

August 8/2007

Aus dem Inhalt

Johannes G. Gerhartz SJ
Brannte uns nicht das Herz in der Brust... 225

Alfred Carl
Christsein für unsere Zeitgenossen 227

Manfred Körber
„Es ist einfacher, den Glauben lebendig zu halten,
wenn man sich engagiert“ 234

Herbert Busch/Hartmut Schmidt
Privatoffenbarung, Traumbotschaft und Visionen 239

Ralph Sauer
Simone Weil 242

Matthias Sellmann
Touch and go 247

Literaturdienst:
Klaus Koziol (u.a.): Social Marketing 255

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Prof. Dr. Johannes G. Gerhartz SJ, Jägerstr. 24,
52066 Aachen | Pfarrer Alfred Carl, Kirchweidweg 23,
52080 Aachen | Dr. Manfred Körber, Klosterplatz 7,
52062 Aachen | Herbert Busch, Wassenbergerstr. 91,
52525 Heinsberg | Prof. Dr. Ralph Sauer, Bussardstr. 3a,
49377 Vechta | Dr. Matthias Sellmann, Jägerallee 5 /
KSA d. Deutschen Bischofskonferenz, 59071 Hamm

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 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

Brannte uns nicht das Herz in der Brust...

Jesus begegnen – dieses Mal auf eine etwas andere Weise: Ein Wort der Schrift erwägen und es sich durch eine Begegnung Jesu mit seinen Jüngern erhellen, nahe bringen lassen.

Das Schrift-Wort ist ein Wort des Apostels Paulus an die Römer (12,11): *Lasst euch vom Geist entflammen!* Ein großes Wort, sagt da Paulus – *sich entflammen lassen!* Ein zu großes Wort? Wer schafft das schon? Oder besser: Wer lässt das mit sich machen? Wer lebt so: *vom Geist entflammt?* Ist es nicht schon gut, sich vom Geist **leiten**, anleiten zu lassen? Ist das nicht sogar besser, für sich und die anderen hilfreicher, sich vom Geist leiten, also anregen und führen zu lassen? Paulus selbst sagt doch im selben Brief an die Römer (8,14), dass *diejenigen Kinder Gottes sind, die sich vom Geiste Gottes leiten lassen*. Und er sagt es in der einen oder anderen Weise immer wieder: *Lasst euch vom Geist Gottes leiten* (Gal 5,16, 5,18; 5,25), dann werdet ihr das Gottgefällige und das Rechte tun, das Rechte für euch selbst und für die anderen!

Und Paulus hat doch recht: Sich vom Geiste leiten und anregen lassen, das ist doch realistischer und praktischer, damit kann ich etwas anfangen; das hilft mir zu sehen, wie ich mich in einer konkreten Situation verhalten, was ich tun oder lassen, wie ich urteilen soll. Was sagt denn *sich entflammen lassen* mehr oder anderes als sich leiten, sich ermutigen und anregen lassen zu rechtem christlichem Leben und Tun?

Ich sehe das so: *Sich vom Geist entflammen lassen* ist grundlegender, ergreift mich tiefer, „entflammen“ betrifft und erfasst mein

Herz, meine Motivation, meine inneren Wünsche, meine Sehnsucht, – all das, was Augustinus meint, wenn er von „desiderium“ spricht, dem innerlich Angezogenensein von etwas oder jemandem oder dem innerlich Hingezogenensein zu etwas oder jemandem.

Lasst euch vom Geist entflammen – das fordert dazu auf, sich von Gott und seinem Geist anziehen zu lassen, sich zu Gott und seinem Geist und zu Jesus Christus hinziehen zu lassen, hingezogen sein. *Sich vom Geist entflammen lassen*, das meint dann, sich die Sehnsucht nach Gott und seinem Geist, der der Geist Jesu Christi ist, zu erbitten, sich ihr zu öffnen, sich von ihr beleben und bestimmen zu lassen. Aus diesem *Vom-Geist-entflammt-Sein* folgt dann das paulinische *Sich vom Geist Gottes leiten lassen*, leiten lassen können, leiten lassen wollen! Der vom Geist Gottes „entflamte“ Mensch ist bereit, ja hat den Wunsch und die Fähigkeit, sich vom Geiste Gottes leiten zu lassen, und das heißt für Paulus: Kind Gottes zu sein!

Wenn wir auf eine Begegnung Jesu mit seinen Jüngern schauen, wie sie das Evangelium uns schenkt und wenn wir diese Begegnung einmal wieder lesen und erwägen, wie sie uns Lukas aufgeschrieben hat (24,13–25), dann sehen wir: So haben es die Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus in der Begegnung mit Jesus erfahren, so ging es in ihnen vor: Erst wurden ihnen, die blind, ja *die wie mit Blindheit geschlagen waren* (16), durch das Wort des Herrn die Herzen „entflammt“: *Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er mit uns redete* (32).

Dann, angeregt und geleitet von ihrem „brennenden Herzen“, taten sie das, was recht war zu tun:

- *Sie drängten ihn und baten: Bleib doch bei uns...*(29) – das entflammte Herz sucht Nähe und Gemeinschaft mit Christus;
- *Ihnen gingen die Augen auf und sie erkannten ihn* (31) – das entflammte Herz erkennt Jesus;
- *Sie brachen noch in derselben Stunde auf und kehrten nach Jerusalem zurück* (34) – das entflammte Herz will zurück in die Gemeinschaft der Jünger Jesu, will mitteilen: In der Gemeinschaft wurde ihnen bezeugt, in ihr bezeugten sie selbst die Frohe Botschaft: *Der Herr ist wirklich auferstanden!* (34).

Das *brennende*, das *entflammte* Herz lässt sich zum rechten Tun leiten, fast möchte ich sagen verleiten.

Schauen wir auch auf uns: Wir müssten uns eigentlich wundern, dass es uns nicht so ergeht wie diesen Jüngern auf ihrem Weg mit Christus, wundern darüber, dass unser Herz nicht brennt wie das ihre, *als er mit ihnen redete*. Denn auch wir hören sein Wort, immer wieder sein Wort, das das „Wort Gottes“ ist, sein Wort, von dem Gott durch den Propheten Jeremias sagt: *Ist nicht mein Wort wie Feuer?* – *Spruch des Herrn* (23,29). Bitten wir doch den Herrn, dass er unsere Gewöhnung an sein Wort durchbricht, dass er uns durch sein Wort aufweckt und entflammt, unser Herz brennen lässt wie einst das Herz der Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus, *als Jesus mit ihnen redete und ihnen den Sinn der Schrift erschloss*.

Sich vom Geist entflammen und leiten lassen, das ist: Christus, dem Herrn, dienen. Denn so lautet das volle Wort des Paulus: *Lasst nicht nach in eurem Eifer, lasst euch vom Geist entflammen und dient dem Herrn!* (Röm 12,11).

Liebe Leserinnen und Leser,

das Pastoralblatt beginnt mit einem temperamentvollen Beitrag des im Ruhestand lebenden Aachener Pfarrers **Alfred Carl**. Es geht darum, was in unserer Zeit zentrale Botschaft kirchlicher Verkündigung von Jesus Christus sein sollte. Der Artikel lädt ein zu einer ehrlichen Beantwortung der Frage, wie stark man selbst von der Dynamik der Gottesherrschaft erfasst ist.

Dr. Manfred Körber, Referent im Seelsorgeamt des Bistums Aachen, reflektiert die Ergebnisse eines gemeinsamen Projekts der KFH NRW in Aachen und dem Bistum, das nach der Bedeutsamkeit individueller Glaubenszeugnisse fragte. Zugleich benennt er die Konsequenzen für die Strukturarbeit der Ortskirche, die solchen Zeugnissen Raum gibt und daraus hervorgehenden Impulsen Möglichkeiten zur Umsetzung bildet.

Herbert Busch und Hartmut Schmidt vom Kath. Beratungszentrum für Ehe-, Familien-, Lebens- und Glaubensfragen des Bistums Aachen haben eine hilfreiche Krieteriologie zum Umgang mit religiösen Sondererfahrungen entwickelt, die vor einer zu sehr vereinfachenden „Schubladiesierung“ bewahrt und aus der Hilflosigkeit im Umgang mit betroffenen Menschen herausführen kann.

Der emeritierte Osnabrücker Pastoraltheologe **Prof. Dr. Ralph Sauer** stellt die in kirchlichen Kreisen immer wieder gern zitierte Sozialistin und Mystikerin Simone Weil vor, die am 24.08.1943 verstorben ist.

Dr. Matthias Sellmann von der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle (KSA) der Deutschen Bischofskonferenz beleuchtet in seinem anspruchsvollen, aber analytisch höchst aufschlussreichen Beitrag den Lebensraum Stadt als Ausdrucksgestalt bestimmter Lebenshaltungen und -entwürfe. Von seinen Beobachtungen her ergeben sich Kriterien für die Projektierung von Citypastoral.

Mit sommerlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

Christsein für unsere Zeitgenossen

Jesus – Botschaft – Kirche

Eine von den christlichen Großkirchen mit Erstaunen und weithin gegebener Hilflosigkeit zur Kenntnis genommene Tatsache ist es, dass sich in den letzten Jahrzehnten in unserem Lebensbereich viele ihrer Mitglieder von diesen Großkirchen losgesagt haben. Kirchliche Einrichtungen werden erstaunlich gut angenommen – Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser, Seniorenheime usw. –, aber die Gottesdienstgemeinden sind erheblich geschrumpft, die Zahl der Taufen, Erstkommunionen, Firmungen, der kirchlichen Trauungen und Begräbnisse geht immer mehr zurück. In vielen Gemeinden gibt es so etwas wie ein erschrecktes Aufwachen der Älteren, die danach oft viel bewusster als bisher *zur Stange halten*, und ein fast trotziges, stolz-überzeugtes Mittun von Jüngeren, vor allem von jüngeren Eltern, die gleichsam *die Sache jetzt einmal selbst in die Hand nehmen* wollen – um sich dann oft über alles *vorgeschiedene Althergebrachte*, weil von seiner tieferen Bedeutung unbeleckt, hinwegzusetzen und eine Art *Frei-hand-Kirchlichkeit* zu praktizieren, die die Tradition links liegen lässt und die Dinge nach eigenem Geschmack regeln möchte – vor allem im gemeindlich-liturgischen Raum, in dem man ja immer noch viele Menschen erreicht. Es gibt natürlich auch – und sicher noch als größte, tragende Gruppe – die Vielen, die ihre Kirchlichkeit in selbstverständlicher Treue und Zuverlässigkeit leben.

Die Frage, die sich auf diesem Hintergrund gleichsam hinterhältig-schleichend auf-

drängt, ist die danach, was denn Christentum heute noch soll; weswegen Christentum heute noch wichtig ist; was denn das Wesentliche der christlichen Botschaft ist und als solches verkündet werden muss; und wie heute um diese Botschaft und aus dieser Botschaft Kirche gelebt werden kann. Wir müssen uns fragen: Was ist an der christlichen Botschaft das Entscheidende, der Kern, das, was anders ist als alles, was an Sinn und Lebenserfüllung angeboten wird? Was vermittelt das *Aha-Erlebnis*, was lässt aufhören, was zieht an und kann sogar begeistern? Was kann sich gleichsam als beglückender Frohbotschafts-Pfeil in die Menschheit hineinbohren und da Neugier wecken und entzünden? Man hat den Eindruck, dass Menschen heute einen neuen Einstieg brauchen – und der gelingt nicht so sehr über dogmatisch-interpretierende Aussagen über Jesus, sondern eher zunächst einmal einfach über das, was historisch am Menschen Jesus zu fassen ist und was da menschlich überzeugend treffen kann. Das wäre dann der Ansatz, das Fundament, auf dem aufgebaut werden kann. Wir müssten also neu das Faszinierende an Jesus, an seiner Botschaft, an der Gemeinschaft um ihn herausarbeiten, ohne das Gewicht eines *dogmatischen Überbaus*, der den Zugang auch versperren kann. Wir müssen uns neu fragen: Wer ist denn dieser Jesus wirklich? Wer will er sein – ohne das, was ihn so verbarrikadiert; ohne all die *Mäntelchen* und Titel, die ihm umgehängt sind? Was charakterisiert ihn? Was macht ihn einmalig und für uns heute interessant? Und dann: Was ist seine Botschaft, sein Anliegen? Worauf hin will er bewegen? Und drittens: Wie können wir als *Kirche*, als *kyriaké*, als Gemeinschaft um diesen *Kyrios* und ihm entsprechend in unserer Welt leben: miteinander und für die Welt?

Drei Stichworte also, die zu bedenken sind.

1. Jesus: Wer will er sein?

Von dem her, was wir aus den neutestamentlichen Schriften – und entsprechend

aus der Verkündigung – von Jesus gelernt haben, hat sich bei uns vor allem das Bild des *Wundertäters* – und von daher sogar das Bild des *Gottessohnes*, an den man *glauben* muss, eingeprägt. Das sind aber beides Vorstellungen, die vielen unserer – ehemals christlichen – Zeitgenossen keine Schwierigkeiten mehr bereiten, weil sie die längst als *unmöglich* und *lächerlich* aufgegeben haben. Es ergibt sich damit für uns die Frage, ob wir diese Vorstellungen heute bei einem ersten neuen Zugehen auf solche ehemalige Christen überhaupt betonen dürfen. Ob es nicht andere Zugänge zu Jesus gibt, auf die sich auch heutige kritische – vielleicht überkritische – Menschen einlassen können. Wir lernen aus den Evangelien eine Reihe von Zügen Jesu kennen, die ihn viel elementarer zu charakterisieren scheinen; die beim Menschlichen ansetzen, ohne jede überhöhende dogmatische Interpretation, und die deswegen für – dem verordneten Dogma gegenüber – skeptische Menschen als annehmbarer erscheinen könnten. Es fallen vor allem drei Züge Jesu auf, die aus den Evangelien herauszulesen sind und die für aufgeschlossene heutige Menschen interessant sein können: Jesus erscheint als ein *Wilder*; Jesus sieht sich an Gott als an seinen *Vater* gebunden; und Jesus gibt sich rückhaltlos in das hinein, was er als seine Sendung erkennt: in seine Hinwendung zum Menschen – vor allem zum Armen, Kranken, Gescheiterten – und in sein Einstehen für die Botschaft bis zur letzten Konsequenz. Das sind Züge an Jesus, jenseits alles Wunderglaubens und aller dogmatischen Interpretation, die trotzdem faszinieren können. Zu diesen drei Zügen ein paar Hinweise.

a) *Jesus – ein „Wilder“*

Mit dieser – ungewöhnlichen – Formulierung soll nicht nur Jesu offenkundige Radikalität erfasst werden, sondern mehr noch die Tatsache, dass er sich in damals gängige Strukturen kaum einordnen lässt. Irgendwie sprengt er alle Rahmen. Ganz eindeutig steht er gegen den selbstherrlichen, routinierten Tempelbetrieb, für den maßgeb-

lich der sadduzäische Priesteradel zeichnete. Er kämpft geradezu dagegen. Aber ebenso scharf grenzt er sich ab von pharisäisch-rechnerischer Gesetzesauslegung, obwohl ihn mit der Frömmigkeit der Pharisäer noch am meisten verbindet. Schon dass Jesus bei Johannes, dem Täufer, auftaucht, angezogen von dessen harter Botschaft und von dessen radikaler Lebensweise, deutet auf eine Sehnsucht in ihm hin, aus dem Alltäglich-Wohltemperierten auszubrechen, das Übliche hinter sich zu lassen und sich einem Neuen, Eigentlichen zu verschreiben, das sich erst in Umrissen, aber als riesengroße Aufgabe andeutete, um das in glühender Entschlossenheit zur eignen Sache zu machen. Jesus zerschlägt dabei eine ganze Reihe von Konventionen, vor allem eine verückte, fehlgeleitete Sabbatpraxis, aber auch die ungeschriebenen Gesetze für den Umgang mit Kranken, mit Aussätzigen, aber auch mit den als *Sünder* Abgestempelten, mit politisch und moralisch Abseits-Stehenden und Verachteten. Man hat oft den Eindruck: Jesus liebt das Extreme, er liebt den Vorstoß, auch dann z. B. wenn er mit seiner Truppe in nicht-jüdisches, so genannt *heidnisches* Gebiet hineinzieht. Vor allem in seinen letzten Tagen in Jerusalem hat er die Zuspitzung offenbar gesucht. Man hat den Eindruck, da kämpft einer wie ein Löwe, einsam und wie auf verlorenem Posten, aber glühend von Überzeugung und ohne Rücksicht auf sich selbst. Jesu *Wildheit* lässt ahnen, dass er der – alles menschliche Rechnen, alle Ängstlichkeit und jedes Mittelmaß übersteigenden – Radikalität, Totalität Gottes verwandt ist: „Seid total – wie euer Gott total ist!“ (Mt 5, 48).

