

Editorial



Bibel und Mission

Iss das Buch und werde zum Buch!

BETTINA ELTROP

„Dimensionen des Missionarischen“ im
Neuen Testament

CHRISTOPH BULTMANN

„Evangelium“ als roter Faden in der
gesamten Schrift

HUBERTUS SCHÖNEMANN

Bibel als Glaubenshemmnis

MARTIN HOCHHOLZER

Der Tisch des Wortes

EBERHARD AMON

Kulturelle Begegnungsorte mit der Bibel
– biblische Stoffe und grundsätzliche
Menschheitserfahrungen

MARKUS LIBORIUS HERMANN

Literatur: Durch Aslan zu Christus?

NORBERT FEINENDEGEN

Film: Bildergeschichten,
Glaubenserzählungen und Zitatfundus

MARTIN OSTERMANN

„Verstehst du denn überhaupt, was du da
liest?“ (Apg 8,30)

HUBERTUS SCHÖNEMANN

Innere Spannungen biblischer
Missionstexte

MARKUS LIBORIUS HERMANN

AKTUELLES PROJEKT

„nebenan“ auf
Rügen

AKTUELLE STUDIE

Zukunftshorizont
Kirche – was
Katholiken von
ihrer Kirche
erwarten

TERMINE & BERICHTE

Buddhismus in
Deutschland
Kongress
MissionRespekt
Tagung Spiritualität
Stuttgart
Von Täufern und
Pfingstlern
Kirche in der Stadt
„Religion(en),
Religiosität und
religiöse Pluralität
im Lichte
quantitativer
Sozial- und
Religionsforschung“
Katholisches
Bloggertreffen

REZENSIONEN

Umkehr der Kirche.
Wegweiser im
Neuen Testament
Rechtsextremen
Tendenzen
begegnen
Himmelwärts und
weltgewandt

[Zu dieser Ausgabe](#)

Editorial

Liebe Leser,

die Heilige Schrift wird in diesen Tagen wieder häufiger zu hören und zu lesen sein, nicht zuletzt in den Lesungs- und Evangelientexten in den Advents- und Weihnachtsgottesdiensten. Damit tritt die Bibel selbst zugleich als ein bedeutender Faktor einer missionarischen Pastoral in den Fokus. Die Schrift selbst muss in ihrer Funktion als Inspiration und Animation der Pastoral neu in den Blick kommen. Das Zweite Vatikanische Konzil mahnt, den Gläubigen den Tisch des Wortes reicher zu decken, die Schrift als „Seele der ganzen Pastoral“ zu fördern (DV 24). Nicht von ungefähr ist festzuhalten, dass bei vielen kirchlichen Aufbrüchen und pastoralen Innovationen die Schrift einen bedeutenden Platz einnimmt. Die Bibel ist eine grundlegende Sprach- und Erfahrungsschule des Glaubens.

Aus verschiedenen Perspektiven soll daher in der letzten Ausgabe von εὐαγγελ im Jahr 2014 das Verhältnis zwischen Bibel und Mission reflektiert werden. Zunächst kommt hierbei die Schrift selbst in den Blick. Den Beginn macht Hubertus Schönemann, der unter dem Johanneswort „Damit sie das Leben haben“ (Joh 10,10) das Evangelium, verstanden als die einladende Selbsthingabe Gottes an die Menschen, als einen „roten Faden“ der gesamten Schrift zu destillieren sucht. Christoph Bultmann reflektiert kritisch die Rede von einem neutestamentlichen „Missionsbefehl“, indem er „Dimensionen“ des Missionarischen aus einer Lektüre der biblischen Texte skizziert. Der Frage, inwieweit die Bibel ein Hindernis für den Glauben sein kann, geht Martin Hochholzer nach; er entdeckt dabei, dass die Bibel für einige auch Gründe gegen den Glauben liefert, andererseits aber Anfragen an den christlichen Umgang mit der Schrift stellt und so letztlich eine Chance eröffnet, über Bibel und Glaube ins Gespräch zu kommen. Eberhard Amon arbeitet das missionarische Potential der Liturgie als Ort für die Begegnung mit der Heiligen Schrift heraus, das erst das Zweite Vatikanum in dieser Fülle wieder zugänglich gemacht hat. Eine eigene Betrachtung verdienen kulturelle Begegnungsorte mit der Bibel. Paul VI. bezeichnete 1975 den Bruch zwischen Evangelium und Kultur in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* als „das Drama unserer Zeitpoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist“ (EN 20). So beschreibt Norbert Feinendegen die Narnia-Geschichten von C. S. Lewis als Ort der Begegnung mit biblischen Themen. Einen biblischen Brückenschlag aus cineastischer Perspektive leistet Martin Ostermann. Markus-Liborius Hermann sucht abschließend den inneren Spannungen biblischer Missionstexte unter der Frage des sich ausweitenden Erbarmen Gottes für Israel und die Völker im Wirken Jesu und der Kirche nachzugehen.

In unseren fortlaufenden Rubriken werden diesmal als missionarisches Projekt „nebenan“ auf Rügen, eine FreshX der Evangelischen Kirche, und unter „Aktuelle Studie“ eine Untersuchung für das Bistum Rottenburg-Stuttgart vorgestellt. Außerdem finden Sie Berichte von interessanten und für eine missionarische Pastoral relevanten Tagungen und Rezensionen.

„Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,10 f.) In diesem Sinne wünschen Ihnen die Redaktion und das ganze Team der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral ein gesegnetes Weihnachtsfest – und eine anregende Lektüre!

Ihr

Markus-Liborius Hermann



Dr. Markus-Liborius Hermann ist
Referent der Katholischen
Arbeitsstelle für missionarische
Pastoral.

Iss das Buch und werde zum Buch!

Wie Schrift, Glaubensgemeinschaft und Einzelne/r zusammengehören

Die Bibel als Glaubensbuch einer Gemeinschaft wird zur „Schrift“ und so in der Glaubensgemeinschaft gelesen, ausgelegt und somit „weitergeschrieben“. Bettina Eltrop verdeutlicht den Zusammenhang von Schrift und Gemeinschaft für Produktion und Rezeption der biblischen Texte. Die Nahrung durch die Schrift führt die Glaubenden zur Kirchwerdung.

Der Prophet Ezechiel beschreibt seine Berufung zum Schriftpropheten so: In einer Vision hält ihm eine ausgestreckte (göttliche) Hand eine Schriftrolle hin und fordert ihn auf zu essen. Die Schriftrolle ist beidseitig beschrieben, auf ihr finden sich Klagen, Seufzer und Weherufe von Menschen. Ezechiel isst die Schriftrolle, sie wird in seinem Munde süß wie Honig. Zusätzlich erhält Ezechiel den Auftrag, Gottes Wort dem Volk Israel, besonders den Verschleppten in Babylon, zu verkünden (Ez 2,8–3,11).

Was beschreibt diese Vision? Ganz und gar hat sich dieser Prophet offensichtlich die Schrift seines Volkes zu eigen gemacht, er hat sie sich einverleibt, bevor seine Verkündigung selbst zu einem Teil der heiligen Schriften, nämlich zum Buch Ezechiel wurde. Menschen- und Gottesworte gehen in dieser Vision in den sehr lebendig dargestellten Prozessen des Essens, Schmeckens, Verdauens der Schriftrolle und Sprechens/ Handelns des Propheten eine enge Verbindung miteinander ein. Sie verflochten sich, sind im Leib und Leben Ezechiels wie zusammengebunden. Die Schrift des Volkes nährt den herausragenden Priester-Propheten des babylonischen Exils, sie verbindet ihn körperlich mit seinem Volk, dessen Schriftworte er empfängt und dem er aber auch neue Worte sagen wird.

Schrift – von der Gemeinde für die Gemeinde

Die Ezechielvision beschreibt viel mehr als eine Prophetenberufung. Sie gibt uns Auskunft, woher Heilige Schrift kommt, wozu sie da ist, wie heilige Schriften und Wort Gottes neu entstehen: Ezechiels Nahrung ist eine Schriftrolle, auf der die Lebens- und Gotteseerfahrungen seines Volkes in dunkler Zeit aufgezeichnet sind. Diese Schrift liegt dem Propheten vor, sie wird seine Nahrung. Aber sie verwandelt sich in dem Vorgang des Essens zu einer Süßigkeit und wird später durch neue Gottes- Worte des Propheten angereichert werden. Was Ezechiel erlebt, kann uns daran erinnern, dass die heiligen Schriften viel weniger geniale Texte von Einzelautoren sind als vielmehr geronnene Erfahrungen von Glaubensgemeinschaften, die diese aufschreiben, tradieren und irgendwann auch in der Endform eines Textes und der Zusammenstellung mit anderen heiligen Büchern autorisieren und so „kanonisieren“. Die Ezechielstelle zeigt, dass die Schriftwerdung in Prozessen abgelaufen sein kann, die mehrere Zeiten miteinander verknüpfen: Biblische Texte, die von den Glaubensgemeinschaften als Nahrung weitergereicht werden, werden angesichts einer neuen Wirklichkeit, in einem neuen historischen Kontext neu verkostet und fortgeschrieben. Die Schriften, die in den Gemeinschaften immer wieder neu gelesen werden, können fortgeschrieben werden (Relecture). Aber auch neue Schriften können entstehen, die das Alte aufnehmen, wie zum Beispiel im neutestamentlichen Buch der Offenbarung, das auch von unserer Ezechielvision und weiteren alttestamentlich-prophetischen Texten inspiriert ist (vgl. nur Offb 10,8–11).

Eigentlich beschreiben wir hier etwas ganz Selbstverständliches: Wenn wir Bibel lesen, dann ist der Bibelkanon, d. h. die Sammlung der Schriften unserer Glaubensgemeinschaften, der Kontext, der unser Lesen bestimmt. Schon was „Heilige Schrift“ ist, bestimmt die Lesegemeinschaft, die jüdische, die christliche – die evangelische, die katholische. Sie legt uns ein Buch mit Schriften in die Hand, das wir als Anker unserer Identität und für unsere Zukunft und Lebensgestaltung brauchen, weil es uns Orientierung für unser Leben und unseren Glauben gibt.

Gotteswort in Menschenwort

Das 2. Vatikanische Konzil hat auf der Suche danach, wie der inspirierte Charakter der biblischen Schriften charakterisiert werden könnte, die glückliche Formulierung „Gotteswort in Menschenwort“ gefunden (DV 12), die exakt das beschreibt, was wir auch in der Ezechielvision vorfinden. Aber die Konzilskonstitution Dei verbum geht noch einen Schritt weiter: Das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Heiligen Schrift wird mit dem christologischen Dogma parallelisiert: Jesus Christus ist das Fleisch gewordene „Wort Gottes“ (Joh 1,1–18), „wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Joh 14,9)“ (DV 4); Christus setzt sich gleichsam zu uns, wenn wir die Schrift lesen.

Die Zuwendung Gottes zu den Menschen hat sich im Christusereignis manifestiert, ist jedoch keineswegs darauf beschränkt. Die Bischofssynode in Rom im Oktober 2008 hat diesen



Dr. Bettina Eltrop ist seit 1994 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Katholischen Bibelwerk e.V. in Stuttgart mit den Schwerpunkten Redaktion der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ und „Lectio-divina“-Projekt.

Gedanken aufgegriffen und weitergeführt. In ihrer Schlussbotschaft an das Volk Gottes schreiben die Teilnehmer: „Das Wort Gottes geht der Bibel voraus und über die Bibel hinaus“. Wer dieses Offenbarungsverständnis der katholischen Kirche teilt, wird nicht der Gefahr eines engen Biblizismus erliegen. Das Wort Gottes kündigt von der Macht und dem Willen Gottes, sich seinen Geschöpfen mitzuteilen und mit ihnen in Dialog zu treten. Denn Gott spricht zu uns in vielerlei Weise: Das Wort Gottes können wir in der Bibel, in unserem Leben, in der gesamten Schöpfung vernehmen. Die Kirchenväter sprechen – um diese Erfahrung ins Bild zu setzen – von den zwei großen Büchern Gottes, die wir miteinander lesen sollen: Das erste ist das Buch des Lebens, in dem Gott sich den Menschen mitteilt; das zweite Buch ist die Schrift, die für Christen und Juden ebenfalls lebendiges Wort Gottes ist.

Schrift essen in meinem Leben – im Leben meiner Kirche

Wenn ich die Ezechielstelle im Blick auf mein Leben anwende, dann frage ich mich, an welchen Punkten ich eigentlich Berührungen mit der Schrift erfahren habe. Ich bin erstaunt, wie viel mir dazu einfällt, obwohl ich in einer gut katholischen Familie in den 1960er Jahren aufgewachsen bin, in einer Zeit, in der es zunächst einmal nicht katholische Tradition war, selbstständig in der Bibel zu lesen. Trotzdem ist auch meine Jugend in meiner Wahrnehmung überhaupt nicht bibelfern gewesen: In den Gottesdiensten, die ich mit meiner Familie Sonntag für Sonntag und in der Klosterschule hinzu noch einmal wöchentlich werktags besuchte, lauschten wir den Lesungen der Schrift und ihrer Auslegung in der Predigt. Für den Religionsunterricht in der Grundschule und Unterstufe kann ich mich ausschließlich an biblische Inhalte erinnern.

Im Laufe der Zeit kamen noch weitere Begegnungen mit der Schrift hinzu, so dass ich mehr und mehr „zu kauen“ bekam: Exerzitien, von unserer Schule angeboten, waren immer biblisch ausgerichtet. In der Oberstufe und im Studium folgte die Begegnung mit der historisch-kritischen Exegese, in den 80er/90er Jahren erste Seminare zur feministischen Bibelauslegung, meine Promotion im Neuen Testament. Noch ganz in den Fängen der wissenschaftlichen Exegese verfangen, begann ich meine Tätigkeit im Katholischen Bibelwerk als wissenschaftliche Referentin. Im Rahmen meiner Kurstätigkeiten dort erlebte ich die Gemeinschaft der Gläubigen/ die Kursteilnehmer oft als kritische Instanz gegenüber bibelwissenschaftlichen Hypothesen und neuen Ideen. Ganz besonders aber, seitdem ich mich mit der *Lectio divina* beschäftige, bin ich restlos vom Glaubenssinn aller Gläubigen (*sensus fidelium*) überzeugt, d. h. dass in der Lektüre und *Relecture* die Glaubenden als Gemeinschaftskontext die Schrift auslegen – und sie so gewissermaßen immer „weitschreiben“ und damit selbst genährt und immer mehr Gemeinschaft im Glauben werden.

Die Glaubengemeinschaft, die mir die Schrift gereicht hat und heute noch reicht, umfasst das ganze Volk Gottes: Priester, Lehrerinnen, Universitätsprofessoren, einfache Gläubige. Damit decken sich meine Erfahrungen mit dem, was im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 nachzulesen ist: „Da die heiligen Schriften der Kirche geschenkt wurden, sind sie ein gemeinsamer Schatz des ganzen Volkes der Gläubigen [...] Dem Hören des Wortes entspricht der ‚Glaubenssinn‘ (*sensus fidei*), der das ganze Volk (Gottes) auszeichnet (vgl. *Lumen Gentium*, 12). [...] So haben alle Glieder der Kirche eine Rolle bei der Interpretation der heiligen Schriften zu übernehmen. [...] Der Heilige Geist ist natürlich auch den einzelnen Christen und Christinnen gegeben, so dass ihr Herz ‚in ihnen brennt‘ (vgl. Lk 24,32), wenn sie im persönlichen konkreten Lebenszusammenhang beten und sich betend die heiligen Schriften aneignen. Deshalb verlangt das 2. Vatikanische Konzil dringend, dass der Zugang zu den Schriften auf alle mögliche Arten erleichtert werde (*Dei Verbum*, 22; 25). Man darf nie vergessen, dass eine solche Lesung der Heiligen Schrift nie rein individuell ist, denn der Gläubige liest und interpretiert die Heilige Schrift immer innerhalb des Glaubens der Kirche, und er vermittelt in der Folge der Gemeinschaft die Frucht seiner Lektüre und bereichert so den gemeinsamen Glauben“ (Päpstliche Bibelkommission 1996, III.B.3).

Die Schrift ist also nicht nur Lehr-, Studienbuch und Fundgrube für theologische Argumente; sie ist heilswirksames Lebensbuch und kann im Lebenszusammenhang der Gläubigen zu sprechen beginnen.

Lectio divina – Gott begegnen im Wort

Seit den 70er Jahren ist – angestoßen durch das 2. Vatikanische Konzil – weltweit eine Rückbesinnung auf eine Leseform zu beobachten, die so alt ist wie die Bibel selbst: die *Lectio divina*, wörtl. „göttliche Lesung“, die eine Lektüre der biblischen Texte im Horizont der eigenen Lebens- und Glaubenserfahrungen beschreibt. Diese spirituelle Leseform nimmt in verschiedenen Lebenskontexten und Zeiten verschiedenste „Gewänder“ an. Sie wird in methodische Schritte eingekleidet, die je nach Lesekontexten und gesellschaftlichen Kultur- und Bildungsstandards unterschiedlich ausgestaltet sind, aber doch alle ein gemeinsames Ziel haben: Bibel so zu lesen (*lectio*), dass sie zum lebendigen und bewegenden Wort Gottes (*divina*) wird. Insofern diese Lektüreform in den christlichen Glaubengemeinschaften beheimatet ist, ist die *Lectio divina* viel mehr als eine Methode, Bibel zu lesen. Sie ist vor allem auch eine andere Form, Kirche zu sein und Nachfolge zu leben. Dies wurde vor allem in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften und Basisgemeinden in Lateinamerika, Afrika und Asien ausprobiert. Die für diese Gemeinschaften entwickelten Leseformen sind in Europa unter dem Namen „Bibel-Teilen“ (*gospel sharing*) bekannt geworden, die kleinen Gruppen, in denen *Lectio divina* geübt wird, kennen wir als „Kleine Christliche Gemeinschaften“.

Zur Geschichte der Lectio divina

Schon die neutestamentlichen Texte entstehen auf dem Hintergrund des intensiven Lesens, Meditierens und der Neuinterpretation der alttestamentlichen Traditionen im Licht der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte mit Jesus von Nazaret, der darum als Messias (Christus) bekannt wird. Die Emmausperikope erzählt exemplarisch von einer solchen biblischen Lectio divina: Jesus lehrt die Jünger, ihre aktuelle Lebenssituation mit den Worten der Schrift (Tora und Propheten) zu verbinden. Diese werfen ein neues Licht auf die traumatische Erfahrung mit dem Kreuzestod Jesu, sie offenbaren den Jüngern neue Sinn-dimensionen und Interpretationsmöglichkeiten der Ereignisse („Musste nicht der Messias all das erleiden?“ [Lk 24,25–32]).

Die Kirchenväter, Asketen und ersten Mönche des 3.–6. Jh. raten zu einem entsprechenden Studium der Schriften, allerdings noch ohne eine festgelegte Methodologie, ohne feste Schritte im Leseprozess. Erstmals empfiehlt Origenes in einem 238 n. Chr. an seinen Schüler Gregor gerichteten Brief, mit Ausdauer in den Schriften zu lesen (lectio) und diese Lektüre mit dem Gebet (oratio) zu begleiten, „um die Dinge Gottes zu verstehen“ und „Sinn zu finden“. Intellektuelles Verstehen und Beten werden nicht voneinander getrennt, sondern die betend-hörende Haltung ermöglicht für Origenes ein ständig sich vertiefendes Verständnis der Schrift. Der/die Lesende ist nicht „Herr über den Text“, sondern geht in der beharrlichen und betenden Lektüre in einen dialogischen Prozess hinein, muss immer wieder „anklopfen“ und „suchen“, wird aber auch „finden“. Auch andere große Kirchenlehrer empfehlen die Lectio divina. Kassian († 435) versteht sie als ständige Meditation, die den Menschen durchtränkt und nach Gottes Bild umformen wird. Gregor der Große (ca. 540–604) entwickelt das „innere Wiederkäuen des Wortes“, die ruminatio, die das wiederholend „murmelt“ Rezitieren biblischer Verse ebenso bezeichnet wie das wiederholende Lesen der Schriftstelle (vgl. Ps 1,2). Erst im ausgehenden Mittelalter, im 12. Jh., entwickelt der Kartäusermönch Guigo eine festgelegte Form der Lectio divina, die er im Bild einer Leiter zum Himmel mit den vier bis fünf Stufen Lesen, Meditieren, Gebet, Kontemplation (und Aktion) beschreibt (vgl. Guigo, Scala claustralium). Die Stufen können im Prozess mehrfach wiederholt werden.

Lectio Divina – Himmelsleiter, süße Speise

Auf Guigo den Kartäuser gehen zwei Bilder für die Lectio divina zurück, die uns wieder zum Ezechieltext zurückdenken lassen – das Bild von der Himmelsleiter und der festen Speise: „Als ich eines Tages bei der Handarbeit war, fing ich an, über die geistlichen Übungen des Menschen nachzudenken. Da kamen mir plötzlich vier geistliche Stufen in den Sinn: Lesung, Meditation, Gebet, Kontemplation. Das ist die Leiter, auf der die Mönche zum Himmel steigen. Sie hat nur wenige Stufen, dennoch ist sie unermesslich und unglaublich hoch.“ Das Lesen der Schrift, die Meditation, Gebet und Kontemplation vergleicht er mit vier Schritten der Nahrungsaufnahme. So führe die Lesung „die feste Speise gewissermaßen zum Mund, die Meditation zerkleinert und zerkaut sie, das Gebet schmeckt sie, und die Kontemplation ist die Süßigkeit selbst, welche beglückt und belebt“. Dabei gehören die vier Stufen untrennbar zusammen, da „die Lesung ohne Meditation dürr ist, die Meditation ohne Lesung in die Irre geht, das Gebet ohne Meditation lau und die Meditation ohne Gebet unfruchtbar ist. Das hingabevolle Gebet ist fähig, die Kontemplation zu erlangen, das Erlangen der Kontemplation aber ohne Gebet ist selten oder ein Wunder“.

Diese klassische Form der Lectio divina verschwindet ab dem 16. Jh. zunehmend, taucht aber im Jahr 1950 unter Pius XII. in einem Dokument der Bibelkommission wieder auf, wo sie für Priester empfohlen wird. In der Konzilskonstitution Dei verbum (Nr. 25) des 2. Vatikanischen Konzils wird sie schließlich für „alle an Christus Glaubenden“ geöffnet. Im Reflex auf die Empfehlung des Konzils und der Öffnung der geistlichen Schriftlesung auch für Laien entstehen in den 70er/80er Jahren des 20. Jahrhunderts vielfältige Formen der Lectio divina vor allem in Asien, Lateinamerika und Afrika. In Deutschland werden die dort entwickelten Formen übernommen, wie das „Bibel-Teilen in sieben Schritten“ (Lumko-Methode). Seit einigen Jahren gibt es auch eigene kontextuelle Zugänge, die am Ende dieses Beitrags vorgestellt werden.

Lectio divina – eine Möglichkeit für die Glaubensgemeinschaft heute?

Sicherlich war der erste „Sitz im Leben“ der Lectio divina die persönliche, individuelle Schriftlektüre. Sie wurde aber in der Praxis der Ordensgemeinschaften schon früh bei gemeinschaftlichen Versammlungen genutzt, die der Lesung und Auslegung der Schrift dienten. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil und in der Praxis der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und Basisgemeinden in Afrika, Lateinamerika und Asien hat sich diese Form dann ausdrücklich gemeindlichen Gruppen bzw. „allen Gläubigen“ geöffnet, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Formen der Lectio divina

1. Die „klassische“ Form der Lectio divina in 4–5 Schritten

Die im 12. Jahrhundert von Guigo beschriebene Lectio divina in vier Stufen oder Schritten wird bis heute für die Einzel- oder Gruppenlektüre angewandt. Die einzelnen Schritte dieser Form sind dabei nicht ganz genau voneinander abgrenzbar und können auch unterschiedlich lang ausgedehnt bzw. wiederholt werden.

1. Lesen (lectio)

Im ersten Schritt stehen das aufmerksame Lesen des Bibeltextes, das Erfassen seiner

literarischen Eigenarten sowie die Einsammlung von Wissen zu dieser Stelle im Mittelpunkt. Dazu wird eine Schriftstelle aufmerksam und mehrmals (z. B. in unterschiedlichen Übersetzungen, im Urtext ...) gelesen. Im Zentrum steht die Frage: Was sagt der Text? Auch Kommentare und Texte aus der Tradition der Kirche können/sollten hinzugezogen und gelesen werden.

2. Bedenken (meditatio)

Im zweiten Schritt wird über den biblischen Text in einer sehr persönlichen Weise nachgedacht: Was will mir Gott durch diesen Text sagen? Der Text wird zum lebendigen Wort Gottes, er zeigt seine Bedeutung für das Leben jetzt.

3. Beten (oratio)

Die persönliche Besinnung führt zur Antwort auf das Wort: Was lässt mich der Text zu Gott sagen?

4. Betrachten (contemplatio) und Tun (actio)

In der letzten Stufe werden alle eigenen Vorstellungen, Überlegungen, auch Gebete losgelassen. Die Beschäftigung mit dem Wort Gottes darf wirken oder, wie Guigo es sagt, „verkostet“ und genossen werden. Kontemplation heißt: ruhen, sich dem Wort überlassen und im Alltag dann im veränderten Tun (actio) erleben, wie die Beschäftigung mit dem Wort im Lebensalltag weiter wirkt.

II. Das Bibel-Teilen in sieben Schritten / Lumko-Methode

Die in Deutschland bekannteste Form der Lectio divina ist das sogenannte „Bibel-Teilen in sieben Schritten“. Es wurde in den 70er/80er Jahren von den europäischen Missionaren und späteren Bischöfen Oswald Hirmer und Fritz Lobinger für Kleine Christliche Gemeinschaften in Südafrika entwickelt, um Vitalität in die südafrikanische Kirche zu bringen. Diese Form wurde auch in anderen Ländern Afrikas, später auch in Asien (AsIPA) und Europa erfolgreich praktiziert. Auch in Deutschland wird diese Form vielerorts geübt. Leiten kann und sollte das Bibel-Teilen-Treffen jede/r in der Runde. Der/die Leiter/in muss kein Bibel-Experte sein, sondern nur für die Einhaltung der sieben Schritte des Treffens sorgen, sie moderieren, beginnen und beenden. Die „sieben Schritte“ sind in Kurzform:

1. Schritt: Einladen

In einem Gebet wird Jesus Christus in der Mitte der Teilnehmenden begrüßt.

2. Schritt: Lesen

Die Bibelstelle wird laut vorgelesen.

3. Schritt: Verweilen

Alle suchen nun Worte oder kurze Sätze aus dem Text und sprechen sie mehrmals laut und betrachtend aus. Dazwischen werden kurze Besinnungspausen eingelegt. Zum Schluss kann der Text nochmals im Zusammenhang vorgelesen werden.

4. Schritt: Schweigen

Nun werden alle für kurze Zeit ganz still und lassen in der Stille Gott zu sich sprechen.

5. Schritt: Teilen

Alle tauschen sich darüber aus, welches Wort sie angesprochen hat.

6. Schritt: Handeln

Alle sprechen jetzt darüber, welche Aufgabe sich ihnen nach der Lektüre der Schriftstelle zeigt. Sie verabreden evtl.: Wer tut was mit wem bis wann?

7. Schritt: Beten

Den Abschluss bildet eine Gebetsrunde.

III. Hören – bedenken – antworten. Ein biblisch-meditativer Impuls

Dieser von Egbert Ballhorn an der Bibelschule Hildesheim für Pfarrgemeinderats-Sitzungen entwickelte kurze geistliche Impuls in Form eines Dreischritts ist eine der neuen kontextuellen „deutschen“ Formen. Die Bibel wird in der gemeinschaftlichen Lesung nicht innerhalb einer eigens dafür zusammengerufenen Bibelgruppe gelesen, sondern der kurze Bibeltext dient als Impulsgeber zur Eröffnung von Sitzungen, Tagungen aller Art in christlichen Gemeinschaften. Als Bibeltext bietet sich eine Schriftstelle des Kirchenjahrs an oder ein zum Sitzungsthema passender Bibeltext. Der Impuls selbst dauert ca. 10 min. Nur der Leiter/die Leiterin hat eine Bibel, die anderen hören zu.

- hören

Der Bibeltext wird in Ruhe vorgelesen.

- bedenken

Gemeinsames Schweigen über den Text (1–2 Minuten). An das Schweigen schließt sich ein „Echo“ des Textes an: Die Anwesenden sprechen in das Schweigen jene Worte, die in ihnen nachklingen. Hier gibt es keine Regeln. Man kann mehrmals etwas sagen; es macht auch nichts, wenn manche Dinge mehrfach kommen. Diese Phase dauert 3–4 Minuten.

- antworten
Den Abschluss bildet ein Gebet (Vaterunser oder Psalm oder ein kurzes, frei formuliertes Gebet, das einen Aspekt des meditierten Bibeltextes aufgreift).

IV. „Dem Wort auf der Spur“ – Lectio-divina-Projekt des Katholischen Bibelwerks

Das neu für Gruppen entwickelte Lectio-divina-Lesemodell des Kath. Bibelwerks e. V., „Dem Wort auf der Spur“, ist eine ausführliche Form für 45–90 Minuten, die dem Text viel Raum gibt und sich an die klassische Form der Lectio divina nach Guigo dem Kartäuser anlehnt. Es läuft nach einem Dreischritt (mit Unterschritten) ab:

1. Sammeln/collectio

Das lateinische Wort col-lectio beschreibt die beiden Schwerpunkte des ersten Schritts: Sammeln und Lesen. Auf beidem liegt zu Beginn des Gruppentreffens der Akzent. Dies trägt der Erfahrung Rechnung, dass heutige Menschen zu zerstreut sind, als dass sie sich auf die verlangsamende Leseform der Lectio divina gleich einlassen könnten. Es gilt daher, zu Beginn durch ein Anfangsritual eine aufmerksame, konzentrierte Atmosphäre zu schaffen. Dann wird der Bibeltext laut gelesen und von den Teilnehmenden in Wörtern oder Wendungen als Echo wiederholt. Auch das Memorieren im Echo trägt zu Sammlung und Konzentration bei.

2. Begegnen

Hier wird mit dem Text ein intensiver Dialog in doppelter Richtung geführt:

a) Unter der Überschrift „Ich lese den Text“ führen einfache Fragen zur Beobachtung und zur selbstständigen Erschließung des Textes. Solche Fragen sind z. B. Wer tut was (Frage nach Personen und Tätigkeitsworten)? Welche Bilder, Symbole oder Zitate verwendet der Text? Gibt es Worte/Wendungen/Sätze, die sich wiederholen (Frage nach Leitmotiven)? Stehen sie in Beziehung oder im Gegensatz zueinander? Welche Bewegung/Dramatik im Text lässt sich erkennen? Über diese Fragen tauscht sich die Gruppe aus.

b) Unter der zweiten Überschrift „Der Text liest mich“ wird der Text auf sein Potenzial abgeklopft, welche Impulse er für heutiges Leben bereithält. Fragestellungen könnten sein: Wo spricht der Text in mein Leben? Welche Botschaft hält der Text für uns als Glaubensgemeinschaft heute bereit? Im Gespräch werden die Erkenntnisse wieder ausgetauscht.

3. Weitergehen

Alle legen den Text zur Seite oder schließen die Bibel. Der Text wird von einem Leser/einer Leserin nochmals laut vorgelesen, alle anderen hören zu. Aus der hörenden Haltung heraus kommt es zum Gebet. Mit einer Zeit der Stille/Kontemplation wird die Lectio divina abgeschlossen.

Das Bibelwerk hat inzwischen mehrere Leseprojekte zum Advent und zur Fastenzeit nach dieser Methode veröffentlicht, auch ein Jahresprojekt zum Markusevangelium ist im Erscheinen. Die Materialien pro Leseprojekt bestehen aus einem Heft für die Leitung und Leseblättern zu den Bibeltexten für die Teilnehmenden. Auf ihnen ist der Bibeltext in einer satzweise gegliederten und strukturierten Übersetzung abgedruckt mitsamt den Leseschlüsseln zu „Ich lese den Text“ und „Der Text liest mich“ sowie grundlegenden Informationen zum Text wie Abfassungszeit, Kontext, theologische Einordnung. Vom Bibel-Teilen unterscheidet sich diese Form insofern, als dem biblischen Text viel Raum gegeben wird: Er wird in der Gruppe mehrfach gelesen und über das Leseblatt in den Alltag mitgenommen und kann dort nochmals gelesen werden (ruminatio). Die verschiedenen Leseprojekte können bestellt werden unter www.bibelwerk.de.

Die Verwandlungskraft der Schrift

Die Lectio Divina ist eine „einfache“ Form, Bibel zu lesen – eine Form für das ganze Volk Gottes –, und speist sich im gelungenen Fall aus den Erkenntnissen und Erfahrungen aller – der Theologin, des Priesters, des Bibelwissenschaftlers oder der Mutter mit fünf Kindern. Die geistliche Lesung führt zur Begegnung mit der Schrift als Wort Gottes und zur Begegnung mit Gott selbst. Letztlich ist sie eine ausgestreckte Hand für uns, die uns die Schrift hinhält, wie es Ezechiel erlebt hat. Und es kann auch das Gleiche passieren wie bei Ezechiel: dass wir von der Speise verwandelt werden und für andere Lebens- und Glaubenswort werden:

Lectio Divina

löse das Sternensiegel
und öffne das Buch
in dem die heiligen Worte
dunkel leuchten

wie glühende Fossilien

von erloschenen Feuern
in denen Propheten einst
die Worte geschmiedet

von deinem Atem behaucht
erwachen sie wieder
wie an aller
Wortschöpfung Anfang

schau in jede Seite
wie in einen Spiegel
so als läsest du
deine eigene Biographie

und je mehr dein Leben
in den Text verwoben
verwandelst du dich
in Gottes heiliges Buch

Andreas Knapp

Artikelserie zur [Lectio divina](#)
(abgerufen am 5.12.2014).

[Kirchliche Dokumente zur Bibel](#)
(Dei verbum, Die Interpretation
der Bibel in der Kirche ...)
(abgerufen am 5.12.2014).

[Guigo der Kartäuser, Scala
claustralium. Die Leiter der
Mönche](#) (hg. von Abtei
Michaelsberg, Siegburg)
(abgerufen am 9.12.2014).

Hirmer, Oswald / Steins, Georg
(Hgg.), Gemeinschaft im Wort.
Werkbuch zum Bibel-Teilen,
München 1999.

Huning, Ralf, Bibelwissenschaft
im Dienste populärer
Bibellektüre (Stuttgarter
Biblische Beiträge 54), Stuttgart
2005.

Vellguth, Klaus, Eine neue Art,
Kirche zu sein. Entstehung und
Verbreitung der Kleinen
Christlichen Gemeinschaften
und des Bibel-Teilens in Afrika
und Asien, Freiburg 2005.

Päpstliche Bibelkommission,
Die Interpretation der Bibel in
der Kirche (Verlautbarungen
des Apostolischen Stuhls 115),
Bonn ²1996.

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

„Dimensionen des Missionarischen“ im Neuen Testament

Insofern sich in der Person und dem Schicksal Jesu als dem erwarteten Christus die Hoffnungen des Glaubens konzentrieren, stellt das Neue Testament das Zentrum des „Evangeliums“ dar. Nicht umsonst tragen die vier großen „Jesus-Biografien“ die Bezeichnung Evangelium als literarische Gattung. Christoph Bultmann reflektiert kritisch die Rede von einem „Missionsbefehl“, indem er „Dimensionen“ des Missionarischen aus einer sorgfältigen Lektüre der neutestamentlichen Texte skizziert.

Zwei Erzählungen mit missionarischen Dimensionen: Matthäus und Lukas

Von „Mission“ zu sprechen schafft Missverständnisse. Von „Dimensionen des Missionarischen“ zu sprechen schafft Verständnisangebote. Denn schon der Plural „Dimensionen“ weist darauf hin, dass Differenzierungen gefragt sind, die sich am besten im Gespräch miteinander aufklären lassen. Der Gedanke von „Dimensionen des Missionarischen“ bietet ein Dach auch für den interreligiösen Dialog, und ohne einen solchen Dialog kann sich die Kirche heute nicht mehr als Kirche verstehen. In Zeiten, als man noch einfach von „Mission“ sprach, fand man auch in der Bibel noch einfach einen „Missionsbefehl“. Heute, wenn man von „Dialog“ spricht, kann man in der Bibel „Dialogstrukturen“ entdecken, über die sich nachzudenken lohnt.

Matthäus lesen

Im gegebenen Zusammenhang sollen hier zwei große Erzählungen der Bibel angesprochen werden. Die erste ist das Evangelium des Matthäus. Der Autor, der ungefähr im Jahr 80 für frühe christliche Gemeinden schrieb, hat seine Erzählung sorgfältig komponiert. Er teilt die Zeit zwischen Jesus von Nazareth und Abraham in dreimal 14 Generationen ein und betont für seine Gliederung der Geschichte Israels das Königtum Davids und die Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch die Babylonier (als Beginn der „babylonischen Verbannung“). Die ganze Geschichte Israels, die Zeit vor dem Tempel, die Zeit des Ersten Tempels und die Zeit des Zweiten Tempels (nach dem Ende der „babylonischen Verbannung“), ist für ihn auf die Geburt von Jesus in Bethlehem gerichtet, durch die sich ein Prophetenwort erfüllt. Gleich zu Beginn seines Evangeliums legt Matthäus auf diese Weise drei Dimensionen des Missionarischen dar: Die Geburt von Jesus ist ein Ereignis, das für ganz Israel von Bedeutung ist, denn von Abraham her läuft die Segenslinie auf ihn zu. Die Geburt von Jesus zeigt die barmherzige Nähe Gottes, denn sein Ehrenname heißt „Immanuel“, „Gott mit uns“. Die Geburt von Jesus wird durch „Sterndeuter aus dem Morgenland“ erkannt, die nach Bethlehem kommen, um dem neugeborenen Kind zu huldigen. Mit diesen drei theologischen Akzenten eröffnet Matthäus sein Evangelium (Mt 1,1–2,12).

Den Abschluss seiner Erzählung hat Matthäus gleichfalls sehr sorgfältig gestaltet. Zwei Frauen entdecken am Tag nach dem Sabbat das leere Grab und hören von einem Engel die Botschaft, dass Gott Jesus auferweckt habe. Jesus selbst erscheint den Frauen wenig später auf ihrem Weg zu den Jüngern. Die Hohen Priester am Tempel werden dazu als ein Gegenbild gezeichnet: Sie bestechen die römischen Soldaten, damit sie die Botschaft von der Auferstehung untergraben, indem sie die Behauptung verbreiten, dass die Jünger den Leichnam ihres Meisters Jesus aus dem Grab geraubt hätten. Die dritte Szene spielt auf einem Berg in Galiläa, wo Jesus seinen Jüngern erscheint und sie als Boten des Evangeliums beauftragt. Wiederum finden wir drei Dimensionen des Missionarischen: Die Botschaft der Auferstehung Jesu wird zuerst von einem Boten Gottes, einem Engel mit einer Erscheinung „wie ein Blitz“ und einem Gewand „weiß wie Schnee“, verkündigt. Die Aktion der Priester zeigt, dass Israel die Botschaft des christlichen Glaubens ablehnt. Mit seiner Rede an die Jünger gibt Jesus, der Auferstandene, den Ausgangsimpuls für die Verkündigung der Botschaft unter allen Völkern. Mit diesen drei theologischen Akzenten schließt Matthäus sein Evangelium (Mt 28,1–20).

