

Editorial



Religiöse Indifferenz

Vor und mit Gott leben wir ohne Gott

GUNTER PRÜLLER-JAGENTEUFEL

*Charles de Foucauld (1858–1916) –
Inspiration für den Glauben heute und die
Begegnung mit Indifferenten?*

JOSEF FREITAG

*Religiöse Indifferenz zwischen Religion und
Nichtreligion*

JOHANNES QUACK UND CORA SCHUH

*Keine Kirche im Exil – Kirche im Hier und
Heute*

THOMAS POGODA

*„Ich spreche nicht mit Atheisten, ich
spreche mit Menschen“*

JÖRG BAHRKE

Ein Zwischenruf

HANS-HERMANN POMPE

AKTUELLES PROJEKT

*ansprechBar
Spiel mir das Lied
vom Leben*

AKTUELLE STUDIE

*Wie ticken
Jugendliche 2016?*

TERMINE & BERICHTE

*Die KAMP auf dem
Katholikentag
„Ich glaub’ nichts,
mir fehlt nichts“ –
Leben ohne Religion
Heute glauben in
Europa
Postmoderne Rituale
– kirchliche
Kasualien*

Hiphop und Religion

*Hiphop und Religion – ein Interview mit
amerikanischen Religionswissenschaftlern
und einem deutschen Philosophen*

*Neue Räume in der
Stadt – Christliche
Lebensformen im
urbanen Kontext
Die Stadt als
pastorales
Laboratorium
Konferenz der
Internetseelsorge-
Beauftragten 2016
Netzwerktagung
Citykirchenprojekte
Neue Internetseite
[www.pastorale-
innovationen.de](http://www.pastorale-
innovationen.de)*

REZENSIONEN

*Herausforderung
Konfessionslosigkeit.
Theologie im
säkularen Kontext
Öffentliches
Ärgernis?
Moscheebaukonflikte
in Deutschland,
Österreich und der
Schweiz*

[Zu dieser Ausgabe](#)

| Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

der quantitative Anstieg der Zahlen von Konfessionslosen, nicht nur im Osten Deutschlands, sondern mittlerweile auch in Westdeutschland, besonders in den großen Städten, fordert die Kirche in ihrem Selbstbild, ihrem Zielsystem und damit in ihrer pastoralen Praxis heraus. Die sogenannten Konfessionslosen (zunächst einmal negativ und resthaft bestimmt als Nicht-Mitglieder einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft) im Westen Deutschlands sind zumeist Ausgetretene, die in kritischer Distanz zur Kirche leben, oft aber religiös suchend und/oder Experimentierende sind. Im Osten ganz anders: Hier gibt es einen kleinen Teil bekennender Atheisten, einen ebenso kleinen Teil von religiös Interessierten oder (im weitesten Sinne) „Suchenden“, der weitaus größte Teil dürfte jedoch als religiös indifferent zu bezeichnen sein. Die Menschen dieser Gruppe leben zumeist ohne religiöse oder transzendente Bezüge. Sie handeln nach bestimmten Werten von Solidarität und Gerechtigkeit, sind also nicht als inhuman anzusehen, nur weil sie ihre Wertmaßstäbe nicht religiös grundieren.

Hier beginnt es für Theologie und Kirche spannend und herausfordernd zu werden. Eine „klassische“ Missionsvorstellung, die von der grundsätzlichen Religiosität des Menschen ausgeht, kann hier nur Defizite wahrnehmen, die es über Verkündigung und Werbung in den Schoß des Glaubens und der Kirche und damit auf „den richtigen Weg“ zu holen gilt (die 75% „Noch-nicht-Getauften“ im Osten Deutschlands). Demgegenüber ist gelegentlich die Vorstellung anzutreffen, dass der Nicht-Glaubende nicht einfach ein Defizit gegenüber einer als religiös verstandenen „Normalität“ (der Mensch also mit einem religiösen „Apriori“) aufweist, sondern einfach anders ist („Alteritätsorientierung“), sein Leben eben nicht-religiös, vielmehr mit religionsanalogen Kategorien (Maria Widl) deutet.

Hinzu kommt, dass die vielfache Meinung, ohne Christentum oder Religion gäbe es keine Werte, würden die Menschen übereinander herfallen, empirisch nicht aufrechtzuerhalten ist. Man kann natürlich annehmen, dass in Deutschland jüdisch-christliche Werte im Verlauf der säkularisierenden Modernisierung sich aus dem kirchlich verfassten Bereich herausemanzipiert haben und als Gemeingut in die säkulare Gesellschaft übergegangen sind. Immerhin fordert die Tatsache, dass es gemeinsame Werte gibt, die offenbar Christen nicht einfach so als ihr Eigenes verbuchen können, dazu heraus, nochmals intensiv nach dem verpflichtenden Grund solcher Wertvorstellungen zu fragen. Das Bonmot des Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde, der freiheitliche säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, gewinnt so neue Plausibilität für den religionspolitischen Diskurs und ist sowohl religiös wie nicht-religiös durchzubuchstabieren.

Die zu verhandelnden theologischen Fragen sind hier sicher einerseits, inwieweit Christentum ein explizites Bekenntnis benötigt und welche Gestalten dies annehmen kann. Andererseits verändert sich die Rolle der Kirche als Glaubensgemeinschaft in einem zunehmenden Kontext religiöser Indifferenz. Die sichtbare Gestalt der Glaubensgemeinschaft ist eine Herausforderung, nicht revisionistischen Erfassungsvorstellungen zu verfallen („Wir kriegen sie alle noch!“). Vielmehr entwickeln sich ekklesiologische Konzepte, die Kirche als „kreative Minderheit“ (Bischof Gerhard Feige) neu buchstabieren und den Aspekt des „Für“ herausheben. Möglicherweise müsste noch stärker als bisher ein Modell der (legitimen) stellvertretenden Religiosität (vicarious religion) in der Dialektik von „Ich muss das jetzt als Christ hier tun!“ und „Es kommt aber auf mich allein nicht an!“ durchdacht werden. Wie verändert ein solcher Horizont das, was Bekenntnis (confessio) als persönliches und gemeinschaftliches Lebens- und Glaubenszeugnis heißt? Nähern sich Glaube und Nicht-Glaube womöglich an? Ist der Vorwurf der Selbstsäkularisierung oder der „Verwässerung“ des Christentums und seiner biblischen Offenbarungsbotschaft gerechtfertigt? Könnte es nicht sein, dass das, was das christliche Mysterium im Spannungsfeld von Schöpfung, Fleischwerdung und Erlösung/Vollendung meint, religiös und nicht-religiös erlebt und erfahren werden kann? Wäre es dann nicht gerechtfertigt, auch von den Erfahrungen des Indifferenten zu lernen, was das Evangelium vom Gottesreich hier und heute sagt und in Gang setzt?

In diesem Zusammenhang scheinen uns einige theologische und lebenspraktische Entwürfe sinnführend zu sein für eine Spiritualität eines im rechten Sinne verstandenen „säkularen Christentums“. Wo findet das Christentum zu sich selbst? Wie kann ich Christ sein in dieser Welt, und zwar welthaftig?

In dieser Ausgabe von euangel spürt Gunter Prüller-Jagenteufel dem Gedanken einer „nicht-religiösen Interpretation des Christentums“ nach, den Dietrich Bonhoeffer in seinen letzten



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

Lebensmonaten entfaltet hat. Josef Freitag entwickelt von Charles de Foucauld her Überlegungen zur christlichen Begegnung mit Konfessionslosen. Johannes Quack und Cora Schuh betrachten Indifferenz aus der Perspektive des Religionswissenschaftlers. Thomas Pogoda zeigt am Beispiel des Bistums Magdeburg, wie sich Christen als schöpferische Minderheit zu begreifen lernen. Jörg Bahrke, katholischer Pfarrer in Burg (bei Magdeburg), lässt sich über den praktischen Umgang mit Nicht-Glaubenden im Pfarreialltag befragen. Hans-Hermann Pompe schließlich, der Leiter des Kompetenzzentrums für Mission in der Region (ZMiR) der EKD, bündelt die Thematik mit einem Zwischenruf aus der protestantischen Tradition.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Vor und mit Gott leben wir ohne Gott

Dietrich Bonhoeffers Theologie eines religionslosen Christentums

Der lutherische Theologe Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), der wegen seiner Beteiligung an der Verschwörung des 20. Juli 1944 hingerichtet wurde, ist v. a. durch seine Briefe aus dem Gefängnis bekannt. Diese sind nicht nur beeindruckende Glaubenszeugnisse, sondern enthalten neue theologische Ideen, die Bonhoeffer selbst nicht mehr weiter entwickeln konnte. Unter den Schlagworten „Mündigkeit der Welt“ und „religionsloses Christentum“ wurden sie seit den 1960er-Jahren bekannt und theologisch diskutiert. Im Folgenden soll der bleibenden Aktualität dieses Ansatzes nachgegangen werden; dazu ist es zunächst nötig, diesen im Gesamt der Bonhoefferschen Theologie zu verorten.

1. Theologie der Weltlichkeit

Für Bonhoeffer ist die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus das Ereignis, an dem die liberal-bürgerliche Hoffnung auf eine fortschreitende Humanisierung der Welt zerbricht: Die Barbarei des Nationalsozialismus macht offenbar, dass Gottes Wille und die konkrete Welt nicht deckungsgleich sind und es auch niemals sein werden, egal wie gut menschliche Verfassungen auch sein mögen. Zugleich widerspricht Bonhoeffer aber der Auffassung, dass Gott und Welt in einem prinzipiellen Widerspruch zueinander stehen. Bonhoeffer sieht vielmehr die Doppelseitigkeit der Wirklichkeit, die immer Gut und Böse zugleich ist – simul iustus et peccator. Es besteht also kein Dualismus zwischen Gott und der Welt, denn: „In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen“ (DBW 6, 39). Diese innere Einheit zeitigt praktische Konsequenzen: Der Christ ist „nicht mehr der Mensch des ewigen Konflikts [...] Seine Weltlichkeit trennt ihn nicht von Christus und seine Christlichkeit trennt ihn nicht von der Welt. Ganz Christus zugehörend steht er zugleich ganz in der Welt“ (DBW 6, 48). Um es pointiert auszudrücken: Es geht nicht um „Entweltlichung“, sondern um Christusbefolgung in der Welt.

Die Aufgabe der Kirche besteht dementsprechend darin, in der Welt den Raum freizuhalten für Gott, was nur dort gelingen kann, „wo die Kirche in Solidarität mit der Welt verharrt“ (DBW 12, 270). Fluchttendenzen, auch solche unter christlichem Vorzeichen, nennt Bonhoeffer „hinterweltlerisch“:

„Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ‚christlich‘ zu sein auf Kosten der Erde. Im Hinterweltlertum läßt es sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. [...] Aber Christus will nicht diese Schwäche, sondern macht den Menschen stark. Er führt ihn nicht in Hinterwelten der religiösen Weltflucht, sondern er gibt ihn der Erde zurück als ihren treuen Sohn“ (DBW 12, 265).

Christen sind also bleibend auf die Welt verwiesen. Das bedeutet aber nicht Anpassung, sondern verlangt, Widerspruch und Widerstand dort zu üben, wo Menschen oder Strukturen dem Reich Gottes, dem Frieden und der Gerechtigkeit, entgegenstehen: „Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden“ (DBW 4, 260).

In diesem Kontext versteht sich auch das bekannte Wort Bonhoeffers: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“ (Bethge 1983, 685). Es besagt, dass die Kirche stets verpflichtet ist, sich für die Einzusetzen, die auf der Verliererseite der Geschichte stehen und unter die Räder kommen. Ihre Aufgabe ist dabei, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (DBW 12, 353).

2. Bonhoeffers Idee eines „religionslosen“ Glaubens

Auf dieser Basis kann man sich nun auch dem Begriff der „Religionslosigkeit“ annähern, den Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen entwirft.

2.1 Bonhoeffers Religionskritik

Erste Ansätze dazu finden sich in Bonhoeffers Religionskritik, die er im Anschluss an Karl Barth entwickelt. Schon 1928 wendet er sich in einem Vortrag gegen eine verbürgerlichte Religion, die mit Arbeit, Alltag und Normalität nichts zu tun hat: die Religion als „gute Stube“, eine Zuckerguss-Religion, die Jesus Christus verharmlost: „Zur Verzierung und Verschönerung unseres Lebens ist er nicht ans Kreuz gegangen. [...] Die Religion Jesu Christi ist nicht der Leckerbissen nach dem Brot, sondern sie ist Brot oder nichts“ (DBW 10, 302–303).

Bonhoeffer verweist darauf, dass Jesus selbst ganz und gar „unreligiös“, d. h. gegen die religiösen Vorstellungen seiner Zeit lebte und handelte. Seine Botschaft lautet: Gott kommt zum Menschen nicht über religiöse Bilder und Vorschriften. Der Mensch kann von sich aus



Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel ist Ao. Universitätsprofessor für Moralthologie an der Universität Wien.

Gott gar nicht erreichen; vielmehr muss er ganz „der Hörende, nur der Empfangende“ (DBW 10, 315) werden, damit Gott bei ihm ankommen kann.

„Ethik und Religion und Kirche liegen in Richtung des Menschen zu Gott, Christus aber spricht allein, ganz allein von der Richtung zum Menschen, nicht vom menschlichen Weg zu Gott, sondern von Gottes Weg zum Menschen“ (DBW 10, 316).

Es gibt aber noch einen weiteren Kritikpunkt an der Religion, der sich in der Kritik an den „Hinterweltlern“ zeigte. Bonhoeffer sieht die Religion stets in der Versuchung, sich allein auf eine jenseitige Idee zu konzentrieren, also auf eine weltlose Wahrheit:

„Eine Wahrheit, eine Lehre, eine Religion braucht keinen eigenen Raum. Sie ist leiblos. Sie wird gehört, gelernt, begriffen. Das ist alles. Aber der menschgewordene Sohn Gottes braucht nicht nur Ohren oder auch Herzen, sondern er braucht leibhaftige Menschen, die ihm nachfolgen“ (DBW 4, 241).

Zu dieser *theologischen* Religionskritik, die auf Karl Barth zurückgeht, tritt in den Gefängnisbriefen als weitere Dimension die *existenzielle* Religionskritik. Bonhoeffer möchte die modernen Menschen ansprechen, die sich als *Mündige* verstehen und daher den Gott als Vormund nicht mehr brauchen (vgl. Wüstenberg 2006, 65–84).

2.2 Die Religionslosigkeit der „mündigen Welt“

Diese Herausforderung ergibt sich aus der konkreten geschichtlichen Situation, in der viele Menschen mit Religion nichts mehr anfangen können. Im Unterschied zu vielen Zeitgenossen verwarft sich Bonhoeffer dagegen, die Moderne einfach als gottlos abzutun, sondern er fragt, „was das Christentum oder auch wer Christus *heute für uns* eigentlich ist“ (WE, 402).

Das Ende der Religion als historische Prämisse

Diese Frage stellt sich für Bonhoeffer angesichts der Beobachtung, dass die Zeit der Religion offenbar zu Ende gegangen ist. Die Erfahrung des Nationalsozialismus zeigt Bonhoeffer, dass sich die Menschen die Position Nietzsches zu eigen gemacht haben: Sie haben Gott getötet, um frei über sich zu bestimmen – der „tolle Mensch“ beherrscht die Welt: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ (WE, 403).

„Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form [...] der Religion gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist [...] – was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“ (WE, 403).

Die Infragestellung des traditionellen Christentums ist daher radikal:

„Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament entzogen, und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein? Sollen wir uns eifernd, piquiert oder entrüstet ausgerechnet auf diese zweifelhafte Gruppe von Menschen stürzen, um unsere Ware bei ihnen abzusetzen? Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? Wenn wir das alles nicht wollen, wenn wir schließlich auch die weltliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müßten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn Religion nur das Gewand des Christentums ist – und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgesehen – was ist dann ein religionsloses Christentum?“ (WE, 403–404).

Bonhoeffer liefert hier keine Theologie, sondern eine Zeitdiagnose – ob sie damals richtig war und ob sie so heute noch gilt, mag dahingestellt sein. Man müsste wohl noch mehr differenzieren. Aber bedenkenswert ist der Gedanke allemal, und zwar nicht aufgrund des bloßen Faktums, sondern aufgrund der Konsequenzen, die Bonhoeffer für Theologie und Kirche daraus zieht. Denn die können uns durchaus heute noch zu denken geben. Bleiben wir aber noch einen Moment bei der historischen Analyse. Wie ist es denn überhaupt so weit gekommen? Und warum?

Die „mündig gewordene Welt“

Bonhoeffer sieht einen zunehmenden Prozess der Aufklärung, der mit dem 13. Jahrhundert begonnen hat. Mit dieser Aufklärung, d. h. mit Kant: dem Ausgang des Menschen aus der Unmündigkeit, verlieren Religion und Kirche an Bedeutung:

„Katholische und protestantische Geschichtsbetrachtung sind sich nun darüber einig, daß in dieser Entwicklung der große Abfall von Gott, von Christus, zu sehen sei, und je mehr sie Gott und Christus gegen diese Entwicklung in Anspruch nimmt und ausspielt, desto mehr versteht sich diese Entwicklung selbst als antichristlich“ (WE, 477).

Daraus folgt, dass sich die Kirchen apologetisch gegen die Moderne abschnitten:

„Man versucht der mündig gewordenen Welt zu beweisen, daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne. Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ‚letzten Fragen‘ – Tod, Schuld – auf die nur ‚Gott‘ eine

Antwort geben kann“ (WE, 477–478).

Wenn „Gott“ immer weiter zurückgedrängt wird, dann hat Religion nur noch dort Platz, wo die Menschen mit ihrer Gedankenmacht noch nicht hingelangt sind; Religion befindet sich so in einem Rückzugsgefecht vor der modernen Welt. Eine Möglichkeit, sich dagegen zu wappnen, ist der Rückzug in einen antimodernistischen Fundamentalismus, wie ihn im 19. Jahrhundert die katholische Kirche angetreten hat. Die alternative Strategie, die Bonhoeffer im deutschen Protestantismus seiner Zeit sieht und die sich auch im liberalen Katholizismus findet, ist der aufgeklärte Rückzug in die Grenzregionen des Lebens.

Protest gegen den „Lückenbüsser-Gott“

Als Reservate für „Gott“ bleiben so die „Grenzerfahrungen“ der Erkenntnis (Schöpfung) oder der Existenz (Leiden, Tod, Sünde). Je mehr aber auch hier die Wissenschaften Einzug halten, desto weiter wird „Gott“ zurückgedrängt – er wird zum „Lückenbüsser“ für jene Bereiche, wo wir noch keine Lösungen gefunden haben – und in diesen Restgebieten richtet sich die Kirche mehr schlecht als recht ein und versucht den Menschen zu zeigen, dass sie *eigentlich* Gott doch brauchen, dass sie ohne Gott nicht leben können.

„Die Verdrängung Gottes aus der Welt [...] führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des ‚Persönlichen‘, ‚Innerlichen‘, ‚Privaten‘ noch festzuhalten. Und da jeder Mensch irgendwo noch eine Sphäre des Privaten hat, hielt man ihn an dieser Stelle für am leichtesten angreifbar. Die Kammerdienergeheimnisse – um es grob zu sagen – d. h. also der Bereich des Intimen (vom Gebet bis zur Sexualität) – wurden das Jagdgebiet der modernen Seelsorger“ (WE, 509).

Bonhoeffer nennt dies schlicht religiöse Erpressung und warnt davor, sich auf diese Ebene zu begeben. Das sei der Versuch, einen Erwachsenen „in seine Pubertätszeit zurückzusetzen, d. h. ihn von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist“ (WE, 478–479). Dieser Versuch ist unchristlich, weil er den Menschen unfrei macht, und von vornherein zum Scheitern verurteilt. Menschen, die gelernt haben, mit den wichtigen Fragen ihres Lebens selbst fertig zu werden, lassen sich nicht mehr religiös gängeln.

„Ich will also darauf hinaus, daß man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt, sondern daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht‘, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert“ (WE, 511).

Bonhoeffers Anliegen ist es daher, Gott wieder mitten ins Leben hereinzuholen:

„Gott ist [...] kein Lückenbüsser; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden“ (WE, 455).

So gesehen ist der Niedergang der Religion zugleich ihre größte Chance, weil er dazu zwingt, Gott nicht an den Rändern, sondern wieder mitten im Leben zu suchen.

„Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus [...] ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden“ (WE, 500–501).

3. Christentum in „tiefer Diesseitigkeit“

Hier wird nun klar, warum Bonhoeffers Frage „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ (WE, 404) so zentral ist. Es geht darum, in dieser Welt Christus zu bezeugen – nicht nur in Worten, sondern in Taten –, damit er erkannt und verstanden werden kann, so dass die Menschen glauben und ihm nachfolgen.

„Wie sprechen [...] wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir [...] Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet?“ (WE, 405).

Bonhoeffer sieht die Herausforderung der Zeit darin, eine neue Gestalt des Christentums zu entwickeln – ein „religionsloses“, d. h. weltliches Christentum: „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein“ (WE, 415).

Wir leben in der Welt, aber wir können nicht mehr „religiös“ auf einen allmächtigen „deus ex machina“ hoffen, der in der barocken Oper am Höhepunkt der Not mit Blitz und Donner erscheint und die dramatische Situation mit einem Paukenschlag in Ordnung bringt. Einen solchen Gott gibt es nicht, er ist bloß die religiöse Projektion des Menschen. So bleibt nichts anderes übrig, als eigenverantwortlich in der Welt zu leben, „so als ob es Gott nicht gäbe“ – „*etsi deus non daretur*“: „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft“. Wo aber spielt dann Gott noch eine Rolle? Klar ist für Bonhoeffer, dass es keinen Weg zurück gibt, keinen „salto mortale zurück ins Mittelalter“, denn das wäre nichts anderes als „Heteronomie in der Form des Klerikalismus“, ein Verzweigungsschritt, der, so Bonhoeffer, nur auf Kosten der intellektuellen Redlichkeit

erkauft werden könnte. Aber „wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (WE, 532–533).

„Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die [...] Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt“ (WE, 534–535).

Wir dürfen uns also nicht einfach auf Gott verlassen, sondern müssen *um Gottes Willen* mit der Welt allein fertig werden, d. h. eigenverantwortlich handeln. Den „deus ex machina“ gibt es für uns nicht; der Gott der Bibel ist „weder kosmischer Terminator noch glorreicher happy-end-Gott“ (Dramm 2001, 250). Wir sind stattdessen auf die Menschen in der Welt verwiesen – und in ihnen finden wir Gott.

„Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. Er muß also wirklich in der gottlosen Welt leben und darf nicht den Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären; er muß ‚weltlich‘ leben und nimmt eben darin an den Leiden Gottes teil; er *darf* ‚weltlich‘ leben, d. h. er ist befreit von den falschen religiösen Bindungen und Hemmungen. Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein [...] Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (WE, 535).

Diese Form des Lebens nennt Bonhoeffer „tiefe Diesseitigkeit“:

„Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich“ (WE, 541).

Bonhoeffer erzählt an dieser Stelle ein Erlebnis aus seiner Zeit in den USA: Er erinnert sich an einen jungen französischen Pfarrer, den er dort kennengelernt hatte. In einem Gespräch zwischen beiden ging es um das, was sie aus ihrem Leben machen wollten. „Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, daß er es geworden ist –)“. Bonhoeffer war davon beeindruckt, widersprach aber trotzdem und sagte: „ich möchte glauben lernen“. Den Unterschied sieht Bonhoeffer erst im Gefängnis klar: Früher habe er versucht, so glauben zu lernen, wie man sich bemüht, ein Heiliger zu werden.

„Später erfuhr ich und erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\lambda\omicron\iota\alpha$; und so wird man ein Mensch, ein Christ“ (WE, 542).

4. Kirche morgen: „Beten und Tun des Gerechten“

Und was heißt das für die Kirche, die ja nicht eine religiöse Sondergemeinschaft ist, sondern einfach „das Stück Menschheit, in dem Christus Gestalt wirklich gewonnen hat“ (DBW 6, 84)? Zur Taufe seines Patensohns schreibt Bonhoeffer:

„Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorzusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu [...], die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt. [...] Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“ (WE, 436).

Es bleibt also zweierlei: „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ – daran wird man die Jünger Christi erkennen. Was für die Kirche daraus folgt, lässt sich in einem bekannten Diktum Bonhoeffers so zusammenfassen: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (WE, 560).

Nun ist unsere Zeit zwar nicht einfach postreligiös oder religionslos, wie Bonhoeffer meinte, sondern von einem multireligiösen „Markt der Religionen und Weltanschauungen“ geprägt, in dem das Säkulare und das Religiöse in eigentümlichen Kombinationen auftreten. Dennoch sind Bonhoeffers Überlegungen bleibend aktuell, denn Christentum und Kirche(n) werden aus diesem religiösen Konglomerat gelöst und neu positioniert – mitten in der Welt und zum Dienst an der Welt. Das gelingt dort, wo Christen im Gebet und Tun des Gerechten den Raum öffnen, in dem Gottes Reich Platz greifen kann. Ein Christentum, das sich nicht in religiösen Fundamentalismen und Streitigkeiten verliert, sondern in „tiefer Diesseitigkeit“ für Christus Zeugnis ablegt. Bonhoeffer hat das für seine Zeit versucht – was es für uns heute bedeutet,

Literatur

DBW = Gremmels, Christian/Bethge, Eberhard/Bethge, Renate (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Werke, 17 Bde., München u. a. 1986–1999.

WE = Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung (DBW 8), München 1998.

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München ⁵1983.

Dramm, Sabine, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001.

Wüstenberg, Ralf K., Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“,

» Übersicht · Ausgabe 2 | 2016 · Religiöse Indifferenz · Charles de Foucauld (1858–1916) – Inspiration für den Glauben heute und die Begegnung mit Indifferenten?



Charles de Foucauld (1858–1916) – Inspiration für den Glauben heute und die Begegnung mit Indifferenten?

Charles de Foucauld lebte nicht unter Konfessionslosen, sondern unter Muslimen. Doch sein Weg, radikal unter und mit Nichtchristen zu leben, inspiriert heute auch Menschen, in seinem Geist bewusst in der ostdeutschen Diaspora zu leben. Josef Freitag führt in Foucaulds Leben und Denken ein und fragt von dort aus, was Foucauld für Kirche in einer von Konfessionslosigkeit und religiöser Indifferenz geprägten Gesellschaft bedeuten könnte.

Charles de Foucauld wird aus uralttem französischem Adel 1858 in Straßburg geboren, wächst heran im Kaiserreich Napoleons III. Die Folgewirkungen der Französischen Revolution sind noch nicht geklärt, weder in der Staats- noch der Gesellschaftsform, nicht im Verhältnis von Adel und Besitzbürgern (Kapitalisten). Deutschlands Rolle und die Frankreichs verändern sich massiv nach innen und außen durch die Einigungskriege 1864 und 1866 (Habsburger aus Deutschland verdrängt, Preußen unbestrittene Vormacht); 1870/71 geht nach der gegen Deutschland verlorenen Schlacht bei Sedan Napoleons Kaiserreich unter, Frankreich wird laikale Republik, im Spiegelsaal von Versailles, im Herzen des politischen Frankreichs, wird das Deutsche Reich ausgerufen. Der Sieg hat den „Erbfeind“ politisch geeint.

Charles ist gläubig in einer frommen Familie zur Erstkommunion und zur „Communion solennelle“ gegangen, einer Art rite de passage ins Jugend- und Erwachsenenalter. Doch was ihm widerfährt, trifft ihn ins Herz: Seinen Vater verliert er mit fünf Jahren, seine Mutter stirbt, zurückgezogen, kurze Zeit später. Sein Großvater, der frühere Stadtkommandant von Straßburg, nimmt ihn und seine jüngere Schwester auf, doch verlässt dieser nach der Niederlage das ans Reich abgetretene Strasbourg und geht nach Nancy. An der Schule verliert Charles, wie er selbst berichtet, seinen Glauben vollständig, dank der Lektüre von Wissenschaft und Philosophie. Aber er verliert auch die Orientierung für sein Leben, er wird faul und gleichgültig. Die Jesuiten müssen ihn aus ihrer Schule entlassen. Doch dann schafft er mit eigenem Lernen noch die Aufnahme in die Militärschule. Dort beginnt das Karussell von Interesse an den Vergnügungen, Desinteresse an der Pflicht und Affären von vorn. Schließlich wird sein Kavallerieregiment nach Algerien in den Atlas verlegt. Eine gewisse Mimi nimmt er mit, die er, ohne sie zu heiraten, als seine Frau ausgibt, was von den standesbewussten Offizieren und ihren Frauen nicht toleriert wird. Er gibt nicht nach; so wird er bald unehrenhaft aus der Armee entlassen. Als seine Kameraden in Kämpfen mit Aufständischen eingesetzt werden, will er wieder an ihrer Seite kämpfen, wird schließlich wieder in die Armee aufgenommen, aber in einem anderem Regiment, und gewinnt durch seine Einsatzbereitschaft, seine Solidarität mit den einfachen Soldaten und seine Ausdauer wie Verlässlichkeit die Achtung von Algeriern und Franzosen. Er selber wundert sich über den Alltagsglauben der einfachen Muslime, ihre Anbetung Allahs im täglichen Gebet. Zum Glauben kommt er nicht, aber er fragt sich, was denn die Franzosen an Glauben und im Glauben aufzubieten hätten. Wieder in der Kaserne, quittiert er alsbald aus Langeweile den Dienst, um sich dem Studium der Völker, Sprachen und Geographie Algeriens zu widmen, die ihn in ihren Bann geschlagen haben.

Er fasst den Entschluss, das für Weiße verbotene Marokko zu erkunden, um den Franzosen neue Wege und Gebiete zu erschließen. Dazu muss er sich verkleiden, und zwar als Jude, der weder richtig Arabisch spricht noch auch die Sprache und Bräuche der marokkanischen Juden kennt. Er gibt sich als russischen Rabbi, Josef Aleman (Josef Deutscher), aus und lässt sich von einem arabischkundigen Rabbi führen, dessen Bezahlung aber erst nach der Rückkehr zu entrichten ist – zur Sicherheit. Foucaulds Forschungsbericht „Reconnaissance au Maroc“ kann man nachlesen, die inneren Erlebnisse weniger. Er bekommt die ganze Armut, die Härte, die Verachtung des Lebens als Jude zu spüren, von Seiten der Araber wie der Franzosen. Er wird entdeckt, aber wegen der Heiligkeit der Gastfreundschaft nicht verraten, auch von Muslimen nicht, von denen einige ihn auch sehr gut auszunehmen wissen. Für seine Entdeckungen bekommt er die Goldmedaille der Geographischen Gesellschaft, die er sich aber gar nicht mehr abholt, denn er hat etwas Neues entdeckt: Die eigene Familie, die ihm die Verfügung über sein riesiges, ererbtes Vermögen per Vormundschaft genommen hatte, nimmt ihn wieder auf, und das in aller Herzlichkeit, ohne Vorwürfe, ohne Hintergedanken. Diese Güte, besonders die seiner Cousine Marie de Bondy, bewegt ihn tief. Er lernt durch sie den Glauben anders, neu kennen. „Mein Gott, wenn es dich gibt, so lass es mich doch erkennen!“ Er will Unterricht nehmen, doch Abbé Huvelin, den er darum bittet,



Dr. Josef Freitag ist seit seinem Studium in Rom mit dem Leben und der Spiritualität von Charles de Foucauld vertraut. Nach der Emeritierung als Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt wird er demnächst Spiritual im interdiözesanen Priesterseminar in Lantershofen.

reagiert anders: „Er hieß mich niederknien und beichten und schickte mich dann auf der Stelle zur Kommunion“ (52). Er ist zu Gott vor Gott bekehrt und sucht seitdem Gott und seine Liebe – mit aller Radikalität, derer er nur fähig ist. „Sobald ich glaubte, dass es einen Gott gibt, begriff ich, dass ich nichts anderes tun konnte, als nur ihm zu leben. [...] Gott ist so groß! Zwischen ihm und all dem, was nicht Er ist, gibt es einen so gewaltigen Unterschied!“ (52).

Abbé Huvelin sorgt dafür, dass er nichts überstürzt, und schickt ihn auf Reise ins Hl. Land. In den Gassen von Nazaret entdeckt er seine Berufung: Jesus in Nazaret folgen, dem, der verborgen mitten unter den Menschen lebt, nicht mit Worten, sondern mit seinem Leben das Evangelium verkündet, einem einfachen Beruf nachgeht, einer von vielen ist, aber in voller Verbundenheit und Verbindung mit Gott, seinem Vater, lebt.

Wieder zu Hause tritt er in den strengen Orden der Trappisten ein, in dessen ärmstes Kloster, Notre Dame des Neiges, und geht mit nach Syrien, um für den Fall der Ausweisung aus Frankreich ein Auffangkloster aufzubauen, also in noch größerer Armut und Verborgenheit. Und doch entdeckt er bei einem Krankenbesuch, dass die Angestellten des Klosters, Leute der Umgebung, noch viel ärmer leben als die Mönche, dass sie als armenische Christen den türkischen Pogromen preisgegeben sind, während die Mönche als Franzosen geschützt werden. Als er Priester werden soll, will er eigentlich nicht, geht aber im Gehorsam nach Rom. Dort trägt er seine Berufung, als Armer, wie Jesus in Nazaret zu leben, vor. Der Trappistengeneral entlässt ihn wegen und für diese Berufung, die er im Orden nicht leben könne. Foucauld ist innerkirchlich nicht einzuordnen. Neuer Wein braucht neue Schläuche

...

Zum Priester geweiht, geht er 1901 nach Algerien an die marokkanische Grenze, in die Oase Beni Abbès, damals vorgeschobene französische Garnison, in der Hoffnung, dass das verschlossene Marokko sich öffnet und er den Glauben bringen kann.

Bald bietet sich eine unverhoffte, neue Gelegenheit. Die Franzosen wollen das Innere der Sahara, besonders die Tuareg, befrieden. Dafür ist Foucauld in den Augen von Oberst Laperrine, dem militärischen Verantwortlichen, der richtige Mann bzw. zivile Helfer. Foucauld macht sich mit der Abteilung Soldaten auf den Weg in den tiefen Süden. Allein ist dieser Weg gar nicht zu machen. Unterwegs sucht er mit möglichst vielen Tuareg Kontakt, um mit ihnen vertraut zu werden. Er kehrt nach Beni Abbès zurück, aber im Endeffekt nur, um sich endgültig in Tamanrasset, am westlichen Fuß des Hoggargebirges, bei einem Wadi (Wasser!) endgültig niederzulassen. Er steht unter dem Schutz der Franzosen, das wissen alle Tuareg. Ohne diesen fernen Schutz könnte er hier gar nicht leben. Dass er es kann, hängt aber auch damit zusammen, dass er das Wüstenleben kennt und liebt, vor allem die Menschen mag und ihnen Christi Gegenwart bringen will. Dem dienen die langen Anbetungszeiten vor dem Allerheiligsten. „Ich kann nichts Besseres tun, als den Samen der göttlichen Lehre anderswohin zu bringen – nicht durch Predigten, sondern indem ich mit den Leuten spreche. Und die Evangelisierung der Tuareg vorbereiten, beginnen, indem ich mich bei ihnen niederlasse, ihre Sprache lerne, das Evangelium übersetze und möglichst freundschaftliche Beziehungen mit ihnen aufnehme“ (125 f., 1903 an Bischof Guérin).

Genau das tut er nach langen inneren Auseinandersetzungen um die Frage, ob er zu den Tuareg gehen soll; 1905 ist es entschieden, er bleibt bis zu seinem Tod 1916. Denn er ist der Einzige, der in Frage kommt, der sich um die Soldaten und die Einheimischen kümmern kann: Ihn kennen die Offiziere und vertrauen ihm, und er hat längst begonnen, die Sprache der Tuareg zu lernen; er hat sie gern und kann mit ihnen umgehen. Und sie mit ihm. Sie freunden sich an. Sie retten ihn in einer furchtbaren Trockenzeit, als er aufgrund von Vitaminmangel und Entkräftung dem Tod nahe ist. Er nimmt einen jungen Adligen mit nach Frankreich und in seine Familie, um ihm die Kultur und den Glauben der Franzosen zu zeigen. Er bemüht sich im Kleinen und Großen um die Entwicklung der Tuareg, sei es das Nähen oder die Sprache. Er wird als Marabut unter ihnen bekannt. Ein junger Kämpfer der Senoussi, einer religiös-politisch in Libyen gegen die „Ungläubigen“, die Franzosen, im Krieg mobilisierten Gruppe aus den Wüstennomaden, erschießt ihn beim Überfall auf Tamanrasset im Chaos am 1. Dezember 1916.

Zeuge Jesu werden, ohne Worte und Aufsehen, als Kleiner Bruder Jesu

Der Weg Charles de Foucaulds ist sehr verschlungen, erst im Nachhinein gewinnt er an Klarheit und Anziehung; er vollzieht sich in vielen Schritten konkreter, gelebter Umkehr – durchaus nicht nur in eine Richtung, aber immer mit vollem Einsatz, geradezu radikal, und „bis ans Ende“. Das ist nicht heroisch gemeint, das ist seine Art, nicht sein „System“.

Er hat eine verletzte Kindheit, trotz behüteter Anfänge. Ein erstgeborener Bruder stirbt noch vor seiner Geburt, er bekommt dessen Namen. Er verliert als Kind erst den Vater, dann die Mutter, in der Schulzeit schließlich auch den, der ihn aufgenommen hat, den Großvater; als seine Cousine, der er sehr nahe steht, heiratet, meint er, auch sie zu verlieren. Er hat keinen Menschen, fühlt sich einsam, wohl verlassen. So sucht er Freunde. Aber er findet sie nur äußerlich, obwohl von seiner Seite wohl ehrlich gemeint. Er verliert auch den Glauben an Gott, doch bleibt sein Herz empfindsam, sein Geist wach. Er lässt sich nie ganz einbinden, weder in die Ausbildung noch das Militär noch die Forschergruppe in Algerien, nicht einmal bei den Trappisten. Er bleibt zwar in der Sahara, aber bleibt in ihr unterwegs, versucht immer neue Anläufe zur Begegnung mit den Tuareg. Er bleibt auf seinem Weg unterwegs, bleibt in Entwicklung und Veränderung, er ist nicht ruhigzustellen. Er will weiter – Jesus tiefer, entschiedener, liebender nachfolgen, ähnlicher werden. Insofern bleibt er an „Nazaret“

orientiert, so sehr sich die Orte, die Umstände, die Art des Lebens deswegen ändern. Er bleibt unterwegs, sein Leben lang; zu allem bereit, wie die Situation und das Verweisen auf Jesus es erfordern. Er tut, was er für sich als möglich erkennt, was die Umstände erlauben oder eröffnen. Er tut, was er kann. Er arbeitet nicht einen Plan oder ein Programm ab, nicht eine Idee oder Vorstellung. Er wird von der eigenen Suche – nach Größe, nach Liebe, später nach Gott und Jesus, mitten unter den Menschen – bewegt.

Er hat selbst Jesus, nachdem er ihn schon als Schüler, in der ersten Phase des Selberdenkens, verloren hat, neu entdeckt, genauer: Er hat entdeckt, dass und wie Jesus ihn sucht, entdeckt, bewahrt, geführt hat, ihn will. Der Glaube, der bei ihm nie zu einem erwachsenen Glauben geworden war, sondern verloren ging, geht ihm in Wert und Bedeutung im Staunen über den Glauben und die Anbetung Gottes bei den Muslimen wieder auf. Er kann sich als Offizier in seinem Herzen von den gemeinen, dazu muslimischen und der eigenen Kultur fremden Soldaten auf etwas aufmerksam machen lassen, obwohl doch die Franzosen sie gerade unterwerfen, ausbeuten, verachten. Er kann es noch nicht benennen, fassen, aber spürt etwas. Obwohl er es bekämpft und erobert, fasziniert ihn dieses Land, faszinieren ihn diese Leute. Dieses innere Abenteuer wird ihm wichtiger als das äußere, kriegerische. Der Gedanke, doch wieder Soldat zu werden, kommt ihm später nie mehr. Die Menschen, denen er begegnet, „nehmen ihn mit“ – in mehrfachem Sinn. Er lässt sich betreffen, er beginnt, ihre Sprache und Kultur zu lernen. Er will ihr Land genauer kennenlernen. Er lässt sich auf sie ein, durchaus (noch) im Abstand und Sicherheitskreis der Forscher. Der Ehrgeiz oder die sich selbst beweisende Großtat, das verbotene Marokko zu erforschen, bringt ihm die neue Erfahrung, diesen Menschen im Guten wie im Bösen ausgeliefert zu sein, auf sie angewiesen zu sein, obwohl er doch alle Mittel zur Verfügung hat. Aber diese Mittel – Geld, Absprache, Lohnvertrag – können nur unter den für die anderen geltenden Bedingungen und Gesetzen wirksam werden. Nachher interessiert ihn nicht die Goldmedaille der Geographischen Gesellschaft, sondern die Kultur der Berber und Araber, interessiert ihn die Herzlichkeit, die Wiederaufnahme in die eigene Familie und deren innere Gründe. Er möchte den inneren Quellen auf die Spur kommen. So möchte er Unterricht nehmen in der christlichen Religion – und lernt als Beginn in Beichte und Kommunion, die eigene Situation vor Gott zu bekennen, sich selbst zu sehen und ins Wort zu fassen, das Kommen Jesu und die Gemeinschaft mit Jesus, die dieser anbietet, anzunehmen. Er wächst langsam tiefer hinein. So kommt er von seiner Gottesfrage und Gottsuche zur Jesusnachfolge und Jesusgemeinschaft, wird er immer mehr Bruder Karl von Jesus. Er wird es, indem er Jesus entsprechend, so wie er es versteht, handelt und sein Leben bestimmt. Er wird Zeuge Jesu nicht einfach von außen her oder etwas bezeugend, sondern durch sein an der Verähnlichung zu Jesus ausgerichtetes Leben, das sich von Jesus bestimmen lässt und bestimmen lassen will. Als Antwort auf die erfahrene Liebe wird sein Leben, seine Person, in der Art, wie er lebt, zu einem Zeugnis für Jesus. Seine Briefe und Betrachtungen spiegeln das deutlich. Auch das Motto, das sich herauschält, und sein Logo auf Briefen zeigen es: Jesus Caritas, d. h. Jesus Liebe, mit dem Herz und Kreuz als Symbol. In seiner Person, als Charles de Foucauld, wird er Zeuge.