b) *Der Einsatz Jesu*

Von der Radikalität Jesu ist schon gesprochen worden. Jesus hat sich in seinem Einsatz nicht geschont. Er ist auf Not hin *angesprungen* und hat sich auch hier über alle Konventionen hinweggesetzt. Er hat die Frau mit den Blutungen ebenso an sich heran gelassen, wie den Aussätzigen, obwohl damit die Gefahr der so genannten *kul-*

tischen Unreinheit gegeben war. Er hat sich mit dem Gauner Zachäus ebenso abgegeben wie mit dem verzweifelten Gelähmten, der sich offenbar als von Gott verstoßen sah. Er hat die Berührung der Dirne zugelassen und Kinder auf den Arm genommen. Und mit alledem wollte er deutlich machen: Gott ist so; Gott ist gut, und Gott ist nah: „Wenn ich durch den Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist Gottes Herrschaft angekommen bei euch!“ (Lk 11, 20). Er weiß sich zum Einsatz für die Gottesherrschaft gesandt. Er will die Nähe Gottes ansagen, allen Menschen, die diese Nähe Gottes dringend brauchen. Er möchte sie in sein ganzes Volk hinein verkünden, sie geradezu gegenwärtig setzen durch sein Sprechen und sein Tun. Und er hält auch dann noch an seiner Sendung fest, als er zerrieben wird, als sein Leib *zerbrochen* und sein Blut *ausgeschüttet* wird. Nach Markus stirbt er mit einem einzigen, furchtbaren unartikulierten Schrei, in dem die ganze wilde Not dieses Gottesboten noch einmal zusammengefasst erscheint. Der über das Historische hinaus, durch das Historische hindurch blickende nachdenkliche Evangelist Johannes zeigt Jesus am Kreuz, der es *vollbracht* hat, und das ist dann nicht mehr der *Wilde*, sondern der zum Vater Zurückgekehrte, vom Vater Angenommene, in die Gottesherrlichkeit des Vaters hinein Erhöhte.

c) Jesus – verbunden mit dem Vater

Es bedarf wohl keiner Frage, dass Jesus als religiöse Größe geschildert und wohl auch wahrgenommen worden ist. Er war wohl für alle, die ihm begegneten, einer, der in eine geheime Tiefendimension des Menschlichen hineinragte und aus ihr lebte – und insofern ein *Erfüllter*. Wenige extrem verrückte Theoretiker wollten ihn mit dem *Obersten der Dämonen* in Verbindung sehen – ein einsames und lächerliches Unterfangen. Viele allerdings haben seine Art von Religiosität nicht verstanden, vor allem die nicht, die auf die beiden unhinterfragbaren Größen Israels, den Tempel und das Gesetz, hin lebten, die Sadduzäer und die Pharisäer. Für die war

Religion an Institution gebunden, eben den Tempel und das Gesetz. Für sie vollzog sich Gottesverehrung im Dienst am Tempel und im Halten der Gebote. Die Gefahr solcher Religiosität besteht darin, dass sie auf Sachleistungen hin gelebt und reduziert wird: auf die Teilnahme am Opfergottesdienst im Tempel und auf das penible Halten aller Vorschriften des Gesetzes. Das Wesen von Religiosität aber besteht nicht in der Verrichtung von Sachleistungen, sondern im Versuch des Menschen, dem nahe geglaubten Gott zu begegnen. Dafür kämpft Jesus, dass der Tempel wieder Haus wird, in dem Menschen Gott begegnen können, und dass die Gesetze abgeklopft werden auf die Frage hin, ob sie der Konsequenz aus der Gottesbegegnung, der Gottesliebe und der Liebe zum Mitmenschen entsprechen. Jesus geht es um Gottes Herrschaft, um Gottes Hereinbrechen in die Existenz und in die Welt des Menschen: Weil er selbst aus Gott lebt. Das steht hinter all seinem Sprechen und all seinem Tun. Einige Male wird in den Evangelien erwähnt, dass er *betete*, offenbar in einer solchen Art, dass seine Jünger ihn bitten, ihnen doch einmal zu eröffnen, worum es denn beim Beten gehe. Die Gebetsanregungen, die er ihnen dann gibt, zeigen, was für ihn in der Begegnung mit seinem Vater eine Rolle spielt und Thema ist. Es geht ihm nur um zwei Wirklichkeiten: Um das Gott-Sein Gottes und um das Heil-Werden des Menschen unter Gott. Die Begegnung mit Gott steht für Jesus offenbar nicht allein: Er hat immer dabei auch seine Sendung im Blick, von der er allerdings weiß, dass sie der Auftrag des Vaters an ihn ist. Hier wäre dann auch der Platz, über *Wunder* Jesu zu sprechen, die nicht mehr und nicht weniger sind als *Dynameis*: Krafteinbrüche Gottes in die Welt, *Zeichen* Gottes an die Welt – vermittelt durch den, der von diesem Gott *erfüllt* ist.

2. Die Botschaft Jesu

Wenn man heute – auch *gute* – Christen nach dem Anliegen Jesu fragt, dann werden

sie wahrscheinlich mit dem Hinweis auf *Nächstenliebe* antworten, und dabei ergibt sich dann auch noch der Verdacht, dass niemand so richtig weiß, was denn konkret mit solcher Liebe gemeint sei. Man denkt ja oft, es beim *Nicht-weh-Tun* belassen zu können und zieht sich unsicher auf sich selbst zurück. Andere – und gerade junge Familien – praktizieren selbstverständlich eine erstaunliche Nachbarschaftshilfe, sehr nüchtern als notwendig erkannt und auf der Basis von Gegenseitigkeit geleistet. Christliche Motivation spielt dabei kaum eine Rolle.

a) Die „Herrschaft Gottes“

Wenn man aber bei der Frage nach dem Anliegen Jesu den Jesus des Neuen Testaments in den Blick nimmt, kann man den Eindruck bekommen, dass wir eigentlich ziemlich an ihm vorbei gehört haben: dass wir das Zentrale seiner Botschaft gar nicht richtig erkannt haben und ihm deswegen eben auch nicht entsprechen. Nach der genialen Zusammenfassung beim Evangelisten Markus (1, 14–15) lautet die Botschaft Jesu: „Die Herrschaft Gottes ist nah!“ Das heißt: Die Botschaft Jesu hat etwas mit Gott zu tun; Gott ist der Erste; Gott ist der einzig Wichtige. – *Herrschaft Gottes* ist etwas anderes als *Reich Gottes*. *Reich Gottes* hört sich nach statischer, fest umrissener und schön geordneter Größe an. *Herrschaft Gottes* aber meint etwas Dynamisches. Gott ist einer, der herrschen will; Gott ist einer, der in die Menschenwelt und in jede Menschenexistenz einbrechen möchte; der den Menschen gleichsam aufbrechen und erfüllen möchte, um ihn so fähig zu machen, in einer erlösten, freien und erfüllten Weise den Auftrag in die Entwicklung der Menschheit hinein zu erfüllen – und damit erst wäre dann *Nächstenliebe* gefragt. Zunächst einmal aber geht es Jesus um Gott, der am Menschen handeln will, und zwar nicht an einer Marionette, sondern an einem Menschen, der sich im Bewusstsein seiner eignen Not und im Glauben an Gottes Kraft diesem Gott öffnet.

Es kann natürlich sein, dass Menschen auch mit dieser Botschaft nicht viel anfangen können: Deswegen nicht, weil sie mit dem angekündigten *Gott* nicht viel anzufangen wissen. Hier müsste zunächst einmal klargemacht und erkannt werden, dass Gott keine papierene Verlegenheitsformel ist, sondern – wenn es ihn denn gibt – der wirklichkeits-tragende Grund allen Seins: von den kaum vorstellbaren Mengen und Größen geahnter Galaxien – bis zu den kleinsten Bausteinen des Kosmos. Es müsste ans eigne Herz herangebracht und herangelassen werden, dass Gott es ist, der hinter der nachzeichenbaren Entwicklung unseres Alls steht – ebenso wie hinter der Entstehung des Lebens auf unserer Erde und beim Menschen hinter der Fähigkeit zum Fühlen und Denken und Wollen, hinter der Fähigkeit zum Lieben. Und es müsste dann deutlich gemacht werden können, dass in dieser menschlichen Fähigkeit zum Lieben der Höhepunkt aller Entwicklung sich anbahnt, das Eigentliche der Schöpfung, in dem die Schöpfung zu ihrem Ziel kommt und zu ihrem Sinn gefunden hat: In eben der Haltung des Menschen, in der er sich selbst – im vollmenschlichen Berührtsein, in vollmenschlicher gedanklicher Klarheit und in vollmenschlicher Entschiedenheit – diesem geglaubten und geahnten Gott gegenüber liebend öffnen kann – um so aus Gott – auf Gott hin zu leben. Das meint *Herrschaft Gottes*: Der Mensch lebt nicht von der Erde allein. Die Tiefe des Menschen ist vom Geheimnis Gott, aus Gottes Liebe, geschaffen und bleibend geprägt – und von daher ist unser Herz „unruhig, bis es ruht in dir, o Gott!“, wie Augustinus sagt.

Jesus selbst, der Erfüllte, bietet die Herrschaft Gottes an. Er bietet Gottes Nähe an. Er redet und handelt so, dass die Menschen den Eindruck haben können: Er setzt Gottes Nähe gegenwärtig. Er schafft um Arme und Kranke und Gefallene gleichsam Augenblicke, in denen sie sich von Gott erreicht fühlen; Räume, in denen sie gleichsam Gottes Luft, Gottes Zuwendung, Gottes Weite und Gottes Kraft atmen können. Jesus

öffnet den Menschen die Augen für Gott, den er ihnen als Nahen, als den *Jahwe*, als den, der beim Menschen sein will, zuspricht. Den Menschen, denen er auf diese Weise hilft, öffnet Jesus ein neues Stück Wirklichkeit, das sie bisher nicht gesehen, mit dem sie bisher nicht gerechnet haben. Und das ist eine Wirklichkeit, die ihnen Freiheit schenkt und Zuversicht, neue Startbedingungen und Kraft und Mut auf die Zukunft hin. – All das sind *Geschenke* Jesu, die auch heutige Menschen dankbar und staunend empfangen würden.

b) Die Herausforderung

Ein zweiter Akzent der Botschaft Jesu liegt dann auf dem Tun des Menschen; und auch hier ist es nicht einfach mit einer – blassen – *Nächstenliebe* getan. In den Pharisäern begegnet Jesus Zeitgenossen, die es mit den göttlichen Geboten sehr ernst nahmen. Gerechtigkeit – im Sinn von Erfüllung auch der kleinsten Gebote – ist für sie ein hohes Gut, weil sie damit Gott, der ihnen das Gesetz angeboten hatte, zu entsprechen glauben. Jesus rührt nicht an das Gesetz. Nach der mattäischen Bergpredigt ist er nicht dazu gekommen, das Gesetz aufzuheben. Aber er will es erfüllen. Und zwar dadurch, dass er eine *größere Gerechtigkeit* fordert: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, dann trifft euch die hereinbrechende Gottesherrschaft nicht!“ (Mt 5, 20). Was er mit *größerer Gerechtigkeit* meint, macht er an Beispielen deutlich. Er nennt zum Beispiel das Hinhalten der anderen Backe, wenn man auf die eine geschlagen worden ist – ein Wort, das selten verstanden und noch seltener beherzigt wird – obwohl an diesem Beispiel das, was Jesus als Tat des Menschen erwartet, in überzeugender Weise deutlich wird. Gebote sind wie Zaunpfähle, die rechts und links neben dem Weg eingeschlagen sind und die Gefahr des Absturzes markieren. Was Jesus neu fordert, ist nicht das Beachten der Todesgrenze der Gebote – das wird als selbstverständlich vorausgesetzt –, sondern das Sich-Einlassen auf seine Her-

ausforderungen. Es ist so, als stünde er am Ende des Weges und riefte uns zu: „Habt doch Mut! Wagt! Springt über euren eignen Schatten! Tut wenigstens kleine Schritte! Ich mach euch keinen Vorwurf, wenn ihr keine großen Sprünge schafft! Aber Stehenbleiben wäre falsch!“ Jesus ruft heraus – in Richtung auf das Ziel. Auf diese Weise wird die Ebene des selbstverständlich zu Leistenden verlassen, überwunden auf ein Mehr hin. Es gibt Bewegung über das *Richtige, Gerechte* hinaus. Es gibt so etwas wie eine risikobereite Dynamik, und es geht dabei um eine Dynamik der Liebe. Dazu kann Jesus herausfordern, weil er zuvor dem Menschen die Voraussetzung für einen solchen Wagemut zugesprochen hat: Dass nämlich Gott im Kommen ist, gleichsam mit offenen Armen auf den Menschen zu – und der Mensch zu Gott hin gerufen.

3. „Kirche“ Jesu

Die dritte wesentliche christliche Wirklichkeit, die dringend eine neue Darstellung ihres Wesens, ihrer Wichtigkeit und ihrer Attraktivität nötig hätte, ist die Wirklichkeit Kirche. Der Begriff *Kirche* erscheint heute als sehr belastet. Wenn er genannt wird, taucht bei vielen Zuhörern eine ganze Menge von gegensätzlichen Gefühlen auf, und viele von ihnen blockieren das, was man *Liebe zur Kirche* nennt. Kirche wird vielfach empfunden als eine unsympathische, menschenfeindliche und immer noch auftrumpfende und herrschen wollende Macht, deren Einfluss allerdings heute in unseren Bereichen *Gott sei Dank* schwindet. Von vielen Christen wird Kirche misstrauisch betrachtet und verdächtigt wie etwas, das gegen das – im allgemeinen doch gutwillige – *Volk* steht. Natürlich sind hier eher Vorurteile im Spiel als handfest beweisbare Erfahrungstatsachen. Es gibt auch durchaus so etwas wie Lichtpunkte, die aufleuchten, die froh machen und aufatmen lassen: Das Auftreten von sympathischen Bischöfen und Kardinälen und dem Papst zum Beispiel. Das lässt dann die Hoffnung aufkeimen: Es ist viel-

leicht doch noch etwas dran! Aber wenn man dann wieder an das viele Fremde denkt, an das Unverständliche, geradezu Unverstehbare: im Bereich von Glaubensartikeln, Moralvorstellungen und aus uralten Zeiten mitgeschleppten Feierformen und Riten, dann schmilzt die Hoffnung schnell wieder zusammen zu der Frage: Was gibt das der Menschheit? Was gibt das meinem Leben?

Dabei ist Kirche für das Zusammenstehen von Christen wesentlich – und letztlich eine wunderbare menschliche Möglichkeit, in deren menschlichen Vollzügen sich durchaus das Berührtwerden durch Gottes Wirkkraft erahnen lässt. Aber Kirche müsste wohl auch anders dargestellt und gelebt werden. Auch hierzu ein paar Ansatzpunkte.

a) Personalisierung

Kirche ist nicht in erster Linie die durchstrukturierte Weltorganisation. Kirche ist die *Ekklesia*, d.h. die aus der Menschheit herausgerufene und auf einen bestimmten Weg gestellte Gemeinschaft. Und sie ist die *Kyriaké*, d.h. die Gemeinschaft um den *Kyrios* Jesus: Er steht an ihrer Spitze; er ist das Zentrum dieser Gemeinschaft; er ist die Orientierung für sie; und er ist es, der ihr Gottes Wirkkraft vermittelt. Dann aber besteht das Wesen dieser Kirche im Mitgehen mit Jesus, im Anschluss an ihn. Dann geht es nicht um Dogmen, es geht nicht um Gesetze, es geht nicht um Riten: Es geht um personale Begegnung. Es geht darum, dass der Mensch im Herzen berührt wird, in seinem Verstehen-Können ernst genommen und bereichert und in seiner Entscheidungsfähigkeit herausgefordert wird. In dem, was wir Kirche nennen, geht es nicht um Sachleistungen. Es geht nicht darum, dass Dogmen *geglaubt*, Gesetze *gehalten* und Riten *vollzogen* werden. Es geht darum, dass Menschen von der Botschaft getroffen werden und in ihr eine Lebensmöglichkeit erkennen; dass sie sich zusammenfinden zu einer orientierten Gemeinschaft, auf einem für sie alle verbindlichen Weg, und dass sie miteinander die Heilsgeheimnisse feiern in

einer Art, die zu ihnen passt, die sie berührt, die sie aufbricht und froh werden lässt. Der *Kirche* müsste es in erster Linie um die Botschaft Jesu gehen. Sie ist immer noch der entscheidende Anstoß Gottes in die Orientierungslosigkeit und die Zersplitterung der heutigen Menschheit hinein. Es ist eine Botschaft, die herausruft, in Bewegung setzt, und deswegen kommt es eben auch auf die Frage nach dem Weg an, auf die Suche nach dem, was richtig ist. Und dann – schließlich – auch auf die gemeinsame Feier: Auf die Begegnung mit dem Vater im gemeinsamen dankbaren Stehen um die Hingabe seines Sohnes und in der Freude über die Nähe Gottes, der uns im Menschlichen erreicht.