In Mt 28,18–20 hat man gerne einen „Missionsbefehl“ gefunden, doch so schnell darf man den Text nicht klassifizieren. Zunächst erlaubt Matthäus die Vorstellung, dass sogar bei der Erscheinung Jesu einige von den Jüngern „zweifeln“. Dann stellt er dar, wie Jesus die Jünger mit einer Zusage ermutigt: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. ... Und seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ In diesem Rahmen wird der Auftrag zur Ausbreitung des Evangeliums gegeben: „Geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern“. Man kann zu dem Satz die Frage stellen, ob das Verb im ursprünglichen griechischen Text „zu Jüngern machen“ oder „als Jünger annehmen“ bedeutet, doch unabhängig von dieser Frage ist klar, dass Matthäus die Welt insgesamt, „alle Völker“, zu einer Dimension des Missionarischen erklärt. Nach der Auferstehung Jesu hat sich für ihn der



Dr. Christoph Bultmann ist seit 2001 Professor für Biblische Theologie am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.

Horizont über Israel hinaus erweitert, so wie es am Anfang des Evangeliums schon mit der Erzählung über die „Sterndeuter aus dem Morgenland“ angeklungen war. In die Beauftragung schließt Matthäus weiter noch zwei Gedanken dazu ein, in welcher Weise sich neu gewonnene Hörer des Evangeliums an die christliche Gemeinde anschließen sollen: Sie werden durch die Taufe als Christen anerkannt („tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“) und sie werden durch die Lehre in der Gemeinde zu einem Leben als Christen angeleitet („lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe“).

Der Verweis auf die Lehre über Jesu Gebote hat in der Erzählung des Matthäus einen eindeutigen Bezugspunkt: die Bergpredigt in Mt 5–7. Wie Jesus als Auferstandener in 28,16 die Jünger auf einem Berg in Galiläa anspricht, so spricht er sie und viele weitere Hörer in 5,1 (mit 4,23) auf einem Berg in Galiläa an. Die Bergpredigt wird damit direkt zu einem Aspekt des Missionarischen bei Matthäus. Christliches Leben muss so überzeugend sein, wie das „Salz der Erde“ und das „Licht der Welt“ es symbolisieren (Mt 5,13–16), damit die Botschaft des Evangeliums neue Hörer und Hörerinnen findet. Und christliches Leben muss so authentisch sein, dass die Glaubenden nicht nur „Herr, Herr!“ sagen, sondern nach dem Willen Gottes leben, den Jesus lehrt (Mt 7,21–23). Kann man einfach von einem „Missionsbefehl“ sprechen, wenn man auf diese Zusammenhänge achtet?

Lukas lesen

Die zweite Erzählung, die hier angesprochen werden soll, ist das Evangelium des Lukas, das mit der Apostelgeschichte des Lukas zusammengehört und ungefähr aus derselben Zeit stammt wie das Evangelium des Matthäus. An den Anfang stellt Lukas eine Sammlung von Legenden und Liedern über die Geburt von Johannes dem Täufer und Jesus, gekrönt von der Erzählung über die Hirten, die von ihren Herden auf dem freien Feld nach Bethlehem aufbrechen, um die Geschichte zu sehen, die ihnen ein Engel kundgetan hatte (Lk 1,5–2,39). Die Ausbreitung der Botschaft des Evangeliums wird bei Lukas erst in der Apostelgeschichte zum Thema, während sein Evangelium mit dem Satz endet: „Und sie (die Jünger) waren allezeit im Tempel und priesen Gott“ (Lk 24,53).

Nach der Apostelgeschichte werden die Jünger in anderer Weise zu ihrer Verkündigung beauftragt als bei Matthäus. Dort heißen die letzten Worte des auferstandenen Jesus: „Ihr werdet aber Kraft empfangen, wenn der heilige Geist über euch kommt, und ihr werdet meine Zeugen sein, in Jerusalem, in ganz Judäa, in Samaria und bis an die Enden der Erde“ (Apg 1,8). Ein wichtiger Aspekt des Missionarischen ist bei Lukas das Wirken des Geistes, durch den Gott selbst die Boten und die Hörer lenkt. In diesem Sinn zeigt Lukas in seiner Darstellung immer wieder, dass sich manche Hörer der christlichen Glaubensverkündigung öffnen und andere nicht.

Lukas erzählt von der Ausbreitung der christlichen Gemeinden durch das Wirken von Boten, die von Jerusalem aus in verschiedene Regionen des Römischen Reiches reisen. Dabei ist vor allem die erste Zeit eine Zeit der Krisen und Gefahren. Einerseits heißt es: „Und das Wort Gottes breitete sich aus, und in Jerusalem wuchs die Zahl der Jünger stetig; auch ein großer Teil der Priester wurde dem Glauben gehorsam“ (Apg 6,7). Andererseits heißt es: „An jenem Tag nun kam eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem. Alle wurden versprengt über das ganze Land, über Judäa und Samaria, nur die Apostel nicht“ (Apg 8,1). Lukas ist der Verfasser langer Predigten in der Apostelgeschichte, in denen der christliche Glaube bewiesen werden und für den christlichen Glauben geworben werden soll. Im Zentrum steht dabei immer wieder die Erfüllung der Hoffnung Israels durch das Kommen von Jesus Christus. So hält Petrus zwei Predigten, die in Apg 2,14–41 und 3,11–4,4 ausführlich nachgezeichnet werden. Stephanus, der verfolgt und gesteinigt wird und eine große Verfolgung auslöst, hält eine Predigt, die Lukas in Apg 7,1–53 auf seine Weise rekonstruiert. Im Vergleich zu Matthäus geht es bei Lukas vorrangig um die Frage der Glaubenserkenntnis, weniger um die Frage des Lebens aus dem Glauben. Doch der Eindruck täuscht. Lukas erzählt ausdrücklich davon, dass aus „allen Völkern“ die Menschen eingeladen sind, zur christlichen Gemeinde zu kommen. Deshalb zählen die Gebote Israels nicht als die Gebote Israels, sondern sie haben ihre Bedeutung, soweit es in ihnen um die Frage der Gerechtigkeit geht. So kommt Petrus in einer Begegnung mit dem römischen Hauptmann Kornelius zu der Erkenntnis: „Jetzt erkenne ich wirklich, dass bei Gott kein Ansehen der Person ist, sondern dass ihm aus jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt. Das ist das Wort, das er den Israeliten gesandt hat, als er die Botschaft des Friedens verkündigte durch Jesus Christus, der Herr ist über alle“ (Apg 10,34–36).

Unter der Voraussetzung dieser Erkenntnis erzählt Lukas dann von Paulus als dem wichtigsten Boten der frühen Christenheit. Paulus erlebt eine direkte Bekehrung zum christlichen Glauben durch eine Lichterscheinung und eine Stimme aus dem Himmel (Apg 9), er nimmt die Verbindung mit den Jüngern in Jerusalem auf und er reist durch Kleinasien und Griechenland, um zu predigen. Dabei ist die Gemeinde in Antiochia seine Missionsbasis (Gal 2,11; Apg 11,19–26; 13,1–3; 14,26–28; 15,30–41; 18,22–23). Nur drei Orte aus der Erzählung des Lukas über die Reisen des Paulus können hier genannt werden: Lukas schildert, wie Paulus in Athen eine Predigt hält, nachdem er erst in der Synagoge mit torahtreuen und gottesfürchtigen Juden, dann auf dem Marktplatz mit epikureischen und stoischen Philosophen vielfache Gespräche geführt hat (Apg 17,17–18). Seine Predigt ist das Muster einer Predigt für Menschen, die auf der Suche sind: „Der Gott, der die Welt geschaffen hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind, er lässt sich auch nicht von Menschenhänden dienen,

als ob er etwas nötig hätte; er ist es ja, der allen Leben und Atem und überhaupt alles gibt. Aus einem einzigen Menschen hat er das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die Erde bewohne, so weit sie reicht. Er hat ihnen feste Zeiten bestimmt und die Grenzen ihrer Wohnstätten festgelegt, damit sie Gott suchen, indem sie sich fragen, ob er denn nicht zu spüren und zu finden sei; denn er ist ja jedem einzelnen unter uns nicht fern“ (17,24–27). Paulus also spricht von Religion in einem sehr weiten Sinn und davon, dass alle Menschen offen sind für die Frage nach Gott dem Schöpfer. Doch die Reaktion der Hörer wird kritisch, als es um Jesus und die Botschaft der Auferstehung geht – die einen beginnen zu spotten, die anderen sagen: „Darüber wollen wir ein andermal mehr von dir hören“ (17,32). Das ist die Erfahrung in Athen.

Anders ist die Erfahrung in Korinth: Lukas weiß zwar nicht viel von der Zeit des Paulus in Korinth zu erzählen, wenn er schreibt: „So blieb er (Paulus) ein Jahr und sechs Monate dort und lehrte unter ihnen das Wort Gottes“ (Apg 18,11). Doch zeigt er in einem typischen Missionsschema, dass Paulus seine Verkündigung zuerst in der Synagoge an „Juden und Griechen (Gottesfürchtige)“, dann aber an die „Heiden“ gerichtet habe. In einer Vision habe Christus ihm Mut zugesprochen mit den Worten „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht! Denn ich bin mit dir ...; ich habe nämlich viel Volk in dieser Stadt“ (Apg 18,1–18). Über die Erfahrungen des Paulus in Korinth lässt sich indessen viel aus den Briefen lernen, die Paulus an die Gemeinde dort geschrieben hat und die im Neuen Testament im 1. und 2. Korintherbrief zusammengestellt sind. Darauf ist noch zurückzukommen.

Als dritter Ort darf Rom nicht übersehen werden. Nach einer langen Schiffsreise über das Mittelmeer, mit einem dramatischen Schiffbruch nach der Abreise von Kreta, lässt Lukas in Apg 28,14 Paulus in Rom ankommen und dort ein Haus beziehen, in dem er von einem Soldaten bewacht wird, weil noch ein Rechtsverfahren vor dem Kaiser in Aussicht steht. Mit dieser Situation beendet Lukas seine Erzählung von Evangelium und Apostelgeschichte, so dass sie als ein Schlussbild im Vergleich mit dem Schlussbild des Matthäusevangeliums gedeutet werden kann. Wie in Korinth spricht Paulus zuerst mit Vertretern der jüdischen Synagogengemeinde, von denen – so Lukas – einige sich überzeugen lassen, andere ihm aber keinen Glauben schenken (Apg 28,24). In den nächsten zwei Jahren empfing Paulus in seinem Haus „alle, die zu ihm kamen“, und „verkündigte das Reich Gottes und lehrte über Jesus Christus, den Herrn, in aller Offenheit und ungehindert“ (28,30–31). Dies ist ein starker, positiver Schlussakzent im Blick auf die Weitergabe der Glaubensbotschaft, aber es ist ihm ein negativer Schlussakzent vorangestellt, indem Paulus mit einem Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja von der Unfähigkeit in Israel spricht, die Botschaft von Jesus Christus zu verstehen (28,25–27 mit Zitat aus Jes 6,9–10). Die Wendung zu den „anderen Völkern“ wird auch bei Lukas zu einem Programm, und die Glaubenswege der Juden und der Christen haben sich eindeutig getrennt (28,28).

Viele Dimensionen des Missionarischen klingen in den genannten Texten des lukanischen Doppelwerkes an. Der Lauf des Evangeliums unter den Völkern des Römischen Reiches führt von Jerusalem nach Rom, mit Antiochia, Korinth und zahlreichen anderen Orten als Stationen auf dem Weg. Alle, die an der Ausbreitung der Botschaft vom Glauben an die Auferweckung Jesu als dem einzigartigen Erweis der Gnade Gottes für die Menschen beteiligt sind, sind vom Heiligen Geist geleitet. Alle, die an der Verkündigung beteiligt sind, kommen zu der Erkenntnis, dass das Wort ihrer Verkündigung alle Menschen erreichen soll und alle Menschen zum Glauben einlädt. Alle, die an der Verkündigung beteiligt sind, machen Erfahrungen von Zustimmung oder Ablehnung. In der Zeit, in der Lukas schreibt, beschäftigt ihn besonders die Ablehnung der Botschaft in den jüdischen Synagogengemeinden, doch ist das für ihn eine Erfahrung, die im Licht eines rätselhaften prophetischen Wortes bei Jesaja über die Wege Gottes verstanden werden muss und den Rang und die Würde der jüdischen Gemeinden nicht in Frage stellt. Beim christlichen Glauben geht es um die Öffnung des Glaubens Israels für alle Völker, nicht um die Bestreitung des Glaubens Israels (Apg 28,28). Auf eine weitere Dimension verweist Lukas mit der Vorstellung einer Predigt des Paulus in Athen, mitten in der Welt der Philosophen. Im philosophischen und im suchenden religiösen Nachdenken über den Gott, der die Welt und das eine Menschengeschlecht in dieser Welt geschaffen hat, ist die Erkenntnis möglich, dass Gott den Menschen „nicht fern“ ist (Apg 17,27) – so wie Petrus die Einsicht gewinnt, dass die Gebete und Almosen des römischen Hauptmanns Kornelius nicht vergeblich sind (Apg 10,30–31). Bei allen Besonderheiten der Erzählung des Lukas über die Verkündigung von Jesus Christus, von der Lukas ja sogar meint, dass ihre Wahrheit mit Bezug auf die Propheten Israels beweisbar sei, scheint an einzelnen Punkten ein Verständnis des Glaubens auf, das heute für die Frage nach Dialogstrukturen wichtig werden kann (Apg 17,16–34; 28,17–31). Auch bei Lukas könnte man nicht einfach von einem „Missionsbefehl“ sprechen.

Paulus lesen

Ein Ausblick auf die Briefe des Paulus nach Korinth soll die Skizze der beiden großen Erzählungen des Matthäus und des Lukas ergänzen. In Korinth gab es Streit über die Autorität des Paulus, der sein Wirken gegenüber dem Verdacht verteidigen muss, er stelle sich selbst in den Mittelpunkt. Dem setzt Paulus seine Deutung des Evangeliums als Botschaft der Gnade Gottes entgegen: „Alles aber kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Denn ich bin gewiss: Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat“ (2 Kor 5,18–19). In Korinth gab es Streit über die Frage von Weisheit als Erkenntnis

himmlischer Geheimnisse. Dem setzt Paulus seine Deutung des Evangeliums als Botschaft vom Tod Jesu am Kreuz entgegen: „Denn da die Welt, umgeben von Gottes Weisheit, auf dem Weg der Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Verkündigung jene zu retten, die glauben. Während die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, verkündigen wir Christus den Gekreuzigten – für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit, für die aber, die berufen sind, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,21–24). In Korinth gab es Streit über die Geistesgaben, von denen Glaubende sich bewegt fanden. Dem setzt Paulus seine Deutung des Evangeliums als Botschaft der Liebe entgegen: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen rede, aber keine Liebe habe, so bin ich ein tönendes Erz, eine lärmende Zimbel. ... Die Liebe kommt niemals zu Fall: Prophetische Gaben – sie werden zunichte werden; Zungenreden – sie werden aufhören; Erkenntnis – sie wird zunichte werden“ (1 Kor 13,1.8). Auch hier sind Dimensionen des Missionarischen zu greifen: Die Zusage der Versöhnung mit Gott, der bereit ist, Verfehlungen zu vergeben, die Konzentration auf den Weg Jesu in den Tod am Kreuz, von dem zu erzählen ist, weil Weisheit und Wunderglaube auch von Gott wegführen können, und die Zentralität des Gebotes der Nächstenliebe, ohne die nichts überzeugen und nichts bestehen kann.

Sorgfältig lesen!

Wie kann ein Leser, eine Leserin Dimensionen des Missionarischen in der Bibel entdecken und in der Praxis fruchtbar machen? Vonseiten der Bibelwissenschaft ist die Ermahnung nötig, dass biblische Texte in kleinen Abschnitten gelesen und sehr differenziert wahrgenommen werden müssen. In der Tradition des Judentums gibt es den schönen Satz über die Torah, „wende sie hin, wende sie her, denn in ihr steckt alles“ („Sprüche der Väter“/Avot 5.22). Ein solcher sorgsamer Umgang mit biblischen Texten ist immer wieder zu erproben. Ein Superetikett wie „Missionsbefehl“ kann nicht dazu beitragen, das „Wort von der Versöhnung“ an Menschen weiterzugeben, die außerhalb der christlichen Kirche in ihrer eigenen Weisheit oder ihrer eigenen Religion leben. Vielmehr ist es nötig, die Aufmerksamkeit darauf zu lernen, wie andere Menschen in anderen Religionen die Gnade Gottes, die auf Vergebung zielt, und die Gebote Gottes, die auf das Liebesgebot zielen, verstehen. Trotz aller Konflikte, die das Neue Testament vor allem in der Abgrenzung gegenüber dem Judentum konstruiert, ist das Neue Testament auch eine Einladung dazu, Dialogsituationen zu gestalten. Ob ein Leser, eine Leserin den Schlusspunkt der Erzählung des Matthäus eindrücklicher findet als den der Erzählung des Lukas oder umgekehrt, bleibt jeweils eine eigene Entscheidung. Doch schon die Vielfalt von Richtungen und Texten der frühen Christenheit ermutigt zu Vielfalt in friedlicher Nachbarschaft heute.

Hinweis

Alle Bibelzitate im Text nach der Übersetzung der Zürcher Bibel in der Revision von 2007.

Damit sie das Leben haben (Joh 10,10)

Das „Evangelium“ als ein roter Faden in der gesamten Schrift

Das Evangelium ist nicht erst im Neuen Testament präsent. Es gibt einen roten Faden, der sich durch die gesamte Schrift zieht und das Evangelium als die Selbsthingabe Gottes als Einladung an die Menschen versteht. Wenn Evangelisierung von diesem grenzen- und bedingungslosen Sich-Verschenken Gottes Zeugnis geben will, dann müssen ihre Akteure diese Hingabe und Zuwendung Gottes nachahmen und das konkrete Leben der Menschen und seine Gefährdungen in den Blick nehmen.

Wenn Evangelisierung oder Mission zunehmend als das zentrale Paradigma und die theologische Grundlage für eine veränderte Pastoral und Gestalt der Kirche reflektiert wird, so ist immer wieder danach zu fragen, was denn eigentlich unter diesem Evangelium zu verstehen sei. In der Regel wird dies dann aus dem Neuen Testament heraus theologisch und pastoral-praktisch entfaltet. Immerhin ist ja auch durch die vier Schriften, die als eine „Lebensbeschreibung“ Jesu verstanden werden können, das „Evangelium“ zur Gattungsbezeichnung geworden. Ziel dieses Beitrags ist es, das Verständnis von „Evangelium“ mit Hilfe kanonischer Lesart auf die gesamte Schrift zu erweitern, um von dorthin neu nach der Sendung von Kirche und einer entsprechenden pastoralen Praxis zu fragen. Es gilt also, den Gesamtduktus der Schrift wahrzunehmen, die als ein zusammenhängendes Gewebe, als Geschichte des Gottesvolkes (Israel und die Kirche) auf dem Hintergrund der Menschheitsgeschichte mit Gott gelesen werden will. Die verhängnisvolle Antithese von „Gesetz“ einerseits und „Evangelium“ andererseits hat lange einen Blick auf die gesamte Heilsgeschichte der verschiedenen Gottesbünde verengt.

Ich beginne mit dem Buch des Propheten Jesaja, das durch die Beziehung seiner messianischen Erwartungen auf Jesus Christus gewissermaßen das Scharnier der einen Heilsgeschichte darstellt. Im christlichen Kanon wurden die ersttestamentlichen Prophetenschriften von der ursprünglichen Mittelstellung in der Hebräischen Bibel, nämlich zwischen dem Pentateuch (Gen bis Dtn: Tora) und den später entstandenen (meist weisheitlichen) „Schriften“ (ketuvim), an das Ende des Ersten Testaments gesetzt, um wie ein Bindeglied zur Erfüllung in Jesus Christus im sich anschließenden Neuen Testament hinzuweisen. An mehreren Stellen im griechischen Text des Jesajabuches (Septuaginta) findet das Lexem euangelizo – verkündigen Verwendung. Hier sind vier zentrale Stellen für ein Verständnis dessen, was im Zweiten Testament im Blick auf Jesus Christus entfaltet wird, zentrale Aspekte sind von mir markiert:

„Steig auf einen hohen Berg, der du Zion gute Nachricht bringst (ho euangelizomenos Sion), erhebe deine Stimme mit Macht, der du Jerusalem gute Nachricht bringst (ho euangelizomenos Hierousalem); erhebe sie und fürchte dich nicht! Sage den Städten Judas: Siehe da, euer Gott. Seht, Gott, der HERR, kommt mit Macht, er herrscht mit starkem Arm. Seht, er bringt seinen Siegespreis mit: Alle, die er gewonnen hat, gehen vor ihm her.“ (Jes 40,9 f.)

„Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße dessen, der die gute Botschaft des Friedens hören lässt (euangelizomenou akoän eiränäs), der Gutes verkündigt (euangelizomenos agatha), Heil proklamiert und zu Zion sagt: Dein Gott regiert als König!“ (Jes 52,7)

„Die Wüste und das trockene Land sollen sich freuen, die Steppe soll jubeln und blühen. Sie soll prächtig blühen wie eine Lilie, jubeln soll sie, jubeln und jauchzen. ... Man wird die Herrlichkeit unseres Gottes sehen, die Pracht unseres Gottes. Macht die erschlafften Hände wieder stark und die wankenden Knie wieder fest: Sagt zu den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht. Seht, hier ist euer Gott. Die Rache Gottes wird kommen und seine Vergeltung, er selbst wird kommen und euch erretten. Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf. In der Wüste brechen Quellen hervor und Bäche fließen in der Steppe ...“ (Jes 35,1–5)

Es ist diese Stelle, die in Mt 11,5 aufgenommen und interpretierend erweitert wird durch die Frage des Täufers Johannes, ob denn Jesus der Verheißene sei, der kommen soll. „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen, Aussätzige werden rein, und Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste, die Trauernden Zions erfreue, ihnen Schmuck bringe



Dr. Hubertus Schönemann ist
Leiter der Katholischen Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral.

anstelle von Schmutz, Freudenöl statt Trauergewand, Jubel statt der Verzweiflung ... Dann bauen sie die uralten Trümmerstätten wieder auf und richten die Ruinen ihrer Vorfahren wieder her. Die verödeten Städte bauen sie neu, die Ruinen vergangener Generationen. ... Gerechtigkeit.“ (Jes 61,1–11)

In diesen Worten wird euangelion als Sieg Gottes über die Feinde und Anbruch des Friedens interpretiert, als Kommen Gottes zu heilender Nähe (Gott ist da), als Aufrichtung seiner heilenden Herrschaft. Die Formulierungen und der Kontext machen deutlich, dass das Umfeld der Befreiung aus dem (Babylonischen) Exil, die Rückkehr ins Heimatland, der Aufbau der Trümmerstätten zum Symbol für Gottes anbrechende Königsherrschaft gedeutet werden. Euangelion meint auf diesem Hintergrund die Ankündigung einer heilvollen Zukunft, den Weg aus der Fremde in die Heimat, aus der Unfreiheit (Ägypten, Babel) in die Freiheit, in der Gottes Volk zu sich findet, den Sieg Gottes über die Fürsten der Welt, über die knechtenden Mächte, das Böse, eine bleibende Gemeinschaft mit Gott. Exemplarische Heilungen (Lahme, Blinde ...) und Befreiungen (Gefangene, Arme ...) sind wirkmächtige Beispiele, dass Gott sein Königtum aufrichtet, nicht nur über Israel, sondern eschatologisch weltweit (Völkerwallfahrt zum Zion). Wenn Jes 61,1–11 im Munde Jesu in Lk 4,16–30 aufgenommen und hinzugefügt wird, dass sich dieses Schriftwort heute erfüllt hat, so weist dieses „Heute“ nicht auf einen historisch fixierbaren Zeitpunkt, sondern wandert durch die Profangeschichte bis in unsere Tage und qualifiziert sie als Heilsgeschichte. Wenn die Salbung, im Prophetenwort vorgebildet, auf Jesus, den Christus (Gesalbten) bezogen, diesen präsenten Gott anzeigt, um wieviel mehr müssten die in der Nachfolge des Gesalbten ebenfalls mit Geist Gesalbten, die Christen, diese von Gott her gewirkten Zusammenhänge in ihrem jeweiligen „Heute“ zum Vorschein bringen?

Die „Fülle der Zeiten“

Wie bereits angedeutet, wird dieses Verständnis des euangelion im Neuen Testament auf die Person, das Handeln und das Schicksal Jesu hin gedeutet und ausgefaltet. Nachdem Gott auf vielerlei Weise durch die Propheten gesprochen hat (gemeint sind hier die gesamten ersttestamentlichen Schriften, zu denen nach spätjüdischem Verständnis auch die Tora/Mose gehört; vgl. Dtn 34,10), spricht er nun in der Endzeit durch den Sohn (Hebr 1,1).

Man kann ohne Übertreibung sagen, dass die tiefste und eigentliche Sinnspezialität des Erneueren Bundes gerade in dieser Frohen Botschaft vom Kommen des Gottesreiches besteht, das in Jesus angebrochen ist. Im Neuen Testament wird das „Evangelium“ selbst zu einer vierfach vorfindlichen Schriftgattung, nicht jedoch banal nur als Lebensbeschreibung (Biografie) des Jesus von Nazareth, sondern als Aufweis und Zeugnis der in ihm angebrochenen Gottesnähe, wie es in den bereits angeführten Kontexten durchscheint.

Mk 1,1 spricht vom Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes und meint mit archä nicht einfach nur den Beginn seiner Schrift oder einen historisch fixierbaren Zeitpunkt der Geburt Jesu, sondern vielmehr den Ursprung, die Grundlage, das tiefste Wesen der Sendung des Sohnes. Das „im Anfang“ der Schöpfung (Gen 1,1) schwingt hier mit und zeigt das Christusereignis als neue Schöpfung. Diese Frohbotschaft von Jesus ist das Evangelium Gottes:

„Er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14 f.)

Der Matthäusevangelist qualifiziert das euangelion spezifisch als „Evangelium vom Reich“ (Mt 4,23; 9,35; 24,14). Im Lukasevangelium wird, wie bereits angedeutet, durch den Bezug auf Jes 61 die gute Nachricht als Anbruch des Gottesreiches an (damals wie heute) wahrnehmbaren Heilungen und Befreiungen manifest:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt, Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht, damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. ... Heute hat sich das Schriftwort, das ihr soeben gehört habt, erfüllt.“ (Lk 4,16–30)

Paulus ist in zweierlei Hinsicht aufschlussreich. Zum einen identifiziert er ebenfalls wie Mk das Evangelium Gottes mit dem Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn (Röm 1,1–3). In seinen Briefen zeigt sich aber auch erstmals die Rede von „meinem Evangelium“ (Röm 16,25). Dies könnte natürlich apologetisch im Sinne konkurrierender Wahrheitsansprüche als Polemik gegen „andere Evangelien“ (Gal 1,6–9) gelesen werden, gegen die sich die Verkündigung des Paulus abgrenzen will. Aufgrund einschlägiger Äußerungen des Apostels kann diese Formulierung jedoch auch als ein Indiz gesehen werden, dass der Apostel als Zeuge und Verkünder selbst seine Existenz unter diese Botschaft gestellt hat und sie in seinem Leben zu verkörpern und auszudrücken sucht (sein Evangelium).

Besonders ergiebig zeigt sich in unserem Fragehorizont das Johannesevangelium. In ihm kommt der Sprachgebrauch „Evangelium“ erst gar nicht vor. Analog zur Beobachtung, dass der Johannesevangelist an der Stelle, an der die Synoptiker den Abendmahlsbericht bieten, seinerseits in deutender Weise von der Fußwaschung erzählt (Joh 13,1–11), können die Aussagen über die Fleischwerdung des göttlichen Wortes als deutendes Äquivalent verstanden werden, das die Sinnspezialität dessen, was „Evangelium“ meint, spezifisch akzentuiert. Der Prolog lehnt sich in seiner Meditation über das Wort „im Anfang“ sprachlich ebenfalls (wie Mk) deutlich an den Beginn der Hebräischen Bibel „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) an. Wenn dieses Wort nach Joh 1,14 „Fleisch geworden“ ist und

unter uns „gezeltet“ hat, so meint der Evangelist die Einwohnung der göttlichen Herrlichkeit (Schekinah). Jesus Christus ist also das Schöpfungswort, aus dem erst alles entstand, analog zum heilsmittlerischen Verständnis des Jerusalemer Tempels, der als Stiftszelt literarisch in die Wüstenwanderung vorverlegt war. In eine ähnliche Richtung weist der Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2): „Jesus Christus war wie Gott, aber er entäußerte sich (ekenosen) und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ Es ist der „heruntergekommene Gott“ (Michael Herbst), der sich hier in Freundschaft und Rettung jedem Menschen zuwendet. Fleischwerdung (Inkarnation) und Kenosis (Entäußerung) sind spezifische Weisen, dem euangelion Raum zu geben. Die Frohe Botschaft vom Kommen des Gottesreiches ist untrennbar verbunden mit dem Auferstandenen, dem österlich präsenten Christus. Er ist das endgültige heilende Wort Gottes, das von Anfang an immer wieder gesprochen wurde. In Christus ist es, zwar noch nicht vollendet, weil in geschichtliche Entfaltung hineingegeben, aber dennoch endgültig und unüberbietbar, an jeden Menschen gerichtet. Dieses Berufungsgeschehen, das im Gott-Mensch Jesus Christus sowohl Gott wie Mensch aufeinander bezogen definiert, ist biblisch kodiert mit Jesu Auftreten, seiner Predigt, seinen Zeichenhandlungen, seiner Person, vollendet sich schließlich in seinem Leiden und Sterben und in der Auferweckung Jesu Christi (Pascha-Mysterium), dem Durchgang vom Tod zum Leben, der als heilungsvermittelnd verstanden wird. Diese „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17) als Anbrechen von Gottes Reich ist zunächst einmal Ansage, Zusage und bereits gewirkte Wirklichkeit, die alle universal angeht. Durch das Johannesevangelium wird so ein Bogen geschlagen, ein roter Faden des Evangeliums gewebt, der in Christus seinen Fokus hat. So wird die Schöpfung „im Anfang“ zur immerwährenden, in der Gott sein Schöpfungswort spricht (Gen 1,3: „und Gott sprach“), das Leben ermöglicht (Gen 1,31: „Gott sah, dass alles sehr gut war“). Als eine weitere „Etappenstation“ des Evangeliums erweist sich dann die Berufung Israels/Abrahams (Gen 12,3), „damit in dir alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“.

In den Gleichnissen, die das Reich Gottes mit dem Wachsen der Saat vergleichen, entsteht eine Ahnung davon, dass diese Wirklichkeit schon angefangen hat, sich geheimnisvoll zeigt, wächst und reift, aber eschatologisch erhofft wird und sich erst am Ende der Zeiten vollendet. Der Sämann verschwendet großzügig und gratis (gnadenhalber) aus übergroßer Fülle den Samen, egal, auf welchen Untergrund er fällt (Mk 4,1–20), das Gottesreich wächst im Geheimnisvollen, in der Nacht und von selbst (Mk 4,26–29), es entsteht als etwas Großes aus kleinen Anfängen wie dem Senfkorn (Mk 4,30–32). Es ist Gott selbst, der dieses in Gang bringt, bewirkt und letztlich am Ende die Entscheidung darüber trifft, was Spreu und was Weizen, Unkraut und Frucht, ist.

Insofern der lebendige Christus gleichermaßen Zeuge, Inhalt und Ziel des Evangeliums ist, meint Taufe als Antwortgeschehen auf dieses vorgängige Berufungswort Gottes die Hineinnahme des Menschen in das Todes und Lebensschicksal Jesu (vgl. Röm 6). Die Bewegung des Evangeliums, das Geheimnis, setzt sich so „in Christus“ fort. So kann Evangelium heute, als die im auferstandenen Christus nahegekommene und präsente Wirklichkeit Gottes, denen ansichtig werden, die sich personal darauf einlassen. Das Berufungsgeschehen von Gott her erfordert also eine Antwort, die in unterschiedlicher Weise gegeben oder auch unterlassen werden kann. Wird sie aber in einem glaubenden Hören und Sehen gegeben, dann eröffnet sich eine Geschichte, deren Zukunft den Menschen in die Verheißung Gottes weiter hineinführt. Gott setzt sein Evangelium selbst in Gang, es braucht aber zu seiner Bezeugung und Spiegelung den Menschen, der sich dem Samen des göttlichen Schöpfungswortes öffnet. Papst Franziskus verbindet dies mit einer pastoralen Grundoption: „Das Evangelium lädt uns vor allem dazu ein, dem Gott zu antworten, der uns liebt und uns rettet – ihm zu antworten, indem man ihn in den anderen erkennt und aus sich selbst herausgeht, um das Wohl aller zu suchen“ (EG 39).

Die Fülle des Lebens und die Pastoral der Kirche

Auf der Suche nach Bedeutung und Ziel des „roten Fadens Evangelium“ von Schöpfung über Berufung, Fleischwerdung und Erlösung bis hin zur erhofften Vollendung landen wir schließlich bei Joh 10,10: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben“. Wenn es die Sendung (Mission) der Kirche in ihren Getauften ist, von diesem göttlichen Leben zu zeugen, diesem Leben Raum zu geben, es darzustellen und darauf hinzuweisen, wo dieses Leben sich geheimnisvoll von Gott her entwickelt, dann kann eine Pastoral, die sich von dieser Sendung her speist, nur eine Pastoral des Lebens sein. Sie setzt dem vorfindlichen Leben nicht von außen einen exklusiven religiösen Mehrwert auf, sondern macht von innen her die Facetten des real-alltäglichen Lebens als Leben im Geist Gottes offenkundig. Es geht bei einer solchen missionarischen Pastoral also weniger um konkret bestimmte und explizite Frömmigkeitsformen, sondern um Aufmerksamkeit für die Orte, Situationen und Prozesse, in denen und mit denen Gott selbst heute noch durch den lebendigen Christus und durch seinen Geist seine heilende Beziehung anbietet und damit sein Königreich in Szene setzt. Eine solche Pastoral der offenen Hände geht von der Unbedingtheit und dem „Umsonst“ Gottes aus, der sich ohne Vorbedingungen den Menschen zuwendet, ahmt diese Zuwendung im eigenen Handeln nach und lässt sich beschenken mit den Früchten des Gottesreichs. Eine solche Pastoral ist sensibel für das Kleine und Zarte, für das Ungewöhnliche, wo Leben wächst und reift, wo Leben aber auch herausgefordert und gefährdet ist. Eine solche Pastoral sucht Gelegenheiten, mit anderen Menschen guten Willens, egal welcher weltanschaulichen Orientierung auch immer, zur Fülle des Lebens und zur Gemeinschaft der Menschheitsfamilie (LG 1) beizutragen und in

diesen Vollzügen Gottes Geist und den Auferstandenen am Werk zu sehen. Für den Bereich der Schulpastoral beispielsweise könnte das heißen, nicht „von außen“ durch professionelle Seelsorger bestimmte Angebote oder Formate wie Gottesdienste, Tage der Orientierung etc. zu leisten, sondern vielmehr (professionell) dazu beizutragen, dass Christinnen und Christen im Lebensraum Schule, nämlich Schüler, Eltern, Lehrer und andere das Leben an dieser Schule verantwortlich und im Sinne von Erfüllung mitgestalten und gerade darin das Wirken Gottes, das euangelion entdecken und ihm Raum und Gestalt geben. Wie müsste die Kirche – vor allem die Träger des besonderen Priestertums und Hauptberuflich-Professionelle im Dienst am gemeinschaftlichen Entdeckungs- und Darstellungsgeschehen und in den Formaten kirchlicher Gemeinschaft – sich verändern, um als priesterliches Gottesvolk eine solche Pastoral des Lebens auszuprägen und um damit ihre Sendung zu erfüllen: Sakrament, d.h. Werkzeug und Zeichen, für das Wachsen des Gottesreiches zu sein? Aus der Krankenhauspastoral in Frankreich stammen die Anregungen zu einer pastorale d'engendrement, einer Pastoral der Zeugung, die sich auf die Begegnung mit dem Anderen offen einlässt und als Geschenk begreift, was sich aus dieser Begegnung heraus als Begegnung mit Gott entwickelt und heranreift.

In diesem Sinne lädt Papst Franziskus zur pastoraler Umkehr und Erneuerung und zum Umbau der pastoralen Strukturen ein: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden ...“ (EG 27).

Die Bibel – ein Hindernis für den Glauben

Auch wenn der Titel provokant klingen mag: Für viele liefert die Bibel Gründe gegen den Glauben. Auch insgesamt, von ihrer gesamten Anlage her, ist die Bibel keine Werbeschrift für Nichtglaubende. Doch sind die Anfragen, die die „Glaubenswidrigkeit“ der Bibel provoziert, auch Anfragen an den christlichen Umgang mit der Bibel – und eine Chance, über Bibel und Glaube ins Gespräch zu kommen.

Die Bibel – ein befremdendes Buch

Er [Gott] sprach: „Was hinderte dich, dich niederzuwerfen, als Ich es dir befahl?“ Er [Iblis] sagte: „Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber erschufst Du aus Ton.“ Er sprach: „Weg und hinab mit dir! Es geziemt dir nicht, hier hochmütig zu sein. Darum hinaus mit dir, siehe, du bist einer der Gedemütigten.“ Er sagte: „Gib mir eine Frist bis zum Tag der Auferstehung.“ Er sprach: „Fürwahr, die Frist ist dir gewährt.“ Er sagte: „Wie Du mich in die Irre gehen ließest, werde ich ihnen auf Deinem geraden Weg auflauern. Dann will ich von vorn und von hinten, von ihrer Rechten und von ihrer Linken über sie kommen und Du wirst die Mehrzahl von ihnen undankbar finden.“ Er sprach: „Weg von hier, verachtet und verstoßen! Wahrlich, wer von ihnen dir folgt, mit euch allesamt fülle Ich die Hölle!“

Alles klar? Oder kommen Sie sich gerade vor wie im falschen Film? Diejenigen, die sich für einigermaßen bibelfest halten, seien beruhigt: Es ist ein Zitat aus dem Koran (Sure 7,12–18; Iblis: Teufel).

Es geht mir nicht um den Inhalt, sondern um die Fremdheit, um das Befremden. Denn auch die Bibel ist in gewissem Sinne ein zutiefst fremdes Buch für heutige Christen – doch merken sie es selten. Ich habe einmal zwei Theologiestudenten bei einer Wette erlebt: Im Matthäusevangelium stünde eine Stelle, wo Petrus nach Jesu Weisung einen Fisch angele, in dessen Maul er dann eine passende Münze für die Tempelsteuer fände – behauptete der eine; der andere hielt dagegen – was ihn dann ein Essen kostete (vgl. Mt 17,24–27).

Aber diese ziemlich unbekannt Passage in einem Evangelium, das man eigentlich zu kennen meint, kann man noch als Ausnahme abtun. Bedenklicher ist, dass viele Christen und sogar Theologen – wenn sie sich denn einmal in diese Bereiche der Bibel verirren – z. B. in der deuteronomischen Gesetzessammlung (Dtn 12,1–26,19) lesen können, ohne sich zu fragen, geschweige denn erklären zu können, wieso sie sich nicht an diese Weisungen gebunden fühlen.

Deshalb also zu Beginn ein Zitat aus dem Koran – denn hier vermittelt sich (hoffe ich) dem Leser noch etwas von der Fremdheit, die die Bibel eigentlich gegenüber unserer heutigen Zeit und Gesellschaft auszeichnet. Eine Fremdheit, die Christen durch die Sozialisation mit Geschichten aus der Kinderbibel, durch den Religionsunterricht und durch die Lesungen in der Liturgie nicht mehr empfinden. Eine Fremdheit – ein Befremden –, das aber wohl ein ostdeutscher Konfessionsloser der vierten Generation empfindet, der erstmals eine Bibel in die Hand nimmt. Kann ihn die Bibel mitreißen, etwa gar zum Glauben führen?

