüber hinaus vermuten, dass die Unterschiede in den west- und norddeutschen Bistümern noch einmal markanter ausfallen würden.

- Hinsichtlich der Berufszufriedenheit ist festzustellen, dass sie bei den konsequenten und bedingten Laien signifikant höher liegt, als bei den mehr presbyteral orientierten PR⁶.
- Auffallend ist der geringe Identifikationsgrad der Berufsgruppe mit der Kirche (römische Kirchenleitung, Diözesanleitung, Gemeindeleitung). Offenbar bedarf es darüber

aber einer genaueren (eigenen) Untersuchung, da das hier vorliegende Zahlenwerk annähernd gleiche Identifikationen aufweist, wie seinerzeit auch die Studie über die Priester. Immerhin definieren aber 80% die Kirche mehr oder weniger als ihre Heimat und in der Spannung von Kritik und Loyalität überwiegt bei 85% die Loyalität.⁷

- Vorsicht ist geboten bei der Frage, ob jemand sich bereits einmal ernsthaft überlegt hat, außerhalb der Kirche zu arbeiten (in D 46%, in A 49%, in CH 61%⁸). Dies allein mit dem Grad der Identifikation mit der Kirche zu interpretieren, ist trügerisch. Immer schon wurden durchaus ernstzunehmende Argumente angeführt, dass PR besser *an den Nahtstellen zwischen Kirche und Gesellschaft* bzw. *auf den Marktplätzen der Welt* präsenter sein müssten als im kirchengemeindlichen Binnenraum. Insofern kann es durchaus berufs- und kirchenzufriedene PR geben, die bereits einmal nach ebenso sinnvollen Stellen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Publizistik etc. Ausschau gehalten haben. Noch einmal verstärkt mag der Gedanke nach einer Tätigkeit bei einem anderen Arbeitgeber auftreten, wenn man sich die aktuellen Spardiskussionen und die zeitweilig bedroht scheinenden Stellen in den verschiedenen Diözesen (kurz vor Durchführung der Umfrage) anschaut. Hier gleich die Identifikationsfrage zu stellen, wird vielen PR nicht gerecht.

Für den Verfasser legen sich nach Lektüre der gesamten Studie zwei Konsequenzen nahe:

Die theologische, v. a. ekklesiologische Verortung des Berufsstandes ist immer noch nicht hinreichend geklärt und bedarf weiterer Aufmerksamkeit (im wahrsten Wortsinn „Ortsuche“)⁹. Zwischen einem Amt im kirchenrechtlichen Sinn (vgl. can. 145) und einem Nicht-Amt im dogmatischen/ordinations-theologischen Sinn liegt eine Verständnisbandbreite, die durchaus noch manche Diffusität in sich bergen kann.

Und praktisch müssen die Bischöfe und alle für die Berufsgruppe Zuständigen auf Rahmenbedingungen im Einsatz der PR ach-

ten, die einer Profilierung der verschiedenen pastoralen Berufe dienen und nicht einer Verwischung der Berufsbilder, dies ggf. auch durch Korrekturen der bisherigen Einsatzpraxis und/oder Aufgabenübertragung.

Ausgesprochen ärgerlich ist nach Meinung des Verfassers, dass Prof. Zulehner letztlich vollkommen andere, nämlich zukunftslose Konsequenzen aufzeigt:

Erstens setzt er um die Präsentation der Umfrageergebnisse einen Zitaten-Rahmen, der das unweigerliche *Aus* des Berufs der PR suggeriert: Liest man ganz zu Beginn des Buches von einem *gemeindefrustrierten* PR, der sich in einer kategorialseelsorgerischen Nische eingerichtet hat¹⁰, findet man im letzten Zitat die resignative Aussage, dass es sich beim Beruf des PR um ein „Auslaufmodell“ handle¹¹.

Zweitens zeigt Zulehner im Schlusskapitel vier mögliche Zukunftsszenarien auf, die entweder das Kind mit dem Bade ausschütten und/oder die inhaltliche Diskussion mit den aktuellen Sparzwängen durcheinander werfen. Ab der Lektüre dieses Schlusskapitels mag man seiner Aussage, lediglich ein Zahlenwerk – ohne Absicht für oder gegen die Berufsgruppe – vorlegen zu wollen¹², keinen Glauben mehr schenken. Weder meine Lektüre der Studie noch meine Kenntnis vom beruflichen Alltag der PR (dies betrifft vor allem das Erzbistum Köln) legen die hier gezogenen Konsequenzen und die düstere Grundstimmung nahe. Und auch den Titel „Ortsuche“ würde man in dem Fahrwasser, in das das Buch mit dem letzten Kapitel gerät, besser austauschen, etwa gegen „Eintagsfliege“ oder „Beerdigung“. Schade.

Allen, die sich diesen Schlussfolgerungen allerdings nicht vorschnell anschließen wollen, allem voran die PR selbst und die, die für diese Berufsgruppe auf der oberen und mittleren Ebene der Bistümer Verantwortung übernehmen, kann man die gründliche Lektüre der Studie nur empfehlen.

Anmerkungen:

- ¹ P.M. Zulehner/K. Renner: Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum. Ostfildern 2006. Leider ist gemäß Prof. Zulehner vorläufig nicht beabsichtigt, nun auch noch die Gruppe der Gemeindeferent(inn)en (als vierte Gruppe im Konzert der hauptamtlichen kirchlichen Dienste) zu untersuchen.
- ² Zulehner benennt es selbst etwas vorsichtiger: aussagekräftig (aaO., 14).
- ³ Zulehner konzidiert, dass dieser Sachverhalt Rückschlüsse auf die Berufszufriedenheit zulässt: wer unter Leidensdruck steht, sieht sich eher zur Teilnahme an der Umfrage veranlasst (mündlich bei einer Präsentation).
- ⁴ S. 122 – 128.
- ⁵ S. 121.
- ⁶ S. 147.
- ⁷ S. 152.
- ⁸ S. 162.
- ⁹ Dies gilt übrigens auch für den Berufsstand der Gemeindeferent(inn)en.
- ¹⁰ „Ich bin gottfroh, dass ich der gottlosen Betriebsamkeit dessen, was sich da Gemeinde nennt, entgegenkommen konnte.“ (aaO., 5).
- ¹¹ S. 172.
- ¹² (Mündlich bei einer Präsentation der Studie).