b) Dialogisierung

Es ist eine Binsenwahrheit: Mensch wird der Mensch nur am Gegenüber, am Du. Und gottgeschenkte, wunderbare, nur dem Menschen zur Verfügung stehende Brücke zum andern hin – ist das Gespräch, die Möglichkeit des Austauschs zwischen Einzelnen oder Gruppen, von denen jeder Einzelne seine eignen Gefühle hat, seine eignen Gedanken und Erkenntnisse, und seine eignen Entscheidungen fällen muss. Zum Wesen des Menschen gehört es, dass er das, was seine Geistigkeit ausmacht, im Dialog mit dem andern klärt, korrigiert und vervollständigt; wer das alleine versuchen will, setzt sich der Gefahr aus, zum *Idiotes* zu werden, zum auf sich beschränkten, im eignen Saft schwimmenden Eigenbrötler. – Für *Kirche* heißt das: Wenn Kirche dem Menschen entsprechen will, muss sie so etwas wie Gesprächsgemeinschaft sein. Dann lebt das Ganze vom Miteinander. Dann gibt es den Fortschritt in der Wirklichkeits- und in der Wahrheitserkenntnis dadurch, dass sich einer dem andern sagt und dass der eine auf den andern hört und dass jeder auf diese Art und Weise bereichert wird und selbst bereichert. Dann heißt es nicht: Die Kirche *lehrt* – und wir *glauben*; die Kirche *befiehlt* – und wir *gehörchen*; die Kirche *feiert* – und wir gucken zu. Sondern dann heißt es: Wir spre-

chen miteinander über die Botschaft – und Dogmen der Vergangenheit dürften dabei durchaus nicht zur Seite geschoben werden, sondern sie sind Gesprächsangebote der Vergangenheit an uns, Angebote aus gutem Glauben und oft erst in schmerzlichen Entwicklungsprozessen gefunden. Wir sprechen miteinander über unseren, der Botschaft entsprechenden gemeinsamen Weg. Und wieder: Moralvorstellungen der Vergangenheit müssten dabei sicher zu berücksichtigende Gesprächsangebote von unseren Vorfahren her sein, die genauso Kirche leben wollten wie wir. Und auch unser Feiern müssten wir im Gespräch miteinander aufziehen dürfen – wobei wieder das, was sich in der Liturgie unserer Kirche – oft aus ganz tiefreichenden Wurzeln – entwickelt hat, durchaus Leitfaden bleiben darf, der sogar eine ungeheure Leuchtkraft gewinnen kann, wenn wir das Wesen dieses Bemühens und die eigentlichen Aussagen dieser Formen entdecken und freilegen. Die dazu zu leistende Entdeckungsarbeit allerdings müsste uns aufgegeben sein, und zwar in hoher Achtung vor unserer Vergangenheit, die auch kirchliche Zeit sein wollte.

c) *Dynamisierung*

Im Gespräch von Menschen miteinander tut sich etwas. Da kommt durchaus Bewegung in meine Sicht der Dinge, und dem andern ergeht es ähnlich. Da ist die Chance gegeben, dass Neues sichtbar wird, dass beiden Gesprächspartnern mehr entspricht als das, was vorher jeder einzelne für sich gesehen hatte. Wenn das Gespräch geführt wird auf der Ebene existentiell getroffener Wahrhaftigkeit, kann es zum Neuanfang für das Leben führen, und genau das entspräche der *Dynamis Gottes*, der – geglaubten – Wirkkraft des Geistes Gottes in sein Volk hinein. – Dadurch, dass Kirche Gesprächsgemeinschaft wird, kann es in ihr zur Weiterentwicklung kommen. Glaubensformeln, Gesetzesvorschriften und Riten wären nicht mehr unantastbare Endpunkte von etwas, das aus der Geschichte zu uns herangewachsen und uns jetzt für Zeit und Ewigkeit vor-

gegeben ist, sondern das wären für uns Geschenke, Lebensergebnisse der Vergangenheit, uns zu treuen Händen gegeben, die wir mit Achtung zu empfangen und zu beachten haben, die wir aber doch auch als aufmunternde Aufforderung erkennen können: „So haben wir geglaubt und gelebt und gefeiert – und jetzt, bitte, seid ihr gefordert! Nehmt das Unsrige als Geschenk. Damit habt ihr eine Basis, aber von der aus müsst ihr selbst weitersuchen!“ Das ist mit Dynamisierung gemeint: Der Mut der Gemeinschaft Kirche, auf der Basis der Vergangenheit die Gegenwart zu entdecken und die Zukunft anzugehen – in den Bereichen des Glaubens, des Lebens und des Feierns – in dem Bewusstsein, dass der Geist Gottes auch heute noch weht – und bewegen will.

Schlussbemerkung

Ich bin mir dessen bewusst, dass ich – vor allem im letzten Teil – eher anthropologisch als theologisch argumentiert habe, bin aber der Überzeugung, dass das Ergebnis dieser Sicht genau auf der Linie des Neuen Testaments liegt. Wir alle – das herausgerufene Volk um Jesus und seine Presbyter in ihm – brauchen Orientierung. Wir brauchen offenbar einen neuen, elementaren Zugang zum Wesentlichen, zu den Quellen. Das Wesentliche, der Kern ist immer ganz einfach, und diese Einfachheit gibt ihm seine Leuchtkraft. Wir müssten unser Christsein auf das Wesentliche zurückbeziehen: auf diesen Erfüllten Jesus, seine Botschaft vom Nahen Gott und die zur größeren Gerechtigkeit, zum größeren Leben herausgerufene Gemeinschaft um ihn. Die einfache Verkündigung dieser Wirklichkeiten könnte neu aufhorchen lassen. Sie böte die Chance, das Wesentliche am Christsein in komprimierter, von vielem auch entlasteter Weise verstehbar, einleuchtend und anziehend darzustellen. Das Zentrum unseres Christseins ist immer noch faszinierend. Wenn es (neu) gesehen wird, kann das zu geradezu unverwüstlicher Zuversicht und Freude führen.

„Es ist einfacher, den Glauben lebendig zu halten, wenn man sich engagiert“

Motivation in der Diakonie

1. Einführung

1996 kommt die sog. Solidaritätsstudie für Österreich zu dem Ergebnis, dass christliche Religiosität und kirchliches Leben insbesondere da, wo eine vernetzte Religiosität praktiziert wird – trotz Entsolidarisierungstendenzen in der Gesellschaft – über eine solidarisierende Kraft verfügen. „Man kann sich geradezu eine Solidarlandkarte vorstellen, in der die überdurchschnittlich solidaritätsfähigen Gebiete eingetragen sind. Vielfach würde es in dieser Karte eine Überschneidung von kirchlichen Gemeinschaften und Solidar-Oasen geben. Denn christliche Kommunitäten beherbergen überdurchschnittlich viele solidarische Menschen.“¹

10 Jahre später betont die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“ für Deutschland, dass die katholische Kirche gesellschaftliche Leitmilieus nicht mehr erreicht.² Es ist damit zu rechnen, dass sie ihre solidarisierende Kraft langfristig immer weniger zur Entfaltung bringen kann, trotz ihrer anerkannten diakonischen Arbeit bei den Modernisierungsverlierern. Was, wenn zukünftig die Solidar-Oasen abseits der die Gesellschaft bestimmenden „Gegenden“ verzeichnet sind?

Solche empirischen Befunde skizzieren Herausforderungen für das diakonische Handeln der Kirche. Wird die Kirche auch

zukünftig ihren Beitrag zu einer solidarischen Gesellschaft leisten können? Gelingt es ihr, die noch vorhandene Dynamik, Kreativität und Organisationsvielfalt in der Diakonie zu pflegen und weiterzuentwickeln? Eine abschließende Antwort kann hier nicht erfolgen. Aber, so die These, aus der verstärkten Wahrnehmung von Glaubenszeugnissen in der Diakonie können Handlungsimpulse und Orientierungen für die Zukunft gewonnen werden.³

2. Erkundungen

Im Rahmen des Projektes „NachfolgeWelten – Kreative Wege einer an Glaubensbiographien orientierten Kirchenentwicklung“, einer Kooperation zwischen der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Aachen und dem Bistum Aachen, haben Studentinnen und Studenten der Sozialen Arbeit Erkundungen angestellt. Zielsetzung des Projektes war es, die Frage um die Bedeutung von personalen Glaubenszeugnissen für die Zukunft der kirchlichen Sozialgestalt zu stellen und damit verbundene praktisch-theologische Konsequenzen in einem Theorie-Praxis-Dialog zu erörtern.

Die Gespräche zwischen den Student(inn)en und den Engagierten haben einen Raum eröffnet, wo die Interviewten sich über ihr Glaubenszeugnis klar werden konnten bzw. es in Worte fassen mussten. Dies kann als der Beginn eines Reflexionsprozesses auf dem Weg zu „Kleinen bzw. Regionalen Theologien“ gesehen werden, die Clemens Sedmak wie folgt charakterisiert: „Theologie findet irgendwo statt. Das ist trivial. Theologische Reflexion erfolgt an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. ... Regionale Theologien sind Formen theologischer Reflexion, die kontextspezifisch entstehen und mit lokalen Beispielen, Geschichten, Erfahrungen und Kategorien arbeiten. ... Regionale Theologien können aber auch entwickelt werden für bestimmte Kontexte (Gefängnis, Kran-

kenhaus, Universität).“⁴ So sind auch die Student(inn)en nicht nur Beobachter(innen) geblieben. Durch die Auseinandersetzung mit den befragten Personen haben sie selbst auch Position bezogen. In der Abschlussarbeit – einer Powerpoint Präsentation – finden sich dazu folgende prägnante Aussagen: „Ich bekam einen Eindruck vom stärkenden Einfluss des Glaubens.“ (Anna Schneider); „Ich habe erfahren, dass es auf soziale Netzwerke und Qualität ankommt, auch beim Thema Glaube und Kirche.“ (Rodney Plum); „Ich wurde zum Nachdenken angeregt und konnte meinen eigenen Horizont in Fragen des Glaubens erweitern.“ (Franz-Josef Stoffels); „Es tat gut zu sehen, dass es bei den Problemen der Kirche eine Vielzahl von Möglichkeiten zur Lösung gibt.“ (Christian Baumann).

Im Folgenden sollen summarisch einige Ergebnisse der Befragung wiedergegeben werden. Gefragt wurde nach den Anfängen des Engagements, der persönlichen Motivation, der Bedeutung des Glaubens und der Kirche sowie der Einschätzung, in welcher Form das eigene soziale Engagement, Kirche mitentwickelt. Die vorliegenden Portraits geben einen kleinen Überblick über diejenigen, die das diakonische Handeln der Kirche prägen. Die Interviewten kamen aus folgenden Bereichen:

- Tellerrand, Mittagstisch/Beschäftigungsinitiative;
- Café Miteinander, integrativer Stadtteiltreff;
- katholisches Alten- und Pflegeheim;
- Ortsverband des Sozialdienst katholischer Frauen und Männer,
- Eine-Welt-Initiative, Überführung von Fahrzeugen nach Burundi;
- Life-Teen, jugendkirchliches Projekt;
- Presbyterium einer Evangelischen Gemeinde.

Summarisch können folgende Ergebnisse festgehalten werden.

Unterschiedliche Charaktere

Unterschiedliche Typen engagieren sich im diakonischen Feld. Im Projekt trafen wir

auf: Pioniere, die eine eigene Initiative aufgrund der sozialen Herausforderungen vor Ort aufgebaut haben; Verhandler(innen), die sich wie selbstverständlich im sozial- oder wohlfahrtsverbandlich vorgegeben Rahmen engagieren; hauptamtlich in der Kirche Tätige, die Ihre beruflichen Spielräume für weit reichende diakonische Aktivitäten nutzen; Netzwerker(innen), die Ihre Anliegen geschickt mit den Interessen von Politik, Kommunalverwaltung und Verbänden verknüpfen; „Autonome“, die von Organisationen und Strukturen nichts wissen wollen, die sich von einer geistlichen Gemeinschaft getragen wissen und im Alltag eines Sozialberufes den Ort für ihr Glaubenszeugnis gefunden haben.

Antriebe

Eine frühe Prägung durch Elternhaus, Schule, Gemeinde, Wohnort – Erziehung und Vorbild ist für die Personen zentral. Meist spielen biografische Ereignisse wie z.B. der frühe Tod der Mutter verbunden mit der Übernahme von Verantwortung eine Rolle. Schlüsselerlebnisse sind z.B. das Erfahren unbedingter Solidarität oder extremer Armut. Im gemeinsamen Tun wird der Traum vom guten Zusammenleben Realität oder es reizt das Unbekannte der Tätigkeit.

Grundhaltungen

Die Personen wollen eine Idee umsetzen, Dinge nicht liegen lassen oder weiterführen, was angefangen wurde. Im Mittelpunkt steht für sie der Mensch, nicht „die Uhr“ oder „das Geld“. Im Annehmen der Menschen machen sie die Erfahrung, dass es gelingt, den Alltag Einzelner zu verändern. Der Glaube wird im Diakonischen Handeln zu etwas Normalem, die Kirche zu einem Ort der Gemeinschaft. Es gelingt durch das eigene Handeln die Wahrnehmung und Meinungen Dritter zu verändern.

Glauben

Im Glauben wird die Voraussetzung und das Fundament für das Engagement gesehen. Er gibt Kraft und Zuversicht. Im gemeinsamen Tun wird Glauben und Nächs-

tenliebe konkret. Jesu Vorbild ermutigt zur Nachfolge, dazu, ein Kreuz auf sich zu nehmen. Oder kurz gesagt: „Es ist einfacher, den Glauben lebendig zu halten, wenn man sich engagiert“.

Kirche

Die Kirche von heute wird als Institution, aber auch als Netz von Initiativen gesehen. „Soziales Engagement beheimatet Menschen in der Nachfolge Christi“, so ein Zitat. Kirche gibt Ordnung und einen Rahmen für Glauben in Gemeinschaft. Für die Befragten ist sie durchaus ein „Aushängeschild“ aufgrund ihres sozialen Engagements, wo es sich lohnt mitzumachen. Sie wirkt mit ihren Werten in die Gesellschaft hinein, auch wenn sie stärker über den Tellerrand blicke sollte. Als Christen haben alle eine Mitverantwortung für die Gesellschaft.

Gesellschaftliche Visionen

Alle Befragten haben gesellschaftliche Visionen. Mal geht es um konkrete Verbesserungen im Gemeinwesen, durch den Abbau von Hemmschwellen oder ein neues Miteinander vor Ort. Aber auch weit reichende Visionen von Solidarität, einer umfassenden Völkerverständigung, von Gerechtigkeit und Menschenwürde wurden benannt.

3. Bewertungen

Wer eine Bewertung dieser Erkundungen vornehmen will, steht in der Gefahr sich in eine Fülle von Spezialdebatten wie z.B. über das Verhältnis von Caritas und Pastoral oder die Probleme einer wertorientierten Verbandsentwicklung zu verstricken. Im Folgenden sollen drei Bewertungsaspekte kurz vertieft werden. Sie lösten bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Praxis und Wissenschaft im Rahmen der Tagung „Glaubenszeugnisse in Sozialer Arbeit und Diakonie. Impulse für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft“⁵ eine lebhafteste Diskussion aus.

(1) Praxis vor Struktur

Den Befragten geht es um Engagement, nicht um Struktur. Passen vorgegebene Strukturen, dann nutzen sie diese, passen sie nicht, gründen sie eigene gemäß ihren individuellen Prämissen. Die Strukturen, in denen sich das Engagement abspielt, pluralisieren sich, bis hin zu dem Punkt, dass es keine christliche/katholische Trägerschaft mehr sein muss, sondern man sich als Einzelner im Sinne des Engagementziels mit anderen außerhalb der Kirche vernetzt.

Die Befragung zeigt, dass die stark unterschiedlichen Charaktere aber auch vieles verbindet. Die individuellen Glaubenszeugnisse, die geprägt sind von den Charismen der Einzelnen, haben eine verbindende Grundlage im christlichen Glauben und den geteilten Zukunftsvisionen einer gerechteren Gesellschaft.

Für das kirchliche Handeln ist es folglich bedeutsam, dass a) weiterhin vielfältige Orte und Engagementmöglichkeiten für Einzelne bestehen, b) Veränderungsimpulse der Personen institutionell aufgenommen werden und c) auf der Ebene eines Bistums ein integrierendes diakonisches Gesamtprofil erkennbar ist.

Wenn diese drei Impulse aufgenommen werden, kann eine Sozialgestalt von Kirche entstehen, die sich als System stärker an personalen Glaubenszeugnissen orientiert. Konkrete Handlungsansätze von kirchlicher Seite müssten die Individualität diakonischen Handelns zulassen, besser noch, aktiv entwickeln. Sie müssten die Stabilität von Projekten durch behutsame Strukturangebote fördern. Visionäre Projekte und Experimente mit prophetischem Charakter müssten ausdrücklich gewünscht sein, gefördert werden und ein aktiver Erfahrungstransfer in Verbände und Einrichtungen müsste zum Pflichtprogramm gehören. Leider besteht im Zuge der Sparmaßnahmen und der daraus resultierenden funktionalen Zuspitzung von Aufgaben in Bistümern und Verbänden die Gefahr der alleinigen Zuschreibung der diakonischen Option an die Wohlfahrtsverbände, also Caritas bzw. Dia-

konisches Werk. Eine solche Entwicklung wäre ein Haupthemmnis für die oben geschilderten Notwendigkeiten. Dem Erhalt vielfältiger Orte sozialer kirchlicher Aktivitäten gehört daher die Priorität.