Der Eintritt bei den Trappisten ist ein Schritt seines Weges, nicht einfach der Weg selbst. Der Austritt von den Trappisten, um noch ärmer Jesus in Nazaret zu folgen, ist der nächste Schritt auf diesem Weg, nicht der Weg selbst. In seiner Zeit als Dienstbote der Klarissen in Nazaret vertieft er sich ganz in Person und Leben Jesu anhand der Evangelien. Jesus wird zum bien-aimé, zum Vielgeliebten, Herzensgeliebten, auf den er sich ganz ausrichtet, von dem er sich ganz bestimmen lässt. Das gilt auch dann, als er deswegen auf bisher für unmöglich gehaltene Gedanken und Schritte kommt, nämlich Priester zu werden, damit er Jesus zu den Menschen bringen und eine Gemeinschaft für diese Aufgabe, die Kleinen Brüder Jesu, gründen kann. Es ist sein Ideal von Nazaret, das Leben mit dem verborgenen Jesus, das ihn von Nazaret wegholt, nicht von Jesus, und ihn zu etwas für ihn Unvorstellbarem, viel zu Hohem führt: Priester und Missionar zu werden.

Als solcher bleibt er mitten unter den Menschen. Er baut sich in Beni Abbès in einer einsamen Senke und doch in Reichweite der Garnison und Oase eine Kapelle mit drei Zimmern und einem Gasträum. „Das Ganze wird sich *Khaua*, Bruderschaft, nennen, denn Bruder Karl ist Bruder aller. Bitten Sie Gott, dass ich tatsächlich der Bruder aller Menschen hier im Land werde!“ (110 f.). Er braucht den Raum der Einsamkeit für das Gebet, und zugleich sucht er die Begegnung mit jedem Menschen dort, nicht nur den Landsleuten, dem Militär. Er empfängt nicht nur alle und dient nicht nur allen, die kommen; er dreht für sich die Perspektive um: „Ich möchte alle Bewohner – Christen, Muslime, Juden – daran gewöhnen, in mir ihren Bruder zu sehen, den Bruder aller. Man beginnt, das Haus ‚fraternité‘ zu nennen, und das ist mir lieb“ (7.1.1902, an Marie de Bondy). Offiziere, Soldaten, viele Araber, Berber, Tuareg, Arme, Durchreisende, Kranke, Sklaven kommen ihn besuchen, so zahlreich, intensiv und bedürftig, dass er den für sich entworfenen Tageslauf nicht einhalten kann und zugunsten der Menschen verändert. So wird er es auch in Tamanrasset halten. Die Einsiedelei im Hoggar baut er an den Kreuzungspunkt der Nomadenwege, um von ihnen besucht werden, mit ihnen in Kontakt kommen zu können. Auf den langen Märschen mit dem Militär nach Süden und durch die Oasen sucht er immer wieder die armen Bewohner dort auf, schenkt ihnen etwas, stellt den Kontakt her. Militärs, Forscher und Besucher kommen gern zu ihm, denn er weiß sich auf sie einzustellen, sie zu unterhalten, ohne seine eigene Position (als Christ, „Einsiedler“, Missionar) zu leugnen. Dabei beeindruckt er alle durch seine Aufmerksamkeit, seine présence, sei es im Gespräch, bei Verhandlungen, bei der Feier der Messe.

Was ist der Kern seines Weges, seiner Art? „Jesus hat mich für immer zum Leben von Nazaret

bestimmt. Das Leben als Missionar oder in der Einsamkeit sind für dich wie für ihn nur Ausnahmen [...] Wünsche dir die Gründung der Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern vom Herzen Jesu. Folge ihrer Regel so, wie man einer Wegweisung folgt, ohne dir daraus eine strenge Pflicht zu machen“ (150).

Im Umgang mit den Tuareg merkt er bald, dass eine direkte Verkündigung keinerlei Erfolg haben wird und auch nicht angebracht ist, nicht nur weil sie Muslime sind, sondern weil sie auf einem einfachen religiösen Niveau leben, das vom Islam nur oberflächlich berührt ist. So spricht er einerseits über religiöse Dinge nur so weit, wie sie ihrem Fragen und ihrer Glaubenssituation zugänglich und zuträglich sind, z. B. über Gastfreundschaft, Ehrlichkeit, Hilfe für den Nächsten, Gebet; und andererseits wird ihm klar, dass er sich in einer Situation der Präevangelisierung bewegt, in der die Herzen für die Aufnahme des Evangeliums erst bereit, ja urbar gemacht werden müssen. Von Praeparatio evangelica sprach die Alte Kirche, von der Vorbereitung der Evangelisierung, für die Menschen erst aufnahmebereit und -fähig gemacht werden müssen. Deshalb lernt er intensiv die Sprache der Tuareg, sammelt ihre Lyrik, ihre Erzählungen und Lieder, arbeitet intensiv an einem Wörterbuch Tamaschek-Französisch und Französisch-Tamaschek, um den nachfolgenden Missionaren die Arbeit zu erleichtern, um Zugang zu den Menschen zu gewinnen und zu schaffen. Diese Arbeit an der Sprache als dem Tor zu den Menschen wird zu seiner Hauptarbeit, in die er sich völlig hineinbegibt. Aber er bekehrt niemanden wirklich, er kann nur einen freigekauften Sklaven taufen, der zwischendurch sogar davonläuft.

Er sucht Brüder und Schwestern, die seine Anfänge und die Botschaft weitertragen, aber es kommt keiner. Da beginnt er sich innerlich auf Laien umzustellen, die als Kaufleute, Ingenieure, Lehrer, Helfer einerseits die Geschäfte der Araber übernehmen, aber eben ohne die Leute zu betrügen, und andererseits die Entwicklung anstoßen und vorantreiben. Es geht ihm nicht um Orden als Orden, sondern um die Menschen in der Wüste; dazu sucht er Christen als Christen, gleich ob Laien oder Ordensleute. So gründet er die „Association“, zunächst als Gebetsgemeinschaft unter Kontemplativen, aber auch mit Laienmitgliedern, mit dem Ziel des Gebetes und der Gewinnung von Helfern und Mitarbeitenden, gerade als normal arbeitende, ihren Lebensunterhalt selbst verdienende, überzeugende Christen. Die Laien fungieren dabei nicht als Ersatz für Ordensleute, sondern als Zeugen Christi im Alltag und durch ihr Leben. De facto werden sie zu vollwertigen Missionaren „aufgewertet“, heißen aber nicht so, arbeiten auch nicht direkt missionarisch, sondern indirekt, als Beispiel, das anstecken kann. Als Menschen, die wie er, Foucauld, im normalen Alltagsleben Christen erleben lassen, ohne dass es die Leute recht merken, aber eben doch den Glauben, die Motivation der Christen, in und durch ihr Leben erleben lassen. Sozusagen implizites, nicht direktes Zeugnis.

Er weiß, dass die Leute nicht ewig unterworfen bleiben werden, sondern zu Partnern der Franzosen werden müssen. Diese Verantwortung der Kolonialherren für die von ihnen eroberten Völker spürt er sehr genau und verpflichtend. Auch die Sklaverei lässt ihm keine Ruhe, er kritisiert sie öffentlich und kritisiert dabei deutlich seine eigenen Landsleute, deren Inkonsequenzen, ja, Frankreich als Republik. Aber was er erreicht, geht über den Loskauf einiger weniger nicht hinaus.

Seine eigene „Methode“ der Mission ist sehr unkonventionell und unüblich. „Ich bin sehr glücklich. Beten Sie darum, dass ich für Jesus ein liebender und treuer Gefährte sein kann“ (29.10.1901, an seine Cousine Marie de Bondy). D. h. er bringt durch die Eucharistie, durch Jesu Gegenwart, Jesus in die Gegenwart der Menschen. Dabei wird er selbst zur „Monstranz“, durch die sie auf Jesus verwiesen werden. Er braucht selber die Gegenwart und Gemeinschaft mit Jesus. Genau das, was er entdeckt hat und braucht, will er durch sein Leben den Menschen vermitteln, zugänglich, erlebbar machen. Daher auch die Verähnlichung mit Jesus – damit sie in ihm und durch ihn Jesus entdecken –, eine Verähnlichung, die auf Dauer immer diskreter wird.

Was hat er erreicht? Eigentlich nichts, er hat keine Bekehrungen vorzuweisen. Hat er sich nicht fruchtlos bemüht, ist nicht alles vergeblich gewesen? Dagegen hält er sich an Jesu Satz vom Weizenkorn: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24). Es gibt tatsächlich einen unerwarteten, aber nicht wahrnehmbaren und nicht wirksam werdenden Erfolg. Als er stirbt, denkt er nicht, dass die unbekehrten Tuareg in die Hölle kommen; und auch die Tuareg glauben nicht, dass der ungläubige Marabut – wie nach islamischem Glauben anzunehmen – in die Gehenna muss. Sie hoffen nicht nur, dass er in den Himmel kommt, sondern sie glauben es sogar und drücken diese Überzeugung in ihrem Beileidschreiben an die Familie aus. Innere Veränderungen hat es gegeben, bei ihm, beim Chef der Tuareg und manchen von ihnen. Aber es hat damals keine Folgen. Die Folgen zeigen sich erst viel später, als die Gründerin der Kleinen Schwestern Jesu tiefe Freundschaft mit Nomaden, mit Muslimen findet und schließt, ihr Leben und das ihrer Schwestern in einer speziellen, ausdrücklichen Hingabe den Brüdern und Schwestern im Islam weihet. Bei Foucauld und dann Louis de Massignon liegen die Anfänge einer neuen, anderen Haltung der Christen zu Muslimen.

In der Aufnahme der Ideale und konkreten Verhaltensweisen von Foucauld durch die 20 bis 30 Jahre nach seinem Tod entstehenden Kleinen Schwestern und Brüder verändern sich bei ihnen Gestalt, Praxis und Motivation von Ordensleben signifikant und geben Impulse für einen neuen Stil und eine neue Art von Ordensleben, vor allem vor, mit und direkt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nämlich in kleinen Gruppen mitten unter den Armen zu leben

und von der eigenen Handarbeit in Fabriken in Solidarität mit den Arbeitenden sein Leben zu führen. Auch hier werden die Früchte erst nach dem Tod des Weizenkorns reifen.

Was könnte Foucauld für eine Situation der Konfessionslosigkeit und Indifferenz bedeuten?

1. Charles de Foucauld entscheidet sich dazu, zu den Verlassensten zu gehen. Darunter versteht er die Menschen, die Jesus nicht kennen. Ihnen will er Jesus bringen. Jesus ist für ihn nicht vorrangig eine historische, religiöse Person oder Name, Programm oder Methode, sondern sein „Vielgeliebter“. Diese *Liebe bestimmt sein Verhalten*, macht ihn ausdauernd und erfinderisch, bringt ihn den Menschen nahe und macht ihn fähig, ihr Bruder zu werden, zum Bruder eines jeden zu werden, ohne sich und Jesus zu verraten. Paulus nennt das: allen alles werden, um einige zu gewinnen. Das ist kein Rezept, sondern ein Lebensweg – um Jesu und der anderen willen. Es gibt ungeheure Flexibilität aus unterschiedener Orientierung. Es achtet die anderen, die Adressaten, in ihrer Identität und ihrem Lebensweg und eröffnet ihnen zugleich *neue Spielräume*: Spielräume mit Foucauld und durch ihn mit Jesus. Dabei bietet Foucauld an, was er selber empfangen hat und wovon er selbst lebt; und er sucht, was er von den Adressaten empfangen kann. Das Sprachstudium ist nicht nur Mittel zum Zweck der Mission, sondern auch Ausdruck der Achtung vor den Tuareg und ihrer Kultur. Die Botschaft soll in ihrer und gemäß ihrer Erfahrungs- und Ausdruckswelt zu ihnen kommen, sich auf sie und ihre Kultur einlassen. Es ist ein Weg, das Evangelium neu sagen zu lernen, ihm einen neuen Lebensraum, eine neue Sprache zu erschließen (linguistisch, im Verhalten, in Werten, in Gemeinschaft).
2. Foucauld lebt selbst von der *Gegenwart Jesu* und seiner Präsenz vor Jesus. Diese Gegenwart Jesu möchte er vermitteln: nicht nur als das angebotene Eigene, sondern von Jesus selbst her, der der eigentlich aktive, durch Foucauld gegenwärtig werdende Missionar ist, der seinerseits die Menschen sucht, weil er unter und mit ihnen leben will. Hier wäre das Stichwort vom „letzten Platz“ einzufügen, den Foucauld einzunehmen versucht, nicht um mit Jesus gleichzuziehen, sondern um ihm diesen letzten Platz unter den Menschen offen zu halten bzw. ihn diesen einnehmen zu lassen (damit Jesus selbst von da aus alles neu aufrollen kann). Sind die Säkularisierten und Indifferenten/Konfessionslosen heute die im Sinne Foucaulds *verlassensten* Menschen?
3. Woher nimmt Foucauld die Kraft, in der offensichtlichen Vergeblichkeit und *Erfolglosigkeit auszuhalten*? Am ehesten aus seiner Liebe zu Jesus und zu den Tuareg. Kalkulatorisch um des missionarischen Gewinnes willen ist sein Verhalten nicht zu verstehen. Er überlässt den „Erfolg“ Jesus und sieht nicht einmal, wie er aussehen könnte. Er richtet sich auf Zeiträume von Jahrzehnten, gar Jahrhunderten ein.
4. Foucauld ist der Überzeugung, dass eine Zivilisierung der Christianisierung vorangehen muss. Die Zivilisierung hat auch den Ton der Humanisierung, der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung – natürlich nach französischem Modell. Aber das Motiv dafür ist die Verantwortung der Franzosen, die von ihnen eroberten Völker zu missionieren, sie zu erziehen, um sie als Brüder annehmen zu können. Sind die Franzosen zu dieser kommenden Gleichberechtigung nicht bereit, werden sich die Völker gegen ihre Herrschaft auflehnen. Foucauld versteht diese Herrschaft als Dienst an den Völkern, als *apprivoisement* (sich vertraut machen). Das ist die politische Dimension des „Bruder aller werden“. Sind wir heute zu einer solchen, *kommenden Gleichberechtigung mit anderen Menschen* und anderen Kulturen bereit? Sehen wir andere als „kommende Brüder“, die uns (deswegen) heute als ihre Brüder erfahren sollen? Wollen wir lernen, ihnen Bruder zu werden (damit sie unsere Brüder werden können)? Stellen wir sie nicht lieber auf uns ein als uns auf sie?
5. Foucauld war in der Sahara eigentlich immer der Gebende – bis er in der Trockenheit und eigenen Hilflosigkeit auf die Hilfe und das Handeln der Tuareg angewiesen ist. Er muss und darf empfangen. Da wird aus Großzügigkeit und Zuwendung eine Gegenseitigkeit, jedenfalls in Ansätzen, wenn auch nie vollständig oder durchgehend. Damit eröffnet sich ein neues Verhältnis zu den Tuareg. Es entstehen wirkliche Freundschaften, wirkliche Gegenseitigkeit. Daraus erwächst nicht nur eine neue Sicht des Anderen, sondern eine neue Sicht auf die eigene Situation, den eigenen Glauben, den eigenen Gott. Lassen wir uns als Christen auf die Angewiesenheit auf die Säkularen, die Konfessionslosen ein, ohne die wir unsere eigene Situation und uns selbst in unserer Lage nicht verstehen können? Gehen wir das *Risiko der Freundschaft* mit ihnen ein, nicht nur einer missionarischen Zweckfreundschaft, sondern einer Freundschaft in Gegenseitigkeit, die auch uns verändert, die unser Leben mit ihrem durchdringt, uns mit ihnen in Austausch bringt? Glauben wir, dass wir die Indifferenten brauchen, um heute authentisch Christ sein zu können – nämlich mit ihnen? Können wir ohne sie und gegen sie authentisch Christen sein?
6. Foucauld suchte anfangs Ordensleute für seine Aufgabe und für eine Gemeinschaft in

dieser Aufgabe. Deren Nichtkommen lässt ihn erkennen, dass auch und gerade Laien diese Aufgabe von Begegnung und Entwicklung und Zeugnis für ein christliches Leben gut übernehmen könnten – vielleicht im Alltag und für den Alltag sogar besser als Ordensleute. Und er schreitet zur Tat, als er das erkennt. Schreiten wir zur Tat, wenn es um die Anerkennung, Eröffnung und Einladung zu der möglichen und nötigen Rolle der Laien für das Zeugnis eines christlichen Lebens im Alltag unserer Welt geht? Und von daher um glaubwürdiges Christsein und glaubwürdigen Einsatz für die Menschen und ihre Welt? Je säkularer und indifferenter die Menschen werden, umso wichtiger wird die *Rolle christlich glaubwürdiger Laien* – nicht als Notlösung für fehlende Priester, sondern als Zeugen Christi auf ihrem ureigenen Feld der Durchdringung der Welt mit dem Geist des Evangeliums! Was wird der Klerus von und mit ihnen lernen?

7. Wie ist der Gott Jesu Christi unter den Bedingungen eines Glaubens an einen anderen Gott als den Gott Jesu Christi zu bezeugen (*interreligiöse Situation!*)? Es ist dann nicht die Frage, ob jemand glaubt, sondern an welchen, d. h. konkret an wessen, Gott. Diese Konstellation gibt den Zeugen einen ganz neuen Stellenwert für den Glauben und seine Glaubwürdigkeit. Deswegen bekommt die Orientierung Charles de Foucaulds an Jesus, um als Kleiner Bruder Jesu sein Zeuge zu sein, in Verähnlichung mit ihm, ein ganz neues Gewicht für ein inter-religiös glaubwürdiges Zeugnis für den Gott Jesu Christi und für die aus diesem Glauben entstehende Glaubensgemeinschaft, die Kirche. Dann gehört die *Orientierung an Jesus* (die nicht einfach als Imitatio, sondern als Sequela, als Nachfolgen in der Kraft des Geistes Jesu funktioniert) heute mit neuem Gewicht in das christliche Zeugnis hinein.

Literatur

Die Zitate sind entnommen aus: Rintelen, Jürgen, *Der das Leben suchte*. Die vielen Schritte des Charles de Foucauld, Würzburg 2005 (in Klammern die Seitenzahl).

Religiöse Indifferenz zwischen Religion und Nichtreligion

Wenn man sich dem Umgang von Menschen mit Religion widmet, so ist es zunächst einmal befremdlich, dass es nicht nur solche Menschen gibt, die sich ihr zugehörig fühlen oder ihr ablehnend gegenüberstehen, sondern auch solche, die zunächst einmal einfach kein Interesse an ihr haben, also ihr gegenüber indifferent sind. Genauer betrachtet sind allerdings alle drei Ausprägungen keine eigenständigen Phänomene und gerade das mit Indifferenz bezeichnete Phänomen eine höchst schillernde und disparate Erscheinung. Hierauf machen vor dem Hintergrund ihrer Forschungen zum „nichtreligiösen Feld“ die Religionswissenschaftler Johannes Quack und Cora Schuh aufmerksam.

Die jüngst von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) veröffentlichte Studie zur Kirchengliederung beobachtet eine wachsende religiöse Indifferenz innerhalb ihrer Mitglieder, insbesondere hinsichtlich der jüngeren. Insgesamt scheint ein Kirchenaustritt und eine damit einhergehende Konfessionslosigkeit in vielen Fällen Ausdruck einer solchen Indifferenz zu sein. So geben Konfessionslose an, keine Bindung zur Kirche zu haben und in ihrem Leben keinen Bedarf mehr nach Religion zu verspüren (vgl. EKD 2014, 10–12). Diese Art persönlicher Indifferenz spiegelt auch die breite gesellschaftliche Akzeptanz und Normalität von Indifferenz gegenüber Religion wieder (vgl. EKD 2014, 20).

Die Rolle der Religion in ‚modernen‘ Gesellschaften – ihr Rückgang, Wandel, Widerstand oder Wiederaufleben – ist in den Gesellschaftswissenschaften bereits breit diskutiert worden. Anstatt direkt an diese Diskussion anzuknüpfen, möchten wir Indifferenz als ein Phänomen betrachten, das von religiösen als auch von Religion explizit ablehnenden Positionen sowohl angefragt als auch mitkonstruiert wird. Zu diesem Zweck werden wir zunächst auf Wurzeln des Indifferenzbegriffs eingehen und ihn anschließend auf unseren relationalen Ansatz von Nichtreligion beziehen.

1) Indifferenz: Ihre konzeptionelle Genese und Symbolkraft

Die Etymologie des lateinischen Begriffs der ‚Indifferenz‘ hat seine Wurzeln in der stoischen philosophischen Tradition und dem Gebrauch des Wortes *adiaphora* im Altgriechischen. Das Wort *adiaphora* bezeichnete ‚Mittel-‘ oder ‚Nebendinge‘ von (moralisch) neutraler Natur, die weder gut noch schlecht sind und daher keinen Unterschied machen. Sie waren deshalb etwas, zu dem man sich indifferent verhalten konnte (vgl. Herms 1998).

Indifferenz bringt somit Aspekte der Bewertung und des Desinteresses mit sich. Spätere Rezeptionen wandelten den Begriff ‚Adiaphora‘ ab, um Handlungen als moralisch neutral oder äquivalent einzustufen. Auf diesem Wege wurde der Begriff ‚Adiaphora‘ im Christentum zentral, um die Freiheit und die angemessenen Beziehungen von Christen zu ihrer Umwelt auszutarieren. Dies zeigt sich an den zwei ‚Adiaphoristischen Streiten‘ in der Geschichte des reformierten Christentums (vgl. Koch 1998; vgl. auch Nash 2016): Der Begriff *Adiaphora* markiert in diesem Zusammenhang einen Bereich moralischer Neutralität und damit freier Wahlmöglichkeit des Vollzugs bestimmter (ehemals katholischer) Riten oder der Teilnahme an bestimmten (Freizeit-)Veranstaltungen.

Für das Verständnis des modernen Begriffs der religiösen Indifferenz ist ein anderer, hiermit verflochtener Diskurs von besonderer Bedeutung. Während der Begriff ‚Adiaphora‘ dazu diente, den Umgang der Gläubigen mit der Welt und ihren Symbolsystemen zu regeln, wurde die Begrifflichkeit der Indifferenz in katholischen und protestantischen apologetischen Abhandlungen als abwertende Bezeichnung benutzt. Sowohl atheistische, materialistische, pantheistische und agnostische Philosophien als auch liberale Christen wurden im Laufe der Geschichte des Indifferentismus bezichtigt. In der antimodernistischen Epoche des Katholizismus wurde im Jahre 1864 der Indifferentismus zusammen mit anderen ‚Zeitirrtümern‘ der Moderne in den *syllabus errorum* aufgenommen. Bis heute wird Indifferenz in den Äußerungen offizieller katholischer Autoritäten häufig mit philosophischem Nihilismus, Moral- und Wertrelativismus, Pragmatismus, zynischem Hedonismus, Subjektivismus, Egoismus, Narzissmus und Konsumismus in Verbindung gebracht (vgl. Tiefensee 2011, 95 f.).

Diese genealogische Skizze hat zwei miteinander verflochtene Ursprünge des Begriffes der Indifferenz aufgezeigt. Unsere Absicht war es, hierdurch die Symbolkraft deutlich zu machen, die in beidem liegt: etwas für indifferent zu erklären oder jemanden der Indifferenz zu beschuldigen.

2) Indifferenz im Lichte der Studien zu ‚Nichtreligion‘



Dr. Johannes Quack ist Assistenzprofessor für Ethnologie an der Universität Zürich. Er ist Mitherausgeber der Buchreihe „Religion and Its Others: Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity“ (de Gruyter).



Cora Schuh, M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Emmy Noether-Projekt „Die Vielfalt der Nichtreligion“ unter der Leitung von Prof. Johannes Quack. Sie hat in Leipzig Kulturwissenschaften studiert und war als Studentin am Projekt „Multiple Secularities“ unter Leitung von Prof. Dr. Monika Wohrab-Sahr beteiligt.

a) Unsere Forschungen zum Verständnis von Nichtreligion

In einem umgangssprachlichen Verständnis kann Nichtreligion zunächst als das explizite Gegenteil von Religion verstanden werden: bspw. als etwas, das sich ausdrücklich, wie der Atheismus, Religion oder Religiosität gegenüber ablehnend verhält. Gerade auf diese Weise tritt Nichtreligion allerdings zur Religion in eine spezifische Art von Beziehung ein, nämlich die der Ablehnung (vgl. Quack 2014; Lee 2015; nonreligion.net). Darüber hinaus gibt es aber viele weitere Beziehungsarten zwischen religiösen und nichtreligiösen Positionen wie bspw. Wettbewerb, Nachahmung oder Zusammenarbeit. Vor diesem Hintergrund verstehen wir den Begriff ‚Nichtreligion‘ als Sammelbezeichnung für Phänomene, die gemeinhin nicht als religiös angesehen werden, aber deren Signifikanz mehr oder weniger von den jeweiligen Relationen zu Religion bzw. zu einem religiösen Feld abhängt (vgl. Quack 2013; ders. 2014). Die Metapher ‚Feld‘, wie sie hier in loser Anlehnung an Bourdieu (vgl. Bourdieu/Wacquant 1992, 15–19.94–114) gebraucht wird, sollte nicht als klar definierter Raum, in dem etwas entweder drinnen oder draußen ist, sondern als Sphäre mit fließenden Grenzen und wechselnden Bezüglichkeiten verstanden werden. Unabhängig davon, wie ein religiöses Feld konstituiert wird, ist es immer von einem ‚nichtreligiösen‘ oder ‚religionsbezogenen Feld‘ umgeben, das so weit reicht, wie Effekte aus dem und in das religiöse Feld nachverfolgt werden können.

Wie kann eine solche Konzeption für die Analyse religiöser Indifferenz fruchtbar gemacht werden? Erstens kann man verschiedene Arten von Indifferenz daran unterscheiden, zu welchem Aspekt von Religion sich Menschen tatsächlich indifferent verhalten. Zweitens lenkt das Konzept eines religionsbezogenen Feldes den Blick auf die Art und Weise, wie vermeintlich indifferente Positionen von religiösen und explizit nichtreligiösen Positionen, inklusive der akademischen Religionsforschung, mitkonstruiert werden.

b) Indifferenz als indirekte Relationalität

Auf den ersten Blick könnte man annehmen, dass Indifferenz nicht Teil von Nichtreligion, wie oben ausgeführt, ist, da sie quasi per Definition nicht direkt auf Religion bezogen ist. Demgegenüber schlagen wir vor, Indifferenz über ein indirektes Verhältnis zu Religion zu konzeptualisieren. Explizit nichtreligiöse Phänomene haben zahlreiche direkte Bezüge zum entsprechenden religiösen Feld (Ablehnung, Wettbewerb, Nachahmung, Zusammenarbeit etc.). Die Indifferenten stehen in keinem solchen Verhältnis zu Religion, doch sind sie indirekt auf das religiöse Feld bezogen, in dem Sinne, dass ihnen Indifferenz von unterschiedlichen Seiten her entweder zugeschrieben oder streitig gemacht wird. Die Abwesenheit direkter Bezüge wird in diesen Fällen von anderen als ‚bemerkenswert‘ wahrgenommen, beispielsweise weil Religiosität als Teil einer *conditio humana* angenommen bzw. Religion als einflussreicher gesellschaftlicher Faktor wahrgenommen wird.

Indem religiöse und explizit nichtreligiöse Personen das Fehlen direkter Bezüge zu Religion und Nichtreligion als bemerkenswert erachten und auf dieser Grundlage als Indifferenten verstandene Personen anfragen, vereinnahmen, kritisieren, umwerben oder untersuchen, werden diese von den Religiösen und Nichtreligiösen zum (nicht-)religiösen Feld in Beziehung gesetzt. Die Bezüge des Indifferenten zu Religion, die sich in solchen Begegnungen manifestieren, können deshalb in einem gewissen Grad als ‚konstruiert‘ betrachtet werden. Was als Indifferenz in Erscheinung tritt, mag lediglich Indikator für eine Verschiebung von Relevanzen sein. So gesehen kann ‚Indifferenz‘ als ‚Label‘ auch als eine Verkennung dieser anderen Relevanzsetzung und somit als Zuschreibung oder sogar als Kampfbegriff verstanden werden.

c) Indifferenz zwischen und jenseits von Religion und expliziter Nichtreligion

Die Anwendung des Feld-Ansatzes auf Nichtreligion hilft, religiöse Indifferenz konzeptionell in doppelter Spannung zwischen einerseits Religion sowie andererseits explizit formulierter Nichtreligion zu fassen.

Explizit nichtreligiöse Organisationen in zahlreichen Ländern positionieren sich mitunter als die Vertreter religiös Indifferenten (vgl. Burchardt 2016, 18 f.). So geben etwa die Humanisten in Deutschland an, dass sie dem Drittel der ‚konfessionsfreien‘ Menschen in Deutschland eine Stimme geben möchten, von denen, nach einer Studie der Humanisten, annähernd die Hälfte eine humanistische Lebensauffassung hat (vgl. HPD 1998; Allensbach 2014). Aber auf welcher Grundlage basiert ein solcher Repräsentationsanspruch? Die Bedeutung, die Religion (wenn auch in überwiegend negativer Bezugnahme) für explizit nichtreligiöse Gruppen hat, kann wohl nicht für die Indifferenten geltend gemacht werden. Der Rückgang der Kirchenmitgliedschaft hat sich jedenfalls nicht in einem ebenso großen Wachstum organisierter Nichtreligion niedergeschlagen. Die vergleichsweise hohe Zustimmung zu humanistischen Werten mag eine Operationalisierung mittels allgemeiner Formulierungen spiegeln, die mit wesentlichen Vorstellungen der progressiven Moderne übereinstimmen (vgl. Lammerts u. a. 2004, 6). Andererseits lässt sich gerade über die Thematik von Werten und Lebensstilen auch ein anderer Begriff von Repräsentation stark machen, der nicht auf Mitgliedschaft rekurriert. Repräsentation ist immer machtvoll und umstritten. Religionsvertreter stellen den Vertretungsanspruch nichtreligiöser Gruppen infrage und betonen den grundlegenden Unterschied zwischen den Negativbeziehungen von Humanisten und Atheisten zu Religion im Gegensatz zu religiöser Indifferenz (vgl. Tiefensee 2011). Auf der anderen Seite wird ihnen gegenüber der Wertebezug benutzt, um ihnen die mitgliederbasierende Inanspruchnahme von Repräsentanz streitig zu machen. Säkulare Aktivisten im Europäischen Parlament fragen so z. B. die Vertretungsansprüche von

Kirchen an, indem sie beispielsweise infrage stellen, dass kirchliche Ansichten über Reproduktionsethik denen ihrer nominellen Mitglieder entsprächen (vgl. bspw. die [allgemeine Dokumentation](#) eines Treffens der Europäischen Humanistischen Föderation im Jahr 2011).

Jenseits der Frage nach Vertretungsansprüchen kann Indifferenz – oder besser: die Zurschaustellung oder Vortäuschung von Indifferenz – im Wettbewerb von religiösen und nichtreligiösen Organisationen ein strategisches Instrument sein bzw. eine bestimmte Art und Weise, eine nichtreligiöse Weltanschauung auszudrücken (vgl. Bullivant 2012; Lee 2015). Beruhend auf der Vorstellung, dass Indifferenz das ultimativ Andere zu Religion bezeichnet, findet man auch Positivbewertungen von Indifferenz innerhalb nichtreligiöser Gruppen. In einer Ausgabe eines Magazins der US Skeptics Society bspw. wird Indifferenz als Atheismus in seiner wahrsten Form porträtiert: „Es ist ebenso die religiös indifferente Person, mehr noch als der explizite Atheist, der den stärksten und eindeutigsten Beweis gegen die unausweichliche Zentralität religiösen Glaubens liefert“ (Cheyne 2010, 2).

Während also Indifferenz als konsequenteste Distanz zu Religion eine positive Bewertung von Seiten nichtreligiöser Akteure erfahren kann, gilt dies nicht für eine Indifferenz gegenüber Fragen von Werten und Wahrheit im Allgemeinen. Diesbezüglich gibt es sowohl von religiösen als auch von nichtreligiösen Gruppen Versuche, die Indifferenten zu gewinnen und hinsichtlich einer Positionierung in weltanschaulich-moralischen Fragen zu bewegen. Damit stehen sie in gegenseitiger Konkurrenz um die ‚Laien‘, teilen aber auch eine kritische Sicht auf eine scheinbar moralisch und epistemologisch indifferente Gesellschaft, die nach dem Prinzip des „Anything goes“ lebt. Der emeritierte deutsche Papst (vgl. Benedikt XVI./Seewald 2010, Kap. 5) und prominente Kritiker der katholischen Kirche (und anderer religiöser Gruppen in dieser Sache) in Deutschland, die Giordano-Bruno-Stiftung (GBS), sind sich in der Assoziation von Indifferenz in religiösen Angelegenheiten mit dem, was sie als ‚Relativismus‘ oder ‚Beliebigkeit‘ schmähen, in diesem Sinne einig.

d) Der Forscher innerhalb des religionsbezogenen Feldes

Der oben dargelegte Ansatz hinsichtlich Nichtreligion begünstigt ferner die Einsicht, dass akademische Studien von Religion, Nichtreligion und religiöser Indifferenz selbst Teil des religionsbezogenen Feldes sind, da sie über Forschungen und Analysen mit Religion in Beziehung treten (vgl. Quack 2014, 258–261). Dies wirft die Frage auf, wie es Arbeiten zu (Nicht-)Religion möglich ist, indifferente Haltungen adäquat darzustellen, und in welchem Grade Menschen in den Standardverfahren der Datengewinnung ungefragt ein religiöser Stempel aufgedrückt wird (vgl. Blankholm 2016).

e) Zusammenfassung: Nichtreligion und Indifferenz

Die existierenden akademischen Ansätze zum Thema religiöse Indifferenz ergänzend, führte dieser Abschnitt eine Perspektive ein, die auf der relationalen Erforschung von Nichtreligion beruht. Auf dieser Grundlage wurde ‚Indifferenz‘ als indirekt auf Religion bezogen konzeptualisiert. Während explizit nichtreligiöse Positionen sich direkt auf das jeweilige religiöse Feld beziehen, wird die Abwesenheit solcher Bezüge im Falle der Indifferenz von stärker involvierten Akteuren als problematisch oder bedeutsam und deshalb ‚bemerkenswert‘ angesehen. Bisweilen konkurrieren religiöse und explizit Nichtreligiöse um die (Vertretung der) Indifferenten. Aus explizit nichtreligiöser Perspektive erscheint Indifferenz einerseits als erwünschte Distanzierung gegenüber Religion, zugleich aber auch als instabil und potentiell ‚wieder religiös‘ (vgl. Burchardt 2016; Rimmel 2016). Darüber hinaus scheinen sowohl religiöse wie auch explizit nichtreligiöse Akteure in vielen Fällen die Ablehnung relativistischer Haltungen zu teilen.

3) Indifferenz differenzieren

Eingangs haben wir Indifferenz mit Blick auf die theologischen und philosophischen Debatten zu Adiaphora und Indifferentismus als ‚strittige Kategorie‘ herausgearbeitet und dies anschließend mit unserem relationalen Ansatz zu Nichtreligion in Verbindung gebracht. Der folgende Abschnitt wird nun versuchen, verschiedene Arten von Indifferenz zu differenzieren.

Zusätzlich zu den bisher vorgenommenen Differenzierungen möchten wir zwei weitere Unterscheidungen von Indifferenz vornehmen: erstens die Unterscheidung zwischen einer ausgearbeiteten Haltung, die Religion als gleichermaßen gut wie schlecht oder weder gut noch schlecht und daher als indifferent (‚bewusste Indifferenz‘) einschätzt, und einer impliziteren und zur Gewohnheit übergegangenen Haltung, z. B. charakterisiert durch die habituelle, aber nicht zwangsläufig verbalisierte Vorannahme, dass die zur Debatte stehenden Angelegenheiten irrelevant sind (‚unbewusste Indifferenz‘). Implizite und explizite Formen der Indifferenz können je nach Kontext unterschiedlich aufeinander bezogen sein. Darüber hinaus kann es sich um eine relative und eine absolute Indifferenz handeln. Die absolut Indifferenten kümmern sich überhaupt nicht um Religion. Es handelt sich um eine nicht vorhandene (Nicht-)Religiosität. Eine relative Indifferenz meint, dass sich Menschen lediglich gegenüber bestimmten Aspekten von Religion indifferent zeigen.

Mit Bezug auf Bullivant (2012) soll ferner eine bisher nicht diskutierte Unterscheidung betont werden, nämlich die zwischen *Indifferenz gegenüber Religiosität* und *Indifferenz gegenüber Religion*. *Indifferenz gegenüber Religiosität* steht für eine beidseitige Abwesenheit sowohl von Religiosität als auch expliziter Nichtreligiosität. Sie ist eine Indifferenz gegenüber

Literatur

Bagg, Samuel/Voas, David, The Triumph of Indifference. Irreligion in British Society, in: Zuckerman, Phil (Hg.), *Atheism and Secularity: Global Expressions*, Santa Barbara 2010, 91–111.

Benedikt XVI./Seewald, Peter, *Licht der Welt: Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg/Basel/Wien 2010.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992.

Bullivant, Stephen, Not so Different After All? Self-Conscious Atheism and the Secularisation Thesis, in: *Approaching Religion* 2/1 (2012) 100–106.

Burchardt, Marian, *Collective Memory and Religious Indifference in Immigration Societies: Secular Resurrections of Catholicism in Quebec*, in: Quack, Johannes/Schuh, Cora (Hg.), *Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Cheyne, James Allan, The Rise of the Nones and The Growth of Religious Indifference, in: *Skeptics* 15/4 (2010) 1–8.

EKD, *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2014.

Gutkowski, Stacey, The British Secular Habitus and the War on Terror, in: *Journal of Contemporary Religion* 27/1 (2012) 87–103.

Herms, Eilert, Art. Adiaphora, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 1, hg. v. Hans Dieter Betz u. a., Tübingen 1998, 115–119.

HPD, *Der Humanistische Pressedienst*, o. O. 1998 (letzter Zugriff: 15.7.2015).

Institut für Demoskopie Allensbach, [Humanistischer Verband Deutschlands. Allensbacher Akzeptanzstudie zu Lebensauffassung, speziellen Angeboten, Engagement](#), o. O. 2004 (letzter Zugriff: 15.7.2015).

Klug, Petra, *Varieties of Nonreligion: Why some people criticize religion, while others just don't care*, in: Quack, Johannes/Schuh, Cora (Hg.), *Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Koch, Ernst, Art. Adiaphoristischer Streit, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 1, hg. v. Hans Dieter Betz u. a., Tübingen 1998, 119.

Lammerts, R./Hakvoort, S./Derckx, P., *Humanisme in beeld*, Utrecht 2004.

Lee, Louis, *Recognizing the Non-religious. Reimagining the Secular*, Oxford 2015.

religiösen Überzeugungen, Praktiken und Zugehörigkeiten. *Indifferenz gegenüber Religion* dagegen bezieht sich auf eine fehlende Haltung oder Meinung gegenüber der Manifestation und dem angemessenen sozialen ‚Ort‘ von Religion. Eine solche Haltung kann Indifferenz gegenüber Fragen des Säkularismus beinhalten, sie kann aber auch Ausdruck eines ‚säkularen Habitus‘ sein, im Sinn einer tiefverwurzelten Vorstellung, dass Religion etwas ist, das, wenn überhaupt, von privatem Interesse ist, und dass man nichts darüber wissen muss (vgl. Gutkowski 2012).

Indifferenzen gegenüber verschiedenen Aspekten von Religion können je nach Kontext auf unterschiedliche Weise in Beziehung zueinander stehen. Hinsichtlich der Situation in Großbritannien sprechen Bagg und Voas von einer ‚gewöhnheitsbedingten Triebkraft‘ (‚behavioural drift‘) in dem Sinne, dass einer Verringerung der Praxis ein Rückgang an Glauben vorangegangen ist und in den meisten Fällen beides auf einem ‚Rückgang an Identifikation mit einer Religion‘ (Bagg/Voas 2010, 106) basiert. Eine Haltung relativer Indifferenz in religiösen Angelegenheiten kann in eine ‚absolute‘ Abwesenheit jeglichen Interesses und fehlender Relevanz für das eigene Leben münden (vgl. Pollack u. a. 2003, 13). Andererseits kann sich Indifferenz auch hin zu einer expliziten (Nicht-)Religiosität wandeln (vgl. Klug 2016; Quack 2016; Rimmel 2016).

