

Editorial



## Neue Spiritualität und Christentum

### Zur Einführung

MARTIN HOCHHOLZER

### Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität

WINFRIED GEBHARDT

### Die Kunst des Wanderns oder: Über Zen und Christentum

URSULA BAATZ

### Zeit des Meisters

CHRISTINA BRUDERECK

### Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können

OTMAR FUCHS

#### AKTUELLES PROJEKT

Sinnsucher 2014

#### AKTUELLE STUDIE

V. EKD-Erhebung über  
Kirchenmitgliedschaft

#### TERMINE & BERICHTE

Weltanschauungstagung  
Fulda

Willow Creek Kongress  
„Zwischenland“

Reihe  
„Weltanschauungen“:  
Atheismus und Konzil

#### REZENSIONEN

Kulturtechnik Aberglaube

Cyberteologia

Mitten im Leben

[Zu dieser Ausgabe](#)

## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

der derzeitige Epochenbruch, der spätestens in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts einsetzte, beeinflusst nicht nur individuelles und gesellschaftliches Bewusstsein, sondern selbstverständlich auch die Art und Weise, wie Menschen nach Sinn und Transzendenz fragen und dies in religiösen Vorstellungen und Praktiken realisieren. Die französische Soziologin Daniele Hervieu-Léger hat Religion in Bewegung beschrieben und die Typen spätmoderner Religiosität als „Pilger und Konvertiten“ gekennzeichnet. Wenn Modernisierung insbesondere durch Prozesse der Pluralisierung stattfindet, dann gilt dies für Religion in gleicher Weise. In Deutschland führt die Begegnung mit fernöstlichen und esoterischen Vorstellungen dazu, dass nicht nur außerhalb der verfassten christlichen Kirchen, sondern auch bei ihren Gläubigen selbst die Bandbreite dessen zunimmt, wie heute Religion verstanden und gelebt wird. Spirituelle Orientierung gilt als Megatrend, zeigt sich aber in vielfältigen Formaten. Natürlich gab es immer eine gewisse Differenz zwischen dem von der Kirche als normativ verstandenen, in geronnenen Bekenntnisformulierungen (Symbola) niedergelegten Glauben der Gesamtkirche und dem personal und biografisch rückgebundenen Glauben und der religiösen Erfahrung des Einzelnen. Dennoch scheint in der Gegenwartskultur der Pool des religiös Möglichen und Vertretenen zu wachsen und scheinen die Gläubigen als Akteure ihrer Religiosität zu Wanderern zu werden, die verschiedentlich Glaubensvorstellungen aufnehmen, verarbeiten und unter bestimmten Gesichtspunkten kombinieren. Ist dies ein Trend, dem eine Kirche um der „Reinerhaltung ihrer Lehre“ willen Einhalt gebieten muss? Oder zeigen sich hier unter neuer Wertschätzung von „Volksreligiosität“ auf dem Hintergrund der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen (sensus fidelium) neue Inkulturationen des Evangeliums? Wo sind möglicherweise verantwortete Grenzziehungen zwischen persönlicher Religiosität einerseits und überliefertem, wenn auch kontextualisiertem Christentum zu ziehen? Diese Ausgabe von euangel befasst sich mit dem interessanten Grenzbereich von religionswissenschaftlicher Wahrnehmung und kirchlicher Deutung religiöser Pluralisierungsprozesse. Wie kann die Kirche, mithin ihre Verantwortlichen, mit dieser Situation umgehen? Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre und grüße Sie herzlich



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

### Literatur

Hervieu-Léger, Danièle, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.

Hochschild, Michael, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland, Münster 2001.

## Zur Einführung

### Neue Spiritualität, Christentum und Gesellschaft im Wandel

Der spirituelle „Wanderer“ steht im Mittelpunkt dieses Schwerpunktteils. Martin Hochholzer skizziert aktuelle Entwicklungen, die den Hintergrund der heutigen religiösen Landschaft bilden, und zeigt, dass der „Wanderer“ geradezu als Paradigma für die Herausforderungen dienen kann, denen sich eine missionarische Pastoral angesichts der heutigen weltanschaulichen Pluralität ausgesetzt sieht.

Geht man am Abend durch Erfurt, kann man nicht nur Impressionen einer wunderschönen Stadt erleben, sondern bekommt womöglich auch eine Einladung in die Hand gedrückt, beim Nightfever-Abend in der Lorenzkirche kurz (oder länger) zu verweilen. Kerzenschein, ruhige Musik, besinnliche Impulse, die Einladung zu persönlicher Fürbitte im Stillen – und das ausgesetzte Allerheiligste. Doch passt dieser starke konfessionelle Identitätsmarker zu einem Angebot, das in unverbindlicher Weise an alle ungeachtet ihres Glaubens (oder Unglaubens) ergeht, die vorübergehen oder in sonst einer Weise davon erfahren haben?

Wohl eher ist es diese Frage, die nicht mehr recht zur heutigen Zeit und Gesellschaft passt. Denn im Setting von Nightfever bekommt das ausgesetzte Allerheiligste ganz unterschiedliche Bedeutungen: Wohl nur für wenige wird es ein klares Bekenntnis zu Jesus Christus in einer spezifisch konfessionellen Gestalt darstellen. Ein Großteil der Besucher wird gar nicht wissen, um was es sich da handelt, und die Monstranz einfach als ein weiteres ästhetisches Gestaltungselement im Kirchenraum wahrnehmen. Für andere eröffnet das Allerheiligste schließlich in mehr allgemeiner Weise zusammen mit anderen Elementen einen Ort der Präsenz Gottes oder des Göttlichen.

Zwar ist die religiöse Landschaft in Deutschland nach wie vor stark von den zwei großen Konfessionen geprägt. Doch zunehmend verschwimmen nicht nur die Konfessionsgrenzen, sondern auch andere gewohnte Konturierungen in der religiös-weltanschaulichen Landschaft:

Dass Protestanten auch schon wegen des Papstes aus der Kirche ausgetreten sind, hat sich mittlerweile längst herumgesprochen. Dass aber Neuheiden teilweise zu einer Annäherung an „die Kirche“ tendieren, lässt dann doch aufhorchen: zum einen, weil der Auslöser einer solchen Annäherung die Abwehrhaltung gegen „den Islam“ (bzw. eine befürchtete Islamisierung Europas) ist und man in der Kirche einen potentiellen Verbündeten vermutet; zum anderen, weil die neuheidnische Szene ja die germanische, keltische etc. Religiosität vor der Christianisierung wiederbeleben möchte und sich damit geradezu automatisch in eine Gegenposition zu Christentum und Kirche begibt.

Diese Beispiele weisen darauf hin: Es sind heute oftmals – zunehmend? – weniger Fragen der Glaubenslehre und der dogmatischen Stimmigkeit, die die religiös-spirituelle Verortung bestimmen, sondern andere Aspekte: kulturelle Beheimatung, Orientierung und Führung, ansprechende Ästhetik, Erfahrungsintensität, Heilung, Menschen mit einem ähnlichen Blick auf die Welt ... Die Passung zu den eigenen Bedürfnissen ist entscheidend.

In einer Welt, in der die Mobilität nicht nur von Personen, sondern auch von Informationen so hoch ist wie nie, können Menschen (zumindest in freiheitlichen Gesellschaften wie in Deutschland) nicht nur aus einer Fülle an kulturellen und religiösen Entwürfen wählen; nein, sie sind geradezu dazu gezwungen (Peter L. Berger spricht vom „Zwang zur Häresie“). Religionsgemeinschaften wie die großen Kirchen, die traditionell von einem Modell formaler, fester (idealtypisch lebenslanger) Mitgliedschaft geprägt sind, geraten dabei strukturell unter Druck.

Es geht nämlich auch ohne Mitgliedschaft. Das weiß jeder, der sich bereits intensiver mit Religionsstatistik befasst hat: eigentlich ein unmögliches Unterfangen, will man die verschiedensten Gruppierungen und Richtungen wirklich vergleichbar zahlenmäßig nebeneinanderstellen. Denn während die katholische Kirche und die Kirchen der EKD punktgenaue Zahlen von Mitgliedern nennen können, die freilich oftmals sehr kirchenfern sind oder sich gar nicht mehr bewusst sind, dass sie einer Kirche angehören, kennen etwa der Islam, aber auch viele andere religiöse Gemeinschaften eine solche durchstrukturierte Mitgliedererfassung nicht. Und die Bedeutung mancher Gruppen kann man nur richtig einschätzen, wenn man den großen Sympathisantenkreis um die engeren Anhänger/Mitglieder herum berücksichtigt.

Vollends deutlich wird die Problematik, will man eine Zahl der „Esoteriker“ bestimmen. Die Menschen, die sich in der Esoterikszene bewegen, zeichnen sich nämlich oftmals durch eine Distanz zu Institutionen und festen Mitgliedschaften aus, sodann durch eine



Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Unbestimmtheit bzw. Flexibilität in Glaubensfragen und schließlich durch eine hohe Bereitschaft, an den verschiedensten spirituellen Angeboten anzudocken.

Auch sonst finden wir Mehrfachmitgliedschaften, Nichtmitgliedschaft bei dauerhafter Nähe zu einer Richtung, fließende Übergänge von einer religiösen Richtung/Gruppierung zu einer anderen etc. Religiosität wird heute vielfach fluide gelebt: Bisherige Grenzziehungen/Abgrenzungen bzw. die Verortung in einer Religionsgemeinschaft sind aufgeweicht oder völlig verschwunden zugunsten eines Sich-Bewegens in einem spirituellen Raum, der von den eigenen Bedürfnissen bestimmt ist – ein Raum, der von Andockpunkten bei möglicherweise vielen religiösen „Anbietern“ geprägt ist.

Solche Such- und Wanderungsbewegungen zeigen sich paradigmatisch beim Typus des „Wanderers“, wie er in der Studie „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion“ beschrieben ist. Er lebt eine Spiritualität, die wesentlich auf die eigene Erfahrung und die Eigenkompetenz des religiösen Subjekts setzt, die offen ist für viele Wege, die sich nicht gegenseitig ausschließen, und die sich deshalb jenseits aller konfessionellen Verengungen und Vorgaben verortet.

Ein solcher antiinstitutioneller Affekt ist heute weit verbreitet. Gerade dadurch aber, dass traditionelle (konfessionelle ...) Grenzziehungen für viele obsolet geworden sind, kann sich auch ein neuer, ungezwungener Umgang mit den klassischen Kirchen ergeben, die freilich nicht mehr als alleinseligmachende Heilsverwalter, sondern als Anbieter neben anderen wahrgenommen werden.

So ergibt sich für die Wanderer ein ambivalentes Verhältnis zwischen neuer Spiritualität und klassischen christlichen Formen – noch verstärkt durch die Tatsache, dass viele Wanderer Kirchenmitglieder oder christlich sozialisiert worden sind und in ihrem Leben immer wieder auf Kirche treffen – etwa als „Kasualienfromme“. Ein Hinweis darauf, dass Glaube offenbar doch kaum ohne gewisse, insbesondere auch vorgegebene Strukturen auskommt.

Diesen Wanderern, ihrer neuen Spiritualität und ihrem Verhältnis zum Christentum widmet sich der Schwerpunkt dieser euangel-Ausgabe. Der Religionssoziologe Winfried Gebhardt stellt sie uns zu Beginn vor. Zwei weitere Beiträge zeigen exemplarisch Orte, wo sich der christliche Raum hin zu anderen Spiritualitätsformen öffnet – und Wanderer sind Experten für das Leben an diesen Orten, da sie in spiritueller Mehrsprachigkeit geübt sind. Da ist zum einen das Phänomen des christlichen Zen, das Ursula Baatz für uns analysiert. Zum zweiten stellt uns Christina Bruderek mit „Zeit des Meisters“ ein kirchliches Angebot für „spirituell Kreative“ vor. Abschließend macht sich Ottmar Fuchs an eine pastoraltheologische Betrachtung der Wanderer; er tut dies, indem er das Wesen der Sakramente durchdenkt, die nicht auf Absonderung angelegt sind, sondern vielmehr Zeichen der immer schon vorgängigen Präsenz und Liebe Gottes unter allen Menschen sind und somit die unbedingte Gnade Gottes entgrenzen, die kirchlicherseits immer wieder durch Bedingungen begrenzt zu werden droht.

Vor diesem Hintergrund sind die Wanderer dann nicht kirchliche Außenseiter, sondern geradezu Paradigma des Gläubigen „nachkonfessionellen Typs“. Sie stehen exemplarisch für eine Kirche, die sich selbst im Dialog mit allen Menschen sucht, die ihr Herz für einen Gott öffnen, der uns Menschen immer schon zuvorkommt: eine Absage an alle Evangelisierungsbestrebungen, die nicht das Evangelium, sondern doch wieder (nur) Kirchenmitgliedschaft als eigentliche Agenda haben; und eine positive Herausforderung für eine missionarische Pastoral, die sich selbstbewusst den Gegebenheiten und Dynamiken der heutigen religiös-weltanschaulichen Pluralität stellt und dabei die Denkschablonen und Grenzziehungen durchbricht, die 500 Jahre Konfessionalität geprägt haben.

---

## Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität

Wer sind die spirituellen Wanderer? Der Religionssoziologe Winfried Gebhardt, Mitautor des grundlegenden Forschungsprojekts „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion“, stellt sie uns vor.

„Die Religion in Europa ähnelt einem Fluss, dessen viele Arme im Austrocknen begriffen sind. Im Arm Spiritualität fließt der Strom jedoch derart dynamisch, dass er sogar die alten, zu engen Ufer mit sich reißt“. Das sagt der tschechische Religionssoziologe Tomáš Halík und fasst damit eine Entwicklung zusammen, die nicht nur die christlichen Kirchen radikal verändert, sondern auch einen neuen religiösen Menschentypus entstehen lässt, der als ‚spiritueller Wanderer‘ beschrieben werden kann. Dieser Typus – eines von mehreren Ergebnissen der empirischen Studie „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur“, an der ich mitgearbeitet habe – soll im Folgenden unter Zuhilfenahme von Originalzitaten, die aus dieser Studie stammen, in seinen drei wesentlichen Dimensionen beschrieben werden.

### Die Spiritualität des ‚Wanderers‘

Charakteristisch für die Spiritualität des ‚Wanderers‘ sind drei Grundüberzeugungen: a) das Bild der ‚vielen Wege‘, die zur ‚Wahrheit‘ führen, und die damit verbundenen Konvergenzvorstellungen, b) der Anspruch auf die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität, und c) die Annahme eines dem Menschen positiv und unbedingt zugewandten Absoluten.

a) Der ‚Wanderer‘ ist „offen für alles“. Er rezipiert und verarbeitet christliche und nichtchristliche spirituelle Traditionsbestandteile und Selbsterfahrungstechniken, er bedient sich aber auch in gleicher Weise aus dem Repertoire (oftmals trivialisierter) psychologischer und pädagogischer Selbstfindungs- und Therapiemethoden. So meinte einer der Befragten, es sei heute nicht mehr sinnvoll zu trennen, „zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen. Oder Theologie und Anthropologie. Oder Theologie und Psychologie, sondern ... sondern letzten Endes fällt das alles zusammen.“ Und eine andere Befragte erklärte: „Ich denke, man kann doch jeden so sein lassen. Ich denke, Gott ist immer der Gleiche, ganz egal, in welcher Religion wir ihn anbeten. Oder in welcher Form das geschieht. Weil das ist ... Hülle. Und der Kern ist der Gleiche.“ Das alleinige Kriterium, das das Finden des für ihn „Wahren und Guten“ anleitet, ist, ob das betreffende Angebot „hilft“, „heilt“ oder ihn auf seinem „eigenen Weg weiterbringt“. Oder wie es eine Befragte ausdrückte: „Alles, was heilt, ist von Gott, denn der Teufel kann nicht heilen.“ Damit ist ein erster entscheidender Punkt benannt. Der ‚Wanderer‘ geht von der Kompatibilität unterschiedlicher spiritueller Traditionen aus, bleibt dabei allerdings nicht stehen. Bei aller spielerischen Freiheit wird das, was auf seinem individuellen Weg zur Wahrheit ausprobiert und ausgewählt worden ist, immer in Beziehung gesetzt zu einer – wenn auch zumeist diffusen – Vorstellung einer „höheren Allgemeinheit“, auf die hin die eingesetzten Lehren und Techniken konvergieren. In dieser Konvergenz wird dann auch letztendlich der Grund für die Kompatibilität der unterschiedlichen Wege gesehen. Einer der Befragten drückte diesen Sachverhalt wie folgt aus: „Wenn jemand nach dem Sinn des Lebens sucht oder sich selbst verwirklichen will, dann ist das ja ein Akt, der mehr ein Finden ist als ein ..., dass man etwas verwirklicht, was man meint, was man ist. Man nimmt etwas in Anspruch. Man nimmt schon immer eine höhere Allgemeinheit in Anspruch. Und die wird am Ort des Subjekts zu einer bestimmten Allgemeinheit, könnte man sagen ... zu einer individuellen Allgemeinheit, könnte man vielleicht auch sagen.“ Der Weg des ‚Wanderers‘ führt also immer hin zu einer höheren, überindividuellen Wirklichkeit. Dementsprechend wird der „eigene Weg“ auch eher als ein „Auffinden“ und nie als subjektiver Konstruktionsvorgang bezeichnet, beschreibt also aus der subjektiven Sicht der Betroffenen keinen Bildungsprozess, sondern einen Prozess des ‚individuellen Reifens‘.

b) Der ‚Wanderer‘ lehnt für sich jede religiöse Erfahrung, die er nicht selbst gemacht hat, und damit auch jede Form von Autorität, die er nicht selbst überprüft hat, entschieden ab. Oder in den Worten einer von uns Befragten: „Du hast die Freiheit, du darfst deinen Lebensweg gehen. Und du musst nicht das Alte übernehmen, was die Alten jetzt sagen, nur das gilt. Finde für dich heraus, was für dich wichtig ist und was für dich gilt.“ Diese Haltung korrespondiert mit dem oben genannten Bild der ‚vielen Wege‘, die zur ‚Wahrheit‘ führen. Denn der ‚Wanderer‘ gesteht jedem das Recht zu, seinen ‚eigenen Weg‘ zu finden: „Ich denke, man sollte auf jeden Fall die Arroganz meiden, dass sein Weg der einzige ist.“ Seinen ‚individuellen Reifungsprozess‘ versteht er grundsätzlich als ein ‚Mündigwerden‘. Das Ziel



**Prof. Dr. Winfried Gebhardt** ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Koblenz-Landau. Arbeitsschwerpunkte: Jugend-, Religions- und Kultursociologie.

der Mündigkeit ist dann erreicht, wenn man sich von ‚geistlosen‘ institutionellen Vorgaben gelöst hat und sich selbst zum Herrn über seine spirituellen Bedürfnisse erhoben hat. „Ich möchte noch von Zeit zu Zeit mein eigenes Glaubensbekenntnis schreiben dürfen. Und das muss sich wandeln dürfen bis an mein Lebensende. So ... Und wenn ich einmal eine Zeitlang sage, jetzt glaub ich gar nichts, bin atheistisch, ich kann jetzt im Augenblick nicht an Gott oder irgendwas ... , dann, dann muss das auch möglich sein.“ Dieses Zitat veranschaulicht nicht nur noch einmal den Anspruch des ‚Wanderers‘ auf Deutungshoheit über seine Spiritualität, sondern weist auch auf ein weiteres wichtiges Kennzeichen der ‚Wandererspiritualität‘ hin: die Vorstellung von der Unabgeschlossenheit des ‚eigenen Weges‘. Nicht umsonst werden – gerade was diesen Punkt betrifft – von vielen Befragten immer wieder Anleihen beim Buddhismus gemacht: „Also das buddhistische Wort auf die ... die religiöse Praxis bei uns angewandt: Wenn du den Buddha gefunden hast, töte ihn. Also stoppe deinen Prozess nicht, geh weiter.“

c) Der ‚Wanderer‘ hat sich nicht nur weitgehend vom christlichen Gottesbegriff gelöst, er denkt Gott in der Regel auch nicht mehr als Person. Einer der Befragten drückte es wie folgt aus: „Dieses Personale, was man hier ja ständig von dem konventionellen Christentum aufgetischt bekommt, dass man ein persönliches Du-Verhältnis und so weiter, muss ich sagen, ist nicht mein Zugang. Ist bei mir einfach eine Leerstelle sozusagen, wo ich nicht hinkomme.“ Und einige Zeilen später heißt es: „Das Entscheidende ist für mein Empfinden, dass Gott für mich eine Dimension des Seins ist. Wie eine Frequenz, die ein Mensch erreichen muss, damit er sich sozusagen auf die Frequenz Gottes einschwingen kann. Also sehr stark eine Erfahrungsangelegenheit, und überhaupt nicht bestimmt von der Frage, was mein Kopf sich für theologische Vorstellungen macht.“ Auch wenn Gott, wie es in diesem Zitat heißt, nur noch als „Frequenz“ oder als „Energie“ begriffen wird, von zwei Überzeugungen lässt der ‚Wanderer‘ nicht ab: einerseits, dass Gott jenseits aller Religionen steht, und andererseits, dass Gott der Quellpunkt von Liebe und Freude ist, „die Essenz, die Lebensfreude stiftet“. Verbunden mit solchen Überzeugungen ist die Abkehr von allen Bildern eines zornigen und strafenden Gottes, die umso harscher ausfällt, je näher der Betroffene sich der Kirche noch fühlt, sowie ein deutlich anti-rationalistischer und anti-theologischer Zug, der sich gegen die ‚Dominanz des Wortes‘ in den christlichen Kirchen richtet.