(2) Zeugnis und Selbstinszenierung

Insbesondere bei den jüngeren Befragten, aber auch bei den interviewenden Studenten fällt auf, dass das konkrete Engagement mit neuen Möglichkeiten der Selbstdarstellung z.B. in Presse und Internet einhergeht. Religiöse Identität entsteht heute nicht mehr durch Reproduktion von selbst gefügten und vorgezeichneten Lebensentwürfen, sondern aus dem kreativen Patchwork einer nach vorne offenen Identitätsarbeit. Sie ist heute Teil von Selbstinszenierung. Mit der Folge, dass sich das religiöse Leben verstärkt in einzelnen „Szenen“ abspielt.⁶ Zeugenschaft im diakonischen Bereich, wie wir sie in den Interviewbeispielen vorfinden, setzt den persönlichen Glauben in Szene. In der Folge wird in die diakonische Praxis auch stärker das explizit Religiöse bzw. Christliche hineingetragen, dessen mangelnde Präsenz nicht zu unrecht, wenn auch verbunden mit bestimmten kirchenpolitischen Interessen, in der Vergangenheit kritisiert wurde. Das diakonische Handeln wird aber nicht zugunsten einer „bloßen“ Verkündigungspraxis aufgehoben. Insbesondere bei jüngeren Christinnen und Christen kann durch diese „neue Praxis“ von diakonischem Handeln und die Art, sich als glaubendes Subjekt zu inszenieren, eine Paradigmenverschränkung von ästhetischem und sozioökonomischem Paradigma geschehen. Die Sinus-Studie weist darauf hin, wie wichtig dies ist, wenn Kirche die Leitmilieus der modernen Performer und Postmateriellen erreichen will. So kann durch diakonische Zeugenschaft ein neuer Relevanzraum für Kirchenentwicklung entstehen. Wenn religiöse Identitätsbildung die zentrale Herausforderung der christlichen Kirchen ist, um ihre Krise zu überwinden, dann kommt dem diakonischen Bereich eine elementare Bedeutung zu. Gerade weil er eine eigene Szenewirklich-

keit ausbildet, stellt er eine elementare Anfrage an andere religiöse Szenen dar. Eine Herausforderung für das kirchliche Handeln lautet, diese Szenenbildung zu fördern und eine entsprechende Kommunikation von Szenen innerhalb der Kirche zu ermöglichen.

(3) Glaubenszeugnis in der Diakonie als dialogisches Geschehen

Die oben erwähnte Sinus-Studie hat die Erwartung an eine glaubwürdige Verkündigung gerade mit Blick auf die Milieus herausgearbeitet, die in Zukunft eine tragende Rolle in der Gesellschaft haben werden. Aber wie viel Glaubensverkündigung verträgt das soziale Engagement? Die Antwort auf diese, bei der Tagung in Aachen höchst kontrovers erörterte Frage, wird wohl im jeweiligen Feld der Sozialen Arbeit gefunden werden müssen. So betonte z.B. ein Seelsorger aus einem sozialen Brennpunkt: „Die Menschen erwarten unmittelbare Hilfe, sie wollen in ihrer Not nicht zuerst von Gott hören“, während der Leiter einer Jugendeinrichtung sagte: „Es schadet den Mitarbeitern nicht, wenn sie den Kindern vom Glauben erzählen. Diese suchen nach Antworten.“ Was es in den Einrichtungen, Verbänden und Initiativen bräuchte für eine Kultur des offenen Glaubenszeugnisses, sei eine Atmosphäre des Vertrauens, lautete ein Resümee der Tagung. Wenn es gelingt, eine solche Atmosphäre zu schaffen, kommt das Zeugnis von den anvertrauten Menschen. Es sind nicht die in der sozialen Arbeit Tätigen, die verkünden, sondern sie werden hinein genommen in ein dialogisches Geschehen. Das Unbehagen vieler Professioneller in sozialen Berufen gegenüber einem expliziten Glaubensbekenntnis rühre von einem Unbehagen gegenüber der Institution Kirche her, analysierte Hauptreferent Ottmar Fuchs von der Universität Tübingen. Über den Schatten zu hoher Maßstäbe und Erwartungen der Kirche gelte es zu springen zugunsten einer leidenschaftlichen Nachfolge Jesu Christi und einer Offenheit im Erzählen des Glaubens. Bei allem aber sei festzuhalten:

Durch unbedingte Nächstenliebe offenbare sich christlicher Glaube auch ohne Worte. Wenig hoffnungsvoll für einen solchen viel versprechenden Diskurs stimmen die aktuellen Äußerungen des Papstes bei seinem Besuch in Bayern über die diakonische und missionarische Pastoral: „Dann und wann sagt aber ein afrikanischer Bischof zu mir: ‚Wenn ich in Deutschland soziale Projekte vorlege, finde ich sofort offene Türen, aber wenn ich mit einem Evangelisierungsprojekt komme, stoße ich eher auf Zurückhaltung.‘ Offenbar herrscht doch bei manchen die Meinung, die sozialen Projekte müsse man mit höchster Dringlichkeit voranbringen; die Dinge mit Gott oder gar mit dem katholischen Glauben, die seien doch eher partikular und nicht gar so vordringlich. Es ist die Erfahrung dieser Bischöfe, dass die Evangelisierung vorgehen muss, ... damit auch die sozialen Dinge vorangehen.“⁷ Ist damit eine Umkehr der Hermeneutik von Evangelii nuntiandi eingeleitet, wonach „Zugehensein, Anteilnahme und Solidarität ein wesentliches Element, im Allgemeinen das erste, in der Evangelisierung ist“⁸

4. Ausblick: Gestern für heute

Viele Pioniere in der Geschichte der christlich sozialen Arbeit haben aus Betroffenheit wie aus gesellschaftlicher Analyse einen Ortswechsel vollzogen. Sie sind auf die Seite der Benachteiligten der Gesellschaft gewechselt oder haben im Engagement für diese den lebendigen Ausdruck ihres Glaubens im vorgegebenen Milieurahmen gefunden. Über Initiativen und Projekte sind katholische Einrichtungen und Verbände entstanden, die das Gesicht der Kirche verändert haben. Teilweise wurden die Pioniere mit Ohnmacht, Ignoranz und Überforderungen konfrontiert. In vielfacher Hinsicht mussten sie an ihre Grenzen gehen und diese auch überschreiten. Daraus sind Formen der Spiritualität ebenso erwachsen wie Konzepte zur besseren Organisation der Arbeit, Gefährten wurden ausgebildet und Institutionen aufgebaut. All diese Ansätze finden

sich auch bei den heutigen „local heroes“ Sozialer Arbeit, wie sie z.B. im Rahmen des Projektes interviewt wurden.⁹ Ob hieraus wiederum Beiträge zur Reform der Kirche entstehen? Wer weiß? Einige Bedingungen sind benannt. Zu wünschen wäre es, insbesondere, wenn Kirche weiterhin Gesellschaft mitgestalten will.

Anmerkungen:

- ¹ P. Zulehner, H. Denz, P. Pelinka, E. Talos (Hg.): Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer. Innsbruck/Wien, 1996, 214.
- ² Vgl. Medien-Dienstleistung; Katholisch Soziale Arbeitsstelle (Hg.): Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“. München 2006.
- ³ Vgl. M. Körber, R. Krockauer: Glaubenszeugnis und Kirchenentwicklung, in: Diakonia 36(2005), 212–217.
- ⁴ C. Sedmak: Theologie in nachtheologischer Zeit. Mainz 2003, 119.
- ⁵ Katholische Fachhochschule NW, Abt. Aachen, 11. September 2006. Eine Dokumentation der Tagung ist in Vorbereitung
- ⁶ vgl. A. Dubach, B. Fuchs (Hg.): Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen. Zürich 2005, 114 ff.
- ⁷ KNA, 12.09.2006.
- ⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute. Evangelii nuntiandi, Bonn 1975, 21.
- ⁹ Zum Begriff local heroes in diesem Zusammenhang vgl. Hans Mendl: Lernen an (außer-) gewöhnlichen Biografien. Religionspädagogische Anregungen für die Unterrichtspraxis. Donauwörth 2005.

Privatoffenbarungen, Traumbotschaften und Visionen

Vom Umgang mit religiösen Sondererfahrungen

Durchgaben, Eingebungen, Jenseitsbotschaften; was manche Zeitgenossen als ihre religiösen Erfahrungen bewerben, überrascht selbst erfahrene Seelsorger.¹ Hinzu kommt, dass in Zeiten, auch religiös-weltanschaulicher Globalisierung, solche persönlichen Erfahrungen nicht mehr nur der eigenen Glaubenstradition entstammen, sondern immer öfter auch esoterische, fernöstliche oder naturreligiöse Wurzeln haben.

Ein Blick in die Religions- und Kulturgeschichte bewahrt davor, solche Erlebnisse für neuzeitlich zu halten. Traumbotschaften, Weissagung und Erscheinung gehören zu den Überlieferungen und Mythen aller Kulturen. Heilige und Helden wandten sich an ihre Götter und hatten Kontakt zu ihren Ahnen. Warnung und Weissagung für Könige, Krieger und Volksstämme stammten, nach den Überlieferungen, aus dem Reich der Toten oder von Gottheiten. Besonders in Krisen und Umbruchsituationen fanden Menschen in diesen religiösen Erfahrungen Unterstützung und Wegweisung.

Mit Aufklärung, Industrialisierung und Verwissenschaftlichung entstanden diesseitige Lebenshoffnungen und Orientierungen. Vor noch nicht allzu langer Zeit hätten viele Theologen noch dem Satz zugestimmt: „Es ist nicht mehr die richtige Zeit für den Glauben an Wunder und Erscheinungen.“ Diese waren zwar als Artefakte der eigenen

Glaubenstradition überliefert, schienen aber nur noch auf die traditionelle Volksfrömmigkeit beschränkt.

Die Rückkehr des Wunders und des Übernatürlichen in unserem modernen Lebensalltag zeigt, wie stark die Leuchtfeuer der Moderne – Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Fortschritt – an Anziehungskraft verloren haben. Je mehr diese großen Institutionen, inklusive der Kirchen, an Einfluss und Vertrauen einbüßen, umso häufiger wird einer Religiosität der Vorzug gegeben, die weniger befolgte Vorschrift, als unmittelbarer Antwortversuch auf Fragen und Nöte des Einzelnen ist. So kehrten Weissagung, Orakel, Durchgabe und Eingebung völlig losgelöst von wissenschaftlicher Theologie, ökonomischen Zwängen und der Vormachtstellung der Naturwissenschaft, als Nothelfer und sozusagen für die *kleine Lebensdeutung zwischendurch* zuerst verstohlen, dann immer selbstverständlicher wieder in den Lebensalltag zurück.

Diese marktorientierten Lebenshilfeangebote sind leider Gottes nicht schon deswegen besserer Qualität, weil sie nicht kirchlich sind. Neben unverdächtigen Alternativ- und Sonderangeboten tummeln sich bedenklich fundamentalistische, heilungs- und wundersüchtige Klein- und Kleinstgruppen in diesem Angebotssegment.

Bedauerlicherweise ist eine trennscharfe Unterscheidung zwischen intensiver spiritueller Erfahrung und dem Übergang zur pathologischen Entwicklung weder der heutigen Psychiatrie und Religionspsychologie, noch der wissenschaftlichen Theologie möglich.² Hinzu kommt, dass das, was diese Erlebnisse für den an sie Glaubenden bedeuten, gänzlich anders beurteilt werden muss, als die pastorale Relevanz³ eines solchen Ereignisses für eine Gemeinde.

Die Konformität mit den Lehren der katholischen Kirche ist für sie selbst ein wichtiges Kriterium – lässt es aber auch schon Schlüsse über den Gemütszustand des

Visionärs oder das Geltungsbedürfnis der ihn unterstützenden Gruppe im Hintergrund zu?

Die Seelsorge vor Ort steht angesichts solch komplizierter Ausgangslage vor schweren Entscheidungen – was ist noch akzeptabel, was integrierbar? Wo zeigt sich ein anderes Glaubensverständnis, wo eine andere Weltanschauung? Wovor sind Mitchristen zu schützen und wovor ist begründet zu warnen?

Zusätzliche Kriterien zur Beurteilung

Es gelingt unseres Erachtens leichter, solche Ereignisse einzuordnen, wenn die Botschaften in Beziehung zu ihrem erkennbaren Umfeld gesetzt werden. Folgende Anhaltspunkte können dabei eine Hilfe sein:

Intention:

Welche Motive und Absichten sind im Zusammenhang mit den Ereignissen erkennbar? Wer hat Nachteile, wer Vorteile davon? Gegen wen oder was wendet sich die Botschaft? Was wird besonders hervorgehoben?

Konvention:

Beziehen sich die Ereignisse auf tradierte kulturelle-religiöse Kontexte und sind aus ihnen zu erklären? Oder vermischen sich in ihnen Versatzstücke aus anderen Kulturen und Religionen zu einem unklaren Wirkungsspektrum?

Interpretation:

Wie interpretiert der direkt Betroffene sein religiöses Erlebnis? Wie wird es in seinem gläubigen Umfeld gedeutet? Gibt es Hinweise darauf, dass Ängste oder aggressive Elemente das Handeln bestimmen? Bestehen Konflikte oder strittige Überzeugungen, auf die sich die Botschaften beziehen?

Funktion:

Welche Funktion hat das Erlebte für die Person, die es erlebt hat? Welche Funktion hat das Erlebte für ihr soziales Umfeld?

Welche Funktion lässt sich für das nähere religiöse Umfeld dieser Person erkennen? Welche Bedeutung ist dem Ereignis für die größere religiöse Gemeinschaft (Gemeinde) zu geben? Welche Signale gehen von ihm an die interessierte Öffentlichkeit?

Integration:

Gelingt es der/dem Betroffenen, das religiöse Erleben in seine Persönlichkeit und seinen Alltag zu integrieren? Welche Veränderungen zeigen sich und was bedeuten sie für Bezugsgruppen und Gemeinde(n)?

Distanz zum Erleben:

Ist es der betroffenen Person oder dem direkt betroffenen Umfeld noch möglich, eine gesunde Distanz zum religiösen Erlebnis einzunehmen? Oder beherrscht das Ereignis alle völlig und zeitlich umfassend, so dass der Alltag ausgeblendet wird und nicht mehr wichtig erscheint?

Emotionen zum Erlebten:

Welche Gefühle löste das Erlebnis in der betroffenen Person aus? Was fühlte sie unmittelbar nach dem Ereignis? Was fühlt sie jetzt im Abstand zum Ereignis? Hat sich das Gefühl durch Zusprache, Deutung oder Widerstand verändert?

Biografische Reaktion:

Welche Lebenserfahrung bzw. Ereignisse werden möglicherweise in den Bildern, Visionen oder Eingebungen eingearbeitet? Wie stehen diese in Zusammenhang mit der Gefühlslage der betroffenen Person vor dem Erlebnis? Inwieweit hat sich die Persönlichkeit verändert?

Symbolgehalt:

Welche Symbole oder Bilder tauchen in den Traumbotschaften, Visionen oder Eingebungen auf? Haben sie einen Bezug zu religiösen Aussagen? Welche Bedeutung haben diese Symbole im religiösen Umfeld des Betroffenen? Zeigt sich ein Zusammenhang mit der Lebensgeschichte der Person? Antwortet die Symbolik auf aktuelle Ereignisse in oder außerhalb der Kirche und las-

sen sich Rückschlüsse auf Gruppeninteressen erkennen?

Entwicklung und Prozess:

Lernt die Person mit ihrem Erleben umzugehen, so dass nach und nach mehr Klarheit in Haltung und Verhalten entsteht? Oder verwirrt, belastet und fanatisiert sie das Erlebte mehr und mehr?

Positive oder negative Inhalte:

Weisen die empfangenen Impulse in Richtung persönlicher Entwicklung, sozialer Verantwortung und religiös-spirituelle Entfaltung oder wirken sie spaltend, bedrohlich und zerstörerisch?

Klarheit:

Wie klar und sinnvoll sind die Botschaften, von denen berichtet wird? Sind die mit ihnen verbundenen Erwartungen nachvollziehbar? Fördern oder überfordern sie ihre Adressaten?

Größenideen:

Dient das Geschehen deutlich der Aufwertung einer bestimmten Person oder Gruppe? Kompensiert es persönliche Niederlagen oder die schwache Position einer religiösen Sondergemeinschaft?

Gesamteindruck:

Die Gesamtschau so zu gewinnender Anhaltspunkt und Eindrücke mag eine erste Einschätzung ermöglichen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass psycho-religiöse Sondererlebnisse neben persönlichen immer auch soziale und gemeindliche Konsequenzen haben.