Im Sinne der Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Indifferenz könnte man Indifferenz in erster Linie als das Fehlen einer maßgeblichen Antwort verstehen; sie kann somit als eine desinteressierte Einstellung betrachtet werden. Eine grundlegende Haltung des Desinteresses kann auch im persönlichen Gespräch über (Nicht-)Religion aufscheinen: Würden die Indifferenten vielleicht mit den Achseln zucken und genervt aufstöhnen? Würden sie nach Worten und nach einem Standpunkt suchen? Würden sie lediglich oberflächliche Plattitüden wiedergeben? Würden sie darüber nachdenken, warum sie vor diesem Gespräch niemals darüber nachgedacht haben, oder würden sie vielleicht irgendetwas Beliebiges sagen und damit signalisieren, dass zustimmende oder ablehnende Antworten auf religiöse Fragen nicht so entscheidend sind wie die grundlegende Haltung des Desinteresses?

All dies zeigt, dass ein sensibler und wachsamer Umgang mit dem als Indifferenz bezeichneten Phänomenen und den Personen, die ihm zugerechnet werden, den sogenannten ‚Indifferenten‘, notwendig ist. Indifferenz ist nicht gleich Indifferenz und kann verschiedene Grade von Ablehnung, Desinteresse und Gleichgültigkeit sowie nur bestimmte oder sämtliche Aspekte einer bestimmten oder jeglicher Religion umfassen. Sie kann sich zudem aus einer Vielzahl von Motiven und Hintergründen sowohl bewusst als auch unbewusst ergeben. Anhand dieser differenzierten Betrachtung von Indifferenz mag dann das Maß ermessen werden können, nach dem auch solche Menschen, die zunächst als religiös indifferent erscheinen, für Religion – oder auch explizite Nichtreligion – ansprechbar sind.

Der vorliegende Artikel basiert auf der Einleitung der beiden Autoren zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband „Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion“ (Wiesbaden 2016), welcher auf zwei Tagungen zum Thema „Religious Indifference“ Bezug nimmt. Die Übersetzung und der Zuschnitt auf diese Ausgabe wurden von Jörg Termathe vorgenommen und von den Verfassern autorisiert.

Nash, David, Genealogies of Indifference? New theoretical thoughts on the history and creation of narratives surrounding Christianity, Secularism and Indifference, in: Quack, Johannes/Schuh, Cora (Hg.), *Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Pollack, Detlef/Wohrab-Sahr, Monika/Gärtner, Christel (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003.

Quack, Johannes, Bio- and ethnographic approaches to indifference, detachment, and disengagement in the study of religion, in: Quack, Johannes/Schuh, Cora (Hg.), *Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Quack, Johannes, Outline of a Relational Approach to ‚Nonreligion‘, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 26/4–5 (2014) 439–469.

Quack, Johannes, Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes, in: Fühding, Steffen/Antes, Peter (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2013, 87–106.

Rimmel, Atko, Religion, interrupted? Observations on religious indifference in Estonia, in: Quack, Johannes/Schuh, Cora (Hg.), *Religious Indifferences: Between and Beyond Religion and Nonreligion*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Tiefensee, Eberhard, Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: Pickel, Gerhard/Sammet, Kornelia (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, 79–101.

Keine Kirche im Exil – Kirche im Hier und Heute

Christsein als schöpferische Minderheit

Das Bistum Magdeburg ist derzeit dabei, seine „kleine“ kirchliche Realität als das Zeugnis einer „schöpferischen Minderheit“ zu verstehen. Auf dem Weg von der Pastoralensynode der Kirche in der DDR über das Pastorale Zukunftsgespräch bis zu den Zukunftsbildern 2019 zeigt Thomas Pogoda ein Selbstverständnis einer Ortskirche im Kontext einer konfessionslosen Mehrheit auf, die den/die Einzelne/n und die kleine kooperierende Gemeinschaft von Christen als Schlüssel des Christseins sieht. Dieser Kirche „hier und heute“ kommt es weniger darauf an, „verstanden zu werden“, als vielmehr, „verstehen zu können“.

Ende Mai lud der 100. Deutsche Katholikentag nach Leipzig im Osten Deutschlands ein. Mit diesem Ereignis rückte auch die Situation der katholischen Kirche bzw. des Christlichen in dieser Region in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung veröffentlichte etwa am 22. Mai 2016 unter dem Titel „Gott verlassen“ eine Reportage über das Leben im Bistum Magdeburg. Das Internetprojekt feinschwarz.net ging in einer mehrteiligen Reihe der Situation Ostdeutschlands als „theologisches Zukunftslabor“ nach. In der Tat fordert die kirchliche Situation, etwa im Bistum Magdeburg, dazu heraus, Antworten und Beschreibungen zu finden, die dieser Situation entsprechen.

Kirche in Realitäten

Das Bistum Magdeburg ist ein kleines Bistum. Zugleich ist es groß. Groß ist es in seiner Ausdehnung auf mehr als 23.000 km² in Sachsen-Anhalt und in Teilen der Länder Brandenburg und Sachsen. Klein ist es, weil in diesem weiten Raum ca. 84.000 Menschen zur römisch-katholischen Kirche gehören, was einem Anteil von ca. 3 % an der Bevölkerung entspricht. Gemeinsam mit anderen Kirchen und Religionen stehen die Christinnen und Christen im Bistum Magdeburg einer Bevölkerungsmehrheit von mehr als 80 % gegenüber, die konfessionslos sind. Katholisches Christsein, das Christsein überhaupt, ist in Mitteldeutschland ein Christsein in der Minderheit. Zu dieser Erfahrung gehört auch, dass die eigenen Kräfte und Möglichkeiten begrenzt sind. In einer Region Deutschlands, die massiv von demografischen Veränderungen geprägt ist, zeigen sich diese auch innerhalb der Kirchen. Das Bistum Magdeburg verliert jedes Jahr im Schnitt fast 1.000 seiner Mitglieder und wird 2025 vermutlich 70 bis 75.000 Mitglieder haben, davon jedes zweite älter als 55 Jahre. Gut 14,5 % bzw. ca. 12.000 Menschen tragen heute die Sonntagsgottesdienste in den 44 Pfarreien mit ca. 180 Gottesdienstorten mit.

Zu dieser Wirklichkeit gehört auch, dass in 35 Kindertagesstätten ca. 2.350 Plätze bereitgehalten werden, in 19 Altenpflegeeinrichtungen 1.400 Pflegeplätze. Es gibt 8 kirchliche Schulen, 4 Krankenhäuser und 14 Sozialstationen. Ungefähr 5.300 Mitarbeitende sind in den karitativen und sozialen Einrichtungen tätig, ca. 300 in den Schulen des Bistums. Viele der Mitarbeitenden sind konfessionslos.

Der Bereich des Bistums Magdeburg ist zugleich von einem demografischen und wirtschaftlichen Strukturwandel geprägt, der sich in Sachsen-Anhalt und seinen Nachbarländern vollzieht. Während viele junge Menschen, etwa angezogen durch die beiden Universtitäten, in Städte wie Magdeburg und Halle ziehen und dort wohnen bleiben, leiden die meisten anderen Regionen unter dem Weggang junger Menschen und unter wirtschaftlicher Schwäche. In der Stadt Hettstedt im Mansfelder Land z. B. ist jeder vierte Erwerbsfähige arbeitslos und zwei von fünf Kindern leben in einem erhöhten Risiko von Kinderarmut.

Kirche auf der Suche

Soweit die Wahrnehmungen einer Statistik, die die Realität der katholischen Kirche im Bereich des Bistums Magdeburg zwischen der Erfahrung einer wachsenden Kraftlosigkeit und zugleich zahlreichen Potentialen in den Einrichtungen illustriert. Wie aber kann das Kirchesein im Mitteldeutschland des 21. Jahrhunderts bestimmt werden? Die Herausforderung einer Antwort darauf liegt wohl gerade darin, dass diese nur dann wirklich tragend werden kann, wenn sie sich mit den Wirklichkeiten und den sich daraus ergebenden Konsequenzen versöhnt. Um unser eigenes Kirchesein beschreiben zu können, kommen wir nicht um die Voraussetzung herum, die eigene Kraftlosigkeit und den Status einer Minderheit anzunehmen. Genau diesen Status einer Minderheit gilt es positiv mit Leben zu erfüllen und dabei nicht der Versuchung zu erliegen, auf einen anderen, besseren Ort oder eine andere, bessere Zeit zu schieben und in Bezug darauf auf eine Besserung der Umstände zu hoffen. Letztlich gilt es zu verstehen, worin die Berufung von Christinnen und Christen im Mitteldeutschland unserer Zeit liegt. Die Zeichen dieser Zeit (und ich würde hinzufügen: dieser Situation) wollen im Licht des Evangeliums ausgelegt werden (vgl.



Thomas Pogoda, Diplom-Theologe und Gemeindefereferent, war Referent im Fachbereich Pastoral in Kirche und Gesellschaft des Bischöflichen Ordinariats Magdeburg. Seit Kurzem ist er Direktor der Fachakademie für Gemeindepastoral des Bistums Magdeburg.

Gaudium et spes 4,1).

Diesem Impuls des Vaticanums II sich zu stellen, hat die katholische Kirche in der damaligen DDR auf der 1973 bis 1975 in Dresden tagenden „Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR“ versucht. Dabei setzten sich die Synodalen im Grundbeschluss [Glaube heute](#) vom 4. Dezember 1974 auch mit ihrer Situation als kleine Herde auseinander, die sie als Chance begriffen wissen wollten. Zentraler Begriff ihrer Deutung war der Begriff Diaspora, der ausdrücklich nicht „das Leben von Katholiken unter Christen anderer Konfession [...]“, sondern die Existenz der Christen in einer nichtchristlichen Umwelt“ meinte (Glaube heute, Nr. 32). Den Synodalen war die Last und die Chance eines Christseins in der Diaspora bewusst und zugleich die unzureichende Vorbereitung der Gemeinden auf diese Situation (ebd.). Dennoch haben die Synodalen von Dresden versucht, die Situation der katholischen Kirche in der DDR positiv zu beschreiben. Sie waren sich dem Potential ihrer eigenen Situation bewusst: „Durch gläubige Christen in der Diaspora wird der Geist des Evangeliums in einer nichtchristlichen Umwelt gegenwärtig und wirksam“ (Glaube heute, Nr. 34). Diese selbstbewusste Bestimmung erhielt gleich im folgenden Artikel ihre Weitung. „Darüber hinaus läßt ein Leben unter Nichtchristen erkennen, daß der Geist Gottes auch außerhalb der christlichen Gemeinden wirkt. Die Vielfalt des Wirkens Gottes zu sehen, anzuerkennen und sich daran zu freuen kann eine Stärkung des Glaubens an den Gott sein, der für alle Menschen da ist“ (Glaube heute, Nr. 35). Die Kleinheit der Gemeinden solle nicht schrecken. Mit den biblischen Metaphern von Sauerteig, Licht und Salz erinnerten die Synodalen an die Kraft des Glaubens einzelner und kleiner Gruppen (vgl. Glaube heute, Nr. 36). Das Leben in der Diaspora deuteten sie mit dem Begriff der Stellvertretung: „Wir sind dazu berufen, stellvertretend für die Welt Lob und Dank, Sühne und Fürbitte vor Gott zu bringen sowie Gottes Güte und Menschenfreundlichkeit in der Welt zu bezeugen“ (Glaube heute, Nr. 38). Folglich verlange dieses Leben, „daß wir unser Christ sein nicht nur für uns leben oder es vordergründig nach dem Gewinn oder Schaden messen, der uns daraus erwächst“ (Glaube heute, Nr. 39).

In der Deutung der Synodalen von Dresden erschien christliches Leben in der Diaspora als ein Christsein, das sich seiner Berufung für die Menschen im Land bewusst war. Die Wirksamkeit von synodalen Überlegungen zeigt sich in dem Maß, wie sie im Nachgang an die eigentliche Synode rezipiert werden bzw. rezipiert werden können. Für die katholische Kirche in der DDR war dies letztlich durch den Rahmen einer Diktatur bestimmt und begrenzt. Hinzu kam eine „innere Begrenzung“, die sich daraus ergab, dass viele Kirchenmitglieder bzw. ihre Familien als Vertriebene ihre Wurzeln in volkskirchlich geprägten Regionen Tschechiens und Polens hatten. Mit dieser Kirchenerfahrung prägten sie christliches Leben in der Diaspora. Diaspora war in diesem Fall vermutlich nicht eine positive Bestimmung der Kirchlichkeit im Gefolge der Dresdener Synode, sondern vielmehr eine Chiffre für ein nicht vollständiges Christsein. Mit dem Ende der DDR hofften nicht wenige auf „ein Mehr an Vollständigkeit“ in den Ausdrucksformen christlichen Lebens. Vieles wurde aufgebaut und begonnen.

Fast 30 Jahre nach der Pastoralen Synode trat das Bistum Magdeburg in einen eigenen synodalen Prozess ein: das Pastorale Zukunftsgespräch (PZG). Die Beschlüsse des PZG setzten sich dabei zum Teil kritisch mit den Stärken und Schwächen der eigenen Kirchenerfahrung auseinander. Der Beschluss [Das Leben bezeugen. Glaubenszeugnis im Bistum Magdeburg](#) vom 29.11.2003 stellte fest: „Kirche in der Diaspora kann ‚Entscheidungskirche‘ sein. Die ständige Herausforderung der Christen durch die Minderheiten-Situation kann das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer persönlichen Glaubenshaltung und eines bewussten Glaubensvollzuges vertiefen“ (Das Leben bezeugen, Abschnitt 2.1). Das PZG markierte ein starkes „Gefühl für Zusammengehörigkeit“, sah „viele Ansätze, die geforderte Offenheit und die Zeichenhaftigkeit der Kirche in der Welt bzw. der Gläubigen vor den Nichtgläubenden zu verwirklichen suchen“, und es schätzte „die christliche Haltung vieler Einzelner“ als „sprechendes Zeichen des Glaubens in unserer Gesellschaft“ (ebd.). Zugleich nahm das PZG auch Begrenzungen wahr. „Pastoral, Gemeindeleben und oft auch die Mentalität einzelner Christen“ habe zum Teil „Züge der Volkskirche“ (Das Leben bezeugen, Abschnitt 2.2). Eine religiöse Sprachlosigkeit gehe mit einer weitgehenden Priesterzentrierung einher. Eine nachhaltige Nahe-Sein mit den Fragen und Nöten der Gesellschaft sei schwach ausgeprägt, „die Brücke zwischen kirchlichem und außerkirchlichem Bereich schmal“ (ebd.). Es wurde festgehalten: „Es fällt schwer, auf die Herausforderungen der kleinen Zahl positiv zu reagieren. Es herrscht ein klagender Ton vor, der eher mutlos macht als ermutigt“ (ebd.). Das PZG setzte dieser Erfahrung jedoch das Ziel entgegen, einen Mentalitätswandel zu vollziehen, der den entfalteteten Pastoralstil einer Diasporakirche hinter sich lassen will (vgl. Das Leben bezeugen, Abschnitt 3). Das PZG formulierte am 29.11.2003 für das Bistum Magdeburg entsprechend ein [Leitbild](#): „Wir wagen den Aufbruch. Wir wollen eine Kirche sein, die sich nicht selbst genügt, sondern die allen Menschen Anteil an der Hoffnung gibt, die uns in Jesus Christus geschenkt ist. [...] [Wir nehmen] die Herausforderung an, in unserer Diasporasituation eine missionarische Kirche zu sein. Einladend, offen und dialogbereit gehen wir in die Zukunft“ (Der Hoffnung Raum geben, Abschnitt 5).

In der Suche des PZG wurde stärker als in der Vergangenheit der missionarische Auftrag eines Kircheseins für andere bewusst. Der Gedanke selbst wird mehr und mehr zu einem Gemeingut in den Gemeinden, Gemeinschaften und Einrichtungen. Hier gibt es immer mehr Vorhaben und Aktivitäten, mit den Menschen im Land in Beziehung zu treten. Zugleich mangelt es an konkretisierenden Vorstellungen und Erfahrungen, wie sich solch ein

Christsein entfalten kann. Auch ist ein Leben dieser Sendung schwer, weil der „Erfolg“ nicht kurzfristig greifbar oder überprüfbar ist – es braucht Geduld. Geduld braucht auch der erhoffte Wandel der Mentalität.

Hinzu tritt noch etwas anderes: die Wirklichkeit der Kleinheit. Zwar deutete sich dies in der Zeit des PZG bereits an, doch wurde die ganze Tragweite erst später bewusst. Der durch das PZG formulierte Leitbildtext rechnete Ende 2003 mit damals nicht realistischen 160.000 katholischen Kirchenmitgliedern. Ende 2014, also reichlich 10 Jahre nach dem PZG, waren es 85.000. Der Lernprozess setzte sich nach dem PZG fort und drückt sich gerade darin aus, die Kleinheit ehrlich anzunehmen und darin Vorstellungen zu entwickeln, wie sich christliches Leben unter diesen Bedingungen gestalten kann. Eine [Bistumsversammlung](#) 2011 bis 2012, gut 8 Jahre nach Ende des PZG durchgeführt, dachte dazu über konkrete Anregungen nach. Die Herausforderung des demografischen Wandels geriet während dieser Versammlung tiefer in den Blick.

Um der Entwicklung im Bistum Magdeburg eine Richtung zu geben, entstanden Ende 2013 die [Zukunftsbilder Bistum Magdeburg 2019](#), die versuchen, die auf Basis und im Gefolge des PZG gemachten Erfahrungen zu sammeln und zu sichern. Hier findet sich auch eine andere Selbstbeschreibung: „schöpferische Minderheit“. Dieser Begriff verbindet zwei Dinge miteinander: zum einen die realistische Annahme der Situation der Kirche im Bistum Magdeburg, zum anderen das Anliegen, den missionarischen Auftrag Christi zu gestalten. Eben dieser Auftrag, die Hinwendung zu den Menschen, ist auch der missionale Grundton, der die Entwicklung des Bistums durchziehen möge. Zwei der einzelnen Zukunftsbilder illustrieren dies: „Wir nehmen die Menschen in unserer Umgebung wahr. Wir leben in Kontakt mit ihnen und versuchen, daraus unser weiteres Handeln abzuleiten.“ Und: „Das Leben in den Gemeinden, Gemeinschaften und Einrichtungen lässt Menschen auf ihren Glaubenswegen wachsen, es befähigt und ermächtigt zum Zeugnis.“ Dieser Grundton möge in einer ehrlichen Wahrnehmung der eigenen Potentiale und Grenzen zum Tragen kommen, denn die Berufung zu „Gottes Zeugen“ kann nur „im Hier und Heute“ gelebt werden.

Der Lernprozess, der nach dem Konzil in der Pastoral synode mit einer positiven Bestimmung von Diaspora begann, steht zurzeit im Bistum Magdeburg an einem Punkt, an dem er in den Zukunftsbildern auf den Begriff „Diaspora“ verzichtet. Vermutlich ist dies gut so! Der Begriff Diaspora impliziert immer auch einen Bezug auf etwas anderes: in einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, in anderen Zahlenverhältnissen. Das kann dazu verleiten, nicht mehr die tatsächlich eigenen Antworten dazu zu finden, wie Christen in diesem „Hier und Heute“ leben wollen und können. Für das Bistum Magdeburg ist dieses „Hier und Heute“ das mehrheitlich konfessionslose Mitteldeutschland in Sachsen-Anhalt und in Teilen von Brandenburg und Sachsen. Und hier bleibt immer die Aufgabe, das eigene Christsein und das Christsein mit anderen in einer positiven Weise zu bestimmen. Gelingt dies nicht, dann könnte die Meinung entstehen, die eigene Kirche sei eine Kirche im Exil, fern einer idealen Gestalt anderswo. Doch es ist keine Kirche im Exil, sondern eine Kirche im Hier und Heute.

Kirche als schöpferische Minderheit

Eine an der Wirklichkeit orientierte Wahrnehmung wird zu dem Schluss kommen, dass Kirche ihren Platz in einer von Konfessionslosigkeit geprägten Gesellschaft neu finden muss. Sie hat für die große Mehrheit der Zeitgenossen keine Bedeutung. Diese „Bedeutungslosigkeit“ braucht nicht in eine Klage zu führen, kann aber zu einer ehrlichen Wahrnehmung und Annahme der Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Handelns ermutigen. Wie dieser Platz zu beschreiben ist, ergibt sich vermutlich nicht allein aus uns selbst und aus unserer christlichen Erbe, sondern auch aus unserer Begegnung mit unseren (konfessionslosen) Mitmenschen im Land und unserer Begegnung mit Gott. Damit wird deutlich, dass sich diese Verortung von Kirche im Hier und Heute nur als Prozess verstehen lässt. Wie könnte sich dies gestalten? Was lässt sich erahnen?

In einem Umfeld, in dem eine große Mehrheit dem Glauben keine Bedeutung zu geben scheint, wird es grundlegend sein, dass Menschen als Einzelne oder in vermutlich kleinen Gemeinschaften ihrem christlichen Glauben eine Bedeutung geben (wollen). Dort, wo dies geschieht, verwirklicht sich Kirche auch sehr wandelbar in unterschiedlichen Kontexten. Die konkreten Ausdrucksformen sind dabei durch die Möglichkeiten und Begabungen der Einzelnen geprägt. Stellvertretendes Gebet Einzelner für andere hat dann genauso eine Bedeutung wie gesellschaftliches Engagement, Arbeit in Kindertagesstätten und Schulen oder Sorge um Pflegebedürftige (Angehörige). Kirchliche Gemeinschaften – etwa eine Gruppe, die gemeinsam betet, Gottesdienst (dann und wann gerade auch die Eucharistie) feiert oder sich im Glauben austauscht – unterstützen Menschen in ihren Versuchen, dem Glauben im Leben eine Bedeutung zu geben. Entscheidend dürfte für diese Gemeinschaften – sei es vor Ort oder in einer Einrichtung, in einer Region oder in einem Bistum – die gegenseitige Wahrnehmung und Wertschätzung sein, dass sich in diesen Ausdrucksformen tatsächlich Kirche vollzieht. Nicht ein (vermuteter) Mangel steht im Vordergrund, sondern das Wohlwollen für die Entscheidung der Menschen und ihr Potential. In einer Minderheit bedeutet dies zugleich, dass diese Gemeinschaften sehr klein sein werden. Das in der Vergangenheit eingeübte Modell der Pfarrgemeinde als auf Dauer angelegtes Generationenprojekt hat vermutlich keine Zukunft. An seine Stelle tritt eine christliche Lebenspraxis, in der Einzelne auf die Berufung Gottes zu einem Christsein – in Mitteldeutschland – ihre je eigene Antwort finden.

Die Gestalt dieser christlichen Lebenspraxis wird durch die Begegnung mit den Mitmenschen

geformt werden. Dabei kann es wichtig sein, das Wertvolle, aber auch die Fragen und die Suche im Leben der (konfessionslosen) Mitmenschen zu entdecken. Zu postulieren, das Land sei von Gott verlassen, indem Christinnen und Christen eine kleine Minderheit sind, wäre zu kurz gegriffen. Auch wenn es durch die empfangene kirchliche Prägung anfänglich nicht zugänglich scheint, besteht die Einladung, Zeugen von Gottes Wirksamkeit im Leben der Menschen zu sein. Damit schließt sich der Kreis zur Synode von Dresden, die mit einem Wirken Gottes auch außerhalb unserer gewohnten kirchlichen Orte, außerhalb der Gemeinden und kirchlichen Gruppen rechnet. Diese Zeugenschaft erfordert vermutlich, die eigene, von christlichen Zusammenhängen und Formulierungen geprägte Sprache zu hinterfragen. Dabei geht es weniger darum, verstanden zu werden, als verstehen zu können, wie sich ein gutes Leben, Sehnsucht, Verzweiflung, Glaube, Hoffnung und Liebe im Denken, Fühlen und Sprechen der Menschen ausdrücken. Folglich ist für eine weitere Entwicklung christlichen Lebens in einem mehrheitlich konfessionslosen Mitteldeutschland die Begegnung mit den Mitmenschen wesentlich. Eine Sprache lernt man nur gut im Sprechen. In dieser Begegnung und den vielleicht daraus erwachsenen Beziehungen kann sich dann auch zeigen, wo Menschen sich im Geist des Evangeliums engagieren können und sollten. Christliche Gemeinschaften werden vermutlich Orte sein, an denen die Wahrnehmungen im Glauben und Leben gemeinsam gedeutet werden können. Genau an diesen Orten, im Austausch untereinander, kann sich eine kreative Dynamik entfalten, die in ein Engagement für die Mitmenschen führt – sei es im Gebet, in der Sorge um die Linderung sozialer Not oder auch in der Anwaltschaft für Schwächere.

Eine christliche Minderheit sollte aber nicht der Versuchung erliegen, sich für alles zuständig zu sehen bzw. in allem für sich die beste Kompetenz zu beanspruchen. Es gibt in der Gesellschaft viele Menschen, die sich für ähnliche Anliegen engagieren wie Christen und dies in vielem auch besser tun. Dies ist zuerst ein Grund zur Freude! Zugleich besteht die Einladung, mit diesen Menschen in einem gemeinsamen Anliegen zu kooperieren. Als eine Kirche in der Minderheit, deren Kräfte begrenzt sind, kann die Kooperation mit anderen ein Betrag sein, Welt und Zusammenleben der Menschen im Geist des Evangeliums zu gestalten. Und: Kooperation ist eine der besten Gelegenheiten zur Begegnung und zum Lernen.

Angesichts einer Gesellschaft, in der konfessionelle Unterschiede in der Wahrnehmung der Mehrheit ohne Belang oder wenig nachvollziehbar sind, scheint auch eine ökumenische Zusammenarbeit umso dringlicher. Zum einen liegen hier Gelegenheiten, die eigenen Fähigkeiten zur Kooperation zu stärken. Zum anderen kann ein gemeinsames Handeln von Christen an bestimmten Orten eine größere Wirksamkeit annehmen, als dies für eine Konfession alleine möglich wäre. Dabei geht es nicht nur um eine gegenseitige Stärkung angesichts kleiner Ressourcen und Zahlen, sondern auch um eine gegenseitige Stärkung im Glauben.

Sakramentale Präsenz

In all ihren kleinen Bemühungen kann eine schöpferische Minderheit in einem mehrheitlich von Konfessionslosigkeit geprägten Umfeld ein greifbarer Ausdruck zeichenhafter Präsenz der Hinwendung Gottes zu den Menschen sein (vgl. Lumen gentium 1). Dieses Selbstverständnis einer Teilhabe an Gottes Sendung will angenommen sein und lebt von den Entscheidungen der Einzelnen. Und: Sie ist nicht von Quantitäten abhängig.

Literatur

Synodenbeschluss „Glaube heute“ der Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR.

Beschluss „Das Leben bezeugen. Glaubenszeugnis im Bistum Magdeburg“ des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg.

„Leitbild“ des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg.

Bischöfliches Ordinariat Magdeburg, Prozessbereich I Kommunikation (Hg.), [Zukunftsbilder Bistum Magdeburg 2019](#), Magdeburg 2014.

„Ich spreche nicht mit Atheisten, ich spreche mit Menschen“

Interview mit dem ostdeutschen Pfarrer Jörg Bahrke

Über religiöse Indifferenz kann man viel theoretisieren. Man kann sich ihr aber auch ganz konkret stellen. Martin Hochholzer hat dazu Pfarrer Jörg Bahrke aus der ostdeutschen Diaspora einige Fragen gestellt: Er sieht sich gesandt nicht nur für die Katholiken, sondern für alle Menschen im Gebiet seiner Pfarrei.

Wie sieht Ihre Pfarrei aus? Welche Menschen leben hier? Und wie gestaltet sich kirchliches Leben in dieser Diasporasituation?

Die Pfarrei „St. Johannes“ Burg im Bistum Magdeburg besteht aus drei Gemeinden mit ca. 1.700 katholischen Christen. Insgesamt leben auf dem Pfarreigebiet ca. 52.000 Einwohner. Die Gemeinden sind im Dreieck jeweils 30 km voneinander entfernt. Burg und auch Gommern und Loburg sind im Einzugsgebiet der Landeshauptstadt Magdeburg. Bei den engagierten Mitgliedern in der Pfarrei gibt es keinen sozialen Notstand, andere sind vielleicht deshalb nicht präsent. Die Pfarrei mit den gemeinsamen Gremien versucht eine Gemeinschaft zu bilden, doch sind die drei Gottesdienstorte von eigenen Traditionen und Befindlichkeiten geprägt. Sie leben in eingeübten Mustern – sowohl, was die Veranstaltungen angeht, als auch, was die Erwartungen betrifft –, und dadurch ist der Blick über den Tellerrand hinaus gar nicht eingeübt (auch, was die Pfarreiarbeit angeht). Es gibt kaum innovative Initiativen. Auch werden Fremde, Gäste oder Neue nicht immer willkommen geheißen. Unsere Gemeinden sind davon geprägt, dass sich Menschen hier versammeln, die schon immer da waren oder hier hineingewachsen bzw. hineingeboren sind. Das Denken ist von der Vergangenheit geprägt, was auch zu Verklärungen führt und das Leben lähmen kann. Eine inhaltlich Auseinandersetzung unter den Stichworten „Kirchenbilder“ oder „gemeinsam Kirche sein“ ist nur schwer möglich. Mit Visionen zu arbeiten, um sich zu motivieren, ist nicht eingeübt.

Wann und wie begegnen Sie hier Konfessionslosen? Gibt es typische Begegnungspunkte, Begegnungssituationen? Und welche Kontakte bestehen zwischen den Kirchenmitgliedern und Anders- und Nichtgläubenden? Gibt es gemeinsame Aktivitäten?

Bei 3 % katholischen und 12 % evangelischen Christen in diesem Landstrich Deutschlands stets und ständig! Ich begegne Konfessionslosen bei kirchlichen Veranstaltungen durch Familienmitglieder und Freunde; unsere Gemeindemitglieder in der eigenen Familie, in der Nachbarschaft, im Freundeskreis und in der Arbeitswelt; eigentlich überall.

Zu den Aktivitäten unserer Pfarrei gehört zum Beispiel die Second-Hand-Kleiderbörse unserer Kita mit dem Förderverein zweimal im Jahr, zu der sich viele Familien auf unser kirchliches Gelände einladen lassen. Die Ortsgruppe „netzwerk Leben“ führt eine weihnachtliche Paketaktion für bedürftige Familien durch, deren Adressen sie durch Sozialarbeiter bekommt. Auch ein Heilig-Abend-Projekt mit einer weihnachtlichen Feier mit 25 alten Menschen, die durch eine staatliche Pflegeeinrichtung als Partner mit uns diese Stunden gestaltet haben, fand großen Zuspruch. Jedes Mal sind die Zielgruppen nicht die Gemeindemitglieder.

Aber auch im seelsorglichen, pastoralen und spirituellen Bereich des gemeindlichen Lebens gibt es nicht getaufte Personen, die zum Beispiel die Exerzitien im Alltag mitmachen oder im Familienkreis engagiert sind.

Schauen wir einmal besonders auf die im Osten weit verbreiteten „religiös Indifferenten“: Wie nehmen Sie diese wahr? Als defizitär – oder erst einmal als anders – oder ...? Und wie geht es den anderen Christen in Ihrer Pfarrei?

Mittlerweile leben hier Menschen ohne kirchliche Erfahrung und ohne religiöses Wissen. Sie haben nach meinem Verständnis alles, was sie zum Leben brauchen, auch Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie können es aber nicht spirituell deuten.

Für mich ist das erst mal gar nicht wichtig, ob jemand glaubt oder nicht! Ich kenne so viele tolle Menschen und bin sehr freundschaftlich verbunden mit vielen, die nicht einer Religionsgemeinschaft angehören. Ich spreche nicht mit Atheisten, ich spreche mit Menschen. Durch die Ernennungsurkunde des Bischofs bin ich gesandt zu allen Menschen, also zu den 52.000 – für diese Menschen sehe ich meinen Auftrag und mein (priesterliches) Dasein.

Unsere Katholiken leben manchmal mit dem Gedanken: „Ich habe mehr“ und „dabei bleibe ich auch“! Doch leben in fast jeder (Groß-)Familie Nichtgläubende, manchmal sind es die



Jörg Bahrke ist Pfarrer der Pfarrei „St. Johannes“ Burg im Bistum Magdeburg.

eigenen Kinder. Großeltern und Eltern sind oft betroffen und traurig, dass die nächste Generation nicht getauft wird oder sie nicht mehr in die Kirche gehen oder nicht kirchlich heiraten. Dass kann zu Vorwürfen oder Auseinandersetzungen führen, oder sie vergraben ihre Traurigkeit in Resignation und Traurigkeit.

Und einmal umgekehrt: Wie begegnen Konfessionslose Ihrer Pfarrei, der Kirche, Religion, Christentum, Glaube?

Konfessionslose begegnen uns anlässlich von Sakramentenspendung bzw. Sakramentalien. Unter den Eltern von zu taufenden Kleinkindern oder bei einer Hochzeit sind zumeist konfessionslose Partner, die oftmals auch viele Fragen stellen. Oder der Ehepartner eines erwachsenen Täuflings hat keine Erfahrung mit Kirche. Die meisten Trauernden bei einer Beerdigung sind nicht kirchlich sozialisiert. Also, es kommt immer vor und ist eine schöne Herausforderung in der Verkündigung und beim Bezeugen des eigenen Lebens und Glaubens.

Was meine Person angeht, gibt es viele Gelegenheiten und Kontakte. Das geht los beim Neujahrsempfang der Stadt und dem Kulturstammtisch, führt mich zum runden Tisch für Migration des Landkreises bis hin zu Begegnungen in der JVA oder bei Stadtfesten. Bei Kneipenbesuchen, bei dem der Besitzer schon meine Bestellung kennt und ich schon mal „trunkich“ nach Hause ging: Da wurde ich nach einer langen Diskussion mit drei jungen Leuten über Kirche, Gott und die Welt in einige Trinkunden hineingenommen, ohne zu bezahlen.

Wenn es sich ergibt und ich erzähle, dass ich Pfarrer bin, gibt es zwei Arten von Reaktionen: Es kommt dann vor, dass das Gespräch einfach weitergeht und diese Info keinen Einfluss hat; oder es gibt Fragen bzw. ich höre plötzlich vertrauensvolle Dinge und darf dann einfach Ohr sein. Die Masse ist von sich aus erst mal gleichgültig gegenüber religiösen Themen.

Was immer wieder passiert, ist ein sozialer Notschrei. Erst jüngst kam ein Anruf: „Es ist Freitag und wir haben für das Wochenende nichts zu essen, Sie sind unsere letzte Rettung.“ So war ich mit dem Familienvater einkaufen und habe den Warenkorb bezahlt.

Sehen Sie Unterschiede, wie Christen und nichtreligiöse Menschen ihr Leben gestalten? Erkennen Sie Unterschiede in den handlungsleitenden Motivationen?

Ich sehe bei den meisten Christen keinen Unterschied in der Lebensgestaltung, abgesehen von dem Besuch des Sonntagsgottesdienstes. Viele sind genauso konsumorientiert und etabliert wie andere Menschen auch. Wie schon erwähnt, sind die sozial Schwachen nicht da. Beim Thema Flüchtlinge und Ausländerfeindlichkeit fällt es mir sehr schwer zuzugeben, dass wir Katholiken oft keine christliche Position einnehmen im Sinne Jesu, der sich „mit besonderer Aufmerksamkeit den Armen, Bedrängten, Einsamen und Heimatlosen zugewandt hat“. Dies ist übrigens auch eine Formulierung aus meiner Ernennungsurkunde von unserem Bischof, als er mir die Pfarrei anvertraut hat. Was ja nicht bedeutet, dass ich der einzige Christ bin, der diesen Auftrag hat!

Viele könnten sicher auch sagen: „Das oder jenes Schwere in meinem Leben hätte ich so nicht geschafft ohne meinen Glauben.“ Doch sehr wenige können sich mitteilen und wie die Emmausjünger eine Wegstrecke mit anderen mitgehen im Bewusstsein, dass sie jetzt ihr Leben mit anderen teilen und mittragen. In unserer Vergangenheit, die uns nach 25 Jahren immer noch prägt, gab es den Blick nach innen, um uns und unseren christlichen Glauben zu bewahren. Heute, so meine ich, ist es eher der Blick nach außen, der uns verändern und einladen würde, von uns und unseren handlungsleitenden Motiven zu erzählen. Ich hoffe jedoch, dass in der konkreten Hilfe in der Nachbarschaft und in der Familie alle ihren Teil tun.

Was kann Kirche lernen, wenn sie sich auf diese Begegnungen einlässt? Wo und wie können sich Glaube und Nicht-Glaube annähern und gegenseitig befruchten? Braucht es gar ein neues Grundverständnis von Kirche und Christsein?

Kirche ist für alle da! Solange wir das nicht verstehen, erfüllen wir nicht unseren christlichen Auftrag. Schon das II. Vatikanische Konzil hatte alle Katholiken weltweit dazu eingeladen, „von der Welt zu lernen“ (vgl. GS 40). Das kann doch auch heißen, jeder und jede darf uns nicht nur beobachten oder mal vorbeischaun, sondern darf zu uns reinkommen, unser Leben wahrnehmen und unser Leben teilen.

Natürlich ist es dabei gut, das eigene Haus in Ordnung zu halten und immer wieder mal zu putzen und, wenn notwendig, auch zu renovieren.

Wir müssen verstehen, dass wir 24 Stunden lang Christ sind oder eben nicht. Es ist fatal zu denken: Ich bin Mensch – und auch Christ! Im Gegenteil: Ich bin Christ und lebe als solcher als Mensch unter Menschen! Wir Christen sind keine besseren Menschen, weil wir getauft sind. Doch wir sind demütiger, einfacher und barmherziger, wenn wir alle Menschen in unser Herz aufnehmen und auch mit „Zöllnern und Sündern“ essen.

Dazu schenkt uns der Glaube die Kraft, und das Leben mit Jesus stärkt uns.

Ich weiß aus Erfahrung, dass viele Zeitgenossen sensibel sind für persönliche Wertschätzung, ein gutes Wort und Begegnungen auf Augenhöhe. Wir können uns gegenseitig befruchten, wenn wir uns nicht klassifizieren und das jeweilige Gute zu entdecken suchen. Zum Glück leben wir nicht mit Fraktionszwang, indem wir immer die vermeintlich Besseren sind, immer Recht haben und die jeweils bessere Antwort parat haben, die es oft gar nicht gibt. Wir dürfen uns solidarisieren mit den „Menschen guten Willens“ und im sozialen Engagement zusammenstehen. Die vielen guten „Nicht-Glaubenden“ sollten uns ein Ansporn bleiben, uns immer neu zu vergewissern, wo unser Auftrag ist in der Welt.

Was bedeuten vor diesem Hintergrund Weitergabe des Evangeliums und Mission? Oder hat Mission hier gar keine Bedeutung mehr?

Mission ist zunächst Zeugnisgeben ohne Worte. Mission ist Gebet, in dem ich Menschen Gott hinhalte. Mission ist die Haltung, alle Menschen lieben zu wollen, ohne sie zu sortieren.

Mission hat Bedeutung unabhängig von (Katholiken-)Zahlen, weil sie absichtslos ist in ihrem Ansatz und das eigene Leben nach dem Evangelium ausrichtet.

Ich selbst habe nicht den Ehrgeiz, neue Katholiken zu machen, und darf dennoch sagen, dass ich lange keine Osternacht gefeiert habe, in denen ich nicht Erwachsene taufen durfte. Die Menschen sind da, die auf der Suche sind nach „mehr“, die den nächsten Schritt gehen möchten und denen ich ein Stück des Weges Wegbegleiter sein darf. Somit ist Mission auch Begleitung. Und wer weiß, wie viele in unseren Gemeinden es gibt, die genau das tun!

Folgender Satz hat mir neulich weh getan: „Was soll ich mich mit Flüchtlingen abgeben, die kommen ja doch nicht in die Kirche.“ Ich meine, Kirche ist die Quelle meines Handelns und nicht das Ziel meines Handelns.

Eine Passage im diesjährigen Fastenhirtenbrief meines Bischofs Gerhard Feige begleitet mich bis heute:

„Ohne Zweifel‘ – so war von Papst Franziskus schon gleich nach seiner Amtseinführung zu hören – ‚ist die Barmherzigkeit die stärkste Botschaft des Herrn.‘ Das zeigt sich auch in der innigen Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, wie Christus sie uns vorgelebt hat und ans Herz legt. ‚Ein neues Gebot gebe ich euch‘ – sagt er – ‚Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben‘ (Joh 13,34). Das ist keine unverbindliche Empfehlung, sondern gehört zum Wesen unseres Glaubens. [...] Dabei ist nicht unsere Großzügigkeit, Berechnung oder Rührung der Maßstab, sondern die Notlage und Bedürftigkeit derer, die unseren Weg kreuzen. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter kommt dies sehr deutlich zum Ausdruck. Während die etablierten Personen – Priester und Levit – eher fragen: ‚Was wird aus mir, wenn ich dem, der unter die Räuber gefallen ist, helfe?‘, ist der Samariter, der als Fremder zufällig des Weges kommt, von der Sorge erfüllt: ‚Was wird aus dem, der da liegt, wenn ich ihm nicht helfe?‘“

Weitergabe des Glaubens geht für mich auch nicht vordergründig über Katechismuswissen, sondern über Haltungen. Ich führe „Neue“ auch nicht vorrangig zu der Quelle und zum Gipfel unseres Glaubens, der Eucharistiefeyer, sondern in eine christliche Lebenshaltung. Am Ende des Lebens werde ich gefragt werden nach den Werken der Barmherzigkeit (Mt 25) und – etwas überspitzt gesagt – nicht danach, wie oft ich die Kommunion empfangen habe. Wer sich täglich mit den Texten des (Tages-)Evangeliums beschäftigt, wird in der Liebe zu den Nächsten wachsen, und dadurch wird wie von selbst die Sehnsucht wachsen nach der Mitfeier der großen Danksagung, der Eucharistie. Das ist meine persönliche Erfahrung!