Unser Bibelerstleser wird sich jedenfalls schwertun. Vielleicht ist ein sprachlicher Ausdruck wie „... erging das Wort des Herrn in einer Vision an Abram: Fürchte dich nicht ...“ (Gen 15,1 in der Einheitsübersetzung) noch gar nicht so sehr das Problem für ihn, da er einen solchen „altertümlich“ wirkenden Sprachduktus aus anderer Literatur (z. B. Fantasy) kennt und ihn in der Bibel vielleicht sogar erwartet. (Vielleicht ist er sogar ein wenig enttäuscht, dass die Einheitsübersetzung seine sprachliche Klischeevorstellung nicht so sehr erfüllt wie etwa die unrevidierte Lutherübersetzung.) Aber gut möglich, dass er gar nicht bis zu dieser Stelle kommt, wenn er ganz vorne angefangen hat („Wo denn sonst?!“). Vielleicht hat er die Bibel bis dahin schon längst gelangweilt zur Seite gelegt, denn was den Aufbau eines spannenden Plots anbelangt, kann die Bibel mit einem modernen Roman nicht mithalten.

Aber auch wenn unserem fiktiven Leser nicht klar ist, dass die Bibel keineswegs darauf angelegt ist, von vorne bis hinten immer der Reihenfolge nach gelesen zu werden (wie bei den meisten modernen Büchern), tut er uns vielleicht den Gefallen und schaut in das Inhaltsverzeichnis auf der Suche nach einer spannenderen Stelle. Die „Kapitelüberschriften“ findet er ziemlich nichtssagend; dass da fast alles „Buch“ heißt, verwirrt ihn. So schlägt er einfach mal ziemlich weit hinten auf und erwischt zufällig 1 Kor 11,26: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ Und versteht gar nichts: Was ist da in dem Kelch? Wer ist dieser Herr? Und wer ist „er“, denn das kann ja nicht der Herr sein, denn der ist ja tot. Oder ist das ein Untoter? Und was hat das Verkündigen überhaupt mit der Mahlzeit zu tun?

Selbst wenn er ein wenig den Kontext läse, brächte das unseren Erstleser nicht viel weiter.



Dr. Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Denn die Bibel setzt ziemlich viel voraus – und das „gemeinerweise“ von Anfang an. Ähnlich ergeht es jemand, der bei Harry Potter mit Band 7 einsteigt: Muggel? Todesser? Was ist das? Und er weiß auch nicht, was in der fiktiven Welt von Harry Potter Zauberer vermögen und was nicht, weiß nichts über die Lebenswelt der magisch Begabten, die parallel zur nichtmagischen Welt liegt und durch den Aufstieg von Lord Voldemort auch eine Bedrohung für die Muggel geworden ist.

Doch all das wird dem Leser, der beim ersten Band von Harry Potter einsteigt, Stück für Stück erklärt und entfaltet. Die Bibel ist im Vergleich dazu nicht „benutzerfreundlich“: Gott ist in Gen 1,1 einfach plötzlich da, ebenso die Kerubim in Gen 3,24, ohne dass erklärt würde, wer das ist, wie sie aussehen etc. Und auch wenn manche Bibelstellen zeitlose Klassiker sind – etwa die Goldene Regel (Mt 7,12) –, so sollten wir nicht vergessen, dass die Bibel aus einer anderen Kultur und Lebenswelt stammt und sich daher nicht genötigt fühlt, diese fremde und teilweise befremdende Kultur dem Leser nahezubringen. Besonders benutzerunfreundlich ist die Bibel für Nichtglaubende: Diese Zielgruppe hat sie nicht im Fokus, sondern setzt Leser voraus, die bereits glauben (oder zumindest einmal geglaubt haben).

Vorläufiges Fazit: Die Bibel ist gerade für den (weitgehend) unbedarften Leser sperrig – allein schon durch die Sprache. Es erfordert Mühe, sich in ihr zurechtzufinden: durch ihren Aufbau, der nicht dem moderner Bücher entspricht, und durch das Vorwissen, das sie oftmals verlangt. Und schließlich: Die Bibel ist keine Werbebroschüre für Nichtglaubende – dafür wurde sie auch nicht geschrieben.

Irritationen und Argumente

Zugegeben: Es könnte sehr schwer werden, einen solch biblisch unbeleckten Leser – wie eben dargestellt – zu finden; denn immer noch leben wir in Deutschland in einer Kultur, in der man auf vielfältigste Weise mit Biblischem konfrontiert wird – und sei es nur in Zitaten in der Werbung und im Film. Und manchmal wird biblische Bildung im außerkirchlichen Bereich sogar vorausgesetzt: „Was ist das für ein Vogel über dem Mann in der Mitte?“ – als Kunstgeschichtestudent sollte man das höchstens einmal fragen, wenn der Professor im Proseminar eine Darstellung der Taufe Jesu zeigt.

Wenngleich sich die Bibel also gegenüber „Außenseitern“ als sperrig erweist, fällt dennoch auf, dass viele Atheisten/Agnostiker doch so viel mitbekommen haben, dass sie ziemlich treffsicher Vorbehalte gegen die Bibel formulieren können, die keineswegs einfach abgetan werden können als dumpfsinnige Polemik.

Analysieren wir dazu doch einige O-Töne: Das Internetprojekt www.ohne-gott.de des Erzbistums Köln lädt Nichtglaubende dazu ein, zu schreiben, weshalb sie nicht glauben und wie sie ohne Gott auskommen. In den veröffentlichten Antworten spielt immer wieder auch die Bibel eine Rolle, manchmal positiv erwähnt, viel öfter aber als Argumentationsgrundlage gegen den Glauben. Interessante Einblicke in Denkwelten, die auch kirchennahen Christen keineswegs ganz fremd sind!

Nicht verwunderlich ist der Vorwurf, die Bibel stehe in Widerspruch zu (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen, insbesondere zur Evolutionstheorie:

„In der Bibel steht keine einziges Wort über die Zeit vor uns mit Dinosauriern und dem Urknall. Und es wurde auch wissenschaftlich belegt, dass Adam und Eva nicht die ersten Menschen waren, sondern dass der Menschen von den Affen abstammt.“ (Hier wie auch sonst wird die Vernachlässigung von Rechtschreibung etc. in den O-Tönen nicht korrigiert.)

Auch sonst wird häufig ein Befremden geäußert, das die Bibel durch verschiedene Aspekte bei heutigen (mehr oder weniger) kritischen und aufgeklärten Menschen auszulösen vermag:

„Aber die Bibel ist ein Buch voller mythologischer Vorstellungen. Diese Vorstellungen sind dem neuzeitlichen Menschen fremd und erschweren den Zugang zu biblischen Texten.“

„Zum Beispiel wird erwähnt, dass Gott reden oder sprechen könnte. Das ist kindisch und albern. Die Gravitationskraft kann auch nicht reden.“

Als störend werden immer wieder „Widersprüche“ in der Bibel genannt – häufig ohne konkrete Beispiele. Konkret – und damit wären wir beim Themenkomplex „Ethik“ – thematisieren aber die Antworten wiederholt die gegensätzlichen Seiten Gottes: Das Bild des „liebenden Vaters“ passe nicht zu den Passagen der Bibel, die Gott als eifersüchtig, strafend, gewalttätig oder gar in Versuchung führend zeichnen:

„Welch düsterer Plan Gottes muss es dann sein, das er einen Baum der verbotenen Früchte in ein Gefängnis stellt (das Paradies indem Menschen eingeschlossen waren) um den Menschen die dort Leben zu sagen ‚esset nicht davon‘. Er wusste das sie essen werden. Warum stellte er den Baum in das Paradies obgleich er wusste was passieren würde?

Wer all das glaubt und weitere böse Dinge in der Bibel kann nicht gleichzeitig an einen liebenden Gott glauben, behauptet er dies dennoch muss er von Sinnen sein.

Ein Vater behandelt seine Kinder nicht so, auch nicht abtrünnigen und verständnislosen.“

Dabei taucht auch die Theodizeeproblematik auf:

„Aber ich kann nicht an den Gott der Bibel glauben. An einen Gott, der allmächtig und liebevoll und strafend zugleich ist. Die ganzen Rechtfertigungen der Theodizee (‚Warum lässt Gott das Leiden zu‘) und der göttlichen Strafen aus dem Christentum erscheinen mir alle sehr unzureichend.“

Nicht nur die Höllenvorstellung, sondern auch sexualethische Aussagen werden kritisiert:

„Moralisch ist Gott ein Fehlschlag, da moralische Menschen nur aufgrund der Angst vor Bestrafung moralisch sind und nicht weil sie es von sich aus für richtig halten.

Nicht mal Hoffnung und Trost könnte ein logisch betrachteter Gott stiften. Da man an ihn glauben muss, wäre gerade in der Sterbephase eine erhöhte Angst vor der Hölle vorhanden. Sollte man zumindest denken. Denn die Bibel bestraft schon für kleinlichste Vergehen mit der Hölle. Die Bibel an sich ist ein weiterer Punkt für die Unhaltbarkeit der Gotteshypothese.

Gott hasst Homosexuelle und ‚Krüppel‘, Transvestiten und Ehebrecher. Sie sind ihm ein Gräuel.“

Ein Fazit: „Das Alte Testament ist ethisch weit unterhalb unseres heutigen Niveaus und auch das Neue Testament ist bei weitem keine Frohe Botschaft. Viele gesellschaftliche Errungenschaften, wie z. B. die Gleichstellung der Frau, spielen noch keine Rolle, denn die Zeiten waren damals andere.“

(Nebenbemerkung: Dass bei diesen negativen Wahrnehmungen immer wieder neben der Bibel auch der Koran im selben Atemzug genannt wird, macht die Sache keineswegs besser.)

Neben harscher Kritik und Polemik gibt es auch wohlwollend formulierte Beiträge auf ohne-gott.de so wie diesen:

„Wenn man die Menschen das lehrt, was die Theologiestudenten lernen, dass – so meine ich – das NT ein historischer Text ist und nicht wörtlich zu verstehen ist und man somit die christliche Grundlehre vermitteln würde, würden mehr Menschen glauben.“

Bemerkenswert ist nun aber, dass sich in den Beiträgen immer wieder der gegenteilige Effekt zeigt: Erkenntnisse der modernen wissenschaftlichen Forschung zu Bibel und Religion haben sich zwar über Fachkreise hinaus verbreitet, doch werden sie für die Argumentation gegen den Glauben in Stellung gebracht:

„Die moderne Bibelforschung hat fast alle Dogmen und den Katechismus, der auf Jesus begründet ist, als Legende entlarvt. Sogar die Mehrzahl der katholischen und evangelischen Exegeten (Bibelforscher) ist sich inzwischen über folgendes einig: 1. Jesus ist nicht wirklich auferstanden. [...] 4. Jesus verstand seinen Tod nicht als Sühnetod für die Menschen. Dies wurde ihm nachträglich in den Mund gelegt. Folglich sind auch die Ereignisse des Abendmahls Legenden.“

Dabei zeigt sich eine bedenkliche Halbbildung bzw. Falschwissen: „Warum erkennt die Kirche das Thomas-Evangelium nicht an [...] Die Schrift, die von Wissenschaftlern mehrheitlich, wenn nicht einstimmig, als der wahren Lehre des geschichtlichen Jesu Christi am nächsten eingestuft wird?“

Wie wir sehen, sind hier Vorwürfe gegen „die Kirche“ nicht weit. Kritisiert wird gerne der Unterschied zwischen biblischer und kirchlicher Lehre: „Zahlreiche Kernelemente des Christentums wie etwas die Dreifaltigkeitslehre tauchen in der Bibel überhaupt nicht auf. Es spricht alles dafür, dass die Geschichte des Christentums die Geschichte einer Mythenbildung ist.“

Insgesamt erscheint nicht nur die Bibel unglaubwürdig, sondern auch der Umgang von Christen und Kirche mit der Bibel. In den Beiträgen werden nicht nur wiederholt hermeneutische Probleme bzw. das Fehlen einer überzeugenden, klaren Hermeneutik thematisiert – wie z. B. hier: „Was die Wahrheit angeht hat Gott ein echtes Problem. Denn Gottes Wort und seine Wahrheit steht ja bekanntlich in der Bibel. Sie sollte deshalb wahr, eindeutig und klar sein. Doch das ist sie nicht. Das die Welt an 7 Tagen erschaffen wurde glaubt heute keiner mehr. Doch wenn eine Information aus der Bibel falsch ist, oder zumindest nur bildlichem Charakter hat, wieso nicht alle?“

Darüber hinaus wird den Christen angekreidet, dass sie ihre eigene Heilige Schrift nicht kennen: „Meine Erfahrung aus dem Gespräch mit Christen ist, dass sie noch nicht einmal die Bibel kennen. Vor solchen Leuten kann ich keinen Respekt haben, denen ich als Nicht-Christin erst einmal ihre eigene Religion erklären muss. Zitierst du das alte Testament, kommen sie dir damit an, dass sie das ja selber nicht toll finden, dass aber das neue Testament so toll sei. Kommst du mit dem neuen Testament an ‚Ihr Frauen ordnet euch den Männern unter. So gefaellt es dem Herrn.‘, so ist es auch wieder nicht richtig. Kommst du mit der Bergpredigt an, die ja angeblich so toll sei, dann stoest du bei Christen sehr schnell an Grenzen, wenn es um die praktische Umsetzung geht.“

Diese mangelnde Vertrautheit und kritische Auseinandersetzung mit der Bibel durch Christen ist besonders problematisch angesichts dessen, dass Nichtglaubende nicht nur immer wieder mit Verweisen auf die Bibel argumentieren, sondern sich teilweise sogar intensiv mit der Bibel befassen: „Ferner habe ich angefangen, die Bibel, die ich als Hundertwasser-Ausgabe besitze zu lesen. Denn ich möchte ja auch wissen, was ich kritisiere.“

Bedingtheiten und Zumutungen

Aus diesen O-Tönen heraus ist dreierlei für die Thematik dieser euangel-Ausgabe – Bibel und Mission – festzuhalten:

1. Auch wenn die Heilige Schrift das Fundament des Glaubens ist, so besteht doch eine grundlegende Differenz zwischen der Bibel und dem Glauben. Das wird auch den Kritikern immer wieder bewusst: Wenn sie etwa feststellen, dass kirchliche Lehren

nicht eins zu eins in der Bibel stehen oder dass Gläubige manches „bildlich“ verstehen, anderes dagegen nicht. Dennoch ist die Erwartung verbreitet, mit einer heiligen Schrift auch den Glauben (nicht nur die religiöse Lehre, sondern auch die religiöse Praxis) erfassen zu können; doch ist das bei einer Islampolemik, die mit einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Koranstellen um sich wirft, genauso unsinnig wie bei einer Christentumskritik, die sich dazu einer einseitigen Auswahl von Bibelstellen bedient.

2. Hier wird bereits deutlich: Es gibt keinen direkten Zugang zum Glauben über die Heilige Schrift. Dies gilt zum einen für die bereits Gläubigen, insbesondere für die als Kinder religiös Sozialisierten: Viele kommen – zur Verwunderung von manchen Nichtglaubenden – „müheelos“ ohne eine regelmäßige Lektüre der Bibel aus, weil für sie nicht die Heilige Schrift (abgesehen von einigen „Kernstellen“) entscheidend für das praktische Glaubensleben ist, sondern religiöse Gewohnheiten und Moralvorstellungen, die zwar in Auseinandersetzung mit der Bibel entwickelt wurden, aber nicht von ihnen selbst; sie kamen ihnen somit nicht direkt aus der Bibel, sondern nur vermittelt zu. Aber auch, wer der Vermitteltheit der Bibel in Predigt und Katechese entgehen will und sich – wie einige der Schreiber in ohne-gott.de – selbst an eine systematische eigenständige Lektüre der Bibel macht, erfährt die Bibel nicht unvermittelt, sondern nur unter den Vorzeichen des eigenen Vorwissens, der eigenen Bildung, der eigenen Interessen, der eigenen Gestimmtheit zur Zeit der Bibellektüre ...
Im Lesen, in der Auseinandersetzung mit der Bibel sind also stets Hermeneutiken im Spiel – auch wenn diese meist mehr unbewusst als bewusst sind. So scheint etwa die wiederholte Kritik an Widersprüchen eine Sicht der Bibel als ein einheitliches Buch aus einem Guss vorauszusetzen (und nicht als eine Sammlung von Texten, die die Auseinandersetzung unterschiedlicher Menschen in unterschiedlichen Situationen mit dem einen, aber doch immer wieder anders erfahrenen Gott widerspiegeln); und wenn manche die Bibel stark unter dem Aspekt eines Gegensatzes zwischen Glaube und Naturwissenschaft lesen, so scheint hier eine Hermeneutik wirksam zu sein, die eigentlich überwunden ist, aber etwa durch Kreationisten weiter perpetuiert und verbreitet wird. Wenn die Bibel von vielen Nichtglaubenden mehr als Argument gegen als für den Glauben erfahren wird, liegt das also auch daran, dass sie andere Hermeneutiken als die Gläubigen haben oder aufgrund ihrer Hermeneutiken andere Bewertungskriterien an die Bibel anlegen.
3. Die Bibel mutet einiges zu – glaubenden wie nichtglaubenden Lesern gleichermaßen! Ihre Einladung, sich auf die persönliche Begegnung mit Gott in ihr einzulassen, kann man zwar ausschlagen. Worauf man aber bei einer fundierten, differenzierten, unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit ihr nicht verzichten kann, ist ein beträchtliches Maß an Zeit und Energie: Als Werk anderer Zeiten und Kulturen setzt ihr Verständnis eine gewisse Bildung voraus, die ein säkulares Schulsystem nur bedingt vermittelt. Eine solche Bildung oder das Bemühen darum ist aber – so muss man nüchtern konstatieren – bei ihren Kritikern nicht immer selbstverständlich. Leider korrespondieren weitverbreiteter Halb- und Unbildung Wissensdefizite der Gläubigen und eine mangelnde Auskunftsfähigkeit bei den oft harschen Anfragen der Kritiker.

Wie damit umgehen?

Nein, der Verfasser dieses Aufsatzes hat kein Patentrezept. Und vielleicht kann es auch gar keines geben in unserer heutigen Gesellschaft, wo Glaube eine Sache der persönlichen Entscheidung geworden ist. So kann Kirche – nicht nur das Amt, nicht nur die Hauptamtlichen, sondern alle Getauften – sich in einer pluralen Gesellschaft nur um Bedingungen bemühen, unter denen die Bibel möglichst kein Hemmnis, sondern ein Wegbegleiter zum Glauben ist. Einige Aspekte:

Das bedenkliche Halbwissen zur Bibel und auch zur wissenschaftlichen Bibelforschung lässt danach fragen, wie diese Informationen und Desinformationen verbreitet werden. Kirche hat keine Kontrolle über die säkularen Medien, jedoch durchaus Ansehen, Kompetenz und Einfluss, der auf sachliche, durch Vernunft überzeugende Weise ins Spiel gebracht werden kann und muss. Es gibt genügend andere, die gerne die Informationshoheit an sich reißen möchten!

Die O-Töne aus ohne-gott.de spiegeln auch das Nebeneinander verschiedener Hermeneutiken wider, die sich nicht unbedingt miteinander vereinbaren, aber sehr wohl gegeneinander ausspielen lassen. Dass fundamentalistische Deutungen der Bibel aus katholischer Sicht inakzeptabel sind (vgl. Päpstliche Bibelkommission 1996, 61–63), ist keineswegs allgemein bekannt; hier ist durchaus auch einmal öffentliche Abgrenzung gefragt. Mehr noch sollten aber mündige Christen nach ihren eigenen, zumeist unbewussten Hermeneutiken fragen.

Letzteres ist teilweise unabdingbar, sollen Christen nicht nur in Glaubens-, sondern speziell auch in Bibelfragen auskunftsfähig sein. Denn mangelnde Antwortbereitschaft und -kompetenz bei hermeneutisch kniffligen Fragen wie etwa nach der Geltung alttestamentlicher Ritualgesetze kann nicht nur Zugänge zum Glauben – der wesentlich durch persönliche Begegnung erschlossen wird – verschließen, sondern auch Getaufte,

denen sich häufig dieselben Fragen stellen wie Nichtglaubenden, vom Glauben abkommen lassen. Nicht nur die Bereitschaft, sondern auch die Kompetenz, vom Glauben Rechenschaft abzulegen, sind also auch im Bereich der Bibel zu fördern.

Die Bibel ist, wie bereits erwähnt, an sich kein Buch, um andere zum Glauben zu bringen, sondern ein Buch für bereits Glaubende, das viel voraussetzt. Freilich können Bibeltexte auch Nichtglaubende ins Herz treffen, sie (im positiven Sinne) herausfordern, neugierig machen oder zum Nachdenken anregen. Möglichkeiten für produktive Begegnungen mit der Schrift zu erschließen, gäbe es viele Wege, bei denen es aber auf die Auswahl und auf die Weise der Präsentation ankommt: Literatur, Film, Musik ... Einige Beispiele stellt dieser euangel-Schwerpunkteil vor.

Dabei haben auch die sperrigen, schwierigen Passagen der Bibel ihre Berechtigung. Gerade die „altertümliche“ Vorstellungswelt und Moral der Bibel stößt, wie wir gesehen haben, vielen auf. Doch heißt das nicht, dass nicht auch diese Seiten vermittelbar sind. Da sie Teil der Bibel sind, unaufgebarer Teil der Heiligen Schrift der Christen, dürfen sie nicht ausgeklammert werden. Und sie sollten es auch nicht, denn sie korrespondieren mit den sperrigen, befremdlichen Seiten des Lebens und (auch heutiger) menschlicher Kulturen. Somit kann die Auseinandersetzung mit ihnen gerade wegen der Schwierigkeiten auch einen besonderen Reiz haben, erfordert aber vielleicht auch eine besonders kompetente Begleitung.

Natürlich geschieht in all diesen Bereichen bereits viel. Es kann an dieser Stelle nur dazu ermutigt werden, hier nicht nachzulassen und sich auf die Vermittlung von Bibel- und Glaubenswissen auch auf ganz niederschwelliger Ebene und mit ganz kirchenfernen Zielgruppen einzulassen.

Letztlich sollte man nicht vergessen, dass die Kritik von Nichtglaubenden an der Bibel auch eine Chance ist, signalisiert sie doch ein Interesse an der Bibel oder zumindest eine Bereitschaft, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Ein guter Anlass, um miteinander ins Gespräch zu kommen! Doch dafür ist zuerst eines unabdingbar: die Bibel zu lesen. Das gilt für Nichtchristen und Christen gleichermaßen!

Literatur

Päpstliche Bibelkommission,
Die Interpretation der Bibel in
der Kirche (Verlautbarungen
des Apostolischen Stuhls 115),
Bonn ²1996.

Der Tisch des Wortes

Die Liturgie ist ein wichtiger Ort für die Begegnung mit der Heiligen Schrift. Eberhard Amon arbeitet dieses missionarische Potential heraus, das erst das Zweite Vatikanum wieder gut zugänglich gemacht hat, das aber immer noch viel zu wenig geschätzt und genutzt wird.

„Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Was uns heute selbstverständlich ist, war vor fünfzig Jahren aufsehenerregend. Im Diözesangesangbuch meiner Kindheit und Jugend stand der Wortteil der Eucharistiefeier unter der Rubrik „Vormesse“ und ließ damit die Vermutung zu, die Verkündigung des Wortes Gottes sei ein Vorspiel, nach dem das Eigentliche erst beginne. Der liturgische Vollzug unterstützte diesen Eindruck: Epistel und Evangelium wurden vom Priester mit leiser Stimme auf Latein vorgetragen, an Sonntagen lieferte ein „Vorbeter“ die deutsche Version. Dabei war die Auswahl mehr als schmal: Es existierte nur eine Lesereihe für Epistel und Evangelium, d. h. man hörte am entsprechenden Sonntag eines jeden Jahres dieselben Texte. Das Alte Testament kam dabei so gut wie gar nicht vor. So blieb der Eindruck: Was man nicht hörte und nicht verstand oder „aus zweiter Hand“ geboten bekam, konnte so bedeutungsvoll nicht sein.

Von Trient zum Zweiten Vatikanum

Nun also sollte die Heilige Schrift „von größtem Gewicht“ sein. Möglich geworden war eine solche Aussage durch ein neues Verständnis des Gottesdienstes der Kirche. Das Konzil von Trient (1545–1563) hatte bestimmt, dass alle Liturgien, die damals nicht älter als 200 Jahre waren, durch den römischen Ritus zu ersetzen sind. Im Jahr 1570 gab Papst Pius V. das Missale Romanum heraus, das alle für die Messe notwendigen Texte enthielt und allgemein verpflichtend wurde. Zur Überwachung dieser Anordnung wurde 1588 die Ritenkongregation gegründet, die 1969 durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung ersetzt wurde. Tatsächlich hat das System funktioniert: Die ersten Änderungen im Missale Romanum – sie betrafen die Feier der Osternacht und die Heilige Woche – wurden 1951 beziehungsweise 1955 vorgenommen.

Diese Entwicklung zur Einheitsliturgie hatte zumindest zwei Konsequenzen: Zum einen konnten die Gläubigen mit dieser Liturgie immer weniger anfangen. Sie verstanden die Sprache nicht und sahen von der ganzen heiligen Handlung – wenn überhaupt! – nur den Rücken des Priesters. Da sie also in unserem heutigen Sinne nicht „mitfeiern“ konnten, suchten sie nach anderen frommen Beschäftigungen wie Rosenkranz oder Andachten, die sie während der Zelebration des Priesters verrichteten. Daneben wurden vielfältige andere Formen gottesdienstlichen Feierns geschaffen, vor allem Prozessionen, Andachten und Wallfahrten, die den Gläubigen von Art und Kultur her zugänglich waren.

Die andere Folge der tridentinischen Reform war die Änderung des Blickwinkels vom Inhalt zur Form. Der korrekte äußere Vollzug wurde immer bestimmender. Damit eine liturgische Feier gültig ist, muss sie rite et recte vollzogen werden. Liturgie ist der Gott geschuldete Kult, der durch den Klerus zur Verehrung Gottes durchgeführt wird. Das kirchliche Rechtsbuch, der Codex Juris Canonici von 1917, widmet dem Gottesdienst lediglich einen Artikel und formuliert in can. 1256: „Wenn der Kult im Namen der Kirche von dazu legitimierten Personen und durch einen von der Kirche eingesetzten Akt [zu Ehren] Gottes, der Heiligen und Seligen ausgeübt wird, heißt er öffentlicher Akt, wenn nicht privater.“ Das sind nur wenige Worte mehr, als zur Aufbewahrung des Tabernakelschlüssels gesagt wurde!

Das Ergebnis dieser vierhundertjährigen Entwicklung fasst Joseph Ratzinger zusammen: „Kern dieser Maßnahmen war die Zentralisierung aller liturgischen Kompetenzen bei der Ritenkongregation, dem postkonziliaren Organ zur Durchführung der liturgischen Idee von Trient. Diese Maßnahme erwies sich jedoch als zweischneidig. Neue Wucherungen wurden auf diese Weise zwar in der Tat verhindert, aber das Geschick der abendländischen Liturgie war nun an eine streng zentralistisch bestimmte und rein bürokratisch arbeitende Behörde gebunden, der es gänzlich an historischem Blick gebrach und die das Problem der Liturgie rein rubrizistisch-zeremoniell, sozusagen als Ordnungsproblem der Hofetikette des Heiligen ansah. Diese Bindung bewirkte im folgenden eine völlige Archäologisierung der Liturgie, die jetzt aus dem Stadium lebendiger Geschichte in dasjenige der reinen Konservierung überführt und so zugleich zum inneren Absterben verurteilt war. Die Liturgie war zu einem ein für allemal abgeschlossenen, fest verkrusteten Gebilde geworden, das den Zusammenhang mit der konkreten Frömmigkeit um so mehr verlor, je mehr man auf die Integrität der vorgegebenen Formen achtete“ (Ratzinger 1965, 18 f.).

Zu Beginn der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums steht der programmatische Satz: In der Liturgie vollzieht sich das Werk unserer Erlösung (vgl. SC 2). Und weiter: „Um dieses



Dr. Eberhard Amon ist der Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts.

große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen“ (SC 7). Der Unterschied könnte nicht größer sein: Dort handelt der Mensch an Gott, der daraufhin seine Gnade schenkt; hier handelt Christus am Menschen, der ihm im Glauben antwortet.

Unter den Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie betont das Konzil seine Gegenwart im Wort, „da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (ebd.). Darum ist die Heilige Schrift „von größtem Gewicht für die Liturgiefeier“ (SC 24), weshalb „die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet“ (SC 35,1) und „der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet“ (SC 51) werden soll. Die „Schatzkammer der Bibel [soll] weiter aufgetan werden, so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden“ (SC 51). Das Ergebnis dieser Anordnung war die Einführung dreier Lesejahre für die Sonn- und Festtage und der beiden Jahresreihen für die Wochentage sowie die Wiederentdeckung des Antwortpsalms.

Während diese Neuerungen überall in der Welt begeistert aufgenommen und umgesetzt wurden, stießen sie im deutschen Sprachgebiet auf Skepsis. Hier wurde der Indult eingeholt, bei einem pastoralen Notfall an einem Sonn- oder Festtag auf einen Teil der Verkündigung verzichten zu dürfen. Man fragt sich, warum im Gegensatz zum Rest der katholischen Welt ausgerechnet bei uns flächendeckend und permanent ein pastoraler Notstand geherrscht haben soll. Das hat sich mancherorts schon so weit verfestigt, dass die beiden Lesungen als Alternativen verstanden werden.

Muttersprache

Damit die Lesungen aus der Heiligen Schrift von den Gläubigen verstanden und für das Leben fruchtbar werden konnten, war die Zulassung der Muttersprache in den liturgischen Feiern unabdingbar. Das Konzil drückte sich auf der einen Seite sehr zurückhaltend aus („Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben“ [SC 36 § 1]), auf der anderen im selben Artikel äußerst großzügig (es soll „gestattet sein, ihr [sc. der Muttersprache] weiten Raum zuzubilligen“). Das Pendel schlug schon in der Arbeit des Consilium zur Umsetzung der Liturgiekonstitution eindeutig zugunsten der Muttersprache aus. Das löste eine ungeheure Dynamik aus: In rascher Folge erschienen – zunächst als Studienausgaben – liturgische Bücher in deutscher Übersetzung. Neue liturgische Dienste (Lektor, Kantor, Kommunionhelfer) entstanden, denn „bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC 28).

Biblische Texte in der Messfeier

Neben den Lesungen aus der Heiligen Schrift enthält der Messordo eine Fülle von Bibeltexen und -zitaten: Das Kreuzzeichen zu Beginn verweist auf den Taufbefehl (Mt 28,19), der liturgische Gruß auf 2 Thess 3,16, die Antwort der Gemeinde auf 2 Tim 4,22. Das Kyrie findet sich in Mt 9,27, der Beginn des Gloria in der lukanischen Weihnachtsgeschichte (2,14). Der Dialog am Ende der Lesungen steht bei Jeremia (23,36: Wort des lebendigen Gottes) und 2 Kor 9,15 (Dank sei Gott). Die Begleitgebete zur Gabenbereitung nehmen Zitate auf aus Jdt 13,18 (Gepriesen bist du), Joh 6,35 (Brot des Lebens), Dan 3,52 (Gepriesen bist du in Ewigkeit), 1 Petr 2,5 (Opfer, die Gott gefallen). Eine bedeutende Stellung nimmt das Sanctus ein, das Jesaja 6,3 zitiert als Gesang der himmlischen Scharen. Es wird ergänzt durch das Hosanna beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,9). Die Wandlungsworte finden sich bei Paulus (1 Kor 11,23–25), der Friedensgruß bei Johannes (14,27). Das Vaterunser hat Jesus seinen Jüngern gelehrt (Mt 6,9–13). Das Agnus Dei verweist auf Joh 1,29, „Herr, ich bin nicht würdig“ spricht der römische Hauptmann in Kafarnaum (Mt 8,8). Mit einem Bibelzitat begann die Feier der Eucharistie, mit einem anderen endet sie: „Gehet hin in Frieden“ (Mk 5,34).

Die wenigsten Gläubigen dürften sich dieser Fülle bewusst sein. Hier liegt ein großes Potential, den biblischen Ursprung liturgischer Texte zu erschließen und zu deuten. Nicht zuletzt könnten sie Appetit machen, Gottes Wort in der Heiligen Schrift näher und besser kennenzulernen.

Vielfalt der Gottesdienstformen

Die Vielfalt der Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie ist die Grundlage für die unterschiedlichen gottesdienstlichen Feierformen. Die Eucharistie ist auch deshalb die Hochform christlichen Feierns, weil sich in ihr alle von der Liturgiekonstitution genannten Gegenwartsweisen Christi ereignen: Im priesterlichen Dienst, unter den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten, in seinem Wort und in der versammelten Gemeinde (SC 7). In den Jahren der nachkonziliaren Reform war man von der Hochform so fasziniert, dass andere Formen – wenn überhaupt – nur noch als Randerscheinungen wahrnehmbar waren. Man folgte der Logik: Weil die anderen Feierformen nur Ersatzformen für die von den Gläubigen nicht mehr verstandene Messe waren, sind sie nach Einführung der Muttersprache überflüssig. Andachten (vielleicht außer Kreuzweg- und Maiandachten) starben aus, die Tagzeitenliturgie setzte sich nicht durch (außer einer Vesper an Weihnachten, Ostern und Pfingsten).

Für das Leben der Gemeinden erweist sich diese Entwicklung als eine Verarmung. Es gibt keine Hochform ohne eine sie tragende Basis. Das Beten des Einzelnen, das Beten in Gemeinschaft, die gottesdienstlichen und liturgischen Feiern gehören zusammen und bedingen einander. Die derzeitigen pastoralen Umbrüche bieten eine Chance, die geschilderte Entwicklung zu korrigieren: Wo keine Eucharistie gefeiert werden kann, soll

nicht einfach nichts sein. Es sollte angestrebt werden, dass in jeder Pfarrkirche an jedem Tag eine gottesdienstliche Feier stattfindet. An Wochentagen bietet sich die Gelegenheit für Gruppen innerhalb der Gemeinde, ihren Gottesdienst zu gestalten und zu feiern. Dabei gilt der Grundsatz: Je weiter sich ein Gottesdienst von der gemeinsamen Sonntagsmesse entfernt, desto freier ist die Gestaltung. Die engsten Grenzen setzt die sonntägliche Gemeindemesse. Aber auch hier kann es nicht darum gehen, „römische Einheitsliturgie“ zu vollziehen. Es soll die römisch-katholische Eucharistie einer konkreten Gemeinde sein. D. h., der Priester soll neben den feststehenden Elementen (davon gibt es gar nicht so viele!) aus denen zur Auswahl diejenigen verwenden, „die unter Berücksichtigung der konkreten Situation der Gemeinde die volle und tätige Teilnahme aller ihrer Glieder am ehesten ermöglichen und dem geistlichen Wohl der Menschen am besten entsprechen“ (AEM 5). Dabei soll er „mehr das geistliche Wohl der mitfeiernden Gemeinde als seine eigenen Wünsche vor Augen haben“ (AEM 313). Bei nicht-eucharistischen Gottesdiensten ist der Rahmen offener und die Gestaltungsmöglichkeiten sind variabler. Dabei gibt es eine gestufte Feierlichkeit: Eine Sonntagsmesse unterscheidet sich von einer am Wochentag, die Ostervesper von der an einem Mittwochabend.

Vor diesem Hintergrund ist es auch möglich, Feierformen zu entwickeln, die dem veränderten Umfeld und den unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten Rechnung tragen. So entstehen neue gottesdienstliche Formen, „niederschwellige“ Angebote, „präkatechumenale“ Formen, die Menschen erreichen können, die „religiös unmusikalisch“ (geworden) sind. Ausgehend von der Frage: „Wie kann Christusgegenwart erfahren werden?“ ist hier das Potential längst nicht ausgeschöpft.

Wort-Gottes-Feiern

Das Konzil selbst hat eine Gottesdienstform auf den Weg gebracht, die es in dieser Weise bislang nicht gegeben hat: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“ (SC 35,4). Aus dieser als Vorbereitung und Vertiefung der Eucharistiefiern in geprägten Zeiten gedachten Feier hat sich die Wort-Gottes-Feier (celebratio Dei verbi) entwickelt. Sie ist eine eigenständige Feierform, kein Vorspann für oder Anhängsel an etwas Anderes. In ihr steht die Verkündigung und Deutung des Wortes Gottes eindeutig im Mittelpunkt. Unter dem Aspekt einer missionarischen Pastoral kommt ihr eine besondere Bedeutung zu, zumal sie im ökumenischen Kontext problemlos anschlussfähig ist. Dass die pastorale Situation dazu zwingt, die sonntägliche Eucharistie durch eine Wort-Gottes-Feier zu „ersetzen“, ist theologisch keinesfalls unproblematisch. Mangels struktureller und institutioneller Alternativen bietet sie den Gläubigen indes die Möglichkeit, gemeinsam Gottes Wort zu hören und im Glauben zu antworten.

Tagzeitenliturgie

Es war der Wunsch des Zweiten Vatikanums, dass das Stundengebet zum Gebet des gesamten Gottesvolkes wird (vgl. SC 84; 87). Wie keine andere Gottesdienstform bestehen die Horen der Tagzeitenliturgie in der Hauptsache aus Texten der Heiligen Schrift. Man könnte die Tagzeitenliturgie mit Fug und Recht als gebetet oder (besser!) gesungene Bibel bezeichnen. Von daher ist es umso bedauerlicher, dass sich diese Gottesdienstform in der großen Mehrzahl unserer Gemeinden nicht durchgesetzt hat. Vielleicht erzwingt der Priestermangel ein Umdenken: Wo eine Eucharistie nicht mehr gefeiert werden kann, soll sich die Gemeinde zu einer anderen liturgischen Feier versammeln. Hier bietet sich die Tagzeitenliturgie an: Sie braucht keine ordinierte Leitung und kann auch mit wenigen Gläubigen gefeiert werden. Das neue Gotteslob bietet eine Vielfalt an Gestaltungsmöglichkeiten. So finden sich nicht nur Modelle für die großen Horen Laudes und Vesper, sondern auch alternative, leichter zu bewältigende Formen wie Morgen- und Abendlob, Statio und Nachtgebet.

Homilie

Zur Verkündigung des Wortes Gottes gehört seine Auslegung in Homilie und Predigt. Ich habe noch erlebt, dass die Predigt zwischen zwei Messen gehalten wurde. Fand sie innerhalb der Messe statt, wurden die Kerzen gelöscht und der Priester legte die Kasel ab: Die Predigt war kein Teil der Liturgie! Auch in diesem Punkt eröffnete das Zweite Vatikanum eine neue Sichtweise: „Die Homilie [...] wird als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen. Ganz besonders in den Messen, die an Sonntagen und gebotenen Feiertagen mit dem Volk gefeiert werden, darf man sie nicht ausfallen lassen“ (SC 52).

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* widmet Papst Franziskus der Homilie ein eigenes Kapitel. Für ihn kann die Homilie „eine intensive und glückliche Erfahrung des Heiligen Geistes sein, eine stärkende Begegnung mit dem Wort Gottes, eine ständige Quelle der Erneuerung und des Wachstums“ (145). Sie ist „nicht nur ein Augenblick der Erbauung und Katechese, sondern das Gespräch Gottes mit seinem Volk“ (137). Sie nimmt den Dialog auf, „der zwischen dem Herrn und seinem Volk bereits eröffnet wurde“ und einen „geradezu sakramentalen Charakter“ (142) hat. Der Prediger muss daher sein Ohr beim Volk haben, auf seine Zeichen und Symbole achten und auf seine Fragen antworten (154). Er muss eine Sprache sprechen, die die Adressaten verstehen (158), und soll nicht „beim Gejammer, bei der Kritik oder bei Gewissensbissen stehen bleiben“: Eine „positive Verkündigung [gibt] immer Hoffnung, orientiert auf die Zukunft hin und lässt uns nicht eingeschlossen im Negativen zurück“ (159).