Für eine verantwortliche Stellungnahme wird zudem wichtig sein, Aufregung und Sensation von Spiritualität, die um ihre Folgen weiß, zu trennen. Dieselbe Sorgfalt ist auch dann angezeigt, wenn das weltanschauliche Angebot nicht den eigenen religiösen Bezügen entstammt.

Zu erwartende positive oder negative Auswirkungen für die Ortspastoral werden

nicht zuletzt davon abhängen, auf welche Grundstimmung vor Ort und auf welche Pastoralkonzepte die Ereignisse treffen; sicherlich auch davon, wie sachlich und klar die Positionen der Pastoralmitarbeiter sind.

Die letzte Entscheidung über den Stellenwert einer Privatoffenbarung, einer religiösen Erscheinung oder einer Vision kann innerhalb der katholischen Kirche nur der Ortsbischof im Kontakt zu den Pastoralverantwortlichen vor Ort und den diözesanen Fachdiensten treffen.

Davor und darüber hinaus bleibt die Unterscheidung der Geister Aufgabe des einzelnen Gläubigen der Ortsgemeinde und der verantwortlichen Seelsorgeteams.

Anmerkungen:

- ¹ Herbert Busch: Umgang mit psycho-religiös auffälligen Menschen in der Seelsorge. Pastoralblatt 9/2006, 281.
- ² Vgl. Gottfried Roth: Religionspsychopathologische und pastoralpsychiatrische Erwägungen bei para- und pseudoreligiösen Zuständen. Werkmappe Sekten. Sondergemeinschaften, Weltanschauungen. Wien Nr. 57/1990.
- ³ Vgl. Hans Gaspar: Vortrag vom 29.10.1999, Papst-Johannes-Haus Krefeld. Neue geistliche Gemeinschaften und religiöse Aufbrüche in der katholischen Kirche. Arbeitspapier Beratung Religions- und Weltanschauungsfragen Bistum Aachen.

Ralph Sauer

Simone Weil

Mystikerin
und
Sozialistin



Vorbemerkung

Mystik als besonders intensive unmittelbare Gottesbegegnung wird häufig mit paranormalen, psychosomatischen Zuständen wie Ekstase und Visionen gleichgesetzt. Für viele entsteht das Bild von einem Menschen, der tief in Gott eingewurzelt, der Welt aber mit ihren Sorgen und Nöten abhanden gekommen ist. Dieses Vorurteil begegnet uns auch bei dem Philosophen Karl Jaspers, der dem religiösen Glauben ablehnend gegenüberstand und ihn durch den „philosophischen Glauben“ ersetzen wollte: „Es sind die großen Verführungen durch den Glauben an Gott sich den Menschen zu entziehen, durch die vermeintliche Erkenntnis der absoluten Wahrheit seine Einsamkeit zu rechtfertigen, durch den geglaubten Besitz des Seins selbst sich eine Zufriedenheit zu verschaffen, die in der Tat Lieblosigkeit ist.“¹

Diese Charakterisierung trifft schon nicht für die großen Mystiker des Mittelalters und der frühen Neuzeit zu, die stets *vita contemplativa* und *vita activa* miteinander verbunden haben. In der Gegenwart zeichnet den Mystiker und die Mystikerin gerade die enge Verbindung von Mystik und Politik aus. Für Roger Schutz haben Kampf und Kontemplation ein und dieselbe Quelle: die Liebe.² Bezeichnenderweise hat die Diözesansynode Rottenburg/Stuttgart 1985/86 die Formel geprägt: „Je mystischer Christen sind, desto politischer werden sie sein.“³ Und J. B. Metz spricht von der „Mystik der geöffneten Augen.“ Er plädiert für eine

Spiritualität, die ihre Augen nicht vor der Not der Welt und den Ängsten der Menschen verschließt und das Schreien der Gedemütigten und Geknechteten nicht überhört.

Diese Einheit von Einwurzelung in Gott und sozialpolitischem Engagement tritt uns anschaulich in der Gestalt der Französin Simone Weil entgegen, die Mystikerin und Sozialistin zugleich war. Nach dem 2. Weltkrieg stand sie vor allem in Frankreich in hohem Ansehen, sie hat Albert Camus stark geprägt und galt für „Intellektuelle zahlreicher Länder... zu den anregendsten Denkern.“⁴ Auch in religiösen Kreisen stieß ihr hinterlassenes Werk auf Interesse. Gegenwärtig ist ihr Ruhm jedoch verblasst, kaum einer erinnert sich mehr an sie. Und doch ist es lohnenswert, sich mit ihr auseinander zu setzen.

Ihr Lebensweg

Die 1909 als Tochter einer assimilierten jüdischen Familie in Paris geborene Simone Weil, deren Vater Arzt war, wuchs in einem von vollkommenem Agnostizismus infizierten geistigen Klima auf. Sie wurde zunächst Philosophielehrerin. Wenn sie im Unterricht von ihren Schülerinnen und Schülern auf Gott hin angesprochen wurde, dann antwortete sie, die weltanschaulich damals im Banne des Sozialismus stand: „Es ist nicht meine Gewohnheit, über etwas zu sprechen, was ich nicht kenne.“ Damit vertrat sie exakt den Standpunkt eines Agnostikers wie auch Albert Camus, die beide zu Füßen des Philosophen Alain (Pseudonym für Emile August Chartier) saßen. Sie war seine Lieblingsschülerin. Am ehesten ist sie noch von der griechischen Antike beeindruckt, die nur Mythen, aber keine Dogmen kennt. Ihr soziales und politisches Engagement war ihr wichtiger als ihre Lehrtätigkeit in der Schule. Sie engagiert sich intensiv in der Gewerkschaft, ohne deren Mitglied gewesen zu sein und gibt kostenlose Kurse in einer Arbeiterstudiengemeinschaft. Bei Demonstrationen und Streiks der Arbeiter ist sie führend beteiligt. Die Entlassung aus dem

Schuldienst wird ihr angedroht, schließlich wird sie nach Auxerre strafversetzt. Dies war nicht das einzige Mal, dass disziplinarische Maßnahmen gegen sie ergriffen wurden. Sie ist als „rote Jungfrau“ verschrien, trägt bei Streikaufmärschen die rote Fahne voran und ist stolz, wenn sie dabei verhaftet wird. Sie stellt sich der Härte des Arbeiterdaseins und will dabei herausfinden, unter welchen Bedingungen Arbeiter leben und inwieweit sie hier ihre menschliche Würde noch bewahren können. Aus diesem Grunde übernimmt sie Hilfsarbeitertätigkeiten, obwohl sie keine praktische Begabung hat und auch gesundheitlich den Anforderungen überhaupt nicht gewachsen ist. Sie schränkt auch ihre Ernährung ein. Jeden Monat wird sie später die Hälfte ihrer Lebensmittelkarten an politische Häftlinge schicken.⁵ Sie ist wie ihr Lehrer Alain überzeugte Pazifistin, was sie aber nicht daran hindert, am spanischen Bürgerkrieg auf Seiten der Republikaner teilzunehmen, die mit nicht geringerer brutaler Härte vorgingen als die Anhänger Francos, mit denen die Kirche sympathisierte. Später, zur Zeit der Résistance hat sie sich auch zum bewaffneten Widerstand bekannt. Während ihres Studiums fühlte sie sich zeitweilig von Karl Marx und dem Marxismus angezogen. Allerdings verschrieb sie sich nie dieser Ideologie, die ihr zu totalitär dünkte. So sehr ihr das Schicksal der Proletarier ans Herz gewachsen war, die kollektivistischen Vorstellungen des Marxismus stießen bei ihr auf Ablehnung, sie favorisierte eher das anarchosyndikalistische Modell (Proudhon). Gegenüber revolutionären Vorstellungen hegte sie tiefes Misstrauen. Revolutionen schaffen ihrer Ansicht nach das Unglück nicht ab. „Nicht die Religion ist das Opium, sondern die Revolution.“⁶

Mit ihren Eltern muss sie wegen der deutschen Besetzung Paris verlassen und in das damals noch unbesetzte Gebiet im Süden Frankreichs fliehen. Zeitweilig war sie Mitglied der Résistance. In Marseille lernte sie 1941 den Dominikaner-Superior Jean-Marie Perrin kennen und freundete sich mit ihm an. Er schickte sie zu seinem Freund, dem

Landwirt und Religionsphilosophen Gustave Thibon, der ein Weingut besaß. Hier konnte sie auf eigenen Wunsch bei der Weinlese mithelfen. Mit Thibon führte sie tiefsinnige Gespräche über Gott und die Welt. Bei ihrer Abreise nach Amerika übergab sie ihm 12 Ordner mit Aufzeichnungen, die er später in vier Bänden, Cahiers genannt, herausgab. Sie selbst hat kein systematisches Werk hinterlassen, sondern ihre Gedanken und Einfälle spontan niedergeschrieben. Außer einigen Zeitschriftenaufsätzen und dem letzten umfangreicheren Werk „Die Einwurzelung“ (1942/43) sind von ihr nur vermischte Aufzeichnungen erhalten geblieben. In Frankreich ist eine 16-bändige Gesamtausgabe ihrer Schriften im Entstehen begriffen, sie wird von A. Devaux und Florence de Lussy betreut. Diese Gesamtausgabe enthält auch ihre Korrespondenz, die noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist.

Simone Weils religiöse Einstellung

Auch ihr religiöser Werdegang ist nicht weniger außergewöhnlich und unkonventionell wie ihr ganzes Wesen. Im Unterschied zu Edith Stein, die ebenfalls vom Judentum den Weg zum Christentum gefunden hat, war sie nie auf der religiösen Suche, vielmehr wird ihr mit 29 Jahren eine Christus-erfahrung zuteil, die ihr ganzes Leben veränderte. An Pater Perrin schreibt sie vor ihrer Abfahrt nach Amerika: „Sie haben mir weder den christlichen Geist noch Christus gebracht; denn als ich Ihnen begegnete, war dies nicht mehr zu leisten, es war bereits geschehen, ohne die Vermittlung irgendeines menschlichen Wesens... Ich kann sagen, dass ich mein ganzes Leben lang niemals, in keinem Augenblick, Gott gesucht habe... Seit meiner Jugend war ich der Ansicht, dass das Gottesproblem ein Problem sei, dessen Voraussetzungen uns hienieden fehlen, und dass die einzig sichere Methode, eine falsche Lösung zu vermeiden, darin besteht, es nicht zu stellen. Also stellte ich es nicht.“ So radikal wie ihr politisches und soziales

Engagement war, so radikal war auch ihre mystische Verbindung mit dem Gott Jesu Christi, dem sie in der katholischen Kirche begegnete, vor allem im Gebet und Gottesdienst. Besonders der gregorianische Choral bewegte sie im Innersten. Für sie ist das Schöne, für das sie sehr aufgeschlossen war, „gleichsam eine Inkarnation Gottes in der Welt... Deshalb ist jede Kunst höchsten Ranges ihrem Wesen nach religiöse Kunst... Eine gregorianische Melodie ist ebenso sehr ein Zeugnis als der Tod eines Märtyrers.“⁷ Gustave Thibon berichtet von ihr: „Sie begann, damals sich von ganzer Seele dem Christentum zu erschließen, der Geist einer makellosen Mystik ging von ihr aus; noch niemals ist mir ein Mensch von einer ähnlichen Vertrautheit mit den Mysterien des religiösen Lebens begegnet, niemals ist mir das Wort übernatürlich so schwellend von Wirklichkeit erschienen wie in ihrer Nähe.“⁸ Simone Weil gewann den Eindruck, von Jesus Christus berührt, angestoßen, von ihm ergriffen worden zu sein. „Christus selbst ist herabgestiegen und hat mich ergriffen.“⁹ Beim Beten des Vaterunsers hat sie entdeckt, dass während des Sprechens „Christus in Person anwesend, jedoch mit einer unendlich viel wirklicheren, durchdringenden, klareren und liebevolleren Gegenwart als jenes erste Mal, da er mich ergriffen hat.“¹⁰ Bei der Auslegung der ersten Worte des Vaterunsers, das ihr besonders ans Herz gewachsen war, betont sie stärker die Entzogenheit Gottes. Sie nimmt den Zusatz: „der du bist im Himmel“, sehr ernst. „Wir sollen glücklich sein in dem Bewusstsein, dass er uns unendlich entzogen ist“, schreibt sie in ihren Betrachtungen über das Herrengebet.¹¹ „Gott kann in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als unter der Form der Abwesenheit.“¹² Denn gerade diese Entzogenheit kann uns daran hindern, ihn uns nach Menschenart vorzustellen, eine Gefahr, die heute weit verbreitet ist. Daher sollten wir das Anderssein, ja selbst das Dunkel Gottes betonen, um der Verharmlosung und Banalisierung Gottes zu begegnen. Auch in der gegenwärtigen Verkündigung kann man derartige Verkürzungen unschwer erkennen, das beginnt schon mit der unbe-

kümmerten Rede vom lieben Gott und dem Verschweigen des Gerichtes. Der Schlüsselbegriff ihrer Spiritualität lautet „Aufmerksamkeit“. Diese umschreibt sie mit folgenden Überlegungen: „Die Aufmerksamkeit besteht darin, das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten... Und vor allem soll der Geist leer sein, wartend, nichts suchend, aber bereit, den Gegenstand, der in ihn eingehen will, in seiner nackten Wahrheit aufzunehmen... Wenn man die Beschäftigungen an sich betrachtet, so führen die Studien näher zu Gott hin, auf Grund dieser Aufmerksamkeit, die ihre Seele ist.“¹³ Die Aufmerksamkeit ist die Voraussetzung für die Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes. „Die von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit ist das Gebet.“¹⁴

Die Welt-Mystik

Ihre Mystik ist eine „Welt-Mystik“, die nicht der Alltagswelt entflieht, sondern den Menschen vielmehr an die Welt und an die Arbeitswelt verweist. Dorothee Sölle spricht von der Hinreise zu Gott und Rückreise zur Welt und zu den Menschen.¹⁵ Gott lässt sich in dieser Welt finden, aber nicht als ein, den menschlichen Zwecken dienstbarer Gott, im Gegenteil, zunächst erfährt sie seine Abwesenheit. Gott hat seine Allmacht zurückgenommen, damit er durch den Menschen wirken kann, ein Gedanke, den Simone Weil der jüdischen Kabbala entnommen hat. „Gott ist von dieser Welt abwesend, außer durch das Dasein derer in der Welt, in denen seine Liebe lebt. Sie sollen darum der Welt gegenwärtig sein durch das Erbarmen. Ihre Barmherzigkeit ist die sichtbare Gegenwart Gottes hienieden.“¹⁶ Schon als Studentin an der Sorbonne in Paris zeigte sich an ihr dieser Wesenszug, dass sie am Geschick anderer Menschen Anteil nahm. So erinnert sich ihre Mitstudentin, Simone de Beauvoir: „Eine große Hungersnot hatte China heimgesucht und man hatte mir erzählt, dass sie bei der Bekanntgabe dieser Nachricht in Schluchzen ausgebrochen sei; diese Tränen

zwangen mir noch mehr Achtung für sie ab als ihre Begabung für Philosophie. Ich beneidete sie um ein Herz, das imstande war, für den ganzen Erdkreis zu schlagen.“¹⁷ Die Mystikerin drückt ihre Compassion mit den Worten aus: „Mühe und Gefahr sind dank meiner geistigen Verfassung unverzichtbar. Zum Glück ist dies nicht bei allen so; denn sonst wäre jede organisierte Arbeit unmöglich, aber ich kann daran nichts ändern, eine lange Erfahrung hat es mich gelehrt. Das über die Erde verbreitete Unglück verfolgt und bedrückt mich so sehr, dass meine Fähigkeiten erliegen; ich vermag sie nur wieder zu finden, und mich dieser Zwangsvorstellung zu entledigen, wenn ich selber einen Großteil der Gefahr und des Leidens auf mich nehme.“¹⁸ Hier klingt etwas von der für Simone Weil bezeichnenden und problematischen Leidensmystik an, die sich durch alle ihre Aufzeichnungen hindurch zieht und zu einem Charaktermerkmal geworden ist. Gustave Thibon spricht von ihrer „Jagd nach dem Unglück“ und weist auf ihre „pathologische Veranlagung zum Leid“ hin.¹⁹ Bei einem Realpolitiker wie Charles de Gaulle, dem sie in London zugeeilt wurde, mussten solche Gedanken auf heftige Ablehnung stoßen. Sein Urteil lautete daher: „Sie ist verrückt“. Instinktiv ahnte er, wie radikal hier der Christusglaube mitten in der Welt gelebt wurde. Hellsichtig schreibt sie selbst in einem Brief von ihrem Krankenlager in London: „Die Narren (erg. in Shakespeares Dramen) sind die einzigen Personen, welche die Wahrheit sagen... Alle anderen lügen.“²⁰ In Simone Weil's Leben und Denken kommt die Einheit von Mystik und Politik auf eine faszinierende, manchmal aber auch schockierende Weise zur Deckung, weil sie selten so radikal und entschieden gelebt worden ist. Damit erweist sich ihr Denken als höchst aktuell und anregend.