Welche Rolle spielt das Pfarrteam beim Bemühen, Kirche für alle Menschen – auch Nichtglaubende – zu sein?

Das Pfarrteam mit Gemeindefereferentin, Diakon und meiner Person ist für mich Stärkung, Ermutigung, Korrektiv und Ernüchterung zugleich. Für mich ist es wichtig, mich abgleichen zu können in meinen Ideen, Beurteilungen und meinen Gedanken. „Zwei sehen mehr“, heißt es. Und: „Wer glaubt, ist nicht allein.“ Unser Papst hat mal gesagt, dass er große Entscheidungen nie allein trifft. Das ist etwas sehr Wichtiges, denn gemeinsam sind wir Kirche und gemeinsam sind wir auch verantwortlich für die Menschen. Natürlich bin ich immer letztverantwortlich als Pfarrer. Doch vorher muss ich den Weg suchen, spüren und finden; und das gelingt mir nur im Miteinander aller, die mit mir zu den Menschen gesandt sind. Die Jünger wurden zu zweit ausgesandt, weil sie im Miteinander das neue Gebot bezeugen sollten. Das Hören aufeinander und das gemeinsame Spüren für den nächsten Schritt halte ich für besonders bedeutsam in unserer Situation.

Seit über einem Jahr feiert unser Team zusammen mit der Pfarrsekretärin und dem Hausmeister das Bibelteilen vor der wöchentlichen Dienstberatung. Wir versuchen, die Haltung aus dem Evangelium uns schenken zu lassen. Dies ist dann die Grundlage für die Besprechung danach und gibt uns für den Tag eine gewisse Stärkung und Orientierung. Dabei gibt es immer eine bestimmte Abhängigkeit von der Bereitschaft, mitzudenken und sich einzubringen. Doch oft habe ich erleben dürfen, dass eine anfängliche Idee mit der Ergänzung der anderen etwas Neues und Schöneres hervorbrachte. Allein hätte ich zum Beispiel unser wöchentliches Projekt „Workshop Miteinander“ für die Flüchtlinge niemals anstoßen, organisieren und durchführen können. Zuerst wollten wir etwas für sie tun, dann ist die Idee des Miteinanders entstanden, und jetzt gibt es Begegnung auf Augenhöhe und jeder kann sich einbringen mit seinen Begabungen.

Auch wollen wir, als pastorale Mitarbeiter, die Menschen begleiten und nicht versorgen. Die Kirche hat das lange genug getan. Daran erinnert mich mein Team regelmäßig, und mein Kirchenbild ist vielleicht wiederum eine Hilfe für die Teammitglieder. Ich bin dankbar, dass wir uns so begegnen und ergänzen können.

Ein Zwischenruf

Unbestimmt und offen. Indifferenz als theologische Herausforderung

Religiöse Indifferenz fordert Christen dazu heraus, einen realistischen Blick auf die Gegenwart und Zukunft von Glaube und Kirche zu werfen, in einem geistlichen Lernprozess die kleinen Geschichten des Glaubens wertzuschätzen und in den Alltagsbeziehungen das Evangelium Jesu Christi Gestalt werden zu lassen.

„Auch Agnostiker mit Neigung zum Atheismus begehen gerne kleine Sünden. Deshalb stehe ich sonntags pünktlich um 10.06 Uhr in der Küche, um ‚Kaffee zu machen‘. Tatsächlich höre ich auf Deutschlandfunk den Gottesdienst. Leise, damit meine Frau im Schlafzimmer kein Glockengebimmel vernimmt. Übertragen wird aus Städten wie Emmendingen oder Solingen. Ich stehe vor dem Radio wie hinter einem Pfeiler, abseits der Gemeinde, und lasse mich von Orgeln und Chorälen überfahren. Genieße den sakralen Hall auf der Stimme des Priesters, seinen salbadernden Ton, die schläfrige Weihe des Gebets. Für 15 schwache Minuten stehen meine spirituellen Antennen auf Empfang. Da fühle ich mich gläubig, ganz ohne Rechenschaft. Und wenn die Predigt mithilfe rhetorischer Taschenspielertricks mal wieder flotter vom barmherzigen Samariter auf fliehende Syrer kommt als vom Hölzchen aufs Stöckchen, brauche ich mich nicht leise aus der Kirche zu stehlen, sondern schalte einfach ab. Und habe genug Kraft getankt für eine weitere anstrengende Woche als Apostat“ (Frank 2016).

Über 70 % der Bevölkerung verstehen sich weder als engagierte Glaubende noch als bewusste Atheisten; sie sind irgendwo dazwischen, lassen die Gottesfrage offen, weil sie davon kaum betroffen sind, wollen wenig oder keine Kirchenbindung, weil sie deren Relevanz nicht sehen. Wir haben in der theologischen und kirchlichen Diskussion ungenaue, eher defizitorientierte Begriffe für diese nicht-homogene gesellschaftliche Mehrheit. Viele sind Kirchenmitglieder, ohne intensiver am Leben der Gemeinden teilzunehmen („kirchendistanziert“), manche sind ausgetretene Getaufte („konfessionslos“), andere seit Generationen ohne irgendwelche religiösen Bezüge aufgewachsen („konfessionsfrei“). Einige gehören wie Helmut Schmidt zur Kirche, ohne an einen personalen Gott zu glauben, andere gehören ihr nicht an wie Petra Pau, die sich aber als Christin versteht. Der christliche Glaube ist für sie eine Möglichkeit oder eine Tradition, häufig in agnostischer Gelassenheit ein eher wenig relevanter Teil des Lebens.

„Indifferenz“ bleibt in der theologischen Diskussion, wenn sie als „Interesselosigkeit“ oder „Gleichgültigkeit“ verstanden wird, eine defizitorientierte Zuschreibung: Jede Definition über Abwesenheit oder Mangel bleibt der religiös-kirchlichen Perspektive verhaftet (vgl. Wohlrab-Sahr 2016, 51 f.). Das EKD-Zentrum für Mission in der Region (ZMiR) durchdenkt Indifferenz unter einer missionarischen Perspektive, deshalb sprechen wir als Team vorläufig von Indifferenz als „Haltung der Unbestimmtheit“ gegenüber dem Religiösen oder gegenüber der religiösen Repräsentation (Daniel Hörsch, in Anlehnung an Peter Berger). Uns ist bewusst: Innerhalb dieser Gruppe gibt es gravierende Unterschiede, Haltungen und Interessen – die Rede von „den Indifferenten“ als Arbeitsbegriff muss sich ständig der Selbstkritik unterziehen, in dem Sinne, dass sozialwissenschaftliche Zuschreibungen oder theologische Kategorien für ihre Benutzer auch zu Denk-Gefängnissen oder -Sackgassen werden können, wenn sie konkrete Menschen damit erfasst zu haben meinen.

Indifferente sind in unserer Gesellschaft die schon zahlenmäßig größte Herausforderung: Sie fordern die Kirchen und die Ekklesiologie, die Mission und das Evangelium gleichermaßen heraus.

1. Indifferenz als notwendiger Schmerz

Bibel und Kirchengeschichte lehren uns: Die Kirche kann zu Fall kommen, sich verlaufen oder festrennen, sie kann wie Dornröschen hinter ihren Hecken von der Entwicklung ihrer Gesellschaft abgetrennt schlummern. Eine ehrliche Wahrnehmung von Indifferenz könnte eine selbstzufriedene Kirche aufwecken aus dem Schlaf der Sicherheit. Sie kann allerdings hinter ihren Dornhecken verharren, denn Indifferenz bringt Schmerzen und Ratlosigkeiten mit sich. Wenn Schmerz ein Wahrnehmungssignal ist, hat Vermeidung langfristig unangenehmere Folgen als sich den Schmerzen zu stellen. Zu den schmerzhaften Signalen der Indifferenz gehören z. B. die folgenden:

Kränkung. Austritte von Mitgliedern berühren das Wertgefühl der kirchlich Engagierten, werden – oft unbewusst – als Verletzung gedeutet. „Ist das denn nichts, was wir gemacht haben? Interessiert es eine wachsende Zahl nicht mehr?“ Die darin liegende Kränkung kann zu kirchlicher ‚Anelpidose‘ führen, lebensgefährlichem Hoffnungsmangel, „ein Unglaube, der unserem Gott die Zukunft nicht mehr zutraut und deshalb lieber Sündenböcke sucht als



Hans-Hermann Pompe ist Pastor der Evangelischen Kirche im Rheinland. Er leitet das Zentrum für Mission in der Region (ZMiR), ein Kompetenzzentrum der EKD mit Sitz in Dortmund. Die kommende Jahrestagung des ZMiR (22.–24.11.2016) wird in Erfurt das Thema „Indifferenz als Herausforderung“ in den Mittelpunkt stellen.

schwierige Veränderungen annimmt“ (Pompe 2016, 20; vgl. Pompe 2015, 96 ff.).

Geringschätzung. Wenn die Menschen die Kirche verlassen, schon wenn die Mitglieder die Angebote der Gemeinden nicht nutzen, so ist das auch eine Abstimmung mit den Füßen über Relevanz. Die Angebote und das Leben der Gemeinden scheinen überholt, gestrig, irrelevant. Manche sagen: Kirche verliert Marktanteile, also müssten wir marktgängiger werden; andere begrüßen diesen Trend, weil das Schrumpfen zu einer eindeutigen Kirche führe; gemeinsam ist beiden weitgehende Ratlosigkeit, wie dem zu begegnen sei.

Zweifel. Ist das Evangelium vielleicht doch nicht so weltbewegend und lebensverändernd, wie wir glauben? Kirche als Teil einer freien Gesellschaft muss akzeptieren, dass Menschen die säkulare Option (Charles Taylor) mindestens genauso naheliegt wie die religiöse. Was bedeutet es, wenn Lebensbewältigung ohne das Evangelium gut gelingt? Alle Versuche, Gott irgendwie als notwendig zu retten, scheitern spätestens hier. Und zumeist wird übersehen, dass die innerbiblische Kritik an einem Gott, der Bedürfnisse befriedigt, viel älter ist.

Resistenz. Wer das Christentum in irgendeiner Gestalt hinter sich zu haben meint, ist ziemlich resistent gegen Neuaufgaben, ist wenig oder gar nicht motiviert, Glaube oder christliche Traditionen in der Familie weiterzugeben. Mitte der 1980er Jahre kehrte der Missionar und Bischof Lesslie Newbigin nach langen Jahrzehnten in Indien zurück nach Europa. Als kultursensibler Missionar analysierte er seine ihm inzwischen fremd gewordene Heimat-Kultur: „Das Ergebnis ist nicht, wie wir uns einmal einbildeten, eine säkulare Gesellschaft. Es ist eine heidnische Gesellschaft, und ihr Heidentum, erwachsen aus der Ablehnung des Christentums, ist gegenüber dem Evangelium weitaus resistenter als das vorchristliche Heidentum, mit dem die kulturüberschreitenden Missionen zu tun haben. Hier verläuft mit Sicherheit die missionarische Grenzlinie unserer Zeit, die uns am stärksten herausfordert“ (Newbigin 1989, 23).

Selbstanklage. Eine verbreitete Deutung in der Kirche sieht das Wachstum von Indifferenz als eigene Schuld: Wir haben nicht genug gebetet, gepredigt, geliebt – wahlweise: gearbeitet, reformiert, inkulturiert etc. Der anglikanische Bischof Steven Croft sagt, seine Kirche habe zwei konkurrierende Deutungen ihrer Kirchenkrise: eigenes Versagen und Scheitern oder Kirche als Teil des gesellschaftlichen Wandels. Croft hält ‚Versagen‘ für die gefährlichere Deutung: Mit der Selbstanklage zersetze die Säure der Hoffnungslosigkeit das Herz der Kirche. Sie verkläre die Vergangenheit zum goldenen Zeitalter, sie übersehe alles aufbrechende Hoffnungsvolle – und sie blicke mehr auf die Kirche als auf Jesus (vgl. Croft 2009, 2–7; ders. 2012, 14–19).

II. Privilegierte Nostalgie vs. akzeptierte Armut

Indifferenz kann wie ein Skalpell innerkirchliche Schwächen bloßlegen, wenn wir ihre Signale verstehen, uns weder auf Inseln gelingender Kirchlichkeit zurückziehen noch die Schuld auf andere schieben. Ehrlichkeit nimmt wahr: Unsere eigene Verkündigung und Botschaft sind zu irrelevant, unsere Gottesdienste und Anbetung erreichen nur eine Minderheit, unsere soziale Arbeit und unsere gesellschaftlichen Prophetien eröffnen weder breites Interesse noch größere Hinwendung zum Evangelium. Begegnung mit Indifferenz könnte wie eine bittere Medizin einen Heilungsprozess auslösen, eine Sehnsucht nach einer neuen Kirche wachsen lassen, die wieder nahe bei ihrem Herrn und nahe bei den Menschen ist. Das bedeutet aber einen von Indifferenz ausgelösten innerkirchlichen Klärungs- und Prioritätenprozess.

M. E. haben wir die Wahl, ob wir uns auf sekundäre Felder stürzen, Energie in innerkirchliche Glasperlenspiele stecken oder uns selber als erste auf eine erneute Entdeckung des Evangeliums einlassen. Im Bereich der EKD gibt es aufwändige sekundäre Meinungskämpfe. So wird z. B. unter Teilen der missionarisch Wachen erbittert um den Umgang mit Homosexualität gestritten, als ob sich an dieser seelsorglich-ethischen Frage endlich Gut und Böse, wahre und falsche Kirche sauber scheiden ließen. Ein anderer Teil in der evangelischen Kirche sucht nach dem inhaltlichen Kern des kommenden Reformationsjubiläums, kann die historisierende Event-Tendenz vieler Vorbereitungen nur schwer verhindern, sehnt sich nach einem wirklichen „Christusfest“, das sich zwar erbitten, aber kaum planend herbeiführen lässt. Die Ergebnisse der letzten Kirchen-Mitgliedschaftsuntersuchung (KMU) deuten auf eine Beschleunigung der Erosion – wir werden noch mehr und noch schneller Menschen verlieren. Für die römisch-katholische Kirche kann ich solche Meinungskämpfe schwer einschätzen, vermute sie aber z. B. in den Deutungsschlachten um das Erbe von Vatikanum II, ähnlich um die sympathisch-irritierenden Bemerkungen, Haltungen und Veröffentlichungen des derzeitigen Bischofs von Rom oder in der ungelösten Frage nach Rolle und Auftrag von bzw. Offenheit für Frauen in Leitungämtern.

Der Herr der Kirche stellt seine privilegierte Gemeinde im reichen Europa in Frage. „Du sprichst: Ich bin reich und habe genug und brauche nichts! und weißt nicht, dass du elend und jämmerlich bist, arm, blind und bloß“, provoziert Offb 3,17. Eine neue Entdeckung des Evangeliums kann nur eine demütige Suchbewegung Armer vor Gott sein. Was sind wir, wenn Zahlen und Finanzen, Einfluss und Privilegien zurückgehen? Biblisch gesehen ist das die Herausforderung, darin das Wirken des Herrn der Kirche zu entdecken. Ist es Gott selber, der überkommene Wege und Formate in Frage stellt, uns auf unseren selbstgewählten Wegen scheitern lässt, damit wir das Evangelium wieder suchen und ersehnen, damit wir unsere Welt als unsere Berufung annehmen, unsere Gesellschaft erneut als Fragehorizont

seiner Antworten lesen lernen? Sind wir in der Situation des Bileam, dass wir Blockaden erleben, Schmerzen erfahren und Zorn auf falsche Sündenböcke aufgeben müssen, um wieder Gott zu vernehmen (vgl. Num 22–24)? Vor einer erneuten Zuwendung vieler zum Evangelium steht die Umkehr der Kirche zu Gott. Und einiges dafür Notwendige kann sie von der Indifferenz lernen.

III. Offenheit unter Vorbehalt

Indifferenz folgt ihren eigenen Gesetzen und Interessen, öffnet ihre Türen dort, wo sie es will, lässt sich auf Beziehungen ein zu ihren Bedingungen. Sie entzieht sich einer ihr überflüssig erscheinenden Kirche, sie sucht jedoch nach Relevanz in einer komplexen Welt. Was Bedeutung hat, was sich als wichtig erweist, das findet Interesse, bekommt Gehör, erhält Raum. Diese Offenheit mag auch hedonistische oder narzisstische Züge tragen, will im Kern aber Authentizität als „Treue zu sich selbst“ (Taylor 1995, 22). Sehnsucht nach Authentizität ist nicht verwerflich, sie braucht aber ihre Klärung in der Begegnung mit Christus: „Was soll ich euch/dir tun?“ (Mk 10,36.51), damit seine heilende Frage sie aus ihrer Selbstbezogenheit oder Blindheit erlöst. Auch Indifferenz unterscheidet sich hier nicht von anderen Kulturen oder Strömungen: Viele ihrer Zugänge und Interessen sind kompatibel mit dem Evangelium – es kommt allerdings darauf an, sie wahrzunehmen, zu teilen und zu nutzen. Dazu gehören:

Bilder und Geschichten. Die Postmoderne, die skeptische Gegenwart, glaubt den herkömmlichen Traditionen und großen Erzählungen wie dem Christentum nicht mehr, ironisiert sie höchstens in Medien, Kunst oder Kultur, aber sie akzeptiert die kleinen persönlichen Geschichten, das Erlebte, Geglaubte, Erfahrene. Die kleinen Geschichten des Glaubens sind einflussreicher als die großen der Institutionen. Der Alltag wird damit wieder zum Missionsfeld unserer Gesellschaft. Die Postmoderne spielt ironisch oder herablassend mit alten Bildern, aber sie sucht zugleich ansprechende und bewegende Bilder. Die Unkenntnis der biblischen Tradition, der große Traditionsbruch, eröffnet zugleich eine offene Tür: Wir können die biblischen Bilder und Geschichten neu ins Spiel bringen, als Unbekannte haben sie ihre eigene Attraktivität und die Verheißung, dass sie nicht leer zurückkehren werden (vgl. Jes 55,11).

Relevanz und Interessen. Die relevanten Werte Konfessionsloser unterscheiden sich nicht gravierend von denen ihrer christlichen Mitbürger: Auch für sie sind Familie, Arbeit, Lebenserfüllung hohe Werte. Aber sie öffnen ihren Alltag nur dort, wo sich Angebote, Herausforderungen oder Beziehungen auch als alltagsrelevant erweisen. „Was habe ich davon?“ erweist sich als Schlüsselfrage und darf nicht als egoistisch abgewertet werden.

Beziehungen und Wertschätzungen. Wenn es einen gemeinsamen Nenner gibt bei Glaubensannäherungen von Indifferenten, dann den: Persönliche Beziehungen, geteiltes Leben, erfahrene wechselseitige Wertschätzung und gewachsenes Vertrauen sind die entscheidenden Brücken, auf denen Indifferente sich Religion und Glaube, Gott und Bibel, Gemeinde und Nachfolge nähern können. Eigentlich sollte uns das nicht überraschen: In diesen Alltagsbeziehungen hat sich das Christentum in den ersten Jahrhunderten über die antike Welt ausgebreitet, in ihnen leben die wachsenden und lebendigen Gemeinden des Südens ebenso wie die aufbrechenden Gemeinden in unserem nachchristlichen Kontext.

Geheimnis und Herausforderung. Einladende Verkündigung, Evangelisierung ist ein nirgendwo zu überspringender Durchgangspunkt zum Glauben, ihre Schwerpunkte verschieben sich aber je nach Kultur, Zeit oder Milieu. Der Anglikaner John Finney hat darauf hingewiesen, dass hier neben Kerygma (Inhalt des Evangeliums) und Euangelion (Ausrichtung des Evangeliums) auch Mysterion (Geheimnis des Evangeliums) zur Evangelisation gehört, als Zusammenklang von bildenden, einladenden und spirituellen Aspekten des einen Evangeliums (vgl. Finney 2007, 34 ff.). Interessanterweise nähern sich heute viele Menschen einem für sie ungewissen Gott v. a. über spirituelle Wege: Sie beten, bevor sie überhaupt an Gott glauben, sie wollen Erfahrungen machen, bevor sie Gemeinschaft oder Bekenntnis kennenlernen. Das berührt sich mit Bonhoeffers Diktum aus der Tegeler Zelle (1944): „Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden“ (Bonhoeffer 1998, 455). Indifferente spüren sehr genau, ob ihnen ein Mangel zugesprochen wird, dessen Lösung die Kirche im eigenen Erhaltungsinteresse übernehmen will, oder ob sie als Kandidaten des Reiches Gottes im liebevollen Blickfeld eines sie herausfordernden Gottes gesehen werden.

Gemeinschaft und Gnade. Eine Gemeinschaft von begnadigten Sünderinnen und Sündern hat ihre eigene Attraktivität: Da kann sich hinzugesellen, wer sich bei den Selbstgerechten nicht wohl fühlen würde. Unter den Zweiflern, die Jesus senden will (Mt 28,17), fallen ein paar mehr auch nicht auf. Es gibt kein stärkeres Argument für Gott als die Gnade – nicht ohne Grund hält sich „Amazing Grace“, der herbe Lobgesang des ehemaligen Sklavenhändlers John Newton, locker auch unter Spitzen-Pop und Hochkultur. Wo Gottes Gnade erlebt, gefeiert und erzählt wird, bekommen christliche Gemeinden und Gemeinschaften eine geheimnisvolle Anziehungskraft, sind sie ein Wohlgeruch, der Leben eröffnet (2 Kor 2,16).

IV. Irgendwo dazwischen

Indifferente sind irgendwo dazwischen, weder wollen sie kräftig glauben noch dem Glauben konsequent absagen, weder wollen sie Gemeinde aktiv gestalten noch in einer Welt ohne christliche Gemeinschaft leben, weder wollen sie Gottesbeziehung wachsen lassen noch sie beenden. Sie leben in einer Art Zwischenraum und es stört sie nicht: Für sie ist es kein

Zwischenraum, sondern ihr Leben. Tomáš Halík hat sie in einem tiefen Gedanken mit Zachäus vergleichen, der lieber auf seinem Baum sitzt, um aus der Distanz beobachten zu können (vgl. Halík 2014). Herabsteigen werden sie erst, wenn jemand sie so kennt, dass er sie mit Namen ansprechen kann, mit ihnen eine Vertrauensbeziehung aufbaut.

Wir haben kein Recht, ihnen ihr Leben schlecht zu machen, wir haben aber auch kein Recht, ihnen das Evangelium vorzuenthalten. Ihre Distanz ist vielleicht berechtigter Selbstschutz oder verletzte Skepsis, ist in jedem Fall ihre Würde, ihre Wahl, ihr Lebensmodell. Wir bitten stellvertretend für Christus auch distanzierte und indifferente Menschen: Lasst euch versöhnen mit Gott! Wie immer diese Bitte aus 2 Kor 5 im indifferenten Kontext des 21. Jahrhunderts zu inkulturieren ist, sie äußert sich im Medium, jenem griechischem *genus verbi* des Dazwischen, zwischen Aktiv und Passiv: Beide sind beteiligt, die Bittenden und die Gebetenen. Bevor wir das Recht bekommen, Indifferente zu bitten, müssen wir sie kennen, schätzen, ihr Leben teilen, von ihnen lernen, ihr Gast sein, ihre Freunde kennenlernen, ihre Schätze schätzen (Lk 19). „Die Kirche verliert sich nicht im Außen, sondern sie entdeckt sich dort, weil sie dort erkennt, ob, wohin und wie weit ihr Glaube (sie) hier und heute trägt. [...] Die Wahrheit der Kirche ist situativ“ (Bucher 2012, 60.89).

Die Bibel erzählt häufig Geschichten von Dazwischen-Menschen: zwischen Gott und Satan, zwischen Himmel und Hölle, zwischen Aufbruch und Verharren, zwischen dem Land der Knechtschaft und dem verheißenen Land, zwischen Torheit und Klugheit, zwischen Arroganz und Gnade. Manche haben fast moderne Züge von Indifferenz, etwa die Menschen in Ninive, die sowohl weit weg sind von Gott als auch – zum Ärger von Gottes Boten! – überraschend ansprechbar (Jona 3–4), oder die Frau am Rande Israels, die Jesus mit Verweis auf die Fülle seiner eigenen Gnade ausreichend Brocken abbittet (Mk 7), auch die Frau in der Menge, der eine unbeobachtete Berührung reicht (Lk 8), auch der zynisch-skeptische Statthalter Festus samt dem fragend-zweifelnden König Agrippa (Apg 26) – ihnen allen gilt Jesu Verheißung, sie sind nicht fern vom Reich Gottes (Mk 12). Aber sie brauchen Menschen, die ihre Indifferenz nicht moralisieren, sondern akzeptieren. Wenn, dann wollen sie sich auf ihre Weise Gott nähern, lieber von ferne ihr gestörtes Leben vor einen barmherzigen Gott bringen, als offen die eigene Rechtgläubigkeit zu feiern (Lk 18). Und wenn sie auf pure Gnade treffen, dann ist es diese, die berührt. „Gott sei mir Sünder gnädig“ mag häufiger laut werden als wir ahnen: in Zweifeln, Sehnsüchten, Neugier oder Ahnung, auch in Desinteresse, Abwehr, Zufriedenheit oder Gelingen. Und vielleicht beginnt jede wachsende Beziehung, jedes tiefere Teilen zuerst mit denen, die für die dazwischen in die Bresche treten, sich in die Unsicherheit wagen, in der füreinander vor Gott gestanden wird (Ez 13,5). Abraham ist das Urbild, der für eine Gesellschaft eintritt, deren Werte und Prioritäten er ablehnt und die er dennoch der Barmherzigkeit Gottes empfiehlt (Gen 18). Mit weniger möchte ich mich nicht zufrieden geben, wo ich auf Indifferente treffe. Und von Gottes Barmherzigkeit lebe ich in meiner eigenen Indifferenz genauso, wie ich einen Abraham nötig habe, der für mich eintritt (vgl. Gen 18,16–33).

Bonhoeffer, Dietrich, Brief vom 29.5.44, hrsg. in: Gremmels, Christian/Bethge, Eberhard/Bethge, Renate (Hg.), Widerstand und Ergebung (DBW 8), Gütersloh 1998.

Bucher, Rainer, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

Croft, Steven, Jesus People, London 2009; Deutsch: Croft, Steven, Format Jesus. Unterwegs zu einer neuen Kirche, Neukirchen-Vluyn 2012.

Finney, John, Wie Gemeinde über sich hinauswächst. Zukunftsfähig evangelisieren im 21. Jahrhundert (BEG Praxis), Neukirchen-Vluyn 2007.

Frank, Arno, Das gehört nicht ins Feuilleton, in: Die ZEIT Nr. 14/2016 (23.3.2016).

Newbigin, Lesslie, Den Griechen eine Torheit, Neukirchen-Vluyn 1989.

Pompe, Hans-Hermann, Kreativität im Umbruch, in: epd-Doku 20/2016.

Pompe, Hans-Hermann, Nachfolge mit leichtem Gepäck. Eine Einladung zur geistlichen Reise, Neukirchen-Vluyn 2015.

Taylor, Charles, Das Unbehagen an der Moderne (stw 1178), Frankfurt/M. 1995.

Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg 2014.

Wohlrab-Sahr, Monika, Austrittsneigung, Konfessionslosigkeit, Religionslosigkeit. Determinanten und Identitäten der »Unerreichten«, in: Ebert, Christhardt/Pompe, Hans-Hermann (Hg.), Das Evangelium, die Unerreichten und die Region (KiA 13), Leipzig 2014.

Hiphop und Religion

Ein Interview mit amerikanischen Religionswissenschaftlern und einem deutschen Philosophen

„Wir Rapper bringen die wahren Probleme der Gesellschaft zur Sprache“, zitierte die Süddeutsche Zeitung in ihrer Ausgabe vom 29. Oktober 2015 (37) einen zentralen Hiphop-Repräsentanten aus dem Senegal. Hiphop ist längst von einer marginalen Nische zu einem gesellschaftlichen Indikator geworden, und dies nicht nur in Gesellschaften mit bedeutenden schwarzen Bevölkerungsanteilen wie den USA, sondern auch zunehmend in Europa. Auf Vermittlung von Professor Jürgen Manemann, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover (fiph), waren am 12. Juni 2015 die Religionswissenschaftler Dr. Monica Miller und Dr. Christopher Driscoll aus den USA zu Gast in der KAMP. Im Gespräch mit dem Team der KAMP ging es um das Verhältnis von Hiphop und Religion in den USA und Europa und darum, was dies für Auswirkungen für die Wahrnehmung von Religion und Kirche in Deutschland hat. Euangel dokumentiert hier ein Interview mit Miller, Driscoll und Manemann. Die Fragen stellte Hubertus Schönemann, die Übersetzung wurde von Jörg Termathe angefertigt.

euangel: Was hat Sie dazu bewegt, sich dem Thema Religion im Hiphop zuzuwenden? Und für unsere Leser, die sich mit Hiphop nicht auskennen: Was sind die wesentlichen Kennzeichen von Hiphop?

Monica Miller: Als Religionswissenschaftler interessiert uns die Frage, wie (und mit welchen Absichten, Mitteln und Zielen) religiöse Vorstellungen, religiöse Sprache, soziale, kulturelle und menschliche Interessen sowie theologische und metaphysische Kategorien in der Gesellschaft funktionieren. Offensichtlich erfordert ein solches Interesse ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für die Erfahrungen der Hiphop-Kultur, weil eine Fülle von traditionell als religiös definierten Themen, Kategorien und Begriffen vielfach von deren Künstlern in ihrem kulturellen Schaffen benutzt wird. Wenn man sich auf den Hiphop in den USA und seine dortigen Entwicklungen bezieht, trifft dies in besonderen Maße zu, insoweit hier religiöse, theologische und existenziell-philosophische Themen und Sprache allzeit Bestandteil der grammatrischen und ästhetischen Techniken der Hiphop-Kultur waren. In dieser Hinsicht sind die Beispiele zahlreich, ja schier endlos – so etwa Afrika Bambaataa (Universal Zulu Nation) und später die Gründung des *Temple of Hiphop* durch KRS-One. Andere bedeutende und prägende religiös-philosophische Einflüsse ergeben sich unter anderem durch die Auswirkung des Schwarzen Islam (durch die Rhetorik des Schwarzen Nationalismus im Allgemeinen und der *Nation of Islam* im Speziellen) – spezifischer der Art und Weise, in der die Lebensphilosophie der *Nation of Gods and Earths* (auch genannt die „Five Percenters“ oder „5%ers“) eine beständige kosmologische Architektur bot, die innerhalb der Songtexte des Rap und der weiteren Sprachlehre des Hiphop eingebunden wurde (und wird), zum Beispiel „Peace, God!“, „God Body MCs“, „What up, G?“ (wobei hier „G“ sowohl für „gansta“ als auch für „God“ steht/stehen kann) und „There’s a God on the mic“. Diese Trends und Tendenzen setzen sich heute in einer großen Bandbreite fort und sind explizit oder implizit (z. B. codiert) ein wesentlicher Bestandteil der kulturellen Kartographie des Hiphop, seines Wortschatzes, Stils und seiner streitbaren weltweiten Attraktivität.

Christopher Driscoll: Als ein jüngeres Beispiel ist heute etwa einer von *Kanye Wests* größten Hits, der Schlager „Jesus Walks“, zu nennen; in ihm erinnert West seine Zuhörer: „hier also kommt sie; diese Single ist das, was das Radio braucht; sie sagen, dass du über alles rappen kannst, außer über Jesus“ – „alles“ wird hier von West als Inhalte über „Waffen, Sex und Drogen“ ausgeführt – bevor er dann fragt: „Aber wenn ich in meiner Platte von Gott spreche, wird sie nicht gespielt, was?“ Die Ironie besteht freilich darin, dass es West nicht nur gelang, den Song ins Radio zu schleusen, sondern dass – in typischer West-Manier – der Song ein sofortiger Erfolg war. Dies sagt nicht so sehr etwas darüber aus, wie das Einschleusen von religiösen Inhalten in einer zunehmend säkularisierten Welt erfolgreich sein kann, sondern vielmehr über den Reiz, den Einfluss, die Macht und das Gewicht, die dem Hiphop einzigartig sind. Wir scheinen uns daran gewöhnt zu haben, zu argumentieren, dass das Erforschen gegenwärtiger religiöser Ausdrucksformen und Erscheinungen (in den USA und weltweit) es erfordert, für die Gegebenheiten des Hiphop aufmerksam zu sein. Zumindest dann, wenn wir daran interessiert sind, die Rolle, Art und Auswirkung von Kultur und ihres Verhältnisses zu/mit wechselnden Landschaften, Kosmologien, Weltanschauungen und Ausdrucksformen zu untersuchen und zu verstehen. Landschaften, Kosmologien, Weltanschauungen und Ausdrucksformen, die sich entweder explizit religiöser Terminologien bedienen oder, subtiler, bedeutenden internationalen, ja weltweiten Reiz wecken und ausüben. Unterhalb der Oberfläche bietet der Hiphop ein Schaufenster, durch



Dr. Monica Miller ist Assistenzprofessorin für Afrikastudien und Assistenzprofessorin für Religion am Department of Religion Studies der Lehigh University in Bethlehem, Pennsylvania (USA).



Dr. Christopher Driscoll ist Juniorprofessor am Department of Religion Studies der Lehigh University und hat kürzlich (mit Auszeichnung) seine Dissertation „Twilight of the God-Idols“ verteidigt.



Prof. Dr. Jürgen Manemann ist Leiter des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover (www.fiph.de). Seine Arbeitsschwerpunkte sind, neben Fragen der Umweltphilosophie, neue Demokratie- und Politiktheorien, die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik und Wirtschaftsanthropologie.

das man in die große Bandbreite von theoretischen und methodologischen Belangen, die die Kategorie Religion betreffen, blicken kann. Um zu Kanye West zurückzukehren: Etwa zehn Jahre nach der Veröffentlichung von „Jesus Walks“ benennt er sein Album von 2013 mit dem Namen „Yeezus“ und fügt ihm den (sehr erfolgreichen) Titel „I Am a God“ bei. Auf grundlegender politischer Ebene sucht das Lied absichtlich den Streit und entfaltet eine entschlossene Konfrontations- und Direktheitsästhetik (wörtlicher: *In-your-face*-Ästhetik; d. Übers.), welche wir mittlerweile vom Hiphop erwarten. Doch tiefergehend spiegelt West einen Trend innerhalb des Hiphop wieder, religiöse Rhetorik neuartig auf eine Weise einzusetzen, die gleichzeitig Annahmen über ihre Auffassung, was soziale Arbeit ihrer Meinung nach tut, infrage stellt als auch Wissenschaftlern (und der breiteren Öffentlichkeit) einen Anlass bietet, um darüber nachzudenken, auf welche Weise solche Rhetorik wie auch religiöse Rituale mit gesellschaftlichen Verhältnissen, Unterschiedlichkeit, gesellschaftlicher Gestaltung und Prozessen und Identitätsentwicklung im Allgemeinen zu tun haben. Dergestalt wird Wissenschaftlern durch Untersuchung der sozialen Implikationen und des strategischen Einsatzes von religiösen Themen und ihrer Rhetorik durch Hiphop-Künstler ein neues Feld gegeben, durch das sie über langwährende Themen und Debatten auf dem Feld der Religion, Theologie und sogar Philosophie nachdenken können. Dies spiegelt sich in Thematiken wie: heilig und profan; Hybridität, Synkretismus und Ursprung; Unterdrückung und Macht; Leben und Tod; Bedeutung und Bedeutungslosigkeit; Kapital, Interessenvertretung und Regulierung – ebenso wie in der Thematik der Bildung und des Einsatzes von Identität und Identifizierung in sich verändernden historischen Kontexten und Kontingenzen.



Monica Miller: Schließlich verbindet sich die Hiphop-Kultur mindestens noch auf eine weitere Weise mit der Religion. Für viele Hiphop-Künstler und -Anhänger ist Hiphop Religion. Damit meinen wir, dass Hiphop die Art und Weise ist, wie sie (Künstler, Produzenten und Konsumenten in gleicher Weise) in der Welt für sich Sinn konstruieren; wie sie sich selbst und ihren Platz in der globalen Landschaft verstehen. Ein gutes Beispiel hierfür ist KRS-One, der in den letzten Jahren sogar eine Art Bibel geschrieben hat, genannt *The Gospel of Hip Hop* (*Das Evangelium des Hiphop*; d. Übers.). In diesem Text führt KRS-One im Wesentlichen eine Theologie des Hiphop aus und wendet sich dem Hiphop in seinen zentralsten Elementen zu: erstens dem Rap, zweitens dem DJ, drittens Graffiti, viertens B-Boying/Breakdance und fünftens Weisheit. Man kann sich diese Elemente als die essentielle Charakteristik des Hiphop vorstellen. Sie helfen jenen innerhalb und außerhalb ihrer Kultur, die Kultur selbst zu definieren. Diese Elemente sind für viele eine Art Ritual, Dogma und Liturgie geworden, welche die Hiphop-Kultur als eine bestimmte Weise umreißt, dem Selbst und dem Anderen einen Sinn zu geben, sowie um den Bedarf an materiellen Ressourcen in der Weltgesellschaft zu steuern. Solchermaßen ist Hiphop in vielerlei Hinsicht und für viele innerhalb der Hiphop-Kultur eine Art neue Religion und religiöse Option geworden.

euangel: In welcher Form zeigt sich Religion im Hiphop? In welcher Hinsicht wird hier, wie Sie formulieren, „das Wort Fleisch“?

Christopher Driscoll: Im Hiphop spielen Körper eine Rolle, sie werden zelebriert, betrauert und angefragt. In diesem einfachen Sinn wurde die Fleischwerdung des Wortes – als eine Inkarnation schwarzer und lateinamerikanischer Subjektivität und Humanität – zu großen Anteilen dank der Phänomene der Hiphop-Kultur möglich gemacht. Hiphop, auch wenn er über die schwarzamerikanische Kulturproduktion hinausgeht, kann nicht von seinen historischen Wurzeln in schwarzamerikanischer Erfahrung getrennt werden. Es ist die Erfahrung, in tragischer Hinsicht, als Drei-Fünftel-Person, als Sklave, nur halber Mensch angesehen worden zu sein. Trotz dieser tragischen Geschichte bietet Hiphop aus Sicht einer theologischen Anthropologie bzw. einer für die Inkarnation sensiblen Theologie eine großartige Möglichkeit für eine Verkörperlichung und rhetorische Inkarnation vollen Personseins für Schwarze und andere marginalisierte Amerikaner. Und dieser Hintergrund ist einer der Gründe – so denken wir –, warum sich so viele überall auf der Welt, die andere (aber ähnlich repressive) Geschichten und Lebenssituationen erfahren haben, von Hiphop angesprochen fühlen.

Monica Miller: In technischer, theologischer Sprache entfaltet sich diese Hiphop-Inkarnation auf mehreren Wegen: Durch existenzielle Konfrontation mit dem scheinbar endlosen Leid in

der Welt; durch eine Tillichsche Wendung zur Kultur *als* Religion; und durch die schon genannte Betonung von Verkörperlichung, Personsein und Gemeinschaft – ohne die eine (Hip-hop-)Zusammenkunft (*cypher*; d. Übers.) nicht möglich ist. Insbesondere aber auf jene Weise, dass die verschiedenen Betonungen auf den Körper eine Art kultureller und künstlerischer Reinigung (Katharsis) ermöglichen. Zugleich helfen sie, engstirnige und unkritische Annahmen infrage zu stellen, dass (so etwas wie) Religion automatisch Befreiung, Freiheit und Gerechtigkeit verheißt. Dem Werk amerikanischer farbiger Theologen und Gläubiger wie Delores Williams und Anthony B. Pinn folgend sind und waren Religion und Theologie niemals auf Befreiung, sondern vielmehr auf Überleben ausgerichtet.



euangel: Was sind die Unterschiede zu institutionalisierter Religion, etwa in den Kirchen/Denominationen? Brauchen wir ein neues Verständnis von Religion – und wenn ja, welches?

Monica Miller: Wir beide haben zu Diskussionen, die diese beiden Fragen beinhalten, Beiträge geliefert. Für mehr zu dem Thema mögen sie deshalb Miller, *Religion and Hip Hop* (Routledge 2012), und CERCL, *Breaking Bread, Breaking Beats* (Fortress Press 2014), heranziehen. Aber, um eine kurze Zusammenfassung zu geben: Einer der Hauptunterschiede zwischen Hip-hop-Kultur und Verwirklichungsformen von christlichen oder monotheistischen religiösen Kulturen und Institutionen liegt in dem Unbehagen, das Hip-hop mit Scheinheiligkeit hat, und seiner daraus folgenden Neigung, Scheinheiligkeit zu entlarven. Wir wissen sehr gut, dass religiöse Institutionen nicht ohne Fehler sind. Und ein ähnlicher Ruf ereilt die angebliche Verherrlichung von Gewalt und Frauenverachtung durch Hip-hop. Der Unterschied jedoch betrifft die Art und Weise, in der die Hip-hop-Kultur nicht vorgibt, auf dem Standpunkt moralischer Überlegenheit zu stehen. Wir denken hier an Beispiele wie die Lieder „No Church in the Wild“ oder Tupac Shakurs „Blasphemy“, oder jüngeren Datums: Ras Kass’ „How to Kill God“. Diese Lieder sind starke Kritiken von institutioneller Religion auf der Grundlage, dass die Institutionen sich „heiliger als du“ benehmen. Für viele im Hip-hop liegt das Problem mit institutioneller Religion darin, dass sie entweder Rechtfertigung oder menschliche Sündhaftigkeit überbetont. Hip-hop ist da vielschichtiger und weiß mit der Ambiguität der menschlichen Erfahrung besser umzugehen. Mit dieser Einschätzung ist Hip-hop eine Art verkörperte existenzielle Religion der Enteigneten – derjenigen, die von Kirchen ebenso wie von Staat und Nation oder Kapitalismus vergessen oder geschädigt wurden.