#### Die Kirchenbilder des ‚Wanderers‘ und sein Verhältnis zu seiner Herkunftskirche

Wer sich die soziale Deutungshoheit über seine Spiritualität ausschließlich selbst zuspricht, der setzt sich ganz selbstverständlich auch in Opposition zu den offiziellen Lehren und Praktiken der Kirchen. Allerdings stellt dieses Sich-in-Opposition-Setzen zu den Kirchen im Allgemeinen, zu seiner eigenen Herkunftskirche im Besonderen, für den ‚Wanderer‘ kein existenzielles Problem mehr dar – weder auf der sozialen noch auf der geistig-spirituellen Ebene. Zwar deuten einige der Befragten in ihren biographischen Erzählungen an, dass sie in der Vergangenheit durchaus schmerzhaft Erfahrungen mit ‚Kirche‘ durchleiden mussten, schildern ihre „schlechte[n] Erfahrungen mit Pfarrern“ oder erzählen von einem „äußerst harte[n] Kampf“ mit Pastoren und den Herkunftsgemeinden. Sie berichten, dass es viel Zeit, Mühe und Kraft gekostet habe, „sich von der Kirche freizuschaueln“, interpretieren diese Erlebnisse allerdings weitgehend als abgeschlossenes Kapitel in ihrer Biographie. Heute betrachtet der ‚Wanderer‘ das Treiben der Kirchen weitgehend gelassen und ohne große Emotionen, weil er sich sicher ist, den Amtsträgern der Kirchen aufgrund seiner biographisch erworbenen spirituellen Kompetenz nun ‚auf gleicher Augenhöhe‘ begegnen zu können, wenn er sich dem ‚Durchschnittspfarrer‘ nicht schon überlegen dünkt. Wenn ihm aus dem großen Bestand christlicher Traditionen, etwa der christlichen Mystik, oder aus der breiten kirchlichen Veranstaltungspalette, wie etwa ein besonderer meditativ Gottesdienst oder eine attraktive Fortbildungsveranstaltung, etwas gefällt, dann nimmt er dieses Angebot gerne und ganz selbstverständlich wahr. Denn in seinen Augen ist auch der ‚christliche Weg‘ zur Wahrheit ein Weg, der grundsätzlich gegangen werden kann. Es komme nur darauf an, diesen Weg auch konsequent zu gehen, und das heißt für den ‚Wanderer‘, „die guten, die positiven, die kreativen Elemente aus der christlichen Tradition ausfindig ... und daraus was ... für die eigene religiöse Praxis [zu] machen“. Wenn die Kirchen und ihre Amtsvertreter ihn allerdings mit institutionellen oder auch persönlichen ‚Zumutungen‘ konfrontieren, dann werden diese entweder entschieden zurückgewiesen oder schlicht ignoriert, und der ‚eigene Weg‘ wird konsequent fortgesetzt: „Wenn es der Pfarrer nicht gern mag, dann machen wir es für uns.“

Obwohl sich die Haltung des ‚Wanderers‘ gegenüber den Kirchen eher als Institutionenindifferenz denn als explizite Institutionenfeindschaft charakterisieren lässt, besitzt er doch ein stereotypes, eindeutig negativ konnotiertes Kirchenbild, das er dazu benutzt, seine eigene Spiritualität und Religiosität positiv zu profilieren. Die Abgrenzungen gegenüber den Kirchen werden dabei in der Regel mit Hilfe der folgenden drei Entgegensetzungen vorgenommen: a) ‚eng‘ versus ‚weit‘, b) ‚angstvoll‘ versus ‚mutig‘ und c) ‚tot‘ versus ‚lebendig‘.

a) Mit Hilfe der Entgegensetzung von ‚eng‘ versus ‚weit‘ wird vor allem die Struktur und die Praxis der etablierten Kirchen kritisiert. Die Charakterisierung der eigenen Spiritualität als ‚weit‘ und die Beschreibung der kirchlichen Praxis als ‚eng‘ gehören zu den Standardargumenten des ‚Wanderers‘, wenn es darum geht, das eigene Selbstverständnis zu umreißen. Dabei richtet sich die Metapher ‚eng‘ in durchgängig kirchenkritischer Absicht a) gegen das Kirchenrecht und die dogmatische Rigorosität des kirchlichen ‚Lehramts‘, das – in der Sicht des ‚Wanderers‘ – den Menschen vorschreiben will, wie sie zu leben und was sie zu

glauben haben, b) gegen die hierarchischen – in seinen Augen ‚blinden‘ Gehorsam einfordern – Kirchenstrukturen und c) gegen eine – von ihm als langweilig und ‚übertierisch‘ wahrgenommene – Standardliturgie, der die spirituelle Tiefe fehle. Allen drei Kritikpunkten, die in den Gesprächen fast ausschließlich als ‚Anklagen‘ formuliert werden, stellt man die eigene ‚Offenheit‘, ‚Toleranz‘ und ‚Kreativität‘ gegenüber und fasst diesen Habitus unter der Chiffre ‚weit‘ zusammen.

b) Eine zweite Entgegensetzung, die der ‚Wanderer‘ benutzt, um seine eigene Spiritualität gegen die ‚Religion‘ der Kirchen abzugrenzen und positiv zu profilieren, ist die von ‚angstvoll‘ versus ‚mutig‘. Anders als die zuerst behandelte Dichotomie von ‚eng‘ versus ‚weit‘, die inhaltlich über mehrere thematische Felder streut, ist die Entgegensetzung von ‚angstvoll‘ versus ‚mutig‘ thematisch eindeutiger fokussiert. Die Charakterisierung der kirchlichen Praxis als ‚angstvoll‘ meint dabei natürlich nicht, dass die Kirchen und ihre Amtsträger ‚ängstlich‘ agierten, sondern eher das Gegenteil, nämlich dass die Kirchen in ihrer Lehre und der daraus resultierenden Praxis ‚Angst‘ verbreiteten und darauf ihre Autorität stützten. Dadurch erzeugten sie ein ‚angstvolles‘ Verhalten der Kirchenmitglieder, die ihr Frömmigkeitsleben an den kirchlichen Vorgaben orientieren. Mit dem Prädikat ‚mutig‘ wird hingegen das eigene Verhalten belegt, also die Tatsache beschrieben, dass man die ‚Kraft‘ gefunden habe, sich aus diesen ‚Angststrukturen‘ zu befreien, sich ‚freizuschaukeln‘ und den Prozess des ‚Mündigwerdens‘ erfolgreich zu absolvieren.

c) Und mit Hilfe der Entgegensetzung von ‚tot‘ versus ‚lebendig‘ (oder von ‚Wüste‘ und ‚Oase‘, wie es in einigen Interviews heißt) wird schließlich die ‚platonisch versaute‘ Wort- und Theologiezentriertheit der kirchlich-spirituellen Praxis kritisiert, der man sein ‚ganzheitliches‘, ‚Körper, Seele und Geist‘ integrierendes Spiritualitätskonzept entgegenhält. Hier werden zum einen ‚Defizite‘ in der kirchlichen spirituellen Praxis beklagt, der man die eigenen körper-, sinnen- und gefühlszentrierten Spiritualitätsformen (von der Erdmeditation über die tibetische Klangschalenmassage und den liturgischen Tanz bis hin zur mystischen Lichtmeditation) gegenüberstellt, zum anderen aber auch die ‚Lebensferne‘ und ‚kommunikative Unfähigkeit‘ des Kirchenpersonals, die mit der kommunikativen Lebendigkeit und der Zugewandtheit zu den individuellen Lebensproblemen der Menschen in den eigenen Veranstaltungen konfrontiert werden.

#### Die Vergemeinschaftungsformen des ‚Wanderers‘

Wer der grundsätzlichen Überzeugung ist, dass jeder seinen eigenen, individuellen Weg zu seiner Spiritualität finden muss und dass dieser Weg immer wieder wechseln kann und nie abgeschlossen sein wird, der vermeidet in der Regel auch alle dauerhaften Bindungen, so dass man schon fast von einer grundsätzlichen ‚A-‘ oder ‚Anti-Sozialität‘ des ‚Wanderers‘ sprechen kann. Das heißt nicht, dass der ‚Wanderer‘ seine Spiritualität nicht in Gemeinschaft lebt und entwickelt. Im Gegenteil: Er besucht regelmäßig Seminare und Kurse, weil nur diese ihn auf seinem Weg weiterbringen. Typisch für ihn ist freilich ein Habitus, den man als ‚auswählendes Zugreifen und Kommen und Gehen nach Belieben‘ bezeichnen kann. Eine unserer Befragten, die selbst als Anbieterin agiert, beschreibt diesen Habitus wie folgt: „Vielleicht geh ich auch mal in den Kurs, aber das mach ich einmal. Und dann ist wieder gut, dann mach ich vielleicht lange Zeit nichts, und dann guck ich wieder was anderes an. Also so erleb ich die Leut. Da geht man mal zum xy zum Meditieren, und dann kommen die gleichen Leut zu mir, zum Beispiel zum (Name einer asiatischen Körpertechnik), also findet man dann wieder. Dann kommt jemand und bietet Enneagrammsachen an und dann findet man solche Leute dann wieder da. Also man guckt sich alles an.“ Und diesen Habitus reflektierend fährt sie fort: „Man sucht Gemeinschaft auf Zeit ... denke ich. Also wenn sich da dann zufällig jetzt, sag ich mal, Begegnungen ergeben, die sich dann in freundschaftlichen Verhältnisse weiterspinnen, dann ist das in Ordnung. Aber das ist jetzt nicht vordergründig das ... erste Ziel.“ Nicht lebenslange Bindung an eine Glaubensgemeinschaft ist es also, was der ‚Wanderer‘ sucht, sondern, wie es in diesem Zitat so schön heißt, ‚Gemeinschaft auf Zeit‘ mit ‚Gleichgesinnten‘ in und während besonderer Veranstaltungen. Diese findet er vor allem in ‚offenen Häusern‘, ‚Foren‘ und (aber nur im Ausnahmefall) in sogenannten ‚selbstgewachsenen Gemeinschaften‘, die zwar alle selbständig und unabhängig voneinander existieren, über netzwerkartige Strukturen aber locker miteinander verkoppelt sind.

---

#### Literatur

- Bochinger, Christoph / Engelbrecht, Martin / Gebhardt, Winfried, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009.
- Halík, Tomáš, Spiritualität als Tiefendimension des Religiösen, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 7/2013, 17-19.
- Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. / New York 2009.

## Die Kunst des Wanderns oder: Über Zen und Christentum

Zen erfreut sich heute auch bei vielen Menschen christlicher Herkunft großer Beliebtheit. Teilweise werden dabei die spezifisch buddhistischen Grundlagen dieser Richtung übersehen. Das Verhältnis von Buddhismus, Christentum und Zen wird heute unterschiedlich bestimmt. Ursula Baatz stellt dafür neben das Bild des „Wanderers“ das der „spirituellen Mehrsprachigkeit“.

Spirituelle Wanderer brauchen zweierlei: Landkarten – also Traditionen und Texte – und Personen, die als Führer oder Begleiter fungieren. Im Falle des Zen-Buddhismus gab es zwar schon seit Mitte der 1920er Jahre deutsche Übersetzungen japanischer Texte, doch das erste Zen-Retreat fand erst 1964 im Haus Roseburg in der Nähe von Hamburg statt. Ab den 1970er Jahren nahm das Interesse für Buddhismus und damit auch für den Zen-Weg stetig und deutlich zu. Gab es 1971 etwa 15 Gruppen in Deutschland, so zählte man 1991 bereits 201 Gruppen, und 2009 verzeichnete man bereits 506 Zentren, die von rund 100.000 Menschen genutzt wurden. Dazu kommen rund 300 000 sogenannte „ethnische Buddhisten“, also Menschen aus Thailand, China, Japan und Sri Lanka, die als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommen sind. Die überwiegende Zahl buddhistischer Zentren orientiert sich am tibetischen Buddhismus; Zen-Zentren machen geschätzt ein Viertel bis ein Drittel aus.

Nicht eingerechnet sind hierbei jene Zen-Zentren, die mit der japanischen Zen-Linie des Sanbokyodan mit Sitz in Kamakura (Japan) verbunden sind oder waren. Der Sanbokyodan ist eine 1954 gegründete Laien-Zen-Organisation, eine in Japan anerkannte religiöse Körperschaft öffentlichen Rechts, in der sowohl Christen als auch Buddhisten als Lehrerinnen oder Lehrer autorisiert werden. Am Sanbokyodan orientieren sich u. a. das Meditationshaus St. Franziskus in Dietfurt/Altmühltal, das Ohof-Zendo in der Nähe von Hannover, das Programm „Leben aus der Mitte“ des Bistums Essen, das „Haus der Stille Sachrang“; das Zendo Dresden und der Benediktushof in Holzkirchen gehörten bis 2009 ebenfalls zu dieser Linie. Um alle diese Zentren herum sind im Laufe der Jahre vielerorts kleinere lokale Gruppen von Übenden entstanden. Andere Zen-Zentren, die zu dieser Linie gehören oder gehörten, gibt es in Europa in der Schweiz, Italien, Spanien, den Niederlanden, Frankreich, Großbritannien und Österreich. Weitere Zentren finden sich in Singapur, Indien, den Philippinen, Kanada, Australien und in einigen lateinamerikanischen Ländern.

Wer ernsthaft Zen übt, hat gute Gründe, sich auf diese physisch und psychisch anspruchsvolle Praxis der Selbsterfahrung einzulassen, die reichlich trocken und streng strukturiert ist und wenig mit der Wohlfühlromantik von Esoterikläden zu tun hat. Oft sind es schwierige Erfahrungen wie der Verlust von nahen Menschen durch Tod oder Trennung, Zweifel am Sinn des Lebens, das Gefühl von Entfremdung oder auch Schwierigkeiten im Beruf und andere biographische Brüche. Dies ist kein modernes westliches Phänomen – die Biographien großer Zen-Meister der Vergangenheit berichten von ähnlichen Beweggründen, sich auf den Zen-Weg einzulassen. Wirkungen der Zen-Übung sind u. a. größere innere Ruhe, Gelassenheit und Konzentrationsfähigkeit oder auch besseres intuitives Erfassen von Situationen. Unter diesem Aspekt wird „Zen für Manager“ angeboten, in einem speziellen, nicht traditionellen Format als Möglichkeit zur Utilisierung von Ressourcen. Führungskräfte aus der Wirtschaft sollen durch eigene Übung bessere Führungskompetenz entwickeln. Diese Instrumentalisierung des Zen stammt aus Japan, wo die Zen-Übung im 20. Jahrhundert in der Kriegs- und Nachkriegszeit zum Training für Angehörige des Militärs und großer Firmen eingesetzt wurde. Unterstützt wird dieser Trend von der medizinischen und psychologischen Erforschung der Wirkung von Meditation, die seit etwa einem Jahrzehnt akademisch etabliert ist (siehe Ott 2010). Mit dem Geist der Zen-Übung, die wie jede buddhistische Übung auf das „Erwachen aus Gier, Hass und Verblendung“ abzielt, ist diese Instrumentalisierung unvereinbar, betonen Kritiker.

Spirituelle Wanderer nehmen – so das Bild – mal hier ein Blümchen aus dieser Wiese und dort ein anderes aus einer anderen Wiese heraus, bedienen sich also aus dem reichen Garten der religiösen Traditionen, ohne dem Biotop der jeweiligen Wiese – sprich der jeweiligen spirituellen Tradition, ihrer Geschichte und Lehre – besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Für die Zen-Landschaft in Deutschland muss dieses Bild etwas differenziert werden.

Die Tradition spielt hier eine wichtige Rolle, da sich die Legitimität der Lehrerinnen und Lehrer durch den Bezug auf die sogenannten „Transmissions-Linien“ ableitet. Das sind Abstammungslinien von Lehrern und ihren Schülern, die sich auf die Patriarchen des Zen in China, auf Bodhidharma, den Begründer des Zen, und in letzter Linie auf Buddha



© Lukas Beck/edition a

**Ursula Baatz** ist Wissenschafts- und Religionsjournalistin und hat ein langjähriges Zen-Training bei H. M. Enomiya-Lassalle, Robert Aitken, Ama Samy und Ana Maria Schlueter Ródes absolviert.