Simone Weils Verhältnis zur katholische Kirche

Dieses Verhältnis kann man als höchst ambivalent bezeichnen. Auf der einen Seite

verfügte sie über einen starken Gottes- und Christusglauben. Das Vaterunser wurde für sie zum Inbegriff des Betens schlechthin. Schon in ihrer Fabrikarbeiterzeit ging sie gerne in die Kirche, nahm oft an Gottesdiensten teil, d.h. an katholischen Messfeiern. Zu den Mystikern wie Meister Eckhart, Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz fühlte sie sich hingezogen. Auf der anderen Seite stand sie der Kirche als Institution höchst skeptisch gegenüber, wenn nicht gar ablehnend. Hier wirkte sich der Einfluss ihres Lehrers Alain aus, er vertrat den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und lehnte autoritäre Gewalten ab. Das mächtige Gebilde römischen Prunks, die urteilende und verurteilende Kirche machte ihr Angst, vor allem „der Gebrauch der beiden kleinen Wörter anathema sit“.²¹ Sie lehnte den Gewaltmissbrauch der Kirche gegenüber den Zweiflern und Andersdenkenden ab, z.B. in Gestalt der Inquisition.²² Dagegen sträubte sich alles in ihr, zumal sie zu einem ausgeprägten Synkretismus neigte. Sie wollte alles in ihren christlichen Glauben einbeziehen, den Buddhismus, die hinduistischen Veden, Platon und die Ilias. Erst ein solches verbindendes Denken verdiente in ihren Augen die Bezeichnung katholisch. Für sie war daher die katholische Kirche nur *de jure*, aber nicht *de facto* katholisch. „Ich fühlte, dass ich meine Empfindungen bezüglich der nichtchristlichen Religionen und bezüglich Israels aufrichtiger Weise nicht aufgeben konnte... und ich glaubte, dies sei ein unbedingtes Hindernis. Ich konnte mir nicht einmal die Möglichkeit vorstellen, dass es einem Priester auch nur in den Sinn kommen könnte, mir die Taufe zu spenden.“²³ Nicht die triumphierende Kirche zog sie an, sondern die Kirche der Mystiker. Für sie ist „das Kreuz Christi die einzige Pforte zur Erkenntnis“.²⁴ Und an einer anderen Stelle heißt es bei ihr. „Gott gleichen, aber dem gekreuzigten Gott.“²⁵ Sie spricht von ihrem impliziten Glauben, der sich nicht in der Gestalt der Taufe ausdrücken lässt. Allerdings macht sie eine Einschränkung. „Doch, wenn ich nicht irre, so

scheint es mir sein Wille zu sein, dass ich auch in Zukunft draußen bleibe, ausgenommen, vielleicht im Augenblick des Todes.“²⁶ So verharrte sie „auf der Schwelle der Kirche, ohne sich zu rühren“, es sei denn die Berichte sind glaubwürdig, wonach sie auf dem Sterbebett noch die Nottaufe durch eine Freundin empfangen haben soll.

Ihre Stellung zum Judentum

Sie hat sich in ihrem Leben und Schrifttum nie mit ihrem angestammten Judentum eindringlich auseinandergesetzt. Der Grund dafür mag darin liegen, dass sie sich nie glaubensmäßig als Jüdin empfunden hat. So bekennt sie 1941 in einem Brief an den Regierungsbeauftragten für jüdische Angelegenheiten: „Ich habe keine Zuneigung für die jüdische Religion, keine Verbindung mit der jüdischen Tradition; seit frühester Kindheit bin ich geprägt von hellenistischer, christlicher und französischer Überlieferung.“²⁷ Sie erhielt keine jüdische Erziehung und hat sich auch nicht für die jüdischen Verhältnisse interessiert. Auf dem Hintergrund ihres universalen Verständnisses des Christentums lehnte sie die Bindung des jüdischen Gottes an ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Nation ab. Konsequenterweise verwirft sie jene Teile der Hebräischen Bibel, die diesem Prinzip entsprechen: das Buch Josua, das Buch der Richter oder gewisse Psalmen, wonach die Ausrottung der Feinde Israels Ausdruck göttlichen Willens sein soll. Es gab auf ihrer Seite keine Compassion für das verfolgte und gedemütigte jüdische Volk, wo sie doch sonst so empfindsam auf fremdes Leid reagiert und sich mit den Verfolgten und am Rande Lebenden leidenschaftlich solidarisiert hat.²⁸ Gleichwohl kann sie ihre jüdische Herkunft nicht ganz in ihrem Denken verleugnen: Es tauchen hier Spuren jüdischen Geisteslebens auf, zum Beispiel, wenn sie den Gedanken der Kabbala aufgreift, wonach Gott sich selbst in seiner Schöpfung zurückgenommen habe. Er sei verborgen anwesend in seiner Schöpfung, weil er sich

verbergen will. So gibt es durchaus Spuren jüdischer Frömmigkeit, auch wenn sie diese nicht als solche ausweist. Sie ist schon auf Grund ihrer familiären Herkunft eine assimilierte Jüdin gewesen, die sich nicht mehr im Judentum beheimatet gefühlt hat. Nach eigenem Zeugnis hat „sie immer als einzig mögliche Einstellung die christliche Einstellung angenommen. Ich bin sozusagen im christlichen Geiste geboren, aufgewachsen und immer darin verblieben.“²⁹

Zusammenfassung

In Simone Weil tritt uns eine außergewöhnliche Frau entgegen, die voller Widersprüche war, aber stets darauf bedacht, ihre wechselnden Überzeugungen vor allem politischer Natur mit ihrem Leben in Deckung zu bringen. Sie war von einer schockierenden Ehrlichkeit, die sich ganz der Wahrhaftigkeit verpflichtet fühlte, aber dabei viele Menschen vor den Kopf stieß. Sie war alles andere als eine Heilige, im Unterschied zu der anderen ebenfalls philosophisch hochbegabten Zeitgenossin, der Karmelitin und Mystikerin Edith Stein. Am Ende ihres Lebens bezog sie aus einer tiefen Christusverbundenheit die Kraft, Leiden und Einsamkeit zu ertragen, wobei das Kreuz Christi für sie das Zentrum des christlichen Glaubens markierte. Dies hinderte sie aber nicht daran, auch andere Philosophen wie Plato und andere Weltreligionen in ihr Denken einzubeziehen. Sie zitiert in ihrem Buch „Die Einwurzelung“ (1942/3) Leo Tolstoi: „Das Netz des Himmels ist ungeheuer, seine Maschen sind weit; doch nichts kann hinausfallen.“³⁰ In der gesamten Schöpfung und in den Werken der Kunst entdeckte sie Spuren Gottes, Formen seiner Inkarnation in der Welt. In einem ihrer letzten Briefe an ihre Eltern schreibt sie, sie sei gewiss, einen „Schatz reinen Goldes zu besitzen, der zu vermitteln ist... Diese Goldmine ist unerschöpflich.“³¹ Es lohnt sich, diese Goldmine auszuschöpfen bei allem nötigen Vorbehalt gegenüber Einseitigkeiten und radikalen Positionen, die sich zuhauf in ihrem Werk finden lassen und uns manchmal verstören können.

Anmerkungen:

- ¹ K. Jaspers: Der philosophische Glaube. Frankfurt/M – Hamburg 1960, 43f.
- ² R. Schutz: Leben voll Vertrauen. Edition Taizò. Freiburg 2007, 16.
- ³ Beschlüsse der Diözesansynode. Rottenburg/Stuttgart 1985/86. Ostfildern ²1986, 37.
- ⁴ Vgl. H. Abosch: Simone Weil zur Einführung. Hamburg 1990, 143.
- ⁵ F. Kemp: Nachwort zu Simone Weil. Schwerkraft und Gnade. Serie Piper. München 1989, 244.
- ⁶ Zit. nach: S. Weil: Schwerkraft und Gnade. 238.
- ⁷ Ebd.: 204.
- ⁸ Ebd.: 242.
- ⁹ In: J.-M.Perrin/G. Thibon: Wir kannten Simone Weil. Paderborn 1954, 39.
- ¹⁰ S. Weil: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hg. und erl. von Otto Betz. München 1987, 16.
- ¹¹ Ebd.: 103.
- ¹² S. Weil: Schwerkraft und Gnade. 150.
- ¹³ Das Unglück und die Gottesliebe, 1941/42 in: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 62f.
- ¹⁴ S. Weil: Schwerkraft und Gnade, 159.
- ¹⁵ D. Sölle: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart 1975.
- ¹⁶ Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 17.
- ¹⁷ Zit. nach O. Betz. Einleitung des Herausgebers zu: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 14.
- ¹⁸ Zit. nach H. Abosch: Simone Weil. 132.
- ¹⁹ Ebd.: 23.
- ²⁰ S. Weil: Ecrits de Londres et dernières lettres. Paris 1957, 250f.
- ²¹ Briefe an Pater Perrin, in: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 132.
- ²² S. Weil: Attente de Dieu. Paris 1963, 49.
- ²³ S. Weil: Zeugnis für Gott, in: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 125.
- ²⁴ S. Weil: Schwerkraft und Gnade. 84.
- ²⁵ Ebd.: 127.
- ²⁶ Ebd.: 129.
- ²⁷ P. Giniewski: Simone Weil ou la haine de soi. Paris 1978, 36f.
- ²⁸ Vgl. das Unverständnis bei E. Schweizer. Geistliche Geschwisterschaft. Nelly Sachs und Simone Weil – ein theologischer Diskurs (Theologie und Literatur, Bd. 20. Hg.: Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst). Mainz 2005, 93f, 108–129.
- ²⁹ S. Weil: Zeugnis für das Gute. Paris 1942, zit. nach: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 118.
- ³⁰ S. Weil: Die Einwurzelung, in: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. 73.
- ³¹ S. Weil: Ecrits de Londres et dernières lettres, 250.

Matthias Sellmann

Touch and go

Das Bewährungsfeld der City-pastoral*

Die Herausforderung von Modernität für die Pastoral der katholischen Kirche wird in der Stadt in einem für viele unerträglichen Maß gesteigert. Seit dem 19. Jahrhundert, also seit dem Beginn der industriegesellschaftlich erzeugten Urbanisierung, bezieht sich katholische Identität aus einer agrarisch inspirierten, familiar idealisierten und folkloristisch inszenierten Gegenkultur zur Stadt. Bis heute sind diese Leitbilder greifbar, wenn sich auch neben dieser Prägung durchaus stadtfreundlichere Alternativen kirchlicher Identität gebildet haben. Um eine solche Stadtfreundlichkeit geht es der Citypastoral mit ihren Projekten und Initiativen, die seit jetzt gut zehn Jahren in ausgewählten deutschen Bistümern kirchliches Heimatrecht genießt.

Um das Bewährungsfeld der Citypastoral besser zu verstehen, möchte ich im Folgenden das Typische der Stadt als Erfahrungszusammenhang erschließen. Ganz im Sinne der Methode von Gaudium et spes drängt dieses „Sehen“ in die theologisch motivierte Frage, was jeweils im Zuhandenen gerade fehlt und daher die Suche nach dem Unverfügbaren freigibt. Citypastoral kann in diesen Feldern zur Repräsentation dessen werden, der unverfügbar bleibt und sich doch erfahrbar macht. Das Gliederungsschema der Ausführungen wird über die vier Dimensionen gebildet, in denen sich menschliches Zusammenhangswissen, in denen sich also menschliche Sinnstrukturen entfalten: Raum, Sozialität, Zeit und Schmerz.

1. Die Stadt und der Raum

1.1 Die Grunderfahrung: das Gemachte

Die vorherrschende Erfahrung des Raumes in der Stadt ist die Erfahrung des Gemach-

ten und Genutzten. Eine Stadt konfrontiert ihre Bewohner mit der kreativen Kraft des Menschen. Alles, was man sieht, ist durch Menschen und Maschinen geschaffen. Nichts verweist von sich aus auf eine Fremdordnung. Das, was gewachsen ist, ist nicht von einer Naturordnung, sondern im ständigen Machen gewachsen. Bäume sind gepflanzt, Berge aufgeschüttet, Flüsse kanalisiert, Parks sind „künstlich angelegt“ und städtisch eingekapselt. Die *Natur* Manhattans sind seine Stahlkonstruktionen und seine Fahrstühle.¹ Der Tag-/Nachtrhythmus des Lichtes ist durchbrochen, die Nacht wird zum Tage *gemacht*. Wer durch das Frankfurter Bankenviertel wandert, mit der Bahn auf Essen zufährt oder am Potsdamer Platz in Berlin sitzt, dem kommen ähnliche Metaphern wie Bergwanderern. Es ist ein ähnliches Erstaunen über die enorme Konstruktionskraft – nicht eines Schöpfers, sondern des menschlichen Geistes. Tatsächlich haben wir ja für die Erfahrung des städtischen Raumes bisher vorwiegend agrarische und biologische Metaphern gefunden: Wir sprechen vom *Häusermeer*, von *Straßenschluchten*, vom *Passantenstrom*, vom *Wolkenkratzer* oder vom *Verkehrsinfarkt*. Es sind Metaphern der Wildheit, der Überwältigung, der Unübersehbarkeit, die wir der Natur entlehnen, um sie auf das Künstliche, Technische der Stadt anzuwenden. In Städten gibt es keinen ungenutzten Raum, alles ist einer strategischen zweckrationalen Sinngebung unterworfen.

Über dieses zweckrationale Styling des Raumes wird die Stadt zum Inbegriff der Säkularität. Schon Max Weber hatte gesehen, dass sich die Modernität (also die kapitalistische Rationalität, die wissenschaftliche Forschung, die Bürokratie, die Verdiesseitigung der religiösen Ziele usw.) aus der mittelalterlichen Stadt heraus entwickelt.² Versteht man Säkularität gerade dadurch, dass sich ein Bereich vollständig abtrennt von geistlicher Kontrolle, mündig wird im Sinne der Aufklärung, dann ist die moderne Stadt die vollendetste Form dieser Epoche: Urbanität als Konsequenz von Industrialisierung als Konsequenz wissenschaftlicher

Naturbeherrschung als Konsequenz der Loslösung von Religion. Gerade weil die Stadt die geschlossenen Weltanschauungen verabschiedet und konkreteste Form dessen wird, was man mit Popper „die offene Gesellschaft“ nennen kann, gerade darum überwindet sie das, was Religion im Kern will. Die Stadt genügt sich selbst, und zwar gerade in ihrer Offenheit und Unabgeschlossenheit. Die Stadt präsentiert die radikale Alternative zu einem Weltentwurf der Geschlossenheit: Wo dieser den Singular setzt (z.B. *ein* Gott, *ein* Ehepartner, *eine* Lebensentscheidung, *ein* Volk), da setzt die Stadt den Plural (*viele* Götter, *wechselnde* Partner, Entscheidungen als *befristete* Projekte); wo dieser Orientierung, aber Sozialkontrolle setzt, da setzt die Stadt Unübersichtlichkeit, aber Selbstbezug; wo dieser die etwas schwüle Geborgenheit im kollektiven Konsens anbietet, da bietet die Stadt die konflikthafte Unbehaustheit im Individuum, die aber immer wieder überraschende Episoden der Zweisamkeit hervorbringen kann; wo der metaphysische Weltentwurf das Ganze und die Mitte verspricht, setzt der säkulare Weltentwurf der Stadt auf das Fragment und die jeweilige Verschiebbarkeit der Mitte, auf die Episode, auf den Ausschnitt. Säkularisierung bedeutet, dass der Mensch diesseitig wird und die volle Verantwortung für seine Geschichte übernimmt, sich also entfatalisiert³, den Menschen ohne Wenn und Aber auf den Menschen verweist: Wo dies geschieht, werden Städte gebaut.