Neben dieser intensiven Konfrontation mit Scheinheiligkeit ist Hip-hop zu heterogen, um weitere konkrete Unterschiede aufzuweisen. Aber vielleicht können wir die Ähnlichkeiten diskutieren. Wenn Hip-hop und institutionelle Religion durch und durch „eminent“ (um sich an Durkheim anzulehnen) sozial sind, dann haben sie, durch die Werte der Menschen, die diese Gemeinschaften bilden, eine Menge gemeinsam. Rituale spielen für die Identitätsbildung in beiden (Hip-hop als auch Religion; d. Übers.) eine Rolle; bestimmte Vorstellungen und Artefakte werden von beiden als „heilig“ behandelt. Ethik und Moralität mögen sich sehr unterschiedlich ausdrücken, aber, wie wir entdecken, wird Moralität auf sehr ähnlichen Wegen festgelegt und organisiert, und sogar das Webersche Konzept von Charisma wirkt sich im Hip-hop sehr ähnlich aus wie in institutioneller Religion.

Christopher Driscoll: Wie wir früher schon bemerkten, erfordert Hip-hop (vom Religionswissenschaftler, aber auch vom Nicht-Religiösen) eine Neuaushandlung dessen, was wir mit Religion bezeichnen. Wir sind dazu übergegangen, Religion als soziale Formung und Prozess anzusehen, das bedeutet: die Sache, die uns sagt, was wir tun sollen und was wir sind, unsere Identität. Allgemeiner: Die Zuwendung zum Hip-hop hilft, unser Verständnis von Religion als Identitätsbildung zu weiten. Sich auf Identitätsbildung zu konzentrieren, im Gegensatz zu klassischeren Rahmungen für Religion (z. B. Institution oder Verhältnis zur Jenseitigkeit), hilft, die Bandbreite gegenwärtiger Belange und Themen von Interesse für uns alle zu verstehen. Bei Gewalt, Hass, Armut, Sexismus, Rassismus und anderen Belangen haben wir grundsätzlich ein Problem: dass wir nicht wissen, wie Differenz zu steuern ist und wie in einem geringeren Maße auch mit ihr zu leben ist. Und die Bilanzen der institutionellen Religionen sind nicht gerade ausgeglichen, wenn es darum geht, die Anhänger zu lehren, wie Differenz angenommen werden kann. Jesus mag gesagt haben: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“, aber historisch hatten religiöse Institutionen Schwierigkeiten, Menschen von der Wirksamkeit dieses ethischen Mandats zu überzeugen. Und wer ist der Nächste? Wer ist

der Flüchtling? Wer ist der Migrant? Wer ist wirklich anders? Um das Thema in die aktuelle europäische Debatte über Flüchtlinge einzubetten, wir fragen uns: Hat Europa eine „Flüchtlingskrise“? Oder hat Europa eine „weiße Gastfreundlichkeitskrise“, also eine Krise mit der Tatsache, gerecht und menschlich mit Verschiedenheit zu leben? Indem wir Religion (und Hiphop) als Identitätsbildung verstehen, sind wir vielleicht besser gerüstet, um solche Schwierigkeiten *ehrlich* zu ergründen.



euangel: Hiphop ist eine in sozial unterprivilegierten Schichten entstandene Jugendkultur. In welchem Verhältnis steht Hiphop zur Black Church und ihrem Kampf für Freiheit?

Monica Miller: Eine gute und wichtige Frage. Viele in den Vereinigten Staaten sind am Verhältnis zwischen Hiphop-Kultur und den Kirchen der Schwarzen in Amerika interessiert. Es steht außer Frage, dass schwarze Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er eine prägende Rolle gespielt haben. Zu früheren Zeiten war die schwarze Kirche im Wesentlichen der einzige einigermaßen sichere bürgerliche und soziale Raum für Afroamerikaner, um sich zu versammeln und sich für politische Beteiligung zu organisieren. Kürzlich sind die *BlackLivesMatter-Bewegungen* (*Schwarze-Leben-zählen-Bewegungen*; d. Übers.) als eine neue Art des Bürgerrechtskampfes hervorgetreten; aber sie sehen sehr anders aus als unsere kollektive Erinnerung an schwarze Kirchen an den Frontlinien des Kampfes. Heutzutage sind einzelne schwarze Kirchen und viele ihrer Mitglieder in der Schwarze-Leben-zählen-Bewegung weiterhin sehr aktiv, aber der Ort der Organisation hat sich in zwei Richtungen verlagert. Eine ist die Hiphop-Kultur. Wir sehen, dass Hiphop-Künstler wie Tef Poe, Talib Kweli und J. Cole bemüht sind, Protestierende zu inspirieren und zu organisieren; in vielen Teilen der USA hat Hiphop – für viele Afroamerikaner – die schwarze Kirche als ein zentrales Vehikel für die Übertragung kultureller, sozialer und politischer Information abgelöst. Der berühmte Hiphop-Künstler Chuck D hat den Hiphop gar als „CNN for the hood“ (etwa „Tagesschau-Sender für den Kiez“; d. Übers.) bezeichnet, weil er meinte, dass er der Ort sei, an dem sich viele schwarze Leute aktuellen Ereignissen zuwenden. Der kulturelle Aufstieg des Hiphop hat Spannungen innerhalb der Kirchen erzeugt, insofern Kirchen häufig um junge Menschen aus einer Vielzahl von Gründen heraus besorgt sind; deren prominentester kommt als Anliegen von Moral und ethischer Tugendhaftigkeit verhüllt zum Ausdruck. Was wir tatsächlich erleben, ist eine Krise von Autorität, in der die schwarze Kirche daran arbeitet, ihre alte Autorität innerhalb der schwarzen Gemeinde zu erhalten. Doch diese vergangene Autorität war das Ergebnis eines Mangels an Räumen, in denen solche Autorität ausgedrückt und Subjektivität gefühlt werden konnte. Heutzutage gibt es, trotz der gegenwärtigen Attacken auf schwarze Körper, (vielleicht) mehr offene Korridore, in denen sich Schwarze subjektiv ausdrücken können, und Hiphop bleibt der Dreh- und Angelpunkt dieser Räume.

Christopher Driscoll: Die Schwarze-Leben-zählen-Bewegung (BLM- Bewegung) ist weiterhin eine extrem inklusive Bewegung; zentrale Autorität wird aktiv abgelehnt, ebenso wird die Einschätzung verachtet, Rasse sei wichtiger als Geschlecht oder Armut sei tödlicher als Transphobie. Ein solcher Schwerpunkt auf Intersektionalität bedeutet dann zwangsläufig, dass (Rassen-, Geschlechts-, Gender-, Klassen- etc.) Unterschiede als solche wahrgenommen und undogmatisch gelebt werden. Solchermaßen wenden sich viele, die in der BLM-Bewegung involviert sind – insbesondere jene, die hinsichtlich der Form und des Ansatzes ihres sozialen Protestes nahestehen –, explizit kritisch gegen viele schwarze Kirchen, da Homophobie, Patriarchat, Wohlstandigkeit und die schon erwähnte Scheinheiligkeit noch sehr stark innerhalb dieser Kirchen (und anderer historisch bedeutender religiöser Sphären) virulent sind, so wie auch Rassismus, Sexismus und Homophobie/Transphobie in der breiten Gesellschaft virulent sind und wuchern.

euangel: Gibt es andere Szenen/Jugendszenen, wo Sie einen ähnlich intensiven, unkonventionellen

Rückgriff auf Religion und religiöse Elemente erkennen?

Christopher Driscoll: Ja, absolut. Hiphop stellt lediglich einen anderen Ausdruck eines Trends dar, Bedeutung durch „säkulare“ Kultur zu erzeugen, den wir schon zwischen den Beatles-Fans und John Lennon beobachteten. Gleichzeitig war dies auch immer ein Merkmal marxistisch-leninistischer Ideologien und Staatsorganisationen. Hinzu kommt, dass heute in den Vereinigten Staaten viel über die „Nones“ (wörtlich: „Nichtse“; d. Übers.) – der Begriff für eine wachsende Gruppe religiös ungebundener und/oder „spiritueller, aber nicht religiöser“ Menschen – gesprochen wird. Junge Amerikaner mit unbekümmerter Affinität zu Hiphop stehen der institutionalisierten Religion wie traditionellen metaphysischen Gedankengängen kritisch gegenüber. Die „Nones“ werden ähnlich behandelt und bewertet wie die Kategorie der „religiös Indifferenten“ in Teilen Deutschlands oder anderswo. Eine Reihe von Problemen taucht mit diesen Kategorien auf. Einerseits ist es unglaublich schwer, „Glaube“ zu messen. Das andere ist, dass in der Konstruktion dieser Kategorien die Annahme steckt, dass etwas, das „religiös“ genannt wird, von etwas anderem, das „nicht-religiös“ oder „säkular“ genannt wird, unterschieden werden könne. Aber wenn unser Augenmerk auf Hiphop uns etwas lehrt, dann das, dass alles, was dies anzeigt, nicht eine Krise der Religion oder der Sinnfindung ist, sondern wiederum eine Krise der gesellschaftlichen Autorität, die die Kirche beansprucht. Wenn religiöse Institutionen einsehen könnten, dass „Institutionen“ stets nur zur Bewahrung von Autorität bewusst konstruiert wurden, dann könnten diese Institutionen möglicherweise eine bessere Grundlage für ihre Relevanz in den kommenden Jahren finden. Mit anderen Worten: In dem Maße, wie Rollenträger innerhalb der Institutionen oder in Leitungspositionen die Unverwechselbarkeit ihrer Rituale, Glaubensvorstellungen oder ihres Gemeinwesens postulieren, verhindern sie ihre eigene Entwicklung. Der große deutsche Theologe Dietrich Bonhoeffer und die Bekennende Kirche sind ein Beispiel dafür, zu verstehen, dass der einfachste Weg für diese Institutionen, belanglos zu werden, darin besteht, sich auf Kosten des Wohlergehens der Menschen auf das Wohlergehen der eigenen Institution zu fokussieren.



euangel: Worin liegen Ihrer Meinung nach die wesentlichen Unterschiede im Bereich Hiphop und Religion zwischen den USA und Europa? Was können wir in Deutschland von Ihren Erkenntnissen, die Sie in den USA gewonnen haben, lernen?

Monica Miller: Machen Sie keinen Fehler! Die USA können von Deutschland genauso viel lernen, wie wir Deutschland anzubieten haben. Hinsichtlich der Hiphop-Kultur: Der deutsche Hiphop trat mit einer offensichtlichen Distanz zur schwarzen und lateinamerikanischen US-Erfahrung auf, nichtsdestoweniger ist die Verbundenheit mit Menschen an den Rändern der Gesellschaft, die sich im US-Hiphop finden lässt, auch im deutschen Hiphop präsent. Und im Falle der häufigen Verherrlichung von Gewalt und Patriarchat, die sich bei einigen Vertretern des US-Hiphop finden lässt, ist auch manch deutscher Hiphop dazu übergegangen, Gewalt und Patriarchat zu verherrlichen. So sind vielleicht die Gemeinsamkeiten zwischen US- und deutschem Hiphop aufschlussreicher als die Unterschiede.

Über den Hiphop hinaus und in Bezug auf die USA und Deutschland allgemein gibt es viel, was wir auf dem Wege der Idee, wie Zusammenleben funktionieren kann, austauschen könnten (und sollten). Als Amerikaner waren wir, als wir Deutschland besuchten, immer sehr fasziniert von den „Stolpersteinen“, die überall im Land auf den Gehsteigen platziert waren. Die Deutschen scheinen ein starkes geschichtliches Gefühl zu haben und eine Erinnerung an die Abscheulichkeiten, die im Menschlichen fortdauern können. Und eine solche Erinnerung – wenngleich sie düster ist – ist erfrischend aufrichtig und ist weit entfernt von den fortwährenden Leugnungen von Rassismus, die die US-amerikanische Gesellschaft und Geschichte durchziehen. Auf der anderen Seite sind die Vereinigten Staaten in vielerlei Hinsichten der „Wilde Westen“, zumeist in negativer Hinsicht. Dennoch hat die fortwährende Konfrontation und Sorge Amerikas mit Fragen sozialer Identität unsere

gemeinsamen Diskussionen über soziale Unterschiede vielfach stärker vorangebracht als den Rest der Welt, Deutschland (in vielerlei Hinsicht) eingeschlossen. Und so können möglicherweise die vergangenen (und fortlaufenden) Fehler der Vereinigten Staaten im Lichte dessen, was alles in Europa geschieht (steigende Fluten des Nationalismus und autoritärer Aktivität als Antwort auf sich verändernde Demografien), Deutschland und anderen Ländern in der EU (und der Euro-Zone im Besonderen) als Lehre dienen.

Christopher Driscoll: Im Sinne dieses Lernens fühlen wir uns an Cornel Wests (ein Vertreter des Amerikanischen Pragmatismus; d. Red.) unglaubliche Toni-Morrison-Vorlesungen an der Princeton-Universität vor einigen Jahren erinnert. Sie trugen den Titel: „The Gifts of Black Folk in an Age of Terrorism“ („Die Gaben des schwarzen Volkes im Zeitalter des Terrorismus“; d. Übers.). Das Leid der Schwarzamerikaner und des schwarzen Volkes weltweit ist vielleicht der größte Lackmustest der westlichen Hemisphäre hinsichtlich der Frage, wer oder was Europa oder die USA in den kommenden Jahrzehnten sein werden. Weder der Nationalstaat noch die religiöse Institution kann unsere kollektive Verantwortlichkeit für Sklaverei und Kolonialismus verbergen oder bestreiten. Viel von dem Durcheinander und der Unordnung, die wir heute sehen und erleben, ist direkt verwandt mit diesen langjährigen Grundfeilern des modernen westlichen sozialen Lebens. Die Sache einer solchen postkolonialen Antwort und Durcharbeitung ist nicht neu, aber die Botschaft erscheint so wichtig wie eh und je. Die Werke von Denkern wie Gustavo Gutiérrez (Mitbegründer und Namensgeber der Befreiungstheologie; d. Red.) und James Cone (Fürsprecher einer schwarzen Befreiungstheologie; d. Red.) und des bereits genannten Cornel West könnten Erkenntnisse liefern, wie Kirchen und Gesellschaften für die kommenden Jahre gut gewappnet sind. Die schwarzamerikanische Erfahrung und deren Erlebnisse mit der Moderne und den allgegenwärtigen Ausgrenzungen des Kolonialismus sind eine Autorität, mit der die Kirche befasst sein sollte.



euangel: Haben Sie – von Ihrer Wahrnehmung her – einen Rat für die Kirchen in Deutschland – gerade angesichts solcher nicht-institutionalisierter Formen von Religion wie im Hiphop?

Christopher Driscoll: Im Jahr 1903 hat der afroamerikanische Soziologe W. E. B. DuBois die schwarzamerikanische Erfahrung durch eine Frage charakterisiert: „Wie fühlt es sich an, ein Problem zu sein?“ Auf vielerlei Weise ist das „Problem“, als das DuBois die Afroamerikaner beschrieben hat, aufschlussreich für das zeitgenössische Nordamerika, und für Deutschland ebenfalls. Durch die letzten vierhundert Jahre hindurch haben Europäer und Euro-Amerikaner versucht, das Problem zu lösen, indem sie schwarze (und lateinamerikanische) Menschen zum Problem gemacht haben. Schwarze und lateinamerikanische Menschen wurden benötigt, die Last der weißen technologischen Entwicklung, Gesellschaftsbildung und sogar Demokratie, Liberalismus und stellvertretende Regierung selbst, die grundlegenden Kennzeichen des Westens, zu tragen. Heute spürt der Westen die soziale und psychologische Unsicherheit, vor der zu bewahren diese Innovationen entworfen worden waren. Doch diese Entwürfe versteckten nur diese Unsicherheiten. Sie lösten sie nicht auf. Vielleicht ist der Versuch, ohne Lebensentwurf zu leben, die einzige Art von „Lebensentwurf“, der für deutsche und US-Bürger gleichermaßen gilt. Vielleicht müssen wir hieraus die Konsequenz ziehen, anzuerkennen, dass wir nicht länger eine Lösung haben. Hinsichtlich der institutionellen Kirche(n) könnte dies bedeuten, von der Sorge abzulassen, den Rückgang der Mitgliederzahlen abzuwenden. Es könnte stattdessen heißen: „sterben zu lernen“ in dem Sinne, dass wir unseren menschlichen Status, *Sterbliche* zu sein, als Vorrecht begreifen und ihn mit einer Kultur des Zusammenlebens ausstatten, die ein solches Schicksal erfordert. Zumindest dann, wenn wir nicht dem Tod mit derselben Tödlichkeit entgegengehen wollen, die die früheren Begegnungen kennzeichnete, in denen diese Bedrohtheit unseres Lebens aufleuchtete. Institutionen könnten anfangen, Wege zu erdenken, den Rückgang von Autorität zu gestalten. Nicht nur, indem sie ihre noch vorhandene politische oder soziale Macht, sondern eher noch, indem sie die Struktur künftigen Verlustes als ein Mittel nutzen, um zu neuen Visionen menschlicher Gesellschaft beizutragen. Solch eine Gesellschaft würde sehr wahrscheinlich nicht Grenzen wieder neu verstärken, sondern sie überschreiten, zwischen ihnen wandeln und mit den Menschen ziehen.

Monica Miller: Innerhalb solcher Anstrengungen ermutigen wir dazu, sich mit dem Hiphop als auch mit den Ressourcen, die von Studien zu Religion und Hiphop bereitgestellt werden, auseinanderzusetzen. Diese Arten von Ressourcen gehen allerdings noch weit über den

Hiphop hinaus und beinhalten unbestreitbar, sich dem reichen historischen, theologischen, literarischen und philosophischen Erbe der Afroamerikaner zuzuwenden. Diese Zuwendung zu schwarzen Quellen könnte vielleicht auch die schon reiche Schatzkiste deutscher Ressourcen weiter füllen, inklusive besonders jene Schatzkiste derer, die den Mut hatten, der sozialen Krise mit Trauer und Fantasie entgegenzutreten. Man denke an einige wie den schon genannten Bonhoeffer, aber auch an Walter Benjamin, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle und Jürgen Manemann, unter vielen, vielen anderen. Unserer Einschätzung nach sollte man sich dieser Denkerinnen und Denker entsinnen, um sie als Stimmen eines organischen, indigenen deutschen Hiphop zu studieren, der all das vorwegnimmt und übertrifft, was *Haftbefehl* (ein deutscher Hiphopper; d. Red.) und alle seiner Zeitgenossen möglicherweise repräsentieren könnten.



euangel: Professor Manemann, Sie haben sich in einer Veranstaltung in Hannover mit der Thematik „Stimmen der Stadt – Hiphop-Botschaften“ befasst (Infos unter <http://www.fiph.de>): Was haben Sie dabei gelernt, was ist Ihnen dabei aufgegangen?

Jürgen Manemann: Dass Hiphop sich neben Blues, Jazz und anderen Musikformen etabliert hat, das war mir schon vorher bewusst. Dass Hiphop aber nicht nur philosophische Inhalte besitzt, sondern eine eigene Form von Philosophieren ist, das habe ich durch die Veranstaltung gelernt. Nach Sokrates heißt philosophieren, das eigene Leben prüfen. RapperInnen provozieren mit Tabubrüchen, um zu kritischen Selbstreflexionen herauszufordern. Und so konfrontieren sie uns mit den Grundfragen des Lebens: Wer sind wir und wo stehen wir? Warum sind wir hier? Woher kommen wir, wohin gehen wir? Hiphop ist für viele junge Menschen weltweit der Way of Life: Diese Kultur bietet nämlich vielseitige kulturelle, religiöse und philosophische Ausdrucksformen und verschiedene Praktiken (Break-Dance, Beatboxing, Rap, Graffiti, Kleidung etc.), die helfen, eigene Lebenswirklichkeiten zum Ausdruck zu bringen und eine eigene Stimme zu finden. Hiphop ist der Versuch, zu performen, was an der Zeit ist.

euangel: Auch an Sie noch einmal die Frage: Wie weit sind die Erkenntnisse von Monica Miller zu Hiphop und Religion in den USA auch auf die deutsche Situation übertragbar? Was kann bzw. sollte speziell die Kirche daraus lernen?

Jürgen Manemann: Es gibt viele Unterschiede zwischen dem Hiphop in den USA und dem deutschen Hiphop. Das muss auch so sein, da Hiphop immer Ausdruck der Verbindung von Globalität und Lokalität ist. Im deutschen Hiphop sind die Bezüge zu religiösen Traditionen nicht immer auf den ersten Blick erkennbar. Um diese zu entdecken, wäre besser von Spiritualität statt von Religion im Hiphop zu reden. Insbesondere die Songs des Rappers Megaloh besitzen eine tiefe Spiritualität. In seinem Song „Programmier’ dich neu“ rappt Megaloh:

„Das erste Kapitel, das schwerste Kapitel,
das letzte, das Beste der Bibel
Ist das Ende zu ändern,
und wenn dann,
ist das was, das der Mensch kann?“

Im Hiphop werden immer wieder Anleihen bei religiösen Traditionen gemacht, wobei diese verfremdet und neu zur Sprache gebracht werden. Was ich gelernt habe, ist nicht nur zu fragen, wie viel Religion im Hiphop steckt, sondern auch, wie viel Hiphop in Religion steckt. Rapper singen immer wieder gegen vermachete Strukturen an, und das gilt auch im Blick auf vermachete religiöse Strukturen. Insbesondere die feministische Rapperin Sookee kritisiert die Homophobie der katholischen Kirche scharf.



euangel: Im Hiphop wird Religion – wie wir gesehen haben – speziell unter sozio-politischen Vorzeichen rezipiert. Ist das ein Aspekt von Religion, den Kirche stärker in den Blick nehmen sollte?

Jürgen Manemann: Rapper stellen immer wieder neu die Frage „Wie sollen wir zusammen leben?“, und zwar in einem umfassenden Sinn. Sie fragen nicht nur nach dem, was wir zum Überleben benötigen, sondern auch nach dem, was wir für ein gutes Leben brauchen. In seinen neuen Songs thematisiert Spax die Fragen nach Glück, Schönheit und Natur – unbedingt zu empfehlen. Rap-Texte handeln also nicht nur von Gewalt und Verzweiflung, sondern auch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe. Es reicht aber nicht aus, bloß die thematischen Aspekte in den Blick zu nehmen, da Hiphop Performance ist. Und diese Performance genießt nur Respekt, wenn sie „real“ ist. „Realness“ steht dafür, den Graben zwischen Rhetorik und Realität zu überbrücken. Gerade die Kirche wird von jungen Menschen oft nicht mehr als „real“ (authentisch) erlebt. Wie Kirche „Realness“ repräsentieren kann, dazu könnte sie sich von Rappern und den wenigen Rapperinnen inspirieren lassen.

euangel: Einen herzlichen Dank an alle drei Gesprächspartner!

ansprechBar

Offenes Gesprächsangebot im Bistum Aachen

Entstehung des Projektes

Seit dem 1. Oktober 2014 gibt es im Bistum Aachen ein Projekt, das zunächst auf drei Jahre angelegt ist. Unter dem Namen „ansprechBar“ werden Gespräche zu Sinn- und Glaubensfragen angeboten. Das Angebot richtet sich an Menschen unabhängig von ihrer Religion oder Konfessionszugehörigkeit.

Das Vorhaben hatte einen etwa einjährigen Vorlauf. Der Ursprungsgedanke war, im Bistum Aachen eine Anlaufstelle für Menschen einzurichten, die außerhalb der Kirche stehen, sich aber mit Sinnfragen auseinandersetzen, also „auf der Suche“ sind. Schon bald wurde jedoch klar, dass es nicht einfach, wenn nicht sogar unmöglich ist, eine solche Zielgruppe abzugrenzen. Bei zufälligen Treffen kommt immer wieder das Gespräch auf den Glauben oder die Kirche, zumal wenn die Gesprächspartner wissen, dass ihr Gegenüber in der Kirche engagiert oder gar Priester ist. Aber allein auf Zufälligkeiten lässt sich kein solches Projekt aufbauen. War mit dieser Erkenntnis nun das Projekt gestorben? – Mitnichten!

Denn: Ein solches Gesprächsangebot ist nicht nur für Menschen interessant, die außerhalb von Kirche stehen. Viele Kirchenmitglieder haben ihre Fragen, ihre Glaubensprobleme, Ärger oder andere Erfahrungen, die sie mit jemandem austauschen möchten. Oder aber sie suchen einfach ein Gespräch über „Gott und die Welt“. Mit dieser Erkenntnis wurde die Grundausrichtung des Projektes deutlicher: dasein – zuhören – mitfühlen – zuraten – begleiten, und vor allem: ZEIT haben für jeden und jede, der/die das Bedürfnis hat, ein ernsthaftes Gespräch zu führen.

Die nächste „Baustelle“ tat sich auf: Das „Kind“ musste einen Namen haben. Verschiedene Vorschläge wurden rasch verworfen oder erwiesen sich mit der Zeit als nicht passend (z. B. Querglaube, Querbeet, Kompass). Die Wahl fiel schließlich auf „ansprechBar“. „ansprechBar“ trifft genau das, was das Projekt will: Ansprechbar sein für Menschen in ihrer konkreten, gegebenenfalls problematischen Lebenssituation, unabhängig von Konfession und Religionszugehörigkeit, absichtslos und im wahrsten Sinne niederschwellig. „ansprechBar“ war allen Beteiligten recht bald vertraut und stieß auf positive Resonanz. Der Name für das Projekt war gefunden – und lässt Spielraum für Kreativität.



Hans-Georg Schornstein ist Priester und Supervisor im Bistum Aachen.



Ein Test bei der Aachener Heiligtumsfahrt 2014

Da seit März 2014 die Projektüberlegungen eine gewisse Dynamik entwickelten und sich die konkrete Gestalt immer mehr abzeichnete, entstand die Idee, schon während der Aachener

Heiligtumsfahrt vom 20.–29. Juni 2014 ein Gesprächsangebot zu machen. Die Frage war: Wo sollte dieses stattfinden? Die Kirchen der Innenstadt waren alle längst mit einem dichten Veranstaltungsprogramm – Gottesdienste, Ausstellungen etc. – belegt. Und außerdem sollte das Angebot ja nicht nur Pilger erreichen, sondern auch ganz normale Passanten. So kam der Gedanke auf, das Angebot im „Cafe Extrablatt“ durchzuführen, einem Café und Bistro, mitten in der Aachener Innenstadt am Markt gelegen. Hier kehren junge Menschen, Studierende, aber durchaus auch Menschen anderer Generationen ein. Die Reaktion von Geschäftsführung und Filialleitung fiel überraschend positiv aus: Man war gern bereit, für fünf Stunden täglich einen Tisch zur Verfügung zu stellen, an dem bei einem Latte Macchiato oder einer Cola Gespräche geführt werden konnten. Damit konnte gestartet werden. Das Angebot wurde in das Tagesprogramm der Wallfahrt aufgenommen, zusätzlich wurde über Plakate und kleine Flyer darauf aufmerksam gemacht. Im „Extrablatt“ selbst wies ein Schild auf den Tisch und den Gesprächspartner hin. Viele nahmen das Angebot wahr – mal kam ein Smalltalk zustande, oft aber auch intensive und persönliche Gespräche.

Die Aachener Lokalpresse wurde auf den „Kumpel, Kummerkasten, Therapeut – Seelsorger“ aufmerksam und veröffentlichte ein ausführliches Interview auf der überlokalen, regionalen Seite, die bis nach Heinsberg und in die Nordeifel reicht. Hierdurch wurde der Name „ansprechBar“ und das Anliegen des Projekts zum ersten Mal über den engeren Kreis hinaus bekannt.



Konkretisierungsphase

Nun ging es darum, die Idee zu konkretisieren und ein Konzept zu entwickeln. Strukturell wurde das Projekt der Abteilung Grundfragen und Grundaufgaben der Pastoral in der Hauptabteilung Pastoral/Schule/Bildung des Bischöflichen Generalvikariats zugeordnet, Ein eigener, vom Bistumsportal unabhängiger Internetauftritt wurde gestaltet, um deutlich zu machen, dass dieses Angebot nicht rein innerkirchlich anzusiedeln ist, sondern über Konfessions- und Religionsgrenzen hinausreichen will. In einem frischen Layout, mit prägnant formulierten Texten und einem im wahrsten Sinne „ansprechenden“ Logo ging die Website www.ansprechbar.ac im September 2014 online.

Zum gleichen Zeitpunkt wie die Homepage entstanden Flyer für verschiedene Zielgruppen, von denen sich etwa die Hälfte mit verschiedenen Slogans auf der Titelseite (z. B. „Von mir wird zu viel erwartet“, „Ich schaffe das nicht mehr“ oder „Perspektiven? Ich habe noch nicht mal eine“) an junge Menschen richtete. Die Flyer wurden zur Werbung in der Stadt Aachen und der Umgebung eingesetzt.

Parallel dazu ging es darum, Räumlichkeiten für ansprechBar zu finden. Eine erste Option war es, leerstehende kirchliche Räume in zentraler Lage zu nutzen. Dagegen sprach die hohe Hemmschwelle, die besonders kirchenferne oder kirchenkritische Menschen überwinden müssten, um das Angebot zu nutzen. Als nächstes kam die Idee auf, ein Ladenlokal in der Innenstadt zu mieten. Diese Idee war reizvoll, weil „Kirche“ sich damit aus dem gewohnten Kontext heraus gewagt hätte und in der Öffentlichkeit präsent gewesen wäre. Der Nachteil hätte darin bestanden, dass es unter diesen Umständen schwer geworden wäre, den Besuchern eine gewisse Anonymität zu bieten, die aber Voraussetzung für persönliche Gespräche ist.

„ansprechBar“ befindet sich heute gemeinsam mit der Katholischen Glaubensorientierung im Bistum Aachen in nicht-kirchlichen Räumlichkeiten in der Innenstadt mit guter Verkehrsanbindung. Es gibt einen Büroraum mit zwei Arbeitsplätzen und Teeküche, einen Besprechungsraum mit Konferenztischen und einer gemütlichen Sitzecke und – als „Highlight“ – im Eingangsbereich eine speziell angefertigte „Bar“, an der sich ungezwungen das eine oder andere Gespräch ergibt.

Themen

Die Themen, die von den Gesprächspartnern/innen angesprochen werden, sind äußerst breit gefächert, was sicher auch mit der sehr offen angelegten Konzeption von ansprechBar zusammenhängt. Häufig werden Glaubens-, Sinn- oder Familienfragen angesprochen, aber auch die eigene Lebensbiografie, Krankheit, Trauer und Verlust, kirchliche und theologische

Themen kommen zur Sprache.

Manche Gespräche erfordern eine fachliche, bisweilen therapeutische Fortführung, die im Rahmen von ansprechBar nicht geleistet werden kann. Deshalb besteht ein guter Kontakt mit verschiedenen kirchlichen und nicht-kirchlichen Beratungsstellen in der Stadt Aachen. Über ausliegende Flyer wird auf Angebote weiterer Einrichtungen hingewiesen. Umgekehrt verweisen auch andere Beraterinnen und Berater auf das Angebot von ansprechBar, wenn es um geistliche sowie Glaubens- oder Sinnfragen geht, die den Umfang deren Beratungsangebots übersteigen.



Profil und Portfolio

ansprechBar setzt seinen Schwerpunkt auf Gespräche. Diese können sowohl Einzel- als auch Gruppengespräche sein. Es gibt feste Sprechzeiten, zum einen in der ansprechBar, aber auch weiterhin einmal wöchentlich im Cafe Extrablatt. Darüber hinaus können individuelle Gesprächstermine vereinbart werden. Die meisten finden in der ansprechBar statt, es ist aber auch möglich, Gespräche an anderen Orten zu arrangieren. Das kann vor allem für Gruppen wichtig sein, aber auch für Menschen, die nicht mehr mobil sind. Das Profil von ansprechBar ist von dem Anliegen geprägt, als Kirche mit einem personalen Angebot die Nähe zu den Menschen zu suchen, unabhängig davon, ob diese religiös oder kirchlich sozialisiert, interessiert oder engagiert sind.

Darüber hinaus wird auch in die ansprechBar eingeladen. Der Ort und sein Programm sollen so attraktiv und einladend sein, dass sie in der Öffentlichkeit als Gesprächsraum wahrgenommen werden. Sich neben kommerziellen Bars und Kneipen und inmitten eines dichten kulturellen Veranstaltungskalenders der Stadt Aachen auf dem Markt der Möglichkeiten zu etablieren und zu behaupten, ist allerdings nicht leicht – diese Erfahrung mussten die Projektverantwortlichen bereits machen. So gab es z. B. von Oktober 2014 bis Juni 2015 einmal wöchentlich das Angebot eines Offenen Gesprächskreises in der ansprechBar, das aber nicht angenommen wurde.

Eine andere Initiative zielt darauf, „nach draußen zu gehen“, da zu sein, wo die Menschen sind, und ihre Fragen und Erfahrungen aufzugreifen. Diese Bewegungsrichtung versucht ansprechBar z. B. zweimal jährlich bei einer Eifelsteigwanderung umzusetzen, bei der die Teilnehmer/innen während des Gehens miteinander ins Gespräch kommen. Außerdem zeigt ansprechBar mit einem kleinen Stand auf dem Historischen Jahrmarkt, der alljährlich um das Fronleichnamswochenende in Aachen-Kornelimünster stattfindet, und auf der Verbrauchermesse „50 plus“ Präsenz. Neben zahlreichen intensiven Gesprächen sorgt der Stand bei manchem Jahrmarkt- oder Messebesucher für große Überraschung, da Kirche im Allgemeinen nicht bei derartigen Veranstaltungen anzutreffen ist.

Aufgabe des Beirats, der im Mai 2015 eingerichtet wurde, wird es sein, den Projektverlauf kritisch zu begleiten, die Außenperspektive einzubringen sowie weitere Orte und Ereignisse im öffentlichen Raum zu identifizieren, bei denen das Projekt nicht nur für sein außergewöhnliches Angebot werben, sondern wo über die dort bespielten Themen und Inhalte (z. B. Hochzeitsmesse) bzw. die dort herrschende Atmosphäre (z. B. Weihnachtsmarkt) auch ein Gesprächsangebot platziert werden kann. In einem nächsten Schritt wird, auch unter Berücksichtigung personeller Ressourcen, zu klären sein, wie diese Ideen realisiert werden können.



Was ist das Besondere an ansprechBar?

Zunächst einmal ist wichtig zu betonen, dass ansprechBar keinen Anspruch auf Exklusivität erhebt. Das Angebot versteht sich als ergänzend, nicht als konkurrierend zu anderen Gesprächsmöglichkeiten und -angeboten. Dennoch gibt es Parameter, die ansprechBar ein gewisses Alleinstellungsmerkmal verleihen:

- Kirche geht mit einem Gesprächsangebot in den öffentlichen Raum (Cafe Extrablatt, Historischer Jahrmarkt, Messe „50 plus“, Newcomer Day) und setzt sich dort ohne den sicheren institutionellen Rahmen aus.
- Der Name entwickelt sich zum festen Begriff und beinhaltet ein Programm, das durch eine konkrete Person/konkrete Personen verbindlich und kontinuierlich garantiert wird: „Kirche ist ansprechbar!“
- Das Projekt bietet einen großen Experimentier- und Entwicklungsraum. Ein Beirat begleitet das Projekt kritisch und entwickelt neue Ideen, wobei das Prinzip der Organisationsphilosophie darin besteht, auf Zuruf zu reagieren, sensibel für Bedürfnisse zu sein und Resonanzen aufzunehmen statt offensiv zu agieren.
- Die Angebote von ansprechBar sind absichtslos. Sie wollen nicht missionieren oder rekrutieren und haben doch einen missionarischen Effekt in dem Sinne, dass Kirche – anders als in vielen Klischees – als offen, beweglich und dem Menschen zugewandt wahrgenommen wird.
- Das wichtigste Moment – und in gewisser Weise ein Luxus – ist: Hans-Georg Schornstein, der die Idee zum Projekt hatte und darin seine Berufung gefunden sieht, hat Zeit! Während er früher als Gemeindepfarrer oft sagte: „Dafür nehme ich mir Zeit“, kann er jetzt sagen: „Ich habe Zeit“ – ein qualitativer Unterschied.



Der Projektverantwortliche zieht Bilanz

Hans-Georg Schornstein kann auf einen durchaus erfolgreichen Projektverlauf zurückschauen: „Im ersten Jahr ging es zunächst darum, ansprechBar im innerkirchlichen Bereich, aber auch darüber hinaus bekannt zu machen. Dies geschah durch eine gut und einladend gestaltete Homepage, den weitflächigen Versand von Flyern sowie mehrere Presseartikel sowohl in der Kirchenzeitung als auch in der Lokalpresse. Und nicht zu unterschätzen ist die Mundpropaganda. So sprach ich bei vielen Gelegenheiten und persönlichen Kontakten immer wieder begeistert von ‚meinem‘ Projekt.“

Anfangs kamen eher Menschen, die mich schon aus anderen Zusammenhängen kannten, und die Chance nutzten, mit mir ins Gespräch zu kommen, da ich jetzt ja Zeit habe. Inzwischen überwiegt bei weitem der Teil der Menschen, die mich bis zum Gespräch noch nicht kannten und die durch diverse Veröffentlichungen oder durch Empfehlungen Dritter auf mein Angebot aufmerksam wurden.

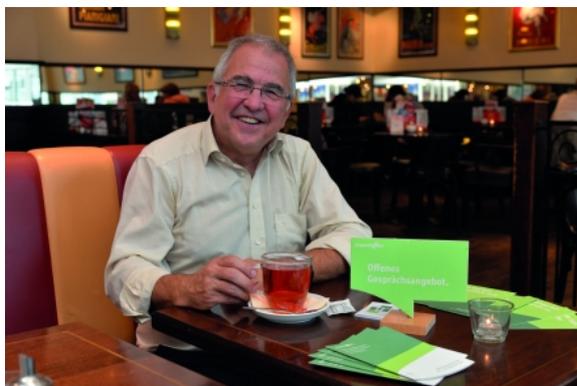
Manche kommen mehrfach, ein paar regelmäßig, viele aber auch nur einmal. Die meisten, knapp 50 %, vereinbaren mit mir einen Termin, knapp 30 % kommen ins Cafe Extrablatt, die anderen verteilen sich auf die offenen Sprechzeiten oder Telefongespräche. Persönlich vereinbare ich am liebsten eigene Gesprächstermine, weil ich hier wirklich Zeit haben will für die Menschen und ihre Themen. Das tut mir selbst gut, und meine innere Ruhe überträgt sich auch auf das Gesprächsklima. Am stärksten vertreten ist die Gruppe der 50–70-Jährigen, gefolgt von den 30–50-Jährigen.

Nicht einbezogen sind die Gespräche bei ‚Außenterminen‘, sprich Newcomer Day, Messe ‚50 plus‘, Historischer Jahrmarkt, Eifelsteigwanderung, Nacht der Offenen Kirchen.

Ein deutliches Zeichen, wie ansprechBar im außerkirchlichen Raum angenommen wird, ist die Tatsache, dass mein Angebot seit Juni auf der Homepage des Cafe Extrablatt in Aachen steht – mitten unter Wraps, Currywurst und Eiskarte. Außerdem hat die Marketingleiterin ansprechBar Mitte Dezember 2015 auf Facebook gesetzt. Ebenfalls macht seit Dezember 2015 ein Plakat mit einem Porträtfoto von mir im Cafe Extrablatt auf mein Gesprächsangebot aufmerksam. Immer wieder höre ich von Gesprächspartnern, dass sie froh sind, dass es eine

solche Gesprächsmöglichkeit gibt. Auch in Gesprächen über ansprechBar erfahre ich positive Rückmeldungen und eine gute Resonanz.

Die Tatsache, dass ich Priester bin, ist nicht unbedingt notwendig für das Projekt, ist aber in manchen Gesprächen von großer Bedeutung. Ich spüre, dass viele Menschen mir allein aufgrund meines Priesterseins ein Grundvertrauen entgegenbringen und die Gespräche von Grund auf als vertrauensvoll empfinden. Auch verkörpere ich durch mein Amt die Amtskirche, und meine Äußerungen und Auffassungen zur kirchlichen Institution bekommen ein anderes Gewicht. Manche Gespräche mündeten auch in ein Beichtgespräch.“



Ausblick

Das Projekt ist auf zunächst drei Jahre angelegt. Die bisherigen guten Erfahrungen geben Anlass zur Hoffnung, dass sich das Projekt in diesem Zeitraum fest etabliert hat und über 2017 hinaus weitergeführt wird.

Die Öffentlichkeitsarbeit wird auch in Zukunft eine wichtige Aufgabe bleiben. Deshalb wird für das Jahr 2016 ein Medienplan aufgestellt, um die Bekanntheit von ansprechBar zu erhalten und weiter zu fördern. Schwerpunkte des Angebots bleiben Einzel- und Gruppengespräche. Weitere geplante öffentliche Aktionen und Veranstaltungen ordnen sich dem Anliegen unter, auf niederschwelliger Ebene mit Menschen ins Gespräch zu kommen. Die Auseinandersetzung mit der konzeptionellen Frage, ob dabei eher der Weg nach außen zu öffentlichen Orten, an denen sich Menschen aus unterschiedlichen Gründen aufhalten, begangen werden soll oder die Menschen eher in die ansprechBar eingeladen werden sollen, wird dabei eine große Rolle spielen.