Shakyamuni zurückführen. Daher wird meist auf den Websites der jeweiligen Zen-Zentren angegeben, welcher Linie oder Richtung sich die jeweilige Gruppe verpflichtet fühlt. Was als Tradition gelten kann oder soll, ist freilich Sache der Interpretation. Es fällt auf, dass im Allgemeinen in buddhistischen Zen-Gruppen vorwiegend Übende anzutreffen sind, die sich als Buddhisten verstehen, als Agnostiker, religionslose Suchende oder Nicht-mehr-Christen. In Gruppen, die aus dem Umfeld des Sanbokyodan kommen, finden sich dagegen kaum Übende, die sich explizit als Buddhisten wahrnehmen, dafür aber viele, die sich explizit als Christen, aber auch als Noch-immer-Christen, Gerade-noch-Christen oder Nicht-mehr-Christen verstehen bzw. für eine „transkonfessionelle Spiritualität“ votieren, also sich in ihrer religiösen Identität in irgendeiner Form auf christliche Kontexte beziehen. Dieser Bezug kann eher kultureller Art sein – wer für eine „transkonfessionelle Spiritualität“ eintritt, bezieht sich auf Begriffe und Kontexte der christlichen Tradition, da sowohl „Konfession“ als auch „Spiritualität“ der europäischen Religionsgeschichte entstammen, auch wenn das Christentum für die Betroffenen keine existenziell bedeutsame Größe mehr ist. Auf der anderen Seite des Spektrums befinden sich jene, die in der Zen-Übung eine Bestätigung ihrer christlichen Überzeugung sehen und diese zum Maß der Spiritualität machen.

Die Frage, ob und wie Zen und Christentum miteinander verbunden werden können, wird in den verschiedenen Zen-Zentren bzw. von den jeweiligen Lehrern unterschiedlich und autoritativ beantwortet, was auch heißt, dass eine Diskussion der jeweiligen Interpretation und der Annahmen in den Gruppen nicht stattfindet. Die Positionen der Lehrer sind einander z. T. widersprechend oder diametral entgegengesetzt. Zwischen den verschiedenen Positionen und Gruppen gibt es bisher kaum oder keine Gespräche oder Diskussionen, obwohl sich alle diese Lehrerinnen und Lehrer auf dieselben Gründergestalten berufen, auf Yamada Koun Roshi und P. Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ.

#### Vorgeschichte

Der deutsche Jesuit Hugo Lassalle lebte seit 1929 als Missionar in Japan. Als Oberer der Jesuitenmission in Japan war Lassalle bereits damals, drei Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanum, sehr um ein japanisches Christentum bemüht, das in die japanische Kultur integriert und kulturell eigenständig sein sollte. Lassalle war daher auch auf der Suche nach einer Form des Gebets, die für japanische Christen besser geeignet wäre als das mündliche Gebet der Westler. Der Zen-Buddhismus galt in diesen Jahren als die Essenz der Kultur Japans; und auf Empfehlung japanischer Freunde nahm Lassalle im Kriegswinter 1943 in einem Kloster in der Nähe Hiroshimas an einem Sesshin teil. Die Frucht der Übung war – neben vorübergehenden Knieschmerzen – die Einsicht, dass die Zen-Mönche ihr Leben ähnlich wie die Jesuiten gestalteten und daher auch ein ähnliches Lebensziel haben mussten. Lassalle überlebte den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima 1945, errichtete eine Gedächtniskirche und begann danach, ab 1956, intensiv unter der Anleitung von Harada Roshi, einem der bedeutenden japanischen Zen-Meister der Zeit, zu üben. 1960 brachte Lassalle bei Herder/Wien ein kleines Büchlein mit dem Titel „Zen-Weg zur Erleuchtung“ heraus, das interessierte Leser fand. Nach ersten Schwierigkeiten öffnete das Zweite Vatikanum für Lassalle den Weg, als Christ zu üben. 1978 erhielt er von Yamada Koun Roshi, dem Gründer und Leiter des Sanbokyodan, die Erlaubnis, Zen zu lehren. Damit wurde ihm eine buddhistische Amtsbefugnis übertragen, obwohl Lassalle Jesuit und Priester war und blieb. Religionsgeschichtlich ist diese Praxis des Sanbokyodan, Nicht-Buddhisten bzw. christlichen Amtsträgern ein buddhistisches Amt zu übertragen, ein Novum.

Man muss dies auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der 1970er und 1980er Jahre verstehen, in denen der Kalte Krieg und das atomare Wettrüsten das politische Weltklima bestimmten. Yamada Koun und Hugo M. Enomiya-Lassalle sahen sich keineswegs als Flaneure in der Welt der Religionen, sondern verstanden sich als Brückenbauer, deren gemeinsames Ziel der Frieden war. Die Zen-Praxis, die zu einem Abbau des Egoismus führen kann, konnte die Versöhnung zwischen den Völkern und den Frieden unterstützen, davon waren beide überzeugt. Dieser Brückenschlag wurde durch unterschiedliche, aber einander ergänzende Interpretationen des Zen-Buddhismus bzw. des Christentums unterstützt. Yamada Roshi folgte einer seit Ende des 19. Jahrhunderts in Japan verbreiteten Ansicht, dass der Buddhismus bzw. der Zen-Buddhismus eine aufgeklärte, humanistische Lehre sei, die so etwas wie die Essenz aller Religionen darstelle. Hugo Lassalle wiederum konnte auf eine Theologie der Religionen zurückgreifen, die von einer „natürlichen Mystik“ sprach, die in allen mystischen Traditionen zu finden sei, auch im Christentum. So gab es von beiden Seiten die inklusivistische Vorstellung, dass das Eigene auch das Andere umfasse – und was sonst oft zu Konflikten führt, bot für Yamada Koun und P. Lassalle die Basis für ihren Brückenschlag.

#### Zwei Modelle: Gipfelbesteigung oder spirituelle Mehrsprachigkeit?

Die nachfolgenden Generationen von Lehrerinnen und Lehrern entwickelten dazu ihre eigenen Interpretationen.

Eine vor allem im deutschen Sprachraum vertretene Gruppe hat die inklusivistische Idee übernommen, dass Zen die Grundlage aller Religionen sei, eine Art *sophia perennis*. Daher müsse man sich mit der Zen-buddhistischen Tradition oder der buddhistischen Lehre im Allgemeinen nicht weiter befassen, ist der stillschweigende Konsens. Die heuristische Perspektive, die für Yamada Roshi und Hugo Lassalle die Möglichkeit eines Brückenschlags eröffnet hat, wird nun zu einer Art befestigter Position, die nicht mehr hinterfragt wird. Im Übrigen sind die Positionen sehr unterschiedlich. Die einen – Niklaus Brantschen, Pia Gyger

und Johannes Kopp – sehen Zen als „Gipfelerfahrung“, die man ohne weitere Umstände in den Besitzstand des Christentums übernehmen und im Weiteren auch verändern kann. Die sehr populäre Auffassung von Willigis Jäger nutzt ebenfalls die Metapher der „Gipfelerfahrung“. In einer quasi-naturwissenschaftlichen Metaphersprache geht es dann nicht nur um eine „Urerfahrung“, sondern auch um Gott als eine „Urkraft“, wobei es für die Menschen um eine „Einfügung ins evolutionäre Geschehen“ gehe. Für aufgeklärte Zen-Übende oder Mystik-Beflissene spiele Ethik keine Rolle, da Ethik Reflexion erfordert und Denken der Suche nach der „Einheitserfahrung“ abträglich sei. Das widerspricht nicht nur der christlichen Sicht und Tradition, sondern auch der buddhistischen Auffassung. Ethik (sila) ist für die buddhistische Praxis ein unabdingbarer Aspekt des Übungsweges, genauso wie Meditation und Versenkung (samadhi) und unterscheidende Weisheit (prajna).

Eine ganz andere Sichtweise vertreten jene Zen-Lehrer, die an der „Peripherie“ der „deutschsprachigen Welt“ wirken – in Spanien, Indien, den USA oder den Philippinen. Ana María Schlüter Ródes, Ama Samy SJ und Ruben Habito orientieren sich an dem Theologen und Religionsphilosophen Raimon Panikkar, einem der wichtigsten Vordenker des interreligiösen Dialogs. Er schlägt vor, Religionen ähnlich wie Sprachen zu sehen. Wer Erfahrung mit Übersetzungsarbeit hat, weiß, dass die Worte und Sätze der einen Sprache nur ungefähr, aber nie genau in eine andere Sprache übersetzt werden können. Denn die Konnotationen der Wörter und auch die Grammatik von Sprachen transportieren Weltanschauungen, die einerseits ähnlich, andererseits aber auch inkommensurabel sind. Ähnlich ist es mit Religionen: Die christliche agape ist der buddhistischen karuna in den daraus folgenden Verhaltensweisen sehr ähnlich, aber trotzdem nicht dasselbe. In ihrer Verschiedenheit sind beide Worte – bzw. Religionen – Ausdruck des unverfügbaren Geheimnisses. Ein anderes Beispiel findet sich bei Ruben Habito. Das „Reich Gottes“ hat eine Art Doppelcharakter – es ist schon da, und es liegt zugleich noch vor uns; es ist verborgen und zugleich offenbar. Dasselbe kann man für die Buddha-Natur oder das „ursprüngliche Antlitz“, wie es im Zen heißt, sagen (vgl. Habito 1995, 43). Diese „homöomorphen Äquivalente“, wie Raimon Panikkar dies nennt, gründen beide gemeinsam in einem Nicht-mehr-Aussagbaren-und-Fassbaren, in der „Nicht-Position“ des Geheimnisses. Ana María Schlüter Ródes schreibt: „... im Zentrum des Zen-Buddhismus steht das Erwachen des Shakyamuni Buddha, in seiner Darstellung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis. Im christlichen Glauben ist es die Erfahrung Jesu Christi, seine Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis der Liebe. Daraus entstehen unterschiedliche Sprachen. Doch im Grunde ist es die Erfahrung des einen untrennbaren Geheimnisses, das sie erfahren und das sie in unterschiedlicher Weise ausdrücken. ... Es ist Gleichheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Gleichheit“ (Schlüter 2012, 10). Daher ist es für Christen, die Zen üben, wichtig, die Sprache des Buddhismus zu lernen – was nicht heißt, dass sie deswegen aufhören, Christen zu sein. Spirituelle Mehrsprachigkeit bedeutet eben nicht ein double belonging, eine doppelte Religionszugehörigkeit, sondern die Fähigkeit, mehr als eine Sprache zu sprechen. Das verlangt nicht nur Reflexion, sondern auch, die ethische Dimension von Religion anzuerkennen und zu praktizieren.

#### Schluss

Die Metapher von spirituellen Wanderern geht davon aus, dass Religionen so etwas wie Territorien sind, durch die diese Wanderer spazieren oder marschieren können, mal hierhin und mal dorthin. Da könnte es auch einen „Gipfel der Religionen“ geben, auf den alle Wege am Ende hinführen. Doch was ist auf dem Gipfel? Ein Gipfelkreuz? Eine Buddhastatue? Die „Gipfelstürmer“ könnten sagen: „der Gipfel“ und meinen, sich als Zen-Übende damit auf „transkonfessionellen“ Grund gerettet zu haben. Doch das täuscht: Zwar werden in der Zen-Tradition sehr oft Worte aus der Alltagssprache verwendet, doch der Kontext, der ihnen ihre spezielle Bedeutung gibt, ist buddhistisch. „Es gibt kein Niemandsland im Land der Menschen“ (R. Panikkar).

Das Modell der spirituellen Mehrsprachigkeit lässt sich nicht mit der Metapher der „spirituellen Wanderer“, die mal hier, mal dort sind, in Einklang bringen. Mehrsprachigkeit ist nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden und setzt konstantes Lernen voraus. In der österreichischen Donaumonarchie z. B. war Mehrsprachigkeit häufig; und in Indien, einem Staat mit mehr als einer Milliarde Einwohner, gibt es 18 offizielle Sprachen und hunderte Dialekte. Auch Menschen ohne Schulbildung sprechen oft mehrere Sprachen fließend. Dieses Modell der spirituellen Mehrsprachigkeit entspricht einer neuen christlichen Spiritualität, die sich an der entstehenden Weltgesellschaft orientiert (vgl. [www.aufbrueche.at](http://www.aufbrueche.at): Lehrgang „Aufbrüche – christliche Spiritualität in der Weltgesellschaft“, unterstützt von den österreichischen Ordensgemeinschaften). Die alten Vorstellungen, dass Religionszugehörigkeit eine Frage des Wohnortes ist, gilt schon seit Längerem nicht mehr.

---

#### Literatur

- Ott, Ulrich, Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst, München 2010.
- Habito, Ruben L. F., Living Zen, Loving God, Somerville 1995.
- Schlüter, Ana María, Kiun An, La Palabra desde el silencio. Comentarios bíblicos, Brihuega 2012.
- Baatz, Ursula, Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung, Stuttgart 2009.

## Zeit des Meisters

„Spirituell Kreative“ nennt Christina Brudereck Menschen, die – offen für verschiedenste Traditionen – nach ihrem geistlichen Weg suchen. Das Projekt „Zeit des Meisters“ versucht, in der Kirche einen Erfahrungsraum für diese Suchenden zu eröffnen.

Mitten in der Fußgängerzone zieht mich das große offene Portal einer Kirche an. Ich trete ein und finde mich in einer anderen Welt wieder. Es ist still. Dunkler als draußen, aber bunte Fenster und eine Menge Kerzen schaffen ein besonderes Licht. Ich höre leise Musik, rieche einen besonderen Duft. In den Bänken sitzen einzelne Menschen und beten oder lesen. Einige knien auf Gebetsbänken. Andere bewegen sich langsam durch den Raum. Was kann man hier erleben?, frage ich mich und entdecke in den nächsten Minuten den Raum. Der Ton einer Klangschale unterbricht mich, und ich fühle mich gerufen. „Zeit des Meisters“ – dieser Titel ist mir vor der Kirche aufgefallen und begegnet mir drinnen auf Flyern und den Textheften, die in den Bänken liegen. Ich öffne eins und verfolge mit, wie ein Gebet gesprochen wird.

„Zeit des Meisters“ ist ein Angebot für spirituell Kreative. Suchende, religiös Interessierte, oft belesen, weit gereist. Sie sollen sich in einer Kirche wiederfinden können. In einem offenen sakralen Raum mitten in der Stadt, mitten im Leben (oder auch: auffindbar am Rand der Stadt). In einer Kirche, einer Kapelle, die ein Dach für die Seele bietet. Einem Erfahrungsraum für Gebet, Meditation und Stille. Einem Ort, der eine Insel der Ruhe ist. Gelegenheit, innezuhalten, nach innen zu sehen, Heiligem nachzuspüren. In der Innenstadt von Essen im Ruhrgebiet, in Hannover-Linden, in Pirna, in Berlin-Schöneberg. In einer Industriestadt, einem Ort für Touristen, einem Szene-Stadtteil in der Hauptstadt.

Von 9 Uhr früh bis 20 Uhr spät (während der Ladenöffnungszeiten) gibt es je zur vollen Stunde ein Gebetsangebot, in Anlehnung an die Tradition klösterlicher Stundengebete. Zum Beispiel ein Morgengebet, ein Schöpfungs- und ein Friedensgebet. Das Gebet der Zweifel. Ein Atemgebet. Eine Meditation zum Inneren Heiligen Raum. Das Gebet mit den Perlen des Glaubens. Am Schluss des Tages das Gebet für Familie Mensch. Der Gedanke der Achtsamkeit ist bedeutend. Das bewusste Atmen. Die Idee von Verwobenheit. Die Mitarbeitenden haben entschieden: „Wir erklären nicht. Wir schaffen einen Raum für Erfahrung. Wir feiern ein Geheimnis.“

Jeweils zur vollen Stunde läutet der Ton der Klangschale das nächste Gebet ein und hilft dabei, still zu werden, dem leiser werdenden Ton nachzuhören und dabei selber zur Ruhe zu kommen. Die Sprecherin oder der Sprecher (Teilnehmende aus dem Team) verneigt sich kurz zur Begrüßung. Texthefte liegen in den Bänken und auf den Plätzen vor den Kniebänken und Yogamatten, so können die Gebete, wenn gewünscht, mitgesprochen und mitverfolgt werden.

In der folgenden 10- bis 15-minütigen Gebetszeit gibt es verschiedene Impulse:

Texte aus der Mystik, Liedzeilen von Jochen Klepper. Gebete und Impulse aus verschiedenen Traditionen, aus dem Judentum, dem Christentum, dem Buddhismus, dem Sufismus. Texte von Dietrich Bonhoeffer, Martin Buber, Jalal od-Din Rumi, Thich Nhat Han. Texte aus der Bibel. Zeit zum Schweigen und bewussten Atmen. Kleine Lieder aus Taizé, gemeinsam gesprochene Texte. Zum Beispiel heißt es im Mittagsgebet:

Ich bin auf der Suche nach der Mitte.

Ich möchte ins Zentrum des Ganzen finden.

Ich mache mich auf die Reise nach innen.

Ich würde gerne Zusammenhänge verstehen,  
die Einseitigkeit hinter mir lassen,  
die Lebenskunst der Balance lernen.

Meine Sehnsucht zieht mich.

Dabei vertraue ich mich Gott an.

Ich öffne mich für Eindrücke aus der Anderswelt.

Ich wünsche mir die Haltung der Aufmerksamkeit.

In der Mitte des Tages

mache ich mich auf die Suche

nach der Mitte meines Lebens.



Christina Brudereck ist evangelische Theologin und Schriftstellerin. Bis 2012 war sie Referentin für Evangelisation im Amt für Gemeindeentwicklung und Missionarische Dienste der Evangelischen Kirche im Rheinland.

„Zeit des Meisters“ wird von einem „Kloster-auf-Zeit-Team“ begleitet, von einer Gruppe Ehrenamtlicher, Menschen aus der Gemeinde oder von ihrem Rand, die ihrer eigenen Suche nachgehen wollen. Sie nehmen für eine Woche oder einige Tage Urlaub oder richten ihren Alltag für diese Zeit so ein, dass sie z. B. täglich nach der Arbeit in die Kirche kommen. Die Team-Mitglieder nutzen diese Zeit für sich selbst, ihre Anwesenheit, ihre Beteiligung beim Sprechen der Texte und beim Singen trägt gleichzeitig zur Stimmung in der Kirche bei und bietet den Gästen Orientierung.

In einer Woche kann viel passieren. Menschen kommen zufällig oder verabredet, über den ganzen Tag verteilt. Menschen, die neugierig sind, angelockt durch die Presse oder durch das große Banner außen an der Kirche, eingeladen von Freundinnen und Freunden; sie kommen einmalig vorbei oder sie kommen wieder. Was sie lockt: In der eigenen Stadt ein Kloster erleben. Mit großer Freiheit und Freiwilligkeit ausprobieren, welche Elemente des Glaubens sie erfüllen. Beteiligt zu sein ohne Zwang. Kommen und gehen zu dürfen. Worte zu entdecken, Gesten und Bilder/Zeichen, die sie inspirieren.

Es duftet nach Räucherstäbchen. Die Musik im Hintergrund ist eine Mischung aus Gregorianik, Taizé, Händel, Zen-Connection, Sting und Seal. Man kann sitzen, schweigen, durch die Kirche gehen, Bilder ansehen, auf dem großen Büchertisch stöbern, ein Buch mit auf einen Platz nehmen, lesen, im Gästebuch blättern, eine Kerze anzünden oder, nach dem Vorbild eines der Team-Mitglieder, ein Kniebänkchen ausprobieren oder eine Yoga-Matte.