Klaus Gerhards

Auszug als Aufbruch

Gemeindebildung durch die Aufgabe von Kirchen

1. Ende kirchlicher Sesshaftigkeit

Seit 2005 reißen Meldungen und Berichte über Kirchenschließungen in Deutschland nicht ab. Die freie Internet-Enzyklopädie „Wikipedia“ hält ein breites Informationsangebot zu diesem Stichwort bereit.¹ KNA meldete im Dezember 2005, „bis zu 700 katholische Kirchen werden in den kommenden zehn Jahren voraussichtlich bundesweit für den Gottesdienstgebrauch aufgegeben.“² Auch für die evangelische Kirche in Deutschland wurde vermeldet, man müsse „Tausende von Immobilien aufgeben“³. Schon im August 2005 titelte die FAZ einen Beitrag von *Wolfgang Pehnt* mit der Überschrift: „Deutschland schleift seine Gotteshäuser“. Darin war die Rede von „Bildersturm“ und einer Bedrohung „der deutschen Kulturlandschaft“ mit noch nicht vorstellbaren Folgen.⁴ In fast allen Beiträgen zu diesem Thema wird das Bistum Essen genannt. Denn hier sollen im Rahmen eines bisher beispiellosen kirchlichen Umstrukturierungsprozesses über 90 Kirchen für den Gottesdienstgebrauch aufgegeben werden.

Der Essener Bischof Dr. Felix Genn hatte zu Beginn seiner Amtszeit den Seinen ins Stammbuch geschrieben, was eigentlich jeder schon wusste, aber manche noch nicht wahrhaben wollten, dass die volkkirchliche Epoche nicht erst zu Ende gehe, sondern bereits zu Ende sei. Dieser ehrlichen Diagnose folgten alsbald therapeutische Maßnahmen, die manche an eine „Rosskur“ denken ließen.

Neben dem Verlust an Gefolgschaft⁵ waren es im Bistum Essen massive Einbrüche bei den Kirchensteuereinnahmen, die zum sprich-

wörtlichen Ziehen der Reißleine bei den Verantwortlichen geführt haben. „Der Mantel ist zu groß für die Zahl der Gläubigen, die wir noch haben“, wurde die Pressesprecherin des Bistums Essen in diesem Zusammenhang zitiert.⁶ Der Bestand von ca. 260 Pfarngemeinden soll in einem Prozess von 2006 bis 2008 in gut vierzig Großpfarreien umstrukturiert werden. Mit der Auflösung von Gemeinden und der Konzentration von kirchlichen Strukturen werden so genannte „weitere Kirchen“⁷ überflüssig. Sie sollen nicht mehr als gottesdienstlicher Versammlungsort der Gemeinden genutzt werden und erhalten keine Gelder mehr für Unterhalt und Bewirtschaftung.

Der Anpassungsprozess der beiden großen Kirchen in Deutschland an die gesellschaftliche Realität mit ihren religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekten hat eben erst begonnen, so will es scheinen. Dies ist zweifelsohne eine „Verlustgeschichte“ für die Kirchen in diesem Land, aber auch für die Gesellschaft selber.

Wenngleich sicherlich niemand zum gegenwärtigen Zeitpunkt sagen kann, wie viele Gemeinden aufgelöst und wie viele Kirchtürme bildlich oder auch tatsächlich fallen werden, so ist dies allemal eine bisher nicht gekannte Entwicklung für beide großen Kirchen.

Nach Art und Umfang ist das Vorgehen in deutschen Diözesen und Landeskirchen noch sehr unterschiedlich. Deutlich wird jedoch, dass kirchliche „Immobilien“⁸ – und hier werden die Kirchenbauten oftmals subsumiert – als Haushaltslasten gesehen werden. Daher erwarten manche Verantwortlichen in von ihrem – wie auch immer gearteten – „Loswerden“ entsprechende Haushaltsentlastungen.

Kann das aber die vorrangige Perspektive sein, unter der nach notwendigen wie möglichen Lösungen für nicht mehr weiter zu unterhaltende Kirchen gesucht wird?

2. Gegen den Strich gebürstet: Auszug als Gemeindeaufbau

In der Beschäftigung mit dieser Thematik stieß ich auf eine Kirchenbaustudie aus dem Jahre 1996. Die Verfasserin *Anja Künzel* analysiert darin die Wechselwirkungen zwischen den architektonischen und künstlerischen Prozessen bei Kirchenneu- und umbauten einerseits und den Prozessen von Gemeindeentwicklung der beteiligten Pfarreien andererseits.⁹ Am Anfang dieser Studie äußert die Verfasserin ihre „Überzeugung“, dass „der Bau und die (Um-)Gestaltung einer Kirche letztlich nur gelingen können, wo dabei gleichzeitig Gemeinde – im vielfachen Wortsinn – gebildet wird.“¹⁰

Aus jüngster Zeit lassen sich hierzu zwei Beispiele nennen, die von unterschiedlichem öffentlichem Interesse begleitet wurden: der Wiederaufbau der Dresdener Frauenkirche und die weniger prominente Schifferkirche von Ahrenshoop an der Ostsee.

Dankwart Guratzsch berichtete in „DIE WELT“ über die Neueinweihung der kleinen Schifferkirche am vierten Advent 2005.¹¹ In seinem Beitrag bringt er dieses Ereignis in Zusammenhang mit den aktuell zu beobachtenden Verkäufen, Umnutzungen und Abrissen von Kirchen in Deutschland. Und er macht aufmerksam auf Unverständnis und „Widerstand“ gegen solcherlei Umgang mit Kirchenräumen „außerhalb der verfassten Kirche“. Demgegenüber zeige sich eine „wachsende ‘unsichtbare’ Gemeinde, von deren Existenz Kirchentage, Papstfeiern und neun Millionen Besucher der Heiligabendgottesdienste (2003) zeugen“. Gerade aus Teilen dieser „unsichtbaren Gemeinde“ seien sehr viel Initiative und Unterstützung für die beiden bezeichneten Wiederaufbauprojekte gekommen.

Die Motive hierzu waren gewiss sehr unterschiedlich. Doch zeigt sich darin nicht, was Kirchen als symbolische Orte auch in dieser Gesellschaft bei den Menschen initiieren können?¹²

Ermutigt durch solche Erfahrungen, sollte man die Auseinandersetzung mit „weiteren Kirchen“ offen angehen. Es geht hierbei nicht nur um die „Rettung“ von Kirchen durch Bürgerinitiativen oder Stiftungen, weil sich damit oft ein rein konservatorisches Interesse verbindet, das einen bestimmten Zustand lediglich festhalten und festschreiben möchte.

Ich möchte dazu ermutigen, sich nicht primär von einer „Problemsicht“ leiten zu lassen, sondern die Herausforderungen und Chancen dieser zweifellosen Krise zu suchen und zu entdecken. In einer solchen Sichtweise werden dann vielleicht auch die Möglichkeiten von Gemeindeentwicklung und Gemeindebildungsprozessen durch die Auseinandersetzung mit den demnächst zu profanisierenden Kirchenräumen wahrgenommen.