Hans-Georg Schornstein: „Ich spüre in dem Projekt eine große Dynamik. Von daher ist schwer abzusehen, wohin sich ansprechBar noch entwickelt. Aber eines weiß ich schon jetzt: Es bleibt spannend!“

Spiel mir das Lied vom Leben

Internationales Kunstprojekt „Before I die“ auch in Berlin

Einmal die Polarlichter sehen. Laugh about all the stupid things I've done. Meinen Sohn kennenlernen. Two weeks horse riding in Altai mountains. Allen sagen, was ich von ihnen denke. Vergeben können. Die Orte meiner Vergangenheit wiedersehen. Sagen können: Je ne regrette rien (ich bereue nichts). Das Leben frech, wild, intensiv leben. JETZT!



Carla Böhnstedt ist Projektkoordinatorin für Suchendenpastoral im Erzbistum Berlin.

Ein kunterbuntes Kaleidoskop an Lebenslust und Lebenshunger ist es, welches sich dem Besucher der Hackeschen Höfe im März 2015 offenbarte. Der Grund: Das Erzbistum Berlin beteiligte sich in der Fastenzeit zwei Wochen lang an dem globalen Kunstprojekt „Before I die“, das Menschen einlädt, ihr Leben zu reflektieren. Dabei kann man den Satzanfang „Bevor ich sterbe, möchte ich ...“ auf öffentlichen Tafelwänden im Vorübergehen vervollständigen und seine Sehnsüchte so mit anderen Passanten teilen.

From New Orleans around the world

Initiiert wurde das Projekt ursprünglich von der amerikanischen Künstlerin Candy Chang 2011 in New Orleans, nachdem sie einen engen Freund verloren hatte. Ein leer stehendes Haus in der Nachbarschaft hatte sie mit Tafelfarbe angepinselt und Kreide hingelegt, um einen anonymen Platz zu schaffen, an dem man seine Gefühle mit anderen Menschen teilen kann. Eigentlich war das Ganze als Experiment gedacht, ohne zu wissen, was daraus wird. Doch bereits am nächsten Tag war die ganze Hauswand voller Kommentare. Dadurch sah Candy Chang die Menschen in ihrer Nachbarschaft in einem ganz neuen Licht, entdeckte Seiten an ihnen, von denen sie bisher nichts wusste, und erkannte an der vollgeschriebenen Hauswand, dass sie nicht alleine ist mit dem Versuch, sich darüber klar zu werden, was ihrem Leben Sinn geben kann. Nachdem sie einige Fotos dieser Hauswand online gestellt hatte, verbreiteten sich diese in Windeseile und sie erhielt Hunderte von Mails von Leuten, die ebenfalls eine solche Wand gestalten wollten. Daraufhin richtete sie eine Homepage ein mit allerlei Hinweisen zur Durchführung eines solchen Projekts.

So ist die Idee seitdem durch die ganze Welt gezogen: von Kanada, Mexiko und Paraguay über Frankreich, Rumänien und Israel bis nach Japan, Taiwan und Australien. Auch in Deutschland gab es diese Tafelwände schon in verschiedenen Städten: ob Hamburg oder Bremen, Aachen oder Osnabrück. Insgesamt über 500 Tafelwände in mehr als 70 Ländern und 35 verschiedenen Sprachen.



Babylonisches Sprachengewirr mitten in Berlin

Auch unsere Tafeln spiegelten ein wahrhaft babylonisches Sprachengewirr wider, denn die Hackeschen Höfe sind einer der Hotspots für Berlin-Besucher aus dem In- und Ausland. Ob auf Deutsch oder Englisch, Französisch, Italienisch oder Spanisch, Chinesisch, Griechisch oder Arabisch – die schwarzen Tafelwände waren ein Magnet, der ganz unterschiedliche Leute anzog: Schüler und Sprachstudenten, Familien mit Kinderwagen und Dreirad, Geschäftsleute mit Krawatte und Aktentasche, Touristen mit Reiseführer und Rucksack, Senioren mit Einkaufsbeutel – alle verharren an den Tafeln, lasen die Kommentare anderer, kamen darüber miteinander ins Gespräch, machten Fotos, griffen dann auch selber zur Kreide, um eine Lebenssehnsucht zu notieren. Auch die Postkarten, die in einer Transparentbox in der Nähe der Kreidebehälter steckten, wurden zahlreich mitgenommen, teilweise auch gleich mehrere, um sie an Freunde, Bekannte und Kollegen weitergeben zu können.



In medias res

Wir waren noch mit den Aufbauarbeiten beschäftigt, als die Tafeln bereits Wirkung zeigten: Ein Lehrer mit seiner Schulklasse aus Süddeutschland nutzte die Frage, um zu früher Morgenstunde mit den Teenagern in einen Austausch über den Sinn des Lebens zu treten.

Vielfach wurden auch die Wünsche anderer kommentiert, indem jemand ein Ausrufungszeichen dahinter setzte, ein wichtiges Wort unterstrich oder sich dem Wunsch kurzerhand anschloss: BEVOR ICH STERBE, MÖCHTE ICH ... unbedingt mal in Berlin leben. Ergänzung eines anderen: Ja, ich auch!

So entstand ein Austausch der Leute untereinander, ohne dass sie miteinander gesprochen hätten, rein schriftlich – und doch intensiv und verbindend!



Kontakt auf Augenhöhe

Ideale Gelegenheit, um mit Passanten ins Gespräch zu kommen oder Kommentare der Leute untereinander aufzuschnappen: das mehrfach am Tag erforderliche Putzen der Tafeln, um wieder Platz für neue Notizen zu schaffen: während der Woche drei Mal täglich; am Wochenende sogar fünf Mal.

Mit Wisch-Eimer und Schwamm in der Hand ergaben sich ungezählte Kontakte, ungezwungen und auf Augenhöhe. „Sie haben offenbar was mit dieser Aktion zu tun. Sagen Sie, woher kommt diese Idee ...?“ So oder ähnlich entspannen sich die Dialoge und oftmals war man plötzlich „mittendrin“.

„Eine tolle Idee. Die Tafeln fordern mich heraus zu überlegen, was für Prioritäten ich in meinem Leben setzen will“, bemerkte etwa ein 46-jähriger Österreicher nachdenklich. Ein Deutschlehrer aus Bayern steht lange vor den Tafeln, ganz versunken: „Nun steh ich hier schon 'ne ganze Weile, beobachte die Leute und überlege, was ich selber draufschreiben würde. Gar nicht so leicht, wenn's wirklich ums Eingemachte geht!“

Das geht einer jungen Frau offenbar ähnlich. „Los, komm, jetzt schreib doch irgendwas“, drängelt ihr Freund ungeduldig, als sie überlegend mit der Kreide in der Hand vor der Tafel steht. „Sag mal, spinnst du? Bei so 'ner Frage kann man nicht einfach *irgendwas* schreiben“, entgegnet diese schnaubend – und grübelt ungerührt weiter.

Und bei einem Mutter-Tochter-Gespann entspinnt sich fast eine kleine Meinungsverschiedenheit, ob sie nun etwas auf die Tafeln schreiben oder nicht: „Du hast ja nur Angst, dich mit dieser Frage auseinanderzusetzen!“, hält die Tochter ihrer Mutter vor.

„Wir hatten vor einiger Zeit einen Todesfall in der Familie, deshalb berührt mich die Frage sehr“, meinte eine Mittfünfzigerin, und eine andere Touristin bekannte: „Die Frage ist so existentiell; ich hatte vorhin 'ne richtige Gänsehaut, als ich das las.“

Mitten in die zweite Woche des Projektes platzt die unfassbare Nachricht vom Absturz der Germanwings-Maschine in den französischen Alpen mit 150 Toten. Die Erschütterung darüber war vielen Passanten anzumerken, wenn sie zur Kreide griffen – und offenbarte, dass die Frage „Before I die, I want to ...“ alles andere als ein philosophisches Gedankenspiel ist, sondern plötzlich erschreckend real sein kann, wenn der Tod unerwartet in den Alltag einbricht.



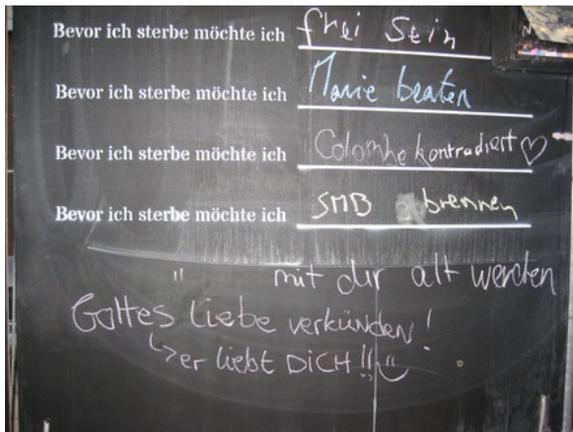
Kaleidoskop voller Lebenshunger

Das mehrfach täglich notwendige Putzen der Tafeln nutzten wir auch, um die Notizen zu fotografieren und zu dokumentieren. Dabei kristallisierte sich nach der zweiwöchigen Projektlaufzeit heraus, dass sich die meisten aufgeschriebenen Wünsche auf vier Kategorien bezogen, nämlich LIEBE, PARTNERSCHAFT & FAMILIE („um meine große Liebe kämpfen“, „meinen Kindern gerecht werden“, „love myself“ ...), ZUFRIEDENHEIT & WOHLBEFINDEN („Frieden schließen mit mir“, „nicht sagen: hätte ich doch“, „ich sein“ ...), REISEN („Käsekuchen in New York essen“, „hike the Inka trail“ ...), AKTION & ERLEBNIS („go back in time and go to the real Woodstock“, „mit Walen tauchen“ ...).

Aber auch in die Kategorien FREUNDSCHAFT, GESUNDHEIT & KRANKHEIT, SCHULE, STUDIUM & BERUF, REICHTUM & BESITZ ließen sich viele aufgeschriebene Sätze einordnen.

Und – wenn auch weit abgeschlagen, aber zumindest nicht gänzlich fehlend: einige Stichworte gehörten in die Bereiche GOTT & KIRCHE („miterleben, dass die katholische

Kirche den Priestern die Ehe erlaubt“, „jeden Tag als Gottes Geschenk schätzen – und ihn bewusst leben“ ...), SPIRITUALITÄT („learn to meditate“) und PHILOSOPHIE („den Sinn des Lebens gefunden haben“)



Und die Moral von der Geschicht'? Lernfeld Leben!

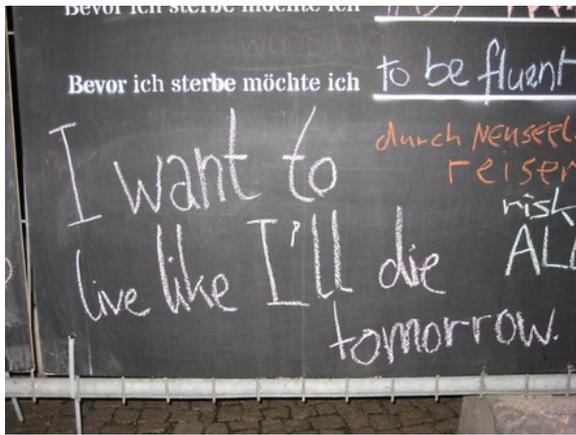
Als Projektreferentin für „Suchendenpastoral“ versuche ich immer wieder, Projekte zu initiieren, mit denen wir rausgehen aus den klassischen kirchlichen Kontexten, „rein“ in das „normale“ Leben in seinen vielschichtigen und spannenden Facetten. Denn ich verstehe Suchendenpastoral zunächst mal als eine Pastoral an uns selbst, bei der es wichtig ist, selbst ans Suchen und Staunen zu kommen.

Für mich meint „Suchendenpastoral“ nicht etwa, dass den Menschen, die wir mit unseren Angeboten erreichen möchten, etwas fehlt, was sie suchen, und wir passgenau eine „Rundum-Sorglos-Lösung“ in der Tasche haben. Vielmehr sind wir die Suchenden – nach einem neuen alltagstauglichen Vokabular, einer zeitgemäßen, aber nicht anbietenden, frischen, überraschenden Weise, sich mit gesellschaftsrelevanten Themen bzw. existentiellen Lebensfragen auseinanderzusetzen und unsere Botschaft als Deutungshorizont anzubieten. Doch dazu müssen wir raus aus der kirchlich-kuscheligen Komfort-Zone, rein ins pralle Leben. Wir wollen lernen von den Menschen hier in der Stadt und uns auf sie einlassen – indem wir wahrnehmen, hören, fragen. Wertschätzend, auf Augenhöhe, voneinander lernend.

Auf diesem Hintergrund war das Kunstprojekt „Before I die“ eine wichtige Lernerfahrung für mich, in vielerlei Hinsicht.

Zunächst einmal: Ein solches Projekt ist nicht alleine zu stemmen. Es braucht Verbündete, mit denen man es gemeinsam vorbereitet, durchführt, reflektiert, organisiert. Damit meine ich zum einen Kollegen aus dem Dezernat Seelsorge, mit denen ich das Projekt gemeinsam realisiert habe. Zum anderen braucht es aber auch externe Kooperationspartner, wie in diesem Falle die Betreiber der Hackeschen Höfe, die sich von der Idee überzeugen ließen, ihr Areal zur Verfügung stellten, einen Hausmeister als Ansprechpartner für konkrete Hilfestellungen vor Ort benannten, das Projekt ihrerseits auf ihrer Homepage publizierten und als interessierte Gesprächspartner zur Verfügung standen.

Auch die Betreiber der kleinen Geschäfte in dem Hof, in dem wir die Tafeln errichtet hatten, gehören dazu, denn auch sie warfen immer mal wieder ein Auge auf die Tafeln und hatten unsere Kontaktdaten „für den Fall der Fälle“. Die meisten von ihnen sahen in der Aktion eine Bereicherung für ihren Hof und einen „Publikumsmagneten“. So war es für beide Seiten eine Win-win-Situation.



Wie ticken Jugendliche 2016?

Die aktuelle Sinus-Jugendstudie

Bereits zum dritten Mal in Folge veröffentlicht das Sinus-Institut nach 2008 und 2012 seine Jugendstudie. Wie schon in der Studie von 2012 konzentriert es sich auf Jugendliche im Alter zwischen 14 und 17, also auf, wenn man so will, Jugendliche im engeren Sinne des Wortes. Wieder umfasst die Stichprobe 72 Jugendliche, gleichmäßig verteilt nach Geschlecht, Wohnort (Stadt/Land sowie geographische Streuung über Deutschland) sowie Besuch von Ganz- oder Halbtagschule, und ist quotiert nach dem nächsten angestrebten Schulabschluss. Die Lebensweltexplorationen erfolgen nach der bewährten qualitativen Methodik von ca. anderthalbstündigen leitfadengestützten narrativen Interviews, der fotografischen Dokumentation der Wohnwelten der Jugendlichen und von „Hausaufgabenheften“, in denen die Jugendlichen sich vor dem Interview unter dem Titel „So bin ich, das mag ich“ selbst beschreiben und außerdem Fragen nach wichtigen Dingen im Leben, nach Vorbildern und nach ihrer Zukunft beantworten sollten. Neu war eine Aufgabe zum Werteuniversum der Befragten, bei dem besondere Affinität bzw. besondere Distanz zu vorgegebenen Werteaspekten kenntlich gemacht werden sollte. Den Abschluss bildete eine kreative Aufgabe unter dem Thema „Das gibt meinem Leben Sinn“. Neu im Vergleich zu den bisherigen Studien war, dass einige Interviews als Peer-to-Peer-Interviews durchgeführt wurden, also mit Jugendlichen gleichen Alters statt wie sonst mit erwachsenen Interviewern. In diesen Interviews wurden insbesondere jugendspezifische, sensible und „neue“ (im Sinne von Trendscouting) Themen befragt.

Zentrale Forschungsfragen zur Exploration der Lebenswelten waren die Themen Werte, Zukunft, Vorbilder, Freizeit und Konsum sowie Vergemeinschaftung und Abgrenzung. Hinzu kamen Vertiefungsthemen, die durch Kooperationspartner als ‚Themenpaten‘ finanziert wurden. Erstmals beteiligte sich die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der DBK (afj) für das Thema „Glaube und Religion“; der BDKJ stand Pate für die Themen „Liebe und Partnerschaft“ sowie (erstmalig) „Umweltschutz, Klimawandel und kritischer Konsum“. Weitere Auftraggeber waren die Deutsche Kinder- und Jugendstiftung (Thema „Digitale Medien und digitales Lernen“), die VDV-Akademie – die Akademie des Verbands Deutscher Verkehrsunternehmen – mit dem neuen Thema „Mobilität“ und die Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) mit den wiederum neuen Themen „Geschichtsbilder“, „Nation und Nationalität“ sowie „Flucht und Asyl“. Die Studie erfasst somit hochaktuelle Bezüge und erlaubt durch ihre breite Methodenpalette ein alltagsnahes und differenziertes Bild jugendlicher Lebenslagen, das eine anerkannte Ergänzung zu quantitativen Studien wie z. B. der Shell Jugendstudie darstellt.

Das Positionierungsmodell mit der vertikalen Achse der Bildung (als „passiver“ Dimension) und der horizontalen Achse der Grundorientierung (als „aktiver“ Dimension) ist bereits aus den Vorgängerstudien bekannt. Dabei hat sich das Gesamtpanorama mit den sieben Lebenswelten gegenüber 2012 nicht verändert, wohl aber lassen sich Akzentverschiebungen innerhalb der Lebenswelten und in ihrem Verhältnis zueinander erkennen. Zur Beschreibung der Lebenswelten inkl. aktuellem Material aus den Interviews, den Fotodokumentationen und den Hausaufgabenheften verweise ich auf die Studie selbst, die als Open Access online frei verfügbar ist.

Die Autoren nennen drei besonders augenfällige Veränderungen in der Generation der 14- bis 17-Jährigen seit 2012:

1. „Neo-Konventionalismus“

Es gibt weniger jugendtypische Abgrenzung von Jugendlichen gegenüber den Erwachsenen. Die Bedeutung von Jugendkulturen oder Jugendszenen, die in den 1980er- und 1990er-Jahren für die Identitätsstiftung Jugendlicher wichtig war, hat weiter abgenommen. Der Begriff „Mainstream“ ist im Vergleich zur Studie von 2012 kein Schimpfwort mehr, sondern „ein Schlüsselbegriff im Selbstverständnis und bei der Selbstbeschreibung“ (475). Dem entspricht eine generelle Anpassungsbereitschaft und eine selbstverständliche Akzeptanz von Leistungsnormen und Sekundärtugenden; den Jugendlichen sind insbesondere soziale Werte wie Hilfsbereitschaft und stabile Beziehungen wichtig. Die Studie sieht darin eine neue Sehnsucht nach Normalität, einen starken Wunsch nach Zugehörigkeit, nach Aufgehoben- und Akzeptiertsein in der Gesellschaft. Diese Tendenz zur Mitte, der Wunsch „nach Geborgenheit und auch nach Halt und Orientierung in den zunehmend unübersichtlichen Verhältnissen einer globalisierten Welt“ (ebd.) kann als eine typische Reaktion in einer als krisenhaft erlebten Situation verstanden werden.



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

2. Religiöse Toleranz

Die Akzeptanz von gesellschaftlicher Diversität und Pluralität hat weiter zugenommen, entsprechend ist auch religiöse Toleranz als Norm weiter gefestigt. Dies gilt besonders auch für Jugendliche mit Migrationshintergrund. Speziell bei den muslimischen Jugendlichen ist eine demonstrative Distanzierung vom radikalen Islamismus zu beobachten. Religiös motivierte Gewalt wird generell verurteilt, der „Islamische Staat“ ist für die muslimischen Jugendlichen nicht eine extreme Form von Religion, sondern gar keine. Offensichtlich rückt die Jugend in Zeiten zunehmender terroristischer Bedrohung näher zusammen. „Die Identifikation mit ‚abendländischen‘ Werten wie Toleranz und Aufklärung steigt, weil sie das ‚gute Leben‘, Freiheit und Wohlstand garantieren“ (476). Hier kann natürlich auch ein Effekt der Selbstauswahl vorliegen: Da nur solche Jugendliche interviewt wurden, die dies auch wollten, kann es sein, dass Jugendliche mit Affinität zu fundamentalistischen Tendenzen unterrepräsentiert sind.

3. Digitale Sättigung

Als Digital Natives haben die befragten Jugendlichen einen selbstverständlichen und unaufgeregten Umgang mit digitalen Medien; es ist normal, ständig online zu sein. Statt einer bedingungslosen Faszination ist nun ein nüchternes Verhältnis zur digitalen Welt zu beobachten. „Aus Perspektive der Jugendlichen ist der Höhepunkt der digitalen Durchdringung des eigenen Alltags bereits erreicht – mehr geht nicht. Vielmehr werden Wünsche nach Entschleunigung der technologischen Dynamik geäußert“ (ebd.). Die digitale Zukunft wird nicht nur als Verheißung, sondern auch als Herausforderung verstanden. Insbesondere Jugendliche aus bildungsnahen Lebenswelten sind überzeugt, dass der „Umgang mit digitalen Medien Kompetenzen erfordert und dass man diese lernen muss – dazu gehört nicht nur die Nutzung von Geräten, sondern auch die Souveränität, sie ausschalten zu können“ (476 f.).

Exemplarisch seien abschließend die Ergebnisse zweier Vertiefungsthemen mit hoher Relevanz für die kirchliche Jugendarbeit vorgestellt.

Glaube und Religion

Die Studie charakterisiert die große Mehrheit der Jugendlichen hinsichtlich des Themas Glaube und Religion als „religiöse Touristen“. Der Dreiklang von Glaubensinhalten, der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und der Partizipation an deren Ritualen gehört für Jugendliche oft nicht zusammen; für Jugendliche mit Migrationshintergrund ist dies jedoch anders: Für sie bilden diese Elemente meist eine Einheit. Sie assoziieren mit Religion v. a. Moral, Regeln und Ordnung, während Jugendliche ohne Migrationshintergrund eher an Spiritualität oder die Frage nach dem Leben nach dem Tod denken. Der Austritt aus der Kirche ist für die meisten christlichen Jugendlichen auch bei geringer Religionsverbundenheit kein Thema und wird eher ins Erwachsenenalter projiziert. Da religiöse Toleranz als Norm gefestigt ist (s. o.), stehen unterschiedliche Religionszugehörigkeiten einer Freundschaft nicht im Wege und spielen kaum eine Rolle, ja sind manchmal gar nicht bekannt.

Umweltschutz, Klimawandel, kritischer Konsum

Umweltschutz sehen die Jugendlichen als eine zentrale Herausforderung für die Zukunft, v. a. die bildungsnahen Lebenswelten sind gut informiert über die genauen Zusammenhänge. Die meisten Befragten glauben aber, allein wenig ausrichten zu können, und sehen die Schwierigkeit, Umweltschutz im eigenen Alltag konsequent zu leben. Viele Jugendliche geben an, dass ihnen für das aktive Engagement für den Umweltschutz die Zeit fehle; viele äußern ihre Unsicherheit, ob die Zerstörung der Erde überhaupt noch aufgehalten werden kann.

Die Meinungen der Jugendlichen zum Klimawandel sind hingegen gespalten; es fällt ihnen schwer, die widersprüchlichen Informationen zu durchschauen und sich ein abschließendes Urteil zu bilden. Einige stellen den Klimawandel überhaupt in Frage. Grundsätzlich ist dieses Thema geographisch, zeitlich und inhaltlich weit entfernt für die Jugendlichen, so dass wenig direkter eigener Handlungsdruck wahrgenommen wird. Man setzt mehr auf zukünftige technologische Entwicklungen, um dem Klimawandel zu begegnen.

Der Begriff „kritischer Konsum“ ist den wenigsten Jugendlichen bekannt. Am ehesten verbinden sie das Thema faire Arbeitsbedingungen mit diesem Themenfeld, an andere Umweltaspekte wird weniger gedacht. Auch bei diesem Thema gilt, dass den Jugendlichen das Wissen fehlt, „wie sie an vertrauenswürdige Informationen kommen können. Weil man den gängigen Öko-Siegeln und Fair-Trade-Zertifikaten nicht durchweg vertraut und weil aus Sicht der Jugendlichen der Einzelne ohnehin kaum Veränderung bewirken kann, sehen die Jugendlichen nur wenig Handlungspotential für sich“ (470). Am ehesten wäre man noch bereit, sein Verhalten beim Lebensmitteleinkauf zu verändern, weniger beim Kauf von Kleidung. „Konsumverzicht aus ethischen Gründen ist für die meisten Jugendlichen weder als Möglichkeit präsent, noch im Alltag konkret vorstellbar“ (471).

Springer: Wiesbaden 2016, ISBN: 978-3-658-12532-5, 481 Seiten, € 53,49.

Als [Open Access](#) über Springer Link zugänglich.

Von afj und BDKJ ist eine [Kurzfassung der Vertiefungsthemen](#) verfügbar.

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Die KAMP auf dem Katholikentag

Im überwiegend konfessionslosen Osten Deutschlands zeigen sich manche Herausforderungen für Glaube und Kirche besonders deutlich. Herausforderungen, die nicht nur zukünftig, sondern bereits jetzt alle betreffen, die an der Weiterentwicklung von Pastoral und Kirche arbeiten. So war es weniger die räumliche Nähe (mit der neuen ICE-Verbindung braucht man nur noch eine Dreiviertelstunde von Erfurt nach Leipzig), sondern es waren vielmehr aktuelle Fragestellungen, die zu einem intensiven Engagement der KAMP auf dem Katholikentag in Leipzig führten.

Ein hervorstechendes Beispiel dafür, wie die spezifischen Kompetenzen der KAMP für den Jubiläumskatholikentag im Osten gefragt waren, stellte das große Podium „Ich glaub’ nichts, mir fehlt nichts“ zu religiöser Indifferenz dar. Aber auch an vielen anderen Stellen gestalteten der Leiter und die Referenten das Programm mit. Einiges davon sei hier vorgestellt.

Tobias Kläden: Themenbereich „Kirche vor Ort – Kirche bei den Menschen“

Dr. Tobias Kläden war in der langfristigen Vorbereitung des Katholikentags in der Programmkommission und als Leiter des Themenbereichs „Kirche vor Ort – Kirche bei den Menschen“ tätig. In diesem Themenbereich ging es um die Fragen und Herausforderungen, denen sich die Kirche vor Ort heute und in Zukunft stellen muss. Ein besonderer Schwerpunkt lag auf der Frage, welche Herausforderung es für die christliche(n) Kirche(n) bedeutet, in der Diaspora und in einer Gesellschaft zu leben, in der drei Viertel der Menschen mit Gott und der christlichen Religion nichts (mehr) verbinden. Der Themenbereich wendete sich mit Impulsen, Diskussionen und vielen Beispielen aus der Praxis für die Praxis – auch in ökumenischer Perspektive – besonders an alle kirchlichen Akteure und ihre Partner aus anderen gesellschaftlichen Gruppen.

In der genaueren Reflexion des Titels wird deutlich, dass die Formulierung „Kirche bei den Menschen“ eigentlich theologisch schräg ist. Denn sie suggeriert, dass es zwei Pole gebe: Kirche auf der einen Seite und die säkularisierte Welt mit ihren Menschen auf der anderen Seite, als wären das zwei getrennte Bereiche. Von diesem Bild sollten wir wegkommen, denn die Menschen sind die Kirche. Kirche hört nicht auf an den Grenzen der verfassten Mitgliedschaft.

Auf besondere Resonanz stießen im Themenbereich beispielsweise die Podien „Laien in Gemeindeleitung?“ (u. a. mit Bischof Gerhard Feige aus Magdeburg und dem Hildesheimer Seelsorgeamtsleiter Dr. Christian Hennecke), „Die Wiederentdeckung der konzilsgemäßen Theologie des Volkes Gottes“ mit Prof. Hubert Wolf und „Dem Leben Sicherheit geben – wie Rituale unseren Alltag prägen“, wo Pater Anselm Grün ein Impulsreferat hielt. Sehr gefragt war auch die Werkstatt „Sie sprechen kirchlich. Unsere Rede vom Glauben braucht eine neue Sprache“.

Gemeinsam mit Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld und Prof. Rainer Krockauer bereitete Kläden ein Podium zum Thema **Pastoralgeographie** („Die Wahrheit liegt auf dem Platz“) vor. Dieses Podium unterstrich die von den Initiatoren vorgebrachte doppelte Relevanz eines pastoralgeographischen Diskurses: zum einen, um nach städteplanerischen, humangeographischen, kulturwissenschaftlichen und nicht zuletzt pastoraltheologischen Konzepten von „Ort“ und „Raum“ für die Pastoral zu fragen und dabei mehr die Qualität der jeweiligen Praxis im Blick zu haben, „pastoral“ als Adjektiv also eher klein zu schreiben und kriteriologisch am Anspruch eines Handelns im Sinn und Geist Jesu Christi zu messen. Und zum anderen, um aufzuzeigen, was eine orts- und raumsensible Pastoral in die Gestaltung von Orten und Räumen (einer Nachbarschaft, eines Quartiers, einer Stadt, auf dem Land) einzubringen hat.

Hubertus Schönemann: Von osteuropäischer Säkularisierung und pastoralem Neuland in Deutschland

Über die *Säkularisierung als Herausforderung für die Kirchen in Osteuropa* diskutierten bei einem überfüllten Podium auf Einladung des Hilfswerks Renovabis der tschechische Religionsphilosoph Prof. Tomáš Halík, der ungarische Religionssoziologe Prof. András Máté-Tóth, Oberkirchenrätin Barbara Rudolph und Dr. Hubertus Schönemann, der Leiter der KAMP. Halík wies darauf hin, dass es viele Menschen gebe, die ohne nähere Bestimmung glaubten, dass da etwas sei (Etwasismus); er betonte aber, dass der Mensch sich zwischen Glaube und Atheismus entscheiden müsse. Oberkirchenrätin Rudolph forderte eine Alltagstheologie: „Das ‚Material‘, in dem Gott sich finden lässt, ist unser alltägliches Leben“. Für Schönemann ist Säkularität zunächst einmal eine Entflechtung von religiösen und

staatlich-gesellschaftlichen Bezügen. Prozessen von Entkirchlichung zum Trotz gebe es in Deutschland immer mehr religiöse Pluralität. Problematisch seien alte Bilder von kirchlicher Partizipation und Sozialformen, die es nur schwer ermöglichten, neue Ausdrucksformen des Evangeliums zu entdecken, einzuüben und zu bezeugen. Christen müssten sich jenseits von bürgerlicher Wohlanständigkeit und kirchengemeindlicher Vereinsmeierei fragen lassen, was denn eigentlich die Sendung sei, die ihnen ihr Meister aufgetragen habe.

Beim Podium „*Pastorales Neuland entdecken*“ sprang Schönemann für den erkrankten Bochumer Pastoraltheologen Prof. Matthias Sellmann ein. „Jedes Bistum ist dabei, das Rad neu zu erfinden“, stellte der Moderator Klaus Nientiedt fest. Dabei unterscheiden sich die Ausgangsbedingungen – die einen drängt laut Domkapitular Matthäus Karrer (Diözese Rottenburg-Stuttgart) die finanzielle Not, die andern ziehen Konsequenzen aus Personalhochrechnungen, die dritten suchen eine inhaltliche Neuausrichtung, um angesichts gesellschaftlicher Veränderungen zukunftsfähig zu bleiben. Doch die Fragestellung ist überall dieselbe: Wie kommt die Kirche wieder näher zu den Menschen? Die Podiumsteilnehmer waren sich einig, dass es einen Blickwechsel braucht. Markus Konkolewski, Leiter des Bereichs Kommunikation, Steuerung und Organisationsentwicklung des Bistums Magdeburg, plädierte für die Umsetzung überschaubarer Projekte, „die Lust machen“, anstatt eine Gesamtlösung für die alten Strukturen zu suchen. Statt „Was geht noch?“ könne man die Frage stellen: „Was geht jetzt wieder?“ Schönemann mahnte, es sei zu wenig, sich um die „Versorgung“ mit Eucharistie zu sorgen. Eucharistie könne nur gefeiert werden, wo auch eucharistisch – aus einer Haltung der Hingabe und Dankbarkeit – gelebt werde. Er provozierte einen erweiterten und theologisch tieferen Denkhorizont hinsichtlich des Gemeinde- und Amtsverständnisses: „Priestermangel haben wir nur in einem bestimmten versorgungsorientierten Verständnis von Kirche und Priesteramt.“ Große Einheiten haben laut Schönemann durchaus Vorteile, denn sie bieten mehr Diversität und „die Chance, unterschiedliche Lebenswirklichkeiten in den Blick zu bekommen und darauf zu reagieren“. Schönemann warnte davor, angesichts vieler Strukturfragen die zentrale, die missionarische Frage zu vergessen: „Wozu ist Kirche da? Welche Sendung haben wir Christen?“ Erst wenn dies beantwortet sei, könne man fragen, welche Strukturen geeignet sind, diese Sendung zu erfüllen. Viel Applaus erntete sein Appell: „Wir brauchen Priester, die sich selber nicht so wichtig nehmen, die unterstützen, wie Getaufte ihre Sendung wahrnehmen.“ Karrer unterstrich, priesterliche Berufung sei nicht von einer bestimmten Sozialform der Kirche abhängig; er selber sei im Jugenddachverband BDKJ, in der Gemeinde, im Dekanat Priester gewesen und sei es jetzt im Ordinariat. Im Blick auf die jungen Priester hoffe er auf den „Franziskuseffekt“. Er habe den Eindruck, dass nach einer Phase der Konzentration auf Lehramt und Regelkonformität jetzt wieder mehr Priesternachwuchs nach der dienenden Dimension des Priesteramts frage.

Markus-Liborius Hermann: Wege zur Taufe und Projektwerkstätten

In einer säkularen Gesellschaft stehen alle Kirchen vor der Herausforderung, den christlichen Glauben den Menschen nahezubringen, die mit Religion nichts verbinden. Die Kirchen sind gemeinsam herausgefordert, das Evangelium in verständlicher Sprache zu kommunizieren und zur Taufe einzuladen. Wie finden wir uns dabei als ökumenische Partner? Wie verhält sich die Einladung zum Glauben zur Einladung zur Taufe? Diese und weitere Fragen diskutierten auf dem Podium „*Eingeladen zum Glauben. Wege zur Taufe*“ der baptistische Theologe Prof. Ralf Dziewas, die Dresdener Referentin für Gemeindeaufbau Manja Erler, der evangelische praktische Theologe Prof. Peter Zimmerling sowie Dr. Markus-Liborius Hermann von der KAMP.

Dziewas skizzierte das baptistische Taufverständnis, das sich v. a. durch das Bekenntnis des Glaubens und die persönliche Entscheidung zur Christusbefolgung auszeichnet (Glaubentaufe). Als ökumenische Herausforderung ergibt sich daher für ihn die Bewertung der Säuglingstaufe, die aus traditionell-baptistischer Perspektive nicht als Taufe angesehen wird. Im modern-baptistischen, bisher jedoch noch nicht mehrheitsfähigen Verständnis wird die Säuglingstaufe zwar als eine zum falschen Zeitpunkt vollzogene Taufe verstanden; doch sei eine Gemeindegliedschaft nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis auch ohne eine Glaubentaufe möglich. Eingeladen wird also, so Dziewas, letztlich zum Glauben an Jesus Christus, nicht zur Taufe.

Zimmerling hob v. a. auf die mögliche zukünftige Bedeutung der Taufe ab. Er konstatierte ein neues Interesse an der Taufe, das aber auch mit einer Pluralisierung des Taufalters einhergeht. Zudem spiele in diesem Kontext die Wiederkehr von Ritual und Symbol eine wichtige Rolle, was die Wiederentdeckung der Sakramente einschließlich der Taufe einschließt. Zukünftige, noch unausgeschöpfte Potenziale seien daher besonders auf dem Gebiet der liturgischen Erneuerung der Taufe, der Erneuerung der persönlichen Taufspiritualität und der Ökumene zu suchen (und zu finden).

Hermann legte den Schwerpunkt auf die Einladung zum Glauben in einer säkularen Welt, in der der christliche Glaube nur noch eine Option unter vielen ist. Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sie soll vielmehr Gottes Wirklichkeit bezeugen und möglichst alle Menschen mit Jesus Christus, mit seinem Evangelium in Berührung bringen. Dies geht nur mit einer Zuwendung zu den Mitmenschen, durch eine Haltung des Vorschlagens, Anbieten und Einladens. Dabei müsse aber deutlich werden, dass es bei der Einladung zum Glauben und zur Taufe nicht um „Mitgliederwerbung“, sondern um die Vermittlung der Menschenfreund-

lichkeit Gottes geht. Zudem ist das Evangelium den Getauften und Gefirmten nicht näher als den Konfessionslosen, denn Christi Ostersieg ist ja für alle Menschen errungen, Gottes Heilswille zielt auf alle Menschen. Das sei die Grundüberzeugung der Kirche von Anfang an.

Erler brachte abschließend praktische Erfahrungen mit den von der EKD geförderten Kursen zum Glauben ein, die sich zwischen zwei Polen bewegen: auf der einen Seite die passagere Erfahrung des Einzelnen (Glaubensbiographie) und andererseits Glaubenskurse als Instrument von Gemeinde- und Regionalentwicklung.

Hermann leitete und moderierte auch zwei Werkstätten im Themenbereich „Kirche vor Ort – Kirche bei den Menschen“:

In der Werkstatt „*Side by side. Vernetzende Projekte der Citypastoral stellen sich vor*“ beschrieb Pfarrer Matthias Eggers seinen persönlichen Weg und den gemeinschaftlichen Prozess, der in Wolfenbüttel zu einem vertieften Verständnis der Verantwortung und Partizipation und zu einem neuen Handeln vieler Partner in einem **Stadtteilnetzwerk** geführt hat, das als missionarisch erlebt wird. Die ökumenischen Träger des Netzwerkes möchten Menschen verschiedener Generationen, Kulturen und sozialer Schichten zusammenbringen, den sozialen Zusammenhang zwischen den Bewohner/innen des Stadtviertels – das bislang auch noch keinen Namen hat – stärken und dadurch die Freude vergrößern, hier zu leben.

Die Werkstatt „*Auf dem Abstellgleis. Projekte aus schrumpfenden Regionen stellen sich vor*“ war geprägt von den Erfahrungen des Superintendenten Ralf-Peter Fuchs, Eisenach, und des Pfarrers Joachim Kramer. Beim von Fuchs vorgestellten Projekt „Ad fontes“ geht es um eigenverantwortete Gebetszeiten in der Gemeinde. Manche wollen beten, das Evangelium hören, schweigen, vielleicht auch singen, jedenfalls gesegnet werden – nicht nur, wenn der Pfarrer kommt. In der Werkstatt konnten die Andachtsform Ad fontes (die in Gemeinden des Kirchenkreises Schleiz praktiziert wird) und ihre Varianten kennengelernt werden – sowie der Übungsweg, den diejenigen gegangen sind, die diese Gebetszeiten leiten. Joachim Kramer präsentierte einige von ihm initiierte Aktionen, die unter dem Namen „**Gott in Suhl**“ bekannt geworden sind. Grundsätzlich geht es dabei darum, Gott wieder ins Gespräch zu bringen, ihn ins Wort zu heben. So wurde beispielsweise 2006 die Einkaufsmeile der Stadt Suhl zu einem Kreuzweg; dafür wurden an den Laternenpfählen drei Meter hohe Holzkreuze aufgestellt, zu deren künstlerischer Gestaltung aufgerufen wurde. 2010 fand ein Gespräch mit Vertretern des öffentlichen Lebens rund um das Thema Glaube unter der Überschrift „Gott in Suhl?“ statt. Ein solches Thema hatte die Suhler bisher noch nie zusammenkommen lassen. Lokalpolitiker, Unternehmer, Lehrer und Musikschulleiter erzählten von ihrer persönlichen Sicht auf Gott und Glauben. Dafür müssen „die Unterschiedlichkeiten ausgehalten werden“, so Pfarrer Kramer. Beide Projekte, „Ad fontes“ und „Gott in Suhl“, suchen Anknüpfungspunkte für das Evangelium und haben diese auf ganz unterschiedliche Art entdeckt. In beiden Fällen lebt Kirche ihre „Proexistenz“, ihr Dasein als „Zeichen und Werkzeug“. Was jeweils daraus wächst, wollen sowohl Fuchs als auch Kramer getrost Gott überlassen.

Martin Hochholzer: Podium „Religion – m(M)acht – Verfassung“

Welchen Beitrag leisten Religionen zum lebendigen Vollzug der deutschen Verfassung – und wo gibt es Spannungen und Konflikte zwischen Glauben und deutscher Rechtsordnung? Diesen Fragen ging das Podium „Religion – m(M)acht – Verfassung. Glauben und gesellschaftlicher Wertekonsens im Spannungsfeld“ nach. Vorbereitet hatten die Veranstaltung die AKSB (Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland), die katholischen Akademien in Deutschland, die KEB (Katholische Erwachsenenbildung Deutschland) und der Kreis der katholischen Weltanschauungsbeauftragten, vertreten durch Dr. Martin Hochholzer von der KAMP.

Religion kann der Gesellschaft eine Seele, ein Miteinander geben und innere Antriebskräfte für das Gemeinwesen freisetzen. Das betonte Prof. Johannes Masing, Richter am Bundesverfassungsgericht, bei seinem Eingangsstatement. Diese Beiträge sind aber strikt zu unterscheiden von einer Durchsetzung der eigenen Moral als Vorgabe für alle; vielmehr sind in unserer Rechtsordnung die Absolutheitsansprüche von Religionen beschränkt. Und: Religion ist auch ein Wagnis für die Verfassung, da Religion auch negative, destruktive Seiten hat. Von daher wünscht sich Masing, dass sich die katholische Kirche weltweit zum Fürsprecher für grundlegende Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit macht, wie sie im deutschen Grundgesetz festgeschrieben sind; doch leider sähe die Realität in vielen Ländern anders aus.