Im Gästebuch kann man lesen:

„Eine Oase der Stille mitten im Lärm der Stadt.“

„Danke, ich brauchte einen Raum zum Weinen.“

„So gelingt mir der Wiedereintritt in den Glauben.“

Ganz praktisch: Eine Woche, das sind 91 Stundengebete. Etwa 840 Teelichte.  
40 Räucherstäbchen. 30 Päckchen Taschentücher. Viele frische Blumen.

Wir haben erlebt: Dass Weite uns öffnet. Dass die Kirche ein Dach für die Seele bieten kann. Dass viele weinen. Dass viele dankbar sind, die eigenen mystischen Wurzeln wiederzuentdecken. Dass die Anknüpfungspunkte aus verschiedenen Traditionen wie offene Fenster wirken. Dass aus pilgernden Einzel-Seelen eine singende, betende, schweigende, hoffende Gemeinschaft wird.

Dieser Text ist zuerst erschienen in: Brudereck, Christina / Kateghe, Kisuba / Sulaksono, Endri / Währisch-Oblau, Claudia, Aufmachen. Wie wir heute Kirche von morgen werden, Neukirchen-Vluyn 2013.

>> Übersicht > Ausgabe 1 | 2014 > Neue Spiritualität und Christentum > Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können



## Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können

Die kasualienfrommen Wanderer – nur kirchliche Außenseiter? Ottmar Fuchs entfaltet eine Sakramententheologie, die offen ist für gerade solche „Außenseiter“, in der die Wanderer zum Paradigma für einen Glauben werden, der nicht von Zugehörigkeitsstrukturen, sondern von der bedingungslosen Liebe Gottes zu allen Menschen ausgeht.

### 1. Was tun?

Soziologische Analysen führen die theologische und noch mehr die kirchliche Seite verständlicherweise dazu, in einer bestimmten Weise gegenabhängig zu reagieren: Milieuforschungen offenbaren die Defizite kirchlicher Reichweite, und sofort stellt sich die Frage, wie denn noch mehr, möglichst alle Milieus erreicht werden können. Ähnliche Reaktionen kann ich mir hinsichtlich der Forschungen zu den religiösen Wanderern vorstellen. Bei schwindenden personalen und strukturellen Ressourcen holt man sich damit zusätzliche Druckverhältnisse ein, die sich eher problemverstärkend als problemlösend auswirken. Aber warum und wozu müssen Menschen „erreicht“ werden?

Das fragwürdige Grundmuster des Umgangs mit entsprechenden Herausforderungen hat sich dabei nicht verändert, sondern nur verschoben, das Grundmuster, das die kirchenanteiligen Gründe für die religiöse Emanzipation der Wanderer bereits provoziert hat: Ich nenne es das Grundmuster der Zwanghaftigkeit. Bei Einkehrtagen in neugewählten Pfarrgemeinderäten begegnet sie mir mit der Frage: Was müssen wir denn tun, damit wir die Jugend oder andere (wieder!? oder noch!?) erreichen? Dahinter lauert ein universalistischer Missionsbegriff mit integralistischen (eher evangelischen) Glaubens- bzw. (eher katholischen) Kirchenstrategien. Und ich habe dann zu tun, die Besinnung vom Habenwollen und Tun zum Loslassen und Sein, von der Mitgliederwerbung auf die Frage herüberzureiten: Was ist uns an unserem Glauben so wertvoll, dass wir ihn weitersagen wollen?

Das Wertvollste am christlichen Glauben ist zuallererst die befreiende Botschaft, dass wir weder uns noch die anderen schädigen, wenn dieser Glaube nicht gegeben ist. Dies wäre die heilsame paradoxe Intervention: Gerade weil weder Hölle noch irgendeine andere angstmachende Sanktion zum Glauben und zur Kirche zwingen, ist dieser Glaube so wertvoll. Und deshalb kommt ihm eine eminent religionskritische Bedeutung zu. Welche Gottesbeziehung ermöglicht, schenkt und trägt eine solche zur Religionsgeschichte (auch des Christentums) durchaus immer wieder alternative Gottesgabe?

Die Herausforderung liegt also nicht primär in der Suche nach besseren Strategien und Methoden, sondern in der Verwirklichung der eigenen Identität, der eigenen Mission im Sinne der Sendung zur in mitmenschlicher und sozialpolitischer Solidarität erfahrbaren Verkündigung eines Gottes jenseits jedes Freiheitsverlusts und Liebesentzugs.

### 2. Von Geburt an ersehnt!

Unter Menschen, die geliebt wurden und lieben können, denen also in beider Art Liebe geschenkt ist, lebt die Sehnsucht, dass der geliebte Mensch unbedingt ersehnt und erwünscht ist. Wer liebt, will, dass der geliebte Mensch ist, dass er da ist, dass er lebt, dass er vorhanden ist. Das Beste, was Menschen passieren kann, ist, dass sie von Geburt, ja von Empfängnis an ersehnt sind und dass es ihr Sein gibt, weil sie erwünscht sind.

Dürfen die Menschen Ähnliches denken und hoffen, wenn es um das Dasein aller Menschen überhaupt und dieser Erde und des ganzen Universums geht? Diese Warum- und Wozu-Frage fragt nicht nur danach, ob es einen Gott gibt, der das alles erschaffen hat, sondern warum Gott das getan hat.

Beantwortet man die Frage, was das Motiv eines schöpferischen Gottes ist, mit dem Vorzeichen der Liebe, dann darf man folgern, dass diese Liebe das Sein des Geschaffenen will und nicht zugrunde gehen lassen will, sodass dieses Sein „ewig“ geliebt werden kann und lieben kann. Nicht erst, was biblisch Erwählung heißt, kann die Erwählung zur Liebe sein. Denn letztere ereignet sich bereits mit der Schöpfung bzw., individuell gesehen, mit der Geburt. Gottes schöpferische Liebe zum Leben zeigt sich nicht erst in der Erwählung zum Glauben, sondern bereits in der Schöpfung und in allen Schöpfungen. Die Erwählung muss sich also auf etwas anderes beziehen als auf die Liebe und das Geliebtwerden. Nur und erst sie auf die Liebe zu beziehen ist einer der verhängnisvollsten Fehler der Religionen, sowohl, was die Verkleinerung Gottes anbelangt, wie auch, was die destruktiven Folgen für nichtdazugehörige, nichterwählte Menschen angeht. Viele Wanderer hatten oder projizieren solche Erfahrungen.



Ottmar Fuchs ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Es gilt, fürs Leben insgesamt abzurüsten von übermächtigen Müssstrukturen und den Blick zu wenden auf die Gegebenheitsverhältnisse, die es Menschen ermöglichen, guttugend zu leben und zu handeln. Dies ist nicht möglich, wenn alles im Müßen erstickt. Wenn eine Freundschaft oder Liebe abhanden kommt, dann sind die ersten Anzeichen, dass man sich gegenseitig mit Wenn-dann-Forderungen belastet und unter Druck setzt. Wer klammert, hat vom Verhältnis von Liebe und Freiheit nichts verstanden. Das gilt erst recht für die Transzendenz-beziehung. In der Gottesbeziehung ist der Fundamentalismus ein solches „Klammern“.

Bei Gott stößt ein solches Klammern ins Leere. Denn die Geburt ist bereits die Gnade, von Gott bedingungslos erwünscht und geliebt und deshalb ins Dasein gebracht zu sein. In der Geburt ist kreatürlich erfahrbar, was Gnade ist. Es sind die Voraussetzungen dieser Welt, die die Voraussetzungslosigkeit der Geburt durchkreuzen oder ansatzhaft ermöglichen. Kirchen sollten auf der Seite der Ermöglichung stehen.

Der Gottesglaube ist nicht notwendig für ein gutes Leben, auch nicht für ein gutes Leben, das anderen guttut. Hierfür ist nur eines notwendig: die menschliche Erfahrung von Zärtlichkeit und Annahme. Lieben und geliebt werden können alle Menschen. Es muss nicht sein, Gott in religiösen Sprachspielen thematisiert zu haben. Christen und Christinnen zeigen, dass es gut ist und guttut, dass es Ressourcen und Kräfte schenkt, vor allem für die Solidarität über die eigenen Grenzen hinaus, an einen solchen Gott glauben zu dürfen. Auf Anfrage geben sie davon Rechenschaft und schließen auch nicht die Türen zu jenen Räumen, wo sie beten und die Sakramente der Kirche feiern, und sie lassen alle, wenn sie daraufhin neugierig werden, an diesem Glauben teilhaben.

Aber es gibt keine nötigen und zwingenden Gründe glauben zu müssen, um das Heil zu erlangen. Kein Mensch muss glauben, um von Gott geliebt zu werden, dies ist ohnehin der Fall. Der Glaube ist nicht die Bedingung der Liebe Gottes, sondern die Bedingung ihres Gefeiert-, Bewusst- und Innewerdens. Solcher Glaube ermöglicht Fremdverstehen, vermag es aber auch zu überholen, insofern auch das Fremdbleibende allein aufgrund seiner nackten Geburt, also bedingungslos, in seiner Existenz zu schützen ist.

### 3. Mission in Freiheit

Es ist die Vorstellung aufzugeben, dass anderen, die nicht christlich glauben, etwas fehle: Sie haben bereits „alles“, das Leben und mit ihm die göttliche Liebe. Die Defizitvorstellung Anders- oder Nichtglaubenden gegenüber hintertreibt die in der Geburt allen Menschen gegebene Gotteskindschaft und Gottesvolkschaft (vgl. die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums, wo alle Menschen zum Gottesvolk gehören) und die mit dem Geschenk der Geburt verwurzelte Liebe. Die Religionen haben nur eine Möglichkeit, die „Plausibilität“ ihrer Botschaft eines guten Gottes darzustellen, nämlich ihr Zeugnis dafür, dass Gott das Leben aller will, dass die Geliebten und die Ungeliebten, weil Gottes Liebe universal ist, sein dürfen.

Darin liegt die „Erwählung“ des Christentum, die allen Geborenen geschenkte Ersehntheit Gottes zu erfahren und weiterzusagen, und zwar vorbehaltlos: Ihr seid als die, die und wo immer ihr jetzt seid, noch bevor ihr euch verändert habt, von Gott unendlich geliebt. Und das bleibt auch so, wenn ihr euch nicht verändert. Nicht dass es Gott gleichgültig wäre, wie wir leben, aber die Differenz in der Reaktion Gottes besteht nicht in der Intensität der Liebe, sondern in der Differenz zwischen Freude und Schmerz, grundgelegt in Gottes substantieller Empathie in Christus: in Solidarität mit den Opfern und in Versöhnung für die Täter. Um es zu ahnen (und Eltern, deren Söhne und Töchter schlechte Wege gehen, können, gerade weil sie ihre Liebe nicht zurückziehen, ein leidvolles Lied davon singen), sei der Vergleich gewagt: Gott liebt immer mit gleicher Intensität, der Unterschied liegt darin, dass schlimmen Menschen gegenüber die Liebe zum Schmerz, zum „Kreuz“ wird, während sie den Guten gegenüber eine Freude ist.

In dieser Liebe verschärft sich alles, denn sie kann nicht Liebloses übersehen. Denn es würde der universalen Liebe widersprechen, würde Lieblosigkeit bis in die Ewigkeit hinein ignoriert oder für ungeschehen erachtet werden. Die Ereignisse dürfen nicht verloren gehen. Sie kommen wieder zum Vorschein und werden hineingehoben in das unendliche Geliebtsein, in die darin erlebte brennende Reue bzw. in die Freude hinsichtlich des Vergangenen und in die Rettung. Wenn es im Gericht auch für die Lieblosen keinen Liebesentzug gibt, darf man darauf hoffen, dass sie diese unerschöpfliche Liebe angesichts ihrer Vergangenheit als in die Unendlichkeit reichenden Liebesschmerz erfahren. Dies ist nicht weniger, sondern „mehr“ als jede von außen auferlegte Strafe.

Ob Menschen auf die Kirchen zukommen und sagen: Hier ist gut sein, bei euch wollen wir bleiben, oder ob sie in ihren eigenen Räumen des Lebens und ihrer Religion und Kultur verbleiben, das hat niemand in der Hand. Es ist schon, aus diesem Blickwinkel, ein großer „Missions“-Erfolg, wenn Menschen in ihren eigenen Religionen die Tiefe dieser unbedingten Liebe entdecken: Die Barmherzigkeit Gottes begegnet in jeder Sure des Korans.

Wie mir vor Jahren erzählt wurde: Eine muslimische und eine christliche Familie wohnen in Nachbarschaft zueinander, gehen gut miteinander um, in Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit. Bis eines Tages die muslimische Frau zur christlichen Nachbarin sagt: „Ich kann es nicht mehr aushalten glauben zu müssen, dass ihr nicht in den Himmel kommt.“ Wo Menschen sich in ihrem je eigenen Glauben so von einem beängstigenden und ausgrenzenden Gott erlösen lassen, ist christliche Mission gelungen. Bei der Mission muss

also für die Institution der Kirche „nichts“ herausspringen.

Diese Mission kann sich auch gegenseitig ereignen: wenn z. B. Goethe in seinem West-östlichen Divan sich vom persischen Dichter Hafis darin bestätigt erfährt, mit welcher Freiheit man mit der Orthodoxie umgehen kann und darf (vgl. Fuchs 2011a, 113–140). Was Hafis für Goethe war, könnten die Wanderer für Theologie, Kirche und Pastoral sein. Oder mit dem Propheten Amos: „Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaffor und die Aramäer aus Ki“ (Am 9,7).

#### 4. Im Spiegel der spirituellen Wanderer

Im Horizont dieser Vergewisserung christlicher Identität erweist sich die soziologische Forschung zu den spirituellen Wanderern als erschreckend aufschlussreich. Denn sie spiegeln in ihren Sehnsüchten und Reaktionen genau jene Glaubenspraxis und Kirchenpraktik, die die angesprochene Identität nicht oder zu wenig realisiert.

Unschwer ist dies bei den Grunddynamiken zu erkennen, die Winfried Gebhardt resümiert: einmal die Sehnsucht nach Freiheit im religiösen Bereich, auf der Basis individueller Selbstbestimmung und der Pluralitätsfähigkeit religiöser bzw. spiritueller Wege, zum anderen die Annahme eines „Absoluten“, das dem Menschen positiv zugewandt ist, als „Quellpunkt von Liebe und Freude“. Auf diesem Hintergrund wird die Praxis der Kirchen als zu eng und zu angstmachend erlebt.

Ich frage mich ernsthaft: Was hätten die Wanderer getan, hätten sie bereits in den und zwischen den Kirchen „wandern“ können, hätten sie bereits dort Freiheit, sanktionsfreie Kirchen- und Glaubenskongate und unzugriffige Gemeinschafts- und Gottesdienstformen erlebt? Es geht mir nicht um die Bezeichnung gegenwärtiger kirchlicher Wirklichkeit, die längst vielfach in ihrer Pastoral Entzwingung und Entängstigung lebt, mit der verbundenen Hilflosigkeit der Realität gegenüber, dass es aufgrund anderer Kirchenerfahrungen und medial vermittelter Projektionen (an deren Entstehen aber die Christentumsgeschichte nicht unschuldig ist) gar nicht mehr zu solchen Kontakten kommt, weil die Wanderer schon weit weggegangen sind. Das ist auszuhalten, weil es keine anderen Wege mehr für die christliche Pastoral gibt, als den zwangsfreien „Zwang“ der eigenen Identität, der nur noch durch seine Authentizität wirksam sein kann.

Ein erster Weg dazu ist die soziale Selbstpluralisierung in und zwischen den Kirchen, aber auch zwischen den Kirchen und vielen gesellschaftlichen Institutionen und Initiativen mit entsprechenden Solidarierungen. Wenn der einzelne Mensch, und nicht mehr ein zusammenhängendes soziales Milieu, letzter Bezugsort der Pastoral ist und wenn dies auch längst im Bereich der Aneignung von Religionen realisiert wird, dann kommt eine Gesamtpastoral in den Blick, in der es viele unterschiedliche Orte, Initiativen, Gruppierungen und Teilverzweigungen gibt, die passagenermöglich voneinander wissen, sich aufeinander beziehen und die Menschen zueinander loslassen können.

Es gibt allerdings eine erhebliche Anzahl von Wanderern, die mit solchen kirchlichen Räumen keinen Kontakt hat und dennoch in einem besonderen Bereich noch oder wieder mit den Kirchen in Berührung kommt, bezeichnenderweise im Bereich der Sakramente und der damit zusammenhängenden Symbolhandlungen. In diesen Begegnungen haben die Kirchen die Chance, einiges wiedergutzumachen. Denn in der Beanspruchung dieser Liturgien bündeln sich die angesprochenen Sehnsüchte der Wanderer nach spiritueller Freiheit, nach erfahrbarem Segen (im Sinne eines religiösen Getragen- und Geschütztseins) und nach einem sozialen Kontakt, der wieder loslässt in das eigene Leben hinein. Die kirchliche Pastoral kann ihrerseits lernen, dass und wie ihre eigenen Sakramente sanktionsfreie Räume der „Transzendenzbegegnung“ sind und dass sie ihre eigenen, nicht zu kontrollierenden Auswirkungen auf das Leben der „Kasualienfrommen“ haben. Dies wäre eine neue, den spirituellen Wanderern entgegenkommende Weise, an die (evangelische) Selbstwirksamkeit des Wortes bzw. an die (katholische) Selbstwirksamkeit des Sakraments zu glauben.

Denn nicht ohne Grund sprechen diejenigen, die die Spiritualität, die die Menschen mit Kasualien (Taufe, Ehe, Kommunion und Firmung bzw. Konfirmation, Krankensalbung, Segnungen) verbinden, untersucht haben, von Kasualienfrommen (vgl. Först/Kügler 2006). Es ist interessant, dass sich die „unbekannte Mehrheit“ der Kasualienfrommen nicht auf andere liturgische Formen abdrängen lässt, sondern zielsicher auf die sakramentalen Liturgien zusteuert.

#### 5. Sakramentalität als sozialer Entgrenzungsschub

Die Pastoral bezieht sich auf beides, auf die Verkündigung der bedingungslosen Liebe Gottes für alle Menschen und auf die ebenso zuverlässige Solidarität und Gerechtigkeit unter den Menschen. In Bezug auf die Diakonie Gottes den Menschen gegenüber sind die Sakramente herausragende Zeichen ihrer Erfahrung. Derart haben sie nicht nur einen Sammlungs-, sondern immer auch einen Sendungsaspekt: Sie befinden sich an der Grenze oder besser in der Überbrückung zwischen Innen und Außen, indem sie die Erfahrung der unbedingten Liebe Gottes auch denen nicht verwehren, die hinsichtlich der Sammlung zögerlich oder abständig sind.

Dies gilt vor allem und absolut für die Taufe. In diesem Sinn ist die Taufe nicht nur Initiationssakrament in bestehende Sammlungsformen der Kirche hinein, sondern die Kirche hat auch die Gabe und die Aufgabe, diese zeichenhafte Erfahrung der bedingungslosen Liebe Gottes, die auch nicht an die Bedingung der Selbstintegration sozialer Art gebunden ist, hinsichtlich der eigenen Sozialgestalten absichtsam weiterzugeben, analog zur

zwischenmenschlichen Diakonie, die keinem Menschen gegenüber durch irgendeine Bedingung blockiert und begrenzt werden darf.