Die missionarische Dimension der Wortverkündigung

„Alle kirchlichen Aktivitäten haben eine missionarische Dimension“, schreiben die deutschen Bischöfe in „Missionarisch Kirche sein“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2003, 9). Das gilt in besonderer Weise für die Verkündigung des Wortes Gottes. Im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9.14–20) deutet Jesus selbst dieses Tun, das das Wort Gottes aussät wie Körner. Sie fallen auf unterschiedlichen Boden und bringen unterschiedliche Frucht: Sie können kurz aufblühen und zertreten werden; sie können durch anderes überlagert werden und verkümmern; sie können auf gutem Boden reifen und reichlich Frucht bringen.

Dem Wort Gottes den Boden bereiten, es im Wachsen und Reifen begleiten und fördern und sich an den Früchten freuen, das sind auch Dimensionen des gottesdienstlichen Feierns der Kirche.

Das neue Gebet- und Gesangbuch Gotteslob

Ein kurzer Blick in das neue Gotteslob mag unsere Gedanken zusammenfassen. Die Ausgabe von 1975 begann mit dem Kapitel „Persönliche Gebete“ und bot Grundgebete und Gebete zu verschiedenen Themen und in verschiedenen Situationen. Die neue Ausgabe von 2013 eröffnet mit dem Abschnitt „Gottes Wort hören – Umgang mit der Heiligen Schrift“ und schließt den Abschnitt „Im Gebet antworten“ an. Gott ergreift die Initiative, die Menschen antworten!

„Gott spricht zu den Menschen. Über die Zeiten hinweg haben sie auf sein Wort gehört und sich von ihm leiten lassen. Die Heilige Schrift gibt in einzigartiger Weise Zeugnis vom Sprechen Gottes und von der Antwort der Menschen. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden empfängt ihr Leben vom Tisch des Wortes und des Brotes. Wie sie auf das Wort Gottes hört und es auslegt, ist beeinflusst durch die jeweilige Zeit und Kultur. Deshalb muss die Botschaft der Schrift den Menschen immer wieder neu erschlossen werden“ (GL 1,1).

Ausblick

„So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi“ (Röm 10,17). Damit Glaube entstehen und wachsen kann, muss die Botschaft verkündet werden. Der Ort für das gemeinsame Hören ist die Feier der Liturgie, die Feier des Glaubens. So verschieden ihre Formen, Elemente und Symbole sein mögen, die Verkündigung des Wortes Gottes ist unverzichtbarer Bestandteil. Damit es seine missionarische Kraft entfalten kann, muss es in einer Sprache und in Formen verkündet werden, die die Menschen in ihrer je eigenen Lebenssituation treffen. Die klassische liturgische Trias von Lesung, Gesang und Gebet eröffnet entsprechende Gestaltungsmöglichkeiten, alte und neue.

Wir erleben derzeit einen Paradigmenwechsel. Die bisherige Praxis, wonach jedes Dorf, jeder Stadtbezirk eine Pfarrei mit einem eigenen Pfarrer bildete, lässt sich nicht mehr aufrechterhalten. Es entstehen Seelsorgeeinheiten, Pfarrverbände, Großpfarreien. Die sonntägliche Feier der Eucharistie ist nicht mehr in jeder Pfarrkirche möglich. Da ist es umso wichtiger, dass sich Menschen versammeln, um zu beten, das Wort Gottes zu hören und es in ihr Leben hineinzunehmen. Aus diesen gottesdienstlichen Versammlungen kann wieder Gemeinde entstehen. Man fühlt sich an ein Schlagwort aus der Liturgischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erinnert: Seelsorge vom Altar aus.

Literatur

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (4. Dezember 1963).

Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn 112009, 7–89.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.

Ratzinger, Joseph, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln 1965.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart 2013.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.

Kulturelle Begegnungsorte mit der Bibel. Biblische Stoffe und grundsätzliche Menschheitserfahrungen

Hinführung

Paul VI. bezeichnete 1975 den Bruch zwischen Evangelium und Kultur in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* als „das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist“ (EN 20). Diesen Bruch zu überwinden ist Aufgabe der Kirche, zumal einer, die sich auf ihr missionarisches Wesen besinnt. Bei diesem Unternehmen kommt eine erstaunliche Inkulturations- und Translationsfähigkeit des Evangeliums zu Vorschein: „Der christliche Glaube ist wie kaum eine andere Religion in der Lage, die Frohe Botschaft Jesu Christi durch den alle endlichen Grenzen immer wieder durchbrechenden Geist Gottes allen Epochen, Kulturen und Sprachen zugänglich zu machen“ (Lehmann 2005, 5). Die Kirche hätte nicht 2000 Jahre überleben können, „wenn sie nicht ... eine ... lebendige Strategie von Beharrlichkeit und Wandel befolgt hätte“ (ebd., 28).

Mit dem II. Vatikanischen Konzil bedachte die Kirche ihr Verhältnis zur Welt neu und beschrieb es als Dienst, nicht als Herrschaft. Die Kirche geht ihren Weg „mit der ganzen Menschheit gemeinsam“ und erfährt „das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ (GS 3; 40). Dies ist insofern bemerkenswert, da es in den neuzeitlichen Auseinandersetzungen vor dem II. Vatikanischen Konzil grundsätzlich um einen Konflikt zwischen der Bewahrung der Identität und der Dialogfähigkeit mit der Welt ging. Die Kirche hatte sich dabei durch Verteidigungsstellung und Rückzug einigermaßen unversehrt bewahrt. Der Preis aber war das Einbüßen der lebendigen Begegnung mit der jeweiligen zeitgenössischen Kultur und den gesellschaftlichen Fragen. „Der neuzeitliche Katholizismus war eine feste Burg geworden, die im Inneren der Kirche den wahren Glauben und eine organisatorische Schlagkraft bewahrte, dennoch aber von den großen kontroversen Lebensproblemen der Moderne sich eher abgeschnitten empfinden musste“ (Lehmann 1993, 329). So haben sich in dieser Zeit viele Konflikte angestaut: „Verhältnis zur Demokratie, Gewährung von Religionsfreiheit, Antwort auf soziale Fragen, neue philosophische Probleme, Rolle des mündigen Laien, Naturwissenschaften und Theologie, Einschätzung der Technik und Verhältnis zur modernen Zivilisation“ (ebd.). Es herrschte eine Atmosphäre der Unwissenheit, der Gleichgültigkeit und des Misstrauen. Die im Laufe der Geschichte zunehmende Verselbstständigung und Autonomisierung der Kultur „war in ihrer Anfangsphase [daher] von Berührungsangst, Abgrenzung und dem Bemühen um eine ‚genuin kirchliche‘ Kultur geprägt“ (Maier 1996, 1489). Das Anerkennen der Pluriformität und Eigengesetzlichkeiten der modernen Kultur findet sich erst im Konzil. Vor allem die Pastoralverfassung *Gaudium et spes* hat die dualistische Frontstellung von Kirche und Welt grundsätzlich überwunden. Diese Weltzuwendung erschien für viele als Marsch aus dem Ghetto.

Es lohnt sich nun, der Frage nach der Begegnung von Evangelium und Kultur, der Wege außerhalb des früher selbstgewählten Ghettos, an der Frage nach dem Verhältnis von biblischen Stoffen und grundsätzlichen Menschheitserfahrungen nachzugehen, besonders weil die Bibel das vielleicht bedeutendste Stück Weltliteratur darstellt. Dafür haben wir zwei Autoren gebeten, biblische Brückenschläge in die Literatur und in den Film zu beschreiben und so bereits gewagte neue Wege aufzuzeigen, auf denen das „Drama unserer Zeitepoche“ durch Begegnungen zwischen Schrift und Kultur angegangen werden kann. Im Einzelnen beschreibt Norbert Feinendegen unter der Frage „Durch Aslan zu Christus?“ die Narnia-Geschichten von C. S. Lewis als Ort der Begegnung mit biblischen Themen. Da Spielfilme die Literatur als massenhaftes Erzählmedium abgelöst zu haben scheinen, geht Martin Ostermann die Frage aus cineastischer Perspektive an.



Dr. Markus-Liborius Hermann ist
Referent der Katholischen
Arbeitsstelle für missionarische
Pastoral.

Literatur

Lehmann, Karl, *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 26), Bonn 2006.

Lehmann, Karl, *Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Die nachkonziliare Aufnahme der Pastoralverfassung über die Kirche in der Welt von heute*, in: ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen*, Freiburg u. a. 1993, 328–342.

Maier, Hans, *Kirche und Kultur I–III*, in: *3LThK 5* (1996) 1487–1489.

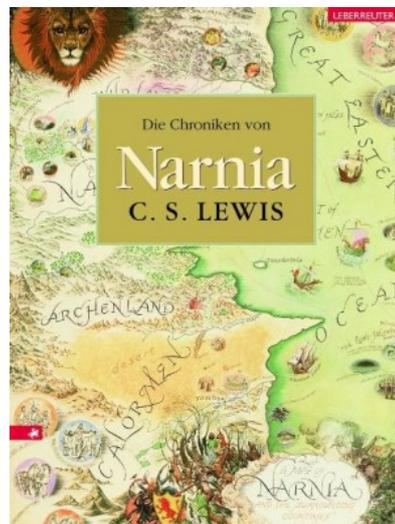
Durch Aslan zu Christus?

C. S. Lewis' Narnia-Geschichten als Ort der Begegnung mit biblischen Themen

Als Weihnachten 2005 der Fantasy-Film „Der König von Narnia“ in die Kinos kam, entstand eine heftige Diskussion: Ist dieser Film nicht, ebenso wie das ihm zugrunde liegende Kinderbuch des Oxforde Literaturwissenschaftlers C. S. Lewis, reinste christliche Propaganda? Dass diese Debatte aufkam, lag nicht zuletzt an der Marketing-Strategie des Disney-Konzerns, die vor allem auf christlich konservative US-Bürger zugeschnitten war. Moderate Stimmen wiesen zwar darauf hin, dass die christlichen Untertöne im Film gegenüber der Buchvorlage abgeschwächt worden seien, Kritiker sprachen hingegen verächtlich von einer „Passion of Christ“ für Kinder. Weltweit wurde der Film ein großer Erfolg (u. a. drei Oscars und Platz 3 auf der Liste der erfolgreichsten Filme 2006), in Deutschland fand er jedoch nur vergleichsweise wenige Zuschauer, wohl auch wegen der negativen Kritik in der deutschen Presse. Ist es überhaupt legitim, die Medien Buch und Film gezielt zu nutzen, um religiöse Überzeugungen publikumswirksam in die Öffentlichkeit zu bringen? In Deutschland ging die Diskussion über diese Frage in die nächste Runde, als 2007 das religionskritische Kinderbuch „Wo geht es bitte zu Gott? fragte das kleine Ferkel“ (von Michael Schmidt-Salomon und Helge Nyncke) erschien, und sie ist bis heute nicht abgeschlossen: Ohne Zweifel kann man diese Medien nutzen, um für die eigenen Glaubensüberzeugungen zu werben – und offenbar darf man es auch, wie die Gerichtsurteile im Fall des „Kleinen Ferkels“ deutlich machen. Ist es aber auch richtig, dies zu tun? Gibt es Kriterien, anhand derer sich eine legitime Nutzung solcher Medien für missionarische Zwecke von unangemessener Propaganda unterscheiden lässt? Ein Blick auf die christlichen Bezüge in den Narnia-Geschichten von C. S. Lewis kann helfen, in dieser Frage etwas mehr Klarheit zu gewinnen; sie sollen daher im Folgenden vorgestellt und analysiert werden.



Dr. Norbert Feinendegen
promovierte in Systematischer
Theologie mit einer Studie zu C. S.
Lewis. Er ist Autor und freier
Mitarbeiter des Katholischen
Bildungswerks der Erzdiözese Köln.



Biblische Bezüge in den Narnia-Geschichten

Ohne Zweifel sind die „Chroniken von Narnia“ (erschieden 1950–1956) mit zahlreichen biblisch-christlichen Themen durchsetzt. Dies zeigt bereits die grobe Handlungsstruktur der sieben Bände: Die Geschichte Narnias beginnt mit der Schöpfung durch den Gesang des Großen Löwen Aslan (der Christus-Figur Narnias, vgl. Offb 5,5); Aslan erscheint dabei auch leibhaftig in seiner Schöpfung (vgl. Joh 1,1–14) und stirbt dort stellvertretend für einen zum Verräter gewordenen Jungen; mit seiner Auferstehung besiegt er den Tod und bringt Narnia die Erlösung von dem Bösen (personifiziert in der Weißen Hexe); das Weltenende bedeutet für die Lebenden wie für die Toten eine (erneute) Begegnung mit Aslan, an dessen Urteil sich ihr Schicksal entscheidet (vgl. Mt 25,31–46). Darüber hinaus finden sich in Narnia etliche weitere Bezüge zu biblischen Themen (insgesamt sicher an die hundert). Zum Beispiel befindet sich im Westen Narnias ein Garten mit einem Baum in der Mitte, von dessen Äpfeln zu essen verboten ist (vgl. Lewis 2005, 62 f., und Gen 1,16f); nach der Schlacht gegen die Weiße Hexe lässt Aslan seine gesamte Gefolgschaft sich im Gras niedersetzen und speist sie auf wunderbare Weise (vgl. ebd. 131 und Mk 6,38–44); dem zu einem Drachen verzauberten Jungen Eustachius gelingt es erst dann, sein Drachen-Dasein zu überwinden, als er bereit ist, in einer Art Taufzeremonie sein Drachen-Selbst (in Form der Drachenhaut) abstreifen und

sich durch Aslan neu einkleiden zu lassen (vgl. ebd. 326 f. und Gal 3,27). Und in „Die Reise auf der Morgenröte“ treffen die Reisenden am Rand der Welt auf ein Lamm, das sie mit auf einem Kohlenfeuer zubereiteten Fischen empfängt (vgl. ebd. 369 f. und Joh 21,9). Dieses Lamm, das sich Lucy und Edmund als Aslan zu erkennen gibt, erklärt ihnen, es sei Zeit, in ihre eigene Welt zurückzukehren und diesen dort bei seinem irdischen Namen kennenzulernen.

Weitere literarische Bezüge in den Narnia-Geschichten

Ebenso finden sich in Lewis' Geschichten aber auch unzählige Bezüge zu anderen Texten der Literaturgeschichte. So fungiert zum Beispiel schon in Edith Nesbits „The Aunt and Amabel“ (1908) ein Kleiderschrank in einem unbenutzten Zimmer als Tür zu einer magischen Welt; dort begegnet einem auch bereits das Spiel mit den Wörtern „wardrobe“ (Kleiderschrank) und „spare room“ (Gästezimmer), auf das Lewis in „Der König von Narnia“ anspielt (vgl. ebd. 78 f.). Zu dem Namen Puddleglum (dt. Trauerpfützler) ließ sich Lewis durch den Ausdruck „Stygian puddle glum“ des englischen Dichters John Studley (ca. 1545–1590) inspirieren. Diese Anspielung gewinnt dadurch noch an Bedeutung, dass „Stygian“ sich auf den Fluss Styx bezieht, der in der griechischen Mythologie die Grenze zur Unterwelt markiert – eben jener Ort, an den sich Puddleglum in „Der silberne Sessel“ begibt. Dabei kann dieses Buch auch insgesamt als Lewis' Version von Platons Höhlengleichnis gelesen werden. In „Das Wunder von Narnia“ vertreten Onkel Andrew und die Hexe Jadis exakt dieselbe Ansicht wie Raskolnikow in Dostojewskis „Schuld und Sühne“ (1866), wenn sie behaupten, sie stünden als herausragende Persönlichkeiten über den Regeln der gewöhnlichen Moral; deshalb sei ihnen auch alles erlaubt, was ihren Zwecken diene – selbst Mord (vgl. ebd. 15–17; 30). Die Liste solcher Anspielungen auf Texte von der Antike bis zur Gegenwart ließe sich nahezu beliebig verlängern, dazu kommen noch die aus der Fabelwelt bekannten sprechenden Tiere und eine ganze Schar mythologischer Figuren wie Faune, Zwerge, Hexen, Riesen, Zentauren, Nymphen, Dryaden, Bacchus – und der Weihnachtsmann.

Christliche Propaganda oder heidnischer Mythenzoo?

Bereits den ersten Lesern fielen die biblisch-christlichen Bezüge in den Narnia-Geschichten auf, und schon früh entstand auch der Vorwurf, Lewis habe mit ihnen Propaganda für das Christentum betreiben wollen (bzw. sie seien bloße Allegorien auf das christliche Erlösungsgeschehen). Einige christliche Leser hingegen finden die Bezüge zur Mythologie (der Spiegel spricht in seiner Filmrezension zu „Der König von Narnia“ sogar von einem „heidnischen Mythenzoo“) so irritierend, dass sie diesen Geschichten bis heute mit großen Vorbehalten begegnen. Und sie bemängeln das Ausbleiben eben dessen, was die Chroniken von Narnia nach ihrer Ansicht zu einem wahrhaft christlichen Werk machen würde: Unter all den biblischen Anspielungen findet sich keine einzige, die eine Eins-zu-eins-Übersetzung in einen biblischen Kontext erlauben würde. Lewis' Bücher, so befindet Peter Hasenberg, der Filmbeauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, seien daher auch keineswegs das Neue Testament als Märchen: Um als in Fantasy gekleidetes „Lehrwerk“ über den christlichen Glauben gelten zu können, seien sie viel zu heidnisch (vgl. Hasenberg 2006, 96). Dieselbe Vielfalt an literarischen Bezügen findet sich übrigens auch in Lewis' phantastischer „Perelandra“-Trilogie für Erwachsene (erschienen 1938–1945). Bei der Charakterisierung der Planeten Mars und Venus orientiert Lewis sich hier zum Beispiel an den Vorstellungen der antiken Kosmologie: Der Mars wird als männlicher Planet präsentiert, die Venus als weiblich. Das Thema des zweiten Bandes ist jedoch der biblische Sündenfall – der freilich auf Perelandra (= Venus) abgewendet werden kann. Der Planet erscheint dem irdischen Besucher Ransom aber zeitweise wie der Garten der Hesperiden, ja er fragt sich sogar ausdrücklich, ob nicht all das, was auf der Erde als bloße Mythen erscheint (dem Original der Zyklopen war er auf dem Mars begegnet), in anderen Welten als Realität existiert (vgl. Lewis 2000, 255). Direkte literarische Anspielungen finden sich in „Perelandra“ zum Beispiel auf Virgil, Dante und Milton, aber auch auf die Bibel. So formuliert die „Green Lady“ (die Eva-Figur Perelandras) einen Lobpreis auf ihren Schöpfer Maleldil (= Gott), der starke Anklänge an das Magnificat hat: „Doch mein Geist preist Maleldil, der aus den Himmelstiefen in diese Niedrigkeit herabsteigt und machen wird, daß alle Zeiten, die uns entgegenrollen, mich segnen werden“ (ebd. 281). Auch hier scheitern viele Deutungsversuche der Geschichten daran, dass sie mit jeweils einem Teil dieser Anspielungen nichts anfangen können: Die biblisch-christlichen Bezüge sind zweifellos vorhanden, die Bezüge zur Mythologie (bzw. zur abendländischen Literaturgeschichte insgesamt) aber auch.

Die Narnia-Geschichten als fairy tales

Gibt es vielleicht noch eine andere Deutungsmöglichkeit für Lewis' Geschichten, jenseits der vermeintlichen Alternativen „heidnischer Mythenzoo“ und „christliche Propaganda“? Als Ansatzpunkt für die Suche nach einer solchen Deutungsmöglichkeit können Lewis' eigene Äußerungen zur Entstehung der „Chroniken von Narnia“ dienen. Diese Äußerungen entstanden in Reaktion auf die Vermutung einiger Leser, am Anfang seiner Geschichten habe die Frage gestanden, wie es möglich sei, christliche Themen für Kinder aufzubereiten. Dafür habe er dann die fairy tale (= phantastische Geschichte bzw. Märchen für Kinder) als Form gewählt, er habe begonnen, Informationen über die Psychologie von Kindern zu sammeln, eine Altersgruppe festgelegt, eine Liste von Themen erstellt, die er allegorisch behandeln wolle usw. (vgl. Lewis 1982, 46). Lewis erklärt, auf diese Weise zu schreiben sei ihm völlig unmöglich, nahezu das Gegenteil sei tatsächlich der Fall gewesen: Am Anfang sämtlicher Geschichten standen Bilder in seinem Kopf, etwa ein Faun, der einen Regenschirm trägt, eine Königin auf einem Schlitten oder ein großartiger Löwe, und diese Bilder hätten sich dann von

selbst zu einer Folge von Ereignissen – zu einer Geschichte – verdichtet. Zu Beginn habe die Welt von Narnia daher auch gar nichts spezifisch Christliches an sich gehabt, dies sei erst später und ohne sein ausdrückliches Zutun von selbst hineingekommen. Die fairy tale erschien Lewis dabei als die passende literarische Form für seine Geschichten, weil er sie nicht nur in ihrer Schlichtheit und Kürze, sondern auch in ihrem Widerstand gegen logische (und psychologische) Analysen besonders schätzte (vgl. ebd.).

Ihren Widerstand gegen die (in der Allegorie gerade angezielte) Möglichkeit einer Eins-zu-eins-Übersetzung der Bilder und Szenen in abstrakte philosophische oder theologische Begriffe teilt die fairy tale dabei nach Lewis' Ansicht mit den antiken Mythen (und vielen zeitgenössischen phantastischen Geschichten). Am Beispiel des Mythos von Ödipus, der bei seinem Versuch, der Prophezeiung des Orakels zu entfliehen, gerade diese erfüllt (Ödipus tötet seinen Vater und heiratet seine Mutter), erklärt er: Wer eine solche Geschichte liest, erfährt etwas, das, obwohl verwirrend für den Verstand, dennoch als zutiefst wahr empfunden wird: Vorherbestimmung und Freiheit gehen, auch wenn sie einander theoretisch widersprechen, miteinander Hand in Hand – ja, der Vollzug des freien Willens trägt sogar entscheidend dazu bei, dass ein Mensch dem ihm vorherbestimmten Pfad folgt. Geschichten mit dem Charakter der fairy tale mögen daher zwar auf der Oberfläche nicht wie das „wirkliche Leben“ sein, aber sie präsentieren nach Lewis' Überzeugung ihren Lesern ein Bild dessen, worum es im menschlichen Leben eigentlich geht. Ihr Realismus liegt also nicht auf der Außenseite, sondern im Inneren des Menschen: Es sind die Gesetzmäßigkeiten der geistigen Welt, die in ihnen zum Ausdruck kommen (vgl. Lewis 1982, 12–15). Dass Geschichten wie fairy tales, Märchen, Sagen oder Mythen zu seiner Zeit fast nur noch von Kindern gelesen wurden, hielt Lewis dabei für eine historische Ausnahme: Früher seien solche Geschichten auch von Erwachsenen gelesen worden, weil sie sich auf jenen gemeinsamen universell menschlichen Boden beziehen, den Erwachsene mit den Kindern teilen (vgl. ebd. 50 f.). Um eben diese gemeinsame Dimension allen Menschseins geht es Lewis mit seinen Narnia-Geschichten, ihre Themen sind daher die großen Menschheitsfragen von Sinn und Sinnlosigkeit, Hoffnung und Enttäuschung, Gut und Böse, Freiheit und Destination, Schuld und Vergebung, Zeit und Ewigkeit, Schmerz und Leid, Tod und Auferstehung (all diese Themen kommen in den sieben vergleichsweise kurzen Bänden zur Sprache).

Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht: Die Frage nach Gut und Böse bzw. nach dem richtigen Tun ist ohne Zweifel eines der zentralen Themen der fairy tale (man denke z. B. an die Märchen der Gebrüder Grimm). Dies lassen auch bereits die ersten Seiten von „Der König von Narnia“ erkennen (erschieden als der erste Band der Serie). Lucy, das jüngste der vier Pevensie-Kinder, wird als ein wahrhaftiges, kluges, tugendhaftes Mädchen eingeführt: Sie ist anderen gegenüber stets aufrichtig, und sie ist auch klug genug, um darauf zu achten, dass sich die Tür des Kleiderschranks nicht ganz hinter ihr schließt, als sie in ihn hineinschlüpft. Ihr Bruder Edmund hingegen ist ein schwacher, aufmüpfiger, selbstbezogener Charakter: Er tut sich schwer, die Autorität seiner beiden älteren Geschwister anzuerkennen, und er lässt sich auch mehrfach zu Gemeinheiten gegenüber Lucy hinreißen. (Die Tür des Kleiderschranks schließt er hinter sich, ohne auch nur eine Sekunde darüber nachzudenken, was dies für Konsequenzen haben könnte.) Was dies für Folgen hat, zeigt sich bereits in den ersten Begegnungen, die beide Kinder beim Betreten der neuen Welt haben: Lucy trifft auf den Faun Tumnus und kann ihn, der gerade dabei ist, sie zu verraten und an die böse Hexe auszuliefern, durch ihre Aufrichtigkeit und Güte dazu bringen, von seinem falschen Tun abzulassen. Edmund hingegen lässt sich durch seine geradezu suchtartige Gier nach türkischem Honig und das falsche Versprechen der Hexe, er werde seinen Geschwistern vorgezogen (und zum alleinigen König Narnias gemacht), dazu hinreißen, seine Geschwister zu verraten und an die Hexe auszuliefern. Es ist offensichtlich, dass Lewis diese Parallelität in der Entscheidung für Gut und Böse ganz bewusst an den Anfang seiner Geschichte gestellt hat. Wer jetzt noch Zweifel hat am Charakter dieses Buches und der in ihm vorkommenden Figuren, dem hilft wohl nur noch der Hinweis auf seine ersten Worte: „Es waren einmal vier Kinder ...“

Christus und Mythos: keine Gegensätze

Dass Lewis bei der Darstellung seiner Figuren und Themen nicht nur aus der biblisch-christlichen Tradition schöpfte, geschah dabei ganz bewusst: Lewis wusste, so bemerkt der Spiegel in seiner Rezension zu „Der König von Narnia“, „dass die zentralen Texte der europäischen Kultur die Bibel und die griechischen Sagen sind“ (Haas 2005). Dies trifft im Kern zu, wäre aber noch zu erweitern: Die Narnia-Geschichten sind eine bunte Mischung aus Bibel, heidnischer Legende, Märchen, mittelalterlichem Epos, Mythos und Parabel – das einzige, was hier vielleicht noch fehlt, ist ein Hobbit (so meint zumindest die britische BBC News). Die gesamte Literaturgeschichte des Abendlandes bot Lewis Material für seine Themen, und wo immer ihm eine Anspielung oder ein Bezug passend erschien (d. h. geeignet schien, bei der Ausgestaltung einer Szene zu helfen), baute er diese(n) mit ein. Dabei achtete er allerdings darauf, dass die Geschichten auch ohne eine Wahrnehmung dieser Bezüge oder Anspielungen verständlich blieben: Andernfalls hätte er riskiert, von vielen seiner (ja oft sehr jungen) Leserinnen und Leser nicht verstanden zu werden. Die Narnia-Geschichten funktionieren daher auch als Geschichten – unabhängig davon, ob man die biblischen, mythologischen oder literaturgeschichtlichen Anspielungen und Bezüge in ihnen entdeckt oder nicht. Wer in Narnia keine biblischen Bezüge entdeckt (oder sich nicht für diese interessiert), der hat daher nach Lewis' Ansicht auch nichts falsch gemacht: Er liest diese Geschichten nur auf einer anderen Ebene. Tatsächlich nehmen viele Leser die christlichen Bezüge auch erst

nachträglich wahr – wenn man sie darauf aufmerksam macht: Bei der Lektüre selbst fallen sie (auch theologisch gebildeten Lesern) oft gar nicht auf. Es gibt aber noch einen tieferen Grund, weshalb Lewis bei der Ausgestaltung seiner fairy tales nicht nur auf christliche Quellen zurückgriff: Lewis sah keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen heidnischer Mythologie und dem christlichen Erlösungsgeschehen. Ihm selbst war es nicht zuletzt deshalb möglich geworden, als Erwachsener zum christlichen Glauben zurückzukehren, weil er erkannte, dass ein Motiv, das in vielen Mythen vorkommt (Balder, Adonis, Osiris), in Christus historisch verbürgte Realität geworden ist: ein Gott, der stirbt und wieder aufersteht, um der Welt neues Leben zu bringen. Diese Mythen hatten nach Lewis' Ansicht also recht, wenn sie die Erlösung einer in Leid, Schuld und Tod verstrickten Welt mit einem stellvertretenden Sterben Gottes selbst in Verbindung brachten. Was ihre Autoren freilich nicht ahnten, ist, dass das, was sie als ein mythisches, d. h. sich im jährlichen Wechsel der Jahreszeiten weltweit wiederholendes Geschehen darstellten, unter Pontius Pilatus einmal ein Ereignis der realen Weltgeschichte werden würde: Der alte Mythos vom sterbenden Gott wurde ein historisches Faktum, so formuliert Lewis diese Erkenntnis in einem seiner Essays. In Übereinstimmung hiermit präsentiert Lewis den Opfertod Aslans in Narnia ebenfalls als ein reales geschichtliches Ereignis, Aslan stirbt jedoch nicht am Kreuz, sondern auf einem steinernen Tisch, der ganz nach dem Vorbild antiker Opferaltäre gestaltet ist. Das Zerschlagen dieses Tisches nach dem Vollzug des Opfers (in Narnia ein Vorrecht der Weißen Hexe) macht allerdings deutlich, dass mit dem stellvertretenden Sterben Aslans der Opferkult ein für alle Mal zu Ende ist: Die tötende Macht, die das Gesetz über jene hat, die es übertreten (so steht es auf dem Stein des Tisches selbst geschrieben; vgl. Lewis 2005, 118, und 2 Kor 3,7), ist überwunden, erneute Opfer sind nicht mehr nötig.

Wie hätte Christus in Narnia gehandelt?

Dies ist natürlich eine christliche Sichtweise, und Lewis ist sich dessen auch bewusst. Er bestreitet aber, dass er es von Anfang an auf eine christliche Moral angelegt habe. Mit einer solchen Absicht an das Schreiben von Geschichten für Kinder heranzugehen bringt nach seiner Überzeugung keine guten Geschichten hervor: Wesentlich besser sei es, wenn der Autor die sich zu Handlungsmustern verdichtenden Bilder in seinem Kopf ihre eigene Moral erzählen lasse. Diese Moral sei dann nämlich kein bloßes Kopfprodukt, sondern sie speise sich aus den spirituellen Wurzeln, die sich ein Autor während seines gesamten Lebens zu eigen gemacht hat (vgl. Lewis 1982, 41). Lewis meint, gerade Kinder seien sehr sensibel für diesen Unterschied: Sie würden schnell merken, ob sich eine Moral organisch aus der Handlung einer Geschichte ergibt oder ob sie dieser von außen aufgezwungen wurde. In seinen eigenen Geschichten habe die christliche Moral daher auch nicht am Anfang gestanden, sondern es sei Aslan selbst gewesen, der sich im Prozess des Schreibens immer mehr als die Erlöserfigur Narnias zu verhalten begann. Diese zunehmende Nähe Aslans zu Christus sei ihm dann allerdings selbst bewusst geworden, und dies habe ihn auf die Frage gebracht: Angenommen, es gibt eine Welt wie Narnia, auch sie ist eine gute Schöpfung Gottes und in Narnia bricht ebenfalls das Böse ein, wie würde Gott dann hier handeln – in und durch Aslan? Lewis beschreibt dies als ein Spiel mit dem menschlichen Vorstellungsvermögen, nicht aber als eine rein verstandesmäßige Suche nach Parallelen zwischen Aslan und Christus. Eine Ein-zu-eins-Korrespondenz zwischen diesen beiden ist also gar nicht angezielt, daher fehlen in Narnia auch ganze Bereiche der Theologie (so gibt es dort z. B. weder die Institution Kirche noch Gottesdienste oder gar Sakramente). In seinem Versuch einer Klärung der eigenen Absichten beim Schreiben unterscheidet Lewis sein Vorgehen als Autor, der sich um das Schreiben guter, in sich stimmiger Geschichten bemüht, von der Person C. S. Lewis, die mit den von ihr als Autor verfassten Geschichten bestimmte Absichten verbindet. Als diese Person, so erklärt er, nahm er natürlich auch die Möglichkeit wahr, mit diesen Geschichten seine Leserinnen und Leser an die Botschaft des Evangeliums heranzuführen. Das heißt, er sah, dass er mit diesen Geschichten eine Schwierigkeit umgehen könnte, die viele seiner Zeitgenossen davon abhielt, den befreienden Charakter der biblischen Botschaft wahrzunehmen. Allzu oft stand dem ein stark moralisierender Umgang mit dieser Botschaft entgegen: Als Kind, so berichtet Lewis, hatte ihm die ständig wiederholte Forderung, Gott dankbar sein zu müssen für seine Rettung durch und in Jesus Christus, es völlig unmöglich gemacht, eben diese Dankbarkeit und Liebe Christus gegenüber tatsächlich zu verspüren (vgl. Lewis 1982, 47). Was aber, wenn es gelingen würde, die biblische Botschaft von diesen moralisierenden Assoziationen zu befreien, indem man ihre zentralen Themen in einer fairy tale präsentiert? Wäre es dann nicht möglich, die Leser einer solchen Geschichte den Sinn des biblischen Erlösungsgeschehens in seiner wahren Größe und Kraft erfahren zu lassen – ohne dass dabei die bekannten negativen Gefühle hochkommen? Genau so war es Lewis selbst gegangen, als er als Jugendlicher die heidnischen Mythen von sterbenden und zu neuem Leben auferstehenden Gottheiten gelesen hatte: Ihren tiefen Sinn hatte er beim Lesen verspürt, auch wenn er noch nicht bereit war, Tod und Auferstehung Jesu als historische Tatsachen anzuerkennen. Lewis' Ziel ist also nicht die Indoktrination seiner Leserinnen und Leser mit christlichen Glaubensinhalten (und auch kein manipulatives Umgehen des Verstandes), sondern eine Hilfe zum Verständnis der biblischen Botschaft: Nur wer die Relevanz der biblischen Glaubensaussagen für sein eigenes Leben entdeckt (wer versteht, was es bedeuten würde, falls sie wahr sind), kann nach Lewis' Überzeugung überhaupt die Frage nach ihrer Wahrheit richtig stellen.

Die Chroniken von Narnia als praeparatio evangelica

Zur Entdeckung dieser Lebensrelevanz der biblischen Glaubensaussagen können die Narnia-

Geschichten in der Tat auch heute noch beitragen, nicht zuletzt deshalb, weil das Christentum (wie das Judentum) eine geschichtliche Religion ist: Es basiert auf der Geschichte Gottes mit seinem Volk, die in Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth ihren Höhepunkt gefunden hat. Die mythologischen bzw. phantastischen Bezüge Narnias stehen dabei einer solchen Entdeckung keineswegs im Weg: Sie sind ein integrativer Bestandteil der literarischen Gattung der fairy tale (die magischen Elemente in ihnen wollen also keineswegs realistisch verstanden werden), außerdem sind sie ein Ausdruck von Lewis' inklusivem Verständnis des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen und Glaubensrichtungen. Eine solche Nutzung literarischer Texte im Sinne einer praeparatio evangelica erscheint insofern legitim, als sie ihre Leser voll und ganz ernst nimmt: Lewis' Geschichten geben nicht vor, etwas zu sein, das sie nicht sind, um dann versteckt (oder ganz offen) Propaganda für das Christentum zu betreiben. Sie sind geschrieben als fairy tales und wollen auch als solche gelesen werden; die Freiheit, die biblisch-christlichen Bezüge in ihnen herauszuhören (oder auch zu überhören), verbleibt beim Leser. Damit können die Bücher von Lewis aber auch für Nichtchristen zu einer interessanten Lektüre werden: Ihnen kann etwas gelingen, was den biblischen Texten aufgrund ihrer Vorbelastung (die oft ein genaueres Hinsehen verhindert) heute nur noch selten gelingt: Sie können ihre Leser an die biblische Vorstellungswelt heranführen, und sie können ihnen auch ein Stück weit erfahrbar machen, dass die christlichen Antworten auf die großen Fragen der Menschheit gute, auch heute noch stimmige, weil lebensnahe Antworten sind. Gelingt ihnen dies, so kann es sein, dass ein Leser, der die Spuren Aslans in Narnia verfolgt, auch die Spuren Jesu in unserer Welt wieder etwas deutlicher wahrnehmen kann als zuvor. Gelingen wird die Entdeckung der Lebensrelevanz dieser Geschichten freilich nur dann, wenn man sich auf sie einlässt – wenn man in ihnen also mehr bzw. anderes sieht als vermeintliche Allegorien oder christliche Propaganda. Ihre Überzeugungskraft liegt daher auch nicht in einer vordergründigen Rhetorik oder der Verunglimpfung anderer Glaubensüberzeugungen (wie es hier um das „Kleine Ferkel“ steht, mag jede/r für sich selbst entscheiden), sondern steht und fällt mit ihrer Fähigkeit, als Geschichten zu überzeugen. Entsprechend reißen die Chroniken von Narnia auch die gängigen Fronten ein: Es gibt Christen, die mit ihnen nichts anfangen können, aber auch Atheisten, die bekennen, wie sehr sie von den spirituellen Einsichten dieser Bücher profitiert hätten. Lewis selbst war übrigens in dieser Hinsicht um einiges toleranter als mancher seiner heutigen Kritiker. So lehnte er zum Beispiel die in David Lindsays Science-Fiction-Roman „Voyage to Arcturus“ (1930) zum Ausdruck kommende gnostisch-manichäische Grundhaltung ab, anerkannte aber ausdrücklich die Qualität dieses Buches als fairy tale. Dessen Planet „Tormance“ sei, so schreibt er, nicht einfach geographisch eine andere Welt, sondern konzipiert als eine Region des Geistes (vgl. Lewis 1982, 11 f.). Lewis bestätigte Lindsay also, die richtige Art von Literatur geschrieben zu haben, auch wenn er der darin zum Ausdruck gebrachten Lebenshaltung selbst nicht zustimmen konnte. Daher empfahl er „Voyage to Arcturus“ auch immer wieder zur Lektüre. Dieselbe Offenheit gegenüber den Geschichten anderer, selbst wenn sie nicht die eigenen Überzeugungen zum Ausdruck bringen, würde man heute auch manchem Kritiker der Chroniken von Narnia wünschen.

Literatur

Lewis, Clive Staples, Die Chroniken von Narnia. Farbige illustrierte Gesamtausgabe, mit Illustrationen von Pauline Baynes, Berlin 2005.

Ders., Der schweigende Stern. Die komplette Perelandra-Trilogie in durchgesehener Neuauflage nebst einem Essay zu Leben und Werk des Autors von Brian Murphy, München 2000.

Ders., On Stories and Other Essays on Literature, hg. von Walter Hooper, San Diego – New York – London 1982.

Haas, Daniel, „Der König von Narnia“: Die rohe Botschaft, in: Spiegel online vom 07.12.2005.

Hasenberg, Peter, Die Passion des Löwenkönigs. C. S. Lewis' „Narnia“-Geschichten und ihre Vermarktung, in: Herder Korrespondenz 60 (2/2006) 93–97.