1.2 Konkretionen: Apartment und Stadion

Die Gemachtheit des Raumes und die Konstruiertheit des Lebens in diesen gemachten Räumen zeigt sich besonders in zwei typischen Raumtypen der Stadt: im Apartment und im Stadion.⁴ Das moderne Apartment, undenkbar in agrarischen Lebensräumen, ist der beste Raumausdruck für das, man als modernen Individualismus bezeichnet hat: es ist eine atomare Egosphäre (26), ein autogener Container, eine zelluläre Weltblase (26) nach dem Prinzip der Serie. In der modernen Einraumwohnung erlebt das Sub-

jekt sich selbst; es übernimmt für sich selbst die aktive und die passive Rolle elementarer Vorgänge. Ein modernes Apartment besteht aus den Modulen: Schlafgelegenheit, Bad/WC, Kochgelegenheit, Esstisch, Kleiderdepot, Temperatursteuerung sowie den Anschlüssen an die externen Netzwerke wie Stromanschluss, Klingel, Briefkasten, Medienkabel und Antennen. Sloterdijk zeigt ausführlich, dass all diese Module Bühnen eines Selbstsorgezyklus werden, in denen das Subjekt aus sich heraus und sich gegenüber tritt. Das innere Selbst wird als Überraschungspartner erlebt; der einzelne spielt das Paar. So agiert das Subjekt etwa beim Bereiten der Mahlzeiten sowohl und simultan in der Rolle des Gastgebers und des Gastes. Er ist Koch und Esser. Den ersten Schritt zur Sozialisierung bedeutet im Apartment die Wahl der akustischen Sphäre: Über das Morgen-TV oder das Radioprogramm dosiert das Apartment-Subjekt die Kontamination mit der externen Sozialwelt. Das Apartment ist damit Bühne und Höhle zugleich. Es wird zum Horizont des sich selbst thematisierenden Selbst. Kein Wunder also, und darauf will ich hinaus, dass das Selbst auch in religiösen Dingen aus sich heraus tritt, sich transzendiert und gleichzeitig die Rolle des Gläubigen wie die des eigenen Mythos übernimmt. Auch das spielt sich im Apartment ab. In der modernen Gesellschaft und vor allem spürbar in der modernen Stadt ist die eigene Biografie, das eigene Leben der stärkste Mythos überhaupt geworden, an dem der einzelne sich zu bewähren hat. Folge ist die typische Biografisierung des religiösen Verhaltens, auf das ich gleich noch näher eingehen möchte.

Gehen wir in einer kurzen Betrachtung noch auf den zweiten typischen Stadtraum ein: das Stadion oder allgemeiner die Entertainment-Container. Wird die Privatheit der Stadtsubjekte durch Apartments gesichert, so bietet der Stadtraum durch ganz bestimmte Versammlungsorte auch die Chance für Öffentlichkeit. Hier tun sich die weiterhin isolierten Subjekte zu erregbaren Massen zusammen, die für eine bestimmte

Weile zwei Suggestionen miteinander teilen: die des gemeinsamen Zieles und die der gemeinsamen Mitte. Die großen Spektakel der modernen Stadtkultur – heute Events genannt – also die Konzerte, die Sportfeste, die Industriemessen, die Stadtinszenierungen, die großen Konsumrituale, die Paraden, Volksfeste und Parteitage, dienen als Kollektoren der Stadtbewohner. Hier wird jenes kulturelle Zentrum inszeniert und jene Berührbarkeit der Stadt erlebbar gemacht, die die Stadt strukturell gerade verweigert. Das Faszinierende an Events und schon an den Orten, in denen Events stattfinden, ist gerade die Simulation gemeinsamer Körperbewegungen: Sei es das gemeinsame Brüllen in der Arena auf Schalke oder das gemeinsame Schweigen im Konzert von Ann-Sophie Mutter; sei es das gemeinsame Tanzen bei der Love Parade oder das gemeinsame Klatschen auf einem Parteitag. Es geht immer um gemeinsame, gleichgerichtete Körperbewegungen im Raum. Über Konnektoren, also über Medien, werden die lokalen Ereignisse entgrenzt und bekommen damit Aufführungscharakter für entfernte Publikumsgruppen. Jetzt kann es plötzlich nationale oder gar globale Ereignisse geben – man denke an das Begräbnis von Lady Di, die Eröffnungsfeiern zu Olympischen Spielen oder das Attentat auf das World Trade Center vom 11.9.2001. Hier bewirken die Versammlungen Übertragungen und die Übertragungen wiederum Versammlungen. Der Körperbezug wird paradoxerweise medial übertragen und bewirkt als virtuelle Körperbetrachtung wiederum reale Körperbewegung vor Ort.⁵

Man nennt diese faszinogenen Großbauten auch UECs, Urban Entertainment Centers. Gemeint sind Shopping Malls, Veranstaltungsarenen, interaktive Museen, Großraumdiscos, Science-Parcs, Brand Lands, Multiplex-Kinos oder Indoorhallen. Es sind die „Kathedralen des 21. Jahrhunderts“⁶, denn diese Stätten bieten die Funktionen von Kathedralen: Es sind staunenswerte Architekturen, die die vereinzelt Subjekte in erregbare Öffentlichkeiten verwandeln;

hier wird das Sensationelle, also das Berührbare geboten; hier geschieht das Leitritual der modernen Gesellschaft, nämlich der Warentausch; hier machen sich die ökonomischen, politischen und kulturellen Ideale unserer Gegenwart anschaulich; hier spielt das Subjekt jenes Spiel von Verzauberung und Verpflichtung, ohne die eine moderne Gesellschaft nicht mehr integrierbar erscheint.

Ich fasse zusammen: Apartment und Urban Entertainment Center sind die beiden wichtigsten stationären Raumerfahrungen des Städters. Zu nennen wäre darüber hinaus die Typik der mobilen Raumerfahrung des Städters: im Auto, in der U-Bahn, im Fahrstuhl usw.. Der Raum wird ihm zubereitet für die Inszenierung seines Selbst genauso wie für die Inszenierung einer gemeinsamen Mitte. Deutlich bleibt in beiden Formen aber das Gemachte, die zweckrationale Erfahrung des Raumes. Die Stadt ist gemacht, jeder Fleck ist ausgemessen, durchgeplant, beleuchtet und überwacht.

1.3 Was vermisst wird: Das Unverfügbare

Was einem fehlen kann, ist gerade das Aufgehen in einer Ordnung, die mir von sich her entgegenkommt, die ich als Mensch also nicht geschaffen habe. Es gibt aber nur drei Quellgründe von solchen Fremdordnungen der „Wildheit“: Natur, Psyche und Religion. Der Mensch auf dem Land ist umgeben von einer Naturordnung – wobei zuzugeben ist, dass die heutige Agrarlandschaft natürlich längst technisch reproduziert ist.⁷ Trotzdem fällt hier die Suggestion von Fremdordnung leichter. Da in großen Städten so etwas wie natürliche Wildheit ausgeschlossen wird, bleibt als Chance bestehen, in der Psyche oder in der Religion so etwas zu finden wie ein Gegenüber zum Geschaffenen und Schaffbaren. Und wir haben hier die Erklärung, warum beide Bereiche in der esoterischen City-Religion völlig zusammenfließen.

Hier liegt meiner Meinung nach ein erster Grund, warum gerade in urbanen Zusam-

menhängen heute so etwas wie eine neue Konjunktur des Religiösen beobachtbar wird. Der moderne Mensch, der sich über städtische Werte definiert, lässt sich durchaus vom Religiösen faszinieren. Wir müssen hier genau hinsehen, um das Phänomen durchgreifender Säkularisierung nicht zu unterbieten. Säkularisierung bedeutet zwar, dass das Religiöse liquidiert wird, also flüssig wird. Während noch vor 15 Jahren aber klar schien, dass die verflüssigte Religion auch verdunstet, diskutieren wir heute eine neue Öffentlichkeit von Religion. Das Religiöse wird verflüssigt, es verdunstet aber nicht, sondern es sickert ein in die Kapillaren des städtischen Lebens und bewässert hier unterirdisch höchst irdische Blüten (Dispersion).⁸ Die Götter fliehen die Stadt, sie lassen ihren Duft aber zurück. Das kann jeder riechen, der die Witterung aufnimmt nach dem Religiösen in der Stadt: Religiöse Inszenierungen beherrschen heute die Oberfläche der Stadtkultur: auf Werbebannern, in Kinofilmen, in Tourismusprospekten, in der Publikumsarchitektur, in Museen, in Konzertsälen oder in neuen Beerdigungsritualen. Keine Publikumszeitschrift mehr ohne Horoskop, kein Reisebüro ohne Wellness-Angebote, kein Parteitag ohne liturgische Dramaturgie und kein Werbeblock ohne die symbolische Mythisierung der Ware. Es gibt bei Städtern diese Sehnsucht danach, die dauernd geforderte rationale Selbstkontrolle einer bergenden Macht unterordnen zu dürfen. (Motto: Entführe mich, aber lass mich zum Abendessen wieder zuhause sein).⁹ Und es gibt ohne Zweifel eine Krise des Wissens und des Machens, die zu der Überzeugung führt, dass heute die mentale Dimension eine wichtige Rolle spielt – dass man nicht einfach ungeschützt in den urbanen Aufmerksamkeitsstress hineinlaufen darf, sondern dass man sich einen eigenen Zugang auf die Wirklichkeit organisieren muss. Man braucht heute eine Form mentaler Navigation, man muss gewissermaßen was haben, woran man glaubt. Genau dieses zu Glaubende aber fällt nicht vom Himmel, sondern ist aktiv, kreativ und intelligent zu entwickeln. Hier hat City-Pastoral

eine große Chance, bei diesem Bedürfnis muss sie meiner Meinung nach grundlegend ansetzen.

Trotzdem ist eines sehr wichtig: Es bleibt der Primat des Säkularen bestehen. Das bedeutet: Auch dieses Mindcoaching, dieses Glauben des Städters wird dem modernen Selbstmanagement unterworfen. Wir haben es gerade in der Stadt mit Menschen zu tun, die ihre religiöse Suche eigenständig organisieren. Ähnlich wie das autonome Subjekt in der sexuellen Revolution seine/ihre Selbstbestimmung eingefordert hat, stehen wir heute vor dem Befund einer religiösen Selbstermächtigung. Das bedeutet: Wir haben es mit aktiven, intelligenten und kreativen Einzelnen zu tun, die sich religiös von institutionellen Vorgaben zunehmend loslösen und sich selber als Regisseure ihrer mentalen Glaubenspraxis entwerfen.

2. Die Stadt und der Andere

2.1 Die Grunderfahrung:

Der nahe Fremde

Ebenso typisch wie die völlige Dominanz des Zweckrationalen in der Raumdimension ist die Dominanz des unbekanntes, aber nahen Anderen in der Sozialdimension. Die Mobilitätsanforderungen der Großstadt zwingen ihre Bewohner ständig zu einer körperlichen Tuchfühlung mit Unbekanntes, die in vorstädtischen Zeiten und auch noch heute auf dem Land ganz unmöglich wäre. Die Blickkontakte in der U-Bahn; das Stehen in Aufzügen; das versehentliche Rempeln am Kaufmännisch; der Duft, den der (oder die) Andere beim Vorübergehen hinterlässt; das Beobachten des Privaten des Anderen im Stau (schminken, küssen, mitsingen), die Kenntnis des Tagesablaufs des anderen, weil man gegenüber wohnt und durchs Fenster hineinsieht, weil nur die Straße Intimsphäre von Intimsphäre trennt usw. – all das befördert das, was einer der ersten Großstadtheoretiker, Georg Simmel, als die typische „Blasiertheit“ des Citoyen bezeichnet hat. Diese Aufgeblasenheit ist

eine bestimmte Form der Extroversion: Da die Großstadt gerade durch das Übermaß an Reizen und Angeboten gekennzeichnet ist, muss sich der Einzelne dem jeweils Gebotenen auf eine ganz bestimmte Art versagen. Er ist auf alles hin geöffnet, aber mehr in der Distanz des am Kuriosen oder Folkloristischen Interessierten, nicht in einer auf sich selbst bezogenen Frage. Blasiertheit ist die „Unfähigkeit, auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren.“ Kurz gesagt: In der Stadt ist alles erst einmal oberflächlich. Die Stadt ist eine riesige Projektionsfläche, die alles zunächst in die Zweidimensionalität, in die Flächigkeit nebeneinander stellt. Dem Städter steht alles neben allem, ist alles gleich gültig. Alles um ihn herum ringt um seine Aufmerksamkeit; alles ist pointiert, übertrieben, affizierend – und gerade in dieser Extroversion homogen.

2.2 Konkretionen: Flaneure und Szenen

Dies gilt auch für den sozialen Verkehr. Hier zeigt sich wiederum – ähnlich wie in der Raumdimension – ein Typ, der die städtische Sozialerfahrung auf den Punkt bringt: der Flaneur. Flaneure aktivieren das Gesetz des expressiven Individualismus. Das bedeutet: Städter bedienen sich der symbolischen Kommunikation, um sich als Typ berechenbar zu machen. Man agiert vor Publikum. Es geht um den ersten Eindruck, um die Pointe, die man hinterlässt. In der Stadt muss man ästhetisch und symbolisch kommunizieren, weil für den diskursiven Stil der Kommunikation weder Zeit noch Stille herrscht. Darum finden wir in der Stadt besonders gehäuft das Phänomen der Szene und des Lebensstils. Mit seinem Lebensstil reduziert der Flaneur die Komplexität des sozialen Verkehrs; ich stilisiere einen bestimmten Typ und finde von hierher mein Café, meine Musik, meine Boutiquen, meine Treffpunkte, meine Automarke, meinen Sexualpartner usw. Ich bin inmitten der strömenden unterschiedslosen Menge erkennbar, nicht als Subjekt, aber als Typ. Und dies ist Voraussetzung, um die Wahrscheinlichkeit von sozialem Verkehr zu erhöhen.

Stil erkennt Stil, Gleiches schlägt sich zu Gleichem und grenzt sich ab vom Ungleichen.

Ähnlich ist es mit der Szene. Ein schönes Wort sagt: „Szenen gewähren die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein sein zu müssen.“¹¹ Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer unübersichtlichen sozialen Welt ähnliche Menschen findet, ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen. Diese neuen Vergesellschaftungsroutinen des Flaneurs – Lebensstil und Szene – sind episodisch, revidierbar, zeitlich und räumlich begrenzt und bringen partielle Identifikation. Vor allem bieten sie die Chance, die persönliche Teilnahme individuell nach eigener Wahl dosieren zu können. Städter sind Passanten, Flaneure und Voyeure.

2.3 Was vermisst wird:

Das Gefühl, selber unverfügbar zu sein

Dies sind sie auch in religiöser Hinsicht – und hier kollabiert die Fixierung der Pastoral auf die territoriale Gemeinde. Religion ist attraktiv, ja – aber über ihr symbolisches, ästhetisches Potential. Religion bietet exzellente Möglichkeiten für expressiven Individualismus. Daher hat jede Stadt religiöse Szenen – und die meisten Szenen haben religionsanaloge Züge. Wichtig ist hier vor allem eines, und das ist das Phänomen, an dem das Christentum in dieser Dimension ansetzen sollte: Religion bringt den Körper und die unverwechselbare Person mindestens rhetorisch ins Spiel. Religiöse Formeln, egal welcher Herkunft, meinen mich und sprechen mich in dem an, was sie als Wesensmitte oder Seele oder Geschöpf oder wie auch immer bezeichnen. Religiöse Formeln sind bestens geeignet, Menschen mit Menschen zu verbinden. Religion wird zum Inklusionsritual. Man kann es auch so sagen: Der Flaneur auf der Suche nach mentalen Angeboten sucht auf dieser Spur keine Ersatzfamilie, keine Freunde und keinen Stammtisch. Hier liegt die Kommunikationsfalle einer Citypastoral, die sich an der

Sozialform von Pfarrgemeinden orientiert und diese als eigentliche Hochform kirchlicher Antreffbarkeit idealisiert. Der Flaneur will als Einzelner angesprochen und inspiriert werden. Es geht ihm um freundliche einladende Ansprache, aber sein Gegenüber soll fremd bleiben. Da alles in der Stadt auch sozial über mich verfügt und mir immer nur über mein Rollenhandeln Aufmerksamkeit schenkt, will ich nicht auch noch in der religiösen Praxis die Rolle des Harmonielieferanten spielen müssen. Der Sinn-Flaneur sucht das bekannte Gesicht der fremden Person inmitten der vielen unbekannteren, aber nahen Anderen.

3. Die Stadt und die Zeit

3.1 Die Grunderfahrung:

Der beschleunigte Übergang

In der Stadt regiert das Gesetz der Beschleunigung und des Transitorischen. Was heute in Mode ist, kann morgen schon wieder unbekannt sein. So hektisch und unübersichtlich einem Subjekt das Stadtleben vorkommen mag – in Wirklichkeit, sozusagen von oben betrachtet, ist es ein Muster an Planung und Timing.¹² Die Fahrtakte von Bus und Bahn; die Schaltzeiten der Laternen und der Ampeln; die Vorberechnungen der massenintensiven Wasser- und Stromverbrauchszeiten; das Ineinandergreifen von Produktion, Lagerung, Vertrieb und Verbrauch der Warenströme; die Berechnungen, welcher Wohnraum wo für wen benötigt wird; die sich verflechtende Arbeitsteilung bis in die kleinste spezialistische Kompetenz hinein – all das sind Beispiele für die Tatsache, dass eine Großstadt einer zweckrationalen Matrix folgt, die an eine große Maschine erinnert. In gewisser Weise gibt das einzelne Subjekt in dieser Stadtmaschine das Zeitempfinden nach außen ab: dass Weihnachten kommt, sehe ich am September-Spekulativus; dass bald der Sommerurlaub naht, signalisieren mir die Bikini-Models. Die persönliche Zeit muss mit der Stadtzeit ausbalanciert werden, das ist die entscheidende Herausforderung. Und hier

drängt die typische Stadterfahrung in die Wahrnehmung: Die Fülle der Stadt signalisiert mir, dass es mehr Optionen gibt, als ich in meiner Lebenszeit erfüllen kann. Der Städter durchlebt gerade in der Zeitdimension genau das, was die klassische Definition des Begriffes „Kontingenz“ besagt: Nichts muss so sein, wie es ist; alles könnte auch anders sein. Alles bleibt angesichts des ganzen Panoramas an Möglichkeiten fragmentarisch. Das persönliche Zeitkontingent reicht nicht aus, um so etwas wie das Ganze der Stadt zu erfassen. Es ist unsinnig, dies zu wollen. Der Städter geht daher nicht aufs Ganze, sondern er sucht die Spuren des Ganzen im Fragment.