Die Taufe besiegelt im Symbol, was die frohe Botschaft im Wort verkündet. Und dies gilt nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Derart ist nicht nur das verkündigende Wort, sondern, im Sinne des universalen Taufauftrags (Mt 28,19, vgl. auch Apg 8,36), auch die Taufe (und analog dazu die anderen Sakramente) zu verausgaben. Die Vorgegebenheit des Symbolgeschehens wird auf diesem Hintergrund zu einer Funktion darin, die Zuverlässigkeit des Segens Gottes erfahren zu dürfen. Nach der Apostelgeschichte „genügt“ offensichtlich ein geistliches Gespräch en passant auf der Reise mit dem äthiopischen Hofbeamten („Was steht dem entgegen, dass ich getauft werde?“, Apg 8,37), der dann weiterreisen darf.

Deswegen ist es nicht nur als persönlich-religiöses Anliegen zu identifizieren, wenn Menschen diese Symbolvorgänge in ihr Leben einholen; vielmehr reagieren sie auch theologisch und ekklesiologisch sensibel, wenn sie die Sakramente als Außenbezug der real existierenden Kirche beanspruchen, um so in ihre Lebensräume hinein den Kirchenbegriff auf sakramententheologischer Basis mit sich selbst zu erweitern. Auch wenn sie kirchensoziologisch (sozialgestaltbezogen) nicht dazugehören, gehören sie dazu (nämlich sakramenten- und darin gnadentheologisch).

Es geht also um eine radikale Entkonditionalisierung der Gnade im weiteren und der Sakramente im besonderen Sinne. Dieser Außenbezug hat auch nach innen eine befreiende Wirkung: insofern auch hier die Sakramente vertieft als die Zeichen der vorbehaltlosen Liebe Gottes erfahren werden können und weder an Widerspruchsverzicht noch an Konsenszwang noch an Wohlverhalten noch an Übereinstimmungsverhalten gebunden sind.

Die Taufe kann zwar weiterhin als Initiationsritus fungieren (insofern die Menschen in der real existierenden Kirche vorbehaltlos aufgenommen sind), doch bringt das Sakrament aus seiner eigenen Identität eine dazu sperrige Dimension ein, nämlich bestehende kirchliche Sozialgefüge nochmals auf ganz bestimmte Außenbeziehungen hin zu sprengen, in denen es um einen Raum des Kirchlichen geht, der Rituale verschenkt, die nach innen Eingliederung bedeuten und nach „außen“ eine Freigabe in nicht selten neue und andere Spiritualitäten, in von kirchlichen Instanzen nicht mehr einsehbare Lebensräume und eigenverantwortliche Verbindlichkeiten hinein. Wir benötigen eine Pastoral, die entsprechend auf den Empfang der Sakramente vorbereitet, nicht dadurch, dass sie Hürden aufbaut, sondern abbaut. Und wie geht das? Angesichts folgender Geschichte kann man sich z. B. das Pathos des Verstehen-Müssens (was ja immer auch ein Zugriff und damit theologisch nicht unschuldig ist) sparen:

In seiner Antwortrede anlässlich seines fünfundzwanzigsten Bischofsjubiläums hat Weihbischof Werner Radspieler (Erzdiözese Bamberg) im Dezember 2011 erzählt, dass ihm vor allem solche Begegnungen wichtig und wertvoll waren wie z. B. diese: Der Bischof kommt in ein kirchliches Heim, wo man einen obdachlosen Mann aufgenommen hat, der nicht mehr lange zu leben hat. Die Schwester warnt, dass er ein schwieriger Mensch sei. Als er den Bischof sieht und ihn als Pfarrer erkennt, ruft er ihm zu: dass die Pfarrer doch so ein „Zeug“ hätten, mit dem alles Schlimme, was man getan hat, vergeben sei. Auf das Ja des Bischofs, dass es tatsächlich so ein Zeug gebe, fragt er ihn, ob er denn das Zeug auch dabei habe. Der Bischof hatte es dabei, und der Mann sagt: „Dann mach dein Zeug!“ Der Bischof spendet dem Mann die Krankensalbung. Das Ritual schenkte ihm eine tiefe Ruhe mit sich selbst, und er konnte loslassen und, wie die Schwester wenig später berichtet hat, versöhnt und in Frieden sterben. Es ist wunderbar, dass der Weihbischof nichts als den Wunsch des Mannes erfüllte und nach keinen Voraussetzungsbedingungen für den Empfang dieses Sakramentes fragte. Es reicht offensichtlich, etwas vom Mysterium der Gnade zu erahnen. Genau solche Momente sind für den Bischof pastorale Erfahrungen, auf die es wirklich ankommt.

So gilt mein Plädoyer dem „Ausverkauf“ der Sakramente, wie er Jesaja gefallen würde: „Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen. Kauft Getreide, esst, kommt und kauft ohne Geld, kauft Wein und Milch ohne Bezahlung! ... Neigt euer Ohr mir zu, und kommt zu mir, hört, dann werdet ihr leben. ... Völker, die du nicht kennst, wirst du rufen; Völker, die dich nicht kennen, eilen zu dir, um des Herrn, deines Gottes, des Heiligen Israels willen, weil er dich herrlich gemacht hat“ (Jes 55,1–5).

So ist es aus dieser Perspektive völlig zutreffend, wenn ein muslimisches Mädchen, das bei der Schulendfeier mit den christlichen Mitschülern und Mitschülerinnen in der Kirche so beeindruckt ist, das von dieser Atmosphäre her, die bis in das Leibliche hinein reicht, fast gar nicht anders kann, als mit vorzugehen und wie die anderen an der Eucharistie teilzunehmen, nicht zurückgewiesen wird. Es gibt eben nichts Niederschwelligeres als die Sakramente selbst.

---

## Literatur

Först, Johannes / Kügler, Joachim (Hg.), Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Münster 2006.

Fuchs, Ottmar, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (Theologie und Literatur 23), Ostfildern 2011 [a].

Fuchs, Ottmar, Taufe und Gemeindeentwicklung. Zur Dialektik von sakramentaler Kirche und kommunikativer Gemeinde im Horizont der Taufe, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.), Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral, Ostfildern 2011 [b], 34–75.

Fuchs, Ottmar, Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012.

## Sinnsucher 2014

### Ein Projekt der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Ein Abend mit guten Freunden, ein Glas Wein oder eine Tasse Tee: Die besten Voraussetzungen für einen gemeinsamen Abend. Wir treffen uns zwanglos in kleinem Kreis. Wir führen angeregte Gespräche. Ich öffne das Starterkit „Vom Suchen und Finden“. Mein Fund: Moderationskarten, die mich an die Hand nehmen und durch den Abend führen, Sinnspruchkarten, Erinnerungskarten und ein Spiel. Das Material lädt ein, sich spielend auf die Suche zu machen. Wir lachen und scherzen, denken nach, verweilen. Nicht alles muss bierernst genommen werden, aber gleichzeitig kann man das doch auch tun. Und dann plötzlich ... ist der erste Abend vorbei. Es hat Spaß gemacht. Wir beschließen weiterzumachen!

So oder so ähnlich könnte ein Abend mit „Sinnsucher“ aussehen. Was „Sinnsucher“ ist? „Sinnsucher“ ist ein Versuch, einen neuen, anderen Zugang bei der Suche nach dem Lebensinn zu eröffnen.

Die Suche nach dem Sinn hinter unserem Leben ist so alt wie die Menschheit und aktueller denn je. Der Trend in unserer Gesellschaft, dass früher Selbstverständliches immer mehr verschwindet, fordert den Einzelnen heraus, sich immer neu zurechtfinden zu müssen. Jeder sucht für sich und versucht dabei, das für ihn Passende zu finden. Doch hat er gefunden, was er suchte, wechselt auch schon die Frage (Gabor Steingart), und alles beginnt wieder von vorn. So findet der Mensch sich selbst immer wieder neu auf der Suche nach dem Weg – nach dem Sinn – nach seinem „Ich“.

Wo aber suchen Menschen? Die Sinus-Kirchenstudie zeigt auf, dass immer weniger im kirchlichen Kontext gesucht wird. Die Kirche ist nicht mehr alleiniger Antwortgeber auf die zentralen Fragen des Lebens. Der Mensch ist emanzipiert genug, selbst nach Antworten zu suchen – allein und im Gespräch mit anderen.

Auch eine Projektgruppe kann nach dem Sinn des eigenen Handelns suchen, wie wir im Frühjahr 2013 festgestellt haben. Die Zeit war reif, ein neues Angebot zu kreieren – eines, das genau zu dieser gesellschaftlichen Entwicklung und zu den Bedürfnissen der Menschen passt. Die Beschäftigung mit der Sinnfrage ist auch nach mehr als zweitausend Jahren essentiell. Dies aber in aller Freiheit – auch jenseits kirchlicher Angebote. Auf diese Erkenntnisse folgte eine Zeit des Denkens, Reifens, intensiven Diskutierens und konzentrierten Entwickelns. Herausgekommen sind sechs „Sinnsucher“-Briefe (DIN A5) zu folgenden Themen: „Vom Suchen und Finden“ (Brief 1, Starterkit), „Von Mir und Anderen“ (Brief 2), „Vom Hin und Her“ (Brief 3), „Von Mensch und Gott“ (Brief 4), „Von Traum und Wirklichkeit“ (Brief 5), „Von Gestern und Morgen“ (Brief 6). Themen, die das Leben aller bewegen.

Die Briefe sollen Gesprächsanregungen für kleine Gruppen bieten. Die Aktion „Sinnsucher 2014“ setzt Impulse zu den Themen Sinn, Suche, Leben, Gott und Welt – gerade auch für interessiert Suchende außerhalb der kirchlichen Kontexte.

Das Starterkit sowie die Briefe 2 bis 6 können über die Website [www.sinnsucher2014.de](http://www.sinnsucher2014.de) bestellt werden. Der erste Brief ist kostenlos. Die Idee ist, diesen als Einladung auch bewusst an Orten, die nicht mit der Kirche im Zusammenhang stehen (Bäckerei, Arztpraxis, Bibliothek, Kindergarten usw.) zum Mitnehmen auszulegen. Dort kann er von jedem Interessierten mitgenommen werden.

Das Material in jedem Brief ist so aufbereitet, dass der Abend ohne besondere Vorkenntnisse und Vorbereitungen begonnen werden kann. Einfach den Umschlag öffnen, und schon kann es losgehen. Das Material lädt ein, damit zu spielen.

Die Anleitungen sind einfach und können in der Regel von jeder Person spontan ausgeführt werden – lediglich für einige Spielrunden müssen vorher Karten zurechtgeschnitten werden. Außerdem finden sich alle weiteren Materialien, die man für das Gespräch benötigt, in den Umschlägen: Karten, Bilder, Texte, Watte, Sprüche. Jeder Umschlag enthält Material für bis zu sechs Personen.

Die Texte sind kurz und öffnen den Raum für Gespräche. Sie lassen jedoch offen, wie weit und tief sich die Gruppe oder der Einzelne auf das jeweilige Thema einlassen will. Jeder Abend ist unabhängig von den anderen, so kann die Gruppe selbst entscheiden, ob ein Thema übersprungen oder die Reihenfolge verändert werden soll.

Die Gruppen bilden sich auf Zeit, oder bestehende Gruppen nutzen das Angebot. Die Bildung neuer Gruppen kann unterschiedlich angestoßen werden: durch Auslegung der Starterkits an



Angelika Kamlage ist Sozialwissenschaftlerin und Geistliche Begleiterin, ist u. a. Mitarbeiterin in der Gemeindeentwicklung der Diözese Rottenburg-Stuttgart und arbeitet in verschiedenen missionarischen Projekten mit.

günstigen Orten, durch offene Ausschreibung im Gemeindebrief, oder es werden Termine für offene Gesprächsrunden angeboten.

Die Aktion „Sinnsucher 2014“ ist eine Initiative von Seelsorgerinnen und Seelsorgern der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die Menschen zu Gesprächen über den Sinn des Lebens einladen wollen, ungeachtet ihrer Einstellung zur Kirche. Die Projektgruppe besteht aus Christiane Bundschuh-Schramm, Elisabeth Dörner-Bernhardt, Annegret Hiekisch, Angelika Kamlage, Kirstin Kruger-Weiß, Thomas Leopold, Eckhard Raabe, Maria Riedl, Michael Schindler, Markus Vogt.

Mehr Informationen zur Aktion „Sinnsucher 2014“ finden sich auf [www.sinnsucher2014.de](http://www.sinnsucher2014.de) und auf Facebook <https://www.facebook.com/Sinnsuchersein>. Hier werden auch die Fotos von Aktionen und Zuschriften gepostet. Die Sinnsuchewelt ist vielfältig.



## Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis

### Die V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft

#### 1. Zur Konzeption der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen

Seit 1972 erhebt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gemeinsam mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau im Abstand von jeweils zehn Jahren repräsentative Daten zur Zugehörigkeit zur (evangelischen) Kirche aus der Sicht Einzelner. Diese Erhebungen zur Kirchenmitgliedschaft (KMU) erfassen ebenso Einstellungen zu Religion und Gesellschaft von Kirchenmitgliedern und seit 1992 auch von Konfessionslosen; eine vergleichbare Praxis kennt man in der katholischen Kirche in Deutschland nicht.

Um ein möglichst umfassendes, realistisches wie differenziertes Bild kirchlicher Wirklichkeit zu bieten und um zur praktischen Orientierung kirchlichen Handelns beitragen zu können, wurde das Untersuchungsdesign stetig weiterentwickelt. Fester Bestandteil der Erhebung ist ein ausführlicher Fragebogen, der in einer repräsentativen Stichprobe eingesetzt wird und dessen Kern seit 1972 nur wenig verändert wurde. Dadurch sind Zeitreihenvergleiche über einen langen Zeitraum möglich, so dass auch längerfristige Entwicklungen abgebildet werden können. Seit der dritten KMU wurde der standardisierte Fragebogen durch qualitative Methoden ergänzt, nämlich Einzelinterviews (1992) und thematische Gruppendiskussionen (2002).

Auch in der jeweiligen thematischen Fokussierung spiegeln sich gesellschaftliche und kirchliche Veränderungsprozesse. Die bisherigen Mitgliedschaftserhebungen der EKD hießen: „Wie stabil ist die Kirche?“ (1972), „Was wird aus der Kirche?“ (1982), „Fremde Heimat Kirche“ (1992) und „Kirche – Horizont und Lebensrahmen“ (2002). Während die erste KMU im Zeichen der ersten Austrittswelle nach dem Zweiten Weltkrieg stand, wurde 1982 besonders nach der politischen Aufgabe der Kirche gefragt, wurde 1992 speziell die Differenz zwischen ost- und westdeutscher Kirchlichkeit bzw. Konfessionslosigkeit in den Blick genommen und wurden 2002 vor allem die unterschiedlichen Weltansichten und Milieuprägungen der Mitglieder betrachtet.

#### 2. Zum Profil der V. KMU

Die aktuelle, fünfte Untersuchung wird im Auftrag des Rates und unter Verantwortung des Kirchenamtes der EKD von einem Projektteam im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD durchgeführt. Begleitet wird sie von einem interdisziplinären Beirat von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Theologie und Soziologie. Der Erhebungszeitraum war von Mitte Oktober bis Mitte Dezember 2012; in dieser Zeit führte TNS-Emnid eine Repräsentativbefragung unter insgesamt 3027 Personen durch. Diese Befragung ist repräsentativ für Befragte ab 14 Jahren in Deutschland, die entweder einer evangelischen Landeskirche angehören (2016 Befragte) oder konfessionslos sind und früher Mitglied einer evangelischen Landeskirche waren (565 Befragte) oder konfessionslos sind und noch nie einer Religionsgemeinschaft angehört haben (446 Befragte). Erste Ergebnisse wurden Anfang März 2014 publiziert; in einer 132 Seiten umfassenden Broschüre werden in 18 Kapiteln ausgewählte Ergebnisse vorgestellt, wobei das erste Kapitel eine grundsätzliche Einleitung und Übersicht bietet und das letzte Kapitel erste Handlungsherausforderungen aus den Ergebnissen formuliert (im Folgenden genannte Seitenangaben beziehen sich auf diese Broschüre). Für Sommer 2015 wird die ausführliche Publikation der Studie erwartet.

Der besondere Fokus der V. KMU liegt darauf, kirchliche Mitgliedschaft als eine bestimmte soziale Praxis zu verstehen: Religiöse und kirchliche Praxis wird daher besonders in den Dimensionen der Interaktivität und Beziehunghaftigkeit betrachtet. „Befragte werden so als eigenständige religiöse Subjekte und zugleich als Personen in einem vielfältigen Beziehungsgefüge verstanden“, in das ihre kirchliche Mitgliedschaftspraxis eingebettet ist (4f). Als ergänzendes methodisches Instrument wird die soziologische Netzwerkanalyse herangezogen, da die Perspektive des Netzwerks offen ist für unterschiedliche Beziehungs- und Kommunikationsformen und somit der „Wechselseitigkeit und Beziehunghaftigkeit religiöser und kirchlicher Praxis besonders adäquat Rechnung“ tragen kann (6). Summierend kann hierzu festgehalten werden: Die „Netzwerke existenzieller wie pragmatischer religiöser Kommunikation [sind] wesentlich stärker im privaten Nahbereich verortet, als bisher angenommen wurde“ (17).

Eine weitere Lebensstil- bzw. Milieutypologie wie in der IV. KMU wird in der aktuellen Studie nicht vorgelegt; stattdessen werden spezifische Dimensionen wie Traditionsorientierung, Bildungsaffinität oder Interesse an Geselligkeit analysiert, die verschiedene Lebensstile in



**Engagement und Indifferenz.  
Kirchenmitgliedschaft als soziale  
Praxis. V. EKD-Erhebung über  
Kirchenmitgliedschaft,  
Hannover: Evangelische Kirche  
in Deutschland 2014, ISBN 978-  
3-87843-029-2, 132 Seiten,  
bestellbar über [versand@ekd.de](mailto:versand@ekd.de),  
downloadbar unter  
[www.ekd.de/EKD-  
Texte/kmu5.html](http://www.ekd.de/EKD-<br/>Texte/kmu5.html).**

besonderer Weise unterscheiden. Hier lässt sich zusammenfassen: „Ein kirchliches Selbstverständnis, das kirchliche Geselligkeit und ‚Gemeinschaft‘ im theologischen Sinn miteinander verkoppelt zur eigentlichen angemessenen Form von Kirche, wird demnach von den Daten nicht gestützt. Diese zeigen vielmehr: Es wirkt dann faktisch eine Beschränkung auf gesellige Lebensstile“ (79).

### 3. Ausgewählte Ergebnisse

Die V. KMU weist einige interessante Ergebnisse auf, die zum einen nicht unbedingt überraschend sind, zum anderen aber in dieser Form auch nicht immer vorhersehbar waren und die, wie Ulrich Ruh es im aktuellen April-Heft der Herder Korrespondenz (171) treffend formuliert, „sowohl Optimisten wie Pessimisten nachdenklich machen können“.