Bildergeschichten, Glaubenserzählungen und Zitatfundus

Filme als kulturelle Begegnungsorte mit der Bibel

Die Bibel war in der Filmgeschichte von Beginn an ein Fundus für Erzählungen, Bilder und Figuren, die in immer neuer Form und Variation die Leinwand bevölkerten. „Einer der ersten ‚Leinwandhelden‘ ist Jesus Christus: Im Jahre 1897 wurde gleich mehr als sechsmal die Passion Jesu verfilmt, zuerst von den Brüdern Basile, im gleichen Jahr von Louis Lumière mit Bildern aus 13 Szenen der Passion in ‚Das Leben und die Passion Christi‘. Eine der ältesten erhaltenen Filmszenen – sie stammt aus dem Jahr 1898 – zeigt Papst Leo XIII., wie er mit ausgestreckten Armen Kamera und Filmteam segnet“ (Tiemann 1995, 23). Mag die Filmszene mit Papst Leo auch den Eindruck erwecken, dass Bibelverfilmungen der ausdrücklichen Glaubensverkündigung dienten, so war dies keineswegs immer oder auch nur überwiegend der Fall. Zum einen warnten zahlreiche Kirchenvertreter vor der Verderbtheit, die viele Filme ihrer Meinung nach auszeichnete, zum anderen wurden die Erzählstoffe der Bibel schlichtweg zu Unterhaltungszwecken genutzt, denn man konnte eine allgemeine Bekanntheit voraussetzen. „Am häufigsten wurde Jesus Christus zum Filmheld gemacht: Der Mann aus Nazareth war bis 1994 über hundertzwanzigmal, nach anderen Zählungen über hundertfünfzigmal Titelheld der Filmgeschichte. ... Lieblingsfiguren aus dem Alten Testament sind David (mehr als fünfzehnmal, vor allem als Monumentalmachwerk, verfilmt), Moses und Samson (beide mehr als zehnmal – auch als Abenteuer- und Sensationsfilm – gedreht)“ (ebd., zu beachten ist auch die nachfolgende Liste von Bibelverfilmungen auf den Seiten 24 bis 118).

Bibelverfilmungen waren oft genug mehr oder weniger nah am Text angelehnte Bebilderungen bekannter Geschichten oder der Text diente zumindest als Inspiration für die Inszenierung bestimmter Gestalten (z. B. Esther oder Barabbas) und einer abenteuerlichen Geschichte. So können die fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts und auch noch die erste Hälfte der sechziger Jahre als Hochzeit der großen Monumentalfilme, in denen sehr oft Bibelthemen im Mittelpunkt standen, bezeichnet werden: ‚Quo Vadis‘ (1951), ‚Die zehn Gebote‘ (1956), ‚König der Könige‘ (1960) oder ‚Die Bibel‘ (1966). Allen diesen Filmen gemeinsam ist ein äußerst naiver Umgang mit dem biblischen Text und ein besonderes Interesse an Panorama-Inszenierungen, Massenszenen und abenteuerlichen Erzählstoffen. So ist ‚Ben Hur‘ (1959) weniger wegen der zeitlichen Parallele der Lebensgeschichte der Titelfigur mit der Person Jesu bzw. der damit verbundenen Glaubens- und Erlösungsgeschichte im Gedächtnis geblieben, sondern wegen des mit unglaublichem Aufwand inszenierten Wagenrennens. Interessanter – zumindest aus theologischer Sicht – waren dann die Verfilmungen, die den Bibeltext als Reibungsfläche aufnahmen, um Kritik an Kirche und Gesellschaft zu üben oder ganz einfach den Zuschauern einen Spiegel vorzuhalten. So besticht der von Pier Paolo Pasolini gedrehte Jesusfilm ‚Das 1. Evangelium Matthäus‘ nicht nur durch seine Textnähe, sondern lenkt durch die Kargheit der Inszenierung und die Beteiligung von Laiendarstellern den Blick des Zuschauers auf Inhalte der biblischen Botschaft. „Als Ziel seines Films möchte Pasolini ‚ein Leben vorführen, das ein – wenn auch unerreichbares – Vorbild für alle ist.‘ Außerdem will er den Kontrast zwischen der Armut des einfachen Volkes, dem Hochmut der Reichen und der Barmherzigkeit Jesu herausarbeiten“ (ebd. 147).

Andere Wege gehen dann Filme in den siebziger und achtziger Jahren, indem sie nicht mehr eine (quasi) direkte Sicht auf die Zeit Jesu versuchen, sondern die Haupthandlung auf eine Metaebene verlegen. Bekannte Beispiele sind ‚Jesus Christ Superstar‘ (1972), der im Gewand eines Musicals ein Passionsspiel zeigt, oder ‚Jesus von Montreal‘ (1989). Der Regisseur Denis Arcand greift in seinem ‚Jesus von Montreal‘ ebenfalls die Inszenierung eines Passionsspiels auf, thematisiert aber auch die historisch-kritische Bibelexegese und bietet in der Haupthandlung eine zeitgenössische Neuinterpretation der neutestamentlichen Aussagen: Der (Jesus-)Darsteller Daniel sucht sich sein Ensemble so, wie Jesus seine Jünger beruft, es gibt eine Versuchungsszene (der Satan ist ein Rechtsanwalt), eine Verhaftung, eine Gerichtsverhandlung, Verurteilung, Tod und neues Leben. Am Ende sind es die Mitspieler aus der Aufführung von Daniel (bzw. die Jünger), die darüber nachdenken, wie es weitergehen kann. Biblische Erzählung, kirchliche Wirklichkeit und Kritik und die Frage nach dem Glauben(sweg) heute finden durch den Film ihren Weg zu den Menschen. So sind Bibelverfilmungen auch immer wieder Spiegel der Gesellschaft bzw. einer Kultur, in der der christliche Glaube sich vom kaum angefragten Leitmedium zur Diskussionsplattform und schließlich zu einem eher randständigen Phänomen entwickelt. Die Filme, die die Bibel als Impuls- und Inhaltsgeber thematisieren, sind auch nicht notwendigerweise



Dr. Martin Ostermann ist Lehrbeauftragter an der Katholischen Universität Eichstätt und Studienleiter bei Theologie im Fernkurs.

Glaubensdramen.

In der weiteren Entwicklung wird das Medium Film zunehmend mehr zum kulturellen Ort für biblische Zitate, sowohl in expliziter als auch impliziter Form. Beispiele für explizit aufgegriffene und an zentraler Stelle filmisch verarbeiteter Bibelzitate sind die Filme ‚Mission‘ (1986) und ‚Dead Man Walking‘ (1992). Beide Filme greifen theologische bzw. kirchliche Fragestellungen auf. ‚Mission‘ schildert das Schicksal der Jesuiten-Missionen in Zentral-Lateinamerika im achtzehnten Jahrhundert. Am Beispiel einer vom Söldner und Sklavenhändler zum jesuitischen Missionar konvertierten Figur wird die Frage nach Schuld und Versöhnung und der darin zentralen Botschaft von der (Gottes- und Nächsten-)Liebe inszeniert. Bevor die Hauptfigur Rodrigo die Weihe als Jesuit erhält, liest er das Hohelied der Liebe in 1 Kor 13 und erkennt in den Aussagen des Textes seine Lebensaufgaben: sich von nun an ganz für die in der Mission betreuten Ureinwohner, die Yanomami, einzusetzen. Allerdings lassen ihn die auf dem Rücken der Ureinwohner ausgetragenen politischen Streitigkeiten der Kolonialmächte Spanien und Portugal wieder in seine alte Rolle als Soldat zurückfallen. Gerade wegen seiner Liebe zu den ihm anvertrauten Menschen gerät er in den Konflikt zwischen gewaltfreiem Glauben und aktivem Schutz der von (tödlicher) Gewalt bedrohten Yanomami.

Auch ‚Dead Man Walking‘ stellt eine biblische Aussage in den Mittelpunkt der Handlung: „Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32). (Angesichts des Themas Todesstrafe spielen natürlich auch einschlägige Bibelworte wie „Auge um Auge“ oder „Du sollst nicht töten“ eine Rolle, sind aber nicht handlungsleitend.) Erzählt wird die auf wahren Begebenheiten beruhende Geschichte eines in den USA wegen Mordes zum Tode Verurteilten, der in den letzten Wochen vor seiner Hinrichtung durch eine Ordensschwester geistlich begleitet wird. Neben einem erfolglosen Gnadengesuch, den schrittweise offen gelegten Hintergründen der Tat und den Begegnungen mit den Familienangehörigen sowohl des Täters als auch der Opfer stehen vor allem die Gespräche zwischen dem Verurteilten Mathew Poncelet und der ihn regelmäßig im Gefängnis besuchenden Schwester Helen Prejean im Mittelpunkt der Filmhandlung. Während Poncelet auf die Durchführung eines Lügendetektortestes drängt, um seinen Angehörigen zu beweisen, dass er die ihm vorgeworfene Ermordung zweier Teenager (Walter und Hope, die bei einem Rendezvous im Wald überrascht wurden) nicht verübt hat, möchte Schwester Helen ihn dazu bringen, sich aus freien Stücken der Wahrheit des damals Geschehenen zu stellen, um seine Taten ehrlich bereuen zu können. Im Zentrum steht somit die Wahrheit der Handlungen, letztlich die Beurteilung der eigenen Existenz. Schwester Helen empfiehlt Poncelet die Bibelstelle Joh 8,32; dieser missversteht Wahrheit aber als Aufklärung über die reine Faktenlage. Schwester Helen sagt daraufhin zu Poncelet: „Ich weiß nicht, wie ich Ihnen auf ihrem Weg zur Hinrichtung zur Seite stehen soll, wenn Sie nicht vor sich selbst eingestehen, welche Schuld Sie am Tod von Walter und Hope trifft.“ Ein Bibelzitat erhält eine neue Deutung, weil es zum zentralen Leitmotiv eines (gewaltsam) zu Ende gehenden Lebens wird.

Manchmal sind es auch biblische Figuren bzw. Stoffe, die den Hintergrund der Geschichte bilden, wie z. B. Hiob. Sowohl im Film ‚Adams Äpfel‘ (2005) als auch im Film ‚A Serious Man‘ (2009) liefern Geschichte und Person Hiobs den Stoff für schwarzhumorige Satiren, in denen durchaus ernst zu nehmende Fragen nach dem Sinn und der Beurteilung von Leid und Unglück in der Welt verhandelt werden. In diesen implizit in den Filmen auftauchenden Bibelbezügen (im Film ‚A Serious Man‘ wird der Name Hiob nicht genannt, während in ‚Adams Äpfel‘ eine Bibel zur Lektüre dient, ohne direkt daraus zu zitieren) werden vor allem Menschenschicksale auf einer universalen Ebene behandelt. Weder wird die allgemeine Bekanntheit des biblischen Stoffes direkt vorausgesetzt (wie noch in den fünfziger und sechziger Jahren) noch steht ein Gottesbezug im Fokus. Vor allem aber wird die biblische Geschichte selbst nicht bebildert, sondern eine gegenwärtige Geschichte lebt von implizit verarbeiteten biblischen Bildern, die mit neuem Inhalt gefüllt werden.

Diese nun beschriebenen Entwicklungen verlaufen aber keineswegs ausschließlich chronologisch einander ablösend, sondern durchdringen und überlappen sich und laufen auch parallel. Auch heute werden noch Bebilderungen biblischer Stoffe dargeboten. Bekanntestes Beispiel ist wohl ‚Die Passion Christi‘ (2004) von Mel Gibson, der nicht nur unzählige Kinoszuschauer fand, sondern plötzlich Debatten über biblische Inhalte bis hinein in die Feuilletons der großen Tageszeitungen zur Folge hatte. Mit dem Film ‚Noah‘ (2014) scheint sogar eine neue Bibelfilmwelle auf die Kinos zuzukommen. Der Film ‚Exodus‘ ist für Weihnachten 2014 angekündigt, so dass nach Noah nun Mose als eine der bekanntesten Figuren des Alten Testaments erneut Held einer Abenteuergeschichte wird. Im Film ‚Noah‘ hat der Regisseur Darren Aronofsky diskussionswerte Neuinterpretationen der auch heute noch allseits bekannten Geschichte von der Sintflut und der rettenden Arche vorgenommen. „Aronofsky erweitert die biblische Handlung, indem er sie modernisiert, interpretiert und umschreibt. So erinnert er einen über Generationen währenden Grundkonflikt zwischen dem ‚Stamm Kains‘, der sündhaft lebt, was sich vor allem darin zeigt, dass dessen Angehörige Jäger und Fleischesser sind. Die unschuldigen Nachfahren Sets sind hingegen gottesfürchtige Sammler, Pazifisten und Vegetarier“ (Suchsland 2014). So wird die Geschichte Noahs zur Parabel über die Natur des Menschen, der durch seine Gewalttätigkeit nicht nur seine Umwelt, sondern auch sich selbst zerstört. Den göttlichen Auftrag erschließt sich Noah aus seinen Träumen, deren surreale Bilder zu den besten des Films gehören. Ähnlich wie Noah ist auch der Zuschauer beständig im Zweifel, ob Gott denn all dies wirklich so gewollt haben

kann. Es ist ein konsequent anthropologisch gewendetes Gottesbild: Nur durch Taten und Worte der Menschen lässt sich der Wille Gottes erschließen, Gott selbst ist nicht direkt wahrnehmbar und es bleibt immer ein letzter Zweifel, ob die Menschen nicht doch ihre eigenen Absichten als den Willen Gottes ausgeben bzw. die ‚Botschaften‘ richtig deuten.

Spielfilme haben die Literatur als massenhaftes Erzählmedium längst abgelöst, aber die Grundlage der erzählten Geschichten bleibt literarischer Natur, allen voran die Bibel als das vielleicht bedeutendste Stück Weltliteratur. Filme erzählen aber vom Schicksal der Menschen – von ihrer Freude und ihren Hoffnungen, ihrer Trauer und ihren Ängsten – und thematisieren Gott nur insoweit, als er von den Menschen als Teil ihres Schicksals wahrgenommen wird. Der Film als kultureller Begegnungsort der Bibel ist also ein anthropologisches Laboratorium, in welchem theologische Themen und Bezüge verhandelt werden. Insbesondere der ‚Mensch gewordene‘ Gott, der Gott nahe bei bzw. in den Menschen ist für das Kino interessant. Die Bilderwelten der Bibel bleiben sicher noch lange Zeit ein unerschöpfliches Reservoir, um über das menschliche Schicksal zu erzählen. Der Trailer von ‚Exodus‘ lässt darauf schließen, dass sich die Geschichte eng an die Moses-Erzählung anschließt wie im Film ‚Der Prinz von Ägypten‘ (1997/1998), welcher im Kern wiederum die gleiche Handlung erzählt wie die auch zum damaligen Zeitpunkt schon mehrfach verfilmte Geschichte der ‚Zehn Gebote‘ (1957). Die Bekanntheit der Geschichte ändert aber nichts an der möglichen Spannung der Neuerzählung. Vielleicht verhilft gerade die Bekanntheit dazu, neue Perspektiven zu eröffnen. Wir werden sehen ...

Literatur

Tiemann, Manfred, Bibel im Film. Ein Handbuch für Religionsunterricht, Gemeindegearbeit und Erwachsenenbildung, Stuttgart 1995.

Suchsland, Rüdiger, in filmdienst 2014/7.

„Verstehst du denn überhaupt, was du da liest?“ (Apg 8,30)

Das Leben und die Schrift im Prozess des Zum-Glauben-Kommens

Die biblischen Schriften sind beides: verdichtete Erfahrung des Gottesvolkes mit seinem Gott und gleichermaßen Gotteswort, das unbedingt angeht und bestärkt, aber auch herausfordert. Gleichzeitig darf man die Grenzen der „Schrift“ nicht zu eng ziehen.

Wie das Judentum eine mündliche Thora als Auslegung der schriftlichen kennt, so kann man die Tradition und das Leben des Gottesvolkes, wie es sich beispielsweise in den Viten der Heiligen oder in der Begegnung mit glaubenden Menschen und ihrem Zeugnis niederschlägt, als Ausdruck des zum Glauben (be)rufenden Gotteswortes sehen. Uns interessiert, welchen Stellenwert die Schrift für den Prozess des Zum-Glauben-Kommens hat, damals wie heute. Wie kann das Lesen der Schrift, vielmehr: das Getroffensein durch eine Stelle, zur Erfahrung werden, dass ich von Gott im Glauben gemeint und gerufen bin, mein Leben in diesem Sinn als Christin oder Christ zu verstehen und zu leben? Blicken wir zuerst in eine ziemlich einschlägige Perikope der Apostelgeschichte. Dieses biblische Buch bündelt wie in einem Brennglas die Erfahrungen Einzelner und der frühen Christengemeinschaft, wie das Evangelium und der Glaube an den Gekreuzigten und Auferweckten sich ausbreitet. Gleichzeitig darf man die Apostelgeschichte sicher nicht wie ein historisches Buch lesen, sondern als eine paradigmatische, zum Text geronnene Glaubenserfahrung, in der sich die Geschichte(n) auch heutiger Menschen, die zum Glauben kommen und sich senden lassen („Apostelgeschichte“ heute), spiegeln und interpretieren lassen.

Der Kämmerer aus Äthiopien (Apg 8,26-40)

Neben den beiden Personen, dem hohen Beamten aus Äthiopien und dem Apostel Philippus, ist es der Geist Gottes, der zu Anfang und am Ende der Erzählung als der eigentlich Handelnde gezeigt wird, durch dessen Tun sich die Handlungsstränge der kleinen Perikope verknüpfen und ein Ganzes entsteht. Es ist das Zusammenwirken von Geist Gottes, menschlicher Disposition und menschlichem Zeugnis, das letztlich dazu führt, dass der heidnische Kämmerer zum Glauben an Jesus Christus findet. Dass er nach Jerusalem fährt, um dort „anzubeten“, zeigt die zwar etwas unthematische, aber dennoch auf den Jerusalemer Tempel gerichtete Suchbewegung seines Lebens nach Sinn. Sicher ist er ein Gebildeter, ein Belesener; so hat er sich wohl auch in Jerusalem das Buch des Propheten Jesaja gekauft, um in dieser Weisheit der Weisheit seines Lebens auf die Spur zu kommen. Jetzt aber ist er auf der Rückkehr. Er hat in Jerusalem offenbar nicht gefunden, was er gesucht hat. Seine Rückkehr von Jerusalem nach Hause ähnelt dem Weg der beiden Jünger Richtung Emmaus, der zur Begegnung mit dem Auferstandenen wird (vgl. Lk 24).

Auch hier entsteht Weggemeinschaft: Der Geist fordert Philippus auf mitzugehen (v29). Das Gespräch, das sich in der Folge zwischen den beiden „Weggefährten“ entwickelt, wird sprachlich von der Ähnlichkeit der beiden griechischen Begriffe lesen (anaginoskein) und verstehen (ginoskein) gestaltet. Offenbar gibt es die Erfahrung eines Lesens ohne wirkliches Verständnis. Man kann auch die Ur-Kunde des Glaubens lesen, ohne dass sie einen ergreift. Es braucht offenbar jemanden, der anleitet (v31), aber nicht als Fachmann oder Exeget für das „richtige“ Verständnis, sondern im Sinne eines, der den Weg weist, so die wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen (hodegasei). Der dort gelesene Textabschnitt ist einschlägig. Es handelt sich um das sog. fünfte Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13–53,12), das von einer geheimnisvollen Figur handelt, die stumm vor ihrem Schlächter ist wie ein Schaf. Diesem mysteriösen Gottesknecht wird trotz oder gerade durch seinen Gehorsam, sich dem Leiden nicht zu entziehen, Zukunft verheißen, er wird Nachkommen haben. Spätestens an dieser Stelle wird verständlich, warum der „Kämmerer“ (v27) nicht einfach nur ein hoher Beamter der äthiopischen Hierarchie ist, sondern ein „Eunuchos“, wie es der griechische Text ausdrückt, also einer, der als „Verschnittener“ einer ist, der keine Nachkommen haben kann, und damit im Sinne der Antike keine Zukunft hat. Ihm wird im Schicksal des Gottesknechtes eine Zukunft verheißen, die über Leiden und Tod hinausgeht. Leben und biblische Verheißung verknüpfen sich hier auf eindrucksvolle Weise. Die Stelle vom leidenden Knecht ist die Schriftstelle „seines“ Lebens, sie verbindet sich mit dem ganz persönlichen Lebensschicksal dieses Mannes, mit seinen Enttäuschungen und Hoffnungen, mit seiner Verzweiflung und seiner Suche nach bleibendem Sinn und Bedeutung. Und hier, an dieser „Stelle“ beginnt Philippus zu „predigen“. Die feierliche Formulierung „er tat seinen Mund auf und fing mit dieser Schrift an und verkündigte ihm das Evangelium von Jesus“ zeigt an, dass hier nun das explizite Verkündigungswort gebraucht wird, das nur von einem Zeugen gegeben werden kann. Die Deutung auf den gekreuzigten und auferweckten Christus gibt dem hohen Sinnsucher Zuversicht und Hoffnung. Die Verkündigung geschieht



Dr. Hubertus Schönemann ist
Leiter der Katholischen Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral.

gewissermaßen als Quintessenz dessen, was der weitgereiste Gast bereits „erfahren“ hat. Sie geschieht nicht im „luftleeren Raum“, sondern knüpft an seinem Lebensschicksal an. Auf einmal spricht der Text von Wasser (v36), das doch recht überraschend in der öden Wüste (v26) „entsteht“. Hier ist durch das Geschehen des Verstehens etwas lebendig und zur Oase geworden, was vorher trocken und sinnleer, eben „Wüste“ war. Mit der Taufe vollzieht der Kämmerer die Übergabe des eigenen Lebensschicksals in das Zukunftsschicksal des Gekreuzigten und Auferweckten (vgl. Röm 6) und erhält gerade darin Sinn, Zukunft und Hoffnung zurückgeschenkt. Die Bemerkung, dass er seinen Weg mit Freuden weiterzog (v39), ist sicher nicht nur für diesen Weg, sondern grundsätzlich auf den Weg seines weiteren Lebens zu beziehen, in dem die Freude des Glaubens den Grundtenor darstellt.

Dieser Zusammenhang von Schrift und Bekehrung im Sinne des Zum-Glauben-Kommens spielt in der Folge immer wieder eine große Rolle in der Kirchengeschichte. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen beispielsweise können als gedeutete Heilsgeschichte gelesen werden, als Schriftauslegung, als „mündliche Thora“, in denen etwas von der Bekehrung zu Gott und Hinwendung zum Glauben deutlich wird. Oftmals wird ein sicherlich länger andauernder Prozess, wie es durch die Disposition des Kämmerers angedeutet wird, in den Erzählungen von den Heiligen literarisch zu einem Getroffenwerden durch eine bestimmte Stelle der Schrift an einem bestimmten Punkt stilisiert, um damit das Ergriffenwerden durch Gott darzustellen.

So beschreibt etwa Augustinus im 8. Kapitel seines Buches, der so genannten Bekenntnisse (conf. 8,28–30), dass er eine Stimme aus dem Nachbarhaus hörte – ob es ein Junge oder ein Mädchen ist, weiß er nicht –, die in singendem Ton oftmals wiederholt: „Nimm und lies! Nimm und lies!“ Augustinus beschreibt weiter, dass er darin versteht, dass ihm von Gott befohlen werde, ein Buch zu öffnen und dort das erste Kapitel zu lesen, das er finden würde. So kehrt er eilends zu seinem Freund Alypius zurück, wo er die Briefe des Apostels Paulus liegengelassen hatte. Er greift danach und liest Röm 13,13 f.: „... nicht in Gelagen und Zechereien, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Hader und Eifersucht, zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und pflegt nicht das Fleisch zur Erregung eurer Lüste“. An dieser Stelle will er nicht weiterlesen, denn „Licht erfüllte sein Herz, und alle Finsternis war wie zerstoben“. Das ist der Augenblick, in dem er von der Schrift getroffen worden ist und zur Bekehrung gefunden hat. Francesco Bernardone von Assisi wird nach der Legende einige Jahrhunderte später von dem Wort aus dem Matthäusevangelium „Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen und dann komm mit mir!“ (Mt 19,21) so angesprochen sein, dass er es im Jahre 1207 in die Tat umsetzt, indem er sich vor seinem besitzenden Vater nackt auszieht und allen Besitz dem Vater zurückgibt. In einem etwas erweiterten Sinne von „Schrift“ ist es dann für die jüdische Philosophin Edith Stein die Selbstbiografie der Mystikerin und Kirchenlehrerin Teresa von Avila, die sie so trifft, dass sie den überlieferten Ausspruch „Das ist die Wahrheit“ ausstößt. Die Begegnung mit glaubwürdigen Christen, auch durch das Vehikel der Literatur, wird zur lebendigen überlieferten „Schrift“ des Glaubens, die im Leben dessen, der zum Glauben gekommen ist, weitergeschrieben wird.

Wir haben uns gefragt, welche Rolle die „Schrift“ für Menschen spielt, die in unseren Tagen (als Erwachsene) die Erfahrung des Glaubens machen. So haben am Telefon Interviews mit zwei Frauen stattgefunden, die bereitwillig erzählten.

Die Rolle von Schrift und Zeugen bei Erwachsenen, die heute zum Glauben kommen

Anna P. wurde vor einigen Jahren als Erwachsene getauft. Sie erzählt mir, dass sie in Tschechien aufgewachsen ist, einem Land, in dem die Kirche und das Christentum keine große Rolle spielen, die Eltern haben ihr jedoch Respekt vor religiösen Bekenntnissen vorgelebt. Durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit mittelalterlichen Texten von Kirchenvätern und Theologen hat sie sich in der Bibel schon gut ausgekannt, v.a. in der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus (Vulgata). Sie hat sogar die ganze Bibel auf einmal gelesen, vor allem die Evangelien und Paulusbriefe haben sie angesprochen und sind ihr wichtig geworden auf ihrer Suche nach Lebenssinn. In ihrem Heimatland hat sie Kontakt zur Taufgruppe in der Hochschulgemeinde bekommen. In der Beschäftigung mit dem Katechismus war es ihr wichtig, möglichst viele Dinge aus der Kirchenlehre zu verstehen, sie hat insbesondere die biblischen Belegstellen nachgeschlagen. Sie erzählt mir, dass sie die Bibel immer wieder mit neuen Augen liest, auch Stellen, die sie schon oft gelesen hat, geben manchmal einen neuen Sinn. Vor allem das Gleichnis von den Arbeitern, die im Weinberg den gleichen Lohn für unterschiedlich lange Arbeit erhalten (Mt 20,1–15), spricht sie an. Obwohl es von der Logik der Welt her unverständlich, ja ungerecht ist, versteht sie es von ihrer Realität als erwachsene Taufbewerberin in vertiefter Weise: „Das ist mein Leben: Gott wird mir den gleichen Lohn geben, auch wenn ich später dazukomme, ich bin erst in der letzten Stunde dazugekommen.“ Besonders faszinieren sie die Stellen in der Bibel, an denen „die weltliche Logik schreit“, wie sie sagt. „Gott denkt anders als die Menschen, das ist eine tiefe Wahrheit.“ Nach Deutschland gekommen, hat sie sich zunächst auch erst an die Hochschulgemeinde gehalten. Sie ist dort herzlich aufgenommen worden. Es war wichtig für sie, dass es dort Menschen gab, „die das Gleiche glauben wie ich“. Ihr Mann ist ihr eine große Hilfe, der in einer gläubigen Familie aufgewachsen ist, er hat ihr vieles erklärt. Am Glaubenskurs in der Gemeinde hat sie teilgenommen, da kommen jedoch immer die gleichen paar Leute, sie wünschte sich mehr Wechsel, auch mal mehr Menschen „von außen“. Als Katechetin hat sie bei der Firmvorbereitung mitgewirkt: Es war ihr wichtig, dass die Jugendlichen in eine persönliche Beziehung mit Christus hineinwachsen. „Es kann nicht nur

um die Werbung für Engagement in verschiedenen Aktivitäten der Gemeinde wie Jugendgruppen und Ministranten sein. Christwerden ist ein langer Weg“, meint sie. Ihren dreijährigen Sohn nehmen die beiden Eltern selbstverständlich mit in den Gottesdienst, das ist „wie Zähneputzen“, sie beten mit ihm und hoffen, dass auch er dadurch eine Beziehung zu Christus aufbauen kann, dass er selbst später bewusst für diesen Glauben eine Entscheidung trifft, in den er hineingenommen wurde. Auf ein Lieblingswort in der Bibel will sich Anna nicht festlegen, aber dann nennt sie doch ein Beispiel: ihre Hochzeitslesung Eph 5,21–33. „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter, ihr Männer, liebt eure Frauen“. Erst habe sie sich dagegen gesträubt, dann aber später, nachdem sie es im griechischen Text studiert hatte, ist ihr deutlich geworden: Der Epheserbrief spricht vom „gegenseitigen Respekt unter den Eheleuten“ und benutzt dies als Bild für die Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche.

Mein zweites Telefonat führe ich mit Stephanie F. Sie befindet sich derzeit im Katechumenat, also auf dem Weg der Vorbereitung auf die Erwachsenentaufe, sie wird an Ostern 2015 getauft werden. Stephanie ist in den neuen Bundesländern aufgewachsen, die Familie hatte einen großen Abstand zu Glaube und Kirche gehabt: Als der Kindergarten in kirchliche Hand ging, haben die Eltern sie herausgenommen. Sie ist selbstverständlich zur Jugendweihe gegangen, erzählt mir von einem „naturwissenschaftlichen Weltbild“. Nach dem Studium hat sie in einer westdeutschen Stadt ein Praktikum in einer sozialen Einrichtung gemacht. Darüber kam sie in Kontakt mit einem Projekt, einer Kindertageseinrichtung einer Ordensgemeinschaft in einem afrikanischen Land. Dort übernachtete sie bei den Nonnen im Gästehaus. Die Kirche, die sie dort erlebt, ist für sie eine fremde Welt. Aber umgekehrt offenbar auch: „Die haben sich gewundert, dass ich morgens nicht zur Messe gegangen bin“, erzählt sie lachend. Sie wusste gar nicht, was das ist. Zur Einweihung einer neuen Einrichtung sitzt sie zum ersten Mal in einer hl. Messe, die auf afrikanische Weise gefeiert wird. „Da habe ich langsam gemerkt, wie ‚es mich berührt‘“, meint sie. Der „große Päng“ kam dann abends, in der Komplet, dem Nachtgebet. „Da kam’s dann plötzlich“. Sie hat auf einmal geweint, ein „Gottesgefühl bekommen und gehabt“, wie sie es ausdrückt. Berührt von den Erlebnissen an diesem Tag kommt ihr das Lied der Band Pur in den Sinn: „Bitte, lieber Gott, hörst du sie rufen“, es sind die Kinder, die in Afrika tanzen. Sie hatte vorher schon einen rationalen Zugang zum Glauben; es sei wichtig, etwas zu haben, an das man im Leben glaubt. Besonders wichtig ist ihr der Gedanke der Vergebung geworden, den sie in der entsprechenden Bitte des Vaterunsers wiederfand: Vergib uns unsere Schuld. Für sie hieß das: „Da oben ist jemand, der mich beschützt, an den ich mich wenden kann, ich war glücklich.“ Die Tränen an diesem Abend in der Komplet waren Tränen der Rührung und der Trauer, „dass ich das noch nicht früher gefunden habe: den, der über einen wacht, wenn man schläft.“ Stephanie hatte vorher nie die Bibel gelesen, jetzt lädt sie sich die Lutherübersetzung auf das Handy. An diesem Abend in Afrika hat sie angefangen zu lesen, von vorne natürlich, die Genesis. Nach der Landung des Flugzeugs in Deutschland hat sie sich eine deutsche Bibel gekauft. Das Stundengebet, das sie in Afrika kennen gelernt hat, fehlt ihr nun. Sie geht zu Ordensschwwestern, mit denen sie die Psalmen beten kann, sie kommt zum Bibelteilen und liest die Evangelientexte der Sonntage. Man braucht den Menschen im Austausch als sprechende Bibel – und das gemeinsame Beten. Sie schaut abends auf den Tag zurück: Wo hätte ich mich anders verhalten sollen? „Im Christentum, da werden Werte vermittelt, wenn die Menschen danach leben würden, würde alles besser gehen.“ Einen Youcat hat sie bekommen, den Katechismus für junge Leute, „das ist ein riesiges Thema“. Das Magnifikat aus dem Lukasevangelium gefällt ihr und das Bild des guten Hirten im Psalm 23. Mit dem Bild vom Lamm Gottes hat sie eher Schwierigkeiten. Die Familie und die Freunde zuhause haben nicht verstanden, dass sie auf einmal zum Glauben gekommen war. Es gab Kritik und Versuche, sie davon abzubringen. Sie habe aber in der 3-stündigen Diskussion nicht gezweifelt, erzählt sie. „Das hat das Licht, das in mir entzündet wurde, gefestigt“. Nach ihrem Liebling-Bibelwort gefragt, sagt sie erst, sie hat keins. Nach einigem Nachdenken nennt sie den Psalm 91 (Zuflucht bei Gott). Sie findet toll, dass es nun übers Internet eine App gibt: die Basis-Bibel, das Neue Testament multimedial mit Bildern, Videos, kurzen und längeren Erklärungen und Bibelleseplan. Stephanie freut sich auf ihre Taufe.

Wie kann doch das Herz von Menschen bewegt werden! Die Schrift und besonders die lebendige Schrift, die Begleitung durch glaubwürdige Menschen, ist eigentlich unverzichtbar. Die Gespräche haben gezeigt, dass es Gott selbst ist, der Menschen zum Glauben führt. Dass das aber nicht ohne Mitgehen und ohne ein gemeinsames Lesen und Hören der Schrift geht, ist eindrucksvoll für alle, die solche Prozesse des Glaubens mitbekommen und begleiten dürfen.

Zwischen Missionsbefehl (Mt 28,19) und „mitgehender“ Mission (Lk 24,15)

Innere Spannungen biblischer Missionstexte

Die neutestamentliche Terminologie zur Beschreibung der urchristlichen Mission ist Legion. Dem entsprechen inhaltliche Spannungen in den biblischen Darstellungen der vor- und nachösterlichen Mission. Der Beitrag sucht dem sich ausweitenden Erbarmen Gottes für Israel und die Völker im Wirken Jesu und der Kirche nachzugehen.

Jesu Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft kann man nicht für sich behalten. Jesus behält sie nicht für sich und auch seine Jünger sollen sie in seinem Auftrag anderen anvertrauen. So beginnt das öffentliche Wirken Jesu mit den Worten:

Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium! (Mk 1,15)

Und das hier zum ersten Mal benannte Reich Gottes soll auch die Verkündigung der Jünger prägen. Jesus trägt ihnen auf:

Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. (Mt 10,7)

Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe. (Lk 10,9)

Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: ... das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe. (Lk 10,10 f.)

Der Sendungsgedanke ist im Kern sicher als jesuanisch zu bezeichnen. Was aber ist darüber hinaus neutestamentlich zur Mission zu sagen?

Gottes Erbarmen für Israel. Das Wirken Jesu

Jesus verkündet das Kommen des Gottesreiches und wendet sich an die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 10,5). Allein die Wahl der Zwölf steht zeichenhaft für die Erneuerung des Gottesvolkes. Dabei sind besonders die „Kleinen“ im Blick:

Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes.

Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden.

Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. (Lk 6,20 f.)

Hier spielt sicher Jesaja eine große Rolle, der im Blick auf den Neuanfang von Gott her gesagt hatte:

Der Herr ... hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, ... damit ich alle Trauernden tröste. (Jes 63,1–2)

Diesen Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden ist das Modell der Aussendung der Jünger:

Geht! Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe! Grüßt niemand unterwegs! Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: Friede diesem Haus! Und wenn dort ein Mann des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren. Bleibt in diesem Haus, esst und trinkt, was man euch anbietet ... (Lk 10,3–7)

Mit den Armen Armut teilen, mit den Hungernden Hunger, die Ernsthaftigkeit der Bitte um das tägliche Brot nachvollziehen können – diese „Methode“ zwingt die Jünger, sich ganz und gar auf die einzulassen, zu denen sie gesandt sind. Die Gastfreundschaft der Gastgeber wird dabei zu einem „Anknüpfungspunkt, über Gott und die Welt, über Jesus und seine Frohe Botschaft so ins Gespräch zu kommen, dass der Friede Gottes sich vertiefen und ausbreiten kann“ (Söding 2011, 504). Der Friede Gottes soll und muss also „im Miteinander des gemeinsamen Lebens“ (März 2009, 100) erprobt werden: Es geht hier um die „das Leben erneuernde Zuwendung des Erbarmen Gottes“ (ebd.). Und dieses gilt allen in Israel, daher wird Jesus auch ein „Fresser und Säufer“, ein „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,33 f.; Mk 2,16) genannt, da er sich auch zu den Unreinen, den Nicht-Frommen, den Nicht-Stubenreinen setzte und mit ihnen aß: Dies ist praktizierte Gottesherrschaft, erfahrbare und erlebbare Feste des Erbarmens Gottes (vgl. Zachäus; Lk 19,1–10). Hier steht nicht wie bei Johannes, dem Täufer, das Gericht im Vordergrund, sondern „die schon in der Gegenwart gegebene Erfahrung der Gottesherrschaft“ (ebd. 101).

Die Zwölf haben bei der Sendung durch Jesus eine besondere Funktion. Jesus „macht“ sie,



Dr. Markus-Liborius Hermann ist
Referent der Katholischen
Arbeitsstelle für missionarische
Pastoral.

was normalerweise mit „er setzte sie ein“ übersetzt wird, doch ist der schöpferische Akt deutlich wahrnehmbar: So wie Gott im Anfang Himmel und Erde schuf bzw. machte (Gen 1,1), so schafft bzw. macht Jesus die Zwölf (das Verb ist im griechischen jeweils gleich).

Und er machte die Zwölf,

dass sie mit ihm seien

und er sie aussende,

zu verkünden und

Vollmacht zu haben, Dämonen auszutreiben. (Mk 3,14 f.)

Diese „Menschenfischer“ (Mk 1,16) sollen „Menschen für die Herrschaft Gottes und die Gemeinschaft mit Jesus gewinnen. Jesus beruft Jünger, um das Evangelium der Gottesherrschaft zu verbreiten“ (Söding 2011, 500) und bevollmächtigt sie auch, dies tun zu können. Damit ist das Evangelium in Wort und Tat, das mit Jesus nahegekommene Reich Gottes, nicht mehr allein in Jesus selbst erfahrbar, sondern auch in der Begegnung mit den von ihm beauftragten und bevollmächtigten Jüngern. Dies schmälert aber in keiner Weise die Tatsache, dass die Initiative immer von Jesus ausgeht, er bleibt „Meister und Herr“ (Joh 13,13), man kann getrost von einem absoluten „Primat Jesu“ (Söding 2011, 496 ff.) sprechen:

Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt. (Joh 15,16)

Diesem Verhältnis entspricht, dass die Berufung der Jünger mit den Worten: „Folgt mir nach!“ (Mk 1,17) erfolgt. Korrekt müsste es übersetzt werden mit: „Hinter mich!“ Das Sich-hinter-Jesus-Stellen, das ihm- Nachfolgen ist entscheidend – gerade auch in schwierigen Situationen, wie Mk 8,33 zeigt. Petri nachvollziehbarer Wunsch nach einem Messias, der menschlichen Gottesbildern entspricht, bringt Jesus dazu, ihn zurechtzuweisen, allerdings nicht mit den Worten, die in der Einheitsübersetzung zu lesen sind: „Weg mit dir, Satan“, sondern mit der Aufforderung, sich wie bei der Erstberufung erneut hinter Jesus einzuordnen, ihm und seinem Weg zu folgen: „Hinter mich!“ Nachfolge ist also sich auf den Weg zu machen, „hinter“ Jesus herzuzugehen, „den Spuren Christi zu folgen“ (1 Petr 2,21).