Dies knüpft an am theologischen Verhältnis zwischen Kirchenbau und Gemeinde der Glaubenden: „Die Vorstellung eines von der restlichen Wirklichkeit abgegrenzten sakralen Raumes existiert im Christentum nicht. Die christliche Kirche versteht sich in ihrem Ursprung selbst als ein ‚geistiges Haus‘ (1 Petr 2,5), demgegenüber der konkrete Kirchenraum lediglich dienende Funktion einnimmt.“¹³

Denn eine Gemeinde, die sich auf den Auszug aus „ihrem“ Gotteshaus vorbereiten muss, wird sich mit ihrer Geschichte, ihrer aktuellen Situation und dem, was kommen kann oder soll auseinandersetzen. In diesem Prozess stecken ganz unterschiedliche Energien. Wenn eine Kirche nur geschlossen werden kann ohne weitere Nutzung oder mit der Aussicht auf einen Abriss, vermag dies eine bestehende Gemeinde fast zu zerreißen und ebenso eine neue Gemeindebildung zu initiieren, wie das Beispiel der Bochumer Marienkirche gezeigt hat.¹⁴

Bei der Besichtigung einer „weiteren Kirche“ im Duisburger Süden sagte mir der Pfarrer, dass die Gottesdienstgemeinde, die noch etwa fünfzig, im wesentlichen ältere Personen umfasse, signalisiert habe, dass dieser Raum für sie „zu groß“ sei. Sie könnten ihn „nicht mehr füllen“.

Zahlreiche Kirchen haben in diesem Sinne vielleicht schon viel von ihrer Sakralität eingebüßt, bevor administrative Entscheidungen pastorale Fakten schaffen. So ist wohl ein angemessenes Kriterium für die religiöse Qualität eines Kirchenraumes eben auch darin zu sehen, „was die aktuelle Gemeinde unter jeweils neuen situativen wie epochalen Vorzeichen in ihm und über ihn hinaus lebt“.¹⁵

Der Umgang mit diesen Kirchenräumen wird in den kommenden Jahren viel aussagen über die geistliche Verfasstheit und Substanz der Kirchen. Damit sind bei weitem nicht allein die unmittelbar betroffenen Gemeinden gemeint.

3. Nicht annoncieren, sondern kommunizieren

„Communio ist, noch bevor sie gelehrt werden kann, ‚ein dem Leben entnommener Begriff‘ (Fürst) ... Sie *besteht* in ihrem Vollzug nicht nur wesentlich aus Kommunikation und Kommunikationsfähigkeit, sie *ist* vielmehr selbst Kommunikation.“¹⁶

Nun ist der „communio“-Begriff häufig missverstanden worden in kirchlichen Diskursen. Er ist, wie *O. H. Pesch* deutlich gemacht hat, ein primär vertikal ausgerichteter Begriff. So charakterisiert er in den Konzilstexten zum einen „das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen“ und weiter „das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirche“¹⁷ In dieser zweiten Bedeutung ist der „Communio-Gedanke“ eher hierarchisch geprägt und von einem partizipativen oder gar demokratischen Kommunikationsverständnis deutlich zu unterscheiden.

Es zeichnet sich ab, dass die Kirchen im Ganzen bzw. einzelne Gemeinden in Zukunft mit dem Erhalt des Kirchbestandes in Deutschland überfordert sind. Der Staat, das haben Reaktionen etwa der nordrheinwestfälischen Landesregierung gezeigt, wird hier nur in sehr begrenztem Maße Unterstützung geben können.¹⁸

Neben der Aktivierung eigener Ressourcen, werden Pfarrgemeinden und kirchliche Stellen Kontakte zur Bürgergemeinde, zur Kultur und Wirtschaft knüpfen müssen. Und zwar nicht zuletzt, weil sich mit den „Kirchen-Immobilien“ eben so einfach keine Haushaltslöcher stopfen lassen. „Der spezielle Immobilientyp des sakralen Gebäudes macht die Suche nach Investoren problematisch.“¹⁹ So äußerte sich der Immobilienspezialist *Thomas Beyerle* im Medien-Service der Dresdener Bank zu diesem Thema.¹⁹ Und, so wird hier weiter mit Bezug auf die Situation der evangelischen Kirche festgestellt, dass „die Gemeinden mit dieser schweren Entscheidung [oft] alleine“ sind, da es keine zentralen Hilfen gebe.

Nicht überall mangelt es an Interessenten für freiwerdende Kirchen. Pfarrer und Verantwortliche in diözesanen Verwaltungen wissen von manchen Anfragen, bei denen eine Kirche „mit einer Tüte voll Bargeld“ sofort gekauft würde. Was dann damit geschehen soll, entspricht jedoch kaum kirchlichen Vorgaben.²⁰ Doch zeichnet sich hier und da ab, dass finanzielle Not oder Begehrlichkeit zu mach großzügiger Auslegung führen könnte.

Zu hoffen ist, dass, bevor *annonciert* wird, zunächst und ausgiebig kommuniziert wird in den Kirchen und über die Kirchen – und zwar kreuz und quer, vertikal wie horizontal. Darin liegen gewiss besondere Herausforderungen an beide großen Kirchen, sich aufzumachen im doppelten Sinne des Wortes. Doch neben den Chancen zur nachhaltigen Entwicklung von Kirchenräumen und anderen kirchlichen Immobilien geht es mehr noch um die Klärung dessen, was die „Sendung“ des Volkes Gottes in dieser neuen Situation ist. Um diesen Prozess der *Communio*-Bildung in gemeindlichen und außergemeindlichen Strukturen zu befördern, sind eben auch neue Kommunikations- und Kontaktzonen in die Gesellschaft hinein zu entwickeln. Manches Kirchenhaus könnte hierfür sehr geeignet sein.

4. Tischgemeinschaft auf dem Weg

„Die Kirchen kommen nicht umhin, sich in der Kunst des verantwortungsvollen Verarmens zu üben. Eine ihrer großen Zukunftsaufgaben lautet: weniger haben, weniger werden, ohne sich aufzugeben“, so begründet *Johann Hinrich Claussen* seine Forderung nach einer „Ethik des Aufgebens“ in den Kirchen.²¹

Pastoraltheologisch und spirituell hat der verstorbene Aachener Bischof *Klaus Hemmerle* diesen Prozess bereits vorgedacht. Eine seiner zentralen Metaphern war die der „Weggemeinschaft“: „Ein Prozeß wurde begonnen, der zunächst seinen Ausgangspunkt bei der Kirche als dem „pilgernden Gottesvolk“ nahm: Kirche unterwegs – im Miteinander, den lebendigen Herrn in der Mitte, für die Welt.“²²

Im Kontext dieses spirituellen Ansatzes nahm er auch die Risiken des Weges und die Unzulänglichkeiten der Weggefährtschaft wahr. *Klaus Hemmerle* war ein Visionär, aber kein Träumer. Und so kennzeichnete er damals schon die Situation dieser Weggefährtschaft mit dem Wort von der „positiven Armut“. Damit bezog er sich nicht primär auf einen materiellen Mangel. Sondern es waren die vielen Fragen und ungelösten Probleme, die er im Blick hatte. Im paulinischen Sinne (siehe Röm 5,3-6) wandte er sich damit gegen Resignation und Rückzug. Umkehr, Neubesinnung und Neuaufbruch waren die Leitperspektiven seines pastoraltheologischen Denkens.²³

Dass die Kirche gewohnt ist, das Paschamysterium in „Immobilien“ zu feiern, hat vielleicht zu einer trügerischen Sesshaftigkeit der kirchlichen Tischgemeinschaft geführt. Nun müssen viele aufbrechen und hinter sich lassen, was ihnen vertraut war. Auszüge, Umzüge und Einzüge ganzer Gemeinden werden in den kommenden Jahren zum Beispiel das pastorale Leben im Bistum Essen nachhaltig bestimmen. Damit hat wohl die größte „Umzugsbewegung“ innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland begonnen. Auch

daran mag man erkennen, wie sehr die innere Entwicklung der Gemeinden Not tut.