#### Spannung zwischen Engagement und Indifferenz

Ein erster zentraler Punkt, der sozusagen titelgebend für die Studie war, ist eine „Tendenz zur Polarisierung“ (12) hinsichtlich der Verbundenheit der Evangelischen zu ihrer Kirche. Vergleicht man die Daten seit 1992, so sind jeweils die Extrempositionen angestiegen, nämlich die Summe derer, die sich der evangelischen Kirche sehr bzw. ziemlich verbunden fühlen (sie liegt zurzeit bei 43 %), sowie derer, die sich ihr kaum oder überhaupt nicht verbunden fühlen (32 %). Die Mittelposition („etwas verbunden“) ist dagegen so gering vertreten wie seit 1992 noch nie (aktuell: 25 %, 1992: 33 %, 2002: 36 %; vgl. 87).

Feststellen lässt sich also, dass sich die Mitgliedschaftsverhältnisse der Protestanten über den Zeitverlauf in einem signifikanten Wandel befinden und von einer Spannung zwischen Engagement und Indifferenz oder anders gewendet: zwischen Stabilität und Diffusion geprägt sind. Diese Spannungen verlaufen nicht nur zwischen unterschiedlichen Gruppen von Kirchenmitgliedern, sondern durchziehen bisweilen auch die individuellen Haltungen. Zum einen ist z. B. Stabilität festzustellen bei der Bereitschaft der Kirchenmitglieder zur Inanspruchnahme der Kasualien wie Taufe oder Trauung (wobei der tatsächliche Vollzug deutlich rückgängig ist); dabei sind Verschiebungen in der Motivation zu erkennen: „Waren in den vergangenen KMUs vor allem Traditions- und Konventionsorientierung als Kernmotive identifizierbar, so stehen in der V. KMU inhaltliche Gründe im Vordergrund“ (18). Zum anderen sind Tendenzen zur Diffusion zu konstatieren, v. a. hinsichtlich der sozialen Bedeutung von Religion im Lebensalltag Jugendlicher und junger Erwachsener. Insgesamt ist von „einem sich in der Generationenfolge steigenden Relevanzverlust des Religiösen auszugehen“ (19).

#### Intensive Mitgliedschaftspraxis

Besonders betrachtet wird das Muster der intensiven Mitgliedschaftspraxis, das durch die drei Merkmale häufiger Gottesdienstbesuch (mindestens einmal im Monat), persönlicher Kontakt zu einem Pfarrer/Pfarrerin im Laufe des letzten Jahres und aktive Beteiligung am kirchlichen Leben außerhalb des Gottesdienstes definiert ist und dem 13 % der Evangelischen zuzurechnen sind. Die Analyse und Interpretation dieser intensiven Mitgliedschaftspraxis ist nun religionstheoretisch interessant: Es zeigt sich eine hohe Korrelation von intensiver Mitgliedschaftspraxis und Verbundenheit mit der Kirche (95 % fühlen sich der Kirche sehr oder ziemlich verbunden). Offensichtlich hat die kirchliche Praxis in dieser Korrelation die bestimmende Rolle, denn es gibt hohe Verbundenheit ohne intensive Praxis, jedoch nicht umgekehrt (vgl. 44). Da kirchliche Praxis nicht nur mit einem entsprechenden kirchlichen Verbundenheitsgefühl, sondern auch mit der Selbstbeschreibung des eigenen Glaubens eng korreliert, ist die gängige These der religiösen Individualisierung (zunehmendes Auseinandertreten von Kirchlichkeit und Religiosität/Christlichkeit) deutlich differenzierter zu formulieren: „Institutionelle und individuelle Dimension der Religiosität sind zwar durchaus zu unterscheiden, weisen jedoch zugleich einen hohen Korrelationsgrad auf. Kirchlichkeit und Religiosität fallen keineswegs zusammen, stehen aber sehr wohl in einem Zusammenhang. Wer seine Kirchenmitgliedschaft intensiv praktiziert und sich mit der Kirche sehr verbunden weiß, bekennt sich auch zu einem Glauben an Gott, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“ (45).

#### Religiöse Vielfalt

Anfragen an die These der religiösen Individualisierung ergeben sich auch aus der Analyse dessen, wie die Befragten religiöse Vielfalt wahrnehmen. Hier wird unterschieden zwischen der Einschätzung einer zunehmenden religiösen Pluralisierung in der Gesellschaft („äußere Vielfalt“) und der Selbsteinschätzung der eigenen Frömmigkeit als „religiös vielfältig“ („innere Vielfalt“). Der zunehmenden religiösen Pluralisierung in der Gesellschaft stehen die Evangelischen überwiegend aufgeschlossen gegenüber (das entscheidende Kriterium bildet dabei die Loyalität zur säkularen Verfassung), jedoch sehen vergleichsweise viele (35 % der Evangelischen, 43 % der Konfessionslosen) die Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften kritisch. Überraschenderweise gilt, dass, wer „in einem religiös pluralen Wohnumfeld lebt, ... sich deutlich weniger für eine Gleichberechtigung der religiösen Gruppen [ausspricht] als jemand, der in einem konfessionell homogenen Umfeld lebt“ (40).

Besonders die Untersuchung der inneren Vielfalt der eigenen Religiosität läuft der These der religiösen Individualisierung als Auseinandertreten von Kirchlichkeit und Religiosität zuwider. Es lässt sich zusammenfassen, dass „außerkirchliche Religiositätsformen und dogmatisch nicht approbierte Glaubensvorstellungen [z. B. Glaube an den Einfluss von

Amuletten oder Kristallen, der Sterne oder an Engel und gute Geister] ... innerhalb der Kirche wahrscheinlicher als außerhalb“ sind (42). Gleichzeitig verneint die große Mehrheit der Evangelischen, religiös auf der Suche zu sein: Nur 14 % der Evangelischen und sogar nur 3 % der Konfessionslosen geben an, dass dies für sie voll bzw. eher zutrifft. „Mögliche Erwartungen an eine gewisse religiöse Experimentierfreudigkeit oder gar an so etwas wie eine weit verbreitete religiöse Sehnsucht werden durch das Antwortverhalten der Befragten ... nachhaltig gedämpft“ (41). Martin Laube und Detlef Pollack schlussfolgern: „Die innere Vielfalt der Religiosität ist auf eine merkwürdige Weise um die Kirche herum gruppiert. Believing without belonging? Frei flottierende Religiosität jenseits der Kirchenmauern? – Beliebtes Stichwort der Vergangenheit. Man sollte sich nicht darauf verlassen, dass die Kirche vor allem außerhalb ihrer selbst lebt“ (ebd.).

#### Religiöse Indifferenz

Blickt man speziell auf die Gruppe der Jugendlichen und die der Konfessionslosen, so lassen sich „durchaus gravierende Veränderungen in der künftigen religiösen Landschaft der Bundesrepublik erahnen“ (10). Denn die jüngeren Generationen zeigen die geringste Verbundenheit mit der Kirche und die stärkste Austrittsneigung; dabei fallen die Zahlen für Ostdeutschland weniger hoch aus, was vermutlich als eine Art Kondensierungseffekt infolge des im Sozialismus forcierten Schrumpfungprozesses zu interpretieren ist: Die ostdeutschen Mitglieder im Jugendalter stellen bereits eine ausgesiebte Minderheit dar und besitzen aus einer Diasporasituation heraus eine dichtere Sozialisierungseinbettung. Insgesamt aber zeigt der Generationenvergleich nicht nur eine zunehmende Distanz zur Institution Kirche, sondern auch einen sozialen Bedeutungsverlust von christlicher Religiosität überhaupt: Die jugendlichen Kirchenmitglieder im Alter von 14 bis 21 Jahren stimmen z. B. am wenigsten der Aussage zu, sich für einen religiösen Menschen zu halten (im Westen 42 % bei einem Durchschnitt von 66 %, im Osten 46 % bei einem Durchschnitt von 71 %; vgl. 62); ebenso geben Jugendliche dieser Altersgruppe am häufigsten an, nie zu beten (im Westen 74 % bei einem Durchschnitt von 49 %, im Osten 61 % bei einem Durchschnitt von 43 %; vgl. 66). Insgesamt muss man hinsichtlich der Jugendlichen von einer „Stabilität des Abbruchs“ (63) sprechen, die vor allem „in der abnehmenden Breitenwirkung der religiösen Sozialisation [begründet ist]: Je jünger die Befragten sind, umso seltener geben sie an, religiös erzogen worden zu sein“ (10). Gert Pickel resümiert: „Vor diesem Hintergrund muss sich die evangelische Kirche die Frage stellen, wie sie vermeiden kann, eine ‚Seniorenkirche‘ statt einer ‚Volkskirche‘ zu werden“ (72) – und diese Frage gilt ohne Abstriche genauso für die katholische Kirche.

Religiöse Indifferenz ist nun nicht nur bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen stärker ausgeprägt als in der Gesamtbevölkerung, sondern auch unter den Konfessionslosen das typische Merkmal. In der V. KMU wird religiöse Indifferenz deutlicher als früher als Ursache von Konfessionslosigkeit sichtbar; „Kirchensteuer“ als Austrittsgrund wird zwar immer noch häufig genannt, fällt aber anders als noch in der IV. KMU hinter andere Gründe zurück und wird erst an sechster Stelle genannt. Konfessionslose sind also in aller Regel keine rückgewinnbaren, kirchendistanzierten religiösen Individualisten, sondern „überzeugte Religionslose“. Dieser Befund kann unterschiedlich gedeutet werden: „Zum einen ist die beobachtbare Gleichgültigkeit Religion gegenüber möglicherweise schwerer für Kirchen zu bearbeiten als eine pointierte Gegnerschaft. Zum anderen kann sie aber auch als Chance gedeutet werden. So haben die meisten Konfessionslosen, speziell im Osten, eigentlich nichts gegen Religion und wenig gegen die Kirchen. Damit entfallen Berührungsängste“ (83). Dennoch darf man sich keine Illusionen machen: „Konfessionslosigkeit ist mittlerweile mindestens genauso normal wie Kirchenmitglied zu sein – wenn nicht ‚normaler‘“ (ebd.).

#### Religiöses Sozialkapital

Die Ergebnisse der V. KMU weisen auch auf die Leistungen hin, die die evangelische Kirche und ihre Mitglieder für die Gesellschaft und ihren Zusammenhalt erbringen. Sie schafft einen beträchtlichen Fundus an religiösem und gesellschaftlichem Sozialkapital, der sich in ehrenamtlichem Engagement, aber auch in der Ausbildung interpersonalen Vertrauens niederschlägt: Ein Fünftel der deutschen Protestanten beteiligt sich aktiv an kirchlichen oder religiösen Sozialgruppen, und auch in nichtkirchlichen Gruppen und Vereinen engagieren sie sich häufiger als Konfessionslose. Zudem geben die evangelischen Christen ein überdurchschnittliches Vertrauen in andere Menschen an – während 50 % der Protestanten dem Satz „Man kann den meisten Menschen vertrauen“ zustimmen, sind es bei den Konfessionslosen 30 % (vgl. 109). Dieses Vertrauen beschränkt sich nicht nur auf die Angehörigen der eigenen Religion, sondern erstreckt sich, in allerdings geringerem Maße, auch auf andere Religionen. Überdies besteht eine hohe Korrelation zwischen sozialem Vertrauen und Engagement. Die evangelische Kirche trägt somit in mehrfacher Hinsicht wesentlich zum Zusammenhalt in der Gesellschaft bei.

#### 4. Zur Einschätzung der Ergebnisse

Die V. KMU zeichnet ein komplexes, vielschichtiges und spannungsreiches Bild der Kirchenmitgliedschaft. Zwei Grundlinien in der Einordnung der Gesamtergebnisse sind zu markieren: zum einen die Potenziale der evangelischen Kirche (hohe Wertschätzung der Kasualien, ausgeprägtes Vertrauen in die Diakonie, hohes Maß an Sozialkapital), zum anderen die in vieler Hinsicht erkennbaren Abschmelzungsprozesse. „Die daraus abzuleitenden Prognosen bieten keinen Anlass zu kirchlicher Selbstberuhigung“ (20). Es stellt sich daher die Frage, ob der beständige quantitative Verlust in eine andere Qualität

umschlägt, „ab welchem Punkt also das Konzept einer volkskirchlich-flächendeckenden Prägung der bundesdeutschen Gesellschaft zu überdenken ist“ (19).

Deutlich wird, dass die These der religiösen Individualisierung, die von einem freien, kirchendistanzierten Christentum ausgeht, zunehmend weniger durch die Daten bestätigt wird. Die eigentliche Herausforderung stellt das Phänomen der religiösen Indifferenz dar: Als faktisches Nicht-Verhältnis meint sie kein zwiespältiges oder mehrdeutiges Verhältnis, sondern überhaupt keine Beziehung zu Religion und Kirche. Dies eröffnet eine völlig neue Grundsituation für die Kommunikation des Evangeliums (vgl. 132).

Die Ergebnisse der V. KMU lassen sich wahrscheinlich nicht ohne weiteres 1:1 auf die katholische Kirche übertragen; es dürfte von der ein oder anderen Akzentverschiebung, gerade im Hinblick auf unterschiedliche ekklesiologische Traditionen, auszugehen sein. Doch die grundlegenden Herausforderungen gelten in wohl weitgehender Parallelität auch für die katholische Kirche. Um auch von katholischer Kirchenmitgliedschaft ein realistisches und differenziertes Bild zu erhalten, aus dem empirisch informierte und theologisch klare Handlungsstrategien entwickelt werden könnten, wären vergleichbare regelmäßige Erhebungen auch auf katholischer Seite ein dringendes Desiderat.

Tobias Kläden

## Ein spannendes Verhältnis

### Tagung zu Weltanschauungsarbeit und Religionswissenschaft

Betreibt kirchliche Weltanschauungsarbeit einen Sekten- und Gefahrendiskurs, der Neue Religiöse Bewegungen verzerrt und einseitig als Bedrohung darstellt und damit womöglich sogar die Religionsfreiheit gefährdet? Solche und ähnliche Vorbehalte sind immer wieder aus religionswissenschaftlichen Kreisen zu vernehmen. Grund genug für die katholischen Weltanschauungsbeauftragten, dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Weltanschauungsarbeit nachzugehen – so geschehen bei der Frühjahrstagung vom 24. bis 26. März 2014 in Fulda.

Dabei lässt sich durchaus eine Annäherung der beiden Disziplinen feststellen. Heute befasst sich Religionswissenschaft – was für die Weltanschauungsarbeit spannend ist – zunehmend mit Europa und der Gegenwart, während sie in ihren Anfängen stark auf außereuropäische Kulturen und philologische Studien konzentriert war. Zu seiner Studienzeit habe man, anders als heute, eine außereuropäische Sprache erlernen müssen, so Michael Stausberg, Professor für Religionswissenschaft in Bergen (Norwegen) und Hauptreferent der Tagung. Weiterhin hat Religionswissenschaft mittlerweile viele der kulturwissenschaftlichen „turns“ (linguistic turn, iconic turn, postcolonial turn ...) rezipiert und geht mit einer Fülle an Zugängen an ihre Gegenstände heran. Dabei sei sie, so Stausberg, aber mehr Nehmende als Gebende. Das liege freilich auch daran, dass zumindest in Deutschland Religionswissenschaft ein kleines Fach sei und ein Professor an einer Universität meist das gesamte Spektrum vertreten muss, was eine Spezialisierung erschwert.

Ebenso hat sich die Weltanschauungsarbeit seit ihren Anfängen deutlich gewandelt. Zwar steht die Beratung in Konfliktfällen nach wie vor bei den Diözesanstellen im Vordergrund, doch besteht die Herausforderung heute zunehmend darin, generell die religiös-weltanschauliche Pluralität als Grundlage heutigen kirchlichen Handelns wahrzunehmen und zu analysieren. Dafür bieten religionswissenschaftliche Studien wertvolle Informationen und können helfen, neureligiöse Bewegungen unter neuen Gesichtspunkten zu sehen. Umgekehrt ist Weltanschauungsarbeit oft „näher dran“ an diesen Gruppierungen und erhält Einblicke in das konkrete Leben in diesen Glaubensgemeinschaften, die sich mitunter von offiziellen Darstellungen deutlich unterscheiden. Wiederum umgekehrt kommen Religionswissenschaftler – etwa in ethnografischen Studien – auf eine ungezwungene Art mit Gläubigen in Austausch, wie es die Weltanschauungsarbeit, die häufig stark auf Aussteiger angewiesen ist, nicht vermag.

Es bestehen also viele Chancen, gegenseitig voneinander zu lernen. Freilich wurden bei der Tagung auch die unterschiedlichen Herangehens- und Denkweisen deutlich, etwa am Beispiel der Begriffe „Religion“ und „Magie“: Während man kirchlicherseits gerne die Unterschiede herausarbeitet, ist – so Stausberg – hier religionswissenschaftlich keine Unterscheidung begründbar, sondern vielmehr ein (Ausgrenzungs-)Diskurs zu konstatieren, den man religionswissenschaftlich untersuchen kann.

Grundlegend ist die Frage nach der (Wert-)Neutralität. Kirchliche Weltanschauungsarbeit will und kann nicht auf das Bewerten von religiösen Phänomenen verzichten; dagegen kennzeichnet die Religionswissenschaft das Bemühen um ein wertneutrales Herangehen an ihre Gegenstände. Aber lässt sich das völlig durchhalten? Einmal abgesehen davon, dass die religionswissenschaftliche Fremdbeschreibung Rückkopplungseffekte auf die untersuchten religiösen Subjekte aufweist: Auch der methodologische Atheismus hat ein gewisses Verzerrungspotential. Und erst recht schwierig wird es bei der Untersuchung normativer Fragen, zu denen prinzipiell kein Zugang von einer absoluten, gänzlich „objektiven“ Humanität her möglich ist.

Mit seinem Plädoyer für Religionsfreiheit überschreitet REMID (Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., Marburg) klar diese Neutralität. Er will dazu beitragen, „ein Klima von Akzeptanz und Anerkennung gegenüber anderen Religionen zu schaffen sowie fremde religiöse Überzeugungen verständlich zu machen, damit die Vielgestaltigkeit produktiv für die friedliche weitere Entwicklung der Gesellschaft genutzt werden kann“ ([www.remid.de](http://www.remid.de)). So warnte REMID-Vorstandsmitglied Christoph Wagenseil bei der Tagung insbesondere vor dem Gebrauch von Begriffen, die durch pauschalisierende, pejorierende Tendenzen zur Ausgrenzung von Religionsgemeinschaften führen. Insbesondere der Begriff „Sekte“, der immer noch schnell und schlagwortartig gebraucht wird, sei hochproblematisch. Demgegenüber wurde von Seiten der Weltanschauungsarbeit betont, dass der kritische Umgang mit dem Sektenbegriff hier längst zum Standard gehöre, dass Weltanschauungsarbeit oftmals Medienvertreter etc. erst auf diese Problematik aufmerksam



Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

mache – was aber anscheinend noch nicht überall in der Religionswissenschaft wahrgenommen werde.