Hier wird kein bloßes Hinterhertappen angezielt, sondern ein Auftrag und damit verbunden ein Anteil-Erhalten an der Vollmacht, mit der Jesus selbst ausgestattet ist – dies aber „nicht als Belohnung für besondere Treue oder als Auszeichnung einer Elite, sondern im Interesse all derer, die Jesus für die Gottesherrschaft erst noch gewinnen will“ (Söding 2011, 498 f.). Jesus beauftragt und bevollmächtigt seine Jünger, ihn zu repräsentieren und an seiner Autorität zu partizipieren (vgl. Mk 9,37 par. Lk 9,48; Mt 10,40; Lk 10,16; Joh 13,20). Dies ist aber zuallererst ein Dienst, so wie Jesu Leben und Sterben im Ganzen ein Dienst ist, ein Für-die-anderen-da-Sein (Mk 10,45), „um zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Von Bedeutung ist hierbei auch, dass die Formen der Zugehörigkeit zu Jesus schon biblisch sehr vielfältig sind: Neben den eingehender behandelten Zwölf, den Repräsentanten des eschatologischen Israels, lassen sich viele beeindrucken (Lk 11,27 f.), manche gewähren Gastfreundschaft bzw. finanzielle Unterstützung (Mk 9,41 ff.), einige schenken seiner Botschaft von ganzem Herzen Glauben (Lk 19,1–10), Einzelne (wenige) werden von ihm in die Nachfolge gerufen (Mt 8,18 ff. par. Lk 9,57 ff.). Diese Unterschiedlichkeiten hat auch Tomáš Halík aufgenommen und eine beeindruckende Zachäus-Theologie entwickelt (Tomáš Halík, Geduld mit Gott).

Matthäische Dissonanzen?

Bei den biblischen Darstellungen der Mission fällt aber eines auf: Jesus „überschreitet zwar in Einzelfällen die [in Israel] üblichen Grenzen hin auf die Heiden, bewegt sich aber aufs Ganze gesehen in Israel“ (März 2009, 96). Erstaunlicherweise geht die nachösterliche Mission sehr schnell über Israel (missio interna) hinaus und wendet sich den Heiden, den Völkern (missio externa) zu. Zwei berühmte Texte aus dem Matthäusevangelium markieren diesen Übergang:

Diese Zwölf sandte Jesus aus und gebot ihnen: Geht nicht zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. (Mt 10,5 f.)

Hier findet sich der Rahmen der vorösterlichen Wandermission Jesu, die ausschließlich auf Israel zielt. Doch keine 20 Jahre später wird genau das, was hier ausgeschlossen wird, durch die christlichen Missionare getan: Ausdrücklich kommen auch die Heiden, die Völker in den Fokus christlicher Mission. Mt nimmt diese Spannung in seinem Evangelium auf und beschreibt die Erweiterung des Missionsauftrags mit dem „klassischen“ so genannten Missionsbefehl:

Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt. (Mt 28,16–20)

Das missionarische Wirken Jesu hatte also ein anderes Format als das der nachösterlichen Kirche. Lukas reagiert darauf mit der Abfassung seines „Doppelwerks“, dem Evangelium (Lk) und der Apostelgeschichte (Apg). Während sich Ersteres auf das Leben Jesu bezieht, „läuft das Wort Gottes weiter“, eben in der Geschichte der Kirche (Apg). Das vorösterliche Missionswerk ist also Aufgabe und Möglichkeit weniger, das nachösterliche stellt sich jedoch

als das „aller ..., die an das Evangelium glauben (Mk 8,34)“ (Söding 2011, 495), dar. Ostern ist in diesem Sinn eine Entgrenzung des göttlichen Heilshandelns auf alle Völker hin.

Gottes Erbarmen für die Völker. Die Kirche

Ostern erweist den Gekreuzigten als den zu Gott Erhöhten. Nur durch dieses Ereignis ist es überhaupt zu verstehen, dass die „Sache“ Jesu weitergeht. Die gerade noch verängstigten und niedergeschlagenen Jünger (vgl. die Osterberichte) machen sich auf und tragen den österlichen Impuls nach dem Geistempfang am Pfingstfest weiter. Jesus wird vergegenwärtigt, die Verkündigung wird christozentrisch. Doch trotz diverser Zuwächse (Apg 2,41; 5,12–16; 6,7) versteht sich die Jünergemeinde nach wie vor als eine Gruppe in Israel mit messianischer Prägung; daneben finden sich auch andere jüdische Gruppen mit dieser Prägung. Daher beginnt die christliche Mission zu Beginn normalerweise in den Synagogen (vgl. Paulus). Dort gab es sicher auch sympathisierende Heiden, die Gottesfürchtigen, die oftmals wichtige Adressaten der christlichen Verkündigung waren. In der Apg hören wir aber auch von der paulinischen Heidenmission auf dem Areopag (Apg 17), die sich um die Anschlussfähigkeit der christlichen Botschaft an die antike Philosophie bemüht. Diese Rede bricht mit dem Hinweis auf die Auferstehung Jesu von den Toten ab „und zeigt damit in der Tat die entscheidende Differenz zur antiken Weltansicht auf“ (März 2009, 104). Am „Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23) und an der Stellung zu ihm entscheidet sich letztlich alles. Durch ihn sind aber nun auch alle Menschen, „Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau“ (Gal 3,28) eingeladen, sich dem Reich Gottes anzuvertrauen, denn in Christus Jesus sind alle „einer“. Dies ist das durchtragende Moment: Es geht nicht darum, „durch den Hinzugewinn von Sympathisanten Einfluss zu gewinnen oder die eigene religiöse Aktionsbasis zu vergrößern. Es geht vielmehr darum, angesichts vielfacher existentieller Not der Menschen das Erbarmen Gottes zu verkünden und zu leben“ (März 2009, 105). Dient Jesu Wirken in Israel also als Zeichen von Gottes Erbarmen in Israel, so verdeutlicht die nachösterliche Mission insgesamt das allen Völkern, allen Menschen nahekommende Erbarmen Gottes. Das neue Volk Gottes ist Israel in eschatologischer Vollendung, ein universales Heilsangebot für alle Völker, entgrenztes Erbarmen, universales Zeichen für die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft. Wegen dieser „Frohen Botschaft“ sind die Christen „Zeugen Jesu“ (Apg 2,14.32), „Christi Wohlgeruch“ (2 Kor 2,14) und „ein Brief Christi“ (2 Kor 3,2–6). In diesem Sinne kann die Mission auch nicht zur Diskussion stehen, denn die Liebe Gottes steht nicht zur Diskussion – sie steht nicht in menschlicher Verfügungsgewalt: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ (1 Kor 9,16).

„Er ging mit ihnen“ – Das Nahekommen des Gottesreiches auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24)

Wie eine solche Mission nachösterlich aussehen kann, ist biblisch u.a. durch die Emmaus-Perikope (Lk 24,13–35) vom auferstandenen Jesus selbst erzählt. Nach den dramatischen Ereignissen vor und nach Jesu Tod gehen zwei seiner Jünger weg von Jerusalem und „sprachen miteinander über all das, was sich ereignet hatte“. Während sie gehen, kommt Jesus hinzu. Er geht mit ihnen mit, an ihrer Seite, weg von Jerusalem, gewissermaßen in die „falsche“ Richtung. Er passt sich ihrem Rhythmus an, hört ihre Erlebnisse und ihre Wahrnehmung des Geschehenen, ihre Hoffnungen und deren Zerbrechen und Scheitern. Er selbst spricht erst, nachdem er ihre „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (Gaudium et spes 1) gehört hat. Sein anschließendes Erklären und Darlegen durch die Auslegung der Schrift ist jedoch nur ein Erstes; es folgt die durch ihn und in ihm erfahrbare Gottesgemeinschaft im Brechen des Brotes. Durch dieses realisierte Reich-Gottes-Geschehen gehen „ihnen die Augen auf“, ihnen wird eine neue Perspektive geschenkt, „Augen des Glaubens“ (Pierre Rousselot). Das bringt die Herzen der Emmaus-Jünger zum „Brennen“, das treibt sie heraus, zum Weitersagen, zur Mission.

Literatur

Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br. 2010.

Kertelge, Karl, Mission im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 93), Freiburg i. Br. 1982.

März, Claus-Peter, Neutestamentliche Orientierungen zur Frage von Neuevangelisierung und Mission. In: Kranemann, Benedikt / Pilvousek, Josef / Wjilens, Myriam (Hg.), Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Würzburg 2009, 95–106.

Söding, Thomas, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2011.

„Plattenbusiness“ missionarisch – „nebenan“ auf Rügen

„Da brauchen wir ja gar nicht mehr in die Kirche zu gehen, da haben wir ja die Kirche hier.“

Diese Worte stammen von einem Mann, der nichts mit Kirche und Glauben „am Hut hatte“, aber ein paar Christen in seinen Schrebergarten einlud und sich darüber freute, wie sie mit Gitarre Lieder von Jesus sangen. Das war in der Anfangszeit von „nebenan“. Die damalige Pommersche Evangelische Kirche startete 2007 gemeinsam mit der Evangelischen Kirchengemeinde Bergen auf Rügen und unter Begleitung des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) in Greifswald dieses Projekt, das inspiriert war von anglikanischen Church-planting-Initiativen und mit dem man neue Wege in einem für den Osten Deutschlands typischen Umfeld erproben wollte.



G. Burkhard Wagner ist seit August 2008 bei „nebenan“ in Bergen auf Rügen tätig und seit September 2012 dort Pfarrer.



Die Wahl fiel auf das Plattenbaugebiet Bergen Rotensee: Entkirchlicht. Entchristlicht. Ort sozialer Probleme und Spannungen. Über Rotensee rümpft man die Nase. „Hier wohnen die Assis und die Bekloppten.“ Oder: „Hier wohnen die Letzten.“ So drückten es Leute aus, die selbst hier leben. Diese zugegebenermaßen sehr subjektiven Einschätzungen lassen auf den ersten Blick nicht viel Raum für Positives. Wer heute von der „Platte“ hört, der denkt oft gleich an den „Homo Plattensis“: Alkoholiker. Hartz-IV-Empfänger. Problemfamilien. Aber auch wenn das als naheliegend erscheint, stimmt es doch nicht ganz. Denn auch Rotensee ist trotz einer gewissen Kumulation sozial Benachteiligter ein corpus permixtum von verschiedenen sozialen Milieus, also eben auch „Normalos“ und Mittelschichtlern.

Die Herausforderungen liegen auf der Hand. Da ist zum einen die Konfrontation mit sozialen Problemen und die spürbare Abgrenzung derer, die von „den anderen“ sagen, sie seien die „Assis und die Bekloppten“. Zum anderen ist die DDR auch 25 Jahre nach der friedlichen Revolution noch in vielen Köpfen. Als ich einmal jemandem mit einem recht intensiven DDR-Hintergrund von dem Halt erzählte, den ich bei Jesus habe, da war die Antwort: „Dafür bin ich noch zu rot!“ Und, mit einem Grundton der Selbstverständlichkeit: „Ich war auch mal im Konfirmandenunterricht. Da hat der Pfarrer uns verprügelt. Da bin ich dann Kommunist geworden.“ Irgendwann gab es den großen Traditionsabbruch, der eine vollkommene Gleichgültigkeit gebar gegenüber allem, was nach Gottesglauben auch nur roch. Da werden dann auch kaum mehr Fragen gestellt. Man lebt. Man stirbt. Punkt. Kirche spielte und spielt bei den meisten keine Rolle mehr. Als ich 2012 in Bergen ordiniert wurde, da bekam ich mit, wie ein Mann einem anderen über mich sagte: „Der ist jetzt zum Pfarrer geschlagen worden!“ Die gelangweilte Antwort des anderen: „Na, ich hab nichts dagegen.“

Nun ist diese Situationsbeschreibung wahrlich nichts Neues. Die Frage ist nur, wie reagiert Kirche darauf? „nebenan“ begreift sich als eine „fresh expression of church“ („neue Ausdrucksform gemeindlichen Lebens“: Eine „Fresh X“ ist eine neue Form von Gemeinde für unsere sich verändernde Kultur, die primär für Menschen gegründet wird, die noch keinen Bezug zu Kirche und Gemeinde haben). Es geht darum, in Rotensee und mit den Menschen, die dort leben, langfristig Kirche neu zu denken und zu leben. Allerdings bringt es zunächst nicht viel, in einem Umfeld, in dem Menschen in keiner Weise gewohnt sind, in die Kirche zu kommen, als erstes mit Einladungsflyern in der Hand durchs Viertel zu laufen und Menschen zum Gottesdienst einzuladen, selbst wenn er „mal ganz anders“ ist. Die Antwort kann dann so lauten: „Nee, mein Guter, das ist nichts für mich. Ich bin Heide!“

Vielmehr stehen Beziehungen im Mittelpunkt. Sie sind der erste Ort, an dem das Evangelium

kommuniziert wird, nicht in wie auch immer gearteten Veranstaltungen, zu denen man erst hingehen und mühsam Schwellen überwinden muss. Wir lernen hier von Jesus selbst:

„Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns.“ (Joh 1,14)



Mission bedeutet für uns Inkarnation, Menschwerdung, d. h. Sich-Hineinbegeben und Eintauchen in die „Plattenkultur“. Deshalb ist unser Dienst nicht billiger zu haben, als dass wir als Team mitten unter den Menschen in Rotensee leben. Nebenan. Nur so können wir wirklich den Menschen nahe sein und zu einem Teil ihres Lebens werden. Das hat freilich seinen Preis. Denn man rückt den sozialen Problemen zum Teil so nahe, dass man es schwer hat, sich selbst Rückzugsräume zu schaffen. Aber andererseits ergeben sich auf diese Weise Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten, die man nicht hätte, würde man irgendwo außerhalb in einem netten Häuschen wohnen. Man trifft sich auf der Straße, im Einkaufsmarkt um die Ecke, in der Kneipe zum Mittagessen. Eben da, wo der Alltag sich abspielt.

Einer, der im Sozialismus groß geworden ist und mit dem ich einmal ein intensives Gespräch führte, drückte es überraschend so aus: „Ihr macht ja Mission. Das ist so, als wenn man in den Busch geht, nur dass es halt hier moderner ist.“ Er hat vermutlich recht. Denn tatsächlich fühle ich mich im Großen und Ganzen oft weniger als Pfarrer, sondern vielmehr als „Buschmissionar“, der mit anderen Buschmissionaren unterwegs ist. (Vielleicht entwickelt sich in meinem Kopf mehr und mehr ein etwas anderes Pfarrerbild: weniger der Amtsverwalter als vielmehr ein Evangelist und Hirte für Menschen, die weder zur Kirche gehören noch Christen sind, aber doch, wie jemand treffend formulierte, „Kandidaten des ewigen Lebens“. So sagte es dann auch mal ein Mann, der mir deutlich machte, dass er „Heide“ sei, mit dem ich aber in seiner Küche Kaffee trank. Er stellte mich jemand anderem vor mit den Worten: „Das ist unser Pastor.“) Was uns als Team, als „Wie-Jesus-bei-den-Menschen-Wohnende“ zusammenhält, ist unser wöchentliches Gebetstreffen, wo wir unsere Bekannten und Freunde „zu Jesus hintragen“ (vgl. Mk 2,1–12) und miteinander und mit Christus selbst im Abendmahl Gemeinschaft haben. Und dann staunen wir, wie feindselige Menschen zu Freunden werden und sagen: „Mit dir als Freund will ich es mir nicht verscherzen!“ Oder wir staunen, wie ein einst glühender Gottesleugner plötzlich sagt: „Ich höre jetzt Kirchensender“, womit er den Evangeliumsrundfunk (ERF) meinte.

Man kann sich nun fragen, wie man Menschen erreicht, die nie in eine Kirche kommen und bei Hausbesuchen reagieren würden wie bei unverhofften Besuchen einer bestimmten religiösen Gruppierung. Für uns war und ist die Antwort das, was wir gerne „missionarisches Grüßen“ nennen. Denn wie heißt es doch? Am Anfang (des Kennenlernens) war das Wort: „Guten Tag!“ Oder, kontextualisiert: „Moin!“ Der Gruß auf der Straße ist für uns so etwas wie ein missionarisches Prinzip geworden. Menschen erfahren sich als wahrgenommen, als gesehen und ebenso als wertgeschätzt. Sie sind es wert, dass man ihnen etwas Gutes auf dem Weg wünscht und sie dabei auch noch freundlich anschaut. Erstaunlicherweise war und ist der Gruß auf der Straße ein erster Schlüssel zu den Herzen der Menschen. Viele haben wir auf diese Weise kennengelernt. So manche Freundschaft ist dadurch entstanden. So manches tiefgründige Gespräch hat sich ergeben. Menschen haben sich in der Folge auf den Weg des Glaubens gemacht.

Das „missionarische Grüßen“ ist ein erstes, aber beständiges Anklopfen an Herzenstüren (vgl. Offb 3,20). Entsteht dann tatsächlich ein Kontakt, eine Beziehung, dann fühlen wir uns oft in eine alte Geschichte hineinversetzt: Emmaus (Lk 24,13–35). Es kommt zu Begegnungen, und wir laufen als Gesandte von Christus plötzlich mit. Und unsere erste Frage ist: Was bewegt dich auf deinem Weg (vgl. Lk 24,17)? Und dann kommt man ins Gespräch, hört Lebensgeschichten, oftmals von Zerbrechen, Hoffnungslosigkeit und einem Irgendwie-Durchwursteln durchs Leben. Und dann kommt auch Jesus zur Sprache. Unsere Hoffnung und unser beständiges Gebet ist, dass Menschen irgendwann – im Bilde gesprochen – in Emmaus am Tisch sitzen, IHN erkennen und diese Begegnung ihr Leben heilsam

verändert. So manch einer hat bereits gespürt, dass da auf dem gemeinsamen Weg im Herzen etwas zu brennen begonnen hat (vgl. Lk 24,32).

Um diese Frage geht es: Wie können Menschen Christus begegnen? Es geht nicht als Erstes darum, wie ich diesen oder jene „in die Kirche kriege“. Jesus selbst zeigt uns hier wieder die Richtung, wenn er zu seinen Jüngern sagt: „Wer jemanden aufnimmt, den ich senden werde, der nimmt mich auf“ (Joh 13,20). Freilich sind wir nicht Christus. Aber Christus lebt in uns, ist mit uns. Und so geschieht es, dass mit uns Christus zu den Menschen kommt. Wer uns hereinlässt, der lässt IHN herein. Wir finden: ein außerordentlich spannender Gedanke! Einmal besuchte ich jemanden, den ich wie viele andere durch das „missionarische Grüßen“ kennengelernt hatte. Oft schon hatten wir über den Glauben gesprochen. Nun erzählte ich ihm von Ostern und dass Jesus lebt und uns heute auf verschiedene Weise begegnet, ob durch sein Wort oder in anderen Menschen. Die Antwort meines Gegenübers: „Vielleicht bist du derjenige. Ich denke schon lange darüber nach, ob das wohl Zufall war, dass wir uns getroffen haben. Vielleicht hat dich ja Gott zu mir geschickt.“



Solcherlei Beziehungen sind schwer sichtbar zu machen. „nebenan“ ist also weniger nach außen sichtbare Attraktion als vielmehr Dienst im Verborgenen. Und dennoch gibt es auch Sichtbares.

Da ist vor allem unsere alte Feuerwehr, ein Daimler-Benz, Baujahr 1975. Das Fahrzeug haben wir umgebaut zu einem mobilen Treffpunkt. Es ist nicht möglich, damit nicht aufzufallen. Man kann darin sitzen, es gibt eine nette Beleuchtung und im Winter sogar Heizung. Jede Woche stehen wir damit auf einem kleinen Platz inmitten von Rotensee. Wir sind einfach da. Und verteilen zu jeder Jahreszeit das beliebte Heißgetränk: Kaffee. Kostenlos. Regelmäßig bleiben 15 bis 20 Leute stehen, trinken mit uns Kaffee, und wir kommen ins Gespräch. Für viele ist die „nebenan“-Feuerwehr mittlerweile ein fester Treffpunkt geworden. Da kommen Leute, die sonst nie ihren Fuß über die Schwelle einer Kirche setzen würden, Leute, die nie etwas mit Kirche zu tun hatten oder seit Jahrzehnten der Kirche und dem Glauben den Rücken gekehrt haben. Einer von ihnen sagte einmal: „Was meinst du, warum ich immer zu euch komme? Weil ich mit euch reden will!“ Und umarmt mich. Ein anderer sagte kürzlich: „Ich hab niemanden, mit dem ich mal reden kann. Aber mit euch kann ich reden. Und ich überlege auch, ob ich wieder in die Kirche gehe. Ich brauche irgendwie einen Halt. Ich hab den Halt verloren.“ Die „nebenan“-Feuerwehr ist also so etwas wie ein blechgewordener Ausdruck der Inkarnation Jesu, ein Ort mitten im Alltag, an dem das Evangelium kommuniziert wird und Menschen Christus begegnen können.



Die Feuerwehr ist sozusagen die Kirche hier. Hier in Rotensee. Und: Sie verschafft uns ein gewisses „Wohlwollen unter dem Volk“ (vgl. Apg 2,47). Einer sagte einmal: „Ich bin zwar Atheist, aber ich finde das richtig gut, was ihr macht!“

Die Feuerwehr eignet sich aber nicht nur zum missionarischen Kaffeeklatsch, sie ist auch Austragungsort unserer Kinderstunde einmal die Woche im Stadtpark von Rotensee. 15 bis 25 Kinder kommen regelmäßig, mit denen wir spielen, singen und denen wir von Jesus erzählen. Schon wenn wir in den Park einbiegen, laufen die Kinder zusammen: „Die Feuerwehr ist wieder da!!!“ Ein Mädchen fragte: „Kommt Jesus heute wieder?“ Als wir

bejahten, ballte sie ihre kleine Hand zu einer Siegerfaust und triumphierte: „Jaa!“ Anfangs beobachteten die Eltern der Kinder das eigenartige Geschehen mit dem roten Auto noch von ferne. Mittlerweile sind sie näher gekommen, sitzen mit in der Feuerwehr und singen unsere Lieder mit: „Voll-, Voll-, Volltreffer, ja ein Volltreffer Gottes bist du-hu!!“ Viele der Kinder haben so manches Schwere in ihren Familien zu ertragen. Da überrascht es oft nicht, wie anhänglich diese Kinder sind. Dem Gemeindepädagogen, der zum Team gehört und einen besonderen Draht zu den Kindern und Jugendlichen im Viertel hat, riefen die Kinder einmal zu: „Du bist unser Papa.“

Da mit der Zeit immer mehr Kinder kamen, haben wir ein paar Jugendliche aus dem Viertel als Helfer engagiert. Sie tragen rote Shirts mit unserem Logo drauf. Irgendwann fragten sie, ob sie nicht mehr wissen könnten über „Gott und so“. Wir schenkten ihnen Bibeln, und seitdem treffen wir uns jede Woche einmal, um miteinander Bibel zu lesen, zu singen und gemeinsam zu essen. Neben diesem Jugendbibelkreis gibt es noch zwei weitere kleine Gruppen, die sich in Wohnzimmern treffen. Eine Frau, die dazugehört, drückte es begeistert so aus: „Gott ist in unserer Mitte und der schützt uns und der hilft uns!“



Auch wenn es, wie erwähnt, schwierig ist, Menschen überhaupt zu einem Gottesdienst einzuladen und viele trotz beständiger Einladung nicht kommen, feiern wir trotzdem Gottesdienst. „Feierabend“ nennt er sich und ist, ähnlich wie die Feuerwehr, so etwas wie eine „öffentliche Anreizung zum Glauben“. Freilich ist das kein Gottesdienst mit einer für kirchlich sozialisierte Menschen geläufigen Liturgie. Wir treffen uns alle zwei Monate an einem Freitagabend in einem Nachbarschaftszentrum der Arbeiterwohlfahrt (AWO). Zwischen 40 und 60 Leute finden den Weg dorthin. Meist keine, die sich von der Straße weg einladen ließen, sondern unsere Freunde und Bekannten. Wir legen es nicht darauf an, eine perfekte Veranstaltung darzubieten. Vielmehr geht es um die Atmosphäre. Man sitzt auf Bierbänken, es gibt handgemachte Musik zum Mitsingen (das ist ganz wichtig!), lockere Moderation, eine kleine Aktion und eine Thema-Predigt („Feierabend“-Predigten sind unter www.nebenan-in-der-platte.de zu finden). Integraler Bestandteil des „Feierabends“ ist ein gemeinsames Essen, währenddessen man miteinander ins Gespräch kommt.



Der „Feierabend“ ist der Ort, an dem noch etwas anderes augenscheinlich wird: 10 bis 15 Leute sind es, die zur örtlichen Kirchengemeinde gehören, aber gerne den Blick über den Tellerrand nach Rotensee wagen und sich aktiv mit einbringen. Es entsteht ein fruchtbares Miteinander von Kirchengemeinde und „nebenan“: Kirchengemeindeglieder werden sensibilisiert für missionarische Arbeit am Rand der Gesellschaft, und wir finden als „nebenan“-Team in den Sonntagsgottesdiensten der Kirchengemeinde einen Ort zum Auftanken.

„Da brauchen wir ja gar nicht mehr in die Kirche zu gehen, da haben wir ja die Kirche hier.“

Was vor ein paar Jahren eher unbewusst über die Lippen eines Mannes im Schrebergarten kam, das ist für uns heute zu einem Lehrsatz geworden, der das Anliegen von „nebenan“ auf den Punkt bringt: Kirche bei den Menschen sein. Beginnend beim schlichten Da-Sein und Mit-Leben träumen wir also von Kirche als einer Hauskirche (vgl. Apg 2,46–47):

„Menschen treffen sich hier und dort – nebenan – in den Plattenbauwohnungen. Jesus Christus ist die Mitte ihrer Gemeinschaft. Sie teilen ihr Leben und ermutigen sich gegenseitig in der Nachfolge Jesu. Sie sind gastfreundlich und bezeugen in ihrem Umfeld das Evangelium in Wort und Tat. Verschiedene Gruppen spiegeln die Vielfalt der Menschen aus Rotensee wieder und sind netzwerkartig verbunden. Sie kommen regelmäßig zu einem ‚Fest des Glaubens‘ zusammen.“

(Vision von „nebenan“)

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Zukunftshorizont Kirche – was Katholiken von ihrer Kirche erwarten

Eine repräsentative Studie aus dem Bistum Rottenburg-Stuttgart

2012 beauftragte die Diözese Rottenburg-Stuttgart das PRAGMA Institut für empirische Strategieberatung mit Sitz in Reutlingen und Bamberg mit einer repräsentativen Studie zu den Erwartungen an die katholische Kirche von Katholikinnen und Katholiken, aber auch der Gesamtbevölkerung. Dazu wurden über 3.000 katholische Christen aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart und weitere 1.000 Menschen anderer Glaubensorientierungen, die im württembergischen Teil des Bundeslandes Baden-Württemberg leben, interviewt. In den ausführlichen Interviews wurden die Menschen u. a. danach befragt, womit sie in der Kirche zufrieden sind, was ihnen fehlt, was sie an die Kirche bindet oder warum sie darüber nachdenken, aus ihr auszutreten, bzw. warum sie diesen Schritt bereits vollzogen haben. Anlass für diese Untersuchung waren die seit 1990 anhaltend hohen Zahlen der Austritte aus der katholischen Kirche mit einem traurigen Höhepunkt im Jahr 2010, als die Vielzahl der Fälle sexuellen Missbrauchs durch kirchliche Mitarbeiter bekannt wurde. Durchschnittlich verlassen jedes Jahr über 10.000 Menschen die katholische Kirche im Bistum Rottenburg-Stuttgart, was etwa ein halbes Prozent der knapp 1,9 Millionen Katholiken in diesem Bistum ausmacht.

Ausgewählte Ergebnisse dieser Studie wurden 2014 in dem diesem Bericht zugrundeliegenden Buch veröffentlicht (im Folgenden in Klammern genannte Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch). Die Darstellung gliedert sich in 15 unterschiedlich lange Kapitel, die sich zu drei großen Bereichen zusammenfassen lassen: 1.) Grundsätzliche Einstellungen zu den Themen Religion/Spiritualität, Glaube/Werte, Kirche sowie Kirchenaustritte, 2.) die Perspektive der PRAGMA-Kommunikationsmilieus und 3.) Erwartungen an die Kirche.

1. Grundsätzliche Einstellungen zu Religion, Glaube, Kirche und Kirchenaustritten

Mit 44 % gibt ein hoher Prozentsatz der befragten Katholiken an, sich täglich Zeit für eine religiöse bzw. spirituelle Praxis (Gebet, Meditation, innere Einkehr u. a.) zu nehmen; zusätzliche 31 % tun dies ein- oder mehrmals in der Woche. „Die Offenheit für regelmäßig begangene Wege der Spiritualität besagt nun freilich nicht, dass sich dies in den Bahnen herkömmlicher Kirchlichkeit ... bewegt“ (17). So besuchen 14 % der Katholiken einmal und 4 % mehrmals in der Woche den Gottesdienst (geht man davon aus, dass es sich hier überwiegend um den Sonntagsgottesdienst handelt, so liegt dieser Wert über dem der so genannten Zählsonntage, der für das Bistum Rottenburg-Stuttgart 2012 bei 10,7 % und 2013 bei 9,8 % lag. Diese Differenzen mögen zum einen auf Effekten sozialer Erwünschtheit beruhen, könnten zum anderen aber auf unterschiedliche Grundgesamtheiten der Befragung zurückzuführen sein: Während bei den Zählsonntagen alle Katholiken in die Berechnung eingehen, sind bei der hier vorgestellten Studie möglicherweise nur erwachsene Katholiken befragt worden; die bekannte Korrelation von Alter und Gottesdienstteilnahme könnte daher für diese Differenz mitverantwortlich sein). Eine große pastorale Herausforderung stellen diejenigen Katholiken dar, die nie (10 %), aber auch diejenigen, die ein- bis dreimal im Monat (25 %) oder seltener (24 %) am Gottesdienst teilnehmen – hier gibt es Chancen, Menschen anzusprechen, aber auch Gefahren, sie zu enttäuschen.

Schaut man auf die Werte, die den Befragten wichtig sind, so finden sich bei den meisten Nennungen keine oder nur geringe Unterschiede zwischen Katholiken und Nichtkatholiken; am wichtigsten sind Toleranz, Gesetz und Ordnung, Benachteiligten helfen, Phantasie und Kreativität, Leistung und Beruf und Nachhaltigkeit: Diese Werte werden von jeweils um die 80 % der Befragten für sehr bzw. eher wichtig angesehen. Deutliche Unterschiede treten auf beim Gottesglauben (für 80 % der Katholiken sehr bzw. eher wichtig, aber nur für knapp 50 % der Nichtkatholiken) und bei „Bedürfnisse durchsetzen“ (55 % vs. knapp 80 %). Dies macht deutlich: „Kirchenmitgliedschaft ist keine bloße Gewohnheit, der Gottesglaube ist bei den Katholiken tief verankert. ... Materielle und individualistische Werte sind im Vergleich zur Gesamtbevölkerung deutlich schwächer, die Orientierung am Gemeinwohl ist dagegen stark ausgeprägt“ (21).

Was bindet Katholiken an ihre Kirche? Von sechs möglichen Motiven der Kirchenmitgliedschaft wurden am häufigsten „... weil ich auf Rituale nicht verzichten will“ und „... weil ich so geprägt bin“ (beide jeweils 69 % Zustimmung) genannt; immerhin 54 % geben „... weil mir der Gottesdienst wohl tut“ an; weitere Nennung beziehen sich auf Kirche als Heimat (48 %), Orientierung bei Wertfragen (51 %) und überzeugende Menschen (46 %). Gut drei Viertel der Katholiken verneint die Frage, schon einmal ernsthaft über einen



Reiner App / Thomas Broch /
Martin Messingschlager,
Zukunftshorizont Kirche. Was
Katholiken von ihrer Kirche
erwarten. Eine repräsentative
Studie, Ostfildern: Matthias
Grünwald Verlag 2014, ISBN:
978-3-7867-3012-5, 166 Seiten,
€ 23,00.

Kirchenaustritt nachgedacht zu haben; umgekehrt hat jeder vierte Befragte (24 %) dies schon einmal getan. Das größte Austrittsrisiko besteht bei den 30- bis 49-Jährigen (31 %), am geringsten ist es bei den über 65-Jährigen (14 %). Als häufigster Grund für Austrittsüberlegungen wird bei den Katholiken Entfremdung genannt (35 %), erst an zweiter Stelle werden finanzielle Gründe angeführt (15 %), gefolgt von Problemen mit der Moral- und Sittenlehre (14 %), den Missbrauchsfällen (12 %) und negativen persönlichen Erfahrungen (11 %).

2. Die PRAGMA-Kommunikationsmilieus

Das diese Untersuchung durchführende Institut hat ein eigenes Milieumodell entwickelt, das „sowohl die Präferenzen bei Kommunikationsstilen und -inhalten als auch bei den dahinterstehenden Werte-Orientierungen untersucht. Zugleich spielt der Grad der Kommunikationsaktivität bzw. -passivität eine wesentliche Rolle“ (60). Das Milieumodell wird durch ein zweidimensionales Koordinatensystem illustriert, dessen horizontale Achse die Werte-Orientierung darstellt (von Sicherheit über Selbstverwirklichung, Effizienz, Gemeinwohl hin zu Toleranz) und dessen vertikale Achse die Kommunikationsintensität beschreibt (von passiv zu aktiv). Somit wird der Anspruch erhoben, „erstmal in der Milieuforschung die Konsequenzen aus der Medienrevolution und den gravierenden Verschiebungen der Sender- und Empfängerrollen der letzten Jahre“ (ebd.) zu ziehen.

In dem Modell werden acht verschiedene Milieus unterschieden, von denen drei im Folgenden näher betrachtet werden, da sie aus kirchlicher Perspektive besonders relevant sind. Die Beschreibung der übrigen fünf Milieus bleibt sehr knapp, und auch der theoretische Hintergrund, das Verfahren der Modellierung, der Milieuindikator und der Algorithmus der Zuordnung zu den Milieus werden in dieser Publikation nicht näher erläutert. Im Bistum Rottenburg-Stuttgart ist die katholische Kirche in allen der acht Kommunikationsmilieus vertreten, und zwar in ähnlicher Verteilung wie in der Gesamtbevölkerung. Die Autoren der Studie gehen davon aus, dass es zwar eine unterschiedlich starke kirchliche Verankerung der einzelnen Gruppen, „aber keine entscheidende Milieu-Barriere, die der Kirche den Zugang verwehren würde [, gibt]. Eine wesentliche Ursache dafür ist, dass die Grenzen zwischen den Milieus heute fließend verlaufen und die Interaktion stark zugenommen hat. Wenn die Kirche daher in kommunikationsstarken Milieus überzeugt, dann entwickelt sie auch Zugkraft auf weitere Bereiche der Gesellschaft“ (57).

Aufgrund der letztgenannten Annahme widmet sich die Studie zunächst dem Milieu der „Gemeinwohl-Kommunizierer“: Dieses Milieu stellt „eine wohlhabende, etablierte und selbstbewusste Gruppe im Zentrum der Gesellschaft“ (66) dar, die sowohl gesamtgesellschaftlich wie kirchlich „ein Rückgrat des gelebten Zusammenhalts“ (ebd.) bildet und eine wichtige Multiplikatoren-Funktion übernimmt. Ihre Mitglieder sind überdurchschnittlich kirchlich aktiv, aber auch kritisch gegenüber kirchlichen Positionen; diese kritische Position führt aber nicht dazu, der Kirche den Rücken zu kehren, vielmehr entscheidet man sich zur Mitarbeit in der Kirche, um sie vor Ort zu verändern. Daher gilt: „Diese Gruppe stabil an sich zu binden, zählt zu den wichtigsten Herausforderungen der Kirche“ (65).

Die Studie sieht auch in moderneren Milieus unter bestimmten Voraussetzungen Zukunftschancen für die Kirche, so etwa beim Milieu der „Toleranz-Aktivistin“, einem jungen Milieu „mit hoher Nutzung vor allem digitaler Medien und bestimmter sozialer Netzwerke. Ihre Wert-Orientierung ist stark ausgeprägt und zielt in Richtung Zusammenhalt und Offenheit“ (60). In diesem Milieu ist das Interesse an Religion und Kirche zwar nur unterdurchschnittlich ausgeprägt, es findet sich unter den katholischen Toleranz-Aktivistin aber auch „eine messbare und fühlbare Ungeduld mit den Entwicklungen der katholischen Kirche“ (74). Die Erwartungen an eine Wende z. B. hinsichtlich des bisherigen als rigide wahrgenommen Kommunikationsstils der Kirche sind hoch.

Schließlich blickt die Studie auf ein Milieu, das medial relativ viel Aufmerksamkeit auf sich lenkt, aber sowohl in der Gesamtbevölkerung (4 %) als auch in der katholischen Kirche (6 %) nur eine sehr kleine Gruppe darstellt: die „Konservativen Aktivistin“. Dieses eher ältere Milieu nutzt aktiv und passiv sehr stark sowohl klassische als auch neue Medien; die Werte-Orientierung seiner Mitglieder lässt sich als „revisionistisch konservativ bei hohem Ausgrenzungs- und Aggressionspotenzial“ (61) beschreiben. Die Katholiken dieses Milieus weisen eine traditionelle Kirchenbindung auf, die vor allem auf Sakramentenernfahrung und Heiligenverehrung ausgerichtet ist. Sie neigen zu einem nicht dialogischen, führungsbetonten Kommunikationsstil, zeigen eine deutliche Skepsis gegenüber einem offenen Kirchenverständnis und lehnen Reformen in der Kirche ab. Die Autoren ziehen folgendes Fazit zu diesem Milieu: „Zerrissen, radikal und klein – die empirischen Ergebnisse zu den Konservativen Aktivistin legen nahe, die Bedeutung des Milieus zu relativieren. Der schrille Auftritt seiner selbst erklärten Protagonisten in der medialen Öffentlichkeit mag viel mit der Erkenntnis zu tun haben, eine kleine Randgruppe zu vertreten, die in ständiger Furcht vor dem Übersehen-werden lebt“ (86).

3. Erwartungen an die Kirche

Befragt wurden die Menschen in dieser Untersuchung auch danach, ob sich die Kirche in die Gesellschaft einmischen solle. Eine große Mehrheit „erwartet eine noch stärkere oder zumindest im Vergleich zum Jetzt keine geringere aktive Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Themen und Problemen, die die Menschen im nationalen und weltweiten Kontext beschäftigen oder die sie im Nahbereich ihres eigenen Lebens

betreffen“ (87). An erster Stelle werden dabei unter Katholiken die Themen Krieg und Frieden genannt, gefolgt von Sterben und Würde sowie Integration. Als im Vergleich am wenigsten wichtig erscheinen der europäische Zusammenhang und die Globalisierung. „Die überwältigende Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken möchte ihre Kirche als Partnerin im Miteinander der gesellschaftlichen und politischen Akteure sehen“ (97). So fordern 89 % aller Befragten, die Kirche solle verstärkt mit gesellschaftlichen Organisationen und Gruppierungen ins Gespräch kommen.

Hinsichtlich der kirchlichen Kommunikation sprechen die Autoren von einem „kommunikativen Burnout“ (106). Dieser spiegelt sich, so die Autoren weiter, z. B. in einer sinkenden religiösen Artikulations- und Sprachfähigkeit – nicht nur bei Menschen, die nicht kirchenidentifiziert sind, sondern auch unter Angehörigen der katholischen Kirche. Als Qualitätskriterien für einen kirchlichen Kommunikationsstil nennen Katholiken an erster Stelle Offenheit und Lebensnähe. Hier ist Kirche aufgefordert, ihre Kommunikation sorgfältig zu überprüfen und ernsthaft strategisch neu auszurichten.

Der im Bistum Rottenburg angestoßene Dialog- und Erneuerungsprozess wird von einer großen Mehrheit begrüßt; bei der Frage nach den Chancen auf positive Veränderungen überwiegen allerdings die Vorbehalte die positiven Erwartungen. Mindestens die Hälfte der befragten Katholiken zeigt zudem keine oder kaum Bereitschaft, an diesem Prozess mitzuwirken.