5. St. Paul, Duisburg-Marxloh: Perspektiven entwickeln – Kirche „neu erfinden“

Wie lassen sich innerhalb eines Prozesses von Loslassen und Abschiednehmen bei gleichzeitiger Neuausrichtung und Eingliederung in eine neue Gemeindesituation aber noch Ressourcen wecken für die Weiterentwicklung des „zurückbleibenden“ Kirchenraums?

Es ist schon staunenswert zu erleben, wie Menschen in Gemeinden dann doch wieder die Kraft finden, sich dem Leben und der Zukunft zuzuwenden.

Dies geschieht, wo in einer Gemeinde deutlich wird, dass in diesem Engagement Chancen zur Gestaltung und zur Verarbeitung der eigenen Glaubens- und Gemeindebiographie liegen. Dann finden sich immer auch Menschen, denen dieses Anliegen und auch die Kraft dazu mit auf ihren Weg gegeben ist.

In der konkreten Prozessbegleitung habe ich erfahren, dass sich dazu drei Perspektiven als fruchtbares „Ensemble“ zur Trauerarbeit wie zur Ideenfindung und Konzeptentwicklung erwiesen:

- Wir fragen in die Geschichte der Kirche und Gemeinde hinein.
- Wir lassen den Kirchenraum und den Kirchenort sprechen. Und:
- Wir fragen „die anderen“ im Stadtteil, was braucht es hier „Gutes für die Menschen“.

In St. Paul, einer „weiteren Kirche“, in Duisburg-Marxloh, entwickelten wir innerhalb einer Projektgruppe diese drei Perspektiven, um auf eine Spur zu kommen, was in und mit diesem Kirchenraum in Zukunft geschehen könnte.

In der Beschäftigung mit den beiden ersten Perspektiven hatten auch Trauerarbeit und Verlustbewältigung ihren Platz. Doch aus die-

ser Trauer um das Verlieren und Aufgeben, meldeten sich schon erste Zukunftsvisionen. Mit ihnen verband sich die Suche nach Möglichkeiten, das an und mit St. Paul zu bewahren, was diesen Ort für die Menschen der Gemeinde ausmacht.

Dass das Bewahrenswerte auch Entwicklungsmöglichkeiten in sich trägt, das wurde den Beteiligten gleich zu Beginn des Weges deutlich. Und dass manches davon unter jeder der drei Perspektiven in den Blick kommt, konnte als ein „gutes Zeichen“ gedeutet werden.

Damit war genau das geschehen, was ich den „kreativen Cast-away-Effekt“²⁴ nennen möchte:

Es wuchs ein Bewusstsein dafür, dass St. Paul „neu erfunden“ werden kann, um in Zukunft auf neue Weise zu bleiben, was es bisher war: „ein Ort, an dem Gutes für die Menschen geschieht“ (Pfr. Michael Kemper).

Was die Projektgruppe in St. Paul erlebt hat, war die „Verdichtung“ einer Spur, das wiederholte Aufscheinen eines „Zeichens der Zeit“. So arbeitet nun die Projektgruppe an der Entwicklung der Idee „GründerKirche“: einen Ort für Existenzgründer zu schaffen, der Arbeit, Bildung und Lebensperspektiven in den Stadtteil bringen soll.

Die Verbundenheit mit zwei großen Stahlunternehmen im Stadtteil, die Erfahrungen der ersten Wiederaufbaugeneration, die neben der Kirche befindliche Jugendberufshilfeeinrichtung sowie die soziale und kulturelle Gemengelage im Stadtteil Marxloh haben sich neben weiteren Faktoren in dieser Idee verdichtet.

Die meisten Menschen, die sich heute als Existenzgründer versuchen, haben selber tiefe Veränderungsprozesse mit Um- und Abbrüchen hinter sich. Auch sie müssen zum Teil ihr Leben neu erfinden. Hierin sind das Schicksal dieser Menschen und das Schicksal der Kirchengemeinde St. Paul miteinander verbunden. Damit könnte die Kirche St. Paul zu einem neuen Ort werden, wo die Erfah-

rungen von Abbrüchen und Verlusten eine *Wandlung zum Guten* erfahren.

Ob und wie diese Idee als konkretes Projekt umgesetzt wird, ist noch ein offener Prozess, der jedoch in der Gemeinde Rückhalt und Unterstützung findet. Doch was zeigt sich spirituell an diesem Beispiel, einer Gemeinde, die zu einem Umfeld gehört, das von vielen als sozial „abgeschrieben“ eingestuft wird, und in dem nun auch eine Gemeinde eine solche Erfahrung durch eine Kirchenschließung durchlebt? Ist es nicht die paulinisch zu deutende „positive Armut“, das aus „Bedrängnis“ „Geduld“, aus Geduld „Bewährung“ und aus der Bewährung neue „Hoffnung“ wachsen können?

Anmerkungen:

- ¹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchenschließung>
- ² KNA-Informationsdienst – 21.12.2005 – I/986.
- ³ Rheinische Post vom 2. Januar 2006.
- ⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. August 2005.
- ⁵ Das Bistum Essen hat seit seiner Gründung im Jahre 1957 ein Drittel (ca. 500.000) Katholiken verloren.
- ⁶ Jörg Ciszewski: Gläubiger statt Gläubige, in: Schlesisches Wochenblatt vom 10.02.2006, Nr. 6 (723)
- ⁷ Herbert Fendrich: Die „weiteren Kirchen“. Die Situation im Bistum Essen, in: Bauwelt 97. (27.01.2006), 23f.
- ⁸ Bertram Müller: Die Kirche als Immobilie, in: RHEINISCHE POST vom 01.09.2005; Bernd Kelm: Kirche in guter Lage zu verkaufen ..., in: BILD vom 21.01.2006.
- ⁹ Anja Künzel: Kirche bauen – Gemeinde bilden. Darmstadt 1996.
- ¹⁰ A.a.O.: 8.
- ¹¹ Kirchenbau ist Gemeindebau, in: DIE WELT vom 17.12.2005.
- ¹² Helge Adolphsen/Andreas Nohr (Hg.): Sehnsucht nach heiligen Räumen. Eine Messe in der Messe. Berichte und Ergebnisse des 24. evangelischen Kirchenbautages, 31. Oktober bis 3. November 2002 in Leipzig. Darmstadt 2003.
- ¹³ Anja Künzel: a.a.O., 12.
- ¹⁴ Auch in Bochum hat sich nach Bekanntwerden von Abrissplänen eine „informelle Gemeinde“

gebildet, die sich für den Erhalt dieses Kirchenbaus einsetzt. Die betroffene Kirchengemeinde hat viele innere Konflikte austragen müssen und es haben sich regelrechte „Fronten“ zwischen den unterschiedlichen Interessenlagern gebildet.