Insgesamt bot die Tagung den Teilnehmenden aus der Weltanschauungsarbeit verschiedene Einblicke in eine ihrer wichtigsten Bezugswissenschaften und Ansatzpunkte für das Gespräch – ein Gespräch, das viel Ertrag zu bringen vermag, das freilich immer noch mit Vorbehalten und Missverständnissen zu kämpfen hat.

Michael Stausberg (Hrsg.),  
Religionswissenschaft (De  
Gruyter Studium), Berlin/Boston  
2012.

Klaus Hock, Einführung in die  
Religionswissenschaft,  
Darmstadt 2002.

---

| Katholische Arbeitsstelle  
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

## Willow Creek Kongress „Zwischenland“

Vom 6. bis 8. Februar 2014 kamen in Leipzig zum Leitungskongress der Willow-Creek-Gemeinde aus South Barrington (bei Chicago) rund 8.000 Teilnehmer aus vor allem deutschsprachigen europäischen Ländern unter der Überschrift „Zwischenland“ zusammen. Zentrales Anliegen des Kongresses war es, Ermutigung, Ausrichtung und Inspiration zu fördern, so Willow Creek. Ausgehend von einer Wahrnehmung des Wandels und der Veränderungen wurde die Frage nach „Gottes Wegen“ in den Zeiten des Umbruchs – im „Zwischenland“ – gestellt.

Der Kongress, der sich hauptsächlich aus landes- und freikirchlichen, aber auch katholischen Christen zusammensetzte, benannte Aspekte, die als Wegweiser einer missionarischen Kirche Relevanz haben. So wurde die Ortsgemeinde grundsätzlich „als die Hoffnung für die Welt“ vorgestellt, womit die Überzeugung verbunden wurde, dass die eigentliche Veränderungskraft nicht primär bei Regierungen, NGOs, der Wirtschaft etc. zu suchen ist, sondern eben in der christlichen Ortsgemeinde. Diese Grundhaltung kontrastiert zum einen mit bisweilen im Raum der katholischen Kirche zu findenden depressiven Haltungen zu Aufgabe und Möglichkeiten der Kirche, zum anderen knüpft dies an Erfahrungen an, die ihr Schwergewicht auf eine „lokale Kirchenentwicklung“ legen.

Dazu kommt die Erfahrung, dass Theologie und Spiritualität aus einem starken Bezug zur Schrift und der persönlichen Jesusbegegnung schöpfen. Auch im Blick auf Leitung („Everyone wins when a leader gets better“) und Charismenentwicklung der Christen tat sich ein großes Lernfeld auf, das jedoch in der z. T. schon lange dauernden Diskussion über das Ehrenamt bereits vielfach Wiederhall findet. Darüber hinaus spricht Willow Creek, und das ist sicher der US-amerikanischen Herkunft geschuldet, v. a. Emotionen an und versucht, Inhalte auf diese Weise zu kommunizieren, besonders über persönliche Glaubenszeugnisse. Bei aller notwendigen Kritik stellt sich jedoch die Frage, inwieweit unserer oft „verkopften“ Art, zu glauben und über den Glauben zu sprechen, eine Berücksichtigung des Menschen als Gefühlswesen guttun würde.

Die Beiträge im Einzelnen zu würdigen ist hier nicht der Platz. Doch seien zumindest Themen benannt und einzelne Vorträge herausgegriffen: Der Hauptpastor der Willow-Creek-Gemeinde in South Barrington (bei Chicago), Bill Hybels, sprach zu Beginn über die Frage, was eine gute Predigt auszeichnet: Die Prediger müssten größte Anstrengungen auf die Predigtvorbereitung verwenden, da dies ein herausgehobener Moment sei, an dem „Gott die Menschen berühren könnte“. Der evangelische Theologe Michael Herbst (Greifswald) nahm in seinem Plädoyer für die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ Abschied von der Volkskirche als „privilegierte Kirche des ganzen Volkes“ und stellte die Frage nach dem Verhältnis „drinnen – draußen“. Sein Fazit: Kirche kann niemals Gemeinschaft gegen andere sein, sondern immer nur mit anderen. Man ist erinnert an ein Bild, das Bischof Joachim Wanke für eine missionarische Kirche gewählt hat: das Festmahl, zu dem alle (unverdienstermaßen) eingeladen sind! Kara Powell vom Fuller Institute, CA, stellte als wichtigen Aspekt für einen Glauben, der kleben bleibt („sticky faith“), die intergenerationale Gemeinschaft in den Mittelpunkt. Pastor Richard Webb von der Lutheran Church of Hope, Des Moines, Iowa, ging der Frage nach, wie christliche Gemeinden die richtige Balance zwischen Tradition und Innovation finden; Phil Potter stellte innovative Gemeinschaftsformen der Fresh-Expressions-Bewegung der anglikanischen Kirche vor. Aber auch Leitungskompetenzen wurden beleuchtet, einerseits aus dem Businessbereich durch Jim Collins, andererseits von Gottfried Locher, dem Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds und Präsidenten des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Einen Höhepunkt bildete sicher der Vortrag des Geigenbauers Martin Schleske. In seinem Buch „Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens“ und im Vortrag „Heilige Verunsicherung“ gelang es Schleske, die einzelnen Etappen seiner Arbeit mit alten Geschichten, Erkenntnissen und Gleichnissen aus den Evangelien zu verknüpfen – er schafft Gleichnisse zum Leben, die nicht aufgesetzt, sondern authentisch den Glauben an Gott bezeugen.

Der Kongress war insgesamt Beispiel einer großen ökumenischen Suchbewegung. Denominationen spielten eine untergeordnete Rolle, es ging primär um ein gemeinsames Zeugnis und eine gemeinsame Ermutigung.

Zur Homepage des Kongresses: <http://www.willowcreek.de/leitungskongress/>

Bilder finden Sie unter: <https://www.flickr.com/photos/willowcreek-dch/sets/72157640348224873/>



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

## Zwischen Religionspluralismus und Religionsbestreitung

### Neuerscheinungen in der Reihe „Weltanschauungen“

Atheistische Strömungen und die Grundhaltung des Konzils zum religiösen Pluralismus als Aufgabe für Weltanschauungsarbeit und Kirche: Zwei anspruchsvollen Themen widmen sich die beiden Ende 2013 erschienen Hefte der Reihe „Weltanschauungen“, die vom Weltanschauungsreferat der Erzdiözese Wien in Zusammenarbeit mit der KAMP herausgegeben wird. Eine Bestellung ist über

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

„Atheismus. Facetten einer Weltanschauung“ ist das erste Heft überschrieben (Weltanschauungen 101). Nach Ausführungen über die geschichtliche Entwicklung von Religionskritik und Atheismus von Peter Zeilinger geben zwei Beiträge einen Überblick über die Szene des organisierten Atheismus: eher knapp für Österreich Wolfgang Mischitz, ausführlicher für Deutschland Matthias Neff. Exemplarisch stellt Christoph Baumgarten die Geschichte und heutige Wirksamkeit des österreichischen Freidenkerbundes vor.

Abschließend greifen zwei Artikel Themenfelder auf, die Dauerbrenner im Streit zwischen Christen und Atheisten sind: Franz Josef Wetz fragt, ob sich Ethik auch jenseits von Glaube und Gott etablieren lässt; Hans-Dieter Mutschler zeigt, dass es zwischen Glaube/Theologie und Naturwissenschaft keinen grundlegenden Dissens geben dürfte.

Das zweite Heft trägt den Titel „Auseinandersetzung in der Begegnung. Weltanschauungsarbeit im Geiste des Konzils“ (Weltanschauungen 102). Die zwei darin enthaltenen Beiträge fragen, welche Grundlage die Texte des 2. Vatikanums für die katholische Weltanschauungsarbeit darstellen – und darüber hinaus für die Kirche heute im religiös-weltanschaulichen Pluralismus.

Das Heft nimmt Bezug auf eine Tagung der deutschen katholischen Weltanschauungsbeauftragten im Jahr 2013 in Freising (vgl. den Bericht in euangel 1/2013), bei dem auch der Innsbrucker Dogmatiker Roman Siebenrock referierte. In seinem Beitrag für die „Weltanschauungen“ stellt er die neue Grundhaltung gegenüber der Welt und dem religiösen Pluralismus dar, den das Konzil entwickelt hat; insbesondere analysiert er Dignitatis humanae und Nostra aetate. Über die Frage hinaus, was dies für Weltanschauungsarbeit bedeutet, entwirft er abschließend Grundzüge einer „Religion mit Stil“, einer „primär glaubwürdigen und in ihren Ansprüchen auch prüfwürdigen Religion“ (34), die im Dialog mit anderen (Religionen, Gläubigen, Nichtgläubenden ...) steht.

Das ergänzt ein Beitrag von Albert Lampe, der bereits seit 1976 im Erzbistum Freiburg die Weltanschauungsarbeit betreut. Durch seine langjährige Erfahrung kann er nachzeichnen, wie sich die Grundhaltung kirchlicher Stellen von der anfänglichen Warnung vor unzureichend erfassten neureligiösen Phänomenen immer stärker hin zu einer Auseinandersetzung in der Begegnung entwickelte. Dass diese Haltung gerade auch auf dem 2. Vatikanum basiert, zeigt er in der Zusammenstellung grundlegender Konzilstexte.

Insgesamt zwei aktuelle Beiträge nicht nur für die Weltanschauungsarbeit, sondern für alle kirchlich Tätigen und alle Christinnen und Christen, die sich im Sinne einer missionarischen Pastoral offen der heutigen religiös-weltanschaulichen Pluralität stellen wollen.



## Kulturtechnik Aberglaube

In der Pastoral in Deutschland hat sich der Fokus in den letzten Jahrzehnten verschoben: Statt der Frage nach einem kirchlichen/katholischen Glauben stellt sich zunehmend (gerade, aber nicht nur angesichts der ostdeutschen Situation) die Frage nach Glauben(-können) überhaupt. Dabei fällt der Blick auch auf Formen von Gläubigkeit jenseits herkömmlicher Glaubensgemeinschaften – z. B. auf „Aberglaube“.

Die eben gesetzten Anführungszeichen weisen bereits darauf hin: Die 25 Beiträge des zu besprechenden Bandes begeben sich auf ein schwieriges Terrain, ist „Aberglaube“ doch keine Selbstzuschreibung, sondern eine implizit negative Fremdzuschreibung einer Materie, deren Abgrenzung schon deshalb geradezu unmöglich ist, weil sich das Aberglaubensverständnis im Laufe der Jahrhunderte immer wieder verschoben hat. Entsprechend befassen sich viele der Beiträge damit, wie in früheren Jahrhunderten – etwa im Rahmen von Volksaufklärung oder Kriminalwissenschaft – mit dem Phänomen als abergläubisch bewerteter Praktiken umgegangen worden ist.

Der Band geht auf ein interdisziplinäres Symposium zurück, das im Rahmen eines Forschungsprojekts „Superstition – Dingwelten des Irrationalen“ am Universalmuseum Joanneum Graz stattfand. Dieser Hintergrund spiegelt sich in einigen Artikeln wider, die sich mit der Präsentation von einschlägigen Exponaten in Museen befassen. Andere Beiträge widmen sich historischen Quellen für die Volkskunde (Ethnologen machen die stärkste Gruppe der Autoren aus!), bestimmten Gegenständen oder bestimmten Lebensbereichen, in denen Praktiken des Aberglaubens früher stark präsent waren (z. B. Volksmedizin, Schwangerschaft und Geburt). Ein Beitrag ist sogar ein Ausgrabungsbericht zu einer Sonderbestattung (einer Heilerin?) des 17. Jahrhunderts.

So widmet sich ein großer Teil der Beiträge mehr in der Art von Einzelstudien dem Aberglauben in der Vergangenheit – v. a. in der Zeit vom 17. bis zum frühen 20. Jahrhundert; Ausnahme ist der einleitende Artikel von Karl-Heinz Göttert, der Entwicklungen von der Antike bis zur frühen Neuzeit skizziert.

Daneben bzw. dazwischen stehen aber auch Artikel, die Linien zur Gegenwart ziehen, dem allgemeinen Wesen des Aberglaubens nachgehen oder die wissenschaftliche Befassung mit Aberglauben problematisieren: So skizziert Eva Kreissl, wie abergläubische Bräuche, Heilmethoden und Glücksbringer früherer Zeiten heute ihre Fortsetzung finden, betont Christoph Daxelmüller die Macht der Bilder, die für Aberglauben zentral ist, und identifizieren Martin Scharfe und Andreas J. Obrecht Rationalitäten und Sinn in der Superstition – wie übrigens auch sonst die Autoren bemüht sind, eine negative Bewertung des an sich pejorativen Begriffes „Aberglaube“ zu vermeiden, sondern die untersuchten Phänomene in ihrer Eigenlogik zu verstehen. Erfrischend selbstkritisch sind der Beitrag „Aberglaube in der psychotherapeutischen Praxis“ von Bernd Rieken und die Gedanken der Ethnologin Angela Treiber. So zeigt sich: Die Sicht auf den Aberglauben ist kulturabhängig; das Weltbild, das hinter Aberglauben steht, ist unserer heutigen westlichen Kultur weitgehend fremd; aber trotzdem: Auch uns ach so aufgeklärten Menschen liegt abergläubisches Denken oft näher, als wir meinen.

Insgesamt bietet der Band also ein buntes Potpourri unterschiedlicher Artikel aus unterschiedlichen Fachperspektiven (Ethnologie, Kriminologie, Geschichtswissenschaft, Psychotherapie, Archäologie, Soziologie, Museologie, Judaistik ...). Metareflexionen wechseln sich munter mit Einzelstudien ab. Obwohl Kapitelüberschriften das Inhaltsverzeichnis gliedern, erschließt sich dem Rezensenten die Logik der Reihenfolge nicht recht.

Davon sollte sich der Leser aber nicht beirren lassen (auch nicht vom Steiermark-Fokus, der den Band prägt) und sich beim Schmökern in den gut zu lesenden, teilweise bebilderten Beiträgen das herausuchen, was ihn interessiert. Immer wieder wird er auf interessante Denkanstöße und weiterführende Einsichten stoßen – wenn er es wagt, sich ein Stück weit auf die Eigenlogik des Aberglaubens, des „anderen Glaubens“, einzulassen. Das lohnt sich gerade auch für an pastoralen Grundfragen Interessierte, finden sie doch in der Auseinandersetzung mit dem Aberglauben Einblicke, wie sich Glaubensvorstellungen in der konkreten Lebenswelt der Menschen konstituieren (Stichwort Inkulturation!) – in Auseinandersetzung, aber häufig auch sehr konträr zu hochreligiösen Vorgaben ebenso wie zu unserem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild.

Martin Hochholzer



**Eva Kreissl (Hg.), Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls, Bielefeld: transcript Verlag 2013, ISBN: 978-3-8376-2110-5, 582 Seiten, € 29,90.**

## Cyberteologia

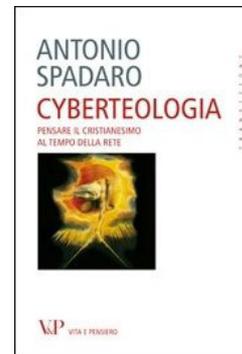
Das Internet mit seinen vielfältigen Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten ist aus unserer Welt kaum noch wegzudenken. Kaum zwei Jahrzehnte, nachdem es über einen engen Kreis von „Eingeweihten“ hinaus überhaupt ins öffentliche Bewusstsein getreten ist, hat es sich zur prägenden Technologie unserer Zeit entwickelt; längst ist es vom bloßen Kommunikationswerkzeug zu einem selbstverständlichen Teil unserer Lebenswirklichkeit und zu einem Lebensraum geworden. Zahllose Veröffentlichungen beschäftigen sich mit seinen ökonomischen, soziologischen, psychologischen Einflüssen und Folgen. Aber wie steht es um seine Auswirkungen auf den Glauben, die Spiritualität? Bleiben Kirche und Theologie von der technologischen Entwicklung unberührt?

Wenn das Netz die Fähigkeit des Menschen prägt, die Realität zu verstehen, prägt es damit auch die Fähigkeit, Glauben und Glaubenspraxis zu verstehen – wenn es das Denken prägt, dann auch die Theologie, folgert der italienische Jesuit Antonio Spadaro, der sich bereits seit 1999 aus theologischer Sicht mit dem Internet beschäftigt. Wenn das Netz Kommunikation und Beziehungen neu gestaltet, dann bleibt das nicht ohne Auswirkungen auf Christentum und Kirche, deren Wesen die Gemeinschaft und die Verkündigung des Evangeliums sind. Die Theologie muss zum einen diese Veränderungen selbst wahrnehmen und deuten, kann dann aber zum anderen auch die Logik des Netzes und seiner Kommunikationsformen fruchtbar machen für das Verständnis des Glaubens selbst.

Auf den rund 130 Textseiten von „Cyberteologia“ reißt Spadaro eine Vielzahl von Fragen an, die jede für sich Thema umfangreicher Untersuchungen sein könnten. So bietet er hier weniger einen ausgereiften oder gar abgeschlossenen Entwurf einer „Theologie in Zeiten des Netzes“ an, sondern versucht eher, die Notwendigkeit einer solchen kontextuellen Theologie aufzuzeigen, den Blick zu schärfen für Zusammenhänge und Analogien zwischen theologischen Fragestellungen und den Strukturen des Internets sowie Theologinnen und Theologen zu ermutigen, solche Ansatzpunkte zu entdecken und weiterzudenken.