Der Missbrauchsskandal hat die Glaubwürdigkeit der Kirche tief beschädigt. Die im Bistum eingerichtete „Kommission sexueller Missbrauch“ ist unter Katholiken weithin bekannt (73 %, Nichtkatholiken 65 %). Bei der Frage, ob die Kirche durch die Einrichtung dieser Kommission an Glaubwürdigkeit gewonnen hat, halten sich bei den Kirchenmitgliedern Vertrauen und Skepsis die Waage; bei den Nichtkatholiken überwiegt die Skepsis. Die Ergebnisse werden von den Autoren so interpretiert, dass nur durch Transparenz neues Vertrauen gewonnen werden kann.

Aufschlussreich sind schließlich die Zahlen zur Zufriedenheit der Katholiken mit den unterschiedlichen kirchlichen Ebenen: 59 % sind (sehr oder eher) zufrieden mit der kleinsten Einheit, der Kirchengemeinde, und sogar 61 % mit der Seelsorgeeinheit. Auch das Ergebnis für die Diözese (48 %) wird von den Autoren als hoher Wert eingeschätzt. Für die Kirche in Deutschland gibt es dagegen nur eine Zufriedenheit von 35 % und für den Vatikan von 27 %, für die Kirche weltweit allerdings wieder von 40 %. Offensichtlich wird zwischen Vatikan und Weltkirche von vielen differenziert und ist die Einbindung in die Weltkirche für die Katholiken von Bedeutung, so die Studie. Immerhin 42 % der befragten Katholiken geben an (Zustimmung voll und ganz, eher oder zumindest teilweise), sich mehr in das Gemeindeleben der Kirche einbinden lassen zu wollen. Gefordert ist hier, so die Autoren, eine pastorale „Geh-Struktur“ statt einer „Komm-Struktur“, um dieses Potenzial zu nutzen. In den Ergebnissen zur Frage danach, wen man in der Kirchengemeinde kennt (an deutlich erster Stelle mit 50 % der Pfarrer), zeigt sich den Autoren zufolge „ein nach wie vor deutlich pfarrer- bzw. priesterzentriertes Kirchen- und Gemeindebild“ (133).

Als Fazit halten die Autoren fest: „Viele Kirchenmitglieder sehen die Zukunft der Kirche skeptisch – doch nicht rabenschwarz. Sie sind von Signalen der Abschottung irritiert, hegen aber die Hoffnung einer Öffnung. Eine Meinungsscheide ist erreicht, bei der die Stimmung in die eine oder die andere Richtung zu kippen droht. In dieser hochempfindlichen Entscheidungssituation ist es wichtig, dass die Kirche die richtigen Signale setzt“ (141).

Mit dieser Studie sind viele neuralgische Punkte und Herausforderungen angesprochen, vor die sich die katholische Kirche – nicht nur im Bistum Rottenburg-Stuttgart und nicht nur in Deutschland – gestellt sieht. Viele Ergebnisse sind sicherlich nicht unerwartet, doch zeigt sich auch der ein oder andere überraschende Akzent. Die Studie legt eine interessante und detailreiche Momentaufnahme der Situation im Bistum Rottenburg-Stuttgart vor, die sich in vielen Punkten mutatis mutandis auf andere (v. a. westdeutsche) Bistümer übertragen lässt. Es fehlen freilich Daten zum Vergleich in diachroner (wie sind die Zahlen im Vergleich zu früher einzuordnen?) wie synchroner Hinsicht (welche Vergleiche lassen sich zu anderen Bistümern ziehen?). So z. B. muss die Interpretation des Fakts offen bleiben, dass ein knappes Viertel der Katholiken schon einmal ernsthaft über einen Kirchenaustritt nachgedacht hat – ist dies als eine hohe oder eine niedrige Zahl zu verstehen? Insgesamt gibt die Studie der Kirche von Rottenburg-Stuttgart und darüber hinaus viele Impulse, ihre Zukunftsfähigkeit zu sichern – vor allem ist sie herausgefordert, die gegenwärtige Entscheidungssituation ernst zu nehmen und nicht einfach nach dem Motto „weiter wie bisher“ zu verfahren.

Tobias Kläden

Faszination und Herausforderung

Weltanschauungsbeauftragte tagten zu Buddhismus in Deutschland

Ist von den in Deutschland präsenten Religionen der Islam die große gesellschaftliche, der Buddhismus dagegen die große geistliche Herausforderung für das Christentum? Dass der Buddhismus offensichtlich einen Nerv religiös Suchender zu treffen vermag, zeigen die Zahlen: Etwa 250.000 Menschen bekennen sich hierzulande zum Buddhismus – und nur die Hälfte davon sind „Migrationsbuddhisten“. So stellt der „westliche Buddhismus“ eine v. a. bildungsbürgerlich geprägte und bunte Szene von Konvertiten, aber auch von Grenzgängern zwischen Christentum und Buddhismus dar, die an die verschiedensten buddhistischen Richtungen anknüpfen.

Bei der Tagung der katholischen Weltanschauungsbeauftragten zu „Buddhismus in Deutschland“ (Passau, 22. bis 24. September 2014) konzentrierte sich Werner Höbsch in seinem Vortrag auf die Besonderheiten des „westlichen Buddhismus“ – eines Buddhismus also, der sich nicht in einer traditionellen buddhistischen Kultur, sondern in einem christlich geprägten Land unter den Bedingungen der europäischen Modernisierung und Säkularisierung entfaltet. Typisch ist ein Nebeneinander von traditionellen und neuen Mustern: Mönche spielen als religiöse Autoritäten weiterhin eine Rolle, doch ist der westliche Buddhismus wesentlich als Laienbuddhismus zu beschreiben; patriarchalische Strukturen sehen sich einem weiblich geprägten Buddhismus gegenüber; das Nebeneinander der höchst unterschiedlichen buddhistischen Schulen wird in der Diaspora teilweise durch eine „buddhistische Ökumene“ überwunden.

Und schließlich führt die Attraktivität des Buddhismus – oder zumindest einzelner seiner Elemente – auch zu neuen Herausforderungen: Ein „säkularer Buddhismus“ will Buddhismus als Religion überflüssig machen: Buddhismus also nur als Lebensphilosophie? Oder gar nur als Bausteinlieferant für den Lebenshilfemarkt? Der esoterisch-buddhistischen Grenzgänge sind jedenfalls viele.

In welcher Ausprägung auch immer: Buddhismus fordert – so Höbsch, seit vielen Jahren im interreligiösen Dialog engagiert – das Christentum heraus, gerade durch das Fehlen einer theistischen Gottesvorstellung. Sind ein Befreiungsweg und eine Spiritualität ohne Gott die große Alternative zum personalen Gottesbild? Buddhistisch-christliche Grenzgänge wie buddhistische Jesusdeutungen lassen danach fragen, wie christlicher Glaube heute zu denken ist.

Ein weiterer Aspekt: Für viele ist der Buddhismus attraktiv, weil er ihnen (im Gegensatz zum Christentum) als undogmatisch erscheint. Offenbar kann der Buddhismus vieles offen lassen und ist dort die Aufforderung präsenter, nicht einfach eine Lehre zu akzeptieren, sondern der eigenen Erfahrung zu trauen.

Doch ist hier Vorsicht geboten: Unser westliches Buddhabild geht, so Wolfgang Siepen, auf das 19. Jahrhundert zurück und wurde als Gegenstück zum Christentum stilisiert; es neigt deshalb zu Einseitigkeiten. Siepen, ein langjährig im christlich-buddhistischen Dialog engagierter Theologe und Psychotherapeut, verwies etwa darauf, dass auch das Christentum apersonale Sichtweisen Gottes kenne. Auf der anderen Seite habe Buddha Facetten, die häufig übersehen werden – etwa sein karitatives Handeln. Siepen arbeitete in seinem Referat insbesondere die Ähnlichkeiten der buddhistischen Lehre zu modernen psychotherapeutischen Einsichten heraus.

Wie vielfältig die Sichtweisen auf den Buddhismus sind und welche unterschiedlichen Aspekte daran faszinieren und für Einzelne wichtig sein können, wurde auch im Gespräch mit Susanne Matsudo-Kiliani deutlich. Als Beauftragte der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) für den interreligiösen Dialog stellte sie u. a. eine Befragung unter Mitgliedern dazu vor. Die DBU als Dachverband für Buddhisten und buddhistische Gemeinschaften repräsentiert ein umfassendes Spektrum des westlichen Buddhismus in Deutschland. Interessant ist, wie die DBU hier in Deutschland ganz verschiedene Richtungen zusammenführt. So wurde auch ein gemeinsames buddhistisches Bekenntnis formuliert – was in den buddhistisch geprägten Ländern Asiens eher nicht vorstellbar wäre. Ebenfalls wichtig ist eine kompakte Orientierungshilfe der DBU zum Thema „Heilsame und unheilsame Strukturen in Gruppen“; denn auch die DBU muss sich immer wieder mit Vorwürfen gegen bestimmte buddhistische Gruppierungen auseinandersetzen, die Mitglieder der DBU werden wollen oder bereits sind (wie im Fall des Diamantweg-Buddhismus des umstrittenen Lamas Ole Nydahl).

So notwendig aber auch die Auseinandersetzung mit problematischen „Gurus“ und problematischen Lehren und Gruppenstrukturen ist, fundamentaler ist die Frage nach den



Dr. Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Gottesvorstellungen und Gottesbildern, konkret: nach der Berechtigung und Überzeugungskraft des christlichen Theismus angesichts heutiger religiöser Trends und insbesondere angesichts der Faszination des Buddhismus. Diese Frage wird der Kreis der katholischen Weltanschauungsbeauftragten auf seiner nächsten Fachtagung weiter verfolgen, diese Frage stellt sich aber auch Theologie und Kirche generell. Ein Ausbau des gegenüber dem christlich-jüdischen und christlich-muslimischen bisher vernachlässigten christlich-buddhistischen Dialogs ist daher ein Desiderat.

Literatur

Höbsch, Werner, Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland (Begegnung 20), Paderborn 2013; vgl. dazu die Rezension in [euangel 2/2014](#).

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

MissionRespekt

Kongress zu Verhaltensrichtlinien für Mission

Eine einmalige Vielfalt von Christen unterschiedlicher Richtungen führte der Kongress MissionRespekt am 27./28. August 2014 in Berlin zusammen. Die 250 Teilnehmer befassten sich mit der Rezeption der Erklärung „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, die Verhaltensrichtlinien für christliche Mission formuliert (vgl. dazu Hochholzer 2011).

Das Papier hatten 2011 der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) gemeinsam verabschiedet und damit eine über die bisherigen Grenzen der Ökumene hinausgreifende Zusammenarbeit eingeleitet. In diesem Miteinander liegt auch die besondere Bedeutung des Kongresses: Nicht nur gelang es, rund zwanzig Organisationen aus dem katholischen, landeskirchlichen, freikirchlichen, evangelikalen und ökumenischen Bereich als Veranstalter zusammenzuführen, sondern der Kongress war auch eine große Begegnungsplattform für Christen ganz unterschiedlicher Herkunft, die eine Grundlage auch für weitere Kooperationen bieten mag.

Inmitten dieser christlichen Einheit, die nicht nur auf der Bühne, sondern auch unter den Teilnehmern gelebt wurde, schienen nur manchmal die innerchristlichen Differenzen durch, die 2011 mit zur Verabschiedung des Missionsverhaltenskodex geführt hatten: etwa Mission unter Christen oder unterschiedliche Missionsstile und -theologien. Sich über einige diesbezügliche Punkte auszutauschen war u. a. Gelegenheit in den Workshops am zweiten Tag.

In den Plenumsteilen dagegen rückte neben dem Rückblick auf die Entstehung des Dokuments thematisch etwas anderes in den Vordergrund: weltweite Religionsfreiheit und das friedliche Zusammenleben unterschiedlicher Religionen. So etwa in den Berichten zur Rezeption des Dokuments aus anderen Ländern, wo Antikonversionsgesetze in Indien oder Islamfeindlichkeit in den Niederlanden und die christliche Reaktion darauf zur Sprache kamen. Auch die Podiumsdiskussion am Abend in der St.-Matthäus-Kirche stand teilweise im Zeichen der beunruhigenden Nachrichten über Fundamentalismen wie beim Islamischen Staat.

Gerade daran wird aber auch deutlich, wie wichtig gemeinsame Standards in der Begegnung mit Anders- und Nichtglaubenden sind, wie sie die Erklärung formuliert hat. Intransparenz, Unaufrichtigkeit und vereinnahmendes Verhalten in der Mission und generell im christlichen Tun verdunkeln nicht nur das gemeinsame christliche Zeugnis, sondern leisten auch Unfrieden und sogar Gewalt Vorschub. Das gilt ebenso für Deutschland! So ging beispielsweise ein Workshop der Frage nach, wie deutlich im diakonischen/karitativen Bereich helfendes Handeln und Verkündigung zu trennen sind (aber auch, inwieweit eine Trennung überhaupt möglich ist).

Genau zu solchem Nachdenken will die Erklärung anregen – und genau diese Rezeption des Dokuments und ihre Anwendung auf die hiesige Situation wollte der Kongress auf breiter Ebene anstoßen. Die [Abschlussklärung](#) des Kongresses skizziert dafür einen Prozess, der insbesondere die nächsten Kirchen- und Katholikentage nutzen möchte, um bis 2017 „die Denkanstöße des Dokuments in die Breite der Kirchen und in Foren des interreligiösen Dialogs hier und weltweit einzubringen“.

Unterstrichen wird die Bedeutung dieses Rezeptionsprozesses durch die hochkarätigen kirchlichen Vertreter auf dem Kongress: Mit P. Miguel Ángel Ayuso Guixot, dem Sekretär des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, dem ÖRK-Präsidenten Bischof em. Anders Wejryd und dem Direktor der WEA, Geoff Tunnicliffe, führten hohe Repräsentanten der drei unterzeichnenden Organisationen in das Dokument ein. Und für das Podium beim abendlichen Empfang waren u. a. Bundestagspräsident Norbert Lammert, EKD-Ratsvorsitzender Nikolaus Schneider und DBK-Vorsitzender Reinhard Kardinal Marx eingeladen (Letzterer war jedoch wegen Krankheit verhindert).

Jetzt fehlt nur noch, dass die Gedanken der Erklärung in Deutschland auch an der Basis ankommen – denn dort sind sie offenbar bisher kaum bekannt. Das Dokument will ja nicht das Thema abschließend behandeln haben, sondern vielmehr christliche Organisationen dazu anregen, eigene Verhaltensrichtlinien für ihre spezifische Situation zu erarbeiten und zu implementieren. In diesem Kontext sind dann auch die Problematiken zu behandeln, die die Erklärung und auch der Kongress nur angerissen haben.

Dass dies aber auch in konfessionsübergreifender Verständigung möglich ist, dafür bot der Kongress ein ermutigendes Zeichen. Nicht nur in den Gesprächen, sondern mehr noch im



Dr. Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

gemeinsamen Beten und Feiern wurde deutlich, dass uns Christen mehr verbindet als trennt.

Mehr Informationen gibt es auf der [Kongresshomepage](#): Eine Dokumentation ist angekündigt.

Literatur

Hochholzer, Martin,
Verhaltenskodex Mission.
Einige Anmerkungen aus Sicht
der kirchlichen Weltanschauungsarbeit, in: euangel 4/2011,
48-50.

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Zwischen Multioptionalität, panenergetischem Monismus, Esoterik und Lifestyle-Avantgarde – christliche Spiritualität

Ein Tagungsbericht

Die Einladung zur Tagung „Sehnsucht - Der Anfang von Allem. Herausforderung christlicher Spiritualität angesichts des Marktes religiöser Möglichkeiten“ vom 17. bis 18. November 2014 im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim zielt auf der Titelseite ein Wasserglas. Eine Anspielung? Auf das Wasser? Genauer gesagt auf ein Vatikandokument: „Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers“. Noch genauer gesagt, eine Anspielung auf die samaritanische Frau, die zum Jakobsbrunnen kommt, um Wasser zu schöpfen (vgl. Joh 4). Das Glas ist vieldeutig und deutet es an: Es geht eigentlich um das Gefäß, das dieses Wasser aufnimmt. Es geht um Spiritualität bei diesem Nachtrag der Diözese Rottenburg-Stuttgart zum von Papst Benedikt XVI. ausgerufenen Jahr des Glaubens (11. Oktober 2012 bis 24. November 2013). Auf Initiative der Hauptabteilung Glaubensfragen und Ökumene und des Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten Frederic-J. Kaminski, in Zusammenarbeit mit wichtigen Kräften der Diözese wie der Hauptabteilung Kirche und Gesellschaft, zu der die Erwachsenenbildung gehört, sowie der Akademie der Diözese wurde diese Tagung konzipiert und vorbereitet. In der Kooperation dieser Professionen allein liegt schon der besondere Reiz dieser Tagung. Über einhundert Teilnehmende, vor allem auch MitarbeiterInnen aus pastoralen Praxisfeldern, verdeutlichen die Aktualität und Brisanz der Tagungsthematik.

Domkapitular Dr. Detlef Stäps, der Leiter der Hauptabteilung Glaubensfragen und Ökumene, verweist in seiner Einführung darauf, dass vielen zeitgenössischen spirituellen Suchbewegungen ein esoterischer Zug eigen sei: „Hier wird die Logik des Konsums und Kommerzes auf das Ideelle und Spirituelle übertragen, es wird an die Verfügbarkeit des Ideellen und Religiösen geglaubt.“ Das religiöse Sehnen gehört zum Menschen, aber wenn es als Sehnsucht ausgenutzt wird, dann ist die Grenzlinie zu spirituellem Missbrauch und psychischer Ausbeute überschritten.

Vor allem auch an der Attraktivität und Faszination dieser spirituellen Angebote zeigt sich eine Entfremdung vieler Menschen von traditionellem Glauben und Kirche. Kirchliche Dogmen werden häufig nur noch als eine „Sprachregelung“ empfunden, die eigentlich unter einer „wortreichen Sprachlosigkeit“ krankt. Für viele Menschen ist die Unterscheidung der Geister zwischen spiritueller Machbarkeitsideologie und der geschenkten Liebe Gottes kaum noch präsent oder sie können damit wenig anfangen. Einer solchen Entfremdung bei gleichzeitiger religiöser Sehnsucht ist weder mit einer Belehrung aus der Tradition noch mit einem Autoritätsargument zu begegnen. Wie sieht aber angesichts dieser Ausgangslage die christliche Positionierung aus, auf einem Markt, der zwischen Magie und Methoden der Selbstoptimierung oszilliert?

Marktüberblick postsäkularer Religiosität

Die Tagung ist dreigeteilt, obwohl sich diese Teile auch mischen. Die Wahrnehmung des Marktes der spirituellen Möglichkeiten, eine christliche Positionierung zu den Angeboten dieses Marktes und die Herausforderung, wie aus der Begegnung Neues entstehen kann, bilden den Rahmen. Schon am Anfang stehen große Begriffe im Raum: Sehnsucht, Religion, Spiritualität, New Age, Esoterik, Tradition, Dogma, Gott, Glaube, Kirche, Macht, Geld ... – und ihre Klärung wird aus dem Auditorium angemahnt. Eine Klärung ist aber schwer und sehr komplex und möglicherweise auf einer solchen Tagung gar nicht zu leisten. Und so beginnen die einzelnen Referentinnen und Referenten ohne Begriffsklärung aus der Sicht ihres Fachgebietes und sind auch keineswegs verwundert, dass ihre Beiträge eher unvermittelt aufeinander folgen und sich teils nicht ohne Weiteres ins Tagungsschema einfügen.

Der Einstieg versucht einen Marktüberblick über religiöse Möglichkeiten, Entwicklungen, Veränderungen und Potentiale. Dies ist eine eher religionssoziologische und religionswissenschaftliche Perspektive. Sie wird vertreten durch Christel Gärtner, Professorin aus Münster, mit einem Vortrag zum Thema „Religiöse Sinnstiftung jenseits kirchlicher dogmatischer Vorgaben“ und dem Referat von Dr. Reinhard Hempelmann, dem Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin: Er skizziert die „Suche nach dem universalen Spirit“ – damit sind „spirituelle Ansätze und Suchbewegungen außerhalb der institutionalisierten christlichen Gemeinschaften unter besonderer Berücksichtigung der ‚Esoterik‘“ gemeint. Beide machen deutlich, dass die Säkularisierungsthese in ihrer klassischen Form durch die tatsächliche Entwicklung in den religiös-weltanschaulichen Landschaften obsolet geworden ist. Gärtner unterstreicht eine



Dr. Eckhard Türk ist Beauftragter für Religions- und Weltanschauungsfragen der Diözesen Mainz und Speyer sowie Diözesanreferent für religiös-theologische Erwachsenenbildung im Bildungswerk der Diözese Mainz.

Entwicklung der religiösen Sinnstiftung und der Sinnfrage in modernisierten, säkularisierten Gesellschaften, die sie als eine Entwicklung vom Gottvertrauen zum Selbstvertrauen charakterisiert. Die Individualisierung bringt einen ambivalenten Zwang zur Autonomie mit sich. Ambivalent ist eine solche Autonomie allein dadurch, dass sie einerseits eine große Chance der Multioptionalität auf ein selbstbestimmtes Leben mit sich bringt und andererseits durch den Verlust von evidenten Weltbildern und ethischen Orientierungen ein hohes Maß an Selbstverantwortung mit gesellschaftlichen Beurteilungsmaßstäben einfordert.

Hempelmann zeigt in seinen Annäherungen anschließend, wie in dieser weltanschaulich offenen und ambivalenten Situation die Esoterik durch kompositorische und eklektisch vagabundierende Religionsformen die Sehnsucht nach einer erlebbaren Transzendenz bedient. Der synkretistische Spiritualitätstyp der Esoterik profitiert vom antiinstitutionellen Affekt vieler Menschen: ein Phänomen nicht nur außerhalb der Kirchen! Ein solcher esoterischer Konsum- und Erlebnisvöllzug ist im Wesentlichen in einem esoterischen Wirklichkeitsverständnis begründet. Die Spiritualität der Esoterik stellt letztendlich einen panenergetischen Monismus dar, der die gesamte Wirklichkeit als unterschiedliche Manifestationen einer unpersonalen Geistenergie begreift. Als spiritueller Leitsatz gilt hier: „Vertraue dem Kosmos, der kosmischen Energie, deren Teil du bist.“ Hempelmann sieht in der Esoterik nicht nur eine berechtigte Suchbewegung gegen die negativen Auswüchse einer instrumentellen Vernunft, sondern auch eine totalitäre Anschauung, die durch ihren Anspruch, ein umfassendes Urwissen über Gott, die Welt und den Menschen zu bieten, vor allem auch des Widerspruchs durch auskunftsfähige Christen bedarf.

Kriteriologie zur Beurteilung spiritueller Angebote

Der zweite Teil der Tagung versucht, Kriterien zur Beurteilung von Spiritualität zu benennen. Dies ist ein Versuch zur „Unterscheidung der Geister“, im Hinblick auf die Suche nach einer spirituellen oder fundamentaltheologischen Kriteriologie. Ist der spirituelle Boom mehr als nur eine vorübergehende Mode? Ist Spiritualität eine Frage der Lifestyle-Avantgarde? Geht das und wie geht das, Spiritualität beurteilen? Der Ordinariatsrat für Kultur, Kirche und Wissenschaft in den Bistümern Limburg und Mainz, Dr. Gotthard Fuchs, sucht nach Kriterien in der eigenen, katholischen Spiritualitätsgeschichte. Sein Vortrag: „Neue Ansätze christlicher Spiritualität. Zur Unterscheidung der Geister. Phänomene – Profile – Probleme“ sieht eine wirkliche „alte“ Neuheit in der katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) gegeben. Mit Johannes XXIII. wird der Maßstab aller Spiritualität im Evangelium gefunden: „Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert, nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen.“ Das Konzil in der „verschärften Moderne“ hat wieder zu verstehen gelernt, dass Gott, der mit den Menschen redet, keine rein innerkirchliche Angelegenheit mehr bleiben kann. Darin liegt der Maßstab jeder Spiritualität. Die Einladung zur Gemeinschaft mit Gott in seinem menschengewordenen Wort stärkt die Würde eigener Zustimmung. Seine zugesagte Nähe gibt frei. Darin wird weder ein Dualismus noch ein Monismus, schon gar kein Herrschaftsverhältnis begründet. Autonomie und Heteronomie des Menschen werden nicht gegeneinander ausgespielt. Eine Spiritualität, die das eigene Seelenheil suchte und die Welt und den Menschen „zum Teufel gehen ließe“, entspräche nicht dem Evangelium. Die Welt und der Mensch stehen in einem responsorischen Verhältnis zu Gott, und die Unterscheidung der Geister besteht eben darin, nichts in der Welt mit Gott zu verwechseln. Das ist auch die Trennlinie zwischen Gott und Götze, zwischen Spiritualität und Pseudospiritualität.

Das heißt, es ist unter den gegenwärtigen Marktbedingungen nicht nur mit der Spiritualität im Singular zu rechnen. Folgerichtig ist das Thema von Roman Siebenrock, seit 2006 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck: „Spiritualitäten. Eine fundamentaltheologische Kriteriologie“. Siebenrock vertritt einen äußerst weiten Spiritualitätsbegriff. Spiritualität ist für ihn eine vorrationale Entscheidung, sein Leben zu leben. Ein Leben, das als menschliches sich in unterschiedlichen Stufen und Formen der Sozialität vorfindet, entwirft und handelt. In den Dimensionen von Du – Ich – Wir – Mitwelt – Natur findet Sinnsuche statt. Alle diese Dimensionen sind aber der Kontingenz unterworfen, also zufällig und vergänglich. Eine solche Kontingenz erzeugt Angst. So ist Spiritualität letztlich als eine Reaktion auf diese existentielle Angst zu begreifen. Die Frage der Kriteriologie, die sich hier stellt, lautet: Welcher Typus von Spiritualität verdient es, dass der Mensch sein Leben damit deutet und orientiert? Spiritualitäten können „kosmotheistisch“ sein: Der Mensch ist eins mit allem. Sie können aber auch das Personwerden im Angerufensein durch den Anderen, etwa das Gewissen oder die Opfer der Geschichte, betonen. Und schließlich gibt es auch eine Dynamik des Geistes in Form einer Selbsttranszendenz zu den Grenzen des Sinns. Daraus lässt sich nach Siebenrock folgende „kleine Kriteriologie aus christlicher Tradition“ ableiten; jedes Angebot von Spiritualität muss sich als kritikfähig erweisen: Der spirituelle Meister, der nicht zwischen sich und Gott unterscheiden kann, verkennt seine Meisterschaft. Wirkliche Spiritualität kennt keine Angst vor der eigenen Spiritualität, aber auch nicht vor dem Loslassen der eigenen Spiritualität. Glücksversprechen gelten nicht nur für Eingeweihte, sondern für alle. Glück kann nicht exklusiv sein. Wahre Spiritualität beendet das Spiel der Rivalitäten. Keiner weiß, wie es ausgeht. Wahre Spiritualität entmächtigt die Apokalyptik als ein Wissen darum, wo es mit der Welt und dem Menschen hinführt, und sie entmächtigt auch die totale Bindung an den spirituellen Meister.

Spirituelle Pilotprojekte

Die Fragestellung, wie die gegenwärtige Spiritualität eine wiederentdeckte Möglichkeit der Selbstvergewisserung und Weltverortung werden kann, wird teils durch Workshops und teils durch Vorträge aus einer pastoraltheologischen Sicht fortgeführt und komplettiert.

Dr. Michael Schüssler, designierter Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie an der Universität Tübingen, legt den Schwerpunkt seiner „praktisch-theologischen Beobachtungen“ auf die „Differenzen der Spiritualität“. Der von ihm gezeigte Cartoon „Vatican II opened up the Church ... – ... and people got out“ soll deutlich machen, dass gerade das Verlassen der Kirche nicht zu völliger Säkularität führt, sondern diese neuen Formen von Spiritualität säkular, individualisiert und post-säkular durch die jeweils eigene Biographie eines Menschen hindurch zu jeweils individuellen Collagen aus religiöser Sehnsucht führen. Eine solche Sicht will zur Neuentdeckung der Spiritualität außerhalb der Kirchenmauern ermutigen. Für Schüssler folgt daraus eine Freigabe der kirchlichen Sozialformen: Die Grenzen der Kirche sind nicht die Grenzen des Reiches Gottes. Daraus folgt, dass das Evangelium sich nicht an bestimmte Formen der Spiritualität bindet. Und so ist dann aber auch eine kirchliche Selbstökonomisierung, ein Ringen um Marktanteile und eine „Siegspiritalität“, die als oberstes Kriterium den spirituellen Erfolg als Durchsetzung auf dem Markt der spirituellen Angebote anstrebt, ein absolutes „no-go“. Eine Spiritualität, die die Unverfügbarkeit Gottes aus dem Blick verliert, verliert auch Gott. Schüssler favorisiert in seiner praktischen Theologie den „spirituellen Kontrollverlust“ und eine Wertschätzung der verflüssigten Außengrenze der Kirche. Als konstruktive Konkretion führt Schüssler die „Feier der Lebenswende“ für Jugendliche ohne Kirchenzugehörigkeit im Erfurter Dom an. Wenn die These, dass Transzendenz an jeder Ecke lauert, stimmt, dann sieht er keinen Grund, sich nicht auch auf Menschen einzulassen, die ansonsten die Jugendweihe oder keinerlei Sinnbedeutung in Anspruch genommen hätten. Eine solche „verflüssigte Kirchenberührung“ zeigt sich für ihn auch bei Paaren, die zwar einen Kirchenraum nutzen wollen, aber kein Sakrament wünschen. Hier wird der christliche Glaube in eine Begegnung mit Menschen gestellt, deren Kontrolle und Ausgang er nicht mehr in der Hand hat. Wie eine solche Öffnung der Kommerzialisierung der Spiritualität und einer Funktionalisierung Gottes auf Marktzwecke hin wehren könnte, bleibt eine offene Frage bei seinen Ausführungen.

Die Tagung stellt auch in Workshops und im Abendprogramm weitere Beispiele, Pilotprojekte, kulturelle Spuren in Film, Literatur und dem Ernährungsbereich vor, in denen die Herausforderung solcher spirituellen Infragestellungen und Differenzen aufgenommen und ab- und aufgearbeitet wird. Beispielweise reflektiert Reinhard Hempelmann im Workshop „Freie Spiritualitäten – Patchwork-Spiritualitäten“ die kirchliche Haltung zu solchen multireligiösen Identitäten und zu vagabundierender Religiosität. Was macht ihre Faszination aus, und sollte sich die Kirche eher dialogisch-offen oder warnend-abwehrend dazu positionieren? Er plädiert für eine kritisch begleitende und vom Zentrum des Glaubens an den dreieinen Gott her profilierte Haltung. „Damit ist kein Nein zu einem persönlichen religiösen Weg und einem individuellen Religionsvollzug gesagt [...] Es gehört jedoch zu den Grundlagen christlichen Glaubens, dass der Mensch sich Sinn und Ziel des Lebens nicht selber schaffen kann. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Gnade geht, ist er Empfangender.“

In einem weiteren Workshop stellt Dr. Karl-Heinz Steinmetz, Theologe und Privatdozent an der Universität Wien, ein Projekt der Erzdiözese Wien vor: xp-erience. XP steht für die Christusinitialen und soll an das englische Wort „experience“ erinnern. Das Pilotprojekt holte sich Hilfe für diese Form der Pastoral in einem kirchenfernen, eher spirituell-esoterischen Feld bei der Sinus-Studie der einzelnen Marktumgebungen. Das fünfköpfige xp-erience-Team wählte sich das Milieu der „ExperimentalistInnen“ aus. „Dieses ist besonders esoterikinteressiert, individuell ausgerichtet und gilt als ‚neue Bohème‘ oder ‚Lifestyle-Avantgarde‘, der es um ungehinderte Spiritualität in einem Leben voller Widersprüche geht.“ Im Projekt ging es darum, die Lebenserfahrung der Teilnehmenden als geistliche Suchbewegung zu interpretieren und ihre Versuche der Selbsttranszendenz, ohne zu vereinnahmen, in einen christlichen oder religiösen Rahmen einzubetten. Zu diesem Zweck wurden verschiedene Veranstaltungs- und Erlebnisformate ausprobiert: z. B. eine Nachtveranstaltung auf einem Berg, ein existentieller Dialog mit großen Gestalten christlicher Mystik und Versuche der ungegenständlichen Kontemplation aus verschiedenen religiösen Traditionen. Resümee dieses Projektes: „Es hat sich gezeigt, dass sich auch kirchenferne Menschen etwas von der spirituellen Tradition der Kirche, vor allem der Mystik erwarten, wenn diese in einer milieuspezifischen Sprache und Ästhetik präsentiert wird.“ Nachdem das diözesane Fortsetzungsprojekt an Personal- und Sachressourcen gescheitert ist, wird es in anderer Form ehrenamtlich und unter Begleitung der Wiener Dominikaner unter dem Namen Schola Cordis weitergeführt.

Am Ende der Tagung, besonders in der abschließenden Podiumsdiskussion mit Domkapitular Karrer, Ordinariatsrat Dr. Drumm, Prof. Siebenrock, Dr. Schüssler und Ordinariatsrat Dr. Fuchs bleibt bei diesem Projekt, wie bei allen anderen Beiträgen, die eine Frage offen: Ist die jeweilige Ansprache einer solchen Sehnsucht, die der Anfang von allem sein soll, tatsächlich ein Ziel und eine Antwort? Führen diese Bemühungen zu einer Spiritualität, die „lebendiges Wasser“ bereithält, das in dem, der davon trinkt, zum Brunnen des ewigen Lebens entspringt (vgl. Joh 4,14)?

Von Täufern und Pfingstlern

Neuerscheinung in der Reihe „Weltanschauungen“

„Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum“: so der jüngste Titel der Reihe „Weltanschauungen – Texte zur religiösen Vielfalt“, die vom Weltanschauungsreferat der Erzdiözese Wien in Zusammenarbeit mit der KAMP herausgegeben wird. Thema der Studie ist der Erweckungsprotestantismus, eine breite und in sich plurale Strömung, die auch außerhalb des evangelischen Christentums intensiv wirksam wurde, etwa deutlichen Einfluss auf manche Strömungen in der katholischen Kirche hat.

Der Autor, Hans Gasper, ist Fachmann auf dem Gebiet der Vielfalt christlicher Konfessionen. Er war und ist an ihren Kontakten und Gesprächen untereinander selbst häufig beteiligt. In seinem Text bietet er eine großräumig angelegte motivgeschichtliche Darstellung von Bewegungen, Kirchen, Gemeinden, Bündnen etc., denen es darum geht, die reformatorischen Grundentscheidungen zu profilieren und mehr oder weniger zu radikalieren.

Stichworte in diesem Zusammenhang sind u. a.: Bekehrung, Heiligung, Mission, Endzeitbewusstsein. Ausgehend von der Täuferbewegung zeigt Gasper, wie die damit gemeinten Anliegen im Laufe der Zeit Personen und Gruppen beeinflussten, sei es in den klassischen Freikirchen, in der evangelikalen Bewegung, in der Pfingstbewegung oder in der charismatischen Bewegung – bis hin zu den neucharismatischen Gemeinschaften unserer Zeit.

Preis: 11,00 €

Nähere Informationen und Bestellmöglichkeit:

<http://www.weltanschauungsfragen.at/publikationen>



Kirche in der Stadt

Vortrag und Podium zum 200-jährigen Bestehen der Stadtkirche St. Stephan in Karlsruhe

Von Theo Westermann

Es gab zwar Sekt, doch es war kein Geburtstagsempfang des gegenseitigen Schulterklopfens und der Lobreden. St. Stephan, katholische Mutter- und Hauptkirche Karlsruhes, feierte ihren 200. Geburtstag mit einer intensiven, fast dreistündigen Podiumsdiskussion mit viel Selbstreflexion. „Kirche findet Stadt“ lautete der vieldeutige Titel der Veranstaltung am 25.11.2014.

Eingeleitet hatte den Abend Hubertus Schönemann, Leiter der Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz in Erfurt. Er erinnerte daran, dass die Kirche zu Beginn eine Religion der Städte gewesen sei. Und genau dort finden laut Schönemann auch die Veränderungen statt, denen sich Kirche zu stellen habe. „Hier kann gelernt werden, in welcher Gestalt Glaube und Kirche zukünftig leben wird – wenn man sich darauf einlässt.“ Er brachte dabei den bildhaften Vergleich mit der Karlsruher U-Strab-Baustelle. Sie stehe für die „Zukunfts-Baustelle Karlsruhe“ – auch ein Bild für die Zukunftsbaustelle Kirche? Er zählte die Veränderungen auf, die Urbanisierung, die Freiheit und Pluralität der Lebensstile, gleichzeitig auch nach dem Verfall der katholischen Milieus ab den 60er Jahren nun auch das Schwinden der bisher bewährten Gemeinden, der „Gemeindetheologie“. Schönemann sah eine „Pluralität von spirituellen Stilen“ in den Städten. Dies könne auch ein „Kristallisationspunkt“ neuer religiöser Praxis werden. Er rief den Karlsruher Katholiken, als Kirche „auf den Marktplatz“ zu gehen, sprich zu den Menschen, etwa in Museen, Theatern, überall dort, wo sie leben.

„Da sind wir doch gar nicht so schlecht“, kommentierte Gastgeber und Podiumsteilnehmer Dekan Hubert Streckert, der auf Einrichtungen wie die Citypastoral hinwies. Nachholbedarf sah er dennoch: „Wir kümmern uns zurzeit viel um unsere Strukturen und unsere Gebäude“, so Streckert, der damit auf die Entwicklung bei den Seelsorge-Einheiten anspielte. Speziell was die Citypastoral angeht, verwies die zuständige Pastoralreferentin und Podiumsteilnehmerin Antke Wollersen auf viele gute Gespräche: „Wir sind auf einer guten Spur.“

Der evangelische Dekan und Podiumsteilnehmer Thomas Schalla betonte die Ökumene: „Wir haben die gleiche Wahrnehmung der Probleme und Chancen.“ Nun komme es darauf an, die Menschen in der Stadt neu zu erreichen und auch an „fremde Orte“ zu gehen. Stefan Bonath, Leiter der Stabsstelle Pastorale Entwicklung im Ordinariat in Freiburg empfahl, die ganze Stadt als „Lebensraum zu fassen und nicht mehr in einzelne Einheiten zu trennen“. [...]

Dies ergänzte Dekan Streckert wiederum mit seiner Bemerkung, dass St. Stephan zurzeit in einen Weihnachtsmarkt „eingebaut“ wird, sprich also „eingebaut in die säkulare Welt“. Und Streckert weiter: „Nun könnte ich zwar klagen und darüber jammern, aber wir setzen uns täglich damit auseinander.“ Dass der Kommerz aber auch nützlich sein könne, waren sich mehrere Podiumsteilnehmer einig. Der Erste Bürgermeister forderte die Kirchen auf, zwischen den „Fressbuden“ ihre eigenen Akzente zu setzen, sprich etwa die Kirche als Ruheraum anzubieten und zu zeigen, dass Weihnachten ein christliches Fest sei. Genau auf diese Angebote setzt die Kirche in Karlsruhe, informierte Pastoralreferentin Wollersen. So gibt es eine „Kirchenhütte“, und Kindern soll die Krippe nähergebracht werden. In der anschließenden Diskussion mit vielen der rund hundert 100 Besucher vermisste mancher Redner die Betonung der christlichen Nächstenliebe, andere befürchteten eine Kirche der Hauptamtlichen. Dies wollte Dekan Streckert so nicht stehen lassen. Die Kirche werde zurzeit „entklerikalisiert“, und dies schließe Pastoral- und Gemeindeferenten ein. „Viel stärker entdecken die Menschen wieder ihr Priestertum aus Taufe und Firmung“. [...]