3.2 Konkretion: Der Trend

Die typische Verhaltensform hierfür ist der Modetrend. Trends sind Kurzzeitreligionen (Norbert Bolz) – sie bewirken eine sozial geteilte Rückkopplung zwischen allgemeiner Zeit und persönlicher Teilhabe an ihr.

3.3 Was vermisst wird:

Der ritualisierte Stillstand

Inmitten der so kontigentierten Zeit kann ein Bedürfnis nach einer anderen Zeit erwachsen – eine Sehnsucht nach einer zyklischen Zeit, in der alles wiederkehrt und es immer noch einmal eine Chance gibt. So wie in Kinofilmen (Lola rennt, Terminator) oder Videogames, wo man mehrere Leben hat. Der Städter ist daher hervorragend vorbereitet auf Rituale. Rituale tragen keine neuen Informationen in die Welt, sondern sie sichern die bestehenden, erkämpfen. Rituale erweitern nicht den Raum der Möglichkeiten, sondern sie gestalten ihn. Rituale sind im eigentlichen Sinn überflüssig, es sind Spiele der Existenz. Der Städter liebt daher Rituale, Bekanntheiten, Standards, Schemata. Die Konsumkultur hat das längst erkannt und spricht von normierten Konsumsituationen. Sicher boomt deswegen auch die Vorstellung von Reinkarnation, von adaptiertem Populärbuddhismus, ohnehin von Gnosis. Die esoterische Variante der

Cityreligion verspricht jedenfalls das Entdecken der eigenen inneren Zeit und formiert einen Widerstand gegen die technokratische Moderne mit ihrem linearen Zeitdiktat. Sie richtet wieder die Rede vom „Heiligen“ auf und wendet diesen Begriff kulturkritisch und sozialromantisch gegen die Lehre vom ewigen Fortschritt.

Auch die City-Pastoral kann solche Stillstände anbieten. Auffällig ist aber, dass sie dies oft mit agrarischen Bildern und betulichen Worten tut: Da laden Bilder von Meeresoberflächen ein, mal zur Ruhe zu kommen; da werden Waldwege und Sonnenuntergänge geboten, die in die Stille führen sollen oder Vögel fliegen durch die Luft, um an Freiheit und psychische Frischluft zu erinnern. Die Botschaft lautet: Ruh dich aus, werde Mensch, komm zu dir selbst – dies alles inmitten von Straßenstaub, Baustellenlärm, Passantengerangel und Schaufenstern voller Unterhosen. All dies hat gelegentlich den überkommenen Charme einer Mutter (Kirche), die dem erschöpften Sohn sagt: „Komm Jung, iss dich erst mal richtig satt. Und dann wasch ich mal deine Klamotten.“ Es unterbietet die Mündigkeit der Stadtbewohner, wenn citypastorale Präsenz gegen die Stadtzeit die Idylle der Naturzeit und den immer etwas lahmen Stil der Bemutterung setzt. Die Herausforderung besteht im Finden von Bildern, Formeln und Ritualen finden, die das religiöse Angebot einer alternativen Zeiterfahrung mit durch und durch säkularen Motiven attraktiv macht. Die angebotenen Rituale und Liturgien sind das Atemholen der Stadt, die Ruhe vor dem nächsten Sprung. In der Regel der Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem heißt es: „Bete in der Nacht, inmitten der Leiden und Freuden der Stadt; denn Gott hat dich hier hineingestellt, um wie ein Wächter sehnsüchtig auf den Morgen zu warten.“¹⁴ Harvey Cox hat einmal gesagt: „Wenn wir überhaupt unsere Zeit verstehen und auf sie eingehen wollen, müssen wir lernen, sie in ihrer unaufhaltsamen Säkularisierung zu lieben.“¹⁵ Oder, mit Bonhöffer: Von Gott müssen wir heute weltlich

reden und wir müssen das Biblische nichtreligiös ausdrücken lernen.

4. Die Stadt und der Schmerz

4.1 Die Grunderfahrung:

Die Ohnmacht der Komplexität

Zuletzt ist die Stadt natürlich auch die Erfahrung des Schmerzes. Auch wenn ein gutes Stadtmarketing sich Mühe gibt, die Bahnhöfe zu sichern, die Domplatten bettlerfrei zu halten und die Suchtkliniken aufs Land zu legen, weiß doch jeder Stadtbewohner um die Allgegenwart zerbrochener Leben und verspielter Chancen. Dies ist im persönlichen Bereich so, wo Lebenskrisen nach Bewältigung und Trost suchen. Dies ist aber auch im strukturellen Bereich so: Die Stadt ist immer Kristallisationspunkt einer profitorientierten Gesellschaft, die auf Leistung, Tempo und Konsum angelegt ist und somit immer auch soziale Brennpunkte und Modernisierungsverlierer produziert.¹⁶ Gerade weil aber die Stadt als System erscheint und man in der Distanz auch hierzu verbleibt, kommt es zum Ausschluss dieser Personen aus dem alltäglichen Betrieb.

Auch das ist ja eine typische Stadterfahrung: Der Bettler am Straßenrand, der Punk mit der Frage nach dem bisschen Kleingeld, die abgerissene Prostituierte mit dem auffordernden Blick, die jugendlichen Ausländer mit ihrem martialischen Auftreten. Diese Personen zerstören für einen Moment die ästhetische Hülle unversehrter Innenstädte und bringen die Botschaft des Systemabsturzes. Michael Serres hat sie daher einmal als „Engel“ bezeichnet.¹⁷

Das analytische Stichwort in dieser Dimension heißt Segregation.¹⁸ Wichtig scheint mir aber der Hinweis, dass gerade in der Stadt ein Grundproblem der Moderne an sich deutlich wird: Ihre Hauptprobleme sind die Nebenfolgen. Die krisenhaften Zustände der Städte heute – angefangen von Ghettobildungen, Arbeitslosigkeit, Gewaltbereitschaft, Zerrüttungen familialen Zusammen-

lebens usw. – all das ist nicht die Schuld von dem oder jenem Verantwortungsträger, sondern es sind Zustände, die sich aufgrund teilsystemischer Überproduktionen und gegenseitiger Erwartungsüberlastungen ergeben. Nirgendwo wird wie in der Stadt die HandlungsOhnmacht des einzelnen so sichtbar und so tragisch angesichts konfliktreicher Einzelfälle.¹⁹

4.2 Was vermisst wird:

Konkret helfen können

Die esoterische Cityreligion bleibt hier eigentümlich sprachlos. Sie ist nicht auf Strukturprobleme fokussiert, sie ist im eigentlichen Sinn unpolitisch. Es kann eine Sehnsucht danach geben, sich engagieren zu können, um Menschen in Not wirklich beistehen zu können. Die Citypastoral kann hier ansetzen, wo sie in den Armen nicht den Klienten oder die Sozialversicherungsnummer sucht, sondern sein Gesicht und seine Adresse. Hierfür sucht man dann kompetente Träger. Ich persönlich glaube, dass die Notschlafstellen, Suppenküchen, Aidshilfen und Jugendhilfeeinrichtungen der Kirche das stärkste denkbare missionarische Signal sind, weil hier die Rede vom menschengewordenen Gott ihre Zuspitzung und ihre Gültigkeit zugleich behält. Das Gewand der Citypastoral sollte aus zwei Fäden gewebt sein: aus dem Glanz der Geschäfte und aus dem Schmutz der Straßen.

Anmerkungen:

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages zur Jahrestagung des Netzwerks Citykirchenprojekte vom April 2006. Eine frühere Fassung liegt vor mit: „Touch and go“. Ein urbaner Blick auf die Welt, in der wir leben, in: Bistum Essen (Hg.): Kirche, die nach draußen geht. Citypastoral als Chance für eine missionarische Kirche. Dokumentation der Tagung vom 8.10.2004, 20–34.

¹ Vgl. Harvey Cox: Die Epoche der säkularen Stadt, in: Heinz-Horst Schrey (Hg.): Säkularisierung. Darmstadt 1981, 237–252 (zuerst 1965).

Literaturdienst

- ² Vgl. zum folgenden Hartmut Häußermann/ Walter Siebel: Stadtsoziologie. Eine Einführung. Frankfurt/New York 2004, 92f.
- ³ Cox: aaO., 238.
- ⁴ Vgl. Peter Sloterdijk: Zellenbau, Egosphären, Selbstcontainer. Zur Explikation der ko-isolierten Existenz durch das Apartment, in: archplus. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, Nr. 169/170 vom Mai 2004, 26–40; die folgenden Zahlen in Klammern verweisen auf diesen Text.
- ⁵ Zu Events vgl. den Sammelband von Winfried Gebhardt u.a.: events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen 2000 (besonders die Beiträge von Gebhardt und Knoblauch). Für die Pastoral gedeutet von Matthias Sellmann: Die rituelle Zustimmung zur Welt. Events als gesellschaftliches Phänomen, in: EB, 50. Jg., H.1/2004, 2–8.
- ⁶ Dazu Horst W. Opaschowski: Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur. Hamburg 2000.
- ⁷ Vgl. Gernot Böhme: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main 1992.
- ⁸ Zum wichtigen Begriff der Dispersion des Religiösen vgl. Michael N. Ebertz: Die Dispersion des Religiösen, in: Hermann Kochanek (Hg.): Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Zürich/ Düsseldorf 1999, 210–231; sowie: Hans-Joachim Höhn: Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998.
- ⁹ Vgl. Faith Popcorn: Der Popcorn-Report. Trends für die Zukunft, 47.
- ¹⁰ Georg Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben, in: R. Kramme u.a.(Hg.): Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 7. Frankfurt am Main 1995 (zuerst 1903), 116–131, 121.
- ¹¹ Höhn: aaO., 117.
- ¹² vgl. Simmel: aaO., 120.
- ¹³ Dazu Ottmar John: Art. CityReligion, in: Harald Baer u.a. (Hg.): Lexikon der neuen religiösen Szenen und Bewegungen, Freiburg/ Basel/ Wien 2005 (im Erscheinen).
- ¹⁴ Vgl. Im Herzen der Städte. Lebensbuch der monastischen Gemeinschaften von Jerusalem, Freiburg/ Basel/ Wien 2000, 33.
- ¹⁵ Cox: aaO., 240.
- ¹⁶ Höhn: aaO., 115.
- ¹⁷ Vgl. Michael Serres: Die Legende der Engel. Frankfurt/a.M. /Leipzig 1995, 16.
- ¹⁸ Dazu Häußermann: aaO., 139ff. sowie Wilhelm Heitmeyer u.a. (Hg.): Die Krise der Städte, Frankfurt/a.M. 1998.
- ¹⁹ Systemanalysen als Analysen von systemischen Nebenfolgen folgen vor allem Ulrich Beck; etwa in Beck: Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: Ders. u.a., Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/a.M. 1996, 19–112.

Klaus Koziol (u.a.): Social Marketing. Schäffer-Pöschel Verlag GmbH, Stuttgart 2006. 172 S.; 39,95 Euro.

Mit dem Buch „Social Marketing“ legt Prof. Dr. Klaus Koziol, Leiter der Hauptabteilung Medien und Öffentlichkeitsarbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart, einen umfangreichen Praxisleitfaden für das Marketing in sozialen Organisationen vor. Der Autor geht der spannenden Frage nach, wie Non-Profit-Organisationen (NPO) ihre Marketingkonzepte planen, organisieren und erfolgreich durchführen können. Anhand einer großen Fülle von Beispielen und Tipps werden alle Schritte von der ersten Planung bis zur konkreten Umsetzung dargestellt. Der Untertitel „Erfolgreiche Marketingkonzepte für Non-Profit-Organisationen“ ist kein Etikettenschwandel, deutet vielmehr an, dass wirkliche praxisrelevante Konzepte entwickelt werden.

Die Autoren lassen sich von der Erkenntnis leiten, dass Marketing auch für den sog. dritten Sektor zunehmende Bedeutung erlangt. Fragen wie Strategie, Positionierung, Corporate Identity und Fundraising bestimmen die Zukunft von Non-Profit-Organisationen. Es wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass es neben Staat und Markt einen zusätzlichen Bereich gibt, in dem gemeinnützige Organisationen Dienstleistungsprodukte erbringen, in dem insbesondere für die Gesellschaft grundlegende Aufgaben in den Bereichen Soziales, Sport, Umwelt und Kultur erfüllt werden.

Koziol und seine Mitautoren beschreiben zunächst die theoretischen Grundlagen des Social-Marketing-Prozesses, um sodann in sieben Anwendungsschritten dessen praktische Umsetzung darzustellen.

Das vorgelegte Werk zeichnet sich durch Vorschläge für klare und zielgerichtete Analysen ebenso aus wie durch eine große Anzahl von Checklisten, aber auch eine Vielzahl von Vorschlägen für Logos, Slogans und Imagebroschüren. Ergänzt wird das Werk durch eine Reihe von aussagekräftigen Tabellen, u.a. zur Anzahl und Mitgliedern von Non-Profit-Organisationen in Deutschland und deren Verteilung auf verschiedene Bereiche des Lebens.

Die Publikation ist ein Praxisleitfaden, der sich gezielt an Beschäftigte, insbesondere auf Leitungsebene, in gemeinnützigen Organisationen innerhalb des dritten Sektors richtet. Es soll vor allem die Übertragbarkeit grundlegender Marketingkenntnisse auf den dritten Sektor handhabbar gemacht werden.

Die Lektüre empfiehlt sich im kirchlichen Bereich besonders für Menschen, die Verantwortung in sozialen Einrichtungen übernehmen.

Joachim Schnieders

Unter uns

Gottes- und Nächstenliebe

„Gottes Gesetz... sagt zum Menschen...:
„Du sollst deinen Gott mehr als alles lieben,
und um ihn zu lieben, sollst du die
Menschen lieben wie dich selbst.“
Für den Christen besteht keine Möglichkeit,
Gott zu lieben,
ohne die Menschheit zu lieben,
und keine Möglichkeit, die Menschheit
zu lieben,
ohne alle Menschen zu lieben,
und keine Möglichkeit, einen Menschen
zu lieben,
ohne jene Menschen zu lieben, die er kennt
und zwar mit einer konkreten, tätigen
Liebe.“

Madeleine Delbr el

in: *Wir Nachbarn der Kommunisten,*
Einsiedeln 1975, 178–186, bes. 183.

Muttersegen

Es gibt schon lange den Segen der Mutter nach der Taufe des Kindes. Nach dem Konzil kam ein Segen für den Vater dazu, denn der ist gleichberechtigt und gleichverpflichtet.

Es gibt auch einen Muttersegen vor der Geburt. Etwas Entsprechendes für den Vater gibt es noch nicht.

Ein Pastor aus der Eifel besuchte im Simmerather Krankenhaus die Kranken seiner Gemeinden. Da fand er auch eine junge Frau, die er nicht vermutet hatte. Traurig blickte sie ihn an, denn zum wiederholten Male hatte sie eine Fehlgeburt erlitten. Der Pastor versucht sie zu trösten und sagt zu ihr: „Wenn es wieder einmal zu einer Schwangerschaft kommt, dann kommen Sie

zu mir. Es gibt einen Segen für die Mutter vor der Geburt, verbunden mit der Bitte, dass das Kind, das sie erwartet, gesund das Licht dieser Welt erblickt.“

Nach einigen Monaten kam die Frau zum Pastor und bat um den Segen der Mutter vor der Geburt. Beim Segen in der Kapelle war auch der angehende Vater dabei. Dieses Kind kam gesund zur Welt.

Etwa ein Jahr später kam die Frau wieder und bat um den Muttersegen vor der Geburt. Und auch dieses Kind hat sie geboren. Der Pastor hat die Kinder getauft und auf Erstbeichte und Erstkommunion vorbereitet. Dann trat der Pastor in den „wohlverdienten Ruhestand“. Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute.

Ein emeritierter Pastor

Theologische Frage

Vielleicht stellt sich einmal die theologische Frage, ob man einen Segen wieder zurücknehmen oder sogar entfernen kann. In Dormagen geht das! Die Sternsinger hatten auf Grund eines Missverständnisses den Segensspruch mit orangener Kreide statt auf den Türrahmen auf eine frische weiße Hauswand geschrieben. Der Hausbesitzer war weniger erfreut. Was nun machen? Ein befreundeter Malermeister kam zu Hilfe. Auf die Rechnung schrieb er dann: „Den unerwünschten Segen entfernen: 230,00 Euro“

Da kann man mal sehen, wie wertvoll der Sternsinger-Segen ist!

Dechant Msgr. Guido Assmann
Dormagen

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