- ¹⁵ Anja Künzel; a.a.O., 17.
- ¹⁶ Ebd., 16.
- ¹⁷ Herbert Haslinger: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf 2005, 160.
- ¹⁸ „Nicht mehr Geld für Gotteshäuser“, in: Kölner Stadt-Anzeiger vom 24.02.2006.
- ¹⁹ Quelle: http://www.dresdner-bank.de/dresdner_bank/02_presse/06_medienervice/x2006/01/hintergrund/01artikel.html
- ²⁰ Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. Arbeitshilfen Nr. 175. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 24. September 2003. Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB. Texte der VELKD, Nr.122, 2003.
- ²¹ Johann Hinrich Claussen: Für eine Ethik des Aufgebens. Die Theologie der Kirchenschließung angesichts der rückläufigen Entwicklung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21.12.2005.
- ²² Anja Künzel: a.a.O.: 18.
- ²³ Ebd., 18f.
- ²⁴ Damit nehme ich Bezug auf eine Methode kreativen Arbeitens, die sich auf den gleichnamigen Film „Cast away. Verschollen“ mit Tom Hanks bezieht.

Zehn Jahre Sozialwort der Kirchen

Eine Karikatur zeichnete im Mai 1998 den damaligen Bundeskanzler Helmut Kohl mit den Worten: „Frau Weber, wo ist das Sozialwort ...?“ Seine Sekretärin suchte das gelbe Heft 9, die Gemeinsamen Texte der evangelischen und katholischen Kirche, im Papierkorb. Es ist aber weiterhin über die Deutsche Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 53113 Bonn, erhältlich. Schon bereits ein Jahr nach seiner Veröffentlichung am 22. Februar 1997 hörte man vom Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ so gut wie nichts mehr.

Erstmals hatten die beiden Kirchen gemeinsam die Grundfragen nach der wirtschaftlichen und sozialen Zukunft Deutschlands in einem weiten Konsultationsprozess zur Diskussion gestellt. Die Anliegen und Überzeugungen, die in den über tausend eingegangenen Stellungnahmen zur ökumenischen Konsultation enthalten sind, wurden in einem „Wort der Kirchen“ aufgenommen.

Dieses

- legt die Sicht der Kirchen auf einige der brennendsten Fragen unserer Gesellschaft dar,
- gibt Anregungen zur Gestaltung einer lebenswerten und menschenwürdigen Zukunft
- und richtet sich damit an alle, denen die Zukunft unserer Gesellschaft wichtig ist.

Das „Wort der Kirchen“ stellt Hoffnung und Ermutigung zur gemeinsam verantworteten Freiheit in den Vordergrund. Das Ergebnis ist, dass christliche Sozialarbeit für Deutschland weiterhin unersetzlich, aber auch bedroht ist.

Aussagen und Forderungen

Die Auswertung der äußerst praxisorientiert, kritisch und selbstkritisch formulierten Texte aus allen Bereichen wirtschaftlicher und sozialer Praxis zeigt, welche bedrohliche Vorzeichen das Engagement der Kirchen und des Staates in diesen Bereichen überschatten.

Die grundsätzlichen Überlegungen über die Rolle der damit zu beschreibenden Ethik im Sinn der persönlichen Verantwortung wie der sozialetischen Gestaltungsverantwortung sind den nachfolgenden Inhalten des Dokumentes vorangestellt:

Der **Mensch** in der ihm treuhänderisch anvertrauten Schöpfung ist das Ziel und das Maß aller wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Systeme. Christus selbst hat den Menschen ins Zentrum gerückt und dabei in einer kühnen Geste der Freiheit und Solidarität den Geringen und Leidenden den ersten Platz zugewiesen.

Die **Familie** hat in der heutigen Gesellschaft sowohl in den herkömmlichen wie in den neueren Formen einen schwierigen Stand. Dennoch ist sie für das Fortbestehen der Gesellschaft unabdingbar. Staat und Wirtschaft müssen deshalb eine Aufwertung der Familie unterstützen. Notwendig sind

- eine materielle Entlastung der Familien,
- der Ausbau des Angebots an familienergänzenden Kinderbetreuungsplätzen, um die Vereinbarkeit von Haus- und Erwerbsarbeit für Frauen und Männer zu ermöglichen,
- die Stärkung der im Alltag gelebten nachbarschaftlichen Solidarität mit Alleinerziehenden.

Migration. Gott hat jede Frau und jeden Mann nach seinem Bild geschaffen; diese Gottebenbildlichkeit gilt es in jedem Menschen zu achten. Danach hat sich sowohl die Asyl- wie die Integrationspolitik Deutschlands zu richten.

- Die deutsche Asylpolitik hat sich weiterhin am moralischen Anspruch zu orientieren, Menschen Zuflucht zu gewähren.

- Deutschland ist ein Einwanderungsland und auf Einwanderung angewiesen. Es darf aber nicht nur darum gehen, hoch qualifizierte Arbeitskräfte aufzunehmen, sondern auch Menschen aus armen Ländern sind zuzulassen.
- Die Kirchen unterstützen alle Initiativen zur Integration der Ausländerinnen und Ausländer.
- Die Kirchen befürworten eine vereinfachte Einbürgerung von Ausländerinnen und Ausländern der zweiten und dritten Generation.
- Die Kirchen empfehlen, dass die demokratischen Rechte, insbesondere auf Gemeindeebene, nicht ausschließlich an die deutsche Staatsbürgerschaft gekoppelt bleiben.

Arbeit geschieht nach biblischem Verständnis im Auftrag Gottes. Sie hat Dienst- und nicht Selbstwertcharakter. Arbeit muss sich nach dem Kriterium der sozialen, ökologischen und wirtschaftlichen Nachhaltigkeit ausrichten. Soll eine humane und gerechte Arbeitsgesellschaft geschaffen werden, gilt es,

- den Wert der Nichterwerbsarbeit für die Gesellschaft gegenüber dem Wert der Erwerbsarbeit stärker zur Geltung zu bringen;
- Erwerbsarbeit und materielle Existenzsicherung zu entkoppeln;
- das Bewusstsein der Kirchen zu schärfen, dass sie selber Arbeitgeberinnen und damit aufgefordert sind, vorbildhaft für menschengerechte, familienfreundliche, gemeinschaftsfördernde und umweltverträgliche Arbeitsverhältnisse zu sorgen.

Umgang mit Umwelt und Geld. Das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben für die gesamte Mitwelt muss das Ziel einer nachhaltigen, solidarischen Lebensqualität von Mensch und Natur in den Vordergrund rücken. Die Natur ist im christlichen Verständnis eine Schöpfung von Gott. Die Menschen haben sie im Sinne des „guten Willens Gottes für seine gesamte Schöpfung“ zu gestalten und zu bewahren.