(mit freundlicher Genehmigung der Badischen Neuesten Nachrichten, Karlsruhe)

„Religion(en), Religiosität und religiöse Pluralität im Lichte quantitativer Sozial- und Religionsforschung“

Konferenz des „Zentrums für Quantitative Empirische Sozialforschung“

Das interdisziplinär verantwortete „Zentrum für Quantitative Empirische Sozialforschung“ vereint Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Leipziger Universitätslandschaft mit Interesse an der Entwicklung und Anwendung von quantitativen sozialwissenschaftlichen Methoden. Für eine Konferenz am 26./27. Juni 2014 in Leipzig hatte das Zentrum das Thema Religion ausgewählt. (Gleichzeitig gibt es einen im deutschsprachigen Raum tätigen „Arbeitskreis quantitative Religionsforschung“, der sich seit 2010 zu jährlichen Tagungen trifft und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler v. a. aus den Bereichen Soziologie, Psychologie, Religionswissenschaften und Theologie mit quantitativ-empirischem Interesse am Querschnittsthema Religion versammelt. Zwischen diesem Arbeitskreis und den Teilnehmenden der Leipziger Konferenz bestehen größere personelle Überschneidungen.)

Das Zentrum setzt in seiner Arbeit die wissenschaftstheoretische Prämisse eines (hypothetischen) Realismus voraus. Dieser geht davon aus, dass die soziale Welt mit ihren Mustern bzw. Regel- und Gesetzmäßigkeiten unabhängig vom Forschenden existiert, und nimmt weiterhin an, dass die soziale Welt erforschbar ist; folglich gibt es „wahre Werte“, die durch die Anwendung empirischer Methoden erkennbar sind. Angestrebt werden also theoretisch begründete und empirisch überprüfte kausale Erklärungen von sozialen Phänomenen. Da zudem angenommen wird, dass die Gesetze der Logik und Mathematik auch in der sozialen Welt gelten, hat sich die Anwendung empirischer Methoden an den Kriterien der intersubjektiven Überprüfbarkeit und Validität zu orientieren. Die Überprüfung von kausalen Aussagen muss daher statistischen Anforderungen genügen (interne Validität), und Generalisierungen (Inferenzschlüsse) müssen wahrscheinlichkeitstheoretischen Erfordernissen (z. B. Zufallsstichproben) entsprechen (externe Validität). Forschungsprozesse müssen daher hinreichend standardisiert sein.

Die insgesamt 16 auf der Konferenz vorgestellten Papers stammen von Referentinnen und Referenten aus verschiedenen Teilen Deutschlands, der Schweiz und Island. Sie lassen sich bündeln zu den Panels „Religion und Lebenszufriedenheit“, „Religion und Bildung“, „Religiöse Pluralität, Bedrohungsszenarien und Vorurteile“, „Religiöse Sozialisation und (religiöse) Lebenspraxis“, „Individuelle Glaubensformen“ und „Religion, Politik und Zivilgesellschaft“. Im Folgenden sollen einige Schlaglichter auf ausgewählte Papers geworfen werden.

Der Kölner Soziologe Heiner Meulemann berichtete von einer Auswertung von Daten des so genannten Kölner Gymnasiastenpanels, innerhalb dessen 1969 erstmals 1301 damals 16-jährige Gymnasiasten ausführlich zu diversen Lebensthemen befragt wurden und drei Wiederbefragungen im 30., 43. und 56. Lebensjahr stattfanden. Erforscht wurde der Zusammenhang von Religiosität und Lebenszufriedenheit. Die alltäglich einleuchtende Nomisierungshypothese (Peter L. Berger), wonach Religiosität die Lebenszufriedenheit steigert (etwa weil sie Unglück und Ungerechtigkeit einen Sinn gibt), konnte nicht bestätigt werden; die Optimismusthese, wonach Lebenszufriedenheit eine optimistische Weltsicht mit sich bringt, konnte nur teilweise (bei der Befragung zum 43. Lebensjahr) bestätigt werden. Nach diesen Daten ist Religiosität also nicht kausal relevant für die Lebenszufriedenheit, eher sind dies bestimmte Facetten des Lebenserfolgs sowie übergreifende Mentalitäten, die Erfolge relativieren und Misserfolge den Stachel ziehen. Religion ist laut Meulemann dann eher als ein „heiliger Baldachin“ für das Leben anzusehen, der das Leben rahmt oder überformt, ohne die Lebenszufriedenheit entscheidend zu beeinflussen.

Hans-Dieter Gerner und Christian Hohendanner vom Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung analysierten Daten der ersten fünf Wellen der von ihrem Institut durchgeführten Haushaltsbefragung „Panel Arbeitsmarkt und soziale Sicherung“, die knapp 15.600 Personen in über 10.000 Haushalten erfasst. Die Fragestellung war, ob aktive Religiosität ein funktionales Äquivalent nicht-kirchlichen zivilgesellschaftlichen Engagements ist, da schließlich sowohl aktive (kirchliche) Religiosität als auch aktive Mitgliedschaft in einem Verein in einem positiven Zusammenhang mit subjektiver Lebenszufriedenheit stehen. Kontrolliert man den Effekt der sozialen Teilhabe, rechnet also seinen Einfluss auf die Lebenszufriedenheit heraus, so wird der positive Effekt kirchlicher Aktivität zwar schwächer, bleibt aber signifikant. Kirchliches Engagement erhöht also die Lebenszufriedenheit



Dr. Tobias Kläden ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

unabhängig von der sozialen Integration, die das aktive Engagement in der Kirche mit sich bringt. Kirche ist demnach „mehr als nur ein Verein“.

Immo Fritsche, Sozialpsychologe von der Universität Leipzig, thematisierte in seinem Paper die Funktionen von Religiosität für die Bewältigung existenzieller Bedrohung, die in experimentellen sozialpsychologischen Arbeiten untersucht wird. Welche Rolle spielt also Religion für das psychologische Grundbedürfnis nach (wahrgenommener) Kontrolle über wichtige Aspekte der Umwelt? Offensichtlich hat die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe und haben religiöse Vorstellungen einen Einfluss auf die Wiederherstellung von Kontrolle nach einer Bedrohung. Kann also Gott die Welt ordnen und so kontrollierbar machen, und habe ich selbst Einfluss auf Gott, z. B. durch Gebet? In den Untersuchungen zeigt sich, dass bei wenig religiösen Menschen eher magische Vorstellungen von einer Manipulierbarkeit Gottes zu finden sind, während religiös Versierte weniger daran glauben, Gott beeinflussen zu können.

Der Psychologe und Theologe Constantin Klein (Bielefeld) hinterfragte die in der Religionsforschung häufig angenommene Vierfelder-Typologie der Religiosität (1. weder religiös noch spirituell, 2. religiös, aber nicht spirituell, 3. spirituell, aber nicht religiös, 4. religiös und spirituell). Empirisch sind nämlich zusätzliche Mischformen zu beobachten. Clusteranalysen der Daten des Religionsmonitors 2008 und 2013 oder des ALLBUS (Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften) 2012 ergaben z. B., dass eine Lösung mit vier Clustern noch keinen (hoch) spirituellen, aber nicht religiösen Typ ergibt; dieser taucht erst an sechster oder siebter Stelle der Clusterbildung auf. Eine Siebener-Typologie könnte also für künftige Religionsforschung adäquater sein.

Diese hier nur exemplarisch herausgegriffenen Ergebnisse zeigen, dass die (quantitativ-)empirische Religionsforschung eine Fülle von für die Pastoral relevanten Resultaten zutage fördern kann, die eine hohe interne wie externe Validität aufweisen und häufig weiterführender sein können als bloße repräsentativ angelegte und kaum theoretisch untermauerte Umfrageforschung. Sehr wünschenswert wäre eine viel engere Zusammenarbeit von pastoraler Praxis und empirischer Sozialforschung. In pastoraler Planung und Entwicklung sollten empirische Ergebnisse häufiger als bisher rezipiert werden (was freilich eine gewisse sozialwissenschaftliche Kompetenz erfordert) bzw. müssten die entsprechenden Studien stärker für die pastorale Ebene aufbereitet werden. Umgekehrt könnten aus der pastoralen Praxis vermehrt Anregungen für empirische Studien kommen (was wiederum eine gewisse Einschätzung der Chancen und Grenzen empirischen Arbeitens erfordert) und theologische Expertise in die Interpretation empirischer Daten einfließen.

Katholisches Bloggertreffen 2014

Eine private Liste im Internet benennt weit über 300 Blogs, deren Autorinnen und Autoren katholisch sind und zumindest hin und wieder über Glaubens Themen bloggen. Hinter diesen Blogs steht also eine beachtliche Anzahl von Gläubigen, die fähig und bereit sind, über ihren Glauben zu sprechen bzw. zu schreiben und das auch öffentlich tun – auf ihren Blogs und anderswo im Internet. Der missionarische Grundtext der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat“ beschreibt Sprachfähigkeit und Zeugnisbereitschaft der Gläubigen als wesentliche Voraussetzungen missionarischen Wirkens. Wenn diese also offenbar gegeben sind – wie steht es dann um das missionarische Potenzial der katholischen Blogs?

Diese Frage stand im Mittelpunkt des dritten katholischen Bloggertreffens, das vom Referat Medienpastoral im Seelsorgeamt Freiburg veranstaltet wurde, nach 2012 zum zweiten Mal gemeinsam mit der KAMP, und vom 19. bis 21. September 2014 in Erfurt stattfand.

Zunächst stellten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sich und ihre Blogs vor und tauschten sich über ihre Motivationen und Erfahrungen, auch bezüglich eines missionarischen Wirkens, aus. Am Samstag stellte, nach einem einleitenden Vortrag von Prof. Matthias Sellmann von der Ruhr-Universität Bochum, Frau Anna Heiliger die Ergebnisse ihrer Arbeit „Das missionarische Potenzial der deutschsprachigen katholischen Bloggerszene“ vor. Im Rahmen ihrer Masterarbeit am Zentrum für angewandte Pastoralforschung (ZAP) der Ruhr-Universität und im Auftrag von KAMP und der Medienpastoral Freiburg hatte sie zu diesem Thema im Sommer 2014 eine Umfrage unter katholischen Bloggerinnen und Bloggern durchgeführt und ausgewertet.

Die Arbeit wird demnächst vom ZAP veröffentlicht und dann auch noch einmal in euangel vorgestellt werden; hier nur ein paar wenige erste Schlaglichter:

- Die Antworten auf Fragen nach der Zielgruppe und der Motivation zeigen, dass ein missionarisches Wirken mit dem Blog zwar oft mit bedacht wird, aber zumeist kein Hauptziel des Bloggens ist.
- Die Einordnung in Lebensführungstypologien nach Otte zeigt, dass die Befragten sich auf fast alle Lebensführungstypen verteilen. Den Lebensführungstypen können die Sinus-Milieus zugeordnet werden, so dass die befragten Bloggerinnen und Blogger auch in fast allen Milieus vertreten sein dürften und so eine Brückenfunktion in die Milieus mit geringerem Kirchenkontakt erfüllen könnten.
- Die Befragten selbst glauben zum großen Teil, dass Blogs ein enormes, aber noch nicht ausgeschöpftes missionarisches Potenzial haben.
- Die Vorschläge der Befragten, wie dieses Potenzial besser zu nutzen sei, beziehen sich einerseits auf Veränderungen seitens der Bloggerinnen und Blogger (z. B. Themenauswahl, Sprache, Vernetzung mit nichtreligiösen Blogs, Ästhetik) und drücken andererseits zum Teil auch den Wunsch nach Zusammenarbeit mit und Unterstützung durch kirchliche Stellen aus.

Leider reichte die vorgesehene Zeit nicht, die Ergebnisse ausführlich im Teilnehmerkreis zu diskutieren; beim nächsten Bloggertreffen wird das Thema sicherlich noch einmal aufgegriffen werden.

Zwei kürzere Beiträge aus dem Teilnehmerkreis rundeten den thematischen Teil ab: Maximilian Röhl stellte Ergebnisse einer von ihm durchgeführten Umfrage über die Präsentation katholischer Blogs auf Facebook vor. Peter Winnemöller brachte Überlegungen zu „Blogger relations“ ein: Während die Industrie vielfach Kontakte zu thematisch für sie interessanten Bloggern hält und diese z. B. mit Informationen versorgt oder (ergebnisoffen!) zu Produkttests einlädt, gibt es vergleichbare Kontakte zwischen offiziellen kirchlichen Stellen und privaten katholischen Bloggern kaum – vielleicht könnten sie aber für beide Seiten interessant sein.

Das nächste katholische Bloggertreffen soll vom 13. bis 15.11.2015 in Essen stattfinden.



Andrea Imbsweiler ist Referentin der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament

„Wer Orientierung sucht, kommt am Neuen Testament nicht vorbei“ (7). In diesem Sinne nimmt Södings Beitrag zur aktuellen Reformdebatte in der katholischen Kirche in den letzten Jahren erschienene Texte auf und stellt sie gekonnt zusammen. Södings Grundsatz, dass das Neue Testament in der Diskussion ein maßgeblicher Wegweiser ist, beruht u. a. auf der exegetischen Erkenntnis, dass erst das neutestamentliche Schlüsselwort „Umkehr“ verstehen lässt, was „Reform“ heißen kann. Eine biblisch verstandene Umkehr meint eine Kehrtwende des Lebens, die Gott „ins Spiel kommen“ lässt und nicht nur Institutionen, sondern auch den Menschen selbst in den Blick nimmt. Das NT beschreibt dabei eine dynamische und faszinierende Kirche – keine, die bereits etabliert ist. Diese Kirche lebt in einer religionspluralistischen Welt, in der christliche Identität „weder durch Verschmelzung noch durch Rigorismus“ (15), sondern durch Dialog und Kritik und im Vertrauen auf das Evangelium erlangt wird. So identifiziert Söding acht Themenfelder, in denen sich biblische Orientierungspunkte verdichten: der Auftrag der Kirche, das Leben der Kirche, die Reform der Kirche, Frauen für die Kirche, Dienste und Ämter in der Kirche, Eucharistie, Spiritualität und schließlich die Frage der Solidarität.

Unter der Überschrift „Der Auftrag der Kirche“ kommt in Kapitel I (16–55) zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Gemeinde im NT zur Sprache. Die frohe Botschaft, dass Gott seine Herrschaft für alle Menschen, besonders für die Armen, nahekommen lässt, stellt einen heilszusagenden Zuspruch dar und ist so zugleich ein Anspruch, ein Ruf zur Umkehr, der die Aufforderung zum Glauben und zur Solidarisierung mit Jesus selbst beinhaltet. Das Evangelium, die „Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt“ (Röm 1,16 f.), drängt aber auch zur Gemeindebildung, welche konkrete Form auch immer diese annehmen sollte. Nach den enthusiastischen Aufbruchserfahrungen sind der Schrift jedoch auch die die Mühen der Ebene nicht fremd. Besonders im Hebräerbrief erscheint die Kirche als wanderndes Gottesvolk, als Weggemeinschaft, „die weiß, dass sie noch lange nicht am Ziel angelangt ist, sondern noch einen weiten Weg vor sich hat“ (42). Auf diesem Weg aber folgt die Kirche Jesus, dem „Anführer/Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) – auch heute. In einem weiteren Schritt kommt die Pluralität in den Blick. Schon im NT begegnen Einheit und Vielfalt, wobei „die Einheit des Glaubens ... die Einheit [und] der Reichtum des Glaubens die Vielfalt der Kirche“ (43) begründet. Deutlich ist hierbei schon, dass die Einheit (vgl. z. B. die Gemeinschaft der Apostel) nicht Uniformität bedeutet, sondern Vielfalt, die allerdings nicht beliebig sein darf: „Das Evangelium hat so viele Stimmen, wie es Verkündiger hat; und es schafft so viele Weisen der Bejahung, wie es Hörer findet“ (46).

Kapitel II (56–107) widmet sich drei wesentlichen Charakteristika im „Leben der Kirche“: missionarisch, kooperativ und konstruktiv. Im Blick auf das Missionarische erscheint es maßgeblich, dass die verschwindend kleine Minderheit, die die Kirche in der religionspluralistischen Antike darstellte – und die sie in eine Situation reich an Konflikten und Anpassungsdruck führte –, eine ekklesiale Identität und missionarische Kraft jenseits von Rigorismus und Synkretismus entwickelte (58). Dies gelang a) durch kleine Gemeinschaften, die sich durch ein Netz persönlicher Bekanntschaften auszeichneten, b) durch den Aufbau geschwisterlicher Gemeinden, in denen das Leben gemäß dem Leib-Christi-Symbol (1 Kor 12; Röm 12) „auf der Vielfalt der charismatischen Begabungen“ (60) beruhte. Gerade sein Dienstantstand verstand Paulus darin, „der Gemeinde zu helfen, die Vielzahl der ihr geschenkten Begabungen zu erkennen und in ihrer Vielfalt zum Zuge kommen zu lassen“ (60). Hier wird auch der kooperative Charakter der Kirche deutlich, da die Charismen, die Gnadengeschenke Gottes, auf den Aufbau der Gemeinde gerichtet sein sollen (1 Kor 14). Diese organische Vielfalt der Ämter und Dienste ermöglicht das Glaubensleben der Ekklesia – dies wiederum eröffnet Möglichkeiten einer kooperativen Pastoral. Mission gelingt im NT darüber hinaus c) durch die Faszination, „die von den Christengemeinden vor Ort auf die heidnische Umgebung ausgegangen ist“ (61) und schließlich d) durch Abgrenzung und Widerstand, Offenheit und Dialog. Eine für die eigene Identität notwendige Abgrenzung von der Umwelt führte nicht zu einer Abschottung, sondern vielmehr zu einer Inkulturation, die neutestamentlich auch bedeutet, „durch Eingehen auf die Geisteswelt, die Sehnsüchte, Hoffnungen und Erwartungen der Adressaten neue Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens wahrnehmen und artikulieren zu können“ (63 f.). Gerade dies liest sich auch heute wie ein pastorales Programm – man denke nur an Gaudium et spes 1 –, auch wenn Söding anfügt, dass „Pastoralpläne“ im Neuen Testament in der Sache nicht zu finden sind. Der „Masterplan“ der Urgemeinde bestand vielmehr darin, den Glauben vor Ort zu entdecken und die Sprache der Menschen zu sprechen, die das Wort Gottes hören sollen: Voraussetzung von Mission war also „eine intensive Reflexion der Gemeindegewirklichkeit“ (81).



Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Herder: Freiburg i. B. 2014, ISBN 978-3-451-30915-1, 294 Seiten, € 22,99.

Die Frage des Gemeindeaufbaus leitet über zu Kapitel III „Die Reform der Kirche“ (108–142). Eine Reform nach biblischem Vorbild kommt an der Umkehr nicht vorbei, einer Umkehr hin zu Jesus Christus – es handelt sich also um eine „Wiedergewinnung des Ursprünglichen, des Wesentlichen und Authentischen“ (111). So konstatiert Söding, dass die „einzige Diskussion über eine Reform der Kirche, die sich lohnt, ... sich darum [dreht], wie der Glaube heute verbindlich und verständlich bezeugt werden kann“ (109). Besonders im Blick auf urchristliche Lebensformen und Gemeindemodelle steht die neutestamentliche Pluralität nicht für eine Unsicherheit, sondern für die „Fähigkeit der Inkulturation“ (113), der Fähigkeit, der Vielfalt der Begabungen gerecht zu werden. Dem entspricht ein Verständnis des Katholischen, das davon ausgeht, dass Kirche alle und alles versammeln will, um alle und alles zu heilen und zu heiligen (vgl. Henri de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1983). Auf dieser Linie liegt auch das von Söding aufgegriffene Verhältnis von Welt und Kirche, das besonders nach der Freiburger Rede (2011) von Papst Benedikt XVI. und dem dort in die Debatte eingebrachten Begriff der „Entweltlichung“ diskutiert wurde. Deutlich ist für Söding dabei, dass hier weder eine weltfremde noch eine weltvergessene Kirche gefordert wurde, sondern eine verweltlichte, also eine sich selbst überflüssig und unnötig machende Kirche abgelehnt wird. So stellt Söding die Frage: „Was hat die Kirche, was die Welt nicht hat?“ (141), und lässt sie Benedikt XVI. beantworten: „Unser erster ... Dienst muss es sein, ... die Gegenwart des lebendigen Gottes zu bezeugen und damit der Welt die Antwort zu geben, die sie braucht“.

Nach der Besprechung dieser grundsätzlichen Problematik wendet sich Söding den eher „internen“ Fragen zu: Frauen, Dienste und Ämter, Eucharistie, Spiritualität. In Kapitel IV (143–161) erscheint der neutestamentliche Textbefund im Blick auf die „Frauen für die Kirche“ zunächst deutlich: Der erste europäische Christ ist eine Frau, Lydia (Apg 16,11–40); Paulus verweist auf die Aufhebung aller diskriminierenden Unterschiede (Gal 3,28), und auch darüber hinaus finden sich Frauen in kirchenleitenden Funktionen. Daneben gibt es im NT aber auch eine offene und verborgene Frauenfeindlichkeit (1 Kor 14,34; Kol 3,18; Eph 5,22; 1 Petr 3,1; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14). Insgesamt gibt es einen biblischen Hintergrund „sowohl der sozialen Unterdrückung als auch der politischen Emanzipation der Frauen“ (148). In diesem Zusammenhang diskutiert Söding auch die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt. Hier weist er darauf hin, dass u. a. das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* eine Schwäche in der Aufnahme des differenzierten biblischen Befundes hat, z. B. bei der Wahrnehmung von Frauen in kirchenleitenden Positionen im NT. Auch wenn die „katholische Amtstheologie ... eine Entwicklungslinie, die das Neue Testament anlegt, konsequent ausgezogen“ (160) hat, ist aber das „amtstheologische Potential des [NT] ... mit dem dreifachen Dienstamt des Bischofs, Priesters und Diakons nicht schon ausgeschöpft“ (160). Vielmehr könn(t)en neue Ämter für Männer und Frauen entstehen, „die neuen Diensten eine neue Form geben“ (161). An anderer Stelle sprach Söding im Blick auf eine Aktualisierung der paulinischen Charismenlehre davon, dass „das Neue Testament [hier] ... mehr zu bieten [hat], als die Kirche daraus gemacht hat“ (Interview in der Wiener Kirchenzeitung „Der Sonntag“, 22.05.2014). Kapitel V (162–192) schließt sich so mit der Frage nach „Diensten und Ämtern in der Kirche“ nahtlos an. Dabei kommen das Zueinander von Charismen und Ämtern, das Bischofsamt und das Verhältnis von Petrus und Paulus zur Sprache. Gerade Letzteres macht deutlich, dass einer allein nicht ausreicht: „Paulus hätte die Kirche nie zusammenhalten können; er hat sie vorangetrieben. Petrus hatte nie die Energie des Paulus; aber er ist der Hirte“ (190).

Kapitel VI (193–216) geht der „Eucharistie“ nach, die die Kirche „nicht mit allen, aber für alle“ (193) feiert und aus der heraus sie lebt (vgl. die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003). Hier kommen sowohl liturgische als auch biblische und dogmatische Überlegungen zum Zuge, die helfen, den (einschließenden) Sinn des Sakraments zu erschließen.

Kapitel VII (217–255) widmet sich der „Spiritualität“. Besonders hingewiesen sei hierbei auf Södings Ausführungen zur religiösen Sprachnot (247–255). Er fordert eine „Alphabetisierungskampagne“, einen „religiösen Sprachunterricht“ (247). Ausgehend von der Feststellung, dass es nicht mehr bekannt sei, worum es im Glauben eigentlich gehe, erscheint eine elementarisierte Erschließung eines „Grundwortschatzes des Glaubens“ (248) notwendig. Katechismen sind hier jedoch zweitrangig, da als primäre Quellen vor allem Liturgie und Bibel in den Blick kommen. Sie erschließen den Grundwortschatz und erzählen „gleichzeitig die großen Geschichten des Glaubens“ (249). Für die ganze Schrift aber erscheint Jesus Christus als „Mitte“, als „Gravitationszentrum“, wobei Söding aber eine ursprünglich immer schon christologische Aussageintention der alttestamentlichen Texte zurückweist (254). Das Ziel der Alphabetisierungskampagne ist für Söding, einen „Zugang zur Glaubenssprache der Bibel“ und „damit Zugänge zu den Wurzeln [der] eigenen [christlichen] Identität“ (255) zu ermöglichen – eine religiöse Alphabetisierung zielt also darauf ab, die eigene Muttersprache besser zu beherrschen. Kapitel VIII (256–279) rundet das Thementableau mit der Frage nach der „Solidarität“ ab. In der Nachfolge Jesu muss die Kirche Brot für die Welt sein, den Schrei nach Gerechtigkeit hörbar machen und für jedwedes bedrohte Leben eintreten.

Södings überaus lesenswerte Beschreibung neutestamentlicher Wegweiser für eine Umkehr der Kirche ist notwendig und weiterführend. Einige Punkte seien noch einmal benannt: Umkehr in der Orientierung an Jesus Christus, Ernstnehmen des Wegcharakters des Christseins, Ineinander von Einheit und Vielfalt, Mission, kooperative Pastoral, Inkulturation, Dienst an der Welt, Charismenvielfalt, religiöse Alphabetisierungskampagne, Barmherzigkeit – und bei allem zentral: die Erneuerung des Glaubens. Auch wenn das Neue

Testament selbst nicht als pastorale Blaupause dienen kann, so hat es doch auch heute einiges zu sagen. Zu bedenken ist hier auch, dass jede „Kirchenreform, die zu einer Vitalisierung des Glaubens geführt hat, sich am Neuen Testament zu orientieren versucht hat“ (111). Söding weist mit seinen neutestamentlichen Wegweisern einen Weg, der eine Vertiefung und Ausfaltung wert ist, denn das Neue Testament liefert der Reformdebatte in der katholischen Kirche die eigentliche Pointe: Die entscheidende Inspiration muss von Jesus kommen. So erscheint die Erneuerung des Glaubens als eigentlicher Schlüssel für eine Kirchenreform. Dabei hilft ein Sich-Einlassen auf das Neue Testament – und zwar um zu hören, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,11).

Markus-Liborius Hermann

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Rechtsextremen Tendenzen begegnen

Extremistische Meinungsmacht und erst recht Meinungshoheit greift die Grundlagen von Frieden, Menschenwürde und Demokratie an. Umso mehr ist es Aufgabe gerade für Christinnen und Christen, sich solchen Tendenzen entgegenzustellen.

Hilfestellung dazu – gleichermaßen für Katholiken und Protestanten – gibt das Buch der katholischen Theologin Angelika Strube. Es konzentriert sich auf den Rechtsextremismus. Dabei geht es ihr nicht um die Darstellung einzelner rechter Organisationen (NPD, Kameradschaften ...) und ihrer Strukturen, sondern mehr um rechte Einstellungen/Thematiken und deren Verbreitungswege. Und insbesondere nimmt sie in den Blick, wie Christen mit diesem Gedankengut in Berührung kommen, wie sie dafür anfällig sein können und wie sie mit dieser Herausforderung umgehen sollen.

Es ist keine theoretische Abhandlung für ein akademisches Publikum. Im Gegenteil: Wer sich schon länger mit den entsprechenden Thematiken auseinandergesetzt hat, wird schnell mehr Detailreichtum, mehr konkrete Beispiele und komplexere Diskussionen einzelner Fragestellungen vermissen. Vielmehr hat das Buch den Charakter einer Arbeitshilfe. Die 15 Kapitel laden zur Auseinandersetzung mit konkreten Fragestellungen ein, z. B.: „Was ist eigentlich ‚rechts‘ und wo ist die Mitte?“ – „Wo kommen Christ/innen mit neurechtem und rechtsextremem Gedankengut in Berührung?“ – „Bin ich rechts, wenn ich konservativ bin?“ – „Sind Rechtsextremismus und Linksextremismus gleich bzw. gleich schlimm?“ – „Nächstenliebe auch für Neonazis?“

Die Sprache und die Darstellungsweise sind bewusst einfach gehalten. Dasselbe gilt für die 41 PDFs auf der beigelegten CD-ROM: Sie enthalten kurze/gekürzte Texte und sofort verwendbare Arbeitsblätter für kirchliche Gruppen, die sich mit diesen Themen auseinandersetzen wollen. Entsprechend sind jeweils am Ende der Kapitel des Buchs „Anregungen zum Nachdenken und zum Gespräch“ formuliert und werden „Tipps zum Weiterlesen“ gegeben sowie Hinweise dazu, welche der Materialien auf der CD-ROM zum jeweiligen Kapitel passen. Hilfreiche Adressen sowie ein Literaturverzeichnis runden das Ganze ab.

So weit, so praktisch, so (wohltuend) unaufgeregt. Dennoch liegt Sprengkraft in dem Buch: Es legt den Finger in einige Wunden des deutschen Katholizismus und Protestantismus. Konkret: Strube bedenkt nicht nur die mittlerweile abgeschaltete Seite [kreuz.net](http://www.kreuz.net) mit dem Nebensatz „die man als unverhohlenen rechtsextrem bezeichnen kann“ (61), sondern weist auch auf die Beziehungen von Medien wie [idea.de](http://www.idea.de) und [kath.net](http://www.kath.net) zu neurechten Scharnierorganen wie „Junge Freiheit“ (vgl. 57 f.) hin (und nennt in diesem Kontext auch die Deutsche Evangelische Allianz) – was erwartungsgemäß zu Protesten führte. Auch macht sie auf Themen aufmerksam, über deren Besetzung rechte Kreise Nähe zu konservativen Christen herstellen (z. B. Islam, Homosexualität, Abtreibung).

Damit rückt die Thematik aber in einen größeren Kontext: Extremismus kommt nicht nur von außen auf die Kirche zu, sondern Menschen und Organisationen, die extreme Meinungen vertreten und ein Meinungsklima zu schaffen versuchen, das letztendlich mit Demokratie und Christentum unvereinbar ist, tun dies auch unter dem Etikett der Kirchlichkeit. Hier ist von kirchenamtlicher Seite nicht nur Wachsamkeit geboten, sondern auch deutliche, öffentliche Distanzierung. Mit ihren Analysen, aber auch mit ihren theologischen Ausführungen, die die Differenzen zwischen christlichem Glauben und Rechtsextremismus herausarbeiten, leistet Strube hier Vorarbeit. Zudem weist sie auf bereits erfolgte amtskirchliche Stellungnahmen hin (vgl. z. B. 172 f.). Vor allem aber ist zu wünschen, dass ihr kompaktes Buch einer Bewusstseinsarbeit dient, die alle kirchlichen Ebenen erreicht.

Martin Hochholzer



Angelika Strube, Rechtsextremen Tendenzen begegnen. Handreichung für Gemeindearbeit und kirchliche Erwachsenenbildung, Freiburg - Basel - Wien: Herder 2013, ISBN: 978-3-451-31081-2, 192 Seiten + 1 CD-ROM, € 16,99.

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft

Der durchgängig zweisprachige Sammelband (deutsch, englisch) stellt die Dokumentation des Abschluss Symposiums eines zweijährigen Forschungsprojektes mit dem Titel „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“ dar. Er bietet Einblicke aus der Perspektive der Mendikanten, insbesondere der franziskanischen und dominikanischen Ordensfamilie. In einer als säkular oder auch als post-säkular bezeichneten Zeit fragen die Beiträge neu nach der Bedeutung und dem Verhältnis von Individualität und Pluralität einerseits, von Identität Einzelner und Gemeinschaft andererseits.

Das große Verdienst der meisten Beiträge ist, in positiver und kreativer Weise Säkularität als Bedingung und Ansatzpunkt gegenwärtiger Glaubenskommunikation ernst zu nehmen und von dorthin weiterzudenken und nicht in einer kulturpessimistischen Apotheke angesichts der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse zu verharren. Umso mehr verwundert jedoch die etwas künstlich anmutende Einteilung der dargebotenen Stoffe in die Abteilungen „theoretische“, „globale“, „franziskanische“, „moderne“, „kirchliche“ und „empirische Welten“, die sich als Ordnungsprinzipien auf derselben Ebene nicht so recht harmonisieren lassen wollen. Nicht alle Beiträge stehen auf gleich hohem Niveau der Reflexion und Entfaltung. So mutet der Beitrag des kanadischen Bischofs John Coriveau wie ein kapuzinisches Memento einer bestimmten Variante der Communio-Ekklesiologie an. Andere Beiträge fragen mutiger nach den neuen Bedingungen und den neuen Formen von Gemeinschaft. So wirbt Slavica Jakelić für die Kooperation zwischen Angehörigen religiöser und säkularer Weltanschauungen zum Wohl des Gemeinwesens, wobei sie immer noch den „Säkularismus“ als eine Antithese zur Religion erfasst und die komplizierten Mischungsverhältnisse von religiösen und säkularen Anteilen in Einzelnen und in Gesellschaften offenbar methodisch sauber auseinanderhalten und gegeneinander stellen will. Dagegen macht die Analyse von José Casanova deutlich, dass Säkularität sich auf verschiedenen Ebenen und geografisch sehr differenziert und unterschiedlich vollzieht. Er unterscheidet Prozesse der emanzipatorischen Abgrenzung weltlicher Bereiche von der Religion, religiösen Bedeutungsverlust und davon noch einmal Privatisierung von Religion, die in unterschiedlichen Verhältnissen zusammenwirken oder auch nicht. Er weist darauf hin, „dass man im selben säkularen ‚immanenten Rahmen‘ auf sehr unterschiedliche religiöse Dynamiken treffen kann“ (43). Das Prinzip der Religionsfreiheit führte nach Casanova zu einer „modernen Konzeption von Religion als etwas, das nicht auferlegt oder erzwungen werden konnte und das Individuen in ihrem persönlichen Bewusstsein mit sich tragen“ (45). Er zeigt auf, dass nur eine Kirche, die einen reichen Pluralismus in ihrem Inneren unterstützt und begrüßt, eine angemessene Umgangsform mit der wachsenden Pluralität der Welt sein kann, und versteht Säkularität so neutral als einen „anthropologischen Zustand der Offenheit gegenüber allen Arten religiöser und weltlicher Optionen“ (53).

Von dem Bemühen, den Antagonismus von Religiosität und Säkularität zu überwinden, sind auch die Versuche von András Máthé-Tóth über die Transformationsprozesse des Religiösen in Osteuropa, über die Theologie des „Dazwischenliegenden“ (121) von Angel Méndez Montoya und von Marcin Lisak über die These einer nomadischen Religiosität, die einer hohen Mobilität geschuldet ist und zu Entterritorialisierung und zur Verringerung der Rolle lokaler Zugehörigkeit führt, geprägt. Die franziskanische Befassung führt bei Thomas Dienberg zu der Suche nach einer neuen Sprache der Einfachheit, „die zu Herzen geht, die den Menschen unmittelbar trifft“ (193) und der Gebrochenheit gegenwärtiger Welterfahrung Rechnung trägt. Er schlägt vor, dazu eine poetische Sprache einzuüben, mit der die Theologie zur Theo-Poesie wird. Thomas Eggenberger entwickelt seine spezifische Analyse von Modernisierungsprozessen, in der die Betrachtung von Individualisierungsprozessen im Mittelpunkt des Interesses steht und gleichzeitig der Raum, in dem sich dieses ereignet, als eine Sphäre des „Mundanen“ begriffen wird, die „sowohl das Politische, das Öffentliche, das Säkulare, aber auch das Religiöse umgreift“ (254). Weitere Spuren legen Bernhard Kohl und Stefan Knobloch, die beide die Gedankenwelt des Michel de Certeau weiterführen, der eine, indem er Verletzbarkeit als spirituelle Grundgegebenheit ernst nimmt, der andere, insofern er darüber nachdenkt, „wie die Präsenz Gottes aus den Phänomenen der Säkularisierung selbst emergiere“ (287). Knobloch deutet das II. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der „via illuminativa“ Bonaventuras, dass nämlich Gott in jeder Wirklichkeit verborgen anwesend sei, um in ihr als Verborgener erfüllt und erkannt zu werden (287). Insbesondere die zehn Thesen zur Zukunft des Ordenslebens von Ulrich Engel, die sich als neo-existenzialistisch und postsäkular verstehen, überschreiten den Bedeutungsbereich



Dienberg, Thomas / Eggenberger, Thomas / Engel, Ulrich (Hrsg.), Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft, Münster: Aschendorff Verlag 2014, ISBN: 978-3-402-13020-9, 388 Seiten, € 42,00.

monastischer Existenz und lassen sich grundlegend auf dem Hintergrund kirchlicher und pastoraler Transformation lesen und handlungsbezogen umsetzen. Aus den Thesen spricht viel Mut und Radikalität, die veränderten gesellschaftlichen und mentalen Bedingungen zum Ausgangspunkt neuartiger Pastoral zu machen, die in flexiblen Sozialformen das Eigentliche kirchlicher Sendung in positiv-konstruktiver Auseinandersetzung mit der „Welt“ zum Vorschein zu bringen hat.

Verantwortliche für Pastoral auf verschiedenen Ebenen und pastorale Praktiker werden diesen inspirierenden Band mit Gewinn lesen können. Die Beiträge nehmen die Inkarnation des göttlichen Wortes, also seine Antreffbarkeit in der Welt ernst. Sie wird für sie zur Einladung, nach den heute inkulturierten Formen des lebendigen Gotteswortes zu suchen und so kirchliche Sendung und Verkündigung, kurz: Pastoral zu verstehen und zu gestalten. Insgesamt ein visionärer Entwurf, auch als spezifischer Beitrag angesichts des nun beginnenden weltkirchlich ausgerufenen Jahres der Orden.

Hubertus Schönemann

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

[» Übersicht](#) · [Ausgabe 3 | 2014](#) · [Zu dieser Ausgabe](#)



Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel3/2014_7

Bildnachweis Titelbild:

Martin Hochholzer, KAMP

[Download der gesamten Ausgabe als PDF](#)

| Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

[Impressum](#) | [Redaktion](#)

Impressum

Herausgeber

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP e.V.)

Holzheienstraße 14

99084 Erfurt

Tel.: 0361 / 54 14 91-0

Fax: 0361 / 54 14 91-90

sekretariat@kamp-erfurt.de

www.kamp-erfurt.de

Vertretungsberechtigter Vorstand:

Prälat Heinz Heckwolf (Vorsitzender)

Registergericht: Amtsgericht Bonn,

Register-Nr.: VR 9063,

Steuer-Nr.: Finanzamt Bonn Innenstadt: 205/5766/1873

Inhaltlich verantwortlich für diesen Internetauftritt:

Dr. Hubertus Schönemann

Holzheienstraße 14

99084 Erfurt

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder.

ISSN: 2191-3781

Newsletter

Wenn Sie bei Erscheinen einer neuen Ausgabe von euangel informiert werden möchten, können Sie den [Newsletter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral](#) abonnieren. Er wird jeweils versandt, sobald eine neue Ausgabe bereitsteht.

Bilder und Copyright

Soweit nicht anders angegeben:

© 2010 – 2014 KAMP und deren Lizenzgeber. Alle Rechte vorbehalten.

Titelbild Ausgabe 1 / 2013:

Angelika Kamlage, <http://www.leidenschaften-leben.de>

Titelbild Ausgabe 2 / 2013:

Katharina Wagner / Pfarrbriefservice.de

Titelbild Ausgabe 3 / 2013:

Tobias Kläden, KAMP

Titelbild Ausgabe 1 / 2014:

Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 2 / 2014:

© stockphoto-graf / Fotolia.com

Titelbild Ausgabe 3 / 2014:

Martin Hochholzer, KAMP

Gestaltung

Georgy · Büchner

www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann

www.yellowlabel.de