In einem zweiten Eingangsstatement konstatierte SPD-Generalsekretärin Dr. Katarina Barley eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Religionen und Recht, was grundlegende Werte betrifft. Das größte Spannungsfeld sehe sie bei der Freiheit, da religiöse Menschen zwei Normgeber haben: Religion und weltliches Recht; Letzteres müsse die entscheidende Instanz bleiben.

Ebenfalls auf dem Podium war die Vorsitzende des Liberal-Islamischen Bundes, Nushin Atmaca. Sie wehrte sich gegen eine simplifizierende Trennung in Muslime und Deutsche. Vielmehr sei auch islamisches Denken an modern-westliche Werte wie Demokratie, Gerechtigkeit oder Umweltbewusstsein anschlussfähig, und als größtenteils menschengemachtes Recht sei auch die Scharia veränderbar und anpassungsfähig.

Ralf Schöppner, Direktor der Humanistischen Akademie in Berlin, war als Vertreter des atheistisch-weltanschaulichen Bereichs der vierte Gesprächspartner. Er schlug einen nicht religiös bestimmten Humanismus als regulative Leitidee für moderne pluralistische Gesellschaften vor; Rechtsstaatlichkeit etwa sei ein humanistisches Prinzip par excellence. Schöppner beklagte aber auch eine Benachteiligung von Konfessionslosen, da unser derzeitiges Rechtssystem auf zwei Großkirchen ausgerichtet sei – dem widersprach aber Masing, der keine ungebührliche Privilegierung der Kirchen erkennen kann.

Religionen und Weltanschauungen einerseits, die Verfassung andererseits: Das bleibt ein spannendes, aber auch fruchtbares Verhältnis. Wie Masing zum Abschluss des Podiums betonte: Das Grundgesetz liegt in unseren Händen – wir müssen etwas daraus machen und einen gerechten Ausgleich zwischen verschiedenen religiösen Wertvorstellungen und staatlichem Recht schaffen.

„Ich glaub' nichts, mir fehlt nichts“ – Leben ohne Religion

Der schwierige Umgang mit religiös Indifferenten

Auf dem 100. Katholikentag in Leipzig fremdeln sie miteinander: Menschen aus den westlichen Diözesen, die sich gar nicht vorstellen können, wie es sich als Christ in einer Mehrheit von Konfessionslosen im Osten Deutschlands lebt, und die Einwohner von Leipzig, zu 82 % keiner Religionsgemeinschaft angehörig, die mit Abstand und wenig innerer Anteilnahme das Treiben der „katholischen Sekte“ betrachteten, die in ihre Stadt „eingefallen“ ist. So stammte denn auch die Mehrheit der rund 1000 interessierten Besucher des Podiums zur religiösen Indifferenz eher aus den alten Bundesländern. Die Arbeitsstelle KAMP hatte dieses Podium vorbereitet.

Während man sich mit dem Atheisten als Christ noch auseinandersetzen kann, hat Religion für Menschen, die man als „religiös indifferent“ bezeichnet, überhaupt keine Bedeutung, nicht einmal in Abgrenzung davon. Sie befinden sich gewissermaßen auf einer anderen Ebene als dem Verhältnis von Glauben und Nicht-Glauben. Eberhard Tiefensee, Philosophieprofessor aus Erfurt, machte deutlich, dass Normalität je nach Kontext relational ist. Es sei schwierig, die Grenzen zwischen Religion und Nicht-Religion deutlich zu ziehen. Die Moralvorstellungen von nichtreligiösen Menschen unterschieden sich nicht signifikant von denen Religiöser. Religion sei halt einfach da und artikuliere sich, also müsse man sich zu ihr irgendwie verhalten. Religiös indifferente Menschen zeigten, dass man auch ohne Gott gut leben könne. Für sie sei dennoch die Religion medial und gesellschaftlich allgegenwärtig und umgekehrt genauso: „In jedem Atheisten wohnt ein kleiner Christ, und alles Christliche hat auch atheistische Anteile.“ Tiefensee plädierte für einen unvoreingenommenen Erfahrungsaustausch darüber, aus welchen Quellen und Erfahrungen Menschen ihre Kraft zum Leben, zur Bewältigung von Krisen ziehen. Christen könnten hierzu etwas spezifisch beitragen, wenn sie sprachfähig seien.

Für Stefanie Hammer, Politikwissenschaftlerin an der Uni Erfurt, ist beispielsweise ihre Familie so ein Kraftpunkt. Sie als Konfessionslose stehe manchmal bewundernd und mit Wertschätzung vor religiösen Symbolwelten, sie selbst jedoch spüre keinen Glauben in sich. Sie forscht über Zivilreligion, wie sie sich beispielsweise in Trauerfeiern der Bundeswehr für gefallene Soldaten zeigt.

Ein Stuhl blieb leer beim Podium. Das sollte nach den Worten von Moderator Hubertus Schönemann symbolisieren, dass das Gespräch zwischen Gläubigen und jenen, die religiös indifferent sind, schwierig bis unmöglich ist. „Ich lebe gut ohne Gott“ stand auf dem Namensschild des leeren Stuhls. Umso lebendiger war die Debatte der anderen Podiumsteilnehmer.

Thüringens Ministerpräsident Bodo Ramelow, der es als evangelischer Christ in seiner Partei „Die Linke“ nicht immer ganz leicht hat, unterstrich die Rolle der Religion auch in den östlichen Landesteilen Deutschlands, wo sie in der Minderheit sei. Nach dem Massaker am Gutenberggymnasium in Erfurt seien es die Kirchen gewesen, die der Trauer nicht nur durch den großen Gottesdienst auf dem Domplatz einen Raum gegeben hätten. „Glaubende und Nicht-Glaubende haben danach die gleichen Fragen gestellt. In einer so schwierigen Situation haben Christen die Chance auf Berührung und Begegnung mit religiös indifferenten Menschen.“

Beifall erntete er für die engagierte Aussage, seine Partei habe noch einiges aufzuarbeiten, was die Praktiken der Vorgängerpartei SED an Behinderungen und Exklusionen von bekennenden Christen in der DDR betrifft. Die aktuelle Flüchtlingssituation sei eine ungeheure Herausforderung: „Darin können wir aktuell gemeinsam wachsen, egal ob wir einer Religion angehören oder nicht.“

Die evangelische Schulpfarrerin Uta Gerhardt und der ehemalige Leiter des Ökumenischen Forums HafenCity in Hamburg, Stephan Dreyer, bekundeten übereinstimmend, sie hätten selten direkten Kontakt mit Menschen, die überhaupt nichts glauben. Die Menschen, die die Dienste der Kirchen annähmen, seien doch irgendwie religiös Suchende, die angesichts von Krisen oder markanten Lebenssituationen nach dem „Mehr“ fragten. In Anlehnung an Mutter Teresa ermutigte Dreyer die Christen, so zu leben, dass die Menschen sie nach ihrem Glauben fragten.

In einem kurzen Seitenblick berichtete der ehemalige Seelsorgeamtsleiter des Bistums Magdeburg, Ulrich Lieb, davon, dass man im Bistum Magdeburg vor und nach der Wende immer wieder versucht habe, mit Konfessionslosen Kontakt aufzunehmen. Ein Ergebnis sind die



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

acht Schulen des Bistums, die mehrheitlich von Konfessionslosen besucht werden. Man müsse aber solche Entwürfe von „Kirche als schöpferischer Minderheit“ realistisch sehen. Er polemisierte dennoch gegen komplizierte Weisen, den Glauben auszudrücken: „Wir müssen eine Sprache sprechen, die jeder verstehen kann, und sind leider immer viel zu schnell mit unserem Kirchenchinesisch da.“

Konny G. Neumann, der Präsident von Jugendweihe Deutschland e.V., betonte, die Jugendweihe sei nicht nur eine Alternative zu religiösen Kasualien. Die Vorbereitung und Feier erziehe die Jugendlichen zu Toleranz, humanistischen Werten und gesellschaftlicher Teilhabe. Die DDR habe die Jugendweihe, die schon früher in Freidenkerverbänden entstanden ist, für ihre religionspolitischen Zwecke missbraucht.



Bild 1: Dr. Hubertus Schönemann, der Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, führte in das Podium ein.



Bild 2: Prof. Eberhard Tiefensee, Religionsphilosoph aus Erfurt, sprach zum Thema „Brauchen wir das Christentum? Und wenn nicht, warum doch?“



Bild 3: Auf dem Podium (v. l. n. r.): Stephan Dreyer, Dr. Stefanie Hammer, Moderator Dr. Hubertus Schönemann, Bodo Ramelow, Uta Gerhardt.



Bild 4: „Seitenblicke“ lockerten das Podium auf und brachten weitere Perspektiven ein.



Bild 5: Beim ersten Seitenblick mit Ulrich Lieb.



Bild 6: Konny G. Neumann war der Gesprächspartner beim zweiten Seitenblick.



Bild 7: Die Anwälte des Publikums in Aktion: Mathias Kugler und Andrea Imbsweiler.

Heute glauben in Europa

Tagung zu Religion zwischen Fanatismus und Beliebigkeit

Vielfältige Radikalisierungsprozesse und Fundamentalismen, eine unüberschaubare religiös-weltanschauliche Vielfalt, aber auch eine zunehmende Säkularisierung unserer Gesellschaften in einem immer stärker vernetzten Europa: Unter welchen Bedingungen steht ein verantworteter christlicher Glaube heute – und welchen Fragen und Herausforderungen müssen sich Kirche und Theologie entsprechend stellen?

Die Tagung „Heute glauben in Europa. Zwischen Religionsdistanz und Religionsfanatismus“ vom 5. bis 8. Juni in St. Pölten – mitveranstaltet vom Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen der KAMP – brachte dazu unterschiedliche Perspektiven zusammen: Soziologie, Recht, Religionswissenschaft und Theologie. Vor allem aber brachte die ökumenische Fachtagung die Beauftragten für Sekten-, Religions- und Weltanschauungsfragen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum miteinander ins Gespräch. Die rund 70 Fachleute spüren nicht nur in ihrer praktischen Beratungs- und Informationsarbeit die Auswirkungen der anfangs skizzierten internationalen Entwicklungen, sondern identifizieren auch gewissermaßen als Kundschafter ihrer Diözesen und Landeskirchen aktuelle Fragestellungen.



Dr. Martin Hochholzer ist Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.



Bild 1: Angeregte Diskussionen bei der Tagung.

Zum Beispiel den Zulauf zu radikalen Formen von Religion, der dann auch immer wieder zu Beratungsfällen führt: Nicht nur die Gefahren des militanten Islamismus wurden bei der Tagung angesprochen, sondern auch die Unterstützung fundamentalistischer Christen für den rechtspopulistischen Kandidaten bei der österreichischen Bundespräsidentenwahl. Der Schweizer Religionswissenschaftler und Weltanschauungsexperte Prof. Georg Schmid

analysierte dazu das Phänomen des religiösen Fanatismus und arbeitete dessen Stärken und Schwächen heraus: Fanatismus verheiße ein Plus an Engagement und Lebendigkeit, an Verbindung mit dem Absoluten und an Heilsgewissheit und damit auch an Bestärkung des eigenen Ichs. Zugleich schlägt Fanatismus aber immer wieder in Abwertung anderer und in Gewalttätigkeit um.

Fanatismus und Fundamentalismus sind aber nicht unabänderlich: Empathie mit den Opfern des eigenen Fanatismus wäre eine wirksame Prophylaxe, so Schmid, weiterhin ein Abbau endzeitlichen Denkens und eine historisch-kritische Betrachtung der eigenen religiösen Tradition. Da alle Religionen fanatismusanfällig sind – wenn auch nicht alle im gleichen Maß zur gleichen Zeit und am gleichen Ort –, bleibt eine Humanisierung immer wieder aufbrechender Fundamentalismusschübe eine Daueraufgabe lebendiger Religionen.

Internationale religiöse Entwicklungen spiegeln sich aber auch in Gerichtsprozessen und Gesetzgebung wider. Die Juristin Prof. Brigitte Schinkele stellte dar, wie das Religionsrecht in den verschiedenen europäischen Ländern heute stark von transnationalen Abkommen wie etwa der europäischen Menschenrechtskonvention und von exemplarischen Urteilen internationaler Gerichtshöfe geprägt wird. Das führe auch zu einer zunehmenden Annäherung der Weise, wie das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Staat jeweils gestaltet ist: durch ein Staatskirchenmodell, durch ein Kooperationsystem oder laizistisch. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist – freilich in unterschiedlicher Umsetzung – heute überall in Europa verankert. Gemeinsam ist den europäischen Staaten aber auch die Frage, wie man religiöse und weltanschauliche Minderheiten religionsrechtlich integriert. Das betrifft nicht nur islamische Gruppen, sondern vor dem Hintergrund zunehmender Konfessionslosigkeit auch immer mehr atheistisch-humanistische Weltanschauungsgemeinschaften.

Teilweise wird von atheistischer Seite aber auch die negative gegenüber der positiven Religionsfreiheit stark betont – in, so Schinkele, ungebührlicher Weise als eine Art „Obergrundrecht“ – oder Religion als ein Relikt aus früheren Zeiten aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen versucht. Auf der anderen Seite hört man immer wieder von der Wiederkehr der Religion. Gerade angesichts vielfältiger Polarisierungen und Pauschalisierungen, die von Radikalen verschiedener Couleur für Stimmungsmache instrumentalisiert werden, stellten die Tagungsmacher eine nüchterne Analyse der religiös-weltanschaulichen Vielfalt in Europa an den Anfang der Veranstaltung. Der Religionssoziologe Dr. Gergely Rosta zeichnete ein differenziertes Bild eines komplexen Kontinents mit vielen gegenläufigen Tendenzen: Zwar könne man in den meisten Ländern eine Abnahme von Religionszugehörigkeit, religiöser Praxis und Gottesglaube feststellen – dies aber nur langsam und weit entfernt vom völligen Verschwinden von Religion; doch eine Reihe von osteuropäischen Ländern zeige auch religiöse Neuaufbrüche nach der Wende (während andere wie Estland und Ostdeutschland hochgradig säkularisiert sind). Gründe für diese Unterschiede sind u. a. konfessionelle Prägungen, die Verbindung von nationaler/ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, Entwicklungen von Wirtschaft und Wohlstand und Generationenunterschiede. Als einen entscheidenden Faktor für den Fortbestand von Religionszugehörigkeit und Religiosität identifizierte Rosta die religiöse Sozialisation im Kindes- und Jugendalter.



Bild 2: Bischöfe im Gespräch (von links): Manfred Scheuer (Bistum Linz) und Michael Bünker (Evangelische Kirche in Österreich).

Kirchliche Weltanschauungsarbeit lebt aber nicht nur von der differenzierten Wahrnehmung der religiösen Gegenwartskulturen, sondern wesentlich auch von Dialog und Begegnung. So gehörte ganz selbstverständlich eine entsprechende Einheit zum Programm der Tagung: In vier Gruppen besuchten die Teilnehmer eine alevitische Gemeinde in ihrem Cemhaus bzw. eine neohinduistische Yoga-Gruppe und führten Gespräche zum Thema messianisches Judentum bzw. mit Vertretern einer muslimischen Initiative zur Prävention und Bearbeitung salafistischer Radikalisierung. Etwas Besonderes war dagegen, dass auch zwei Bischöfe zum

Gespräch über das Tagungsthema kamen: Der Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich, Dr. Michael Bünker, betonte in einem Statement, dass in Zeiten religiös-weltanschaulicher Pluralisierung religiöse Sprachkompetenz und Auskunftsfähigkeit immer wichtiger werden; in einem multireligiösen Europa müssten die Kirchen eine radikal beziehungsoffene Praxis vorleben, um das gesellschaftliche Zusammenleben zu unterstützen. Denn ein friedliches Miteinander ist deutlich gefährdet, wie der katholische Bischof von Linz, Dr. Manfred Scheuer, darlegte: Die zunehmende Komplexität heutiger Gesellschaft sprengt traditionelle Sicherheiten auf und sorgt bei nicht wenigen Menschen für Überforderung, die zu Angst führe und leider auch zu aggressivem Verhalten gegen „Andere“, „Fremde“.

Wie können im Gegensatz dazu heute Christinnen und Christen ihren Glauben leben, ohne Andersglaubende und Nichtglaubende abzuwerten und auszugrenzen, aber auch ohne ihren Glauben in Beliebigkeit und Relativismus zu verlieren? Zum Abschluss der Tagung stellte deshalb der evangelische systematische Theologe Prof. Ulrich Körtner seine Überlegungen zu Toleranz vor. Dazu ließ er sich vom Begriff der *tolerantia Dei* inspirieren, wie ihn Martin Luther entwickelt hat. Gott ertrage vieles – auch die Kirche! – in seiner Langmut; in Jesus Christus, der sogar das Kreuz getragen hat und der Feindesliebe gepredigt hat, sei er den Christen Vorbild. Wobei es nicht nur darauf ankommt, den anderen zu ertragen, sondern sich auch des anderen anzunehmen (vgl. Röm 15,7). Da es aber allein Gottes Sache ist, wie christlicher Glaube bei den Menschen Eingang findet, lässt sich Glauben nicht erzwingen – die Christen sollen aber in der Begegnung mit anderen den Raum für Gott offen halten und Zeugen für ihn sein. So ist christliche Wahrheitsgewissheit gerade keine Intoleranz, sondern ermöglicht erst den gehaltvollen Dialog mit anderen – ein Dialog, der den anderen, aber auch mich selbst verändern kann.

Postmoderne Rituale – kirchliche Kasualien

Tagung der KAMP

Was tun die Schuhe, die paarweise im Baum neben der Erfurter Lorenzkirche hängen? Niemand weiß, wer sie hingehängt hat und warum. Doch finden sich auch anderswo Schuhbäume, in denen in einem rituellen Akt alte Schuhe deponiert werden, verbunden mit Wünschen oder als Ausdruck einer Lebenswende.



Dr. Martin Hochholzer ist Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

In der Postmoderne, in einer sich zusehends säkularisierenden Gesellschaft hat sich eine neue, rege Ritualpraxis jenseits der Kirchen etabliert. Eine Herausforderung, aber auch eine Chance für Pastoral, Liturgie und Theologie? Diese spannende Frage führte ein interessiertes Publikum aus verschiedenen kirchlichen Arbeitsbereichen nach Erfurt: Die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) hatte für den 20./21. April 2016 zu einer Tagung in das Bildungshaus St. Ursula eingeladen – unter dem Titel „Postmoderne Rituale als Herausforderung für die kirchliche Ritualpraxis“.

Einblicke in die kulturwissenschaftliche Ritualforschung gab der Vortrag von Dr. Gernot Meier, der nicht nur als Studienleiter in einer Akademie und Weltanschauungsbeauftragter der badischen Landeskirche, sondern auch als promovierter Religionswissenschaftler einen wachen Blick für die religiöse Gegenwartssituation hat. Im Gegensatz zu traditionellen Ritualen, die einen stärkeren Gemeinschaftsbezug aufweisen, zeigen postmoderne Rituale einen individualistischen, spielerischen Umgang mit Traditionen. Diese Ritualdynamik, die es schon immer gab, ist in den letzten Jahren stärker in den Blick der Forschung gerückt: Auch wenn Rituale davon leben, dass sie als nur wenig oder gar nicht veränderlich *wahrgenommen* werden, sind Ritualinventionen allgegenwärtig – heute vornehmlich angestoßen und vermittelt durch Medien (Kinofilme ...). Unklar sind die Grenzen von Ritualen – ab wann wird ein Ritual nicht mehr als solches erkannt? Positiv lassen sich verschiedene Dimensionen von Ritualen ausmachen: etwa zeitliche und räumliche Rahmung, eine bestimmte Form und Funktionalität, die bewusste Durchführung und die „Verkörperung“, d. h. der Einbezug des körperlichen, ganzen Menschen in den Vollzug des Rituals. Eine Zukunftsfrage für Rituale ist die der Authentizität: Wer wird als bevollmächtigt angesehen, Rituale „wirksam“ durchzuführen? Und gerade hier treten neben die klassischen Kirchen zusehends neue Ritualanbieter!



Diese theoretische Fundierung ergänzte Markus Grünling durch seine praktische Perspektive:

Der ehemalige katholische Pfarrer hat sich als freier Theologe als Ritualdesigner selbständig gemacht. Dabei hat er es nicht mit einer festen Gemeinde zu tun, sondern mit punktuellen Ritualgemeinschaften und mit Kunden in säkularem Kontext. Entsprechend wichtig sind für ihn der Aspekt der Beziehung, die Kundenorientierung und die gleiche Augenhöhe (im Gegensatz zu einem „Von-oben-herab“ als „Experte“). Von seinen Erfahrungen her betonte er, wie viel er von den Kunden gelernt habe; immer wieder seien Dinge möglich gewesen, von denen er vorher nicht geglaubt habe, dass das ginge. Im Mittelpunkt von Grünlings Arbeit stehen Hochzeiten und Beerdigungen – und offenbar sind das die Lebensstationen, bei denen auch im säkularen Kontext am wenigsten auf ein Ritual verzichtet werden kann.



Doch was bedeutet es für kirchliche Liturgie, heute Teil eines Ritualmarkts zu sein? Benedikt Kranemann, Professor für Liturgiewissenschaft an der Erfurter Fakultät, beklagte, dass neue Ritualformen in Kirche und Theologie zu wenig Beachtung fänden, obwohl sie durchaus bereits Einfluss auf die kirchliche Kasualpraxis hätten. Wichtig sei aber auch eine Ritualkritik, da bei Ritualen Ästhetisierung und Theatralisierung zum Eigentlichen werden könnten und die Gefahr von Projektion und Manipulation gegeben sei. Dieser kritische Blick ist aber auch für die kirchliche Praxis nötig: Wo wird die Performanz von Ritualen unterschätzt? Wo werden sie nicht ernst genug genommen? Wo gewinnen deutende Worte so viel Übergewicht, dass eine Deritualisierung stattfindet? Kirchliche Rituale zeichnen sich gegenüber säkularen Ritualen durch die Bezugnahme auf Jesus Christus aus – aber auch auf die Welt: Liturgie vermittelt die gnadenhafte Zuwendung Gottes zur Welt, die *allen* Menschen gilt. So sieht Kranemann die Kirche heute herausgefordert, Rituale in ihrer Eigenwirksamkeit ernst zu nehmen, den Lebens- und Weltbezug von Liturgie zu stärken und weiterhin Mut zu öffentlichen Liturgien zu haben – etwa in Form von Trauerfeiern nach Großkatastrophen für Menschen mit verschiedenster religiöser (Nicht-)Zugehörigkeit.



Kranemanns Vortrag schloss den Bogen einer kompakten Tagung – von Mittwoch- bis Donnerstagmittag. So war auch nur begrenzt Zeit für Arbeits- und Austauschheiten. Dennoch gestalteten sich die Arbeitsgruppen am zweiten Tag intensiv – ob es nun um Rituale rund um Sterben, Tod und Begräbnis, um Taufe und Kindersegnung, um Beziehungs- und Feierqualität oder um neue Anlässe für Kasualien ging.



Und es wurde nicht nur über Rituale gesprochen. Durch geistliche Impulse und gemeinsames Bibelteilen erhielt die ganze Tagung eine rituelle, spirituelle Rahmung. Und mit „Erfurter Ritualen auf der Spur“ war ein Stadtspaziergang überschrieben, der unter anderem auch am Schuhbaum vorbeiführte – und nach der Komplet in der Schottenkirche in einem beliebten Tagungsritual auslief: dem gemütlichen Beisammensein in einem Lokal.



Eine Tagungsdokumentation ist geplant.

Fachtagung „Neue Räume in der Stadt – Christliche Lebensformen im urbanen Kontext“

Die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj) der Deutschen Bischofskonferenz, das Forum Hochschule & Kirche (FHoK), die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der DBK sowie das Haus am Dom veranstalteten am 16. Juni 2016 in Frankfurt eine Fachtagung zum Thema „Neue Räume in der Stadt – Christliche Lebensformen im urbanen Kontext“.

Neue Räume in der Stadt.

Christliche Lebensformen
im urbanen Kontext

Fachtagung
16. Juni 2016 | Frankfurt



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

Die Stadt ist ein besonderer Ort. Sie kann auf vielerlei Weise wahrgenommen werden: als Ereignis, als Bedrohung, als Herausforderung, als Laboratorium, als Chance und Versprechen. Für Papst Franziskus ist die Stadt ein „vorzüglicher Ort für die neue Evangelisierung“ (Evangelii gaudium 73). Doch das Verhältnis der Christen zur Stadt ist eigentümlich zwiespältig. Der Begriff Stadt steht sinnbildlich für Schnelllebigkeit, Anonymität und Mobilität. Der Begriff Urbanität hingegen drückt ein Lebensgefühl aus, das von Lebensstilen, Präferenzen, Orientierungen und Individualität spricht. Städterinnen und Städter treiben zutiefst menschliche Fragen um, z. B. wie gelingendes Leben aussehen kann.

Die Fachtagung „Neue Räume in der Stadt – Christliche Lebensformen im urbanen Kontext“ ging dem Spezifikum von Pastoral in Städten, vor allem für junge Erwachsene, nach. Das Anliegen war es, der Frage auf die Spur zu kommen, wie Pastoral und christliche Gemeinschaft in Städten zukünftig aussehen können. Dafür wurden zunächst Erwartungen und Wünsche von Menschen aus unterschiedlichen Lebenszusammenhängen gehört. Moderiert von Dr. Lukas Rölli, FHoK Bonn, ging es um Herkunft, die eigene berufliche und gesellschaftliche Situation im Blick auf das Christsein und Erwartungen mit „neuen Räumen in der Stadt“. Dabei wurde beispielsweise deutlich, dass Menschen Gemeinschaft suchen, die sie in den traditionellen Formen kirchlicher Seelsorge oft nicht mehr finden. Auch die kirchliche Sprache wird oft als Hindernis wahrgenommen, da sie unverständlich erscheint. Die Stadt bietet und fordert viele Möglichkeiten. Eine solche Multioptionalität muss sich auch in kirchlicher Pastoral niederschlagen. So sollten beispielsweise verschiedene Frömmigkeits- und Spiritualitätsformen angeboten und ausprobiert werden. Allen Menschen in der Stadt stellt sich die Frage: „Wie wollen wir leben?“ – in diese Suchbewegung sollte auch die Kirche einsteigen und gemeinsam nach Antworten suchen.



Auf dem Podium v.l.n.r.: Benedikt Hebbecke, Warburg; Jonas Kötter, Bonn; Dr. Lukas Rölli, FHoK Bonn; Prof. Dr. Melanie Wald-Fuhrmann, Frankfurt; Elisabeth Zschache, Berlin

Diese Erwartungen und Wünsche wurden anschließend mit Good-Practice-Beispielen kontrastiert: Die [Jugendkirche Jona](#) aus Frankfurt, vorgestellt durch Werner Otto und Julia Koik, beispielsweise ist eine 2005 gegründete Einrichtung im Bistum Limburg – eine Kirche, in der es gar nicht so ist wie in der Kirche, ein himmlischer Hotspot mitten in Frankfurt, ein Ort für Lifestyler, Grüne-Soße-Liebhaber und Snowboarder, ein Sprungbrett für Höhenflüge und Tiefgänge. Jona will ein Ort sein, an dem Jugendliche neue und positive Erfahrungen mit Kirche machen, an dem sie sich willkommen und wertgeschätzt fühlen und den sie selbst mitgestalten. In der Jugendkirche sollen junge Menschen in Kontakt mit dem menschenfreundlichen, barmherzigen und lebendigen Gott Jesu Christi kommen und darin bestärkt werden, ihren eigenen Glauben zu entdecken.



Das Stadtteilprojekt [SüdSinn](#) aus Münster, präsentiert von Christoph Aperdanner, richtet sich an junge Erwachsene im Südviertel in Münster. Es will verschiedene Orte im Südviertel entdecken sowie helfen, einen Impuls für das eigene Leben zu bekommen und über Gott und die Welt nachzudenken, aber auch einfach dazu beitragen, neue Leute kennenzulernen. Dafür wurden von SüdSinn verschiedenste Veranstaltungen initiiert, wie z. B. zum Thema [UmSicht](#).



Das [motoki-Kollektiv](#) aus Köln ist eine Gruppe von jungen Menschen, die durch gemeinsame Träume, Werte und Projekte miteinander verbunden sind. In und neben ihren Jobs bzw. Universitätsstudien setzen sie sich für kulturelle, geistliche und soziale Belange der Menschen um sie herum ein und haben dafür den gemeinnützigen Verein motoki-Kollektiv e.V. in Köln gegründet, der seit 2007 sein Zentrum in einem Ladenlokal in Köln-Ehrenfeld hat. Dort trifft sich das motoki-Kollektiv und veranstaltet Events. Auslöser und Motor für dieses Engagement ist, so Michael Schmidt in seiner Präsentation, in erster Linie der christliche Glaube. Wie dieser Glaube heute im urbanen Kontext relevant sein kann, wird so vielfältig ausprobiert.

Daneben wurden noch zwei Internetangebote der [Citykirche Wuppertal](#), „kath 2:30“ und der Blog „Dei Verbum“, durch Christoph Schönbach (siehe auch [hier](#)) sowie die Würzburger [Moonlight Mass](#) durch Burkhard Hose vorgestellt und inspirierten die Teilnehmer der Veranstaltung.



Prof. Dr. Wolfgang Beck, Frankfurt – Sankt Georgen

In dem von Dr. Hubertus Schönemann (KAMP) moderierten Schlusspodium machte der Frankfurter Pastoraltheologe Wolfgang Beck darauf aufmerksam, dass die Kirche größtenteils noch einer „Dorflogik“ anhängt, die im Kontrast zur städtischen Logik steht. Beck plädierte für „eine Kirche in der Stadt im Unsicherheitsmodus“, die Mut zu pastoralen Experimenten zeigt, auch Mut zum Scheitern hat: „Neben den vielen Good-Practice-Beispielen sollte ab und zu auch von den ‚Desaster-Beispielen‘ erzählt werden. Von denen könnten wir auch einiges lernen.“ Das Schlusspodium ist bei [Youtube](#) zu sehen.



Das Podium mit pastoralen Verantwortlichen v.l.n.r.: Petra Dierckes, Seelsorgeamtsleiterin im Erzbistum Köln; Dr. Christian Hermes, Stadtdekan Stuttgart; Dr. Hubertus Schönemann, KAMP Erfurt; Christine Sentz, Erzbischöfliches Amt für Jugendseelsorge Erzbistum Berlin; Prof. Dr. Wolfgang Beck, Sankt Georgen

An der Fachtagung nahmen etwa 90 Personen aus verschiedenen deutschen Bistümern, aus den Bereichen der Hochschulseelsorge, der kirchlichen Jugendarbeit und der Pastoralentwicklung teil.

[Weiterführende Gedanken von Hubertus Schönemann finden Sie im nächsten Beitrag.](#)

Die Stadt als pastorales Laboratorium

Urbanität als Herausforderung für Gestalt und Praxis der Kirche

Die Gespräche bei der **Fachtagung „Neue Räume in der Stadt“** am 16.6.2016 in Frankfurt haben gezeigt: Einerseits gibt es innerhalb des kirchlichen Personals positiv konnotierte Vorstellungen und Bilder von Kirche in der Stadt, andererseits zeigt sich in der Stadt gerade sehr deutlich die aktuelle Transformationskrise der Kirche: „Kirche kämpft um Mitglieder, gesellschaftliche Relevanz und nicht zuletzt um den Platz in der Stadt“ (Eufinger, Ambivalenzen 83).

Urbanität als leitender Lebenskontext

Auch wenn in Deutschland keine Entwicklung zur Bildung von Megacities wie in manchen Ländern des Südens besteht, so ist doch in den letzten Jahren eine tendenzielle Landflucht festzustellen. Ältere Menschen ziehen angesichts der besseren und vermehrten Angebote der Daseinsvorsorge und Teilhabe (wieder) zurück in die Stadt. Jüngere Menschen tendieren wegen der Bildungs- und Berufsmöglichkeiten und der Angebote zur Freizeitgestaltung sowieso dahin. Single-Haushalte dominieren. Angesichts des demografischen Wandels sind insbesondere große Städte attraktiv. Dies führt zur zunehmenden Ausdünnung und Überalterung peripherer ländlicher Bereiche. Der Druck auf den Wohnungsmarkt führt in den Städten zu steigenden Preisen und stellt eine Herausforderung für Mobilität und soziale und kulturelle Angebots- und Partizipationssysteme dar.

In den Städten entwickelt sich „Urbanität“ als Lebensweise und Lebensgefühl. Während früher die Stadt im Gegensatz zum Land sinnbildlich für Emanzipation, höhere Bildung, Sitte, Belebtheit, Kosmopolitismus, aber auch für Gewalt, Segregation, Kriminalität und Umweltverschmutzung stand, stehen heute Dichte und Erlebnisvielfalt sowie die neue Gestaltung sozialer Beziehungen im Vordergrund des Interesses. Der „Städter“ steht für Mobilität und Indifferenz, in der Ambivalenz von Wahlfreiheit und Reizüberflutung. Ob in Städten „Anonymität“ vorherrscht und in welcher Weise sie gedeutet und gelebt wird (positiv/negativ), ist jeweils vom Einzelfall her zu betrachten. Manche kirchliche Klage über die „ach so anonyme Stadt“ geht von bestimmten Lebensvorstellungen aus, die die Betroffenen nicht unbedingt teilen müssen. Es existieren auch in den Städten auf verschiedenen Ebenen (z. B. im Kiez oder Straßenzug) zum Teil stabile soziale Beziehungen.

Die Komplexität der (erlaubten und realisierten) Lebensstile führt zu neuen städtischen Lebens- und Sozialformen. Guerilla-Gärten und Urban Gardening sind Beispiele neuer Verantwortlichkeiten und Partizipationsformen. In der Stadt zeigen sich soziale Ambivalenzen (Personen in Armut, Exklusion neben Menschen mit hohem Vermögen, Teilhabe- und Gestaltungsmöglichkeiten), unterschiedliche Sozialprofile (Bildung, Familienstand, Einkommen) sowie unterschiedliche Kirchen- und Religionsprofile (Traditionelle, Ausgetretene, wenn auch kritisch Verbundene, Suchende und „spirituelle Wanderer“, Glaubende anderer Religionen, Nicht-Glaubende und religiös Indifferente). Zur Stadt gehören neben der City als verdichtetem Handels-, Arbeits- und Kulturzentrum und den verschiedenen Unterzentren eines größeren städtischen Raumes (z. B. Berlin, Ruhrgebiet) auch Rand- und Außenbereiche sowie die Übergänge zu mehr oder weniger ländlich geprägten Umgebungssystemen („Speckgürtel“).

Pastoraler Wandel im städtischen Kontext

Bei der kirchlich-pastoralen Befassung mit der Stadt ist zunächst zu klären, ob das Ziel die „Präsenz von Kirche“ (in ihrer bisherigen Gestalt) oder vielmehr die „Kommunikation des Evangeliums“ (Christian Grethlein) ist. Entsprechend werden auch die Angebote gestaltet bzw. die „Hard- und Software“ kirchlicher Pastoral in den Städten realisiert werden. Entgegen der Gestaltungsmacht früherer Zeiten (an den Wänden des Freiburger Münster wurden für den Handel auf dem Münsterplatz die „legitimen“ Hohl- und Längenmaße für Brot und Waren als Produktschutz vorgegeben, die Kirche überwachte hier somit städtische Funktionen wie Wirtschaft, Politik und Ethik) hat die Kirche diese monopolistische Gestaltungsfunktion längst verloren. Dennoch stehen ihr in der Stadt in der Regel zentrale Bauwerke, Kontakte und Einflussmöglichkeiten in hohem Maße zur Verfügung. Es ist eine zentrale Frage, ob Pastoral in den Städten – trotz gegenteiliger Beteuerungen und Konzepte – versucht, möglichst viele Menschen „niedrigschwellig“ zu erreichen, um sie letztlich doch in die „eigentliche“ Form religiöser Teilhabe (in die Pfarrei als klassische Sozialform) einzugliedern oder zumindest eine „punktuelle Kirchenmitgliedschaft“ zu generieren. Citypastoral wäre dann als vorläufige „Anwärmung“ und Versuch der „Wiedergewinnung“ des Raums und/oder der Menschen gesehen. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach Hauptberuflichkeit oder Freiwilligkeit interessant. Ist Pastoral in der City als



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

Verstärkung organisierter professionalisierter (Dienstleistungs-)Pastoral zu begreifen? Und: Müsste kirchliches Handeln in der Stadt nicht über eine Kategorialpastoral (City als „Spezialseelsorge“ mit der Stadt als besonderem „Feld“) hinaus in den Erfahrungsraum von neuen Formen von Gemeinschaft führen? Geht es nur um die Beschreibung territorialer und personaler Strukturen von „verfasster Kirche“, oder muss ein solch trennendes Denken (hier Kirche, dort Stadt) nicht dialektisch überwunden werden hin zu einer Entdeckung der „Normalität“ kirchlichen Lebens (in welcher Form auch immer) in „anderen Räumen“ als denen der verfassten Kirche? Bieten wir kirchliche Vollzüge als Gegenentwurf im Sinne eines Rückzugsraums („Oase“ als Abgrenzung für Überforderte und „Verlierer“ der städtischen Lebensweise) oder einer Antithese (Fronleichnamspzession als Demonstration der „Noch-Bekennenden“, als Irritation: „Das gibt es auch noch!“ oder als verdeckter Herrschaftsanspruch; Ordensleute im Habit als „unterbrechende“ Kontrasterfahrung im Stadtbild) an oder kann Kirche vielmehr ein „Einschwingen“ in die Lebensrhythmen der Stadt realisieren? Kann Kirche in und mit dem öffentlichen Raum selbst als Akteur Nutzer sein, zum öffentlichen „Raum“ beitragen oder in ihren Räumlichkeiten selbst einen „öffentlichen Raum“ schaffen? Die Stadt relativiert die weithin verbreiteten und intendierten kirchlichen behaglichen Nischen und festen religiösen und kirchlichen Vorstellungen und Überzeugungen.

Was würde sich ändern, wenn kirchliche Akteure (freiwillig Engagierte und Hauptberufliche) die Formen religiösen Lebens in der Stadt als eigenständige Form sich entwickeln ließen und daran anknüpften? Das neue Paradigma beinhaltet ein tatsächliches, nicht nur vorgebrachtes Zugeständnis unterschiedlicher Gestalten und Grade von Partizipation (punktuell-passager) von unterschiedlichen Playern. Wie gehen „wir“ (neben Biker Gottesdienst, Tiersegnung und Trauerfeier nach Großkatastrophen) mit punktuellen Projekten im öffentlichen Raum um, die nicht von uns initiiert sind, bei denen wir uns aber beteiligen oder etwas anregen könnten (Fete de la Musique, Diner en blanc ...)? Haben wir den Kiez/Stadtteil als Lebensraum und die dortige Daseinsvorsorge, die kulturellen Aktivitäten dort als Teil kirchlicher Präsenz und Praxis (Tafel, Hospiz, Stadtteilengagements ...) bereits genügend im Blick? Muss es immer ein eigenständiges „kirchliches“ Angebot sein? Kennen wir Akteure der städtischen Zivilgesellschaft (stadtteilbezogene Bürgerbewegungen, Bürgerplattformen etc.)? Immer mehr Städte versuchen, sich im Rahmen eines Citybranding ein Profil zu geben. Kann die Kirche diesen Markenkern erkennen und ggf. zu seiner Stärkung beitragen?

Hinzu kommt, dass sich in der Stadt so verschiedene Ebenen von Interaktion realisieren, dass kirchliche Akteure sich darüber Rechenschaft geben müssen, welche Ausschnitte städtischer Wirklichkeit überhaupt nur in ihren Blick geraten. Kirche – und dies gilt insbesondere für Personen in Leitungsverantwortung – wird lernen müssen, in einer Situation der Unübersichtlichkeit, in der nicht mehr zentral „gesteuert“ werden kann, zu agieren und Delegation und dezentrale Verantwortungsübernahme einzuüben.

Und wenn es denn schon um „Angebote“ gehen soll: Es braucht eine grundlegende Reflexion darüber, was für wen durch wen mit wem und zu welchem Ziel „angeboten“ werden soll. Stille, Kerzen, Impulse, Reflexion, Feier, Hilfestellung, Dienst ... In einer Studie des Freiburger Zentrums für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS), die kirchliche Orte der katholischen Citypastoral in Frankfurt mit der Frage „Was erschwert, was fördert und erleichtert, Menschen in der City von Frankfurt mit der Frohen Botschaft in Berührung kommen zu lassen?“ untersuchte, wurde u. a. die bedeutsame Rolle des Frankfurter Doms als zentralem Sakralraum herausgestellt. Solche ikonischen Bauwerke wirken zunächst durch ihre architektonische Repräsentanz im Stadtkontext, haben aber auch ein Funktion über Kerzen, Feiern, Ausstellungen, Gesprächsmöglichkeiten, Fürbittbuch etc.

In der Stadt kann die Kirche darüber hinaus die Rückkehr in die Diakonie lernen bzw. die „unselige“ Trennung in verfasste Kirche und professionalisierte Caritas aufheben lernen. Indem die christliche Botschaft der Erlösung für die Verlierer des Wirtschaftens, die Vereinsamten und Exkludierten in der Stadt realisiert wird, kann in einer Verschränkung von ehrenamtlich und professionell-hauptberuflichen Kapazitäten *community building* als „Stärkung der Schwachen“ erkannt und versucht werden.