Das Grundproblem im Umgang mit Geld ist, dass Besitz nicht mehr Mittel zur materiellen Sicherheit ist, sondern zum Zweck an sich wird. Das Evangelium weist jedoch nachdrücklich darauf hin, dass wir uns vom Geld nicht beherrschen lassen, sondern es möglichst lebensdienlich einsetzen sollen.

Als Schritte zum richtigen Umgang mit Umwelt und Geld sehen die Kirchen

- die Inpflichtnahme der Unternehmen, ihre Verantwortung einerseits zur optimalen Nutzung beim Verbrauch von natürlichen Ressourcen, andererseits zur konstruktiven Mitgestaltung der gesetzlichen Rahmenbedingungen zum Schutz der Umwelt wahrzunehmen;
- die Gewährleistung der Wiederaufbereitung und Neuverwendung von Geräten und Produkten;
- die Entlastung des Faktors Arbeit bei gleichzeitiger Verbesserung der Energieeffizienz durch eine ökologische Steuerreform;
- Maßnahmen, damit die Einkommensunterschiede nicht beliebig groß werden;
- Besteuerung von Finanztransaktionen und spekulativen Kapitalverschiebungen.

Politik im Dienste des Gemeinwohls. Dank der Globalisierung der wirtschaftlichen und in deren Sog der sozialen Beziehungen gewinnt man zwar Partner am anderen Ende der Welt. Aber der Nachbar auf dem gleichen Stockwerk bleibt oft ein Unbekannter. Die Gesellschaft driftet auseinander. Deshalb ist es die Aufgabe des Staates, für das Gemeinwohl zu wirken. Dazu gehören

- Vorschläge zur optimalen Gestaltung des Zusammenlebens der verschiedenen Sprachgemeinschaften unseres Landes;
- Garantien, dass bei der Privatisierung ehemals staatlicher Dienste alle Bewohnerinnen und Bewohner des Landes in gleichem Masse profitieren können;
- eine Steuerharmonisierung, damit die Länder in Deutschland nicht zu „Geiseln“ potenter Steuerzahler werden;
- Beibehaltung eines starken public service im Bereich der Medien und das Bemühen um die Pressevielfalt.

Das Verhältnis zur Welt. Das universale Heilsangebot der Botschaft Jesu lädt die Menschen ein, sich die Zukunft in einem breiteren Horizont vorzustellen, der über den Rahmen nationaler Grenzen hinausgeht. Im Gebot der Liebe ist ein Ansporn zu aktiver weltweiter Solidarität zu erkennen. Deutschland muss sich in einer zunehmend global wahrgenommenen Welt sowohl in ökonomischer als auch in politischer und kultureller Hinsicht neu verstehen. Das Gemeinwohl stellt heute eine universelle Aufgabe dar. Dies rückt Werte wie ökologische Nachhaltigkeit, Frieden und Gerechtigkeit ins Zentrum, die nur in einer internationalen Ordnung verwirklicht werden können. Es braucht einen Bewusstseinsprozess, um die Bevölkerung für die internationale Verantwortung Deutschlands zu sensibilisieren.

Die Kirchen befürworten

- die Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe,
- die Verstärkung der Initiativen für fairen Handel mit den Entwicklungsländern,
- den Einsatz Deutschlands für die Entschuldung hoch verschuldeter armer Länder.

Insgesamt belegen die Aussagen der evangelischen und katholischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland den Respekt vor dem Anderen, Rücksichtnahme und Förderung des Gemeinwohls in einer pluralistischen Gesellschaft.

Es soll kein gedrucktes Papier bleiben

Die Fülle der in dem Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen aufgezeigten Probleme, Wünsche und Forderungen an sich selbst, Gesellschaft und Politik sollen zur Diskussion in der breiten Öffentlichkeit auf Dauer beitragen. Die Meinung aller ist gefragt: Was denken sie über die Ergebnisse des Wortes der Kirchen? Was möchten Sie ergänzen, verstärken? Was sehen Sie anders?

Die evangelische und katholische Kirche haben sich in den Folgejahren in drei Papieren

erneut zum Thema Wirtschaft und Soziales in Deutschland geäußert:

- Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz vom 29. Oktober 1998.
- Verantwortung und Weisheit. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Reform der Alterssicherung in Deutschland vom 19. Juni 2000.
- Das Soziale neu denken. Für eine langfristige angelegte Reformpolitik. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Dezember 2003.

Eine Zusammenfassung auf noch höherer Ebene ist dann das „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden vom 2. April 2004.

Es fehlen aber die immer wiederkehrenden Gespräche zum Wirtschafts- und Sozialwort in den Pfarrgemeinden, Verbänden und Bildungseinrichtungen der Kirchen. Der nächste Schritt im Wort der Kirchen wurde kaum vollzogen: den Bericht zu diskutieren, Veranstaltungen durchzuführen mit Aktionspartnern und der Öffentlichkeit. Die Ergebnisse des Papiers der evangelischen und katholischen Kirche sind brisant und doch nach zehn Jahren vergessen. Unsere Republik ist satt. Auch angesichts noch hoher Arbeitslosigkeit besteht offensichtlich nicht das drängende Gefühl, einen neuen, gemeinsamen Aufbruch wagen zu müssen. Die fundamentalen sozial ethischen Aussagen von „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ aus dem Jahre 1997 sind daher mehr als lesenswert.

„Das Essen kocht uns“

**Doris Dörries heiterer Dokumentarfilm
„How to cook your life“**

„Die Menschen unserer Zeit interessieren weniger die philosophischen und theologischen Theorien“, so Guido Kreppold jüngst in der Herder Korrespondenz, „sondern die praktischen Anleitungen, wie man sein Leben vertiefen kann, wie man wieder religiös wird. Hier füllt Zen eine Lücke, die durch die Einseitigkeit der rationalen Geisteskultur des Westens im praktizierenden Christentum klafft.“ An eben dieser Stelle setzt Doris Dörries neuer Film an, der ebenso eine Hinführung zum Zen-Buddhismus bietet wie zu christlicher Spiritualität kontemplativer Ausrichtung.

Vor acht Jahren zeigte die deutsche Regisseurin zwei sinnkrisengeplagte Männer, die auf der Suche nach Lebensorientierung in einem Zen-Kloster landeten. Vom heimischen Martinszug zum Bodenschrubben in Japan, so der Bogen ihres Spielfilms „Erleuchtung garantiert“.

Nun bringt die deutsche Regisseurin einen buddhistischen Zen-Priester auf die Leinwand, der etwas vom Leben versteht, insbesondere vom Kochen. Meisterkoch Edward Brown lebt und arbeitet in Kalifornien, strebt nicht nach Michelin-Sternen, vielmehr nach Erleuchtung. Er erklärt, dass Kochen ein Fest der Sinne sei sowie ein Akt der Liebe und Großzügigkeit. Damit dies nicht bloße Predigt bleibt, folgt ihm die Regisseurin in die Küche, zeigt ihn beim Backen und Kochen mit Teilnehmern von Kursen in diversen Zen-Zentren.

Siehe da: Man erfährt wichtige Details – etwa wie man richtig Hefeteig knetet, die Handgelenke dabei schonend aufsetzt und die Knetmasse so erfasst, dass sie nach und nach in Gänze mit den Händen in Berührung kommt, was den Geschmack verbessert. Oder: Beim Schneiden müssen die Finger „alle aus dem Weg. ... Das Messer findet alles, was heraus ragt. Messer sind halt so.“

Ihr Film, resümiert Doris Dörrie, lehre, im Umgang mit den banalsten Dingen des täglichen Lebens aufmerksam zu sein und öffne außerdem „die Augen für eine der schönsten Beschäftigungen überhaupt: das Leben im Hier und Jetzt. Und Kochen ist ein wesentlicher Teil davon.“

„We feed the World“, „Unser täglich Brot“ und „Fast Food Nation“ – die Liste der Filme, die sich ums Essen drehen, genauer: um die fragwürdige Massenproduktion von Lebensmitteln im Zeitalter von Globalisierung und Gentechnologie, wird immer länger. Diese Themen streift Dörries Film lediglich und konzentriert sich auf die Kunst des Kochens – auf die Kunst, sein Leben so zu kochen, ohne dass man es anbrennen lässt, versalzt oder verkocht. Dazu zählt auch, wie Brown eindrucksvoll versichert, der Umgang mit Schwächen, Wut und Ungeduld. Angesichts zerbeulter und mit Patina besetzter Teekannen erklärt er nüchtern: „Das Leben tut uns einiges an.“ Und: „Auch sie machen ihre Arbeit, auch sie sind im Alter zu etwas nutze.“ Dabei rinnt dem Meisterkoch, der wie der Dalai Lama gern und häufig lacht, eine Träne über seine Backe. Allein schon diese Sequenz lohnt den Einsatz in Bußkatechese und Religionsunterricht.

Natürlich erinnert der heitere Dokumentarfilm an die bekannten Formeln und Phrasen, Einsichten und Weisheiten: „Der Mensch ist, was er isst“ – „Wenn du den Reis wäschst, dann wasch’ den Reis“. Neu und Dörries Film einsichtig ist vielleicht dies: „Wenn du kochst, dann kochst du nicht einfach, du arbeitest zugleich an dir selbst und an anderen Menschen.“ Man muss es nur tun!

Thomas Kroll

Literaturdienst

Friedhelm Mennekes: Gerhard Trieb. apocalypsis. Dürervariationen. Wienand Verlag, Köln 2007. 168 S.; 38,00 EUR.

Die Offenbarung des Johannes, die einzige apokalyptische Schrift im Kanon des Neuen Testaments, ist in ihrer zeitgeschichtlichen Dramatik sowie in ihrer theologischen Tiefe unübertroffen. Immer wenn die Welt aus den Fugen zu geraten schien, wurden die drastischen Bilder des biblischen Textes befragt, um die aktuellen Zustände als Vorboten der großen Zeitenwende zu deuten.

Dass das Buch dabei auch missbraucht wurde, macht es zum missverstandenen des Neuen Testaments. Ob das von den Nazis propagierte Tausendjährige Reich oder die von Sekten durch falsch interpretierte Zahlenkombination herbeigeführte Endzeitstimmung, dies alles hat nichts mit dem zu tun, was die Johannesoffenbarung in erster Linie ist, ein Trostbuch, das offenbar macht, worauf das Christusereignis die Glaubenden hinführt: durch alle Lebenskrisen und Katastrophen hindurch in die neue Heilszeit.

Auch die Wirkungsgeschichte dieses letzten Buchs der Bibel ist einzigartig. In der alten Kirche und im Mittelalter hatte die Apokalypse größere Bedeutung als die Paulusbriefe und sogar einzelne Evangelien. In den Kuppeln der Ostkirche finden wir das Bild des Pantokrators an zentralster Stelle, auch im Tympanon der romanischen und gotischen Portale ragt der richtende Christus heraus, und das apokalyptische Weib wurde fälschlicherweise zum Maß der Mariendarstellung, die in der Immakulataverehrung des 19. und 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand. Die gotische Kathedralarchitektur und auch die Kirchenbaukunst späterer Zeiten griffen in Maß und Ausstattung auf das Bild des himmlischen Jerusalems zurück.

Zu den bedeutendsten Schätzen vergangener Jahrhunderte zählen gewiss die Bilder der Offenbarung des Johannes auf den Tapissereien im Château d'Angers (1373-1380), das Jüngste Gericht von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle (1508-1512) sowie der Holzschnittzyklus von Albrecht Dürer (1496-1498), der mit seinen 14 Bildern zur Apokalypse zweifellos ein Höhepunkt der Bildkunst der Renaissance ist.

Mit jungen 27 Jahren verlegte der Nürnberger Meister 1498 seine Bilderfolge. Sie besticht durch ihren Detail-

reichtum, ihre Einheitlichkeit und ihren erzählerischen Gesamtaufbau. Der Künstler tritt hier nicht als bloßer Illustrator, sondern als autonomer Darsteller der biblischen Inhalte auf. Das Bild erscheint nicht mehr im Text, es steht gleichberechtigt neben ihm. Zudem begründete die Nutzung des Mediums Holzschnitt als damals modernstes grafisches Propagandainstrument Dürers internationalen Ruf und rief Kopisten und Plagiatoren auf den Plan.

Mit dem ansprechend gestalteten zweisprachigen Bildband ist es dem bekannten Kölner Jesuiten und Kunstvermittler Friedhelm Mennekes gelungen, die Apokalypse des Johannes von Albrecht Dürer kenntnisreich vorzustellen und ihr Bildvariationen eines zeitgenössischen Künstlers, des Österreicher Gerhard Trieb (geboren 1958 in Kapfenberg/Steiermark) an die Seite zu stellen.

Zunächst ordnet der Autor den „Wortbildern“ der biblischen Botschaft (deutsch in einer revidierten Lutherübersetzung, englisch mit dem Text der weit verbreiteten Jerusalemer Bibel) den eigenständigen und künstlerisch hochwertigen Illustrationen Dürers zu. Jeder der 16 Bildtafeln (Titelblatt [dieses leider in einer minderwertigen Reproduktion], Vorblatt zum Martyrium des Johannes sowie die 14 Figuren der Apokalypse) des Altmeisters folgen in hervorragender fotografischer Wiedergabe als Infragestellung je zwei Variationen Gerhard Trieb. Zum einen wurden Reproduktionen der Dürerblätter mit Wachs überzogen, welches die bildnerische Quelle regelrecht durchdringt. Hinzu kommen 16 monochrom schwarze, gegenstandslose Gemälde. Trieb verneint, so Mennekes, „sowohl die Illustrationen Dürers als auch die biblischen Fantasmata. Sein Beitrag lebt von den Kräften, welche zeitenthobene Apokalypsen vorantreiben: Krisenbewusstsein, Angst und Leiden, autonomes Suchen und Fragen sowie aus Verzweigung geborenes, inspiriertes Gestalten“.

Eine Parallele zu Malewitschs Schwarzem Quadrat, dem „Nullpunkt der Malerei“, oder den Black Paintings von Robert Rauschenberg, Ad Reinhardt, Mark Rothko und Frank Stella, der ersten Generation der New York School, wird von Trieb nicht verleugnet. Trieb fügt den drastischen Bildern Dürers keine anschaulichen Darstellungen zeitgenössischer Weltbedrohung hinzu, sondern schafft „aus einer diffusen Stimmung heraus Formideen, um Gefühle zu äußern und sich selbst analysierend zu reflektieren“.

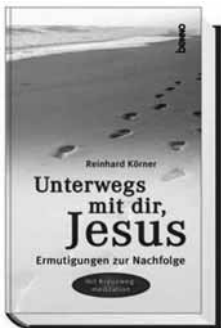
Trieb's Malerei reizt durch ihre zarte Sinnlichkeit. Sein Farbauftrag mit Pinselstilen, Holzteilen oder Bürsten bildet gleichmäßige Reliefs, die auf den Fotos sehr gut erkennbar sind. So kann sich der Betrachter gut vorstellen, wie sich in ihnen das Licht je nach Tageszeit

stets verändernd bricht. Trieb's Arbeiten, die in diesem Bildband präsentiert werden, wurden von Januar bis März 2007 erstmals auf stelenförmigen Holzgestellen unter kubischen Glasstürzen auf den spätgotischen Emporen der Kölner Kirche Sankt Peter präsentiert – gemeinsam mit elf Originaldrucken von Albrecht Dürer.

Die Offenbarung des Johannes wurde wie andere Apokalypsen ihrer Zeit von den frühen christlichen Gemeinden mit hoher Wachsamkeit aufgenommen. Ihr Text wurde verlesen, ausgelegt, vernommen und besprochen. Ihre Bilder, das spürten die Menschen, versuchten in Zonen des Dunklen und Rätselhaften vorzudringen, um Trost, Kraft und Mut zu spenden. „Das war apokalyptisch als Prozess: vom griechischen Wortsinn her gesehen, in gemeinschaftlich erfahrenem Glauben und Vertrauen spüren lernen, dass sich im Dunkeln und Unbekannten Lichter des Verstehens und des Lebens kundtun“, so Mennekes.

Dieses Buch eignet sich daher hervorragend als Einzellektüre wie auch für Gruppenkatechesen oder Exerzitien. Für den interessierten Theologen wäre ein ausführlicheres und aktuelleres Literaturverzeichnis sicher wünschenswert. Anregend ist es für den spirituell Suchenden ebenso wie für den Kunstliebhaber. Mit dieser jüngsten Publikation leistet Friedhelm Mennekes erneut einen Beitrag zum Dialog von Glaube und Kunst, für den er sich seit nahezu dreißig Jahren unermüdlich einsetzt. Beide wollen den Fragen und Zweifeln der Menschen Raum geben und ihre Ängste und Sehnsüchte formulieren. Gleichzeitig ermöglichen sie es den Suchenden, durch die Kraft ihrer Bilder einer möglichen Antwort ein Stück näher zu kommen.

Guido Schlimbach



Reinhard Körner OCD:
Unterwegs mit dir, Jesus.
Ermutigungen zur Nach-
folge. St. Benno Verlag,
Leipzig 2007. 193 S.; 9,90
Euro.

Das Buch ist in seinem ersten Teil eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage des seit langem vergriffenen Büchleins „Wer bist du, Jesus?“. Der zweite Teil

sind Meditationen zum „Jesusweg“ in der Klosterkirche in Birkenwerder, wo der bekannte Verfasser als Leiter des Exerzitienhauses wirkt.

Im ersten Teil des Buches erzählt Verf. in zehn Kapiteln fesselnd die „Jesus-Geschichte“, so etwa unter den Überschriften: „Der fremde Jude aus Galiläa“, „Der Rabbi, der die Fenster öffnet“, „Der in Gott hinein Sterbende“, „Der Aufgeweckte“. Dabei gibt er nicht nur – in der Exegese ganz zu Hause – die wichtigsten Informationen zum Lebensweg Jesu, sondern nimmt den Leser immer wieder mit in sein Gespräch mit diesem „Jeschua“ und in die uns ein Leben lang begleitende Frage „Wer bist du, Jesus?“

Besonders bewegend ist das (neu geschriebene) zehnte Kapitel „Der Sohn Gottes – das vollkommene Abenteuer“. Verf. erzählt hier noch einmal zusammenfassend die Geschichte seines eigenen Unterwegsseins mit Jesus Christus, und wie er auf die Frage Jesu „Für wen hältst du mich?“, ausgehend von der Antwort des Petrus in den synoptischen Evangelien, im Dialog mit dem Herrn dazu geführt wird, die dogmatische Aussage „Jesus Christus, Sohn Gottes als die zweite Person in der Dreifaltigkeit“ in sein persönliches Glaubensbekenntnis aufzunehmen.

Der zweite Teil des Buches trägt die Überschrift „Jesus begleiten“. Der Kreuzweg in der Klosterkirche der Karmeliter in Birkenwerder ist von beeindruckender Einfachheit. Die 15 Stationen bestehen nur aus wenigen Grundstrichen, ein Holzstab und ein Kreuz. So werden die Augen des Betrachters zum inneren Hinblicken aufgefordert – zu dem, der auch heute lebt und sein Kreuz trägt. Einige weitere Darstellungen in der Kirche und im Klostergarten, u. a. das Altarbild, eine einfache Nachzeichnung der berühmten Dreifaltigkeitsikone von Rubljow, ergeben zusammen mit den Kreuzwegstationen den „Jesusweg“.

Durch jeweils ein Schriftwort, eine Meditation (oft Gedanken aus dem ersten Teil des Buches aufgreifend) und ein dazu formuliertes Gebet wollen die Bilder anregen, Jesus auf seinem Weg vom Abendmahlsaal bis an seinen „Platz zur Rechten des Vaters“ (Eph 1,20) zu begleiten und mit ihm, dem auferstandenen Sohn Gottes, auch unterwegs zu bleiben auf den Straßen der Welt.

Das zum Nachdenken über Jesus und vor allem zum Beten zu ihm führende Buch kann eine große Hilfe sein, sich auf persönliche „Exerzitien im Alltag“ einzulassen oder in der Gemeinschaft von Gesprächsgruppen oder Bibelkreisen neu und tiefer Jesus zu begegnen als dem Lehrmeister einer neuen Art, Mensch zu sein. Auch suchende Menschen, die zwar um Jesus wissen, denen er aber dennoch weithin unbekannt ist, werden von diesem Buch angerührt werden – wenn sie es durch uns in die Hand bekommen.

Norbert Friebe

Unter uns

E H E

im größeren Gott
aufs Offene einander binden;
im Wagnis Lebenstrott
den kleineren Gott alltäglich finden.

Markus Roentgen



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