Die Hauptgedanken seien hier kurz zusammengefasst:

1. Ebenso wie frühere epochale Erfindungen (Buchdruck, Eisenbahn ...) prägt das Internet Welt und Gesellschaft. Das Funktionieren täglicher Abläufe setzt das Netz bereits voraus. Es ist als Lebens-, Erfahrungs- und Kommunikationsraum integrierender Teil des täglichen Lebens, keine vom „realen“ Leben getrennte Wirklichkeit, sondern mit anderen Lebensräumen untrennbar verflochten. Insbesondere Mobilgeräte und Touchscreens lassen die Grenzen oder Übergänge zwischen Mensch und Gerät, zwischen Netz und physischer/lokaler Realität unsichtbar werden.
2. Diese selbstverständliche Integration des Internets in unser Leben prägt einen neuen Stil zu denken und eine neue Art, die Welt zu bewohnen und zu organisieren. Damit wandelt sich auch der Mensch selbst. Technologie ist dabei per se nichts, was dem Menschen fremd und ihn entfremdend gegenübersteht, sondern in ihr verwirklichen sich seine Erkenntnisfähigkeit, Freiheit und Verantwortung, mit ihr erschließt er sich neue kognitive Räume der Interaktion mit der Welt. Vom Glauben her kann sie gesehen werden als Antwort des Menschen auf die Berufung, die Schöpfung (und daher auch sich selbst als deren Teil) zu gestalten. Der Mensch kann sie in seiner Freiheit ebenso zum Schlechten wie zum Guten nutzen.
3. Wenn das Netz die Fähigkeit des Menschen prägt, die Realität zu verstehen, heißt das für den Gläubigen auch: die Fähigkeit, Glauben und Glaubenspraxis zu verstehen und auszudrücken. Wenn das Netz Kommunikation und Beziehungen verändert, dann auch Christentum und Kirche mit ihren Grundpfeilern Botschaft und Gemeinschaft. Nötig sind daher nicht nur Überlegungen, wie man die Netzmedien als Werkzeuge der Evangelisation einsetzen kann, oder eine soziologische Reflexion über den Glauben im Internet, sondern eine systematisch-theologische Reflexion der Auswirkungen auf das Verständnis von Offenbarung, Gnade, Kirche, Liturgie, Sakramenten ...
4. Der weltweite Kommunikationsraum des Internets kann verstanden werden als Ausdruck der Sehnsucht nach dem, was den einzelnen Menschen übersteigt, er steht für eine Weite und Fülle von Präsenz, Beziehung, Kommunikation. Technologie und Geistigkeit/Spiritualität, Kommunikation und Theologie kreuzen sich. Wichtige Ansatzpunkte für eine theologische Auseinandersetzung scheinen hier: (a) die Kommunikation als Kontext der Theologie und (b) das Modellieren theologischer Reflexion anhand von Kommunikationsstrukturen.
5. (a) Kommunikation als Kontext der Theologie: Wie formt die Logik des Netzes mit ihren



**Antonio Spadaro, Cyberteologia. Pensare il cristianesimo nel tempo della rete, Milano: Vita e Pensiero 2012, ISBN: 978-88-343-2144-7, 148 Seiten.**

**Eine englischsprachige Ausgabe ist für Anfang Juni 2014 angekündigt (erscheint bei Fordham University Press).**

starken Metaphern und Bildern das Hören der Bibel, die Gemeinschaft der Kirche, die Sakramente? Wie kann der Glaube gedacht werden im Licht der Logik des Netzes? Diese Fragen betreffen sowohl systematische als auch praktische Disziplinen der Theologie. Einige Beispiele:

- Die Logik des Hörens ändert sich: Musik ist per mp3-Player oder Webstreaming ständig individuell verfügbar und wird zum „Soundtrack“ des täglichen Lebens, der eine emotionale Atmosphäre schafft. Durch Angebote wie die zufällige Wiedergabereihenfolge im „Shuffle-Modus“ beim mp3-Player oder die Nutzung der von einem Streamingdienst vorgeschlagenen Playlists, die zu einer bestimmten Stimmung passen, entsteht eine Zufälligkeit des Hörens, die zu einem Lebensstil der Improvisation und Flexibilität passt. Indem sich die Alltagslogik des Hörens ändert, verändert sich auch das Hören als Grundakt des Glaubens. Das Gehörte überbringt nicht mehr primär eine Botschaft, vielmehr schafft es eine Umgebung, eine Atmosphäre, die emotional berührt.

- Information kommt im Push-Modus ungefragt auf den Menschen zu; der Mensch decodiert die Fragen aus den Antworten, die auf ihn einströmen, statt selbst Fragen zu formulieren und zu stellen. Von zentraler Bedeutung ist damit die Unterscheidung dieser auf ihn zuströmenden Information. So stellt sich auch die Gottesfrage erst in der Decodierung der Botschaften, die den Menschen existentiell getroffen haben.

- Beziehungen ändern sich, räumliche Nähe verliert an Bedeutung – wer ist unter diesen Bedingungen mein Nächster? Besteht die Gefahr, sich nur dem Gleichgesinnten irgendwo auf der Welt zuzuwenden, sich dabei von den Menschen der nächsten Umgebung aber zu entfremden?

- Geolokalisationsdienste erleichtern ein räumliches Zusammentreffen mit Freunden, wenn es sich durch zufällige geographische Nähe gerade ergibt. Könnte Kirche vor Ort damit „flüssiger“ werden: Könnte „Gemeinde“ sich versammeln, wann und wo es sich gerade ergibt? Was bedeutet, wie entsteht dann Zugehörigkeit?

6. (b) Modellieren theologischer Reflexion anhand von Kommunikationsstrukturen: Bietet die Logik des Netzes ein Deutungsmuster für eine theologische Frage?

Am Beispiel Ekklesiologie: Kann Kirche (auch) gesehen werden als „gemeinfreier“ Raum (ein Raum, der allen frei zur Verfügung steht) und unterstützende Struktur für ein Netzwerk von Gläubigen? Als Plattform eines sozialen Netzwerks – eines dritten Raums zwischen „öffentlich“ und „privat“ –, das Vernetzung, Verbindung, Beziehung, Austausch, Vergemeinschaftung ermöglicht? Der hierarchiefreie, autoritätskritische Charakter der Netzkommunikation scheint mit der Aufgabe der Kirche zur Verkündigung und Bewahrung der Glaubenstradition, die durch das Amt gewährleistet wird, nicht kompatibel. Das Netz kennt aber durchaus etwas wie Autorität, nämlich in Form des Zeugnisses. Dieses setzt mehr voraus als bloße Verbindung und Vernetzung, nämlich personale Beziehungen und Gemeinschaft.

Die Offenbarung übersteigt jedoch als etwas, was notwendig von außen kommt und nicht aus der Netzgemeinschaft hervorgebracht wird, den bloßen hierarchiefreien Austausch.

7. Spadaro hält – unter Berufung auf lehramtliche Aussagen – fest, dass bei Sakramenten und Liturgie die „reale“, räumlich-körperliche Präsenz nicht durch eine „virtuelle“, medial vermittelte Präsenz ersetzt werden kann; es gibt im Internet keine Sakramente. Obwohl grundsätzlich auch im Netz authentische religiöse Erfahrung möglich ist: Selbst wenn immer größere Immersion des auf technischem Weg Teilnehmenden in das medial vermittelte Geschehen erreicht werden kann, bleibt das eine reduzierte, psychologisch-subjektive Präsenz, die dem objektiven Charakter von Liturgie nicht gerecht wird und in Gefahr ist, deren gemeinschaftlichen Charakter zu vernachlässigen und sie einseitig zu spiritualisieren. Dennoch zeigt sich das Bedürfnis nach Gebet und Ritual im neuen Erfahrungsraum des Internets, das nach neuen, den Netzmedien entsprechenden Formen verlangt.

Weiter stellt sich die Frage, wie sich die von der Selbstverständlichkeit der Netzkommunikation geprägten Menschen auch als Subjekte der Liturgie verändern, so dass auf diesem Weg die technische Entwicklung eine Rückwirkung auf die Liturgie hat.

8. Die Idee einer „kollektiven Intelligenz“ im Netz, so stellt Spadaro fest, hat eine theologische Grundprägung. Gegen Pierre Lévy's Theorie der kollektiven Intelligenz, die ein mittelalterliches muslimisches Konzept des von Gott ausgehenden und über geistige Hierarchien bis hin zu den einzelnen Menschen sich ausbreitenden Intellekts so umkehrt, dass nun mit Hilfe der Technik die Intellektualität der Einzelnen sich zu einem höheren Ganzen vereinigt, stellt Spadaro Teilhard de Chardins Begriff der Noosphäre, zu deren Entwicklung die Informations- und Kommunikationstechnologie beiträgt. Das Internet und die Möglichkeiten, die es eröffnet, können somit verstanden werden als Elemente und Werkzeuge der durch den Logos gewirkten Entwicklung der Schöpfung auf die Vollendung hin.

Nicht immer befriedigen die hier vorgelegten Denkansätze. Bei der Frage nach Liturgie und Sakramenten etwa ist die lehramtliche Aussage, die „virtuelle“, medial vermittelte Präsenz habe nicht die dafür notwendige Qualität, bereits die Prämisse der Reflexion, die plausibel gemacht, aber nicht in Frage gestellt werden soll. Gerade eine solche Unterscheidung von

„virtuell“ und „real“ wird für die mit dem Lebensraum Internet Vertrauten jedoch immer weniger plausibel. Über das Netz kann durchaus authentische personale Begegnung und Gemeinschaft zustande kommen. Hier müsste erst einmal untersucht werden, ob diese Form der Gemeinschaft tatsächlich so defizient ist, wie die zitierten Dokumente das offenbar voraussetzen. Beschränkt sich das Wirken des Heiligen Geistes tatsächlich auf einen geographisch definierten Ort, oder kann dieser „Ort“ auch die physisch verstreute, aber medial versammelte Gemeinschaft sein?

Zudem wird Liturgie anscheinend auf sakramentale Feiern enggeführt; schon die Stundenliturgie kommt nicht in den Blick. Die Frage ließe sich auch dahin erweitern, dass nicht nur die Einzelsakramente betrachtet werden, sondern die Sakramentalität der Kirche – wo und wie zeigt sich diese im Netz? Wodurch wird – trotz der angenommenen Defizienz und Gefährdetheit des „Virtuellen“ – Gnadenerfahrung im Netz möglich (was auch das zitierte Dokument des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel einräumt), welche Rolle kann die Kirche dabei spielen?

Man sieht an diesem Beispiel: Es bleibt noch viel weiterzudenken – interessante Fragen werden einer „Theologie in Zeiten des Netzes“ so schnell nicht ausgehen.

Andrea Imbsweiler

## Mitten im Leben

Hans-Hermann Pompes Missionstheologie für die Volkskirche fragt, wie das Evangelium in einer postmodernen, nachchristlichen Gesellschaft neu ins Gespräch gebracht werden kann. Pompe, Leiter des EKD-Zentrums Mission in der Region (ZMiR), legt damit ein Grundlagenpapier vor, das eine Frucht der nunmehr vierjährigen Arbeit des Zentrums darstellt – ein handhabbarer und praxisnaher Text, der zur Orientierung beiträgt und zum missionarischen Handeln vor Ort ermutigt.

Gleich zu Beginn bestimmt Pompe den Begriff „Mission“ als „Kürzel für die liebende Zuwendung des dreieinen Gottes zum Menschen und für den Sendungsauftrag der Kirche“ als Basis aller weiteren Überlegungen. Kapitel 1 bietet eine Analyse der postmodernen gesellschaftlichen Realität, die „völlig neue Wege“ der Kommunikation des Evangeliums verlangt. Hier hält Pompe fest, dass in der Postmoderne allgemeingültige Wahrheitsansprüche zunehmend unter Ideologieverdacht stehen und Wahrheit vielmehr nur in Beziehung, in Begegnung Geltung beanspruchen kann. Eine solche „relationale Wahrheit“ aber sieht er nicht zuletzt in Joh 14,6 gut biblisch begründet. Im Anschluss werden zügig sowohl „Todsünden der Postmoderne“ (Langeweile, Irrelevanz, Erfahrungsarmut, absolute Wahrheiten, Monokausalität, Dekontextualisierung) als auch offene Türen zu postmodernem Denken (Kreativität, Humor, Relevanz, Erfahrung) benannt und aufgetan. Ob Letztere nur für postmoderne Gesellschaften von Bedeutung sind und nicht aufgrund ihrer Allgemeingültigkeit auch als Brücken zu vielen anderen Denkwelten gelten können, darf allerdings angezweifelt werden – falsch werden sie dadurch aber nicht.

Kapitel 2 analysiert die missionarischen Chancen der „Volkskirche“. Ausgangspunkt ist hier eine geistliche Krisendeutung, die weniger ein kirchliches Scheitern und Versagen als einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel diagnostiziert. In diesem Kontext entfaltet Pompe sein Plädoyer für eine Verschränkung von Volkskirche und Mission bzw. Missionskirche, da die „Volkskirche“ als Verkünderin der Ur-Gratifikation ... auch als Minderheitskirche bleibend ihren Auftrag als Kirche für das Volk, Kirche durch das Volk und Kirche im Volk“ behält. Daraus ergeben sich sowohl Chancen (u. a. Menschennähe, Öffentlichkeitsrelevanz) als auch Spannungen (u. a. der Mitgliedschaftsbegriff) der Volkskirche. In den „Zeiten des Übergangs“ wird zudem eine „Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten“, die sich u. a. in parallelen Ekklesiologien und einem „Flickenteppich von ... Innovativem und ... Überholtem“ ausdrückt, identifiziert. In diesem Zusammenhang kommen auch Erfahrungen der anglikanischen Kirche ins Spiel, die (aus ihrer Krisenerfahrung heraus) die Mission als pastoralen Ausgangspunkt benannte und so Kirche als „mission-shaped church“, als eine durch die Mission „geformte“ Kirche bestimmte.

Den theologischen Kern des Buches macht Kapitel 3 aus, das die Mission als „DNA der Kirche“ charakterisiert, denn „im Kern ... antwortet unser Echo auf die missionarische Liebe Gottes“, die *missio Dei*. Ausgehend vom aufgrund seiner Offenheit und damit schwierigen Profilierung bisweilen problematischen Konzept der *missio Dei* zeichnen sich für Pompe drei Dimensionen ab, in denen sich Existenz und Zeugnis der Kirche ereignen: Mission, Dialog und Konvivenz, die einerseits zu unterscheiden sind, andererseits jedoch zusammengehalten werden müssen. Mission selbst aber ereignet sich auf dreierlei Weise: durch Proklamation (öffentliche Verkündigung), Kommunikation (Weitergabe in alltäglichen Kontakten) und Attraktion (Anziehungskraft gelebten Glaubens) des Evangeliums. Eine so konzipierte Mission findet Anknüpfungspunkte, nicht zuletzt bei den spirituellen Sehnsüchten der Menschen (u. a. Selbstfindung, Verzauberung, Heilung, Festigkeit, Gemeinschaft). Wichtig ist es Pompe dabei anzumerken, dass „Ausfall oder Unglaubwürdigkeit einer dieser Ebenen ... die anderen [behindert] oder ... ihnen sogar [widerspricht]“.

Was eine „gute Mission“ ausmacht, versucht Kapitel 4 abzustecken. Von neutestamentlichen Missionserfahrungen ausgehend wird „gute Mission“ grundsätzlich als ein „Weg auf den Spuren des menschengewordenen Gottes“ bestimmt, der sich unter der Frage „Was fördert Biotope des Glaubens?“ konkreter Kriterien stellen muss, z. B. dem der Christusförmigkeit, der Außenorientierung und der Lebensdienlichkeit. Sehr praktisch schließt Pompe eine Reihe von Vitalitätsprüfungen an, die vor Ort, regional realisiert werden können, z. B. die Fragen nach der Wahrung der Freiheit der Angesprochenen, nach der Relevanz und Menschennähe der Mission, nach der Sensibilität für Zweifel und Scheitern, nach der Selbstevangelisierung etc.

Kapitel 5 bietet eine Vielzahl konkreter Erfahrungen gelingender Mission. Auch und gerade, weil ein „Defizit an gelingenden Umsetzungen“ festzustellen ist, bietet Pompe „best practices“, umsetzbare Modelle und Ansätze in lokaler wie regionaler Perspektive, die zu Neuaufbrüchen anregen sollen. Genannt seien auswählend nur Übungen zur Sprachfähigkeit



**Pompe, Hans-Hermann, Mitten im Leben. Die Volkskirche, die Postmoderne und die Kunst der kreativen Mission (ZMiR:klartext), Dortmund: EKD-Zentrum für Mission in der Region 2013, 131 Seiten, € 5,00 (Bezug unter <http://www.zmir.de/veroeffentlichtu>) (= Pompe, Hans-Hermann, Mitten im Leben. Die Volkskirche, die Postmoderne und die Kunst der kreativen Mission. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber [BEG-Praxis], Neukirchen: Neukirchener Aussaat 2014, ISBN: 978-3-7615-6114-0, 104 Seiten, € 9,99.)**

des Glaubens, Möglichkeiten des katechumenalen Weges und Glaubenskurse. Kapitel 6 zeigt Konsequenzen für eine gemeinsame Mission in der Region. Dabei kommt vor allem das Potential regionalen Denkens für die Kirchentwicklung in den Blick, das sich für Pompe u. a. in räumlicher Nähe und regionaler Identität ausdrückt. Lernerfahrungen können und sollen trotz „Nazareth-Effekt“ (vgl. Mk 6,4: „Da sagte Jesus zu ihnen: Nirgends hat ein Prophet so wenig Ansehen wie in seiner Heimat, bei seinen Verwandten und in seiner Familie.“) verbreitert werden.

Insgesamt hat Pompe eine kompakte und praxisorientierte Missionstheologie vorgelegt, die sich als Agenda für Regionen, Gemeinden und Engagierte der evangelischen Kirche, aber auch darüber hinaus, verstehen lässt. Die eingängig lesbaren Texte im ansprechenden Layout drängen weg von einer Selbstreferentialität der Kirche hin zu einer „mission-shaped church“. Dabei spielen Kreativität („Gott liebt Experimente“) und Qualität, die die postmoderne Pluralisierung und notwendige Kontextualisierung des Evangeliums ernst nimmt, eine entscheidende Rolle. Die „regionale Brille“, die die Ortsgemeinde ins Blickfeld rückt, bietet unmittelbare Anknüpfungspunkte zu Erfahrungen in der katholischen Kirche, die ihr Schwergewicht auf eine „lokale“ Kirchenentwicklung legen (z. B. im Bistum Hildesheim, beim Prozess „Vor Ort lebt Kirche“ [VOIK] im Bistum Magdeburg, bei der Gemeindebildung im Bistum Poitiers, bei den Kleinen Christlichen Gemeinschaften etc.). Auch wenn die spezifisch evangelische Perspektive durchtragend ist (es handelt sich ja um eine evangelische Missionstheologie), so sind diese Ausführungen auch aus ökumenischer Sicht ein Gewinn; viele Partien erinnern an Texte anderer christlichen Konfessionen oder nehmen diese auf, wie z. B. Zeit zur Aussaat der DBK oder die Pastoralkonstitution Gaudium et spes des II. Vatikanischen Konzils. Mit der Ökumene, die bei Pompe selbst nicht eingehender behandelt wird, aber strukturell durchscheint, kommt letztlich eine „Überlebensfrage“ des Christentums (Bischof Joachim Wanke) ins Spiel: Das Christentum wird in Zukunft nur dann als Gesprächspartner ernst genommen werden, wenn es sich als eine einheitliche christliche Kirche präsentiert, nicht als widersprüchliches Durcheinander. Es geht darum, gemeinsam, nicht gegeneinander, den Menschen den Gotteshorizont zu eröffnen. Hans-Hermann Pompe trägt dazu bei, nicht zuletzt mit seiner Missionstheologie.

Markus-Liborius Hermann

---

[» Übersicht](#) · [Ausgabe 1 | 2014](#) · [Zu dieser Ausgabe](#)



## Angaben zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel1/2014\_9

Bildnachweis Titelbild:

© Martin Hochholzer

[Download der gesamten Ausgabe als PDF](#)

---

Katholische Arbeitsstelle  
für missionarische Pastoral

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

## Impressum

### Herausgeber

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

Holzheienstraße 14

99084 Erfurt

Tel.: 0361 / 54 14 91-0

Fax: 0361 / 54 14 91-90

[sekretariat@kamp-erfurt.de](mailto:sekretariat@kamp-erfurt.de)

[www.kamp-erfurt.de](http://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 – 2013 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](http://Pfarrbriefservice.de)

### Gestaltung

Georgy · Büchner

[www.georgy-buechner.de](http://www.georgy-buechner.de)

### Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann

[www.yellowlabel.de](http://www.yellowlabel.de)