Die Komplexität der Stadt erfordert eine multilinguale, milieuoorientierte und kultursensible Pastoral. Insbesondere der Umgang mit gesunder Konkurrenz und Kooperation angesichts der religiös-weltanschaulichen Vielfalt in der Stadt (neue religiöse Bewegungen, Freikirchen, ethnische und Sprachgrenzen, „spirituelle Kleinunternehmer“ mit Sinnstiftung ohne gemeinschaftliche Dimension ...) bietet ein im weitesten Sinne ökumenisches und interreligiöses Lernfeld für kirchlichen Umgang mit religiöser Pluralität. Die unüberschaubare Vielfalt von Kommunikation und sozialer Performanz in der Stadt fordert Kirche dazu heraus, ihre Symbolsprache(n) oder Stimulations- und Kommunikationsmöglichkeiten zu überprüfen und anzupassen (Internet: Webpräsenz und Soziale Medien; Gestaltung und Distribution von Schaukasten und Print-Produkten; Entwicklung kreativer Kommunikationsformate).

Die Stadt als pastorales Labor

Papst Franziskus ermutigt dazu, hinaus auf die Straße zu gehen, „die Stadt mit den Augen des Glaubens zu erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt“ (vgl. EG 71). Die Stadt generiert eine neue Kultur, die dazu herausfordert, „neuartige Räume für Gebet und Gemeinschaft zu erfinden“ (EG 73). Kirche in

Literatur

Eufinger, Veronika, Die Ambivalenzen der Stadt, in: Lebendiges Zeugnis 5/2016, 83–93.
Fachstelle für katholische Stadtkirchenarbeit (Hg.), Kirche findet Stadt – Stadt findet Kirche. Empirische Studie zur Citypastoral in Frankfurt am Main. Zusammenfassung der

der Stadt ist also dazu herausgefordert, experimentell ausprobieren, in den Sozialräumen der Stadt urbane Überraschungen mit Gott zu entdecken (vgl. Exerzitien auf der Straße). Die Stadt ist der Raum, in dem – mit oder ohne empirische Sozialforschung – die Akteure der Kirche auf die Menschen mit der Frage zugehen sollen: „Was wollt ihr von der Kirche?“ – „Wie können wir gemeinsam etwas vom Evangelium entdecken?“ Wenn tatsächlich die „urbane Religion“ sich zunehmend als neue Normalität entwickelt, kann die Kirche in der Stadt die Passung zwischen Nachfrage- und Angebotsseite der Heilsgüter neu austarieren. Mit anderen Worten: Die Diskrepanz zwischen immer differenzierter werdenden Erfahrungswelten der Menschen und der Organisationslogik von Kirche, die weithin immer noch auf traditionelle Milieus bezogen ist, kann die Kirche, wenn sie sich auf diesen Lernprozess einlässt, befähigen, die Umweltreferenz für ihr Zeugnis wiederherzustellen. Voraussetzung ist jedoch, dass sie die städtischen Lebenswelten als Ort des Bekenntnisses zu einem Gott erkennt, der sich auf die Lebenswelt der Menschen einlässt. Insofern kann die Stadt zum Raum und zum „Material“ eines Systemwandels des Christlichen und Kirchlichen werden. Die entscheidende Frage heißt also: Wie lernen wir als Kirche in der Stadt, mit der Stadt und von der Stadt?

Ergebnisse und Schritte zur Rezeption. Ein Werkstattbericht, Frankfurt 2015 (Download: http://www.kh-freiburg.de/uploads/media/Werkstattbericht-Studie_zur_City-Pastoral.pdf).

Weitere aktuelle Schriften

Erzb. Seelsorgeamt Freiburg (Hg.), Stadt und Menschen (Impulse für die Pastoral 1/2016), Freiburg 2016 (Download: www.seelsorgeamt-freiburg.de/impulse).

Erzb. Ordinariat Freiburg (Hg.), Citypastoral. Brücken bauen zwischen Kirche und Stadtgesellschaft (Konzeption der Citypastoral), Freiburg 2016.

Konferenz der Internetseelsorge-Beauftragten 2016

Die diesjährige Konferenz der Internetseelsorge-Beauftragten (1./2. Juni 2016 in Würzburg) setzte die im Vorjahr begonnene Arbeit an Qualitätsstandards zur Internetseelsorge fort. Der aus den Ergebnissen von 2015 von einer Redaktionsgruppe erarbeitete Text zur Internetseelsorge allgemein und zu den Teilgebieten beratende und begleitende Internetseelsorge, Internetgottesdienste, geistliche Impulse sowie Glaubensinformation und -kommunikation wurde von den Teilnehmern diskutiert und ergänzt. Eine Endversion soll demnächst vorgelegt und verabschiedet werden. Die Standards nehmen unter anderem strukturelle, technische, inhaltliche und rechtliche Kriterien sowie den Kommunikationsstil in den Blick; sie sollen sowohl als Richtschnur für die in der Internetseelsorge tätigen Seelsorgerinnen und Seelsorger wie auch als Gesprächsgrundlage mit Verantwortlichen und Gremien dienen.

Die Vorstellung von neuen, bereits bewährten und noch geplanten Projekten bot immer wieder auch Raum, verschiedene Kanäle und Medien und ihre Eignung für seelsorgliche Kommunikation in den Blick zu nehmen. So gibt es – angestoßen durch katholisch.de in Zusammenarbeit mit Internetseelsorger/innen – Überlegungen, wie Youtube nicht nur als Speicherort für Videos genutzt, sondern auch die Community der „Youtuber“ angesprochen werden könnte. Nachdem WhatsApp inzwischen schon mehrfach für Impulse genutzt wird, stellt sich nun die Frage, ob dank der kürzlich eingeführten Ende-zu-Ende-Verschlüsselung auch eine Nutzung für persönliche Seelsorge-Kontakte in Betracht gezogen werden kann. Snapchat als derzeit stark von Jugendlichen genutztes Medium könnte vor allem im Bereich der Jugendseelsorge neue Möglichkeiten vor allem für Impulse bieten.

Der Einblick von Johannes Schenkel in die Arbeit der von ihm geleiteten Internetredaktion der Diözese Würzburg stellte ebenfalls neue technische Möglichkeiten wie Virtual Reality und Lifevideo vor und berichtete von Erfahrungen mit Kanälen wie Instagram, deren Bedeutung derzeit wächst.

Diskutiert wurde im Teilnehmerkreis allerdings auch, ob die pastorale Arbeit mit Social Media die oft damit verbundenen Hoffnungen einlösen kann, über den Kreis der ohnehin kirchlich Interessierten und Aktiven hinauszuwirken und auch „Fernstehende“ bzw. Menschen ohne oder mit nur geringem Kontakt zur Kirche zu erreichen. Bei fast allen Angeboten scheint das nach wie vor der Ausnahmefall zu sein; die Erfahrungen aus vielen Projekten zeigen jedoch, dass häufig die „Sich-Entfernenden“ angesprochen werden können, die den Kontakt zur Kirche (noch) nicht aufgegeben haben, aber vor Ort wenig finden, was sie spirituell unterstützt. Die derzeitigen Online-Angebote scheinen hier hilfreich, Entfremdungsprozesse zu verlangsamen und eventuell aufzuhalten. Um tatsächlich mit den „Fernen“ in Kontakt zu kommen, scheinen jedoch andere Strategien und Kommunikationshaltungen notwendig, die oft noch erlernt, vielleicht auch für den kirchlichen Bedarf (weiter-)entwickelt werden müssen – wo nötig und möglich auch mit Hilfe von externen Kommunikationsexperten, die den Brückenschlag in andere Milieus unterstützen.



Andrea Imbsweiler ist Referentin für Glaubensinformation und Online-Beratung bei der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Bericht der Netzwerktagung „Kirche in der City zwischen Stahl und Elektronik“ des Netzwerks Citykirchenprojekte

Vom 27. bis 29. April 2016 tagte die alle zwei Jahre stattfindende Netzwerktagung der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft „Netzwerk Citykirchenprojekte“ unter dem Titel „Kirche in der City zwischen Stahl und Elektronik“ in Linz. In dem Netzwerk haben sich 95 Einrichtungen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zusammengeschlossen, u. a. um den Kontakt der Mitglieder untereinander zu fördern und beim Aufbau von Projekten zu beraten. 17 Einrichtungen befinden sich in ökumenischer, 30 in evangelischer und 47 in katholischer Trägerschaft; eine Einrichtung wird von der altkatholischen Kirche betrieben. 90 Personen nahmen an der Tagung teil.

Die vom Linzer Citypastoral-Team um Dr. Monika Udeani und dem Sprecherteam des Netzwerks Citykirchenprojekte, bestehend aus Peter Kolb, Heiko Kuschel, Hermann Merkle und Werner Zupp, überaus gut vorbereitete und durchgeführte Tagung stellte sich dem Thema Citypastoral als Antwort auf kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, auf die die traditionelle Gemeindepastoral nicht mehr angemessen reagieren kann. Konkret wurde dies anhand der Stadt Linz entfaltet, die geschichtlich von Schwerindustrie und Informationstechnologie geprägt ist.

Nach Begrüßung und Mitgliederversammlung begann die Netzwerktagung mit einer Stadtführung, einem geistlichen Einstieg aus „Wort und Musik“, dem sich ein politisch-ökumenisches Abendgespräch anschloss, für das der oberösterreichische Landeshauptmann Dr. Josef Pühringer, der evangelische Superintendent Dr. Gerold Lehner und der Linzer Generalvikar DDr. Severin Lederhilger OPraem gewonnen werden konnten. Alle drei formulierten ihre Perspektive auf das Thema Stadt. Für den Politiker Pühringer stellt sich als Ziel aller Überlegungen die aktive Bürgergesellschaft dar, für die drei Komponenten von Bedeutung sind: Angebot und Dienstleistung, Projektorientierung und das Schaffen von Begeisterung für spezielle Themen. Lehner verlangte das Hintergehen kirchlicher Fraglosigkeiten, das erst wirkliche Erneuerung bewirken könne. Lederhilger hob auf die Spiritualität als Grundvoraussetzung aller kirchlichen Pastoral ab.

Der zweite Tag war geprägt durch zahlreiche Erfahrungsräume citypastoraler Natur und deren theologischer, philosophischer und künstlerisch-technischer Reflexion. Den Anfang machte der Treffpunkt *mensch & arbeit* bei voestalpine, bei dem Silvia Aichmayr und Gunther Gurtner vom Team der Betriebsseelsorge von ihrer Arbeit als Kirche am Ort industrieller Arbeit berichteten. Anschließend wurde dies von Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, in einem Vortrag zum Thema „In entgrenzter Solidarität leben – Konsequenzen für ein Kirche-Sein vor Ort“ reflektiert. Kreutzer hob v. a. auf das wissenschaftliche Desiderat einer „Theologie der Arbeit“ ab, die noch zu leisten sei. Arbeit erscheine heute besonders als entgrenztes und entgrenzendes Phänomen, das gewohnte Grenzen und Gewissheiten erodieren lasse. Daher sei eine theologische Begrenzung der Arbeit notwendig, die die zum Teil quasi-religiöse Überladung der Arbeit ideologisch kritisiere und für eine entgrenzte Solidarität eintrete.

Im Anschluss bot sich die Möglichkeit, unterschiedlichste Kristallisationsorte von Kirche in der Linzer Innenstadt zu besuchen und kennenzulernen:

- [URBI@ORBI](#) als Ort der Begegnung
- [Jugendkirche in der Stadtpfarrkirche Urfahr](#)
- [Turmeremitenprojekt im Mariendom](#)
- Fastenprojekte der katholischen Jugend am Domplatz
- [Beicht- und Ausspracheraum in der Ignatiuskirche](#)
- Salvatorianerinnen-Stammtisch im COSE COSI
- Raum für Trost in der Ursulinenkirche
- Stadtdiakonie in der Martin-Luther-Pfarrkirche

Seinen Abschluss fand dieser erfahrungsreiche Tag mit einem Vortrag von Gerfried Stocker, dem künstlerischen Leiter der [Ars Electronica](#), Linz. Die Ars Electronica sucht seit 1979 nach Verbindungen und Überschneidungen, nach Ursachen und Auswirkungen von Kunst, Technologie und Gesellschaft. Dafür bietet sie ein Festival als Testumgebung, einen Prix als Wettbewerb für die besten Köpfe, ein Center als ganzjährige Präsentations- und Interaktionsplattform und ein Futurelab als Forschungs- und Entwicklungszelle. Unter dem



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

Titel „Mensch und Arbeit 4.0“ eröffnete Stocker den Zuhörern, wie die Digitalisierung Arbeit und Leben verändert. Dabei gehe es nicht um neue Maschinen in den Fabrikhallen, sondern um die durchgängige Digitalisierung unserer Welt. Dies bedeute beispielsweise für den Arbeitsmarkt auch eine „Arbeitslosigkeit 4.0“, da zahlreiche Berufsgruppen durch die Digitalisierung bedroht sind – neben Kreditanalysten auch Kranführer, Archivare, Chauffeure und Köche. Auf welche Weise kirchliche Pastoral sich an dieser Stelle verorten kann, ist noch völlig ungeklärt – eine nicht überzubewertende Aufgabe, da an Orten wie der Ars Electronica die Zukunft entscheidend konzipiert und geprägt wird.

Am Freitag stellten sich abschließend noch drei Einzelprojekte aus dem Netzwerk Citykirchenprojekte vor, so z. B. der Evangelische [Kirchenpavillon](#) in Bonn und das Kunstprojekt in der Fastenzeit „[Concentration](#)“ aus Konstanz. Nähere Informationen zu allen weiteren Einrichtungen finden sich auf der Website des [Netzwerks](#).

Markus-Liborius Hermann von der KAMP in Erfurt, der zugleich als Ansprechpartner für das Netzwerk von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz fungiert, informierte die Teilnehmer über die aktuellen Entwicklungen im Bereich einer missionarischen Pastoral. Dabei wurde u. a. das Papier „[Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral](#)“ vorgestellt, das auch die citypastoralen Einrichtungen stärkt. Die „neue“ Pfarrei, die dem Glauben Orthofähigkeit verschaffen soll, impliziert auch die Strukturen der Citypastoral. Als Gemeinschaft von Gemeinschaften müssen die Pfarreien verschiedene Orte kirchlichen Lebens hervorbringen und entwickeln. Dabei brauchen pfarrliche Strukturen und Einrichtungen der Citypastoral nicht als Konkurrenz zueinander gesehen werden. Auch wies Hermann auf die Ausgabe 1/2016 des Magazins euangel hin, die sich dem Thema „[Passagere Pastoral](#)“, Pastoral im Vorübergehen, widmet.

Zudem stellte Veronika Eufinger vom ZAP Bochum den aktuellen Zwischenstand ihres Forschungsprojekts: Typologie und Evaluation der [Citykirchenprojekte](#) vor. Ihre Arbeitshypothese lautet: „Citypastoral ist eine kirchliche Ausdrucksform, die der Urbanität in Form spezifischer Strategien Rechnung trägt. Diese Strategien manifestieren sich als Pluralität typischer Charakteristika in verschiedenen Dimensionen des Religiösen.“

Natürlich wurden auch Angelegenheiten des Netzwerks Citykirchenprojekte behandelt. So wurde beispielsweise auf das „[Bildungsnetzwerk Citykirchenprojekte](#)“ verwiesen, das den Mitgliedern des Netzwerks zur Fortbildung und Qualifizierung dient. Es will zum einen dazu beitragen, Menschen, die sich für eine Mitarbeit in einem Citykirchenprojekt entscheiden, zu befähigen, ihrer Arbeit in angemessener Art und Weise nachzugehen. Zum anderen will es ihnen helfen, neue Fähigkeiten und Gaben zu entdecken und diese in die konkrete Arbeit einzubringen. Nicht zuletzt will es Mitarbeitende in ihrer täglichen Arbeit motivieren und den Austausch und die Kommunikation Haupt- und Ehrenamtlicher aus unterschiedlichen Einrichtungen fördern. Dafür wurden vier Module entwickelt: Tagesschulungen und -fortbildungen vor Ort, regionale Wochenend-Fortbildungen/Schulungen, Akademie-Tagungen und ein Austauschprogramm zwischen Citykirchenprojekten. Darüber hinaus wurde ein neues [Sprecherteam](#) gewählt, dem neben Peter Kolb, Heiko Kuschel, Hermann Merkle und Werner Zupp nun auch Stefanie Roeder aus Dortmund angehört. Die nächste Netzwerktagung wird 2018 in Bremen stattfinden.

Weiterführender Link:

[Bericht der Diözese Linz über die Pressekonferenz zur Netzwerktagung](#)

Neue Internetseite www.pastorale-innovationen.de

Von erfolgreichen Initiativen lernen

Eine neue Internetseite der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz und des Bonifatiuswerkes vernetzt seit dem 23. Februar dieses Jahres pastorale Initiativen miteinander und bietet für den deutschsprachigen Raum einen Überblick über missionarische Projekte. Unter www.pastorale-innovationen.de gibt die Seite Antworten auf die Fragen, wozu die Kirche da ist und auf welche Weise Menschen heute mit dem Evangelium in Kontakt kommen. Die Seite bietet eine informative Plattform aus innovativen Projekten, die den missionarischen Grundauftrag der Kirche in neue Formen des Kircheseins und der Seelsorge um- und übersetzen. Gleichzeitig ermöglicht die Seite eine Vernetzung derartiger erfolgreicher Initiativen und bietet so einen Überblick über missionarische Projekte der katholischen und evangelischen Kirchen aus dem deutschsprachigen Raum.



Das Bonifatiuswerk und die KAMP möchten alle Haupt- und Ehrenamtlichen in der Pastoral, in den Verbänden und Einrichtungen der katholischen Kirche mit der neuen Internetseite auf interessante missionarische Projekte und Initiativen aufmerksam machen und ermutigen, Eigenes und Neues auszuprobieren. Dazu bietet die Seite eine Auswahl an Best-Practice-Beispielen und Projektideen, die dazu einladen, selbst aktiv zu werden und gelungene missionarische Projekte auf dieser Seite einzutragen. „Denn gute Ideen sollen bekannt gemacht werden und dazu anregen, selbst aktiv und initiativ zu werden. Mit dieser Seite möchten wir Menschen vernetzen, ihnen Denkanstöße und einen breiten Überblick über missionarische Projekte der katholischen Kirche geben. Die Kirche ist so tot oder lebendig wie die Menschen, die das Leben der Kirche gestalten“, so der Generalsekretär des Bonifatiuswerkes, Monsignore Georg Austen.

Für Dr. Hubertus Schönemann, Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, zeigen die missionarischen Beispiele, die auf www.pastorale-innovationen.de gesammelt werden, die schon heute zu findende Vielfalt kirchlicher Gemeinschaftsformen: „Kirche, das ist nicht nur die Pfarrgemeinde. Daneben entsteht seit einiger Zeit eine große Fülle von unterschiedlichsten ‚Resonanzräumen für das Evangelium‘. Dies wollen wir unterstützen!“

Glaubensgespräche im Tattoo-Studio

freshx-inspirations in Oldenburg

Freshx-inspirations ist *eine erfrischende neue Form von Gemeinde* für Suchende, Fragende, nach Antworten Ringende, Spirituelle, Studierende, Verdienende, Hoffende, Gescheiterte, Experimentalisten, Performer ... *in einem Tattoo-Studio*. Hier wird ein Raum angeboten, in dem es keine Fremden gibt.



Seit dem Start der Website im Februar ist die Seite stetig gewachsen und bietet derzeit einen Überblick über etwa 65 missionarische Projekte aus ganz Deutschland. Geordnet sind die Projekte nach fünf Kategorien: Orte, Zeiten, Menschen, Themen und Bistümer. Diese wiederum sind in Unterkategorien gegliedert: *Orte*: Kirchen, Kindergärten & Schulen, Einrichtungen, Anders-Orte; *Zeiten*: Tageszeiten, Jahreszeiten, Besondere Tage, Gedenken, Kirchenjahr; *Menschen*: Kinder, Jugendliche, Junge Erwachsene, Paare & Eltern, Frauen, Männer, Senioren; *Themen*: Werte, Beziehungen, Lebensgestaltung, Ökumene, Trauer. Auf diese Weise kann sich der Online-Besucher einen schnellen Überblick verschaffen und eigene Gedankenanstöße für zukünftige Projekte finden. Es ist zudem möglich, eigene Projekte einzustellen und hochzuladen. Nach einer redaktionellen Bearbeitung werden diese dann freigeschaltet

(Dieser Text basiert auf der [Pressemeldung Nr. 032 vom 23.02.2016 der DBK](#).)

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext

Bis vor wenigen Jahren ist die Erforschung des Phänomens Konfessionslosigkeit noch kein großes Thema in Religionswissenschaft und Theologie gewesen. Dieses Desiderat begründete sich hauptsächlich mit der Tatsache der bislang angenommenen Unselbstverständlichkeit der Konfessionslosigkeit, die daher rührt, sie als Mangel an selbstverständlicher Kirchengemeinschaft wahrzunehmen. In den Jahren nach der deutschen Wiedervereinigung hoffte man, das Problem würde sich nach Ende der religions- und kirchenfeindlichen DDR mittelfristig von selbst beheben. Mit der Wahrnehmung eines stabilen und wachsenden Anteils konfessionsloser Zeitgenossen in Deutschland insgesamt wächst jedoch die Herausforderung für die Theologie, sich darauf einen Reim zu machen. Der vorliegende Band dokumentiert Beiträge verschiedener Lehrstuhlinhaber der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle. In Sachsen-Anhalt, dem Bundesland mit der höchsten Quote an Konfessionslosen, scheint eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Phänomen Konfessionslosigkeit im Besonderen und dem Phänomen Säkularität im Allgemeinen für theologische Wahrnehmung und theologisches Denken möglich zu sein, wie überhaupt die Nicht-Selbstverständlichkeit des Glaubens im Osten Deutschlands angesichts einer konfessionslosen Mehrheit zu neuen „Auslegungen“ des Christlichen und neuen ekklesiologischen Entwürfen führt.

Domsgen nähert sich dem Phänomen an, indem er den Begriff der Konfessionslosigkeit problematisiert. Entkirchlichung erfasst es nicht ausreichend, vielmehr scheint einem „Großteil der ostdeutschen Konfessionslosen nicht nur die Kirche, sondern das Christentum insgesamt fremd geworden zu sein“ (12). Mehr noch: Gut zwei Drittel der Konfessionslosen seien als klar religionslos einzustufen. Domsgen unternimmt dann den Versuch, die Konfessionslosen nicht als religiös defizitär, sondern als religiös unbestimmt zu beschreiben. „Explizite Religiosität spielt für die Lebensbedeutung und -gestaltung [...] keine Rolle. Auch für die Bewältigung persönlicher Krisen greifen sie [die Konfessionslosen; HS] ausschließlich auf praktische und diesseitige Lösungsstrategien zurück“ (16). Offenbar braucht es neue Kategorien jenseits von gläubig und ungläubig. Die Forschungen von Monika Wohlrab-Sahr hätten eine „agnostische Spiritualität“ zutage gefördert, bei der anstelle religiöser Denkfiguren „Versatzstücke wissenschaftlicher, parapsychologischer, medialer und neureligiöser Deutungsmuster“ kombiniert würden (17). Im Anschluss an die Forschungen von Gert Pickel präsentiert Domsgen sieben unterschiedliche Typen von Konfessionslosen und unterstreicht damit seine These von der multiplen Säkularität, die Konfessionslosigkeit darstellt. Obwohl er damit den Begriff „Konfessionslosigkeit“ eher als Problemanzeige denn als eine inhaltliche Beschreibung qualifiziert, bleibt ihm nichts anderes übrig, als in Ermangelung eines besseren Begriffes darauf zurückzugreifen.

Jörg Dierken problematisiert den Graben zwischen religionssoziologischen Erkenntnissen und theologischen Entwürfen. Nach ihm verbietet sich angesichts der Zunahme von Konfessionslosigkeit die klassische missionarische Dimension kirchlichen Handelns, die auf quantitative Ausbreitung angelegt sei. Er nimmt das Motiv von der grundlegenden Bedeutung von Religion bzw. deren Rolle im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung auf und beschreibt die unterschiedlichen Entwicklungen von Säkularisierung in verschiedenen Ländern. Obwohl Niklas Luhmann nicht von einem Verschwinden von Religion ausging, wies er ihr im Rahmen der segmentierten Gesellschaft lediglich eine Randbedeutung als Teilsystem zu. Dierken stellt jedoch zu Recht fest, dass „im Unterschied zu dem tendenziellen Zwang zur Teilnahme an den säkularen Systemen der modernen Gesellschaft [...] die Teilnahme am Religionssystem hochgradig ins individuelle Belieben gestellt [ist]“ (59). Auch theologisch führt die Konfessionslosigkeit zu Umdeutungen, insofern die Gleichung, das Christliche decke sich mit dem Konfessionssystem, aufgelöst wird. So kommt Christliches außerhalb der verfassten Kirche in den Blick. Dierken sieht die Gefahr, dass über diesen Weg Phänomene des Nichtglaubens „religiös eingemeindet“ werden (vgl. 65). Für die Kirchen folgt daraus, Phänomene des Christlichen außerhalb der Kirche wahrzunehmen und anzuerkennen.

Solchen soziologischen sowie theologischen Umdeutungsversuchen gibt Dierken den Abschied, insofern er klarstellt: „Gerade ein auf ›Glauben‹ abstellendes Verständnis von Religion kommt um die tatsächlichen Vollzüge individueller Subjekte nicht herum“ (69). Auch wenn das Interesse an Kirchbauten Resonanzen für Sakralität im Profanen markiere und es ein Bedürfnis nach passageren Riten im Lebensvollzug gebe, sei institutionalisierte kirchliche Praxis die Voraussetzung für Zustimmung wie Ablehnung (vgl. 71). „Ohne kontinuierliche öffentliche Artikulation der Symbolik des christlich-religiösen Glaubens



Domsgen, Michael/Evers, Dirk (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2014, ISBN: 978-3-374-03294-5, 242 Seiten, € 28,00 EUR.

verlöre die Übersetzung des Religiösen in nicht-kirchliche Idiome ihren Ankerpunkt“ (ebd.). Dierken resümiert: „Es gilt gerade im Kontext von forciertem Konfessionslosigkeit Konfessionalität reflektiert zu praktizieren“ (72).

Udo Schnelle verweist in seinem neutestamentlichen Beitrag auf die Erfolge der ersten Christen. „Diese Anschlussfähigkeit ließ sich nicht durch Verweigerung, sondern nur durch eine bewusste Teilnahme an den Debatten erreichen, die im Umfeld der Gemeinden geführt wurden“ (76). Die Kommunikation der frühen Christen bestand in der Bildung von Netzwerken: Das Haus fungierte als natürliches Zentrum religiösen Lebens, in der Außenwahrnehmung erschienen die christlichen Gemeinden als Vereine. In Gruppen von 30 bis 40 Personen kamen Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten zusammen, Sklaven und Herren. Freiheit galt als innere Freiheit, die ihre Ermöglichung und ihren Zielpunkt allein in Jesus Christus hat. „Die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk definierte sich nicht mehr über die völkische oder familiäre Abstammung, sondern durch die ›Neu-/Wiedergeburt‹ in der Taufe“ (91). Als wichtige Merkmale nennt Schnelle Offenheit, Verzicht auf formale Zulassungsbedingungen, Sozialverhalten, Wohltätigkeit, intensive persönliche Kommunikation. Die fünf Säulen des Netzwerks waren: Briefe, Reisen, Mitarbeiter, gegenseitige materielle Unterstützung, ausgeprägte Kultur der Gastfreundschaft (vgl. 93).

Jörg Ulrich lenkt den Blick auf die Selbstsicht des Christentums in der patristischen Epoche. In dieser Zeit strebte das Christentum nach missionarischem Erfolg, was sich jedoch regional sehr unterschiedlich darstellte: „Die neue Religion breitet sich nicht als Einheit, sondern in großer Diversität und institutioneller Pluriformität aus“ (98). Im Spiegel der Kritik des Kelsos findet Ulrich „klare Belege für die quantitative Ausbreitung des Christentums wie auch sein allmähliches Eindringen in die Schichten intellektueller, philosophisch gebildeter Römer“ (100). Die Christen selbst machen in den Texten des 2. Jahrhunderts jedoch von dem quantitativen Argument so gut wie keinen Gebrauch. Ulrich erklärt dies einerseits mit der Ambivalenz, dass eine steigende Zahl von Christen angesichts vieler, die die hohen ethischen Standards des Christentums nicht einhielten, dem Namen nach jedoch Christen waren, noch kein Wahrheitsbeweis sei. Andererseits habe es keine eigentlich ausgebildete Missionstheologie gegeben. Ulrich zitiert Norbert Brox: „Dominierend war die Idee, wonach nicht die Bekehrung aller das erwartete Ziel ist, sondern im Gegenteil der Unterschied zwischen Kirche und Welt bleibend unaufhebbar gedacht wird, so dass die Mission als Vorgang von Einzelbekehrungen notwendig unabgeschlossen bzw. das Faktum von Nichtbekehrten endgültig ist“ (107). Nach der Konstantinischen „Wende“ habe dann das Argument der Mehrheitsreligion und des Wachstums als Beweis für die Wahrheit des Christentums an Bedeutung zugenommen. Im Kontext des zeitgenössischen Mitteldeutschlands zeige sich wieder neu die Ambivalenz des quantitativen. Ulrich empfiehlt eine Gelassenheit gegenüber Mitgliederzahlen und ein christliches Selbstverständnis als Anlaufstellen für Menschen, die Halt und Orientierung suchen, das sich aus dem Wissen um das (wenn auch kleine) Vorhandensein von Christen und christlichen Gemeinden speist (vgl. 110).

Friedemann Stengel räumt in seinem Beitrag über die Kirche im SED-Staat mit dem Vorurteil der „Protestantischen Revolution“ (117) ebenso auf wie mit der These, die Religionspolitik der DDR sei monokausal für die Entkirchlichung und Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands verantwortlich. Vielmehr beschreibt er es als einen Abgrenzungsakt, der gegenüber den Religionsattributen des Westdeutschen eine ostdeutsche Identität generiere und garantiere. In dieser Situation plädiert Stengel dafür, nicht auf eine „von selbst laufende Reorganisation der gegenüber anderen Religionsgemeinschaften privilegierten Volkskirche“ (137) zu hoffen, sondern eine Situation zu akzeptieren, die „als Handlungsort und -auftrag“ (ebd.) begriffen wird: „bewusste Annahme, aber nicht unkritische Anpassung an die gesellschaftliche Situation“ (138).

Dirk Evers fragt angesichts des Schwindens von Mitgliederzahlen und ökonomischer Basis der nach dem „Wie eines die Kirche gestaltenden, leitenden und damit gerade als Institution erhaltenden Handelns“ (155). Kirche entstehe neutestamentlich da, wo „Jesus Christus selbst in die Mitte tritt und in, mit und unter der Gestalt menschlicher Worte und Handlungen Menschen für seine Gemeinde gewinnt“ (155 f.). Er erinnert daher daran, „dass das, was Kirche wesentlich begründet und erhält, nicht als Resultat, nicht als Zielvorgabe, nicht als Gestaltungsaufgabe, sondern immer nur als Herkunftsangabe, als vorgängiges und uns entzogenes, aber uns einbeziehendes Geschehen in Betracht kommt“ (156). Das Wirken des Heiligen Geistes dürfe keineswegs nur auf die Sozialgestalt von Kirche beschränkt werden. Kirche sei prozesshaftes Geschehen als Lebensbewegung des Heiligen Geistes. Konfessionslosigkeit bedeute für die Kirchen in Deutschland, „dass sie sich in Staat und Gesellschaft neu verorten, mittelfristig neu organisieren und wohl auch finanzieren müssen“ (165). Konfessionslosigkeit sei eine Herausforderung, die Vielfalt der Weltbezüge wahrzunehmen und sich entfalten zu lassen. „Müssten wir uns nicht mehr darüber austauschen und reichhaltigere Modelle und Beschreibungen dafür finden, welche Stadien es auf Lebenswegen gibt und welche Pfade es von ihnen hin zum Glauben geben kann, auch und vielleicht gerade für in ihrer Sozialisation durch und durch weltlich imprägnierte Menschen?“ (167). Evers will der hartnäckigen Pflege religiöser Binnenmilieus den Abschied geben und wirbt für „Begegnungsmöglichkeiten und Foren, auf denen Menschen konstruktiv über ihre Wege des Glaubens und des Unglaubens Erfahrungen sammeln, sich austauschen und sich auf biblische und kirchliche Traditionen in einer frischen unverbrauchten Weise

beziehen können“ (ebd.).

Die Beiträge von Malte Dominik Krüger über den Protestantismus als Bildreligion im Wechselspiel von Entzug und Präsenz, von Marianne Schröter und Christian Senkel über Konfessionalitätsdämmerung, die für ein Christentum als symbolistische Alltagsreflexion votieren, Daniel Cyrankas Versuch einer kontextuellen Theologie für Ostdeutschland und Michael Domsgens Beitrag über religiöse Kommunikation in Ostdeutschland komplettieren einen anregenden Band, der zum Wahrnehmen der Situation und zum Weiterdenken und zur Überprüfung kirchlicher Bilder und Haltungen einlädt und herausfordert. Einzig der alttestamentliche Beitrag von Ernst-Joachim Waschke wirkt in seinem mangelnden Bezug zum Kontext des Bandes wie aus der Geschichte herausgefallen.

Hubertus Schönemann

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz

„Die Errichtung von Moscheen (mit oder ohne Minarette) bildet einen von mehreren Brennpunkten, in denen sich der schwierige und hoch konfliktive Prozess der Inklusion der muslimischen Bevölkerungsteile in den europäischen Nationalstaaten kristallisiert. Die diesbezüglichen politischen und gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse und die unterschiedlichen Positionen dazu werden anhand der Moscheebaukonflikte besonders deutlich sichtbar und greifbar“, so die Herausgeber in der Einleitung (7).

Auseinandersetzungen um Moscheebauprojekte der Ahmadiyya in Leipzig und Erfurt – um einmal Beispiele nur aus dem Osten Deutschlands zu nennen – zeigen die bleibende Aktualität des Bandes. Zudem ist die Problematik länderübergreifend – folgerichtig nehmen die Herausgeber mehrere Länder in den Blick: Deutschland, Österreich und die Schweiz.

Der Band ist zuerst einmal eine Bestandsaufnahme: zum einen von Projekten repräsentativer (also öffentlich als solche erkennbarer) Moscheebauten und von Konflikten, die sich daran entzündeten oder diese instrumentalisierten, zum anderen von gesellschaftlichen und politischen Diskursen und von Argumentationsfiguren insbesondere der Gegner; in diesem Kontext wird auch die Entwicklung des Islams/der muslimischen Bevölkerung in den einzelnen Ländern und seiner/ihrer rechtlichen Rahmenbedingungen zum Thema. Allerdings reicht diese Bestandsaufnahme nicht bis zu den aktuellsten Entwicklungen – der Band geht ja auf eine Tagung zurück, die bereits im Mai 2014 stattgefunden hat, also sogar noch vor Pegida!

Je ein Beitrag ist Deutschland (Thomas Schmitt), Österreich (Ernst Furlinger) und der Schweiz (Martin Baumann) gewidmet – ergänzt durch eine sozialwissenschaftliche Perspektive auf Österreich (Farid Hafez), die recht schön islamophobe Stereotype zusammenstellt (84 f.), und eine muslimische Perspektive aus der Schweiz (Rifa'at Lenzin). Deutlich zeigen sich Ähnlichkeiten: eine Entwicklung von einer Zeit, wo Moscheebauten unproblematisch waren (aber auch kaum stattfanden) über lokale Konflikte bis hin zur politischen Instrumentalisierung einzelner Projekte auf nationaler Ebene durch Rechtspopulisten. Ein wesentlicher Unterschied Österreichs und der Schweiz zu Deutschland ist das schon längere Vorhandensein starker rechtspopulistischer Parteien, die dann auch eine moscheebaueindliche Gesetzgebung bewirken konnten.

Etwas aus dem Rahmen fällt der Beitrag von Nikola Tietze – und ist wohl deshalb den anderen Beiträgen vorangestellt. Doch zeigt Tietze sehr schön den deutlichen Wandel der religionspolitischen Wahrnehmung von Muslimen am Beispiel Deutschlands auf: von der weitgehenden politischen Ignoranz gegenüber türkischen, tunesischen etc. Gastarbeitern, die weniger als Muslime, sondern als Fremde wahrgenommen wurden, bis hin zu einer Inklusionspolitik, die dieselben Bevölkerungsgruppen dezidiert als Muslime in den Blick nimmt.

Doch damit sind wir schon bei der – neben der Bestandsaufnahme – zweiten Perspektive des Bandes: Die Beiträge – nicht nur die des zweiten Teils, der mit „Analytische Perspektiven“ überschrieben ist – gehen auch den Hintergründen der beobachteten Phänomene nach, z. B.: Warum schaukeln sich Konflikte hoch? Warum werden Muslime als Problem und Bedrohung wahrgenommen? Und warum sind gerade Moscheen ein solcher Streitpunkt (geworden)?

Gerdien Jonker führt dazu in Konzepte wie Alterität und Othering ein, zeigt also verschiedene Fremdzuschreibungen an Muslime auf, die oft mehr darüber verraten, wie man sich selbst sieht oder sehen möchte. Weiterhin verweist sie auf Narrative und Bilder, die unsere Vorstellungen vom Islam teilweise seit Jahrhunderten prägen. Interessant ist, dass diese Narrative Unterbrechungen kennen; etwa für Deutschland die Zeit um 1900, als die Außenpolitik die muslimische Welt als Verbündeten suchte, als muslimische Intellektuelle Deutschland als Bildungs- und Zufluchtsort aufsuchten und auch die europäische Elite den Islam als moderne Religion bewunderte!

Yasemin Shooman dagegen konzentriert sich auf rassismustheoretische Fragestellungen und konstatiert: „Musliminnen und Muslime werden in antimuslimischen Diskursen abgelehnt oder als Bedrohung empfunden, weil ihr gesamtes, insbesondere negatives, Verhalten mit dem Islam als einzigem determinierendem Faktor erklärt wird“ (158). Interessant auch ihr Hinweis: „Ein Teil der heutigen Konflikte um den Islam und Muslime in westlichen Gesellschaften lässt sich darüber hinaus durch eine voranschreitende gesellschaftliche Partizipation erklären“ (159), denn: „Integration im Sinne von Partizipation zieht auch Dominanzkonflikte nach sich. Antimuslimische Diskurse sind daher durchzogen von dem



Bernhardt, Reinhold/Furlinger, Ernst (Hg.), Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 12), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2015, ISBN: 978-3-290-17780-5, 199 Seiten, € 30,90.

Bedürfnis, Musliminnen und Muslime auf einen gesellschaftlich untergeordneten Rang zu verweisen sowie ihre Zugehörigkeit zur deutschen und europäischen Gesellschaft zu negieren“ (ebd.).

Die Frage, wie man mit Moscheebaukonflikten und den dahinterstehenden Auseinandersetzungen umgehen soll, scheint natürlich auch wiederholt in dem Band durch, wenngleich sie insgesamt deutlich im Hintergrund bleibt. Reinhold Bernhardt liefert in seinem Beitrag immerhin einen kritischen Rückblick auf das Agieren des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes im Kontext der Minarettbauverbotsinitiative und vermisst – gerade auch als Gegenstück zu evangelikalem Antiislamismus – eine *theologische* Klärung des Verhältnisses zum Islam.

Besonders dankbar ist der Rezensent für den staatsphilosophischen Beitrag von Isolde Charim, denn sie stellt vor Augen, um was es letztendlich geht: um unsere Demokratien oder, wie es Tietze formuliert, zu dem der Beitrag von Charim gewissermaßen einen abschließenden Bogen schlägt: „Denn gestritten wird letztendlich über das, was Deutschland sein sollte“ (37). Egal, ob Deutschland, Österreich oder die Schweiz: „Es führt kein Weg zurück zur homogenen Nation“ (185); durch die Pluralisierung haben unsere Gesellschaften kein von allen geteiltes Weltbild mehr. Wer Moscheebauten aus einem „Leitkulturdenken“ heraus bekämpft oder zumindest ihre Sichtbarkeit durch Minarettverbote einschränkt, verletzt damit ein Kernelement unserer Demokratien, den öffentlichen Raum als einen „Bereich, der neutral gegen alle partikularen Identitäten ist, ein Bereich, an dem sich alle als Gleiche begegnen können“ (190).

Insgesamt ist der Band eine Problemanzeige auf hohem Niveau, denn er stellt nicht nur die Moscheebaukonflikte der letzten Jahrzehnte dar, sondern macht auch die dahinterstehenden grundsätzlichen Widerstände gegen eine Integration von Muslimen sowie die Interessen, Denkweisen und Argumentationsstrategien von Islamfeinden sichtbar. Rezepte für die Lösung dieser Konflikte wird man im Band vergeblich suchen – aber durchaus eine Grundlage für eine fundierte Auseinandersetzung, die für unsere Demokratie und damit auch für eine Kirche, die sich allen Menschen verbunden fühlt, nottut.

Martin Hochholzer

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel2/2016_6

Bildnachweis Titelbild:

Hochholzer / KAMP

[Download der gesamten Ausgabe als PDF](#)

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:
© 2010–2016 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

Titelbild Ausgabe 1/2015:
Roark / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 2/2015:
AnnaER / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 3/2015:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 1/2016:
© Rawpixel.com / Fotolia.com

Titelbild Ausgabe 2/2016:
Martin Hochholzer, KAMP

Gestaltung

Georgy · Büchner
www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann
www.yellowlabel.de

| Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion